

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

## RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

### Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



# Lucifer

*Ortaçağda Şeytan*

JEFFREY BURTON RUSSELL



**KABALCI**

JEFFREY BURTON RUSSELL

*LUCIFER*

*Ortaçağda Şeytan*



KABALCI YAYINEVİ: 173

İnceleme Dizisi: 32

Jeffrey Burton Russell

*Lucifer , The Devil in the Middle Ages* © Cornell University, 1984 (Onk Ajans)

*Lucifer , Ortaçağda Şeytan* © Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999

Teknik Hazırlık: Zeliha Güler

Kapak Tasarımı: Serdar Bal

Yayıma Hazırlayanlar: Eda Alagozlu

Birinci Baskı: Haziran 2001

Baskı: Yaylacık Matbaası

Mücellit: Yedigün Mücellithanesi

KABALCI YAYINEVI

Himaye-i Etfal Sok. 8-B Cağaloğlu 34410 İSTANBUL

Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Russell, Jeffrey Burton

*Lucifer , Ortaçağda Şeytan*

1. Tarih. 2. Dinler Tarihi 3. Felsefe

ISBN 975-8240-30-9

JEFFREY BURTON RUSSELL

# LUCIFER

*Ortaçağda Şeytan*

Çeviren: Ahmet Fethi

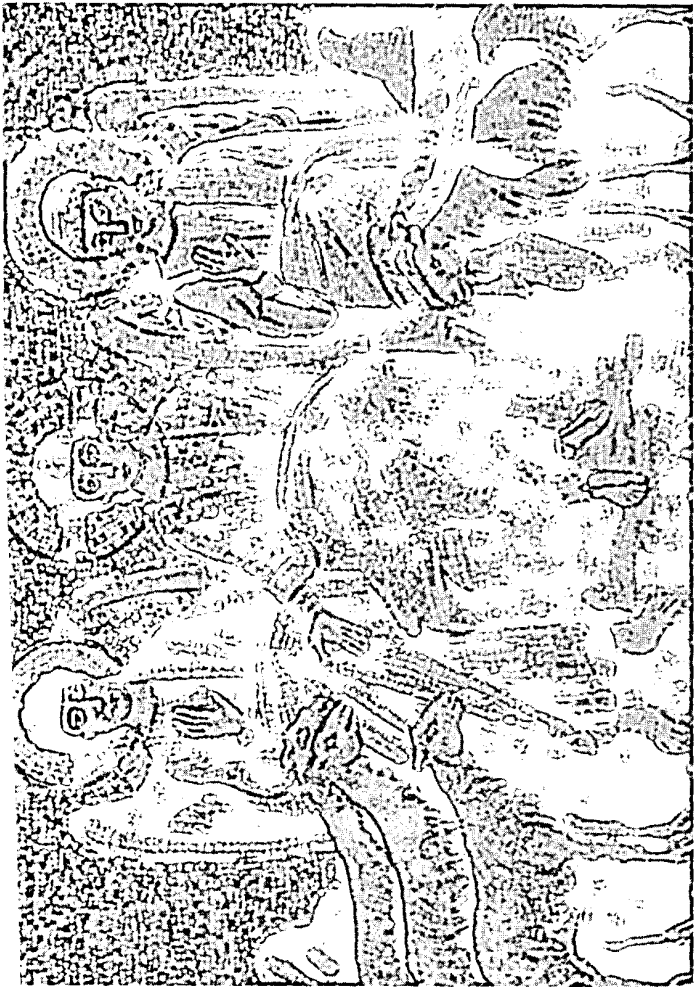


KABALCI YAYINEVİ

*Nezaketleri ve bilgelikleri Berkeley'deki gençliğimi mutlu kılan  
Casebolt'lar, Kaufman'lar, Ratcliff'ler ve Traynor'lara.*  
LAEFTIFICABANT IUVENTUTEM MEAM

## İÇİNDEKİLER

|                                                     |     |
|-----------------------------------------------------|-----|
| Önsöz.....                                          | 7   |
| Kısaltmalar .....                                   | 11  |
| 1 Lucifer'in Yaşamı .....                           | 13  |
| 2 Bizans'ta Şeytan .....                            | 24  |
| 3 Müslüman Şeytan.....                              | 56  |
| 4 Folklor .....                                     | 71  |
| 5 Erken Ortaçağ Diabolojisi .....                   | 112 |
| 6 Erken Ortaçağ Sanat ve Edebiyatında Lucifer ..... | 164 |
| 7 Şeytan ve Bilginler .....                         | 205 |
| 8 İleri Ortaçağ Sanat ve Edebiyatında Lucifer.....  | 275 |
| 9 Sahnede Lucifer .....                             | 327 |
| 10 Nominalistler, Mistikler ve Cadılar .....        | 367 |
| 11 Şeytan'ın Varlığı .....                          | 406 |
| Kaynaklar Üzerine Deneme .....                      | 419 |
| Kaynakça.....                                       | 441 |
| Dizin .....                                         | 466 |



Koyunu keçilerden ayıran İsa. Bu bilinen en eski Şeytan tasviridir; Şeytan, keçilerle birlikte İsa'nın solunda otururken, iyi melek koyunla birlikte sağında oturur. Şeytan, içine fırlatılmış olduğu aşağı havanın renginde olup, mavidir; iyi melek, meleklerin ikamet ettiği etersi alanın ve ateşin rengi olan kırmızıdır. Altuncu yüzyıldan mozaik, San Apollinare Nuovo, Ravenna. **INHIERO VERBUM QUA**



# Önsöz

Şeytan kavramının tarihiyle ilgili bu üçüncü kitap, *Şeytan* (1977) ve *Iblis* (1981) kitaplarının devamıdır. Birinci kitap kavramın Yeni Ahit dönemindeki izini sürdürdü; ikinci kitap, kavramı temel çizgilerinin çizildiği beşinci yüzyıl ortalarına kadar getirdi. Bu kitap ise, Şeytan hakkında ortaçağda egemen olan düşünceleri betimliyor. Ortodoks Doğu'ya ve İslama ait görüşleri de kapsıyor, fakat Şeytan'a hak ettiği değeri fazlasıyla veren Hristiyan Batı düşüncesini vurguluyor. Ayrıntılı bir İslam incelemesinin gerektirdiği dilleri bilmediğim için, İslamın Şeytan'la ilgili görüşlerinin yalnızca kısa bir karşılaştırmalı betimlemesini sunuyorum. Ortaçağda Hristiyan diabolonin öncelikli bileşenleri patristik, skolastik ve mistik teoloji; sanat, edebiyat ve drama; popüler din, vaazlar ve azizlerin hayatları; ve folklordür.

Ortaçağa ait birkaç edebi eser Iblis ve Lucifer kişiliklerini ayırt etse de, gelenek, genel olarak tek bir bütün oluşturduklarını onaylar ve terimleri bir tek kişiliğin, kötülüğün kişileşmesi olan Şeytan'ın adları olarak kullanır. "Lucifer" adı, İshaya 14'ün büyük prensi, kibrinden dolayı arştan düşen sabah yıldızı Helel-ben-Shahar [Venüs, -çn.] ile Hezekiel 28'in, "yaratıldığı günden kendisinde kötülüğe rastlanan güne kadar kusursuz" olan kerrubun ve bu ikisinin de bu dünyanın prensi ve Tanrı'nın krallığının engelleyicisi Iblis'le birleşmesinden doğdu. Bu üç kavramın bir araya gelişinin kesin zamanı belli değildir, fakat Origen bunları üçüncü yüzyılda bir birlik olarak ele almıştır.

Bu kitapların hepsinde bir kavramın tarihini resmettim. Benim felsefem düpedüz idealisttir; düşüncelerin kendi başlarına önemli olduklarını, içinde doğdukları toplumsal bağlamın düşünceleri anlamak bakımından daha az önemli olduğunu varsayar. Şu anda tarih mesleğinde egemen olan materyalizmden ayrılıyorum ve modern materyalizmin, düşünceler hakkında yargıda bulunulacak nesnel bir çerçeveye sahip olduğunu kabul etmiyorum. Aksine tarihin birinci işlevi, zihinlerimizi olası dünya görüşlerinin sınırsız zenginliğine açmak ve kendi görüşümüzün tartışmalı, sınırlı ve ani, köklü değişimlere açık olduğunu anlamamıza yardım etmektir.

Toplumsal bağlam, diabololojiyi yalnızca genel anlamda etkiledi – manastırcılığın egemen olduğu erken ortaçağ kültürü, çöl babalarının geliştirmiş olduğu geleneksel Şeytan görüşünü izledi; daha sonra kentlerin yükselişi, üniversitelerin gelişmesine ve genel olarak diabololoji ve teolojiye skolastik yaklaşıma izin verdi. Fakat Şeytan'la ilgili Hristiyan ve Müslüman düşüncelerin benzer gelişimi ve onyedinci yüzyıl Protestan görüşlerin onüçüncü yüzyıl skolastik görüşlere yakınlığı, çok farklı toplumsal ortamların neredeyse özdeş düşünceler üretebildiğini gösterir.

Bu dönemde diabololoji genel olarak temel noktalardan çok ayrıntıda değişti. Bu alışılmamış tutarlılık, Hristiyan teolojinin ortaçağdaki genel tutarlılığından kaynaklanır ve bu durum, görece kültürel yalıtılmışlığına ve tehditkâr görüşlere karşı güvenlik içinde oluşuna atfedilebilir. Ancak Avrupa'nın yeni düşüncelerle dalgalandığı onyedinci yüzyıl sonundan itibaren Hristiyanlık, görüşlerini köklü bir şekilde değiştirmeye zorlayan yaygın bir eleştiri bombardımanına tutuldu. Büyük bir olasılıkla muhalifleri insani niteliklerinden uzaklaştırmanın kullanışlı bir aracı da, onları İblis'in aleti olmakla suçlamak oldu-

ğu için, diabloji teolojinin öteki yanlarından daha tutarlı oldu. Onaltıncı ve onyedinci yüzyılların cadı çılgınlığı, Şeytan'a inanmaya dayandırılan ve böylece haklılaştırılan hoşgörülemez zalimlikler üretene kadar diabloji ciddi bir saldırıya maruz kalmadı.

Ortaçağ diaboljisiyle ilgili kaynaklar önceki diaboljiyle ilgili kaynaklardan çok daha fazla olduğu için, bu kitap yalnızca rasyonel bir derleme sunabiliyor. Cehennem, Araf, ölüm, binyılcılık, küçük demonlar, Deccal, ilk günah, sanat tarihi ve edebi eleştirinin bütün teknik ayrıntıları gibi, kendi başlarına önemli, fakat kötülüğün kişileştirilmesine teğet geçen belli temalar bir tarafa bırakıldı ya da kısaca ele alındı.

Bu kitabın oluşmasına katkıda bulunanlara, özellikle Cameron Airhart, Joseph Amato, Milton Anastos, Theodore J. Antry, Kathleen Ashley, Hieromonk Auxentios, David Berger, Carl T. Berkhout, Alan Bernstein, Felipe Cervera, Richard Comstock, Spencer Cosmos, David Darwazeh, Hal Drake, Kathleen E. Dubs, Alberto Ferreiro, Abraham Friesen, Nancy Gallagher, Joyce Manheimer Galpern, Robert Griffin, Barbara Hambly, Wayland Hand, Kristine E. Haney, Richard Homan, Warren Hollister, John Howe, Karen Jolly, Henry Ansgar Kelly, Morton Kelsey, Moshé Lazar, Ruth Mellinkoff, Charles Musès, Raimundo Panikkar, Robert Potter, Cassandra Potts, Cheryl Riggs, Roy Riggs, Russell Riggs, Kevin Roddy, Jennifer Russell, Ellen Schiferl, Patricia Silber, Kathleen Verduin, Tim Vivian, Jack Vizzard, merhum Charles Wendell ve Mark Wyndham'a teşekkür ederim.

Bu üç kitapta da bir tarihçinin yanı sıra bir insan olarak konuştum. Kötülük kadar köklü bir sorunu kişisel olarak karşı karşıya gelmeksizine ele almak küstahlık ve boşuna bir çaba olurdu. Düşünceleri

ciddiye alıyorsak, bütün kişiliklerimizle onlarla karşı karşıya gelmeliyiz. Tarihin, insancıl ve bilimsel her bilginin işlevi, güvenli küçük incelemelerimizin ve laboratuvarlarımızın ötesine geçip, kozmosa, ruha sevgiyle bakmaktır; fakat her zaman, çevremizde uzanan yeşil ve parlak manzarayı hayal meyal ve bir an için bile olsa aydınlatmak umuduyla dünyanın karanlığına tuttuğumuz meşale olan sevgiyle. Önceki iki kitapta olduğu gibi bu sayfalarda da birçok kusur ve üç kitap arasında tutarsızlıklar vardır. Aksi takdirde, üçüncü kitabın sonunda birinci kitabın başlangıcında olduğundan daha fazlasını anlamayan zayıf bir tarihçi ve daha da zayıf bir kişi olurum.

JEFFREY BURTON RUSSELL

*Santa Barbara, California*

## KISALTMALAR

- ŞEYTAN : Jeffrey Burton Russell, *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca, 1977 [Şeytan: *Antikiteden İlkel Hristiyanlığa Kötülük*, Kabalcı Yayınevi, 1999].
- İBLİS : Jeffrey Burton Russell, *Satan: The Early Christian Tradition*, Ithaca, 1981 [İblis: *Erken Hristiyan Geleneği*, Kabalcı Yayınevi, 1999].
- CCCM : Corpus Christianorum Continuatio Medievalis.
- CCSG : Corpus Christianorum Series Graeca.
- CCSL : Corpus Christianorum Series Latina.
- CSEL : Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum.
- EETS : Early English Text Society.
- Hefele-Leclercq : K. J. von Hefele ve H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, 11 cilt. Hildesheim, 1973.
- MPG : J. P. Migne, ed., *Patrologia Graeca*.
- MPL : J. P. Migne, ed., *Patrologia Latina*.
- Mansi : Johannes Mansi, ed., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*.
- SC : Sources chrétiennes.

Özel basımlarından söz edilmeyen ortaçağ yazarlarından yapılan bütün alıntılar MPG ya da MPL'de bulunabilir. Diğer eserlerin kısaltmaları, yazarından ya da eserden ilk söz edildiği yerde dipnotla gösterilmiştir.

Entelektüel etkinlik yaşamdan ayrılırsa, yalnızca kısırlaşmak ve yabancılaşmakla kalmaz, zararlı hale ve olasılıkla sonunda suç haline de gelir. ... Küçük topraklarımızla eğlenmemize izin vermeyen olağanüstü bir insani durumda yaşadığımıza inanıyorum.

—RAIMUNDO PANIKKAR

Tot enim vulnera Satanas accipit

quot antiquarius Domini verba describit.

[Tann'nın tarihçisinin sözleri, Şeytan'da açılan yaralardır.]

—CASSIODORUS

# II Lucifer'in Yaşamı

Kötülük gerçek ve dolaysızdır. 8 Mart 1981'de *Los Angeles Times*, cinayetten suçlu bulunmuş Steven T. Judy'nin faaliyetlerini bildiriyordu:

Bugünü Judy'nin yaşayacağı son gün haline getiren vahşi cinayet, 28 Nisan 1979 Cumartesi günü sabah saat 8 dolaylarında gerçekleşti. Terry Lee Chasteen (23), bir Indianapolis süpermarketindeki işine giderken çocuklarını –Misty Ann (5), Steven (4), Mark (2)– çocuk bakıcısına götürüyordu; eyalet karayolunda ilerlerken bir adam, arabasında bir sorun olduğunu işaret ederek kendisini durdurdu. Adam, silahlı soygun suçundan mahkûm edilen, ama 750 dolar kefaletle serbest bırakılalı beş gün olan, şimdi de merhametli adam rolü oynayan Judy'ydi. Fakat yardım ediyormuş gibi yaparak belli etmeden arabayı tamamen bozdu ve aileyi kendi götürmeyi teklif etti. Gezi, anayolun dışındaki Whitelick Creek'te sona erdi; orada kadına tecavüz etti ve boğarak öldürdü. Çocuklar çılgılık atmaya başlayınca, ırnağın içinde birer birer seslerini kesti.<sup>1</sup>

29 Nisan 1981'de *Times*, otuzüç yaşındaki Lewis Norris'le kırk yaşındaki ortağı Sigmond Bittaker'in mahkûmiyetini bildiriyordu:

Norris-Bittaker davası, Amerikan ceza mahkemeleri yıllıklarındaki en sarsıcı tanıklıklardan birini kapsıyordu. İkisinin, "Cani Mack" dedikleri

---

<sup>1</sup> W. C. Rempel, *Los Angeles Times*, 8 Mart 1981.

ses geçirmez bir karavanla Güney Körfezi bölgesini ve San Gernando Vadisi'ni 1979 Haziranından Ekimine kadar dolaştıkları anlaşıldı. Bilinen beş kurbanın yaşları 13 ila 18 arasında değişiyordu. Genç kurbanlar sürekli tecavüze ve başka cinsel canavarlıklara maruz kaldılar; bazen tecavüzler iki gün sürdü. Bazı kurbanlar şişme yatakları ve işkence aletlerini karavandan Glendora'nın yukarısındaki çimenli tepelere taşımaya zorlandılar; orada dördü boğazlandı. Katiller kızları penseye parça parça ettiler, balyozlarla dövdüler, kafataslarına buz kazmaları soktular ve telle boğdular. Kiliseden evine yürürken, kaçırılan 16 yaşındaki ilk kurban Lucinda (Cindy) Schaefer olayında, Norris ile Bittaker, kızcağızın öldürülmeden önce dua etme dileğini geri çevirdiler. Hemen telle boğmaya başladılar.<sup>2</sup>

Gerçek, mutlak, somut kötülük düşünmemizi gerektiriyor. Her birimizi ve hepimizi birden tehdit ediyor. Ciddi tehlikeleri göze alarak onu incelemekten kaçınırsınız. Hiçbir gerekçeyle onu önemsizleştiremeyiz. Şeytan gerçek kötülüğün kişileşmesi olarak algılanmadıkça, anlamsızlaşır.

Kötülüğün özü şiddettir. *Violence and Responsibility*'de J. Harris şiddeti, "eylemlerinin zarar vereceğini bilen (ya da mantıksal olarak bilmesi gereken) bir eyleyenin, bir kişi ya da kişileri yaraladığında ya da ısırap verdiğinde gerçekleşen" şey olarak tanımlar.<sup>3</sup> İstirap, üç ayrı bileşeni bulunan acının bir yönüdür. Birincisi, ister doğal ister kasıtlı şiddet olsun, acının nedenidir. Bu zarara neden olma eylemi aktif kötülüktür: İblis'in yaşadığı yer burasıdır. İkincisi, duyuşsal uyarıcıya

<sup>2</sup> R. West, *Los Angeles Times*, 29 Nisan 1981.

<sup>3</sup> J. Harris, *Violence and Responsibility* (Londra, 1980), s. 19. Ayrıca bkz. J. Ellul, *Violence* (New York, 1969); H. Arendt, *On Violence* (New York, 1969); S. Yochelson ve S. Samenow, *The Criminal Personality*, 2 cilt (New York, 1977), özellikle cilt 1, s. 104.



keskin bir fiziksel tepki olarak tanımlanan acıdır. Bu anlamda acı, ahlaksal olarak nötrdür: ağrınızın yanmakta olduğu uyarısında bulunursa yapıcı olabilir. Üçüncüsü, terörü, kaygıyı, tedirginliği ve yok olma korkusunu kapsayan acıya bir tepki olan ıstıraptır. ıstırap pasif kötülüktür, aktif kötülüğün sonucudur.<sup>4</sup>

Şiddet, ıstırap verme kötülüğü olarak tanımlanabilir. Acıya neden olan bazı olaylar –örneğin cerrahın bıçağı– şiddet olarak sınıflandırmaz; çünkü niyet ıstırapa neden olmak değil, sağaltmaktır. Bilinçli ve kasıtlı ıstırap verme şiddetin ve ahlaksal kötülüğün özüdür. Sel ve kas erimesi gibi “doğal kötülükler” de şiddet örnekleridir. Ahlaksal olarak nötr ya da kozmostaki mantıksal zorunluluklar olarak göz ardı edilemezler. Eğer Tanrı dünyadan sorumluyorsa, bu doğal kötülüklerden ve bunların getirdiği ıstıraptan da sorumludur. İkili sonuç öğretisi Tanrı'yı sorumluluktan kurtaramaz. “İkili sonuç,” bir kişinin bir eylemle kesinkes niyet ettiği şey ile eyleminin olası sonuçları olarak öngördüğü şey arasındaki ayırmadır; örneğin bir kişi, iki insanın aynı uzaklıkta boğulmakta olduğunu görse, birinin büyük bir olasılıkla boğulacağını bildiği halde, iyi niyetle birini kurtarmak için suya atlayabilir. “İkili sonuç”un sınırlamalarına daha açık başka bir örnek de verilebilir: dünyayı adaletsizlikten kurtarmak niyetiyle nükleer bir savaş başlatan kişi. Her şeyi bilen bir Tanrı'nın mutlaka neyle sonuçlanacağını bildiği şeyi niyet etmemesi imkânsız görünüyor. Tanrı, kozmosu yaratırken çocuklara işkence edilen bir kozmos yarattığını kesinlikle ve açıkça biliyordu.

Bugün iki inanç akımı çatışmaktadır. Akımlardan biri bizi kötülük

<sup>4</sup> Morfin gibi ilaçlar, acının yarattığı ıstırapları o kadar çok dindirmezler. Bkz. D. Bakan, *Disease, Pain and Sacrifice* (Chicago, 1968), s. 86. ıstırapın kültürel göreliliği için bkz. M. Zborowski, *People in Pain* (San Francisco, 1969).

duygusundan uzaklaştırır. Günümüzün belirsiz eşitlikçiliği nitel hiçbir standardın olmadığına ısrar eder. Eğer kişisel tercihlerin ötesinde hiçbir değer standardı yoksa, Norris ile Bittaker'ın eylemleri de dahil, hiçbir şey gerçekten iyi ya da kötü değildir. Öteki karşıt akım, bazen Şeytan'a karşı canlanan ilgiyle ilişkilendirilen, yeniden canlanan kötülük farkındalığıdır. Bu akımın bir ögesi, Papa VI. Paul'un uyarılarına rağmen Katolikler arasında Şeytan'ın varlığıyla ilgili artan bir kuşkuyla dengelenmiş olsa da, evangelik Hristiyanlığın büyümesidir.<sup>5</sup> Yeniden canlanan kötülük farkındalığı, yirminci yüzyılın olaylarından kaynaklanır. 1914'ten beri dünya savaşları, köksüzlük ve suç, toplama kampları, totaliter devletler, Yahudilere ve Kamboçyalılara yönelik soykırım ve zenginlerin dünyasındaki yaygın açlık laik ilerlemeciliğin varsayımlarını yerle bir etti. Savaş uçakları, füzeler ve napalm bombası, şeytaniliğin günümüzdeki fiziksel, elle tutulur, gözle görülür kanıtlarıdır. Yirminci yüzyılın dehşetleri, ilerleme varsayımlarını yeniden değerlendirilmesine ve kötülüğün insan doğasında ve belki de kozmosta asli olarak var olduğuna inanılmasına yol açtı.<sup>6</sup>

Şeytan bu radikal kötülük algılayışına kök salmıştır. Şeytan'a

<sup>5</sup> VI. Paul, 15 Kasım 1972 tarihli Demeç, *Ecclesia*, 32 (1972/II), 1605.

<sup>6</sup> Laik ilerlemecilik, merkezindeki mantıksal boşluktan olumsuz etkilenmektedir. İnsanlığı aşan hiçbir mutlak yoksa, o zaman insanlığı tikel herhangi bir yöne çekebilen hiçbir şey yoktur ve rastgele bir devinim içindeyiz. Amaçsız bir devinim anlamsızdır. Amacınız Portland'a gitmekse, Portland'a doğru bir mil katederek ilerleme kaydedebilirsiniz; fakat hiçbir amacınız yoksa, Portland'a ya da herhangi bir yöne doğru bir mil katetmek, ilerleme değil anlamsız devinimdir. "İnsan kendi amaçlarını saptar" bir kaçıştır; çünkü insanın hedefleri sık sık ve köklü bir şekilde değişir. Şu ya da bu sınırlı amaç bakımından ilerleme kaydedilebilir, fakat genel ve kesin bir amaç olmadıkça, bütünsel ilerlemeden söz etmek olanaksızdır.

inanmanın geçmişte kaldığını ve hurafe olduğunu sanmak yanlıştır. Herhangi bir düşünceyle ilgili sorulması gereken soru, zamanının geçmiş olup olmadığı değil, doğru olup olmadığıdır. Yeni düşüncelerin zorunlu olarak eski düşüncelerden daha iyi oldukları fikri temelsiz ve tutarsız bir varsayımdır ve tutarlı bir dünya görüşüne uygun hiçbir düşünceye hurafe denilemez. Bu inancı bir dünya görüşüne uydurmadan Şeytan'a inananlar hurafeci olabilirler, fakat kavramı kucaklayan tutarlı bir yapıya sahip olanlar hurafeci değildir. Hurafe, inancını tutarlı bir dünya görüşüne uygun hale getirmeyen bir bireyin savunduğu herhangi bir inançtır. Bu hurafe tanımı, cehalete dayanan inanç şeklindeki bildik sözlük tanımından ayrılır. Sözlük tanımı işe yaramaz, çünkü bir kişinin cehaleti başka birinin bilgeliğidir. Cizvitler Marksistlerin hurafeci olduğuna inanırlar; Marksistler, görüngübilimcilerin hurafeleri savunduklarına inanırlar ve bu böyle sürer gider. Hiç kimse, mutlak ya da nesnel bilgi iddiasında bulunamaz.

Şeytan'ın ne olduğu sorusu, Şeytan'ın var olup olmadığı sorusundan önce gelir. Soruya yanıt vermek için bu kitapta kullanılan yöntem, tarihsel düşüncenin temellerini inceleme, insani kavramların tarihsel açıklamalarıyla ilgili tutarlı bir sistem inşa etme ve bu sistemi en az bilimsel sistemler kadar güvenle geçerlileştirme çabası olan kavramlar tarihidir. Ana hatlarıyla yöntem, bütün sistemlerin yapması gerektiği gibi, epistemolojik kuşkuculukla, hiçbir şeyin bilinmediği ya da mutlak kesinlikte bilinemeyeceği anlayışıyla başlar. Tek istisna Nietzsche'nin *es denkt*'idir: bir şey düşünüyor. Mutlak bilgiye (bilgi<sub>1</sub>) ulaşamaz. Deneyimle daha aşağı derecede bir bilgiye ulaşabiliriz (bilgi<sub>2</sub>). Fakat bilgi<sub>2</sub> özeldir, zorunlu olarak geçerli ya da toplumsal olarak kabul edilmiş değildir. Kendi deneyimlerimizi başkalarınınkiyle karşılaştırarak ve onlardan öğrenerek bilgi<sub>3</sub>'ü, kamusal ola-

rak geçerli bilgiyi inşa edebiliriz. Varsayılan herhangi bir bilgi<sub>3</sub> tutarlı bir sistem içinde geçerli değilse, bilgi değil hurafedir. Hepimiz kimi zaman hurafeciyiz, bazılarımızsa her zaman hurafecidir. Bilgi<sub>3</sub>'e, ancak tutarlı bir dünya görüşünün parçası olduğunda bilgi denilebilir. Birçok tutarlı düşünce sistemi var olmuştur ve vardır; tutarlılık derecelerine ve görüngüleri kapsama yeteneklerinin derinliğine göre bunların göreceli değerleri hakkında yargıda bulunulabilir. Koper-nik'in güneş sistemi, Ptolemaios'un yer-merkezli dünyası tutarsız olduğu için değil, güneş sistemi görüngülerini daha kolay ve daha basit kucakladığı için Ptolemaios'un yer-merkezli dünyasından daha iyidir. Fakat herhangi bir sistem hakkında mutlak yargıda bulunmak için kullanılabilir bir bilgi<sub>1</sub> yoktur.<sup>7</sup>

Belli sistemler, belli sorunlarda en iyi çalışırlar. Bazı sorunları en iyi fizik, bazılarını şiir en iyi ele alır. Anayasa ya da Şeytan gibi insanların oluşturduğu kavramları tanımlamanın ve açıklamanın en iyi sistemi kavramlar tarihidir. En iyi sistemdir; çünkü kanıtlanmamış en az varsayıma dayanır, her insani kavramı kucaklar ve bunu tam bir açıklamayla tutarlı biçimde ve en fazla tutumlulukla yapar. Sunduğu tanım, aynı zamanda en geniş ve en tutarlı tanımdır. Şeytan'ı tanımlamayla ilgili öteki yaklaşımlar solipsizm, çâşel akıl yürütme ve dinsel ya da başka ideolojik otoritedir; fakat bunlardan her birinin geçerlilik sorunu vardır.<sup>8</sup> Tutarlı bir modele uygun olmadıkça, her-

---

<sup>7</sup> Kavramların tarihiyle ilgili daha fazla tartışma için bkz. ŞEYTAN, bl. 2 ve İB-LIS, bl. 1. Ayrıca bkz. S. Toulmin, *Human Understanding*, 3 cilt (Princeton, 1972-), özellikle cilt 1, s. 51.

<sup>8</sup> "Evrensel otorite, ancak evrensel ve koşulsuz otoritenin hangi temele dayandığı ilk önce gösterilmişse, soyut, zamana bağlı olmayan bir 'rasyonel standartlar' sistemi iddiasında bulunabilir; fakat hiçbir biçimsel şema, kendi başına uygulanabilirliğini kanıtlayamaz." (Toulmin, cilt 1, s. 63).

hangi birisi, amcanızın ya da papazınızın Şeytan görüşünü niçin kabul etsin? Öte yandan, tarihsel tanım her ideolojik bakış açısı için kabul edilebilir olmalıdır. Protestanlar, Katolikler, ateistler, Marksistler ve Müslümanlar kavramın gelişiminin genel çizgileri konusunda hemfikir olabilmelidirler (doğal olarak ayrıntılarda anlaşmazlık olacaktır). Şeytan, Şeytan kavramının tarihi neyse odur. Şeytan hakkında başka bir şey bilinemez. Şeytan kavramının tarihi, Şeytan hakkında bilinebilen her şeyi açığa vurur; Şeytan'ı bilebilmenin (bilgi<sub>3</sub> anlamında) tek yolu budur. Daha sonra Şeytan'a inanıp inanmamaya ya da başka bazı konuları birlikte aydınlatmak için –örneğin Marksistler, toplumsal tarihi aydınlattığı ölçüde onunla ilgileneceklerdir– kullanmaya karar verilebilir. Fakat herkes, Şeytan'ın tarihsel tanımı konusunda hemfikir olmalıdır.

Kavramlar tarihi, Şeytan'la ilgili bireysel algılamaları (bilgi<sub>2</sub>) gözetir; bu algılamalar toplumsal geçerlilik kazanıp bilgi<sub>3</sub> haline geldikçe bunları kümelenendirerek betimler; zamanla gelişen, giderek ayrıksı olanı dışlayan ve bir geleneğin sınırlarını oluşturan bu kümelenmeleri gösterir; ve geleneği her zaman bitmemiş olarak algılar (herhangi biri dolaysız bir kötülük algılamasına sahip olduğu sürece). Kavram, bugüne kadar gelen zaman ve mekân içindeki bütün varoluşu boyunca görüldüğü kadarıyla dört boyutludur.

Şeytan kavramı tarihinin, tarihsel teoloji bakımından derin göndermeleri vardır. Tanrı, melekler ve Şeytan'ın kendi başlarına tarihleri yoktur; çünkü nesnel olarak var olsalar, tarihçiler soruşturmak için onlara ulaşamazlar. Tarihçiler yalnızca insanın Şeytan kavramını saptayabilirler. Fakat teologlar tarihçilere karşıt olarak, tarihsel Şeytan kavramının gerçekliğe denk ya da en azından gerçeklikle tutarlı olup olmadığını sormak isterler. Tarihçiler ve bilim adamları gibi te-

ologlar da, bilgi'i elde edemeyeceklerinin, kendi algılamalarının kişi sel algılamalar olduğunun ve icat ettikleri ya da kabul ettikleri her sistemin, öteki bütün sistemler gibi kararsız olduğunun farkındadırlar. Zihnindeki bu çekincelerle teolog şu varsayımla başlar (bütün teolojik, tarihsel ve bilimsel sistemler varsayımlar üzerine inşa edilir): insan zihni Tanrı ve Şeytan hakkında salt insan algılamalarını aşan en azından bir bilgi elde edebilir. Kavramlar tarihi teologa, tarihsel gerçeklikle belirgin bir şekilde tutarlı olan tek uyumlu Şeytan resmini sunar. Tarihsel teologlar kişisel olarak tarihsel geleneği onaylayabilir ya da reddedebilirler; fakat Şeytan'ı tarihsel geleneğe yabancı terimlerle anlamlı bir şekilde tanımlayamazlar.

Tarihçiler bir kavramın gelişiminin çizgilerini, onun dinsel doğruluğu hakkında herhangi bir beyanda bulunmaksızın çizerler; tarihsel teologlar bu çizgileri, meşru gelişmeleri meşru olmayan gelişmelerden, uzun ömürlü düşünceleri geleneğe kalıcı bir şekilde uymayan düşüncelerden ayırt etmek için kullanırlar.<sup>9</sup> Öğretinin gelişimi düşüncesinin kendi güçlükleri vardır; J. H. Newman'ın umduğu açık yanıtları artık beklemiyoruz. Bütün geleneğin nesnel olarak yanlış olma olasılığı her zaman vardır; yanlış varsayımlara dayanan hiçbir gelene-

---

<sup>9</sup> Öğretinin gelişimiyle ilgili klasik açıklama: J. H. Newman, *Essay on the Development of Christian Doctrine* (Londra, 1846). Bkz. Günther Biemer, *Newman on Tradition* (Londra, 1967); G. Ladner, *The Idea of Reform* (Cambridge, Mass., 1959); K. F. Morrison, *Tradition and Authority in the Western Church 300-1100* (Princeton, 1969); B. Tierney, *The Origin of Papal Infallibility* (Leiden, 1972); O. Chadwick, *From Bossuet to Newman* (Cambridge, 1957); J. Pelikan, *Historical Theology* (New York, 1971); anlatsal tarihsel yöntemin geçerliliği birçok kez gösterilmiştir, özellikle A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History* (Cambridge, 1965) ve P. Munz, *The Shapes of Time* (Middletown, Conn., 1977) tarafından.

ğin geçerliliği yoktur. Fakat Şeytan'ı tanımlayabilmenin tek yolu, onu kendi geleneği aracılığıyla tanımlamaktır ve gelenek gereğinden fazla çapraşık, tutarsız ya da yoldan çıkmış olduğunda doğru olmaktan çıkar. Yine de gelenek yanlışsa, Şeytan hakkında hiçbir düşüncemiz yok demektir ve Şeytan hakkında söylenen her şey felsefi ve edebi olarak anlamsızdır. Yanlış kullanıldığında yöntem bir totoloji üretebilir: inandığımız için inanırız. Fakat inancın geçerliliği inancın kendisi değildir; daha çok cemaatin zaman ve mekân içinde inandığı, sapmaları ve gereksiz ayrıntıları ortadan kaldırmaya yönelik eleştirel bir dikkatle birleştirdiği gösterilebilir geleneğidir.

Kuşkuculuk, solipsizm ve totoloji dışında, hakikatin bir taşıyıcısı olarak geleneğe inanca teolojik alternatifler şunlardır: (1) normalde duyularla gözlemlenemeyen Şeytan gibi varlıklara uygulanamayan ampirik gözlem; (2) her zaman değişen bilginler arası demokratik konsensus; (3) Kutsal Kitap'ın hem nesnel olarak doğru hem de vahiyin tek kaynağı olduğuna dair kanıtlanamaz varsayımlara dayanan bir tek Kutsal Kitap'a güvenme;<sup>10</sup> (4) vahiye uygulanan diyalektik –sko-

---

<sup>10</sup> Teolojik anlayışı yalnızca Kutsal Kitaplara dayandırma çabası sayısız güçlüklerle karşılaşır: (1) Kutsal Kitapların kendileri geleneğe dayanırlar, Yeni Ahit'in kanonu dördüncü yüzyıldan önce saptanmadı; (2) bilginler, Kutsal Kitap'ın farklı bölümlerinin tarihsel gerçekliğine göreceli sadakat konusunda hemfikir değildirler; (3) çeviriler de dahil, bütün Kutsal Kitap okumaları yorumdur ya da *eisegese*'tir [Yunanca, tefsir, –çn]; (4) Kutsal Kitap'a güven, Hristiyan olmayanlar için kabul edilemezdir; (5) Şeytan'ın yanı sıra Teslis ve Hristoloji de dahil, hemen hemen bütün Hristiyan öğretiler Kutsal Kitap'ta belirsiz ve gelişmemiş haldedirler ve geliştirilmeleri için uzun tartışma ve değerlendirme gerektirirler. Elbette Şeytan'ın Yeni Ahit'teki rolü, en azından sonraki gelenekte olduğu kadar güçlüdür. Yeni Ahit yazarları, "Efendi'nin ikinci gelişini sabırsızlıkla bekleyen ve kurtuluşu, "tazminat" ve "hak etme" gibi yasal kategoriler içinde değil, İsa'nın Şeytan'a ve kötü ruhlara karşı ka-

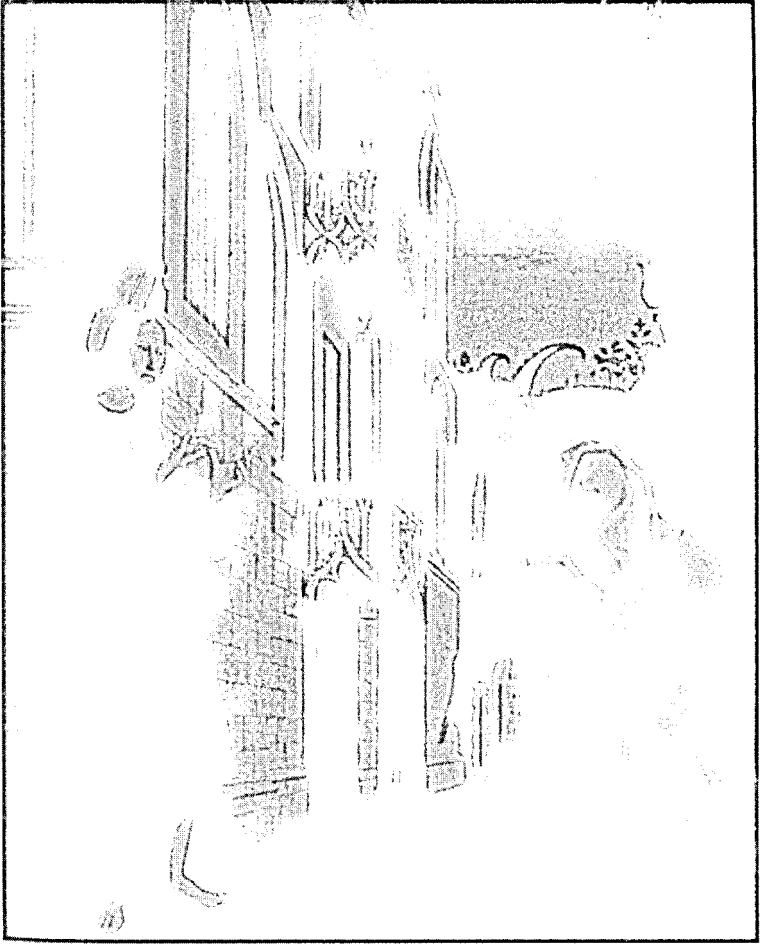
lastik yöntem— hem Kutsal Kitap'ı yorumlaması hem mantığının işlevi bakımından zamanla değişir; (5) yine kanıtlanamaz varsayımlara dayanan ve havariler dizisi boyunca uzanan dinsel otorite. Yalnızca tarihsel yaklaşım, körlemesine irrasyonel olmayan herhangi bir kanaat için kabul edilebilir ve savunulabilir. Bugün kötülükle ilgilenmemiz için her zamankinden daha çok nedenimiz var; çünkü zamanın sonundaymışız gibi görünüyor. Ondokuzuncu yüzyılda insanlar, işler bazen geçici olarak kötüye de gitse, güçlükleri çözmek ve işleri sonunda yoluna koymak için zamanımızın var olduğunu sanabiliyorlardı. Marksistler ve öteki laik ilerlemeciler geleceğin daha iyi bir dünya getireceğini sanabiliyorlardı. Fakat artık zamanımız tükeniyor. J. Robert Oppenheimer ve meslektaşları zamanın ve laik ilerlemeciliğin sonunu başlattılar. On milyar yıl sonra yüzyılımızda evrime, ilerlemeye ve yaşama son verme sürecini başlattık. Şimdi ancak açık bir görüş ve cesaretle kötülükle çarpışırsak, tehditkâr bir biçimde beliriveren yıkımdan kaçınma şansına sahip olabiliriz.<sup>11</sup>

---

zandığı zaferin olabilecek en açık seçik kategorisi içinde anlamayı tercih eden bir Kilise'ye mensuptu" (W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits* [Roma, 1925], s. 278). Meşe palamuttur; fakat aynı zamanda yeşil ve yayılan bir ağaçtır. Bir kavramın doğruluğu, yalnızca kökeninde değil, bütünlüğü içinde de bulunur.

<sup>11</sup> Jungcu bir bakış açısıyla kötülüğün yeni, mükemmel bir ele alınışı: J. Sanford, *Evil: The Shadow Side of Reality* (New York, 1981). Zamanın sonu olasılığından ötürü yeni bir tarihüstü konsensus ortaya çıkıyor olabilir. R. Panikkar'ın görüşü böyledir: 'Is History the Measure of Man?' *The Teilhard Review*, 16 (1981), 39-45.





*The Temptation of Christ*'te sanatçı, Şeytan'ı canavar yerine yarı-insan biçiminde tasvir eden erken Ortaçağ gelenegini canlandırmış. Resim, Matta 4:1-11'e uygun olarak, İsa'nın her üç ayartılmasını farklı düzlemlerde gösterir. Meister of Schloss Lichtenstein, tuval üzerine yağlıboya. Oesterreichische Galerie'nin izniyle, Viyana.

## 2 Bizans'ta Şeytan

Üç uygarlığın –Latin Batı, Ortodoks Doğu ve İslam– diabolajisi, patristik düşünceden doğup büyüdü. 1453'te İstanbul'un düşüşü, Bizans teolojisini modern Ortodoks teolojiden ayırdı.<sup>1</sup> Diabolajisi, Latin Batı'da diğer iki uygarlıkta olduğundan daha yaygın ve kesindi ve Batı ile Doğu kiliseleri arasındaki farklılıkları yansıtıyordu. Batı teolojisinden daha mistik ve birlikçi olan Doğunun Ortodoks teolojisi Şey-

---

<sup>1</sup> Bu kitap öncelikle diabolajinin Hristiyan bağlamdaki gelişimiyle ilgilidir; Müslüman diabolajiyi yalnızca kısaca ele alır; rabbinik geleneklerin yanı sıra Gnostisizmden ve Hristiyanlıktan da yararlanan ortaçağ Yahudi kabalasının karmaşık dünyasına girmez. Mistik ve birlikçi kabalistik düşünce monizme eğilimliydi ve kötülüğü zaman zaman tanrının içine yerleştirebiliyordu. En erken kabalistik eser olan ve onikinci yüzyıl sonuna tarihlenen *Bahir* kitabı şunu söyler: kötülük, Tanrı'nın içinde bir ilkedir ve "Tanrı'nın ağzındadır." Bkz. G. Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism* (New York, 1965), s. 92. Batı'nın Ortodoks Doğu'yla ilgili anlayışı son yıllarda arttı. Özellikle bkz. E. Benz, *The Eastern Orthodox Church* (Chicago, 1963); D. J. Geanakoplos, *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600)* (New Haven, 1976); G. Maloney, *A History of Orthodox Theology since 1453* (Belmont, Mass., 1976); J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, 2. bs. (New York, 1979); D. M. Nicol, *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium* (Cambridge, 1979); D. J. O'Meara, *Neoplatonism and Christian Thought* (Albany, 1982); J. Pelikan, *The Christian Tradition*, cilt 2: *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)* (Chicago, 1974); B. Tatakis, *La philosophie byzantine* (Paris, 1949); T. Ware, *The Orthodox Church* (Baltimore, 1963).

tan'a daha az önem verdi. Bizans kilisesi manastırcılığı, mistisizmi ve apofetik [Yunanca, Tanrı bilgisine dayanan, -çn] bir teoloji görüşünü vurguladı. Apofetik görüş *via negativa*'dır, Tanrı'ya giden "olumsuz yol"dur; Tanrı'nın bilinemezliğini ve başlıca anlama yolu olarak akla karşıt tefekkür ve ibadeti –ortaçağ Batı düşüncesindeki eğilim–vurgular.<sup>2</sup>

Bizans diablojisinin koyutları, ilk beş yüzyılın babalarının koyutlarına dayanıyordu. Öte yandan Bizans sapkınlıkları, vaazları ve folkloru, Şeytan imgesini "ete kemiğe bütündüren" ayrıntılar eklediler. Bizanslılar Şeytan'ın bağımsız bir ilke olmaktan çok Tanrı'nın bir yaratığı olduğuna; Şeytan'ın değil, Tanrı'nın maddi dünyayı ve insan bedenini meydana getirdiğine; Şeytan ve öteki düşmüş meleklerin iyi yaratıldıklarına, fakat kibir yüzünden düştüklerine; Şeytan ve demonlarının bizi ayarttıklarına, Tanrı'dan uzaklaştırmaya çalıştıklarına, ısıtıp çekmemizden ve yozlaşmamızdan zevk aldıklarına inanıyorlar-

---

<sup>2</sup> Doğu kilisesi ilahi hakikatin yanı sıra ilahi güzelliği de vurguladı ve Batı'da görece bilinmeyen dinsel bir deyimi, ikonları geliştirdi. Erken Hristiyanlar tasvir üretmeye istekli değillerdi, fakat İsa'nın resimleri ikinci yüzyılda ortaya çıktı ve dördüncü yüzyıldan itibaren kutsal resimlerin kullanılması yaygınlaştı. Ne var ki, altıncı yüzyıldan önce Şeytan îemsillerine rastlanmaz. İkonlar konusunda bkz. E. Kitzinger, *The Art of Byzantium and Medieval West* (Bloomington, 1976); E. Kitzinger, *Byzantine Art in the Making* (Cambridge, Mass., 1977); M. V. Anastos, "The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815," *Dumbarton Oaks Papers*, 8 (1954), 151-160; C. Cavarnos, *Orthodox Iconography* (Belmont, Mass., 1977); J. Lafontaine-Dosogne, "Un thème iconographique peu connu: Marina assomant Belzébuth," *Byzantion*, 32 (1962), 251-159; L. Ouspensky ve V. Lossky, *The Meaning of Icons* (Boston, 1952). Profesör L. Ayres, E. Kitzinger ve E. Schiferl'le yaptığım kişisel görüşmeler, altıncı yüzyıldan önce Şeytan resimlerinin yokluğuyla ilgili yeterli bir açıklamanın henüz önerilmediğini doğruladı.

dı.<sup>3</sup>

Bu temel varsayımlarla Sahte Dionysios Areopagites (Dionysios ya da Denis), ilk eksiksiz mistik teolojiiyi Hıristiyanlığa soktu. Ortaçağda dönme Aziz Paul ve ilk Atina piskoposuyla ve dahası Batı'da Galya Şehidi Aziz Denis'le karıştırılan Dionysios, aslında MS 500 dolaylarında yazan Suriyeli bir keşişti.<sup>4</sup> Philo, Origen ve Nyssalı Gregory ve öteki Kapadokyalıların dolayımıladığı şekliyle orta dönem Platonculuğundan etkilenen Dionysios, apofetik, olumsuz yolu vurgulayarak ve Tanrı'yla bireysel akrabalık düşüncesini Tanrı'nın bütünüyle başka olduğu anlayışıyla birleştirerek pozitif teoloji ile negatif teolojiiyi ayırt etti: kısmen aklımız zayıf ve sınırlı olduğu için, fakat daha çok Tanrı'nın kendisi her aklın ötesinde olduğu için, hakkında herhangi bir şey bilebileceğimiz her şeyin bütünüyle ötesinde bulunan Tanrı hakkında hiçbir şey bilmeyiz. Hafif bir ışıltıya sahip olacaksak, zekâyı aşan bir anlayışla, Tanrı'nın verdiği ve bizi her şeye ve her şeyin kaynağı olan şeye doğru çeken karşı konulmaz bir arzuyla belirlenen bir anlayışla Tanrı'yı anlamalıyız. Yine de Dionysios aklı reddetmedi; çünkü Tanrı'nın özünün sonsuza kadar gizli olmasına karşın, Tanrı'nın tezahürleri –Tanrı'nın *energeia*'sı, enerjileri ve eylemleri– bilinebilir: Tanrı'nın imgesini ne kadar bozarlarsa ya da çarpıtlarsa çarpıtsınlar, Tanrı şeylerde görülebilir. Akıl, Tanrı'yla ilgili bazı ifadelerin diğerlerinden daha yalan olduğunu bize söyler ve biz

---

<sup>3</sup> Pelikan, s. 216-255.

<sup>4</sup> Dionysios üzerine bir kaynakça için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Burada anılan eserler: *Mystical Theology* (MT); *Divine Names* (DN); *Celestial Hierarchy* (CH); *Ecclesiastical Hierarchy* (EH). Erken mistik gelenekle ilgili en iyi inceleme: A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford, 1981).

bu ifadeleri reddederek başlamalıyız. “Olumsuzlamalarımızı, nihai hedeften en farklı niteliklere uygulayarak yola çıkmalıyız. Kuşkusuz Tanrı’nın hayat ve iyilik olduğunu olurlamak, O’nun hava ve taş olduğunu olurlamaktan daha doğrudur ve sarhoşluğun ya da öfkenin O’na atfedilebileceğini yadsımak, insan düşüncesinin kategorilerini O’na uygulayabileğimizi yadsımdan daha doğrudur.”<sup>5</sup> Yine de Tanrı’yla ilgili söylediğimiz her şey yalnızca metaforik olacaktır ve Dionysios, birbirine karıştırma tehlikesi daha az olduğu için, genel olarak uzak metaforları yakın metaforlara tercih etti. Tanrı’ya ateş demek, ona ebedi demekten daha az bizi onun hakkında mutlak bir şey söylediğimizi düşünme yanlıgısına götürür.

Yaşamın amacı, bu gizli Tanrı’yla olabildiğince yakın birliğe yükselmektir. Mistik, Tanrı’yı anlamaktan çok onunla birliğe önem verir. Bu birliğe Dionysios *theosis*, ilahileşme dedi. Tanrı ne ise odur. Olan her şey ondan kaynaklanır ve her şey ona dönmeyi arzular. “Bütün şeyler Güzel’e ve İyi’ye bir özlemle hareket eder.”<sup>6</sup> İradesi ya da zekâsı olmayan şeyler doğal süreçlerle onu ararlar; istenç ve zekâ sahibi varlıklar ise bilinçli arzuyla onu ararlar. Bütün kozmos Tanrı’yla birlik olmayı ve Tanrı da kozmosu kendisiyle birleştirmeyi özler.

<sup>5</sup> MT 3; C. E. Rolt, *Dionysios the Areopagite: The Divine Names and the Mystical Theology* (Londra, 1920), s. 198-199; V. Lossky, “La théologie négative dans la doctrine de Denys l’Aréopagite,” *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 28 (1939), 204-217; T. (K.) Ware, “God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction,” *Eastern Churches Review*, 7 (1975), 125-136. Lossky, Tanrı’nın “varlık”ı (ουσία) ile “enerji”si (δυναμις, ακτις) arasındaki farkı açıklar, s. 209-212. Benzer düşünceler Augustine, *Sermo de Scripturis Novi Testamenti* 52.6.16; 117.3.5’te de görülür.

<sup>6</sup> DN 4.10; Rolt, s. 101.

Kozmosun hikmeti budur. Çok basittir, fakat puslu zihinlerimiz bunu karmaşılaştırır. “Genel olarak insanoğlu bir tek ilahi özlemin basitliğini kavrayamaz.”<sup>7</sup> Arzu bizi Tanrı’ya doğru çeker; arzu bizi ona açar ve onun içimize girmesine izin verir; ilahi arzu bizi kendisine çeker. Tanrı’dan kaynaklanan şu anki durumumuzda ondan sonsuz derecede uzaktayız ve yalnızca kırık bir aynadaki bozuk bir imge olarak onu andırırız. İyi işlerle ya da incelemeyle ya da anlamayla Tanrı’yla birliğe ulaşamayız. Bunu ancak bir ihsan olarak kabul edebiliriz. Sahip olabileceğimiz herhangi bir Tanrı “bilgisi” “bilmeme” yoluyla, yani entelektüel bilgi umudunu reddederek kazanılmalıdır. Bilmeme bulutuna girmekle, her varlığı ve her anlayışı aşan Tanrı’ya yükselebiliriz.<sup>8</sup> Bu, esrarengiz bir dil değildir: bulut (*gnophos*) ve gölge (*skotos*) herkesin bilincinin, sıradan deneyimin parçasıdır; çünkü zihinlerimiz, Tanrı’nın, dünyanın, öteki insanların doğasıyla ve kendi doğamızla ilgili sürekli bir bilgisizlik durumundadır. Karanlığa bu geçiş Dionysios’u Origen ve her açıdan daha Platoncu öteki düşünürlerden ayırır. Platoncular sürekli artan bilgi ve ışık alanları yoluyla aşama aşama tırmanmayı umdukları halde, Dionysios bilmek bilmediğimizi bilmektir anlayışındaydı.<sup>9</sup> Bilmezliğimizin tam durumunu kav-

<sup>7</sup> DN 4.12; Rolt, s. 105.

<sup>8</sup> DN 7.3: η θειοτατη του θεου γνωσις η δι’ αγνωσιας γιγνωσκομενη ... κατα την υπερ νουν ενωσιν MT 1.1; 1.3: του υπερ πασαν ουσιαν και γνωσιν ... εις τον γνοφον της αγνωσιας εισδυνει τον οντως μυστικον.

<sup>9</sup> Tanrı ulaşılamazdır (απροσιτος), DN 7.2; görünmezdir (αορατος), MT 1. 3; cisimsizdir (αναφης), MT 1.3; adlandırılmazdır (ακατανομαστος), DN 1.8; gözlemlenemezdir (αθεατος), MT 1.3. Modern filozof Philip Wheelwright, insanlığın üç köklü eksikliğine işaret ederdi: kozmosu anlamamız asla tam değildir; öteki insanları anlamamız asla tam değildir; kendimizi anlamamız asla tam değildir.

rarsak *pathê*'ye (karışık heyecanlar ve tutkular) karşı mücadele eder, *eirênê*'ye (huzur) ve bencil olmayan Tanrı sevgisine götüren *apatheia*'ya (tinsel dinginlik) doğru hareket ederiz. Bu şekilde hayatlarımız Tanrı'nın bir taklidi haline gelebilir.<sup>10</sup>

Tanrı kozmostaki bütün biçimleri üretir ve kendine geri çeker. "Kozmos, bütün şeylerin Tanrı'da özümsemesi sonucunu doğurmaya ve bunu ifade etmeye yarayan görkemli bir hiyerarşiler dizisi[dir]."<sup>11</sup> Çünkü Tanrı'nın ilk yaratıcı edimi kozmosu saran bir arzu edimiyse, ikinci yaratıcı edimi de arzuyla yaratmış olduğu şeyi arzuyla geri çekmektir. Tanrı'ya en yakın olan kendilikler göksel hiyerarşide en yüksektedirler; Tanrı'dan en uzak olanlar ise hiyerarşide en alttadırlar. Ne var ki hiyerarşi statik değil, zekâların ya da biçimlerin Tanrı'yla bütünleşme yolunda üzerinde yükseldikleri hareketli bir terazi ya da merdivendir.<sup>12</sup> İlk ayrıntılı göksel hiyerarşi betimlemesi Dionysios'unkidir; bu hiyerarşide melekler, üç kademedede üç hiyerarşi biçiminde düzenlenirler. En yüksek üçlü olan Seraflar, Kerubim ve Tahtlar, kozmosu aydınlatan ilahi ilke *thearchia* ile yakın ilişkidedir ve doğrudan bu ilkeden ışık alır. Orta kademeki üçlü Egemenler, Erdemler ve Güçler, ilahi ışığı birinci üçlünün kendisine aktardığı şekliyle alır ve son üçlüye, Prensler, Başmelekler ve Meleklerle aktarırlar; son üçlü Tanrı'nın dünyanın yönetimiyle ilgili takdirini insanlığa taşır. Bu hiyerarşik düzenleme Doğu'da oldukça etkiliydi ve Büyük

<sup>10</sup> W. Wölker, *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius Areopagitica* (Wiesbaden, 1958), s. 38-71. IBLIS'teki Pontuslu Evagrius'un sistemiyle karşılaştırın.

<sup>11</sup> Louth, s. 178.

<sup>12</sup> Bütünleşme ve birlik: *αφομοίωσις τε και ενωσις* (CH 3.2).

Gregory tarafından uyarlanarak, Batı'da da yayıldı.<sup>13</sup>

Seraphim'in meleksele hiyerarşinin tepesinde bulunduğuna dair düşünceyi Şeytan'ın en büyük melek olduğuna dair gelenekle ilişkilendiren Batılı yazarlar, Lucifer'in bir seraf olduğunu varsaydılar. Dionysios'un kendisi böyle bir varsayımda bulunamazdı; çünkü onun sisteminde meleklerin en yüksek tabakalarının yeryüzüyle ilişkileri yoktu. Şeytan Dionysios'un düşüncesinde öncü bir rol oynamadı ve göksele ya da yersel hiyerarşileri yansıtan bir kötülük hiyerarşisi kurmadı.<sup>14</sup> Yoğun bir şekilde mistik, birlikçi dinsel düşünce tarzları, bütün şeylerin Tanrı'dan kaynaklandığı ve Tanrı'ya geri döndüğü bir kozmosta aktif bir kötü ruha çok az yer verme eğilimindedirler. Mistik teolojinin Doğu'da Batı'dakinden daha etkili olması, demonolojinin Batı'daki kadar keskin ve tam gelişmemesinin bir nedenidir. Diğer bir nedenle de bir bütün olarak "olumsuz yol"un etkisidir: Ne Tanrı ne de Şeytan hakkında çok kesin bir şey söylenebilir.

İlahileşme –Tanrı'ya geri dönüş süreci– bütün biçimleri kucaklar. Tanrı elbette var olan her şeyi bilir, fakat bu, şeylerin Tanrı'nın bilgisinden önce ya da ayrı var oldukları ve Tanrı'nın daha sonra onları bilir duruma geldiği anlamına gelmez. Şeyler Tanrı'ya ne önseldirler ne de dışsal. Tanrı'nın şeylerle ilgili bilgisi şeylerden önce gelir ve onları üreten kesinlikle bu bilgidir. Her ne var ise, Tanrı'nın onu bilmesi *nedeniyle* varoluşa sahiptir ve her ne var değilse, Tanrı onu bilmediği için varoluştan yoksundur. Şeyler, Tanrı'da var oldukları için gerçekten vardır. Tanrı'nın dünyayı kendi varlığından ürettiğini

<sup>13</sup> Gregory üç tane üçlünün farkında olmasa da, dokuz kademenin farkındaydı ve Prenslerin ve Erdemlerin yerini değiştirdi.

<sup>14</sup> Şeytan ve kötülük DN 4.18-34'te tartışılır ve Dionysios'ta başka yerlerde yalnızca geçerken değinilir, örneğin EH 3.7; Epistolae 8'de.





söylemek, Tanrı'nın dünyayı *ex nihilo* [hiçlik, -çn] yarattığını söylemekten daha doğrudur. Mistisizmin dördüncü yüzyıldan beri egemen olan hiçlikten yaratmacılıktan uzaklaşması, panteizmleşme riskini taşır. Fakat Dionysios, bir panenteist olma olasılığı olsa da, bir panteist olmaktan çok uzaktı. Her şey Tanrı'da vardır, Tanrı'nın sevgisinin ve bilgisinin ürünüdür. Her şey bir anlamda Tanrı'dır, fakat Tanrı her şeyi bütünüyle aşar da. Tanrı içkin olduğu kadar aşkındır da.

Tanrı bildiği her şeyi gerçekleştirmez ya da fiilileştirmez. Tanrı, fiilileştirmeyi tercih etmediği olumsuzlukları bilir. Bu durum Tanrı'nın gücünü, bilgisini ya da istencini sınırlamaz. Yine de, ilahi istenç, ilahi bilgi gibi dinamik olduğu kadar sabit ve değişmez de olduğu için, fiilileştirilen kozmos ve gerçekleştirilen olumsuzluklar mutlak sabittirler. Tanrı farklı bir kozmos gerçekleştirebilirdi, bu mantıksal olarak mümkündür, fakat yalnızca mantıksal olarak, gerçekte değil; çünkü Tanrı'nın doğası ebediyen sabittir, öyle ki Tanrı'nın zihni olumsuzlukları ebediyen kucaklar ve bazı olumsuzlukları gerçekleştirmeyi ebediyen tercih eder. Tanrı farklı bir kozmos yaratmış olabilirdi demek yanlıştır; çünkü "mış olabilirdi" şöyle olanaksız bir ilişkiyi ima eder: Tanrı'nın değişmez istenci ve mutlak bilgisi değişebilir ve sınırlıdır. Kozmos mutlak bir şekilde olduğu gibidir ve Tanrı, mutlak bir şekilde ondan sorumludur.

Peki ya kötülük! Tanrı'nın arzusundan meydana gelen bir dünyada, içindeki bütün şeylerin Tanrı'da varlık bulduğu bir dünyada kötülük nasıl var olabilir? Tanrı sevgidir, fakat Tanrı kremalı bir pasta değildir. Uysal olmaktan en uzak şeydir. Tanrı sevgidir, fakat Tanrı'nın sevgisi ısırıcı ve içe işleyen ve titreten ve korkutan ve öldüren soğuk kış rüzgârı gibidir. Tanrı ne ise odur; olduğu şeydir. Tanrı'nın olmasını arzuladığımız şeye uygun olmasını istememiz bizim kendi

sınırlılığımızdır. Dionysios'un Tanrı'sı kısmen yeni Platoncuların dingin ışık tanrısıdır, fakat İbrahim, İshak ve Yakub'un yüzüne bakılamayan Tanrı'sıdır da.

Tanrı iyi olduğuna ve ondan kaynaklanan her şey de iyi olduğuna göre, var olan her şey ona geri dönecektir. Burada Dionysios bir açmazla karşı karşıyaydı: kötülüğün de Tanrı'nın bir parçası olduğunu ve dönüşmüş biçimde de olsa sonunda Tanrı'ya geri dönmesi gerektiğini savunan su katılmadık monist tutum Tanrı'nın iyiliğini feda ederdi; öte yandan kötülüğün Tanrı'dan bağımsız bir ilke olduğunu savunan düalist tutum ise, Tanrı'nın kadiri mutlaklığını feda ederdi. Her iki tutum da Hristiyan geleneğe uymaz. Kötülük Tanrı'nın bir tezadı olduğuna göre Tanrı'dan kaynaklanamaz ve her şey Tanrı'dan kaynaklandığına göre bağımsız bir ilke olamaz. Bu nedenle kötülük kendi başına kelimenin tam anlamıyla hiçliktir. Yalnızca olan şeydeki bir eksiklik, yoksunluk, bir mahrumiyettir. İyi evrensel bir nedenden kaynaklanır; kötü ise birçok kısmi eksiklikten kaynaklanır. Kötülük iyiden yoksunluktur: tözsel bir varlığı yoktur, yalnızca varlığın bir gölgesine sahiptir. Büyük söz yağmurlarından birinde Dionysios şunu söyler: kötülük, "bir yoksunluk, bir eksiklik, bir orantısızlık, bir hata, amaçsızlık, sevgisizlik, cansızlık, bilgisizlik, mantıksızlık, kusur, gerçekdışı, nedensiz, belirlenimsiz, kısır, atıl, güçsüz, düzensiz, aykırı, belirsiz, karanlık, tözsüzdür ve kendi başına asla herhangi bir varoluşa sahip değil"dir.<sup>15</sup>

Kozmos bir *taxis hiera*'ya, kutsal bir düzene, Tanrı'nın değişmez ve mutlak olan kutsal takdirine göre düzenlenmiştir. Düzensiz hiçbir şey (*atakton*) var olamaz. Uyum, bütün yaratıkların, kozmosun özel

---

<sup>15</sup> DN 4.32; Rolt, s. 127.

birliğinin içinde huzur bulduğu bu takdiri ilahiyle uylaşmasıdır. Bu birlik, bütün yaratıklar *theosis*, ilahileşme sürecinde adım adım Tanrı'ya yaklaştıkça gerçekleşir. Kozmosun amacı ve hiyerarşilerin işlevi dünyayı Tanrı'ya doğru çekmektir. Tanrı neden başlangıç için çeşitliliği yaratır? Sonsuz yaratıcı enerji doğasının bir parçası olduğu için. Bol çeşitlilikte, güçte ve parlaklıkta ışın yayarak enerjiyle patlar. Bol ve sınırsız cömertlikle varlıklara armağan dağıtmak ilahi doğanın bir parçasıdır. Tanrı, biz sınırlı anlayışımızla bunun nasıldığını kavrayamassak da, mahrumiyeti kendi kozmos takdirinin ayrılmaz bir parçası olarak kurar.<sup>16</sup>

“Demonlar, iyiden meydana getirilmişlerse, nasıl iyi olmazlar?” Dionysios kendi sorusunu kendisi yanıtlar: demonlar doğuştan değil, kendi istençleriyle kötüdürler. Düşmüş melekler kozmostaki başka her şey gibi iyi yaratıldılar ve melekler olarak kendi konumlarına uygun her iyi ödülü aldılar. Kötülük maddede, bedende, hayvanlarda ya da var olan herhangi bir şeyde içkin değildir. Kötülük, özgür istençlerini iyi olmayanı, gerçek olmayanı arzulamak için özgürce kullanan düşmüş meleklerin ve düşmüş insanların kötü istencinden kaynaklanır. Böylelikle kendilerini yozlaştırır, zayıflatır ve değersizleştirirler. Bu kötülük doğanın bir ürünü değil, doğanın bozulmasıdır, doğayı oluşturan gerçeklikten bir sapmadır. Mahrumiyetin kendi gücüyle iyiye karşı mücadele ettiği bile söylenemez; çünkü sözcüğün tam anlamıyla mevcut değildir. Yine de bu mevcut olmayış bir boşluk gibi, yaratıkları varolmayışın boşluğuna çekme etkisini gösterir.

---

<sup>16</sup> R. Roques, *L'univers Dionysien* (Paris, 1954), s. 36-92. Biçimlerin bolluğu düşüncesi, kanatlı bir inek ya da Mozart gibi beste yapan bir ördek gibi imkânsız, kendi içinde çelişkili biçimleri kapsamaz: *Figaro'nun Düşünü*'nü yazan bir ördek, bir ördek olmaz.

Şeytan'ın doğası, Tanrı tarafından yaratıldığı için gerçektir ve iyidir. Fakat Şeytan kendi istencini özgürce gerçek olmayana çevirir. Bunu yaptığı ölçüde, iyilik, varlık ve gerçeklik olan Tanrı'dan uzaklaşıp mahrumiyet, varolmayan ve kötü olana yönelir. Bütün yaratıklar içinde Şeytan Tanrı'dan en çok uzaklaşan ve boşluğa en çok yakınlaşandır. Yine de bir hortumun merkezindeki alçak basınç gibi Şeytan'ın boşluğu da gerçek ve korkunç yıkımlara neden olur.

Bir keşiş ve çileci olan aristokrat İtirafçı Maximus Dionysiosçu düşüncüyü yorumlayıp geliştirdi ve hem Doğu hem Batı kiliselerini etkiledi.<sup>17</sup> Dionysios gibi Maximus da, kozmosun Tanrı'nın özlemiyle ilahileşmesini vurgulayan bir mistikti. Yeni Platonculuğa Dionysios'tan daha yakın olan Maximus, Tanrı'nın her varlıktan ve varoluştan önce gelen bir monat olduğunu ileri sürdü. Kendi başına bilinemez olan Monat, devinimiyle, *energeia*'sıyla bilinir. Asla bilgiyle değil, insan doğamızı İsa'nın modeline uygun daha kusursuz bir Tanrı suretine dönüştüren Tanrı'nın inayetiyle Tanrı'yla birliğe ulaşılabilir. Şeytan'ın varlığı iyidir; onun kötülüğü özgür istencinin cahilce kötü kullanılmasından kaynaklanır. Onun itici gücü Tanrı'ya ve insanlığa yönelik kıskançlıktır.<sup>18</sup> Fakat Şeytan Tanrı'nın yalnızca düşmanı değildir; Tanrı'nın "hizmetkâr"ı ve "doğrulayı"cısıdır da: Tanrı erdem ile günahı ayırt etmemize yardım etmek, mücadele yoluyla erdeme ulaşmamıza izin vermek, alçakgönüllülüğü öğretmek, kötülüğü fark edip ondan nefret etmemize olanak tanımak ve Tanrı'nın gücüne bağmlılığımızı öğretmek için Şeytan'ın bizi ayartmasına izin verir.

<sup>17</sup> Maximus'la ilgili bir kaynakça için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Burada anılan eserler *Questions to Thalassios (QT)* ve *Chapters on Charity*'dir (Ch).

<sup>18</sup> QT önsöz; Ch 4.48. Krş. John Damascene, *Against the Manicheans*, 14; Procopius of Gaza, *Commentaries on Genesis*, 1.2.

Şeytan hiç kimseyi günaha zorlamaz. Kendi özgür istencimizle günah işleriz, ama Tanrı İblis'in bizi ayartmasına izin verir. Fakat bu nasıl olabilir? diye sorar Maximus. Cennet'ten atılan Şeytan, Yüce Tanrı'yla nasıl iletişim kurabilir? İblis nasıl Tanrı'nın göksel sarayının önünde durup Eyüp'ü ayartma izni isteyebildi? Maximus'un yanıtı şudur: İblis cennette Tanrı'nın huzuruna çıkmaz; Tanrı kozmosta her yerde olduğu için, her nerde görünürse orada olur. Şimdilik bir süre için evrende etkin olmalarına izin verilmiş olmasına rağmen, İblis ve izleyicileri, son hüküm gününden sonra Tanrı'dan, gerçeklikten ve varlıktan ebediyen ayrılma acısını yaşayacaklardır. Kozmosun geri kalan kısmı Tanrı'yla yeniden birleşip ilahileştiği zaman, gerçek olmayana ve varolmayana yapışıp kalanlar kendilerini bu keyifli yeniden birleşmeden sonsuza kadar dışlamış olacaklardır.<sup>19</sup>

John Climacus (570-649), manastır yaşamının erdemleri üzerine, Tanrı'yla birliğe doğru yükselen otuz basamak ya da adımın bir betimlemesi olan "Cennetin Merdiveni" başlıklı bir yazı yazan bir münzeviydi. Şeytan ve demonlar düştüklerinde meleksi niteliklerini korudukları için özleri ya da varlıkları her zaman iyi kaldı; fakat dünyadaki faaliyetleri (*praxis*) bozuk ve kötüdür. Demonlar yıkımımıza neden olmak umuduyla bizi ayartır ve selamet yoluna üç çukur kazarlar: birinci çukur iyi iş yapmamızı önlemek için; ikincisi, kalkıştığımız her iyi işi Tanrı'nın istencine uygun yapmamamızı sağlamak için kazılır; eğer ilk iki çukur bizi tuzığa düşüremezse, üçüncü çukur iyi yaşamlarımızla böbürlenmemize neden olur. Ancak kendi başımıza hiçbir şey yapamadığımızı ve tüm iyiliğin Tanrı'dan kaynaklandığını kabul et-

<sup>19</sup> QT önsöz, 11, 26, 31; Ch 2.67. Krş. John Damascene, *The Orthodox Faith* ve Büyük Gregory, *Moralia in Job*.

mekle, bu en tehlikeli tuzaktan kaçınabiliriz.<sup>20</sup>

Doğu'daki en etkili tek teolog, Şamlı John ya da John Damascene'ydi (675-750).<sup>21</sup> İtirafçı Maximus ve John Climacus'un Dionysiosçu geleneğinden ve Aristoteles'ten etkilenen Damascene, diabloji de dahil olmak üzere öğretinin bütün belli başlı konularında kilise babalarını özümseyip özetledi. Sonraki Ortodoks teologlar tarafından yaygın bir şekilde kullanılan Damascene'nin ansiklopedik eseri, Batı'nın skolastik geleneğini de etkiledi. John'un diablojisi, aslen mantıkdışı gördüğü düalizme saldırısına dayanır. İki kozmik ilke var olsaydı, topyekün karşıtlık içinde olmaları gerekirdi; aksi takdirde, ikisinden önce gelen ve ikisini meydana getiren ilk ilke olan bir özelliği ya da özellikleri paylaşırlardı. İkisi de varsa, en azından varoluş özelliğini paylaşmalıydılar ve bu da ilk ilke olurdu. Bu nedenle yalnızca bir tek ilke vardır ve buna Tanrı diyoruz.

Fakat eğer yalnızca bir tek Tanrı varsa kötülük nereden kaynaklanır? Ya Tanrı'nın yaratısının bir parçasıdır ve Tanrı'dan kaynaklanır ya da Tanrı'dan bir mahrumiyettir, özünde varolmayıştır. Başka bir seçenek yoktur. Patristik teolojiye dayanan Damascene mahrumiyeti seçer: "Kötülük, iyiden yoksunluktan başka bir şey değildir." Hem iyi hem kötü vardır, fakat yalnızca iyi gerçektir; kötülüğün varoluşu, iyiden mahrumiyetten ibarettir. Kötülük yalnızca doğal düzenin bir düzensizliğidir. Var olan her şey iyidir; yaratıklarda var olan herhan-

<sup>20</sup> John Climacus, "Cennetin Merdiveni" (η κλίμαξ του παραδείσου), özellikle bl. 26. Bkz. S. Salaville, "Saint Jean Climaque, sa vie et son oeuvre" (*Etudes orientales*, 22 [1923], 440-454).

<sup>21</sup> Damascene'nin bir kaynakçası için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Burada alıntı yapılan eserler *The Orthodox Faith (OF)* ve *Dialogue against Manichaeans*'dir (*Man.*).

gi bir kötülük, o yaratıkların kendi gönüllü eylemleriyle meydana gelen bir yoksunluktur. Tanrı mahrumiyetin özgür istencin kötüyeye kullanılmasından kaynaklandığını bilir ve “öngörür”; fakat mahrumiyetin tek nedeni Tanrı değil, daha çok özgür istencin bağımsız Tanrı’dan uzaklaşma hareketidir. Tanrı özgür istencin ahlaksal kötülük ürettiğini bilir, fakat özgürlüğün var olmadığı bir kozmosun ahlaksal bakımdan iyi bir kozmos olamayacağını ve iyilik potansiyelinin zorunlu olarak bir kötülük potansiyeli gerektirdiğini de bilir. Tanrı kötülüğün var olduğu bir kozmos yaratmaktan sorumludur, fakat kötülüğün ne ister ne de tercih eder; aslında kötünün etkisinin ortadan kalabilmesi için ıstırap çeker ve ölür.<sup>22</sup>

Maniheistlere karşı diyalogunda John’nun Maniheist muhalifi, Şeytan’ın kötü olacağının farkında olan Tanrı’nın onu neden yarattığını bilmek ister. John’un yanıtı şudur: Şeytan da dahil her yaratık iyi yaratılmıştır. Şeytan’ın kötülüğü, iyiyi terk etme özgür seçimindedir. Şeytan’ın kötülük yapma özgürlüğü, iyilik yapma özgürlüğü kısıtlanmadan kısıtlanamaz. Şeytan’ın özgür kötülük seçimi, onu ahlaksal gerçeklikten yoksun bıraktı; düşerken meleksi doğasını yitirip bir gölge, içi oyuk bir şey haline geldi. Damascene, Evangelist John’un etkisi altında, iyi ve kötü için aydınlık ve karanlık metaforunu vurguladı. Varlıktan ve gerçeklikten yoksunluk –kötülük– aydınlıktan yoksunluğa –gölgeye ve karanlığa– benzer. Şeytan kibrinden ötürü düştü ve öteki melekleri ve daha sonra insanları kendi peşinden sürükledi. Kötülükte onun peşinden gitmekle gerçek ve parlak olan şeye arkamı-

<sup>22</sup> Damascene’nin mahrumiyet yerine sık sık kullandığı sözcükler: στερησις, ελλειψις, αποβολη, αταξια. OF 2.4: ουδε γαρ ετερον εστι το κακον, ει μη του αγαθου στερησις. Krş. *Man.* 13-14, 23, 37, 47, 50, 79 ve Pelikan, s. 220-222.



zı, gerçekdışı ve gölgeli olan şeye yüzümüzü döneriz.<sup>23</sup> Şeytan'ın düşüşü onu büyük saygınlığından uzaklaştırdı. Melekler arasında daha önceki sırası ne olursa olsun, o ve izleyicileri artık onları iyi meleklerden ayıran uçurumun öteki tarafındaydılar.<sup>24</sup>

Dünyadaki tüm ölüm ve acıların nedeni olan Şeytan'ı İsa alt edecek, meleksi ve insani izleyicileriyle birlikte ebedi ölüm ve ateşe atılacaktır. Şeytan saf tinsel bir varlık olduğu için nedamet getiremez; tıpkı tinsel olan insan ruhlarının, ölümle bedenlerinden ayrıldıktan sonra nedamet getiremeyecekleri gibi. Şeytan'ın nedamet getirememesiyle ilgili bu açıklama Batılı skolastik düşünceye geçti, fakat zayıf bir savdır. Saf tinsel olan melekler başlangıçta kendi özgür istençlerini kullanabiliyordularsa, tinsel doğaları neden şimdi kullanmalarını engellesin? Öteki Hristiyan teologlar çeşitli açıklamalar sundular: (1) İnsanlar bir *genus* [tür] olarak kurtarılabiliyorlardı, çünkü İsa, kendini kurban ederken tüm türü temsil etti; fakat her melek kendi başına bir türdür, bu yüzden bütün meleklerin bir temsilcisi olamazdı. (Bu sav, meleklerin doğasıyla ilgili bir bilgiyi ya da en azından bir konsen-

<sup>23</sup> Tanrı'nın yarattığı iyinin αποβολή'si olarak kötü: *Man.* 34-35, 68. *OF* 2.4: "iyiden ilk uzaklaşmada kötüleşti" (πρωτος αποστας του αγαθου εν τω κακω εγενετο).

<sup>24</sup> *OF* 2.3-4, 2.30, 3.1, 4. Şeytan ile iyi melekler arasındaki büyük uzaklık, melekleri ve bütün yaratıkları bizzat Tanrı'dan ayıran uçurumun genişliğini belirtmenin bir ölçüsü olarak kullanıldı. *Man.* 46: "Seraflar, Şeytan'ın Seraflardan aşağı olmasından daha fazla Tanrı'dan aşağıdadırlar" (πλεον απεχει τα Σεραφιμ απο θεου, ηπερ ο πονηρος απο των Σεραφιμ). Şeytan artık bir seraf değildir. *OF* 2.3: iyi melekler özleri bakımından eşit olabilirler ya da olmayabilirler, fakat Dionysios'ta olduğu gibi, ilahi ışığı kademe kademe aşağı doğru geçen farklı saygınlıkları vardır. Maniheiztler Şeytan'ın dünyayı yarattığını söylerler, fakat hiçbir melek yaratamaz: yaratma gücü yalnızca Tanrı'da vardır.

süsü varsayar, fakat ne böyle bir bilgi ne de böyle bir konsensus vardır.) (2) İnsanlar başka bir varlık, İblis tarafından ayartıldıktan sonra düştükleri için hafifletici bir neden ileri sürebilirlerdi, fakat kötü melekler böyle bir mazeret gösteremezlerdi. (Mazeret yoksunluğunun ebedi lanetlenme anlamına gelmesi için hiçbir mantıksal neden yoktur.) (3) Şeytan, aslında kurtarılabilir. Eğer Tanrı Şeytan'ı henüz kurtarmamışsa gelecekte kurtarması mümkündür – ya da daha incelikli terimlerle belirtirsek, ebediyet ekonomisinde Tanrı'nın İblis'in selamete kavuşmasına yer vermediğini varsaymak zorunlu değildir. Onun selamete kavuşmasının yolları oldukça farklı, insanın selamete kavuşma yolları kadar mucizevi ve tuhaf olabilir.<sup>25</sup>

İmparatorluk sarayının nüfuzlu bir danışmanı ve onbirinci yüzyılda Konstantinopolis'te üniversitenin, klasiklerin ve felsefenin canlanmasının önderi olan Michael Psellos (1018-1078) bir felsefe profesörüydü. Sistematik olmaktan uzak, dağınık ve zaman zaman tutarsız olan Psellos, kendi görüşlerini açıkladığı ve karşı olduğu sapkınların görüşlerini ortaya döktüğü birçok eserde diabololojiyi tartıştı. Yeni Platoncu görüşleri hem Bizans'ta hem bu görüşlerin Ficino tarafından kullanıldığı ve geliştirildiği Rönesans Batısında etkili oldu.<sup>26</sup>

Şeytan ve demonlar, kendi özgür istençleriyle düşen ve hafifletici bir neden gösteremedikleri için affedilmeyen meleklerdir. Düştükten sonra altı grup, tip ya da katman oluştururlar. Psellos burada yeni Platoncu düşünceleri özgün bir şekilde Hristiyanlığa uyguladı: gele-

<sup>25</sup> OF 2.4, 4.4; Man. 45. OF 2.2: Şeytan'ın bedeni yoktur: ασωματος. Krş. Di-onysios, DN 4.1, 4.27.

<sup>26</sup> Psellos üzerine bir kaynakça için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Psellos'un *On the Work of the Demons*'u burada WD olarak kısaltılmıştır. Marsilio Ficino (1433-1499) bir Rönesans Platoncusuydu.

neğin düşmüş melekleriyle ya da Dionysios'un hiyerarşileriyle çok az benzerlik gösteren bir demonlar taksonomisi önerdi. Bu taksonominin kökleri, demonların düşmüş melekler olmaktan çok tanrılarla insanlar arasında ahlaksal bakımdan ikircikli kendilikler olduklarını varsayan pagan yeni Platoncuların doğal demonolojisindedir. Psellos bu doğal demonları Hristiyan düşmüş melekler olarak yeniden biçimlendirdi ve onları Hristiyan demonolojiye uygun hale getirmek için gönülsüz girişimlerde bulundu. En yüksek demonlar olan *leliou-ria*, eterde, ayın ötesindeki seyreltilmiş hava alanında yaşayan parlak ya da kızıl renkli demonlardır. Bunların ardından *aeria*, ayın aşağısındaki havanın demonları; toprakta yaşayan *chthonia*; suda yaşayan *hydraria* ya da *enalia*; yeryüzünün atında yaşayan *hypochthonia* ve aydınlıktan nefret eden ve cehennemin en dip köşesinde kör ve duyusuz yaşayan *misophaes* gelir.<sup>27</sup>

Demonların kendileri madde olmasalar da, yaşadıkları bölgelerin maddi doğalarından etkilenirler.<sup>28</sup> Şeytan ve demonlar, Tanrı'nın bizi

<sup>27</sup> Demonların sınıflandırılması, ταξις konusunda bkz. WD 11; J. Grosdidier de Matons, "Psellos et le monde de l'irrationnel," *Recherches sur le XI<sup>e</sup> siècle* (Paris, 1976), s. 343-349; A. Ducellier, "Le diable à Byzance," *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979) içinde, s. 197-212; K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos* (Brno, 1927), s. 7-12. Proclus ve Olympiodorus'un benzer kategorileri vardı. Psellos'un "demon" için en çok kullandığı sözcükler: δαίμων, δαίμονιον, πνεύμα, στοιχείον. στοιχείον. Klasik Yunancadaki "element" geç Yunancada "demon"un genel bir karşılığı oldu. Bkz. A. Delatte ve C. Josserand, "Contribution à l'étude de la démonologie byzantine," *Mélanges J. Bidez*, cilt 2 (Brüksel, 1934), s. 207-232. Psellos'un kategorileri: λελιουρια, αερια, χθονια, υδραρια, εναλια, υποχθονια, μισοφαες.

<sup>28</sup> Psellos demonların bedenlerinin olup olmadığı konusunda tutarsızdır. WD 10'da bedenleri olduğunu ileri sürer ve WD 7'de bedenlerinin görünmez de olsa gerçek olduğunu saptar: istedikleri biçimi alabilirler. WD 8'de hem me-

selamete kavuşturma planını bozmak için bize saldırır ve ayartırlar. Her yerde, karada, denizde ve havada yaşarlar. Yüksek demonlar doğrudan insan duyuları üzerinde ve zihinlerimizde imgeleri kışkırtmak için “imgelemsel eylem”lerini, *phantastikos*, kullanarak dolaylı bir şekilde zekâ üzerinde etkili olurlar. Aşağı demonların, hayvanlarınkine benzer zihinleri vardır. Bu kaba, homurdayan tinler hastalıklara ve ölümcül kazalara neden olarak bizi ele geçirirler –cin çarpmış insanların genellikle hayvani davranışlar sergilemelerinin nedeni budur– kendilerini bize zorla kabul ettirirler. Aşağı demonlar akıldan ya da özgür istençten bütünüyle yoksundur: içgüdüyle hareket ederler, pireler gibi insanlara gelirler, çünkü basitçe söylersek biz sıcak ve canlıyız. Belli yerlerde dolaşır ve bu tür yerlere giren herkese düşünmeden saldırırlar. Cine tutulmuş bir kişi, normal kişiliğinin değişmesiyle tanınabilir. Hayvanlardaki cin çarpması da, inekler süt vermediğinde olduğu gibi normal davranışlarındaki değişikliklerle tanınabilir. Cin çarpmasını hastalıkla karıştırma olasılığı, cin çarpmasını düşünmeden önce her zaman anormal davranışın fiziksel nedenlerini aramamız gerektiğini ileri süren Psellos’un gözünden kaçmadı. Aşağı demonlar bazen konuşabilir ve asılsız kehanetlerde bulunabilirler; fa-

---

leklerin hem demonların bedenleri vardır, fakat meleklerin bedenleri açık ve parlak olduğu halde, demonlarınsı puslu ve mattır. Meleklerin bedenleri cisimsizdir ve bu nedenle katı cisimlerden geçebilirler; fakat demonların bedenleri, özellikle de alt düzeydeki demonların bedenleri böyle bir geçişi önleyecek kadar maddidir. Ne var ki, *Life of Saint Auxentius*’unda ve başka yerlerde demonların cisimsiz oldukları görüşüne eğilimlidir. *Auxentius*’ta bütün demonların eşit ölçüde kötü ve hiçbirinin maddi çevreden etkilenmediğine dair savı daha popüler ve daha az felsefi bir görüştür. WD 16-18’de demonların ne erkek ne de dişi olduklarını, fakat her iki cins biçimini alabildiklerini, istedikleri dili konuşabildiklerini ileri sürer. Azizler onlara bir darbe vurduğunda, acı duyarlar: WD 17.

kat en aşağı demonlar, *misophaes* ya da “aydınlıktan nefret edenler” asla iletişim kuramazlar ve ele geçirdikleri kişileri körleştirir, dilsizleştirir ve sağırlaştırırlar. Demonlar İsa’nın adıyla, haç işaretiyle, azizlere duayla, İncil okunarak, kutsal yağ ya da suyla, itirafla yenilgiye uğratılabilirler. Demonlar kutsal erkek ve kadınların, özellikle de kendilerini cin çarpmışların bedenlerinde kovabilen çilecilerin gücünü hissederler.<sup>29</sup>

Psellos’un tuhaf şemaları tutarsız ve hamdı. Pagan felsefi düşüncelerle popüler demonolojik geleneklerin bir bileşimi olan bu şemalar Hıristiyanlığa canlı ve süregelen bir etkide bulanamayacak kadar uygunsuzdu. Bir kere bu tür demonlar düşmüş meleklerle ancak güçlüklerle özdeşleştirilebilirler ve Psellos’un şeması meleksele hiyerarşinin, düşüşten sonra mı indirildiği, yoksa tersine mi çevrildiği, yani düşmeden önce en yüksek olan melekler daha sonra en yüksek demonlar olarak mı kaldılar, yoksa en yüksek melekler tersine çevrilmiş hiyerarşile en aşağı melekler haline mi geldiler sorusuna yanıt vermez. Şeytan’ın şemadaki konumunu saptamak olanaksızdır. Şemanın karmaşıklığı duyumsanan deneyimin canlı algılamalarına yanıt vermemiştir ve metafizik kurguları gerçek sorunlardan çok uzak ayrıntılara kadar götürmenin yararsızlığının bir örneği olmuştur.

Doğu’nun düalist sapkınlıkları kendi diabololojilerini üretti. Sekizinci yüzyıla gelindiğinde, Arian, Nesturi ve Monofizit sapkınlar uzak bölgelerde varlıklarını sürdürseler de, Hıristiyanlığın merkezi öğretileriyle ilgili büyük teolojik tartışmalar dönemi sona ermişti. Ortaçağ sapkınlıkları büyük sapkınlıklardan daha az entelektüel olma eğilimindeydi ve metafizikten çok ahlaksallık ve pratikle ilgilendiler. Bir

<sup>29</sup> WD 10-24. Bkz. P.-P. Joannou, *Démonologie populaire, démonologie critique au XIe siècle* (Wiesbaden, 1971), s. 41-46; Grosdidier, s. 343-349.

bütün olarak ortaçağ sapkınlığı Doğu'da Batı'ya oranla daha az sorun çıkarıyordu. Doğu'da apofetik, mistik yaklaşıma vurgu, öğretinin kesin olarak tanımlanmadığı ve çeşitliliğe daha fazla yer bırakıldığı anlamına geliyordu. Dinsel yapı, Roma'ya uygun olmayan her öğretiyi sapkınlık olarak tanımlayan 11-13. yüzyıl papalığının aksine, geniş bir fikir ve uygulama çeşitliliğini hoşgördü. Yine de ortaçağ düalist sapkınlıkları ilk kez Doğu'da ortaya çıktı. Onuncu yüzyıldan onbeşinci yüzyıldaki Türk fethine kadar Bizans kilisesi, sesini rahatlıkla duyuran ve inatçı düalist görüşlerle karşı karşıyaydı.

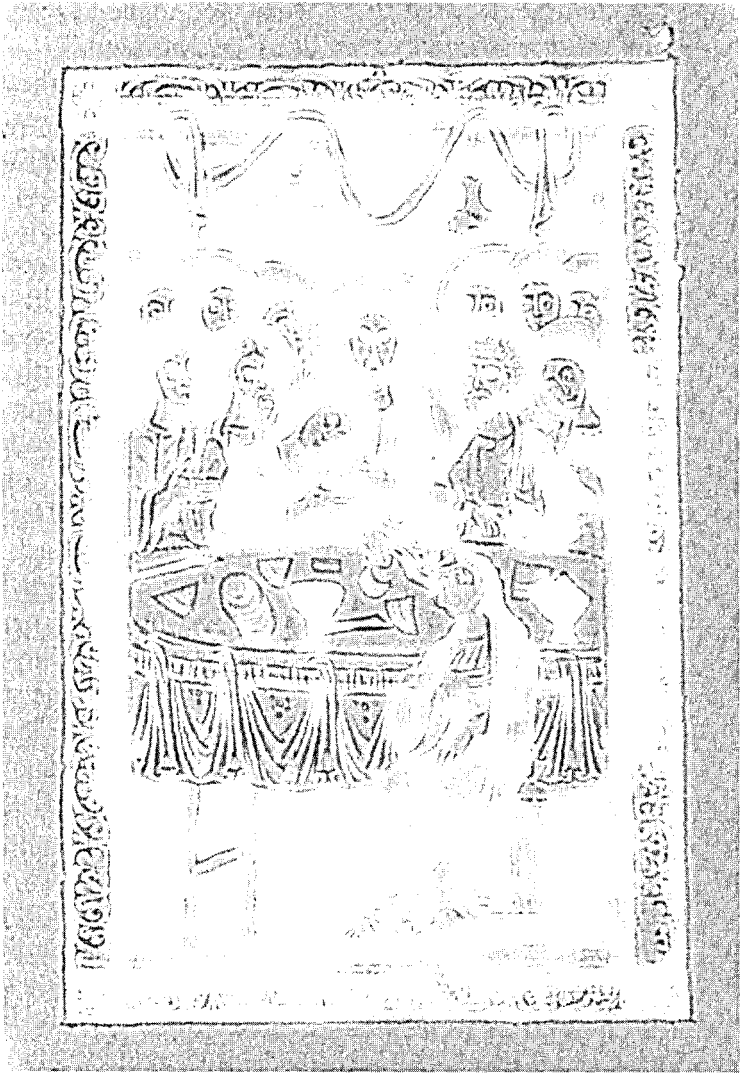
Düalist sapkınlıkların kökleri Asya Gnostisizmindeydi ve Küçük Asya üzerinden Trakya ve Bulgaristan'a yayıldı. Bizans düalizminin kesin kökeni tartışmalıdır ve Paulicianların, Messalianların (Euchiteliler), Bulgar Bogomillerin ve Bizans Bogomillerin zamandizini ve ilişkileri hâlâ belli değildir. Bulgar sapkınlığı, Gnostisizm, Maniheizm ve olasılıkla Paulicianizm ve Messalianizmden var olan düşünceleri alıp yeni bir sapkınlık biçiminde ören Bogomil, "Tanrı'nın Sevgilisi" adlı bir adam tarafından 950 dolaylarında kuruldu.<sup>30</sup> Olasılıkla Bulgarlar arasındaki Bizans karşıtı duygular ya da Slav teba arasındaki Bulgar karşıtı duygular nedeniyle Bogomiller Bulgaristan'da güçlü bir destek buldular ve onbirinci yüzyıla gelindiğinde bizzat Bizans İmparatorluğu'nda güçlü bir taraftar kitleleri vardı. Onikinci yüzyılda Bogomilcilik Bizans'ta gerilemeye başladı, fakat Sırbistan, Rusya ve Batı Avrupa'ya yayıldı. Sapkınlığın kalıntıları onbeşinci yüzyıldaki Türk fethine kadar Makedonya'da varlığını sürdürdü. Onikinci yüzyılda Bogomilcilik, biri mutlak düalizmi (Drugunthia, Drə ʒovitsa ya da Dra-

<sup>30</sup> Doğu'daki düalist sapkınlıklarla ilgili bir kaynakça için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Burada bileşik bir Bogomilcilik görüşü sunuyorum; gerçekte ise, değişik zaman ve uzamlarda pek çok farklı çeşidi ortaya çıkmıştır.

govitch'in düzeni) öğreten, diğeri ılımlı düalizmi (Bulgaristan'ın düzeni) vaaz eden iki gruba bölündü. Bogomil kaynaklardan türeyen folklor, resmi sapkınlığın ortadan kalkmasından sonra uzun süre varlığını sürdürdü.

Diaboloji, Bogomil düşünce için merkeziydi. Mutlak düalistlere göre Şeytan, iyiliğin ve aydınlığın tanrısından bağımsız bir karanlık ve kötülük tanrısıydı. İlimli düalistlere göre ise Şeytan Tanrı'ya bağımlıydı, fakat yeryüzünde yarı bağımsız muazzam güçlere de sahipti. Bir görüşe göre gerçek Tanrı'nın, bu maddi kozmostan çok uzakta olan bir tin tanrısının iki oğlu vardır: büyüğü Şeytan, küçüğü İsa.<sup>31</sup> Büyük oğul Satanael, İsa'dan önce vardı. Bütün öteki melekler gibi iyi yaratılan Satanael, erdem bakımından en yüksekteydi ve Rabb'in kahyası olarak Baba'nın sağ tarafında oturuyordu. Fakat Satanael adaletsiz

<sup>31</sup> Çok farklı yorumlar vardır. H. A. Puech ve A. Vaillant, özgün Bogomillerin Luka 15'teki müsrif meselinden yararlanarak Cosmas düşüncesiyle Şeytan'ı Tanrı'nın küçük oğlu olarak betimlediklerini ileri sürdüler: *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre* (Paris, 1945); fakat M. Loos, Bogomillerin Luka 15'i yalnızca alegorik olarak kullandıklarını ve iki oğul mitine uygulamadıklarını iddia ederek bunu yadsıdı: özellikle "Satan als Erstgeborener Gottes," *Byzantinobulgarica*, 3 (1969), 23-35. Psellos'un, başka bir kaynak tarafından doğrulanmayan kendine özgü yorumu vardı: Bogomiller, Baba, Oğul ve Şeytan'ın, Baba'nın ebedi işleri (υπερκοσμία), Şeytan'ın bu dünyanın işlerini (των εγκοσμιων) Oğul'un göksel işleri (τα ουρανία) yönettiği bir tür Üçlü oluşturduklarına inanırlardı. Bazı sapkınlar ikisini uzlaştırmaya çalışarak hem Şeytan'a hem İsa'ya taparlardı; bazıları Şeytan'ın yeryüzündeki gücünü kabul etmelerine rağmen, yalnızca İsa'ya taparlardı; bu dünyanın zevk ve sefası peşinde koşan bazıları da yalnızca Şeytan'a taparlardı. Bu ayrımı herhalde yalnızca Psellos'un imgeleminde vardı. Dokuzuncu yüzyılda Photius, Şeytan'ın yalnızca "çocuklar"ı, yani günahkârları bulunduğu ısrar ederek, Şeytan'ın bir babası olduğuna inananlara karşı çıkmayı zorunlu görmüştü (Photius, *Questions to Amphilochius*, 47).



Son Yemek'te Isa, Yahuda'ya Komünyon ekmeği ikram eder; Yahuda ekmeği alınca, Şeytan içine girip onu Efendi'sine ihanet etmeye teşvik eder (John 13:26-27). Burada Şeytan, siyah bir küçük şeytancık ya da *eidolon* olarak gösterilir. *Gospel Book of Emperor Henry III*'ten renkli süsleme, Almanya, onbirinci yüzyıl. Dr. Ludwig Reichert Verlag'ın izniyle.



bir kahyaydı ve bağımlı konumundan duyduğu hoşnutsuzluk arttı. Kibrinden ötürü tahtını Tanrı'ninkile aynı yükseklikte kurmak istedi ve bu amaçla isyan etti. Onun yüksek konumuna saygı duyan ve emirlerini izlemeye alışık olan üç melek daha ona katıldı. Satanael bu üç meleğe, Efendi'nin tahtı önünde yerine getirmek zorunda oldukları yorucu görevlerden kurtarma sözü de verdi. İsyanlarının sonucunda Tanrı, Satanael ve izleyicilerini cennetten attı. Boşlukta dolanan Şeytan, yöneteceği yeni bir dünya meydana getirmeye karar verdi. Tanrı'nın yaratusını taklit ederek şunu ilan etti: "Tanrı yeri ve göğü meydana getirdiğine göre, şimdi ben de ikinci bir Tanrı gibi ikinci bir gök meydana getireceğim."<sup>32</sup>

"İkinci gök," bu kozmostur. İçinde yaşadığımız evrenin yaratıcısı Satanael, Eski Ahit'in Yaratıcı Tanrı'sıdır; çünkü bayağılığı, sefilliği ve ıstırapıyla bu maddi dünyayı yaratacak kadar çarpık herhangi bir kendilik kötü olmalıdır. Pentateukhos'u Musa'nın ustası olan Şeytan'ın kendisi yazdı ve Eski Ahit'in tamamını İblis esinledi (bazı Bogomiller Mezmurların ve kehanetlerin ilahi esinini kabul etseler de). Yaratusını inceleyen ve onu yeterince iğrenç bulan Satanael, duyu sahibi bir varlığı, topraktan ve sudan oluşturduğu Adem'i meydana getirmeye geçti. Fakat yarattığı şey dimdik karşısında durduğunda Satanael'in onu kusurlu bularak canı sıkıldı. Adem'in sağ ayağından ve yılan biçimindeki işaret parmağından hayat damlıyordu. Satanael Adem'e ruh üfledi; fakat bu kez bizzat yılanın kendisi haline gelerek yine damladı. Çaresiz Satanael, yardım için eski düşmanına, Tanrı'ya dönmek zorunda kaldı; insanoglunu yaratmasına yardım etmesini diledi ve işbirliği yapması halinde insanoglunun yönetiminde söz sahibi ol-

<sup>32</sup> Euthymius Zigabenus, *Panoply* 27.7: ποιησω κατω δευτερον ουρανον, ως δευτερος θεος. Tanrı'nın taklitçisi olarak Şeytan için bkz. IBLIS.

masına izin vereceği vaadinde bulundu. Eski isyanla cennette meleklerden boşalan yeri doldurmak isteyen Tanrı bunu kabul etti. Öykünün daha parlak bir versiyonunda Adem'in bedeni üçyüz yıl boyunca cansız yatar, Satanael onu boş yere canlandırmaya çalışır. Adem duyusuz yatarken Satanael, murdar hayvanların etiyile beslenerek yarattığı dünyada amaçsızca gezindi. Adem'e dönen Satanael, Adem'in bedendeki bütün delikleri elleriyle tıkadı ve ardından, onu kirletmek ve hapsetmek için, yediklerini Adem'in ağzına kustu. Bu tatsız senaryonun amacı, Bogomil antropolojisindeki merkezi bir noktayı aydınlatmaktır: Gerçek iyi Tanrı'nın bir yaratısı olan insan ruhu, kendisine yardım etmesi için Efendi'yi aldatan ve şimdi ruhu iğrenç ve pis bir bedende hapis tutan sahte tanrı Satanael'in bir yaratısı olan insan bedeninde kapana kısılmıştır.

Adem'den sonra Efendi, Şeytan'ın Havva'yı yaratmasına da yardım etti. Yılan biçimini alan Satanael, kuyruğuyla Havva'yla cinsel ilişkiye girdi ve Kabil ile kız kardeşi Calomena ikizlerinin babası oldu.<sup>33</sup> Daha sonra Adem'le doğal bir birleşmenin ardından Havva, Kabil'in dünyaya cinayeti sokarak öldürdüğü Habil'e gebe kaldı. Efendi, Havva'yı baştan çıkardığı için Satanael'i ilahi biçiminden ve yaratma gücünden yoksun bırakarak cezalandırdı ve bu nedenle şimdi karanlık ve çirkindir. Yine de Efendi Satanael'i maddi evren üzerinde yedi çağlığına egemen bıraktı. Satanael, insanlık üzerindeki kontrolünü sürdürmenin aracı olarak Musa'ya Emirler'i verdi. Efendi ile Şeytan kozmosun kontrolü için korkunç bir mücadeleye kilitlenmiştir ve başlıca savaş alanları da insanlıktır. Şeytan bizi Efendi'den çok kendisine tapmamız için ikna etmeye çalışır ve bizi gölgede tutmak için her insa-

<sup>33</sup> İblis'in çocuğu ve kötülüğün simgesi olarak Kabil için bkz. R. Mellinkoff, *The Mark of Cain* (Berkeley, 1981).

nın ruhuna demonları yerleştirir. Satanael'in insanoğluna baskısı o kadar büyüktü ki, Efendi'nin Satanael'in bizi yaratmasına yardım etmeye razı olduğunda niyet ettiği gibi, kabuğumuzdan çıkıp meleklerin arasındaki boş yeri doldurma yeterliliğinden yoksun kaldık.

Fakat Efendi bizi kurtarmayı amaçlıyordu. 5500 yıl sonra Oğul'u ve Kutsal Ruh'u yarattı ve Kalbinin Buyruğu İsa'yı yeryüzüne gönderdi. İsa, Tanrı Buyruğu'na uygun olarak sağ kulağından Kutsal Bakire Meryem'in içine girdi ve yine sağ kulağından doğdu. Başmelek Mikail ile özdeşleştirilen İsa'nın tensel bir bedeni yoktu (belki de o koşullarda Meryem'in şansına), daha çok bütünüyle ilahi bir bedeni vardı ve bu nedenle çarmıhın üzerinde gerçekten ıstırap çekerek  lmedi. Misyonu insanoğluna gerçek durumlarını anlatmak, kendisiyle birleşip hapsedici bedenlerinden kaçmalarını sağlamaktı. Utkulu bir şekilde cennete yükselip Tanrı'nın sağ yanındaki eski yerini alan İsa/Mikail tarafından yenilgiye uğratılan Satanael cennetten atıldı, ilahi sonek olan -el'i ("Efendi") yitirdi ve salt İblis [Satan] haline geldi. İblis'in bu "ikinci" atılışı yapısal  larak hem ilk düşüşüyle hem de dünyanın sonundaki nihai yokoluşuyla özdeştir.

İsa'nın kurtarma edimine katılmak ve onunla birleşmek için, şeytan'ın yaratısı ve tuzağı maddeyi reddedip k   msemeliyiz. Bogomiller su, şarap ve ekmek gibi maddeleri kullanan Hristiyan ayinleri reddettiler ve hem vaftizin hem Aşai Rabbani ayininin yerine basit el sürmeyi geçirdiler. Yalnızca maddi olmakla kalmayıp, İsa gerçekte ölmediğine göre yalan olan haçı reddettiler. şunu söylüyorlardı: Demonlar Musa'nın geliştirdiği İblis kültünün merkezi Kudüs'teki Tapınak'ta yaşarlardı; şimdi ise İstanbul'daki Ortodoks Hristiyan sahte-k rlığın merkezi Aya Sofya'da yaşıyorlar. Papazlık değersizdir. Katoliklerin Tanrı'nın azizler aracılığıyla maddede meydana getirdiğini id-

dia ettikleri mucizeler gerçekte, bizi şaşırtmak için maddeyi kulanmayı seven demonların hileleridir. Ancak çilecilikle, eti, şarabı, evliğı, seksi ve üremeyi reddedip maddeden uzaklaşarak hakiki tinsel gerçekliğı dönebiliriz. Zamanın sonunda İblis bir kez daha dünyaya salıverilecektir, fakat bir süre sonra İsa/Mikail geri dönüp, insan bedenleri ve bütün maddi dünyayla birlikte onu yok edecektir. Tanrı'nın, adaletin, neşenin ve tamamen cisimsiz tinselliğın krallığı sonsuza kadar kozmosta egemen olacaktır.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Psellos, Euchiteleri ve Bogomilleri, erkeklerin ve kadınların eğlendikleri, ardından ışıkları söndürüp ensest ve homoseksüelliğı de içeren rastgele cinsel ilişkiye girdikleri İblisçe bir eğlence de dahil, sefahatçi uygulamalarla suçladı. Bu birleşmelerden doğan çocuklar sekiz gün sonra tekrar İblis meclisine getirilir (alıılmış Hristiyan vaftiz prosedürünün bir taklidi), öldürölür, İblis'e sunulur ve yenilirdi. Bu tür suçlamaların tarihi uzundur. Bkz. J. B. Russell ve M. W. Wyndham, "Witchcraft and the Demonization of Heresy," *Mediaevalia*, 2 (1976), 1-21. Euthymius Zigabenus da İblisçe uygulamalardan söz eder. Bu düşünce, özellikle Epiphanius'un *Panarion*'unda betimlendiğı şekliyle Barbelo ve Carpocratian Gnostiklerin sözde uygulamalarına dayandırılmış görünüyor. Tarihçiler, bu tür suçlamalarda gerçek payının olup olmadığını tartışıyorlar. Suçlamalara karşı ana savlar: (1) kaynakların önyargıları; (2) en azından Suriye'deki IV. Antiochus Epiphanes hükümranlığına kadar geri giden edebi bir geleneğı tekrarlamaları; (3) sapkınların geniş ölçüde kanıtlanan çileciliğı. Lehte ana savlar: (1) aydın ya da kusursuz olanlar (bu tür zevkleri reddedenler) ile henüz kabul edilmemişler (kusursuzlaşmadan önce her şeye izni olanlar) arasına ayrımlar konulduğı her seferinde çileciliğın libertinizizmle bağdaşabilirliğı; (2) Şeytan'ın bu dünyanın ve bu dünyanın bütün maddi zevklerinin mutlak efendisi olduğunu kavrayan bazı kişilerin, uzak tinsel Tanrı yerine ona hizmet etmeye karar vermeye olan doğal eğilimi; (3) hem eski pagan dünyada hem modern dünyada sefahatçi uygulamaların ve kùltlerin tartışmasız varlığı; (4) kötölük ya da sapıklık nasıl düşünölürse düşünölün, bir yerlerde birileri tarafından uygulanması gerektiğı psikolojik ilkesiyle birlikte, ister sapkın ister ortodoks olsun birilerinin bu tür

Bogomil inançlar, Bogomil dininin ortadan kalkmasından uzun süre sonra da, özellikle Slavlar arasında folklorde varlığını sürdürdü. Tanrı ile İblis sık sık yoldaş, kardeş ya da meslektaş olarak ortaya çıkarlar. Tanrı İblis'i kendi gölgesinden yaratır. Tanrı ile İblis, dünya yaratılmadan önce birlikte vardılar. İblis ile Tanrı kimin insanlığı yaratması gerektiği konusunda kavgaya tutuşırlar; sonunda Efendi'nin ruhu, Şeytan'ın bedeni yaratmasında anlaşılır; öldüğümüzde ruhlarımız cennete çıkar, bedenlerimiz ise Şeytan'ın pençelerine düşer.<sup>35</sup>

Hristiyan geleneğin yedi yüzyıllık karşı mücadelesinden sonra Bogomil inançlar neden gücünü korudu ya da en azından yeniden kazandı? Bu groteskliği yüzünden mi, yoksa groteskliğine rağmen mi oldu? Kuşkusuz onbirinci yüzyılın toplumsal ve siyasal koşulları, ister Katolik ister Bizans olsun yerleşik Ortodoksluğa karşı isyanı teşvik etti, fakat koşullar çoğunlukla yerleşmişliğe karşı isyanlara uygundu. Her şeyden önce Bogomil düalizm can sıkıcı abartılarına rağmen, temel Hristiyanlıkta içkin olan düalizmden bütünüyle uzak değildir. Mutlak monizmden mutlak düalizme uzanan yelpazede Ortodoks Hristiyanlık, monist tarafa Bogomilcilikten daha yakındır; fakat temel Hristiyanlık, bu dünyanın şeylerine önem vermeme, çileciliğin özendirilmesi, geçici ve hayali de olsa İblis'in gücünü kabul etmek de dahil olmak üzere birçok düalist varsayımı paylaşır. Bogomil düalizm büyük ölçüde, tuhaf bir mitolojiyle gizlediği bu Ortodoks gö-

---

düşüncelere sahip olması gerektiği gerçeği. Tartışmanın bir sonuca ulaşması kuşkuludur.

<sup>35</sup> Obolensky, s. 277-282; Runcciman, s. 86-87. Dinde İsa/Şeytan analogisine benzer (örneğin Horus/Seth) ikiliklerin kadim ve yaygın kullanımı için bkz. ŞEY'TAN.

rüşlerin abartılması ve çarpıtılmasıdır. İkincisi, bir güzellik, hakikat ve aydınlık gerçekliğinden köklü bir şekilde yabancılaştığımız duygu-su insan deneyimine iyice yerleşmiş gibi görünüyor. İnsan deneyiminin tamamında, neredeyse her toplumda ve her zamanda ve mekânda bazıları, algılanan bu boşluğu kapatma, yabancılaşma duygusunu giderme ve bizi gerçeklikteki doğru yerimize yeniden yerleştirme umudunu sunan dinleri ve felsefeleri çekici bulmuştur.

Bizans popüler demonolojisi teolojiden, manastır yaşamından, azizlerin yaşamından ve ayrıca büyü de dahil olmak üzere pagan kalıntılardan kaynaklandı. Genel olarak ele alınırsa popüler demonoloji baştan sona Hıristiyandı, özellikle çöl babalarının yazınında derin kökleri vardı ve pagan öğeler, patristik geleneğe aşina olmayan tarihçiler tarafından abartılmıştır.<sup>36</sup> Demonlar erkek, kadın, hayvan ve canavar biçimlerini alarak şekillerini değiştirebiliyorlardı. Mahrumiyetlerinden ötürü sık sık biçimsizleşirlerdi: örneğin başları olmaya bilirdi. Ya da siyahtılar, gölge ve aydınlıktan yoksunlukla bütünleştirilirlerdi. Bizans sanatında demonlar genel olarak insanbiçimlidir, çoğunlukla daha küçük de olsalar meleklerle benzerler, siyahtırlar, zaman zaman boynuzları ve kulakları vardır; fakat pek çok durumda fark edilir biçimde insansıdırlar. Onbeş ve onaltıncı yüzyıllarda Yunanistan, Romanya ve Rusya'da demonlar giderek daha fazla canavarımsı biçimler alınca, insansılıktan canavarlığa köklü bir değişim gerçekleşti. Folklordaki en genel hayvan biçimleri koyun, köpek, sığır, karga ve domuzdur. Demonlar, biçimlerinin yanı sıra yaptıklarıyla da iğrenç doğalarını sergilerler: iğrenç kokular salar, dışkı yer-

<sup>36</sup> Popüler demonoloji konusunda bkz. özellikle Joannou, Ducellier; Delatte ve Josserand ve M. Garidis, "L'évolution de l'iconographie du démon dans la période postbyzantine," *L'information d'histoire d'art*, 12 (1967), 143-155.

ler ya da ele geçirdiklerini bunu yapmaya zorlarlar. Adları kökenlerinin kültürel çeşitliliğini açığa vurur: bazıları anlamsız seslerdir; “Te-pelerin Güzel Kadını” gibi bazıları eski halk efsanelerinden gelirler; “G” ya da “Cinnet” gibi bazıları etkinliklerini gösterir; bazıları eski tanrıların gerçekte demon olduklarına dair patristik gelenegi izleyerek Zeus ya da Artemis gibi eski ilahların adlarını korurlar; ve Beelzebuth ya da Azazel gibi bazıları geleneksel Musevi-Hristiyan adlarıdır. Demonlar yeryüzünün dört bir yanında yaşırlar; fakat bazı yerlerde, özellikle pagan tapınaklarında ve çöllerde, diğer yerlerden daha fazla dolaşırlar ve belli saatlerde –rneğin öğle vakti ve geceyarısında– diğer saatlerde olduklarından daha güçlüdürler. Yeryüzünün her yerinde sürü halinde dolaşırlar.<sup>37</sup>

Demonlar bizi incitme arzularında Şeytan’ı izlerler; fakat dikkatli ve sessizdirler de, yenilgiden korkarlar. Örneğin birini ele geçirdiler mi, o kişinin içinde saklanmak isterler; orada kendilerini rahat hissettikleri ve cin kovmanın acısından korktukları için, kutsal bir adam tarafından açığa çıkmaya zorlanmadıkça etkinliklerini gizler ya da hafifletirler. Bu arada zihinsel hastalıklar da dahil olmak üzere illetlere, fırtınalara, deniz kazalarına ve felaketlere neden olurlar. Zaman zaman cesaretlenerek sopalarla, taşlarla ya da topuzlarla kurbanlarına saldırmak için görünür biçimler alırlar. Gözde bir saldırı tarzı da, insanları uçurumlardan atmaktır. Yanıltma güçlerini (*phasmata mechanai* ya da *mechanemata*) kullanarak, baltalarla ve meşalelerle mnzevinin kulübesine saldırır, temellerini bir iple çekiştirip parçalarlar. Bağırışlar, yardım sesleri ve başıka gürültüler çıkarırlar; bize işkence etmek için pireleri, bitleri ve öteki haşıreleri kullanırlar.

<sup>37</sup> Garidis; Delatte ve Josserand, s. 218-227; Joannou, s. 10-26.

Hiçbir fiziksel saldırı, başarılı bir ayartma kadar demonları tatmin etmez; çünkü ruhun yozlaşması, bedenın acı çekmesinden sonsuz ölçüde üstündür. Demonlar yalnızca günaha neden olmazlar, günahın varlığı da onları cezbeder; bu yüzden günahkârlar kendilerini daha fazla ayartılmaya, hatta cin çarpmasına açarlar. Her demon, geliştirmeye çabaladığı tikel bir kötülükte uzmanlaşır. Bizans folkloru, Batı folkloru gibi büyü konusunda ikircikli olmasına karşın, afsunculuk, büyü ve kehanet gözde uzmanlıklardır. Büyünün eski ve yeni Platoncu kökleri, büyüyü, doğaüstü güçlerden çok doğal güçlerin yönlendirilişi olarak kavrayan bir gelenekten kaynaklandı. Bu tür varsayımlar günahsız büyü pratiğine izin verdi ve birçok papaz, kendi cemaatlerinin iyiliği için büyü ile duayı, toplu yakarış ile niyazı birleştirdi. Bu tür bir büyüünün, demonların yardımına yaslanmaktan çok, onları kova-bildiği düşünöldü. Öte yandan Aristoteles'ten türetilen daha doğalcı bir kozmos görüşü, büyü ile hedeflenen okült, gözlenemez bağlantılara fazla yer vermiyordu ve Hristiyan varsayımlarla da birleşince, büyüünün zorunlu olarak demonların aracılığına dayandığı düşüncesine yol açtı. Eski ve Yeni Ahit'in afsunculuğa karşı buyruklarıyla da desteklenen bu görüşe göre her büyü ve kehanet kötüydü ve demonların işiydi.<sup>38</sup>

Demonlara karşı korunmak için Tanrı'nın inayetine yaslanmalıyız. İsa'nın adını anabilir, hatta demona "İsa cezanı versin" diyerek yok edilmesini isteyebiliriz. Haç ya da diğer kutsal işaretleri gösterebiliriz. Doğrudan onlara seslenme iltifatından uzak durup, bunun yerine Tanrı'yı ya da azizleri yardıma çağırarak demonları küçümsemeliyiz. Onlara karşı büyüyü kullanabiliriz (gerçi teologlar buna karşı uyarı-

<sup>38</sup> Delatte ve Josserand, . 227-230; Joannou, s. 14-25.



larda bulunurlar) ya da onlara dokunabiliyorsak, onları kırbaçlayabilir, pataklayabilir ya da yakabiliriz, çünkü ateşten çok korkarlar. Azizlerin demonlara karşı gücü olağanüstüdür. Bir azizin varlığı demonu kendi istencine rağmen gizlenmeye iter ve açığa çıktığında da yok olabilir. Herhangi bir doğaüstü tezahürle uğraştığında Hristiyan, şeytani görüntüyü ilahi görüntüden ayırt etme gücünü kullanmaya dikkat etmelidir. Birini diğeriyle karıştıran bir keşiş, haç göstermesini ya da “Kutsal Kutsal Kutsal” demesini istemek gibi, ruhtan bir kanıt istemesi gerektiği söylendi.<sup>39</sup>

Bu tür inançlar, Batı’daki popüler düşünce gibi, teologların görüşlerini uzlaştıran Bizans popüler düşüncesindeki egemen şeytani güç anlayışını gösterirler. İkincil önemdeki demonolojiye karşıt olarak özellikle diablojide pagan öğeler enderdir; çünkü pagancılıkta Şeytan’ın yeri yoktu; bu nedenle her zaman, en azından örtük olarak Hristiyan bağlamlarda ortaya çıkar.

Bu popüler efsaneler ve inançlar, genel olarak değersiz ve önemsiz olma eğilimindedirler. Kötülük ve ıstırap sorunuyla ciddi bir şekilde yüzleşemeyen insanların ayrıntılarda kaybolup sorunlardan kaçma eğilimine tanıklık ederler.

---

<sup>39</sup> Joannou, s. 22-25; Ducellier, s. 205.

### 3 Müslüman Şeytan

Şeytan'a ilişkin Müslüman gelenek, diğer iki büyük Batı dini, Musevilik ve Hristiyanlığın geleneğiyle yakından bağlantılıdır. İslamın ilkeleri katı tektanrıcılık ve Tanrı'nın istencine mutlak boyun eğme ilkeleridir. Müslümanlara göre Eski Ahit'in vahyi Yeni Ahit'in vahyiyle ve Yeni Ahit'in vahyi de Tanrı'nın Kuran'ı Muhammed'e göndermesiyle aşıldı. Muhammed (MS 570-632), bir genç olarak pagan Arap düşüncesinin yanı sıra Yahudi ve Hristiyan düşünceyle de ilişki kurduğu kozmopolit bir ticaret merkezi olan Mekke'de doğdu. 610 dolaylarında başmelek Cebrael, aslı göğün yedinci katında bulunan bir kitabın –Kuran– içeriğini Muhammed'e vahiyyle bildirdi. Tarihçi Kuran'ın entelektüel bileşenlerini saptar; fakat Müslümanlara göre kutsal kitap insan zihninin ya da kültürel bir çevrenin ürünü olarak anlaşılamaz; çünkü tanrı katında yazılan ve başmelek tarafından peygambere dikte edilen doğrudan Tanrı'nın kelimeleridir. Hristiyanlıkta Kutsal Kitap, kendisi Kelam olan İsa'nın şahsına bağlıdır; İslamda ise Kutsal Kitap'ın, Kelam'ın taşıyıcısı Muhammed'den sonsuzca fazla otoritesi vardır.

Muhammed'in Mekke'den Medine'ye göç ettiği [Hicret] ve İslam takviminin başlangıcı olan 622'den sonraki yüzyılda, İslam dünyanın büyük kültürel güçlerinden biri olduğunu kanıtlayarak Ortadoğu ve Akdeniz'e yayıldı. İslamın temel öğretileri 750'de Abbasi halifeliğinin kurulmasından 950'ye kadar geçen iki yüzyıllık sürede, kabaca Hiris-

tiyanlığın temel öğretilerinin yaklaşık 450'de saptandığı biçimde saptandı.<sup>1</sup>

İslam düşüncesi öncelikle Kuran'a ve ikincil olarak hadislere, Muhammed'in eylem ve düşüncelerinin sözlü ya da yazılı geleneklerine (sünnet) dayanıyordu. Geniş ve ayrıntılı bir teoloji ortaya çıkana kadar, önce Kuran ve hadisler üzerine yorumlar ve sonra da rabbinik ve skolastik yazına benzer bir tarzda yorumlar üzerine yorumlar üretilirdi. Daha sonra da yürütme konuları üzerine yasal kararlar ve yargısal fikirler etrafında biçimlenmiş bir eğilimler toplamı oluştu. Kuran ve hadisler, Yahudi ve Hristiyan Kutsal Kitaplarla, apokaliptik yazınla, rabbinik ve patristik teolojiyle yakın benzerlikler gösterir. Bu etki yalnızca Müslüman öğretilerde değil, belirli ikircikli durumlarda ve karışıklıklarda da açıktır: örneğin, patristik yazılar gibi Kuran da, İblis'in düşmeden önce yüksek derecede bir varlık mı, yoksa düşük derecede bir varlık mı olduğu konusunda açık değildir.<sup>2</sup>

Kötülük sorunu, Musevilikte ve Hristiyanlıkta olduğu gibi İslamda da içkin ve yaygın bir sorundur. Her üç din de bir tek, her şeye kadir ve her şeyi bilen Tanrı'da ısrar eder. Bu konuda Müslümanlar tavizsizdirler: Tanrı'nın kadiri mutlaklığı her şeyi kapsayıcıdır, Tanrı'nın istencinin dışında hiçbir şey gerçekleşemez. Fakat o zaman ıstırap da Allah'tan gelmelidir. Hadisler Allah'ın kadiri mutlaklığını vur-

<sup>1</sup> M. G. S. Hodgson, *Introduction to Islamic Civilization*, 3 cilt (Chicago, 1958) İslamla ilgili in iyi genel incelemelerden biridir. W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh, 1962) İslam düşüncesine iyi bir giriştir.

<sup>2</sup> Bkz. W. M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 2. baskı (Londra, 1970) ve *Companion to the Qur'an* (Londra, 1967). Bölüm boyunca A. Y. Ali, *The Holy Qur'an*'daki sure ve ayet numaralarını kullanıyorum, 3. baskı (Lahor, 1938). [Kuran'dan yapılan alıntılar Türkçeleştirilirken, *Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1986 temel alınmıştır -çn.]

gular ve determinist bir evren tarif eder. Tanrı bütün zamanların bütün ıstıraplarını bilir ve ıstırapın üzerinde tam bir kontrolü olmalıdır. ıstırap gerektiği gibi anlaşılırdı, Tanrı'nın istencinin bir parçası olarak övülürdü. Ceza ve sına, Kuran'ın ıstırapı Tanrı'nın merhametiyle uzlaştırmasının iki yoludur. ıstırap günahlarımızın bir cezasıdır. Tanrı rahman ve rahimdir, fakat adildir de; ve günahkârın ıstırap çekmesi adildir. Hayatlarını Tanrı'ya adayanlar bile bir sına olarak ıstırapa katlanırlar. ıstırapa uygun yanıt *İslam*'dır, boyun eğmedir. Kuran'ın Hristiyan anlamda bir ilk günah öğretisi yoktur. Adem'in ahlaksal düşüşü tarif edilse de günahı ardıllarına geçmedi. Fakat insanlığın yanlış yöne sevk edildiği de açıktır. "Nefs," der Kuran, "kötülüğü emreder."<sup>3</sup>

Şeytan'ın varlığı ve etkinliği, kadiri mutlak Tanrı tarafından kendi amaçları için hoşgörölür. İslam asla düalist değildir ve Şeytan'ın kendine ait bağımsız bir varoluşu yoktur. Tanrı Şeytan'ı yarattı, onun düşüşüne izin verdi ve düştükten sonra da dünyada etkin olmasına izin verdi. Bütün bunlar Tanrı'nın kozmos planının bir parçasıdır.<sup>4</sup>

Kuran'da Şeytan'ın iki ismi vardır. Biri İblis'tir [sic.].<sup>5</sup> Her zaman

<sup>3</sup> Sure 12.53. İslamda kötülük ve ıstırap konusunda bkz. özellikle J. Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World* (Cambridge, 1970) ve J. Bowker, "The Problem of Suffering in the Qur'an," *Religious Studies*, 4 (1969), 183-202. İlk günah konusunda Hristiyan babalar için bkz. İBLİS.

<sup>4</sup> İslam'da Şeytan konusunda bkz. B. Bamberger, *Fallen Angels* (Philadelphia, 1952), s. 112-113; E. Beck, "İblis und Mensch, Satan und Adam," *Le muséon*, 89 (1976), 195-244; A. J. Wensinck ve L. Gardet, "İblis," *The Encyclopedia of Islam*, cilt 3, s. 668-669; F. Rahman, *İslam*, 2. bs. (Chicago, 1979), s. 31-35; H. Gâtje, *The Qur'an and Its Exegesis* (Berkeley, 1976), s. 164-171.

<sup>5</sup> İblis [sic.] adı, başka türden açıklamalara rağmen, olasılıkla Yunanca *diabolos*'tan gelir ve Muhammed terimi Aramice konuşan Hristiyanlardan öğrenmiş olabilir. Bkz. W. Eickmann, *Die Angelologie und Dämonologie des Koran*

tekil haldedir ve her zaman bir kişi adıdır. Kuran'da "İblis," yedisi gözden düşmesi bağlamında olmak üzere dokuz kez yer alır. Bazı yorumcular İblis'in, isyanının bir sonucu olarak öteki adını –Şeytan [sic.]– aldığını; bazıları ise, Kuran'ın Tanrı'yla ilişkisinde Şeytan'a işaret etmek için İblis adını, insanlarla ilişkisinde ona işaret etmek için Şeytan adını kullandığını ileri sürdüler. İblis ile Şeytan'ın aynı kötü varlığın adları oldukları açıktır.<sup>6</sup> Şeytan sözcüğü, olasılıkla "çok uzak olmak" ya da "kızgın doğan" köklerinden gelen pagan Arapça bir terimdir. Yahudi ve Hristiyan etki altında Muhammed terimi İbranice kökteşi *satan*, "muhalif" ya da "engel" sözcüğüyle ilişki içinde tanımlandı. Kuran, onu lanetlenmiş, reddedilmiş ve taşlanarak cezalandırılmış olarak da betimler. Allah'a karşı bir asidir. Kuran'da Şeytan adı, genellikle insanları ayartma ve baştan çıkarmayla bağlantılı olarak İblis'ten daha sık geçer; çoğul *şeytanlar* terimi de, kötü liderin izleyicileri olan Hristiyan demonların, kötü ruhların eşdeğeri olarak görünür.<sup>7</sup>

Kuran Şeytan'ın ne tür bir varlık olduğunu açıklamaz. Sure 18:50,

---

(New York, 1908), s. 35; Beck, s. 217; Wensinck ve Gardet. *Iblis* [sic.] adı, Kuran'dan önce hiçbir yerde bilinmez. Bkz. A. Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda, 1938), s. 47-48. Bu isme gönderme yapan sureler için bkz. 10. dipnot.

<sup>6</sup> Bkz. Sure 4:117, 7:18-20, 19:44, 20:116-120.

<sup>7</sup> "Reddedilen" ya da "taşlanarak cezalandırılan" olarak İblis, sure 3:36 ve 16:98; çoğul şeytanlar olarak örneğin, sure 7:27-30. Kötü bir melek olan Azrail de, ölüm sırasında kişinin ruhunu ele geçirmeye çalışan ölüm meleği olarak görünür, fakat bu melek İblis'le aynı melek değildir. Bkz. Jeffery, s. 187-190; L. Gardet, "Les fins dernières selon la théologie musulmane," *Revue thomiste*, 56 (1956), 427-479; 57 (1957), 246-300. Şeytanlar, İslam öncesi düşüncede kötü cinlerin eşanlamlısıydı. Görünüşe göre Muhammed, Yahudi ve Hristiyan etkisi altında terimi Şeytan yönüne taşıdı.

“O cinlerden idi. Rabbinin buyruğu dışına çıktı,” der. Cinler, Tanrı’nın ateşten yarattığı, bir melek sınıfı da sayılabilen ahlaksal olarak ikircikli ruhlardır.<sup>8</sup> Cinler kabaca Yunan-Roma paganizminin *daimones* ya da *daimonia*’sına eşdeğer gibidir ve eski pagan Araplara ait tanrılar ile *jinn* adlı aşağı ruhlar ayrimından kaynaklanmış görünmektedir. İslam öncesi Araplar cinleri mağaralarla, mezarlıklarla, karanlıkla ve yeraltıyla bütünleştirirlerdi. İslam öncesi cinler zaman zaman ilahlarla yan yana gelebiliyorlardı; fakat Müslüman yazarlar, derecelerini epeyce düşürdüler. Melekler her zaman cinlerden bir üst derecede olsalar da, meleklerin, cinlerin ve insanların karşılaştırmalı ontolojik sıralaması konusunda Kuran açık değildir. Ontolojiden bağımsız olarak Tanrı, bütün ruhların Adem’in önünde eğilmesini isteyerek insanları hem meleklerin hem cinlerin üstüne yerleştirdi. Ontolojik sıralama Tanrı, melekler, cinler, insanlar ya da Tanrı, melekler, insanlar, cinler ya da Tanrı, insanlar, melekler, cinler şeklinde olabilir. Pek çok Müslüman Tanrı’nın insanları meleklerin üstüne yerleştirdiğini söyler; fakat bazıları da meleklerle insanların önünde eğilme emrinin yalnızca bir sınama olduğunu ileri sürdüler. Sufiler bile, İblis’in [sic.] Allah’a olan aşırı saygısının yaratılmış herhangi bir varlığın önünde eğilmesini önlediği için Adem’in önünde eğilemediğini ileri sürdüler.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Bkz. Eickmann. Kolektif terim *cin* (tekil eril *cinni*, tekil dişil *cinniye*), Arapça “gizlenmiş olmak” kökünden gelir. Tanrı cinleri yarattı: sure 51:56, 6:100. Ateşten yaratıldılar: sure 15:27, 55:15. İbn Abbas, cinlerin üstünlüklerinden ötürü öteki meleklerden gizlendiklerini söyledi; fakat bu, cinler melek olsa, aşağı bir düzeyde olurlardı diyen geleneğe uygun değildir. Bkz. Eickmann, s. 13. Şeytan’ın düşmeden önceki yeri konusunda Hristiyan belirsizlikle karşılaştırın.

<sup>9</sup> Beck, s. 218. İblis’in Adem’e secde etmeyi reddettiği için düştüğü düşüncesi,

Kuran, Adem'in önünde eğilme şartının İblis'in düşüşünü hızlandırdığını öğretir. Kutsal kitap hikâyeyi yedi kez çeşitli biçimlerde tekrarlar. Tanrı Adem'i balçıktan yarattı ve meleklerden ona secde etmelerini istedi. "Bunun üzerine İblis'in [sic.] dışında bütün melekler hemen secde ettiler. O secde edenlerle beraber olmaktan çekindi."<sup>10</sup> Bir ateş ruhu olan İblis, balçıktan meydana gelen insanı küçümsedi ve Tanrı'nın böyle düşük bir yaratık önünde eğilmesini istemesine öfkelendi.<sup>11</sup> İblis'in günahının özü, Tanrı'ya karşı kibrin kışkırttığı isyandı.

İblis [sic.] bir cin miydi yoksa bir melek mi? Hikâyenin geçtiği bütün pasajlar İblis'in secde etmeyi reddetmesini Tanrı'nın meleklerle emri bağlamına yerleştirir. Bu nedenle ve temelde yatan apokaliptik ve Hristiyan geleneklerden ötürü öyle görünüyor ki, İblis bir melekti. Sure 26.95 onun etkisi altına giren meleklerle açıkça gönderme yaparak "İblis'in adamları"na işaret eder. İblis yalnızca bir cin olsaydı, Tanrı onu Adem'e saygı göstermesini isteyecek kadar önemli saymazdı. İblis'in bir cin olduğunu destekleyen sureler şunlardır: 18.50: "O, cinlerden idi," onun (cinler gibi) ateşten meydana geldiğini belirten 7.12 ve 38.76 sureler; Tanrı'nın sure 7.13'te ona haykırışı: "sen yaratıkların en alçağısın;" ve cinler ahlaksal olarak ikircikli oldukları halde meleklerin günahsız yaratıldıkları ve düşmüş olamayacakları geleneksel düşüncesi. Bu son düşünce cinleri bir melek türü yapmanın

---

birinci yüzyıl Yahudi apokrifal "Adem ile Havva Kitabı"ndan kaynaklanır.

<sup>10</sup> Sure 15:30-31. Özünde aynı hikâye sure 2:34, 7:11-18, 17:61-65, 18:50, 20:116, 38:76'da da tekrarlanır. Hikâye, Şeytan'ın, insan doğası meleksi doğadan aşağı olduğu için Adem'e tapmayı reddettiği apokaliptik Hristiyan *Adem ile Havva'nın Hayatı*'ndan kaynaklanıyor gözükmektedir; özellikle bl. 12-16.

<sup>11</sup> İblis [sic.] ateşten yaratıldı: sure 7:12; 38:76.

önünde de engeldir.<sup>12</sup> Sorun çözümlenmemiştir. Yunan-Roma felsefesi, Musevilik ve Hristiyanlıkta olduğu gibi İslamda da çeşitli ruh türleri arasındaki ilişkiler bulanıktır.<sup>13</sup>

İblis'in düşüşüyle ilgili Müslüman anlatım, Şeytan'ın maddi dünyanın yaratılmasından önce ve kibir ve Tanrı'yı kıskanma nedeniyle düştüğüne dair daha sonraki Hristiyan konsensüsten çok, Şeytan'ın insanlığı kıskanmasından ötürü düştüğünü ileri süren Irenaeus'un çizgisini benimser. Müslümanlar, herhangi bir yaratığın sınırsız İlah'ı kıskanma küstahlığı gösterebileceğini tasarlamakta zorlandılar. İblis'in düşüşü ve Adem'in ayartılması da dahil bütün olaylar dizisi cennette gerçekleşti. İblis [sic.] Adem'e secde etmeyi reddettikten sonra Tanrı onu cennetten kovdu: Defol buradan, sen artık kovulmuş birisin! Kıyamet Günü'ne kadar lanetim senin üzerinedir. İblis [sic.] yalvardı: Ölülerin dirileceği son güne kadar zaman ver bana. Tanrı bunu kabul etti ve İblis [sic.] sözüne devam etti: Senin kudretine and olsun ki, onların, sana içten bağlı olan kulların bir yana, hepsini azdıracam. Adem'in soyunun hepsini değilse de bir kısmını kendi buyruğum altına alacağım. Tanrı İblis'in [sic.] insanlığı ayartmasına ve ayartmaya uyanları yok etmesine izin verir, fakat Şeytan'ın Tanrı'yı sevenler üzerinde hiçbir hakimiyeti yoktur. Tanrı görüşmeyi bitirdi:

<sup>12</sup> Wensinck ve Gardet. Hadisler şunu söyler: melekler ışıktan (*nur*) yaratılınca, cinler ateşten (*nar*) yaratıldılar; bu iki sözcük hem ses hem etimoloji bakımından ilişkilidir. "Yaratıkların en alçağı" ifadesi, İblis [sic.] düştükten hemen sonra söylenmiş olabilir. Bazı yorumcular İblis'i bir cin olarak tanımlayan sure 18.50'nin daha sonraki bir ekleme olduğunu ileri sürmüşlerdir.

<sup>13</sup> Wensinck, s. 669: "Her durumda İslam düşüncesinin, İblis'in melek mi yoksa cin mi olduğu konusunda kararsız kaldığı söylenebilir." Ayrıca bkz. F. Ja-daane, "La place des anges dans la théologie cosmique musulmane," *Studia islamica*, 41 (1975), 23-61.



Sen ve sana uyanların hepsiyle cehennemi dolduracağım. Fakat benim kullarım üzerinde hiçbir hakimiyetin olmayacaktır (sure 17:61-65, 38:77-85).

İblis'e cennetten çıkması emredilmesine rağmen Tanrı, onu cenneti hemen terk etmeye zorlamadı; çünkü ona Adem ve Havva'yı ayartma izni vermişti. Sevecen bir akıl hocası kılığına giren Şeytan, onları yasak meyveyi yemeye ikna etti ve "böylece onların yanılmalarını sağladı." Tanrı hem İblis'i hem ilk insanları Cennet'ten kovdu (sure 2:35-25, 7:19-31, 20:117-121). İblis dünyada dolaşır ve Tanrı, zamanın sonuna kadar onun bizi ayartmasına izin verir. O bizim amansız düşmanımızdır. Fakat her zaman için özgür istencimizi de koruruz. İblis'in kendisi bizi azarlar: "Esasen sizi zorlayacak bir nüfuzum yoktu; yalnızca çağırdım siz de geldiniz. O halde beni değil, kendinizi kınayın" (sure 14:22). Hiç kimse Şeytan'ın yaptırdığını ileri sürerek kendi yaptığına mazeret bulamaz, çünkü İblis'in yalnızca ayartma gücü vardır, mecbur etme gücü yoktur.<sup>14</sup> Hristiyan gelenekteki gibi İblis bizi sapkınlığa, dinden dönmeye ve putperestliğe ayartır: tamahı, ağız kavgasını, içki içmeyi, pisboğazlığı ve kumarı teşvik eder. Bizi Tanrı'ya karşı görevlerimizi ihmal etmeye ve sahte peygamberlerin peşinden gitmeye sevkeder. Aklimızı çelme işe yaramayınca bizi yıldırma için yaltaklanmayı ve korkuyu kullanır. İhaneti sınırsızdır ve sonunda kendini izleyenleri bile yıkıma terk eder; çünkü Tanrı, İblis'in peşinden giden herkesin cehennemde azap çekeceğini buyurmuştur. İblis'i defetmek için kendimize değil, yalnızca dua ve Kuran yo-

<sup>14</sup> Özgür istenç: sure 16:98-100; 58:10. Ayartıcı ve insanlığın düşmanı olarak İblis: sure 2:204-206, 3:155, 4:60, 4:116-121, 6:43, 7:175-176, 7:200, 8:11, 8:48, 12:5, 16:63, 24:21, 28:15, 29:38, 35:36, 36:60, 41:36, 43:62, 114:4-6. İblis, yerine getirmediği sözler verir: 4:119.

luyla Tanrı'nın merhametine güvenebiliriz.<sup>15</sup>

Şeytan'la ilgili İslam geleneğinin dayandığı vahiy buydu.<sup>16</sup> Fakat kutsal kitap, Hristiyanlıkta olduğu gibi, kadiri mutlak ve merhametli bir Tanrı'nın yenildiği bir dünyada merkezi kötülüğün doğası sorununu çözümsüz bırakmıştır. Tektanrıcıların eğilimi her zaman, Tanrı'nın kadiri mutlaklığını korumak için iyiliğini sınırlamak ya da iyiliğini korumak için kadiri mutlaklığını sınırlamaktır. Buradan çıkan bir soru da, Tanrı kötülük olduğu için mi kötülükten nefret eder, yoksa Tanrı nefret ettiği için mi kötülük kötülüktür sorusudur. Sekizinci yüzyılda Hasan el Basri, kozmostaki bütün kötülüğü Şeytan'a ve onun insan izleyicilerine atfederek Tanrı'nın iyiliğini korudu. Fakat mantıksal olarak geliştirilen böyle bir yorum, Tanrı'dan ayrı kozmik bir ilkeyi, İslam gibi katı tektanrıcı bir dinde kabul edilemez olan bir düşüncüyü olumlar. El Aşari (873-935), Tanrı'nın kadiri mutlaklığının her şeyin ondan geldiğine ve bazıları dolaylı bir şekilde de olsa

---

<sup>15</sup> Sapkınlık ve inkâr: sure 2.161-165, 6.142, 59.16; putperestlik: sure 4.117, 26.92, 27.24; tamah: sure 2.275; ağız kavgası: sure 17.53; içki içme, pisboğazlık ve kumar: sure 5.93-94; Tanrı'yı unutma: sure 6.68, 12.42, 18.63; sahte kehanetler ve vahiyler: sure 22.52-53, 58.10; korku: sure 3.175; izleyenleri terk eder: sure 25.26-31, 59.16; Tanrı'nın merhameti bizi kurtarır: sure 4.83.

<sup>16</sup> Kötülük düşüncesinin gelişimi konusunda bkz. W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh, 1973); W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (Londra, 1948); G. von Grunebaum, "The Concept of Evil in Muslim Theology," *Middle East Studies Association Bulletin*, 2, no. 3 (1968), 1-3; G. von Grunebaum, "Observations on the Muslim Concept of Evil," *Studia islamica*, 31 (1970), 117-134; D. Gimaret, "Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il des actes mauvais?" *Studia islamica*, 40 (1974), 5-73; 41 (1975), 63-92; G. F. Hourani, "Averroes on Good and Evil," *Studia islamica*, 16 (1962), 13-40.

bütün amellerin onun tarafından istendiğine inanmamızı gerektirdiğini ileri sürdü. Bu durumda Tanrı, kötülüğün doğrudan nedeni olmasa da dolaylı nedeni olabilir. El Maturidi (öl. 944), Tanrı'nın isteği ile Tanrı'nın arzusu arasına bir ayırım koydu. Bütün ameller Tanrı tarafından istenir, fakat bazıları Tanrı'nın iyiyi isteyişine uygun gerçekleşmez. İstirabın amacı insanlığı sınamak, uyarmak ya da cezalandırmaktır. Mutezileciler<sup>7</sup> Tanrı'nın gücünün adaletiyle sınırlı olduğunu, bu sınırlılığın Tanrı'nın doğası dışından değil –ki bu saçma olurdu– onun doğasından kaynaklandığını ileri sürdüler. Basralı Abbad ibn-Süleyman (öl. 864), Allah'ın kötülük üzerinde gücü bulunduğunu, fakat kötülüğün nedeni olmadığını savundu: Allah kötülüğü istemeksizin ona izin verir. Fakat bu, neden izin verdiği sorusunu yanıtsız bırakır. Adalati merhametle, iyiliği kadiri mutlaklıkla bağdaştırmaya çalışmanın güçlükleri, iyi bilinen bir hikâyede örnekleniyor:

Her ikisi de Hakiki İmanla ölen bir çocukla yetişkin bir kişiyi Cennet'te düşünelim. Yetişkinin Cennet'te çocuğunkinden daha yüksek bir yeri vardır. Çocuk Tanrı'ya soracaktır: “Bu adama niçin daha yüksek bir yer verdin?” Tanrı, “Birçok iyi iş yaptı” yanıtını verecektir. O zaman çocuk “Niçin iyilik yapmama fırsat vermeyecek kadar erken ölmeme izin verdin?” diyecektir. Tanrı, “Büyüyünce bir günahkâr olacağını biliyordum, bu nedenle çocukken ölmen daha iyiydi” yanıtını verecektir. Bunun üzerine Cehennem'in derinliklerine mahkûm olanlardan bir çığlık yükselecektir: “Ya Rabbim! Neden günahkâr olmadan önce ölmemize izin vermedin?”<sup>17</sup>

İyilik ve kötülük sorunun başka bir yanı da insan sorumluluğu-

<sup>7</sup> Kaderi inkâr edip “kul amellerinin yaratıcısıdır” diyen bir İslam akımının yandaşları –çn.

<sup>17</sup> Aktaran Rahman, s. 91.

dur. Tanrı iyi ve kadiri mutlak ise insanlar niye kötülük yapar? Yanıt insanların özgür istence sahip olduğu ise, o zaman sorun, özgür istenci determinizmle uzlaştırmaktır. Sorun, Hristiyanlar arasında olduğu kadar Müslümanlar arasında da canlı bir tartışmayı başlatır; İslamda terimler farklı olmasına rağmen, insan özgürlüğü Tanrı'nın gücüne karşıt olarak insan *kudreti*'yle bağlantılı ifade edilir. Kuran ve hadisler, ilahi gücün mutlak doğasında ısrar eder ve bu nedenle ilahi hüküm İslamda her zaman egemen olmuştur. Yine de Kadiriye gibi bazı teologlar, Tanrı'nın eylemlerin sorumluluğunu insanlara devrettiğini ve böylece kendi kaderlerini şekillendirmelerine ya da en azından değiştirmelerine izin verdiğini ileri sürdüler. Bu çözüm –Tanrı'nın kendisinin kozmos için istencinin, insan özgürlüğü bölgesindeki kadiri mutlaklığını özgürce seçilen daha fazla iyilik üretecek şekilde askıya almasını gerektiren çözüm– Hristiyanlık gibi İslamın da içinden kaçınılmaz olarak çıkan mantıksal bir yanıtıdır. Günahtan bir ölçüde sorumlu değilsek Tanrı'nın insanları mahkûm edip cezalandırması ahlaksal olarak saçma ve Tanrı'nın adaletine sert bir sınırlama sayıldı.<sup>18</sup> İslam bir yanılla Hristiyanlıktan belirgin bir şekilde ayrıl-

---

<sup>18</sup> Rahman, s. 100-7; Bowker, *Problems*, s. 102, 123-126; Gimaret, s. 62; Grunebaum, "Observations," s. 118-119; Watt, *Free Will*, s. 238-242. Bu savlardan bazılarının mantıksal kaçınılmazlığı bilgi sosyolojisi üzerine eleştirel düşünceyi davet eder. Toplumsal koşullardaki değişimlerin algılamalarda kaymaları ve gelişmeleri teşvik edebileceği doğrudur. Fakat düşüncelerin toplumsal karşılıklarından bağımsız bir iç diyalektiğe sahip oldukları da doğrudur. Paris'teki Hristiyan teoloji ile Bağdat'taki Müslüman teoloji arasındaki yakın simetrisinin benzer toplumsal koşullarla ilişkisi çok az, kültürel kaynaşma ve karşılıklı etkiyle daha fazla ve düşüncelerin iç diyalektiğiyle ilişkisi en fazladır. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve bütünüyle iyi bir Tanrı'ya inanç kapalı bir sorular kümesini gündeme getirir ve bu sorulara kaçınılmaz olarak kapalı bir yanıtlar, itirazlar ve karşı itirazlar kümesi karşılık gelir.

dı: ilk insanlar yasak meyveyi yiyip ilk günahı işlemelerine rağmen, bu ilk günah hiçbir şekilde onların soylarına geçmedi. Kalıtsal olarak ya da Adem'in itaatsizliğine mistik bir katılımla değil, aksine büyük ölçüde bedenın arzuları ile ruhun arzuları çatışmasının kışkırttığı bireysel ruhlarımızın bir deviniminden hareketle günah işleriz. Şeytan ruhun bu huzursuzluklarını istismar eder, fakat ne o ne de Adem'in günahı bunların nedenidir.<sup>19</sup>

Müslüman kurgu, Kuran'ın sunduğu Şeytan resmini doldurmaya çalıştı. Örneğin Zamaşari (1075-1144) İblis'in [sic.] Tanrı'dan başka herhangi bir şeye böyle bir onur vermeyi reddettiği ve kendi özü ateşin Adem'in özü balçıktan üstün olduğuna inandığı için Adem'e secde etmeyi reddettiğini açıkladı. Bu tür hadis yorumları bazen hayal ürünü oldular, çoğunlukla da İslamın ötesindeki etkileri açığa vurdular. İblis'in [sic.], Tanrı'nın ilk insanı yarattığı tatlı ve tuzlu maddeyi yer yüzünden toplayarak Allah'ın [sic.] Adem'i yaratmasına yardım ettiğine dair ondördüncü yüzyıl Suriye'sine ait hikâye, belli Şii mitlerin yanı sıra Hristiyan düalistlerin efsanelerini de andırır. Ana gelenek, Kuran yorumlarını daha dikkatli izledi: Kibrin ve düzenbazlığın harekete geçirdiği Şeytan, Tanrı'nın dünyayı selamete kavuşturma planını hep bozmaya çalışır. Fakat bu çabalar boşunadır, çünkü İblis, onu kendi istencine rağmen sına ve cezalandırmaya yönelik ilahi amacı için kullanan Tanrı'nın izniyle vardır ve görevini yapar. Şeytan akıllıdır; şeklini değiştirebilir ve kendisini ve planlarını aptal insanlara çekici gösterebilir; insan bedenini, özellikle cinsel organları etkiler; Tanrı'dan, insanlıktan ve insanlar arasında da özellikle Müslüman müminlerden nefret eder. Müthiş akıllıdır, fakat bütünüyle aptaldır

<sup>19</sup> G. Anawati, "La notion de 'Péché originel' existe-t-elle dans l'Islam?" *Studia islamica*, 31 (1970), 29-40.

da; çünkü Tanrı'yı, kozmosu ve kendisinin kozmos içindeki yerini anlamaz. Öngörüsü çarpık ve dolambaçlıdır. Sonu ve yıkımı kesin-  
dir.<sup>20</sup>

Teolojik kurgu geleneğin anlamını derinleştirebilirdi. Hristiyan nominalistler ve mistikler gibi teolojik iddiaların sınırlılıklarına işaret eden pratik, mistik teolog El Gazali, Sahte Dionysios'un via negativa'sına benzer bir yol izledi. Tanrı'nın gerçekliği, anlayabileceğimizden o kadar büyük ve geniştir ki, Tanrı metafor ve benzeşim yoluyla bize seslenmek zorundadır. Kuran kesinlikle doğrudur, fakat bize verdiği hakikat Tanrı'nın zihninde var olan hakikatin ancak solgun bir gölgesi olabilir. Kuran'ın vahyi insan anlayışının kavrayabildiği kadar tamdır, fakat insanın konuşma yetisinin ve kavramlarının yetersizlikleriyle sınırlıdır. Tanrı bizimle konuşurken, bizi iyiye doğru çeken Cebrail ve bizi kötülüğe doğru çeken Şeytan gibi kavramlar kullanır; çünkü böyle kavramlar olmadan gerçekliği anlayamayız. İblis bir metafordur. Şeytan'ın işlerini psikolojik olarak deneyimleyerek anlarız; çünkü zihinlerimizde ortaya çıkarlar. İblis'in Adem'e secde etmeyi reddetmesiyle ilgili hikâye, aklın emirlerine boyun eğme tutkusunu reddetmenin bir metaforu olarak anlaşılabilir. İblis, insanlığı Tanrı'dan uzak tutan ve bizim kendi aptallığımız ve günahımız olan engelin kişileşmesidir.

Fakat via negativa'nın anlamını kavramayan Gazali'nin yorumcuları, onun metaforik ve alegorik olanı aştığını anlamadı. Gazali İblis'in yalnızca bir metafor, yalnızca psikolojimizde bir öge olduğunu söylemiyor. İblis bir metafordur, fakat aynı zamanda değildir de. Gerçek bir kişiliktir. Gazali, gerçeklik hakkında yaptığımız her formülasyo-

<sup>20</sup> Gatje, s. 167; G. Calasso, "Intervento d'Iblis nella creazione dell'uomo," *Rivista degli studi orientali*, 45 (1970), 71-90, özellikle 71-72, 83-88.

nun nihai gerçekliğe atfetmeye cesaret edemeyeceğimiz kadar temelsiz ve sınırlı olduğunu kavrar. “İblis bir kişiliktir,” dersek, kastettiğimiz şeyle ilgili bir düşüncemiz olabilir; fakat bizim kişilik düşüncemizi en uzak benzerlik dışında herhangi bir şekilde Allah’ın zihnindeki şeyle denk sayma hakkımız yoktur. Bu yüzden İblis’in gerçekte, nesnel ve nihai olarak ne olduğunu bilmeyiz. O odur, o degildir de. Bilebildiğimiz şey, onun (her neyse) zihnimizin içinde nasıl çalışır gibi göründüğüdür; bu yüzden bilemediğimiz nihai gerçeklikten çok bilebildiğimiz metafora kafa yormamız daha iyidir. Zihinlerimizdeki kötü düşünceleri doğrudan algılarız. Kötü düşünceler İblis midir? Kötü düşüncelere İblis mi neden olur? Onları kötüye kullanır mı? Bilmiyoruz: yalnızca kötü düşüncelerin kötü bir ilkeden kaynaklandığını ve bizi Tanrı’dan ayıran kötü eylemlere ve kötü bir zihin durumuna götürebildiklerini biliyoruz.<sup>21</sup>

Via negatıva’da da kökü bulunan mistik sufi geleneği İblis’in kozmostaki amacının ve rolünün anlama gücümüzü aştığını vurguladı. El Hallac (857-922) şunları söyledi: İblis’ten Adem’e secde etmesi istendiğinde, yalnızca Tanrı’ya tapmak gerektiğini bildiği için isteği reddetti. Hallac, bütün dünyada İblis kadar Tanrı’ya saygı duyan ve onun kadar tam bir tektanrıci olan tek varlığın Muhammed olduğunu ilan edecek kadar ileri gitti. Anlaşılmaz nedenlerle Tanrı İblis’e imkânsız bir görev vermişti: “Tanrı İblis’i elleri bağılı denize attı ve ona şunla-

<sup>21</sup> M. Kably, “Satan dans la l’ithia’ d’Al-Ghazali,” *Hespérus Tamuda*, 6 (1965), 5-37. Abu’l-Faraj Ibn al-Jawzi’nin (1116-1200) “Şeytan’ın Yanılgısı” (*Talbis İblis*) diabloji üzerine bir eserden çok Gazali ve Sufilere bir saldırdır. Bkz. D. S. Margoliouth, “The Devil’s Delusion: Talbis İblis of Abu’l Faraj ibn al-Jawsi,” *Islamic Culture*, 19 (1945), 69-81; Margoliouth, “The Devil’s Delusion by Ibn-al-Jawzi,” *Islamic Culture*, 9 (1935), 1-21. Hristiyan keşiş Pontuslu Evagrius’un *logismoı’sini* Gazali’nin görüşüyle karşılaştırmı: bkz. İBLİS.

rı söyledi: ıslanmamaya dikkat et.” Tanrı İblis’e kesinlikle yapmama-yı emrettiği şeyi yapmasını emretti: karşısında diz çökülecek tek şey olan o, ona Adem’in önünde eğilmeyi emretti. Daha sonraki mistik düşüncede İblis, Tanrı’nın istencine rağmen Tanrı’yla birleşmek yerine, Tanrı’dan ve Tanrı’nın istencinden ayrılması istenen kusursuz sevgili modeli bile oldu. Bazı mistikler için kusursuz sadakat modeli oldu.<sup>22</sup> Kuran’ın ve hadislerin ve Gazali gibi büyük Müslüman teologların algılamaları, Hristiyan algılamalarla aynı tınıyı vererek, Batılı tektanrıci dinde Şeytan kavramının önemini onaylar.

---

<sup>22</sup> A. Schimmel, *The Mystical Dimention of Islam [İslamın Mistik Boyutları, Kabalcı Yayınevi, 2001]* (Chapel Hill, 1975), s. 191-196; A. Schimmel, *Pain and Grace* (Leiden, 1976), s. 185. İslamdan kaynaklanan bazı gelenek dışı modern yorumlar için bkz. A. Schimmel, “Die Gestalt Satans in Muhammad Iqbals Werk,” *Kairos*, 5 (1963), 124-137; A. Bausani, “Satan nell’opera filosofico-poetica di Muhammad Iqbal (1873-1938),” *Rivista degli studi orientali*, 30 (1955), 55-102; I. Joseph, *Devil Worship* (Boston, 1919); G. S. Gasparro, “I miti cosmologici degli Yezidi,” *Numen*, 21 (1974), 197-227 ve 22 (1975), 24-41.



## 4 Folklor

Hristiyan Şeytan kavramı, bazıları daha eski Akdeniz kültürlerinden ve bazıları kuzeyin Keltik, Tötonik ve Slavik dinlerinden gelen folklorik öğelerden etkilendi. Pagan düşünceler Hristiyanlığa nüfuz ederken, Hristiyan düşünceler de pagancılığa nüfuz etti. Örneğin Anglosakson İngiltere'nin sihirli sözlerinin Hristiyan papazlar tarafından Hristiyanların yararına kullanılmaları anlamında büyük ölçüde Hristiyan oldukları gösterilmiştir, fakat içerikleri içtenlikle pagandır.<sup>1</sup> Popüler Hristiyanlığa karşıt olarak folklor, öykü anlatmanın ya da bir uygulamanın bilinçöncesi, öz-bilinçsiz bir düzeyinden kaynaklanır ve geçmişte' bir şekilde kaydedilmiş ya da modern bilimciler tarafından yazıya dökülmüş olan sözlü geleneklerde izini bırakır. Folklor popüler din içinde erir, fakat popüler din daha öz-bilinçli, ölçülü ve tutarlıdır. Popüler din basit ya da eğitimsiz insanların inanç ve uygulamalarından ibarettir ve en açık biçimde vaaz edebiyatında, vaazlarda, Büyük Gregory, Aelfric ve Heisterbachlı Caesarius gibi yazarların *exempla*'sında (ya da vaaz düzenlemelerinde) ortaya çıkar.

Popüler Hristiyanlık canlı, korkutucu bir Şeytan sunma eğilimindeydi. Erken ortaçağ öğretimine keşişlerin egemen olması, çöl babalarının, demonların her yerde olmalarına ve somutluklarına keskin

---

<sup>1</sup> Santa Barbara, California Üniversitesi'nden Karen L. Jolly, geç Anglosakson mucizeler ve büyü sözleri üzerine bir doktora tezi hazırlamıştır.

vurgu yapan renkli düşüncelerinin ağır basması anlamına geliyordu. Vaizler de açıkça dinleyicilerini korkutup iyi davranışa yöneltmek amacıyla dehşet üzerinde durdular. Öte yandan folklor ise, olasılıkla Şeytan'ı ehlileştirip korku gerilimini azaltmak için onu gülünç ve güçsüz yapma eğilimindeydi. Şeytan'ın en korkunç biçimde yakında olduğu dönemin –onbeş ve onyedinci yüzyıllar arası cadı çılgınlığı dönemi– genelde bir palyaço olarak sahnede görüldüğü dönem olması rastlantı değildir. Bu geleneklerin çelişkili doğası nedeniyle Şeytan'la ilgili popüler kanı, onu korkunç bir efendi olarak görmek ile bir aptal olarak görmek arasında gidip geldi.<sup>2</sup>

Folklorik ve popüler tanımlamalar teolojinin (yeterince bulanık olan) tanımlamaları kadar açık değildir. Şeytan yavaş yavaş Deccal, devler, ejderhalar, hayaletler, canavarlar, hayvana dönüşen insanlar ve “perimsi yaratıklar” gibi kavramlara dönüşür. Folklor kuşaklar boyunca birçok önemsiz noktayı yerli yerine oturttu: Şeytan'ın hangi elbiseleri giydiğini, nasıl dans ettiğini, ne kadar soğuk ve kılılı olduğunu, nasıl aldatılabileceğini ya da ondan nasıl kaçınılabileceğini. Bu ayrıntılardan bazılarını uzun süre yaygın bir biçimde inanıldı; fakat kötülüğün nasıl algılandığı sorusunu doğrudan ele alınmadı.

Dördüncü yüzyıldan onikinci yüzyıla kadar Hıristiyanlık, çoktanrı ve monist özelliğiyle Akdeniz dinlerine benzeyen, fakat onu yeni öğeler ve ayrıntılarla tanıştıran kuzeyin pagan dinleriyle karşılaştı. Örneğin Kelt dininden bereket, av ve yeraltı efendisi, “batının boynuzlu tanrısı” Cernunnos geldi. Özellikleriyle ve görüntüsüyle bir bakıma Yunan-Roma Pan'ına benzeyen Cernunnos, Pan'la aynı şekilde Şeytan'a benzetildi. Bugün bazı modern yazarların boynuzlu bir tanrı-

<sup>2</sup> R. Manselli, *La religion populaire au moyen âge* (Montreal, 1975), s. 79-80.

nın ya da onun dengi büyük tanrıçanın yaygın ve tutarlı olduğu söylenen dinine gösterdikleri coşkuya rağmen, günümüzün bütün tarihçi ve antropologları düşünceyi tamamen reddediyorlar.<sup>3</sup> Tötonik dinler hakkında Keltik dinler hakkında bilinenden fazlası biliniyor; fakat neredeyse bütün kanıtlar yabancı –örneğin Roma– ve geç oldukları için, Roma ve Hristiyanlık tarafından etkilenmeden önce bu dinlerin neye benzedikleri konusunda açık bir düşünceye sahip olamıyoruz. Bu yüzden Hristiyanların bazı kuzey motiflerini kendi amaçlarına nasıl uyarladıklarını tartışmak, Tötonik ya da Keltik kavramların Hristiyan Şeytan kavramı üzerindeki etkisinden söz etmekten daha uygundur. Yine de bu tür motiflerin gücü ve rengi Şeytan'ın bir zamanlar çöl babalarının zihinlerinde sahip olduğu gücü erken ortaçağda yeniden kazanmasına yardımcı oldu.<sup>4</sup>

Tötonik tanrılar, bütün monist tanrılar gibi, ahlaksal bakımdan ikirciklidir. Tanrıların ve erkeklerin yöneticisi Wuotan ya da Woden,

<sup>3</sup> Margaret Murray'ın, *The Witch-Cult of Western Europe* (Oxford, 1921), R. Lowe Thompson'ın, *The History of the Devil, the Horned God of the West* (New York, 1929) ve Robert Graves'in, *The White Goddess* (New York, 1948) teorileri, anlamaya yalnızca engeldirler. Murraycıların bir eleştirisi için bkz. J. B. Russell, *A History of Witchcraft* (Londra, 1980), s. 41-42. Yaygın, tutarlı bir druidik dinin kanıtı da yoktur: bkz. S. Piggott, *The Druids* (New York, 1968). Keltler konusunda bkz. P. F. Bober, "Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity," *American Journal of Archeology*, 55 (1951), 13-51; P. MacCana, *Celtic Mythology* (Londra, 1970); A. Ross, *Pagan Celtic Britain* (Londra, 1967).

<sup>4</sup> Elbette Tötonik din zamana ve mekâna göre büyük değişiklikler gösterdi. Ana kaynaklar eski İngiliz edebiyatı (yedinci yüzyıldan onikinci yüzyıla) ve eski İskandinav edebiyatıdır (dokuzuncu yüzyıldan onüçüncü yüzyıla). Eski tanrıların gücü onüçüncü yüzyıla kadar hissediliyordu, fakat hemen her zaman Hristiyan renk ve yorumuyla.

aynı zamanda bir gazap (Wut) ve yıkım tanrısı ve bir vahşi av lideridir. Thor ya da Donar, erkeklerin ve tanrıların şampiyonudur, ama aynı zamanda gök gürleten ve çekiç fırlatıcı, iki keçinin çektiği bir arabayı süren kızıl elbiseli bir dehşet figürüdür. Seks, evlilik ve bereket tanrıçası Hilda ya da Holda yeryüzünde yaşayan bir ölüm ve yeraltı tanrıçasıdır. Hilda güzel bir genç kız ya da sivri burunlu ve uzun dişli korkunç bir cadı, vahşi kadın avının bir lideri olabilir. Bazı anlatımlarda Aesir, Hilda'yı, Hel olarak yeraltını ve ölüleri yönettiği yeraltına (Niflheim) attı. (Hel adı İngilizcedeki "hell" [cehennem] sözcüğüyle ilişkilidir, etimolojik olarak mağara ve oyuklarla birleştirilir; krş. Almanca *Hölle*, *Hohle*). İki tanrı sınıfı, Aesir ve Vanir arasındaki çatışma, İran, Helen, Hitit ve Hindu dinlerinde rastlanana eşittir, fakat kökenleri ve anlamı bütünüyle bulanıktır. Bir tek şey açıktır: Vanir yeryüzü ve ölümle daha yakından bağlantılı olmasına rağmen, bu çatışma "iyi" ile "kötü" tanrılar arasında bir mücadele değildir.<sup>5</sup>

Bütün Tötonik ilahlar ikircikli olsa da, bazıları kötülüğe ve yıkıma diğerlerinden daha eğilimlidir. Bunların arasında önde gelenler, hepsi de Vanir'le bütünleştirilen don devleri ve tanrı Loki'dir. Loki, Yunan Hermes'e benzer ikircikli, hilekâr bir tanrıymış gibidir; fakat özellikle Hristiyan etki altında zamanla geliştikçe kötüleştirdi ve sonunda İblis'e benzedi. Loki'nin kötülükle bağlantıları en azından dokuzuncu yüzyıla kadar geri gider ve Snorri Sturluson'un *Düzyazı Edda'sı* za-

<sup>5</sup> H. R. E. Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe* (Baltimore, 1964); *Scandinavian Mythology* (Londra, 1969), özellikle s. 94-96; G. Dumézil, *Gods of the Ancient Northmen* (Berkeley, 1973), özellikle s. 4; U. Dronke, ed., *The Poetic Edda* (Oxford, 1969); Snorri Sturluson, *The Prose Edda* (New York, 1929).

manında (y. 1220) kötölüğün bir kişileşmesi olmaya yakındır. Hel, Gece, Kurt Fenrir, Dünya Melunu ve Odin'in atı Sleipnir'in babasıdır. Loki'nin biçimlerinden biri olan Utgard-Loki, inanılamayacak kadar kurnaz ve güçlü bir don devidir. (Mitler, Loki ile Utgard-Loki, "Dış Bölgelerin Loki'si"ni çoğunlukla ayırır; fakat ad, yapısal özdeşliklerinin işaretidir.) Loki, Baldr öyküsünün daha sonraki versiyonlarında en kötü halinde görünür. Güzel Baldr, Hristiyan İskandinavya'nın İsa'yla özdeşleştirdiği parlak ve genç bir Aesir tanrısıydı. Baldr doğduğunda, annesi Frigg bütün doğayı çağırdı ve her yaratığa, güzel oğlunu asla incitmeyeceklerine yemin ettirdi. Fakat Frigg bir yaratığı, ökse otunu unuttu. Oğlunun kırılğanlığının sırrını kıskançlıkla korudu, fakat Loki hileyle bunu öğrendi. Loki ökse otundan bir kargı yaptı ve tanrılar oyundayken kargıyı Baldr'ın kör kardeşi Hoder'a verdi. Tanrılar silahlarını silah işlemez Baldr'a fırlatarak eğleniyorlardı ve Loki Hoder'ın da eğlenceye katılmasını önerdi. Hoder öldürücü silahını fırlattı ve Baldr düşüp öldü; onun ölümünün kendilerinin de ölümü olduğunu bilen tanrılar şaşırıp kaldı. Aesir hınçla Loki'nin peşine düştü: Loki, bir som balığına dönüşerek (Şeytan gibi şeklini değiştirme yeteneği ikiyüzlülüğünün bir işaretiydi) bir süreliğine onlardan kurtuldu, fakat som balığını yakaladılar ve Loki'yi Ragnarok zamanına, tanrıların hüküm gününe kadar zincirlere bağladılar. Zamanın sonunda Loki, bir devler ordusunun başında Aesir'e saldırmak üzere bir süre serbest bırakılacaktır. Snorri Sturluson'a göre Loki'nin güzel bir dış görünüşü, fakat kirli ve yoz bir ruhu vardır; "tanrıların düşmanı" ve "kötölüğün demircisi"dir. Loki ile İblis arasındaki paralellikler çarpıcıdır, fakat çok büyük ölçüde pagancılığın Hristiyan renge boyanmasıdır.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Snorri, s. 33-34; Davidson, s. 176-182; G. Dumézil, *Loki* (Darmstadt, 1959);

Kötülüğün prensi olarak Şeytan ile onun izleyicileri demonlar arasındaki teolojik ayrım, folklorda çoğunlukla bulanıktır. “Ifrit”in [demon] eşanlamlısı olarak “şeytan”ın [devil], *deofol*’un kullanılması Eski İngilizcede 825 dolaylarına kadar geri gider ve bugüne kadar varlığını sürdürmüştür. Almancada *Teufel* ile *Dämon* arasında genellikle bir ayrım yapılmasına karşın, Fransızca *démon*, İtalyanca *diavolo* ve İspanyolca *diablo* aynı ikircikliliğe sahiptir. Folklor bazen Şeytan’ın kendisini de bir ya da daha fazla kişiliğe böler. Apokaliptik edebiyat zamanından beri Şeytan’ın Iblis, Belial ve Beelzebub gibi birçok adı oldu ve apokaliptik öyküler bazen bunları bağımsız kahramanlar haline getirdi.<sup>7</sup> Ortaçağ folklorunda ve edebiyatında bu dramatik aygıt zaman zaman yeniden ortaya çıktı. Örneğin bazı ortaçağ oyunlarında Lucifer cehennemin prensi, Iblis onun habercisi olarak gösterilir. Fakat böyle bir ayrım edebiyatta ve efsanede fazla dikkate alınmaz ve teoloji tarafından açıkça reddedilir. Bu tür ayrımlar her zaman muğlaklıklar, zamana ve yere göre değişiyorlardı ve iç bütünlükten ve tutarlılıktan yoksundular. Daha önemlisi hem teolojide hem psikolojide görüngübilimsel tipin, Şeytan’ın kötülük güçlerini yönlendiren tekil bir kişilik olmasıdır.

Iblis, Lucifer, Abbaton, Asmodeus, Tryphon, Sabbathai ve Satanael gibi Musevi-Hıristiyan-Gnostik gelenekten kaynaklanan eski adlara ek olarak Şeytan, sayıları ve çeşitliliği zamanla artan bir çok popüler takma ad alır. Fransızca, Almanca ve öteki dillerdeki benzer takma adlarıyla birlikte Yaşlı Boynuzlu, Yaşlı Kılı, Siyah Öcü, Şehvetli Penis, Peniskafalı ya da Kör Şeytan, Beyefendi Jack, İyi Arkadaş, Eski

---

F. S. Cawley, “The Figure of Loki in Germanic Mythology,” *Harvard Theological Review*, 32 (1939), 309-326.

<sup>7</sup> Bkz. ŞEYTAN.

Çentik ve Eski Çizik'tir.<sup>8</sup> Bu tür adlar, pagancılığın cinleriyle ve "perimsi yaratıklar"ıyla özdeşleşen önemsiz demonların adlarına dönüştüler. Terrytop, Charlot, Federwisch, Hinkebein, Heinekin, Rumpelstiltskin (bütün -lin, -kin, -lein, -le, -lot eklerini almış adlar küçültmeli adlardır), Hämmerlin, Haussibut, Robin Hood, Robin Goodfellow ve Knecht Ruprecht gibi bu türden yüzlerce isim vardır. Bu adlar, yalnızca "perimsi yaratıklar"la bağlantılı olmalarından değil, Şeytan'a saçma bir isim vermek onun yarattığı korkuya bir panzehir sunacağı için de popülerdi. Yirminci yüzyılda Şeytan'ın küçültmeli adına çok az rastlanır; çünkü çok az kişi Şeytan'a inanır. Yüzlerce alışılmış komik ifade ya da ünlem bu tür adlarla bağlantılıdır: Hay Şeytan, *que diabe, was in des Teufels Namen, ce n'est pas le diable* (o kadar da değil), *c'est un bon diable* (iyi bir adam); Şeytan'la derin deniz arasında; Şeytan en geridekini kapar; Pervasız (Delişmen); Şeytan ödesin (kıyamet kopacak); Şeytan'a hakkını ver; Şeytan'a gitti (belasını buldu); Şeytan'dan dem vur (Şeytan kulağına); Şeytan şansı vb. "Şeytan" güçlü bir olumsuzdur da: bir "Pervasız" hiçbir şeye aldırmayan kişidir; "Bizi bir tek Şeytan duyuyor" hiç kimsenin bizi duymadığı anlamına gelir; "Şeytan alsın" (canı cehenneme) onunla fazla ilişkimiz olmasın

---

<sup>8</sup> Musevi-Hristiyan-Gnostik adlar konusunda bkz. C. D. G. Müller, "Geister (Dämonen): Volksglaube," *Reallexicon für Antike und Christentum*, 9 (1975), sütun 762, 791-793. Uzun bir alfabetik liste için bkz. M. Rudwin, *The Devil in Legend and Literature* (Chicago, 1931), s. 26-34. Demon-yazman Tutivillus konusunda bkz. R. Düchting, "Titivillus," *Ruperto Carola*, 58/59 (1976/1977), 69-93. Sekizinci ya da dokuzuncu yüzyıl Suriye kaynaklı ve daha sonra Bogomiller tarafından benimsenen bir ad olan Satanael konusunda bkz. M. Dando, "Satanaël," *Cahiers d'études cathares*, 30, no. 83 (1979), 3-11; 30, no. 84 (1979), 3-6; 31, no. 85 (1980), 14-32; 31, no. 86 (1980), 3-16.

demektir.<sup>9</sup>

Şeytan'ın görüntüsü, adından daha fazla değişiklik gösterdi. Bazen daha önceki Musevi-Hristiyan gelenek izlenerek, bazen de Hristiyanların demonlarla özdeşleştirdikleri pagan tanrılar için hayvanlar kutusal olduğundan, Şeytan hayvanlarla özdeşleştirildi ya da bütünleştirildi. Şeytan engerek, maymunu ya da maymun, çingiraklı yılan, şahmaran, yarasa, ayı, arı ya da arı sürüsü, erkek domuz, boğa, deve, kedi, kentaur, kimera, timsah, karga, karaca, köpek, ejderha, kartal, balık, sinek, tilki, sivrisinek, keçi, kaz, grifon, martı, yabani tavşan, atmaca, at, sırtlan, leopar, aslan, kertenkele, köstebek, devekuşu, baykuş, anka kuşu, domuz, kuzgun, horoz, semender, yılan, koyun, serçe, örümcek, geyik, kırlangıç, kaplan, karakurbağası, tosbağa, akbaba, eşekarısı, balina, kurt ya da solucan olarak ortaya çıktı. Bunlardan en sık görülenler yılan (ejderha), keçi ve köpekti.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Grimm, *Teutonic Mythology*, 4 cilt (Londra, 1882-1888), cilt 3, s. 984-1030; J. Orr, "Devil a Bit," *Cahiers de l'association internationale des études française*, 3/4/5 (1953), 107-113.

<sup>10</sup> Bazı bütünleştirmeler iyice yerleşmiştir. Yılan ile ejderha bir ve aynıdır ve Tekvin öyküsünden türetilmiştir; maymun, İblis'in Tanrı'yla alay edişinin simgesidir; ayı şehvetle, benekli leopar sahtekârlıkla bütünleştirilir; tilki kurnazlığın, domuz kadın cinselliğinin, kedi kendini beğenmişliğin simgesidir. Balina cehennemnin açık ağzının simgesidir (Yunus yoluyla); Leviathan'la özdeşleştirilir. At erkek cinselliğinin simgesidir. Kuzgun hem Kabil hem Odin'le, kedi Freya ve Hilda'yla, keçi Pan ve Thor'la bütünleştirilir. Köstebek kördür, yeraltında yaşar ve bitkileri (ruhları) yemek için aşağı çeker. Bazı hayvanlar, İsa'yla bütünleştirilmeleri sayesinde Lucifer'le bütünleştirmekten kurtuldular. I Petrus 5:8'de Şeytan bir aslan olarak betimlenir: "diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret," fakat aslan hem İsa'nın (Vahiy 5:5) hem Aziz Mark'ın bir simgesi olduğu için nadiren kullanıldı; Şeytan hiçbir zaman kuzu olmadı, çünkü İsa Tanrı'nın kuzusudur; Şeytan hiçbir zaman öküz olmadı ve nadiren eşek oldu (mantıksal uy-



Şeytan çeşitli insan biçimlerinde de görünmüştür – yaşlı bir erkek ya da kadın, çekici bir delikanlı ya da kız, bir uşak, fukara, balıkçı, tacir, öğrenci, ayakkabıcı ya da köylü. Sık sık kutsal bir adam –papaz, keşiş, hacı– olarak kendini gösterdi. Bir teolog, matematikçi, doktor ya da gramerci olabiliyordu ve bu yetenekleriyle tartışmada ve ikna etmede oldukça becerikliydi. Aziz Paul’un uyardığı gibi bir aydınlık meleği olarak görünebilirdi ve hatta İsa ya da Kutsal Meriem Ana kılığına bile bürünmeye kalkıştı. Tehdit edici biçimlerde – bir dev, put ya da tayfun– olarak da görünebilirdi. Gerçekte biçimi görünmez ya da amorf, fakat şeklini amacına uygun olarak değiştirebilir.<sup>11</sup>

Şeytan sık sık canavar ve çarpık biçimli görünür, dış görünüşü iç

---

gunluğuna rağmen), çünkü öküz ile eşeğin yemlikte oldukları varsayıyordu, ayrıca eşek İsa’yı Paskalya’dan önceki pazar Kudüs’e taşımıştı. Bkz. B. Rowland, *Animals with Human Faces: A Guide to Animal Symbolism* (Knoxville, 1973); B. A. Woods, *The Devil in DogForm* (Berkeley, 1959); C. G. Loomis, *White Magic* (Cambridge, Mass., 1948); G. Faggin, *Diabolicità de rospo* (Venedik, 1973); K. M. Briggs, *A Dictionary of British Folk-Tales in the English Language*, 2 cilt, 4 kitap (Bloomington, Ind., 1970), cilt 2:1 s. 45-47, 74-75, 121-122, 143; F. C. Tubach, *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales* (Helsinki, 1969), madde 1530-1532; H. W. Janson, *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance* (Londra, 1952); Los Angeles California Üniversitesi Karşılaştırmalı Folklor ve Mitoloji İncelemeleri Merkezi’nin dizini, “Devil,” “Demons” vb., bundan böyle UCLA olarak anılacak. H. A. Kelly, “The Metamorphoses of the Eden Serpent during the Middle Ages and Renaissance,” *Viator*, 2 (1971), 301-327, yılan-ejderha yerdeğiştirmesini mükemmel bir biçimde ele almıştır.

<sup>11</sup> Loomis; Tubach, 1529, 1552-1553, 1558-1559; Briggs, cilt 2:1, 61-62; S. Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, 2. baskı, 6 cilt (Bloomington, Ind., 1955-1958, G 303.3; M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford, 1924), s. 149; UCLA.

kusurunu açığa vurur. Cennetten düştüğü için topaldır; dizleri geriye doğrudur; karında, dizlerde ya da kalçada fazladan bir yüzü vardır; kördür; boynuzları ve kuyruğu vardır; burun delikleri yoktur ya da yalnızca bir deliği vardır; kaşları yoktur; gözleri fincan tabağına benzer ve kızarıktır ya da ateş fışkırtır; çatlak toynakları vardır; sülfürlü bir koku çıkarır ve pis bir kokuyla, gürültüyle ve duman çıkararak hareket eder; pütürlü, siyah kıllarla kaplıdır; yarasa benzeri bozuk kanatları vardır. İkonografik olarak daha çok Pan'a benzer; boynuzlu, toynaklı, keçi kılıyla kaplıdır, büyük bir penisi ve büyük bir burnu ve melankolik özellikleri vardır.<sup>12</sup>

Şeytan'ın rengi, Hristiyan geleneğe ve hemen hemen dünya çapındaki simgeciliğe uygun olarak siyahtır. Derisi siyahtır ya da kendisi siyah bir hayvandır ya da giysisi siyahtır. Bazen siyah bir ata binen siyah bir süvaridir.<sup>13</sup> Şeytan'ın ikinci en genel rengi, kan ve ateş ren-

<sup>12</sup> Thompson, G 303.4, 303.4.5.6, 303.4.1.1; Briggs, cilt 2:1, s. 47-48, 143 (üç ayaklı yabancı tavşan olarak Şeytan); UCLA. Pan'ın Şeytan'la bütünleşmesi için bkz. esas olarak modern yazını ele alan P. Merivale, *Pan the Goat-God* (Cambridge, Mass., 1969). Alev çıkaran gözler: Prudentius'un (348-405) bunlardan söz eden *Hamartigena* başlıklı bir şiiri vardır: "Liventes oculos suffundit pelle perusto/invida impatiens justorum gaudia ferre" (İyilerin neşesine hasetle diş bile, alev alev yanan gözlerini yanıp kömür olmuş postundan güçlüğüyle ayırdı).

<sup>13</sup> Loomis; Briggs, cilt 2:1, s. 49-51, 54, 65-67; Thompson, G 303.5, 303.5.1; Tubach, 1534-1535, 1643; James, s. 345; UCLA; G. Penco, "Sopravvivenze della demonologia antica nel monachesimo medievale," *Studia monastica*, 13 (1971), s. 34-35, Habeşler olarak demonlar üzerine. Toledo Konsili 447'de Şeytan'ı başında boynuzları, çatlak toynaklı, eşek kulaklı, pençeli, alev gözlü, büyük dişli, büyük penisli ve sülfür kokulu büyük, siyah, canavar olarak tasvir etti; B. Steidle, "Der 'schwarze kleine Knabe' in der alter Mönchserzählung," *Erbe und Auftrug*, 34 (1958), 329-348. Krş. Büyük Gregory, *Dialogues* 2.4. St. Afra'nın (y. 750-850) biyografisinde Şeytan siyah, çıplak ve

gi kırmızıdır; Şeytan kırmızı giyinir ya da kızıl ya da alev rengi bir şakalı vardır.<sup>14</sup> Avla bütünleştirildiği için zaman zaman yeşildir. Avı ruhlar olan bir avcı olarak Şeytan imgesi, ortaçağ ansiklopedicilerinin popüler bir metaforuydu ve yeşil, geleneksel avcı giysisi rengidir. Başka bir bağlantı da, Keltik ve Tötonik bereket figürü Yeşil Adam'la bağlantıdır.<sup>15</sup> Şeytan kızgın bir kılıç ya da demir bir sırık taşır ya da zincir takar ve zincirleri şakırdatır (Marley'in hayaletinin kökeni). Para taşır ve bazen dağıtır; fakat dağıttığı para eninde sonunda iğrenç bir şeye dönüşür.<sup>16</sup>

Şeytan belli yerlerle ve günün belli zamanlarıyla da bütünleştirir-

---

cildi buruş buruştur (*Acta Sanctorum*, 5 Agustos, 1.9). Kötü siyah imgesinin siyah insanlarla ilişkisi için bkz. I. Sachs, "L'image du Noir dans l'art eurapéen," *Annales*, 24 (1969), 883-893.

<sup>14</sup> Kırmızı eski Mısır'da kısır çölün ve kanın rengi olarak kötülükle bütünleştirilirdi. Ortaçağda kıızıl saçlı insanlar genelde kötü sayılırlardı. Thompson, G 303.4.1.3.1, 303.5.3; UCLA. Bkz. E. Kirschbaum, "L'angelo rosso e l'angelo turchino," *Rivista di archeologia cristina* (1940), 209-248. Şeytan'ı ya da demonları topuz yapılmış sivri saçlı gösteren ortaçağ sanatında genel ikonografik özelliğin alevli saç tasviri olması mümkündür; başka bir açıklama da bunun, korku saçmak için saçlarını yağlayan ve yukarı doğru tarayan barbarların tarzı olduğudur. Bkz. R. Mellinkoff, "Judas's Red Hair and the Jews," *Journal of Jewish Art*, 9 (1983), 31-46.

<sup>15</sup> Thompson, G 303.5.2.2; UCLA. Chaucer'in "Friar's Tale"inde Şeytan yeşil görünür ve Sir Gawain and the Green Knight'ta yeşilin şeytani tonları vardır. Bkz. D. W. Robertson, Jr., "Why the Devil Wears Green," *Modern Language Notes*, 69 (1954), 470-472; J. L. Baird, "The Devil in Green," *Neuphilologische Mitteilungen*, 69 (1968), 575-578. Şeytan nadiren mavidir: aşağı hava demonlarının yeni Platoncu rengi. Bkz. Thompson, G 303.5 ve B. Brenk, *Tradition and Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends* (Viyan, 1966).

<sup>16</sup> Thompson, G 303.21; UCLA.



Keltlerin boynuzlu yaban tanrısı Cernunnos, Şeytan ikonografisi ve folklorüyle bütünleştirilmiş. Danimarka'da çıkarılan Gundestrup kazanından aynıtı, MÖ ikinci ya da birinci yüzyıl. Nationalmuseet'in izniyle, Kopenhag.

lir. Yönü, karanlığın ve ölümcül soğğun memleketi kuzeydir. Laponya onun gözde yeridir ve orada rengeliklerinin çektiği kızğını sürer. Bütün kiliseler yüzleri doğuya bakacak şekilde inşa edildikleri için, bir kiliseye girildiğinde kuzey her zaman solda kalır ve Şeytan duvarların dışında kilisenin kuzey tarafında dolaşır, bu yüzden insanlar ölümlerini oraya gömmemeyi tercih ederler. Sol (Latince *sinister*) birçok kültürde uğursuzluk ve tehlikeyle bütünleştirilir. Ortaçağ sahnesinde kuzey cehennemin yönüdür.<sup>17</sup>

Pagan tanrılar için kutsal olan herhangi bir şey Şeytan için de kutsal olabilir. Pagan tapınaklar Şeytan'ın konutları sayıldı ve ya yıkıldılar ya da kilise olarak kutsandılar. Ağaçlar, pınarlar, dağlar, çit merdivenleri, mağaralar, eski harabeler, kuyular, koruluklar, dereler ve

---

<sup>17</sup> İşaya 14:13'ün Lucifer'i tahtını kuzeye kurar; krş. Eyüp 26.6-7; Yeremya 1:14; Vaiz 43:22. *Commentary on Ecclesiastes* 11:3'te Bonaventure cehennemini özel olarak kuzeye, cenneti güneye yerleştirir. Bkz. Rudwin, *The Devil*, s. 63; UCLA; kabalada kötülüğün kuzeyle ve solla bütünleştirildiğini gösteren S. Shahr, "Le Catharisme et le début de la cabale," *Annales*, 29 (1974), 1185-1210. Solaklık, Latince *sinister* sözcüğünde olduğu gibi kötülüğün bir işareti sayılır. Şeytan ile Santa Claus (Sinter Claes, Aziz Nicholas) arasındaki bağlantılar apaçıktır. Kuzeyle ve rengeliğiyle bütünleştirilmesine ek olarak Şeytan kırmızı kürk de giyebilir; isle kaplıdır ve Siyah Jack ya da Siyah Adam kılığında bacalardan iner; günahları ya da günahkârları (yaramaz çocuklar da dahil) içine tıktığı büyük bir torba taşır; suçluyu dövmek için bir sopa ya da kamış taşır (şeker kamışının kökeni); hayvanların yardımıyla havada uçar; rüşvet olarak ona yiyecek ve şarap bırakılır. Şeytan'a takılan adlardan Yaşlı Nick doğrudan Aziz Nicholas'tan gelir. Aziz Nicholas genellikle bereket kültürleriyle, dolayısıyla meyve, fındık ve meyveli keklerle bütünleştirilir. C. W. Jones, *Saint Nicholas of Myra, Bari, and Manhattan* (Chicago, 1978), s. 309-323; A. D. de Groot, *Saint Nicholas: A Psychoanalytic Study of His History and Myth* (Lahey, 1965). De Groot, Hollanda'da genellikle küçük, siyah Zwarte Piet'in Aziz Nicholas'a eşlik ettiğini belirtir.

ağaçlıklar da Kötü Kişi'nin av alanlarıydı. Hristiyanlar, kutsal ve esrarlı niteliklerinden ötürü eski tanrılar için kutsal olan bu tür yerlerden iki kat korkuyorlardı. Demonlar evlere de musallat olabilirler; "hayalet" olduğu söylenen şey gerçekte bir demondur.<sup>18</sup> Şeytan'ın gözde zamanı öğle vakti ve geceyarısıdır, fakat alacakaranlığı da sever; horozların öttüğü şafak vakti kaçıp gider.<sup>19</sup> Musevi-Hristiyan geleneğe uygun olarak demonların havada ya da yeraltında yaşadıkları varsayıldı, fakat insanlara işkence etmek için dışarı çıkarlar. Hava demonlarla o kadar doludur ki, gökten iğne düşse birine çarpar; sinek gibi havada hep beraber dolaşırlar.<sup>20</sup> Lucifer'in en çok yeraltında yaşa-

<sup>18</sup> Thompson, G 303.15.3, 303.15.5; UCLA. Demonlar bazen sualtında saraylar inşa ederler: krş. Grendel'in gölü.

<sup>19</sup> Briggs, cilt 2:1, s. 56, 139-140; Thompson, G 303.6, 303.17. Müller, günün ve gecenin her saati ya da haftanın her günü için bir demonun bulunduğu inancı üzerindeki yeni Platoncu ya da Gnostik etkinin örneklerini verir, s. 775-776.

<sup>20</sup> Müller, s. 772-773. Bonaventure: "ad modum muscorum in maximo numero" (büyük bir sinek sürüsü gibi). Bazen, özellikle yeni Platoncu etki altındaki Mısır'da "diyakoz demonlar" ruhun göğe yükselişini engellemeye çalışırlardı. Demonların sayısıyla ilgili hesaplamalar yapıldı ve bunlar folklordan çok popüler dine ait olmalarına karşın, kötü ruhların ürkütücü bir biçimde her yerde bulunmalarının kanıtları olarak kabul edildiler. MS 180 dolaylarında Tyrelî Maximus 30.000'den fazla demonun var olduğunu hesapladı. Vahiy 12:4'ün etkisi altında meleklerin üçte birinin düştüğüne inanılıyordu. Onüçüncü yüzyılda başrahip Richalm, bütün denizlerdeki kum taneleri kadar demonun var olduğu gözleminde bulundu; onaltıncı yüzyıl alimi Johann Wier toplamı 7.405.926'ya ulaşan, her biri 6.666 demondan oluşan 1.111 alay sıraladı. 6.666 melek alayının üçte birinin, 2.222 alayın düştüğünü varsayan diğer alimler 113.306.668 demon hesapladılar, yine de insan sayısıyla karşılaştırıldığında düşük bir sayı. Müller, sütun 765; Rudwin, *The Devil*, s. 17-25. Folklorda Gnostiklerden kaynaklanan ve *Saint Brendan'ın Yolculuğu* ve öteki İrlanda efsane edebiyatının popülerleştirdiği bir ge-

dığına inanılır. Cehennem genellikle yeryüzünün merkezine yerleştirilirdi; küçük bir gelenek aşırı soğğunun ve inleyen buzlarının insanlara bir işkence yerini anımsattığı İzlanda'ya yerleştirdi.<sup>21</sup>

Lucifer ve izleyicileri her yerde ve her zaman etkindir. Bize muşallat olur, fiziksel ve zihinsel olarak bize saldırırlar. Fiziksel ve zihinsel hastalıklara neden olurlar; çocukları çalar, insanlara ok atar, sopalarla insanlara saldırır, hatta insanların sırtına atlarlar. Özellikle esneme sırasında ağızdan ve hapşırma sırasında burundan olmak üzere vücudun her deliğinden bedenine girerler.<sup>22</sup>

Şeytan kötü karakterlilere ve günahkârlara özellikle çekici gelir. İnsanları günaha ayartır ve ardından cezalandırılmalarına keyifle aracı olur. Güzel bir kız biçimini alarak keşşileri ve münzevileri ayartmayı sever ve yakışıklı bir delikanlı olarak kızları, özellikle hizmetçileri baştan çıkarır. Tipik bir hikâyede yakışıklı delikanlı Şeytan kendisiyle sevişmesi için genç bir kıza yalvarır; ikna etmek için para da

---

lenek vardı; bu gelenekte iyi ve kötü meleklerle ek olarak üçüncü bir taraf-sız melekler grubu, ne Tanrı'nın ne de Lucifer'in tarafını tutan melekler vardı. Bkz. M. Dando, "Les anges neutres," *Cahiers d'études cathares*, 27, no. 69 (1976), 3-28; Dante'nin kavramı kullanması konusunda Bölüm 8.

<sup>21</sup> Cehennem konusunda bkz. ŞEYTAN; IBLIS; J. Kroll, *Gott und Hölle: Der Mythos von Descensuskampfe* (Leipzig, 1932); K. Maurer, "Die Hölle auf Island," *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 4 (1894), 256-358; H. R. Patch, *The Other World* (Cambridge, Mass., 1950). Cehennem geniş bir yer olduğu kadar geniş bir konudur da, fakat Şeytan konusuna teğet geçtiği için bu konuyu cehennembilimcilere bırakıyorum. Arizona Üniversitesi'nden Alan Bernstein onüçüncü yüzyıl Fransa'sında cehennem üzerine bir kitap hazırlıyor. Araf üzerine başeser: Jacques LeGoff, *The Birth of Purgatory* (Chicago, 1984).

<sup>22</sup> "Tanrı'ya emanet ol" ya da *Gesundheit* deme adeti buradan kaynaklanır. Tübach, 346, 1620-1622; UCLA.

önerince kız teslim olur; o hemen iğrenç biçimini alır ve kızı çılgınlık içinde öldürüp cehenneme atar. Bu hikâyelerin belli bir cinsiyetçi önyargısı vardır; çünkü erkekler ayartmayı savuşturmada genellikle kadınlardan daha başarılıdır: Şeytan güzel bir kız olarak Aziz Dunstan'ı baştan çıkarmaya çalışınca, keşiş Şeytan'ın burnunu maşayla sıkarak defetmişti.<sup>23</sup> İblis kâğıt oynamayı, kumarı ve dedikoduyu sever; aynı zamanda kendisini örnek alan ölümlüleri cezalandırmaktan da zevk alır. Sebt gününün kurallarına uymayanları öldürür, pazar günü kâğıt oynayan din adamlarını öldürür ve mağrur kadınları ve yaramaz çocukları cezalandırır. Günahkârların bedenleri kadar ruhlarını da avlar. Bu tür hikâyelerin didaktik amacı ortadadır, fakat vaaz edebiyatında olduğu kadar sahici folklorda da görünürler.<sup>24</sup>

Geniş ölçüde inanılan hikâyelerde Şeytan kendi demon köpeklerinin kuşatmasında yaban avını yönetir; benzer bir motif de, cadı inancında önde gelen öğelerden biri haline gelen vahşi kadınlar gürhudur.<sup>25</sup> Görünümlerinden biri olan ejderha gibi İblis de yeraltı hazinelerini korur.<sup>26</sup> Demonlar turnuvalar ya da toplantılar düzenlerler.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Briggs, cilt 2:1, s. 45, 53, 80-81, 141-143.

<sup>24</sup> Briggs, cilt 2:1, s. 54-56, 71-74, 79-80, 109-111, 140-141; Thompson, G 303.6.2, 303.7.1.3, 303.24; Tubach, 1202, 2452, 3503.

<sup>25</sup> Briggs, cilt 2:1, s. 61-62, 67-68, 74, 114, 152-153; A. Runeberg, *Witches, Demons, and Fertility Magic* (Helsinki, 1947), s. 126-132; E. H. Carnoy, "Les acousmates et les chasses fantastiques," *Revue de l'histoire des religions*, 9 (1884), s. 370-378; J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, 1972), s. 48-50, 79-80, 211-213. Motifler genellikle karışmıştır. Örneğin yaban avının bir versiyonunda, "muhteşem köpekler"iyle at süren Şeytan vardır; bu, şehvet düşkünlüğü nedeniyle Şeytan'ın cehenneme götürdüğü vahşi Parson Dando'nun köpekleri masalıyla karıştırıldı.

<sup>26</sup> Briggs, cilt 2:1, s. 148; A. Wünsche, *Der Sangenkreis vom geprellten Teufel* (Leipzig, 1905), s. 71.



Şeytan mektuplar yazar, söylentiye göre bunlardan bazıları korunmuştur. Kötü Kişi bir köye ya da kasabaya kargaşa tohumları ekmeyi ya da ibadet halindeki ya da ilahi bir görevi yerine getiren toplulukları rahatsız etmeyi özellikle sever.<sup>28</sup>

O ve izleyicileri hayvanlara ters binerler.<sup>29</sup> Şeytan mimariyi se verdi; çünkü ustalıkla dev yapılar yapan Tötonik devlerin yerini alıyordu. Büyük, gizemli herhangi bir kaya parçasının, Kötü Kişi tarafından aşağı atıldığı, meydana getirildiği ya da kazıp çıkarıldığı varsayılırdı: bu nedenle Şeytan'ın arkları, bentleri, köprüleri ve vadileri vardır. Göktaşları Lucifer tarafından yere atılır; gemiler karaya otursun diye limanlara kum yığar. Şeytan'a taşın –bütün doğal nesnelerin en az canlısı– doğal özelliklerini ad olarak verme adeti, özellikle uzak ya da تنها bölgelerde, Şeytan'ın Mutfağı, Şeytan'ın Punç Kasesi, Şeytan'ın Kayışı, Şeytan'ın Kulesi'nde yirminci yüzyıla kadar varlığını sürdürdü. Yapay inşaatlardan Şeytan'ın gözdesi köprülerdir; gerçi iskeleler, evler, yollar, hatta (özel durumlarda) kilise kuleleri de inşa eder. Bir düğünde düdük çaldığında konuklar taşla dönüşebilirler. Aşağıdaki hikâye tipiktir: Jack ile Şeytan, Kentmouth yakınlarında bir köprü yaparlar. Gece yaptıkları gündüz yıkılır. Sonunda İblis köprüyü geçecek ilk canlı yaratığın ruhunu alacağını anlayarak köprüyü tamamlar, fakat Jack köprüünün karşı tarafına bir kemik atarak İblis'i kandırır ve böylece köprüyü geçen ilk yaratık bir köpek olur. Şeytan

<sup>27</sup> Turnuva: Tubach, 4931; toplantılar: Thompson G 303.25.19.

<sup>28</sup> Gemblouxlu Sigebert, *Chronica*, yıl 858, MPL 160.163 içinde; Tubach, 240.

<sup>29</sup> R. Mellinkoff, hayvanlara ters binmenin aslında nasıl bir utanç işareti olduğunu ve ardından kötülük işaretine dönüştüğünü gösterir: "Riding Backwards: Theme of Humiliation and Symbol of Evil," *Viator*, 4 (1973), 153-176. Benzer şekilde güneşin hareket yönünün tersine dans etmek, yürümek ya da binmek kötülükle ve cadı kültürle bütünleştirilir.

bir yıkıcıdır da ve insanların gündüz yaptıkları şeyleri gece yıkar. Birçok mahalli kilise inşaatı programı bu tip faaliyetlerle engellenmiştir ve bazen kilisenin yeri, inşaat tamamlanmadan değiştirilmek zorundaydı.<sup>30</sup>

Jack'in köpek ve kemikle gösterdiği gibi, Şeytan da zekice aldatılıp engellenebilir. Bu tür hikâyelerin işlevi dehşeti yumuşatmaktır. Ayakkabı tamircisi, yakılan bir mum yanıp bittiğinde Şeytan'ın ruhunu alabileceğine söz verdikten sonra, Şeytan tamirci için bir ev yapar; fakat tamirci mumu yanıp bitmeden üfleyip söndürür. Mum hilesi gözdeydi. Lucifer hizmetçi bir kızı elde etmeye çalıştı ve ona evlenme vaadinde bulundu; tören sırasında bir mum yakıldı ve kız, mum yanıp bittiğinde Şeytan'ın ruhuna sahip olmasına razı oldu; papaz mu- mu yutarak kızı kurtardı. Kâğıt oyununda Şeytan'ı yenen bir adam, kumar borcu olarak Şeytan'dan kendisi için güzel bir bahçe istedi. İblis, kilisenin ister içine ister dışına gömülsün adam öldüğünde ruhuna sahip olması koşuluyla razı oldu; adam kilise duvarının içine gömülmesini vasiyet etti. Okul çocukları bile, kum tanelerini iple bağlamaya ya da kilisedeki İncil'in harflerini saymaya davet ederek Yaşlı Oğlan'ın üstesinden geldiler. Şeytan güreşlerde, ekin ekme ya da biçme, içki içme yarışlarında, bahislerde ve münazaralarda (Stephen Vincent Benét'in "The Devil and Daniel Webster"ında olduğu gibi) yenilgiye uğrardı. Ölüm döşeginde bir itiraf ve nedametle bile (folklorda bu ender olsa da) bozguna uğratılabilirdi.

<sup>30</sup> Bu tür hikâyeler, devrin folklorundan kaynaklanmakla birlikte azizlerin etkinlikleriyle ilgili parodilerdir: New Mexico'da Aziz Joseph'in bir gecede inşa ettiği bir merdiven gördüm ve Loreto'nun Kutsal Sarayı, Filistin'den İtalya'ya Kutsal Meryem Ana tarafından taşındı. Thompson, G 303.9.1; Briggs, cilt 2:1, s. 52, 60-61, 73, 85-89, 91-92, 95-96.

Lucifer'in aşağılanması bazen yeterince groteskti, arabasının bir tekerleğini yerinden çıkartarak Aziz Theobald'ın bir toplantıya yetişmesini engellemeye çalışmasında olduğu gibi; aziz, Lucifer'i tekerleğin yerine geçmek zorunda bıraktı ve arabanın atında dönen Lucifer'le yoluna devam etti. Yaşlı Kişi bu tür muameleye her zaman dayanmazdı. Onu kandırıp günlük gübre serpmeye işini yaptıran bir çiftlik çocuğu ertesi sabah gübrenin eski yerinde olduğunu gördü. Genel olarak mesaj açıktı: sıradan bir kişi, doğuştan zekâsını kullanarak Karanlıklar Prensi'ni aldatabilirdi. Bu tür hikâyelere her yerde rastlanması, temel gereksinmelere işaret ettiklerinin kanıtıdır. Okul çocukları, çiftçiler, ayakkabıcılar, demirciler, rençberler, hizmetçi kızlar, ayakkabı tamircileri ve keşişler bu masalların ortak kahramanlarıdır; kahramanın bir rahip ya da soylu olması enderdir. Zenginler ve başarılılar, Şeytan'ın cimri ve kibirli insanları öldürdüğü masallara daha kolay girerler. Manzum masallar, hayvan destanları ve insanların yüreklerine yakın öteki ortaçağ masallarında, zengin ve kibirliyi alaya alan yoksul başrolü oynuyordu; ve hiç kimse Lucifer'den daha kibirli değildir. Aldatılmış Şeytan hikâyeleri aptal troller ve devlerle ilgili folklordan türetilmiştir ve "perimsi yaratıklar"ın talihsizlikleriyle yakından bağlantılıdır. Küçük bir adam, bir doğa ruhu ve/ya önemsiz bir demon olan Rumpelstiltskin'in aldatılması aynı türdendir. Fakat masalların bunca yaygın oluşu, güçsüzün güçlüye duyduğu kızgınlıktan kaynaklanıyordu. Bu tür masallar, Karanlık Efendi'nin bile cesaret ve sağduyuyla altedilebildiğini gösterir ve bu düşünce, Şeytan'ın kurnaz olmasına rağmen, sonuçta hiçbir şeyden anlamayan aptal olduğuna dair teolojiye uygundur.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Briggs, cilt 2:1, s. 56-59, 65-83, 92-94, 116-117, 124-128, 145-149; Wünsche, s. 80-108; Tubach, 1567.

Şeytan, kilisede bilye oynayan ya da oturulacak sıraların yerini değiştiren aptal bir muzip olabilirdi. Yardım ettiği insanlar genelde sapkınlar ya da hırsızlar gibi toplumda istenmeyen kişiler de olsa, iyiliklerin karşılığını vererek ya da kaybolan nesneleri bularak insanlara sahiden yardım bile edebilir.<sup>32</sup> Şeytan'ın aptallığı ve zaman zaman yardımseverliği "zavallı Şeytan" gibi ifadelere yol açtı. Folklor genelde Şeytan'ı yatıştırmayı amaçlıyordu; fakat halkın belirsizliğinin karşıt tarafı, bazen kendisini korkutucu masallarda ifade ediyordu. "Fransalı Jack," gelecek yıl öleceklerin adlarını sayan bir keşişle karşılaştı; kendi adından söz edildiğini duydu; dehşete kapılan Jack keşişin kukuletasının altına baktı ve Şeytan'ın yüzünü gördü. İblis'ten sinirle ya da kızgınlıkla asla bir şey istenmemelidir, çünkü çağrıya karşılık verebilir. Mızımız küçük kızına kızan bir adam, Şeytan canını alsın dedi; o da canını aldı. "Bu doğru değilse Şeytan canımı alsın" diye yemin eden bir hancı keşke dilini tutsaydı.<sup>33</sup>

Şeytan'ın yardımcıları ve yordakçıları, hatta bir ailesi vardır. Ninesi (daha ender olarak annesi) folklorda kalıcı bir figürdür. Köken olarak bereket tanrıçası Kibele, Magna Mater ya da Hilda, Şeytan'ın büyükannesi, büyük güce sahip korkunç bir figürdür, Grendel'in canavar annesinin prototipidir. İblis'in çok sayıda karısı vardı. Karısı bazen eski bir bereket tanrıçasıydı. Ya da gelinini gece rüyalarına giren şeytanla sevişen kadınlar arasından seçebilir. Yine de Şeytan'ın evliliği her zaman mutlu değildir: korkunç bir dırdırcıya ve şirrete dönüşen bir kadına abayı yakabilir. Şeytan'ın ailesi, çoğunlukla didaktik edebiyatta ortaya çıkardı. Şeytan'ın yedi ölümcül kötülüğü temsil eden yedi kızı vardır ya da ensest ilişkiye girerek yedi kötülüğü üre-

<sup>32</sup> Thompson, G 303.9.9, 303.22; Tubach, 953.

<sup>33</sup> Briggs, cilt 2:1, s. 105-106, 120-121, 132, 145-148; UCLA.

ten iki çocuğu, Ölüm ve Günah vardır; torunlar, insanlığı ayartmak için kendilerini dünyaya gönderen büyükbabalarını severler. Şeytan'ın İsa'yı taklit eden oniki çömezi vardır. Oğulları da vardır: Babil'de yaşayan Dan kabilesinden Yahudi bir genç kızı hamile bırakır, böylece "Babil orospusu"su aracılığıyla Deccal'ın babası olur. Ya da Merlin'i, Attila'yı, Şeytan Robert'i, Caliban'ı ya da bir devi doğuran başka bir kadını baştan çıkarır. Şeytan'ın ölümlü bir kadını gebe bırakması, Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulması'na alaycı bir göndermedir. Şeytan cinsiyeti olmadığına, fakat istediği biçimi alabildiğine göre, bir erkeğe bir çocuk doğurabilirdi; fakat böyle bir düzenleme Vücut Bulma'nın bir parodisini vermezdi ve hamile bir Şeytan, cehennemin prensi onurundan gereğinden fazla uzaklaşmış ve grotesk olurdu. Bunun arkasında kadın düşmanı bir varsayım vardır: Şeytan Tanrı gibi büyük bir efendi olduğu için erkek sayılır. Bu nedenledir ki, Şeytan'ın bir annesi ya da ninesi olmasına rağmen, bir babası ya da dedesi yoktur. Bazen Lilis ya da Lilith denilen Lucifer'in annesi oğlu Şeytan'ın başarılı olmasını çok ister. Kutsal Anne ve meleklerle ilgili bir parodide Şeytan'ın annesi, oğlunun tahtı etrafında methiyeler söyleyen demonların safına katılır. Eril Şeytan cehennemliklerin gerçek hakimidir.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Briggs, cilt 2:1, s. 153-155; Thompson, G 303.11; Bächtold-Stäubli, ed., *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 10 cilt (Berlin, 1927-1942), cilt 8, sütun 1844; UCLA; Tubach, 1452, 1589. Tanrı'nın dört kızı Huzur, Merhamet, Adalet ve Doğruluk'a alaycı bir göndermeyle dört kızı bulunan Ib-lis'in yedi köpeği de yedi ahlaksızlığı temsil edebilir. Bkz. H. Traver, *The Four Daughters of God* (Bryn Mawr, 1907). Şeytan'ın kızlarının dokuz on tane olduğu düşünülür. Ortaçağ sapkınları, İsa'yı taklit ederek oniki çömeze sahip gibi temsil edilirlerdi. Bkz. G. R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England* (Oxford, 1961), s. 93-96; M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins* (East Lansing, Mich., 1952), s. 194. Ayrıca bkz. M. Rudwin, *Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen* (Göttingen, 1915), s. 86-87, 141.

Teolojide bazen bulanıklaşan Şeytan ile önemsiz demonlar arasındaki çizgi folklorda daha da bulanıktır. İkircikli Yunan-Roma demonları, Hristiyan gelenek tarafından Tötonların, Keltlerin ve Slavların doğa ruhları gibi düşmüş meleklerle özdeşleştirildiler. Kuzeydeki korkunç ruhların en önde geleni olan devler ortaçağ folklorunda varlıklarını sürdürmelerine rağmen ("Jack ve Fasulye Sırığı"), rollerini Şeytan üstlenir gibi görüldüğü için önemlerini yitirdiler. "Perimsi yaratıklar" da daha uğursuz nitelikler aldılar: "Perimsi yaratıkların korkusuyla, gidemiyorduk ava / havadar dağdan, sazlık vadiye kadar." Perimsi yaratıklar –leprikonlar, koboldlar, troller, cüceler, elfler, goblinler, *mare*'ler, *brownie*'ler– göllerde, ormanlarda, derelerde, mağaralarda, dağlarda, hatta uygarlığın ambarlarında ve kilerlerinde yaşayan küçük doğa-ruhlarıdır. Kısa boylu, koyu renkli ve çoğunlukla bozuk biçimlidirler. Aslında ahlaksal olarak ikircikli ve bazen güzel olan bu yaratıklar, Hristiyanlık tarafından demonlara dönüştürüldüler; böylece olumsuz ve yıkıcı öz nitelikleri ağır bastı. Cüceler gizlenmiş yeraltı hazinelerini korurlardı ve mahremiyetlerini ihlal etmeye kalkışanları öldürürlerdi. Troller (ölülerin hayaletleri de olabilirlerdi) tedbirsiz yolcuları beklemek üzere köprülerin altında kol gezerlerdi. Elfler, insanlara ve hayvanlara ok ya da kargı atarak hastalıklara yol açarlardı – elf çarpması. *Mare*'ler, geceleyin uykuda insanlara musallat olurlardı ("kabuslar"). Bu ruhların kökeni ne kadar değişik olursa olsun, folklorde demonlarla bir sayıldılar. Tarımın eski bereket ruhu (Yeşil Adam), yabanılık ve av ruhları (Yaban Adam ve Kadın) bağımsızlıklarını ve ikircikliliklerini koruyacak kadar güçlüydüler, fakat dizginsiz cinselliklerinin yanı sıra yeşilliklerini ve tüylülüklerini de Şeytan'a ve demonlarına aktardılar.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Grimm, cilt 2, s. 444, cilt 4, s. 1611; R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle*

Canavarlar da demonlarla harmanlanabilmelerine karşın, demonlardan genellikle ayrı tutulurlardı. Canavarların ruhları olup olmadığı konusunda kuşkular bulunmasına rağmen, biçimi bozuk insan sayılırlardı. Fiziksel mahrumiyetin nasıl bir şey olduğunu ve yalnızca Tanrı'nın inayetiyle ne hale gelebileceğimizi insanlara göstermek için yaratıldıkları varsayıldı. F. Gagnon, canavarların gerçeklik yönünde Tanrı'dan uzaklaşan ontolojik zincire uyduklarını akla uygun bir şekilde gösterdi: Tanrı, melekler, insan yöneticiler, insan uyruklar, barbarlar, canavarlar, demonlar, Deccal, Lucifer. Canavarlar fiziksel olarak mahrumdurlar – dev ya da cücedirler, üç gözleri vardır ya da gözleri yoktur, yüzleri göbeklerindedir. Bu tür fiziksel mahrumiyet, kolayca ahlaksal mahrumiyete de aktarılabilen ontolojik mahrumiyetlerinin işaretidir. Biçim bozuklukları, bütün varlıkların en çarpığı ve mahrumu olan Şeytan'ın biçim bozukluğuyla iç içe geçer.<sup>36</sup> Yine de canavarlar tam anlamıyla demon değildirler, en azından onlardan bir adım uzaktırlar; Tanrı tarafından yaratılmış canavarlardır ve dolayısıyla az da olsa iyiliğe ve güzelliğe sahiptirler. Özellikle inatçı ve sinisi bir canavar insan hayvandır. İnsan hayvanlara birçok kültürde rastlanır (örneğin Hindistan'da insan kaplanlar; fakat kurtların daha yay-

---

Ages (Cambridge, Mass., 1952). Tarımsal ruh roman ve hikâyede yaşamaya devam eder: Kingsley Amis, *The Green Man* (New York, 1969).

<sup>36</sup> F. Gagnon, "Le thème médiéval de l'homme sauvage dans les premières représentations des indiens d'Amérique," G. Allard, ed., *Aspects de la marginalité au moyen âge* (Montreal, 1975) içinde, s. 86-87; B. Roy, "En marge du monde connu: Les races de monsters," Allard içinde, s. 74-77; J. B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought* (Cambridge, Mass., 1981); H. Schade, *Damonen und Monstren* (Regensburg, 1962). Şeytan ve demirci özdeşleştirmesi için bkz. M. Eliade, *The Forge and the Crucible* (New York, 1962), s. 107-108.

gın olduğu Avrupa'da kurtadamlar vardır). Vampirilere de her yerde rastlanır. İnsan hayvanlar öteki canavarlarla aynı değildirler; çünkü canavarlıkları fiziksel biçim bozukluklarından çok şeytani şekil değiştirme yeteneklerindedir; canavarlar ikircikli olabildikleri halde, insan hayvanlar öz olarak kötüdürler. Şeytan, şekil değiştirenlerin başıdır; kurtadamlar, vampirler ve cadılar, istencini yerine getirmek için efendilerini taklit ederler.<sup>37</sup>

Şeytan'ın birçok ve değişik yordakçılarında en önemlisi, etkisi insan işlerine nüfuz eden ve dünyanın sonunda iyiye karşı son, umutsuz savaşta kötü güçlere liderlik etmek üzere canlanacak olan Decal'dir. Sapkınlar, Yahudiler ve cadılar İblis'in insan yardımcıları arasında en önde gelenleridirler. Yahudiler ve sapkınlar en azından bazen Şeytan'a hizmet ettiklerinin farkında olmayabilirler; fakat cadılar bile rek Şeytan'ın saflarına katılır, açıkça ona tapar ve kurbanlar sunarlar. Şeytan birçok şekilde çağrılabilir: karanlıkta ısıklık çalarak, geceleyin bir kilisenin etrafında batıdan doğuya üç defa koşarak, Yahudi kanıyla ona bir not yazıp ateşe atarak, onun resmini yaparak, geceleyin bir aynaya bakarak, İsa'nın öğrettiği duayı tersine okuyarak, belli büyü sözleri söyleyerek vb.<sup>38</sup>

En ciddi İblis çağrısı, resmi bir anlaşma yapma amacıyla yapılan çağrıdır. Resmi anlaşma düşüncesi, beşinci yüzyılda Aziz Jerome'un yaydığı Aziz Basil'le ilgili bir hikâyeye ve Kilikyalı Theophilus'un altıncı yüzyıla tarihlenen daha etkili bir hikâyesine kadar geri gider.

<sup>37</sup> D. Kraatz, "Fictus lupus: The Werewolf in Christian Thought," *Classical Folia*, 30 (1976), 57-79; M. Summers, *The Vampire* (Londra, 1928) ve *The Werewolf* (New York, 1934), son derece özenli kullanılmalıdır. *Wer* eski İngilizcede "insan" için kullanılır.

<sup>38</sup> Thompson, G 303.16.18.1; UCLA.



Reimslı Hincmar'ın anlattığı Basil hikâyesinde, güzel bir kızın ilgisini kazanmak isteyen bir adam yardım için bir büyücüye gider ve karşılığında, yazılı olarak İsa'dan vazgeçmeye razı olur. Halinden memnun büyücü, Kötü Kişi'nin yeni askerinden memnun kalacağı umuduyla Şeytan'a bir mektup yazar ve zamparaya geceleyin dışarı çıkıp mesajı havaya fırlatmasını emreder. Zampara kötülük güçlerini çağırarak bunu yapar. Kara ruhlar aniden inip onu Lucifer'in huzuruna götürürler. Tahtında oturan Kara Efendi "Bana inanıyor musun?" diye sorar. "Evet, inanıyorum." "İsa'dan vazgeçiyor musun?" "Vazgeçiyorum." Bu diyalog, vaftizin kaba bir taklididir. Daha sonra Şeytan yakını: "Siz Hristiyanlar, yardıma ihtiyacınız olduğunda hep bana gelirsiniz; ardından İsa'nın merhametini kötüye kullanarak nedamet getirmeye çalışırsınız. Senden yazılı anlaşma yapmanı istiyorum." Adam razı olur ve pazarlıktan memnun olan Şeytan, kızın zamparaya aşık olmasını sağlar ve babasından evlenmesine izin vermesini ister. Kızının rahibe olmasını isteyen baba, bunu reddeder. Kız Şeytan'ın ayartmalarına karşı mücadele eder, fakat sonunda daha fazla direnemeyip teslim olur. Sonunda anlaşma hikâyesi ortaya çıkar ve Aziz Basil'in yardımıyla oğlan nedamet getirir ve kız, ölümden daha kötü bir yazgıdan kurtarılır.<sup>39</sup>

Diğer hikâye, Theophilus'un efsanesi, bin yıl boyunca hemen her Avrupa dilinde ve çeşitli biçimlerde yüzlerce kez tekrarlandı, Faust efsanesine babalık etti ve Rönesans cadı çılgınlığını dolaylı bir şekilde etkiledi. İlk kez altıncı yüzyılda Yunanca yazılan ve dokuzuncu yüzyılda Latinceye çevrilen eski bir Anadolu efsanesi olan hikâyeye göre Theophilus, önceki piskopos öldüğü için kendisine piskoposluk

<sup>39</sup> Hincmar, 860 dolaylarında yazılan *Divorce of Lothar and Teutberga* adlı eserinde anlatır (MPL 125, 716-725).

teklif edilen Küçük Asyalı bir rahipti. Theophilus bu görevi reddetti, fakat yeni piskopos Theophilus'u görevinden ve saygınlığından yoksun bırakmaya çalıştığı için onuru zedelendi. Öfkelenen Theophilus, nüfuzunu yeniden kazanmak ve intikam almak için plan kurdu. Yahudi bir büyücüye başvurdu; büyücü kendisini Şeytan'a götürerek yardım edebileceğini söyledi. Geceleyin ıssız bir yere gittiler, orada mesele ya da mum taşıyan tapıcılarıyla kuşatılmış Şeytan'a rastladılar. Şeytan ne istediğini sordu; Theophilus isteğini anlattı ve kaybettiği güçlerinin karşılığında İblis'in hizmetkârı olmayı kabul etti. Lucifer'e sadakat yemini etti, Tanrı'ya bağlılık yeminini bozdu, aşağılık, şevhetli ve kibirli bir yaşam süreceğine söz verdi. Bu şekilde resmi bir anlaşma imzaladı, boyun eğme işareti olarak Şeytan'ı öpüp anlaşmayı ona verdi. Hayatının gücü ve yozluğu arttı. Sonunda Şeytan'ın ruhu isteme zamanı geldi ve yozlaşmış rahibe işkence edip cehenneme sürüklemeleri için demonları gönderdi. Dehşete kapılan Theophilus, günahından pişmanlık duydu ve Kutsal Meryem Ana'nın merhametine sığındı. Meryem cehenneme indi, anlaşmayı İblis'ten alıp Theophilus'a geri verdi, o da yırtıp attı. Meryem, Tanrı'nın huzurunda onun için araya girdi, Theophilus affedildi ve Şeytan kandırıldı.

Efsane Avrupa'da yayıldıkça antisemitizmi ve Meryem kültünü geliştirdi. En önemlisi anlaşma düşüncesini başlattı. Babalar kötülük yapanların, farkında olsunlar ya da olmasınlar, İblis'in uşağı olduklarını ileri sürdüler. Böylece anlaşmanın, Şeytan'a açık sadakati kapsadığı düşünüldü. Van Nuffel, anlaşma düşüncesinin hem Hristiyan vaftiz geleneğinin hem feodal sadakate nasıl uygun olduğunu gösterdi. Anlaşma düşüncesinin gücü sürekli arttı; cadı çılgınlığı döneminde gerçek, tarihsel bir olgu sayıldı ve onyedinci yüzyılda, sözde bu tür resmi anlaşmaları oluşturan belgeler, suçlanan büyücülere ve cadılara

karşı kanıt olarak mahkemelere sunuldu. Cadıların İblis'e taptıkları ve onunla gerçek, açık anlaşmalar imzaladıkları düşüncesi, cadı çılgınlığının temeliydi. Modern edebiyattaki Faust figürü, Theophilus figüründen kaynaklandı.<sup>40</sup>

Anlaşma hikâyeleri, ortaçağ ve Rönesans boyunca orta derecede yaygındı. İskoçya'daki Saint Andrew'de bir öğrenci, kanla imzalanan

---

<sup>40</sup> Theophilus hikâyesi ilk kez 840 dolaylarında Diyakoz Paul tarafından Latinceye çevrildi (*Miracula Sanctae Mariae de Theophilo penitente*); bir sonraki etkili değişke onuncu yüzyılda Hroswitha tarafından hazırlandı (*Lapsus et conversio Theophili vicedomini*); hikâye Marbod (11. yüzyıl), Guibert (12. yüzyıl) ve Hartmann'ın (12. yüzyıl) yazılarında da yer aldı. Onikinci yüzyılda Gautier de Coinci'nin (*Comment Théophile vint à pénitence*) ve onüçüncü yüzyılda Rutebeuf'ün (*Miracle de Théophile*) değişkeleri, hikâyenin hızla popülerleşmesinin hem işareti hem nedeniydiler; daha sonra Fransızca, İtalyanca ve Almanca yazılmış birçok değişke çıktı. Bkz. L. Radermacher, "Griechische Quellen zur Faustsage," *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse*, 206.4 (1930), 153-219; M. de Combarieu, "Le diable dans le *Comment Theophilus vint à pénitence* de Gautier de Coinci et dans le *Miracle de Théophile* de Rutebeuf," *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979) içinde, s. 157-182; M. Lazar, "Theophilus: Servant of Two Masters," *Modern Language Notes*, 87, no. 6 (1972), 31-50; Tubach, 3572; H. van Nuffel, "Le pacte avec le diable dans la littérature médiévale," *Anciens pays et assemblées d'états*, 39 (1966), 27-43. s. 40-41'de Van Nuffel anlaşma, vaftiz ve sadakat ile ilgili karşılaştırmasını sunar (ben biraz değiştirdim): *vaftiz*: vaftiz babası tarafından takdim, piskopos tarafından sorulan soru, kabul talebi, boyun eğme, Tanrı'nın çocuğu olma, imzalama, barış öpücüğü; *anlaşma*: Yahudi tarafından takdim, Şeytan tarafından sorulan soru, koruma talebi, boyun eğme, Şeytan'ın hizmetkârı olma, imzalama, barış öpücüğü; *feodal sözleşme*: vasal tarafından takdim, koruma talebi, boyun eğme, lordun vasalı olma, imzalama, barış öpücüğü. Anlaşmanın cadı çılgınlığı üzerindeki etkisi için bkz. J. B. Russell, *A History of Witchcraft*, s. 55-58, 76-78; bu kitabın 10. bölümü.

bir anlaşmaya karşılık atamalarda kendisine yardım eden bir “papaz”la karşılaştı. Sir Francis Drake, Şeytan’ın yardımıyla Armada’yı yendi. Kişinin kendi ruhu karşılığında elde edilen ödüller, genellikle aldatıcıdır: bir alim altın karşılığında bir anlaşma imzalar, altın taşa dönüşür; zarif ziyafetler çöp ve pislik haline gelir; güzel kızlar, dırdırcı cadalozlara dönüşür. Bir anlaşmanın sonuçlarından kaçınmak için, cehenneme yolculuk yapmak zorunda kalınabilir ya da Meryem Ana gibi bir azizin müdahalesine sığınılabilir. Tipik anlaşma hikâyesi kaba güldürü öğeleri barındırır. Bir şövalye, Mouffle denilen bir kasabaya gelmesi durumunda ruhunu Şeytan’a vereceğine söz verdi. Böyle bir kasabanın var olmadığından emin olan şövalye, kendini güvende hissediyordu. Şövalye dindar bir yaşama yöneldi, bir keşiş oldu ve sonunda Reims başpiskoposluğuna yükseldi. Nihayet kendi kasabası Ghent’i ziyaret etti. Orada ciddi biçimde hastalandı ve Şeytan başucunda ortaya çıkıp Ghent’in asıl, gizli isminin Mouffle olduğu gerekçesine dayanarak hakkını istedi.<sup>41</sup>

Şeytan Hristiyanları kendisiyle bir anlaşma yapmaya teşvik eder ve bu yüzden anlaşma onüçüncü yüzyıldan itibaren vaazlarda, şiirlerde ve tiyatrodaki gözde bir tema haline geldi ve cadı teorisine katkıda bulundu. Gautier de Coinci’nin *Hanımımızın Mucizeleri* ve Rutebeuf’ün *Theophilus’un Mucizeleri* gibi popüler oyunları, Jacques de Vitry’nin Aziz Basil’in ziyafetleriyle ve Kutsal Bakire’nin Doğuşu’yla ilgili masalları ve Heisterbachlı Caesarius’un birçok hikâyesi, Şeytan’la anlaşmanın büyük günahkârların, özellikle de sapkınların ayırt edici bir

<sup>41</sup> *Mufle* sözcüğü, Fransızca konuşma dilinde “hırpani”nin karşılığı olduğu için, burada anti-Flaman bir önyargı öğesi sunuluyor gibi. Anlaşma konusunda bkz. Briggs, cilt 2:1. s. 111-115, 132-133, 138; Tubach, 3566-3572, 4188; Thompson, F 81.2; Bächtold-Stäubli, 1842.

işareti olduğu düşüncesini yerleştirdi.<sup>42</sup> Bu tür masallar uydurma sayılmıyorlardı. Caesarius'un onüçüncü yüzyılın başında Besançon'da sapkınların yaptığı anlaşmayla ilgili anlatımı tarihsel bir olgu olarak sunuldu. Sapkınlar inançlarının geçerliliğini kanıtlamak için dolaşıp vaaz verir ve umulmadık şeyler yaparlardı. Unlu zemin üzerinde ayak izi bırakmazlardı; suyun üzerinde yürürlerdi; içinde bulundukları kulübeyi yaktırır ve içinden yara almadan çıkarlardı. Ahali o kadar etkilendirildi ki, sapkınlığı bağrına basar, topluca piskoposa ve papazlara saldırırdı. Piskopos, bir zamanlar büyücü olan bir papaza, sapkınların başarısının sırrını görmek için Şeytan'ı çağırmasını emretti. Papaz İblis'i çağırdı ve sırlarını açığa vurması durumunda tekrar onun adamı olacağına söz verdi. Bir pazarlık kokusu alan Şeytan, anlaşmalarını yanlarında taşıdıklarını, koltukaltı derilerinin altına sakladıklarını açıkladı. Papaz durumu piskoposa bildirdi; piskopos sapkınların elbiselerini çıkarttırdı, koltukaltlarındaki yaralar açıldı ve şeytani sözleşmeler ortaya çıkarıldı. Hayalkırıklığına uğrayan öfkeli vatan-

---

<sup>42</sup> M. Lazar, "Theophilus," *Modern Language Notes*, 87, no. 6 (1972), 31-50; G. Frank, *Le miracle de Théophile*, 2. bs. (Paris, 1969). Theophilus Şeytan'a "ba-ba" der, satır 235; Şeytan, Theophilus'a bağlılık yeminin işareti olarak ellerini ellerine vermesini söyler: "or joing tes mains, et si devien mes hon" (s. 239-240); Theophilus sadakat gösterir: "vez ci que je vous faz hommage" (s. 242); resmi bir sözleşme yapar: "et je te refaz un couvant" (s. 245). V. F. Koenig, ed., *Les miracles de Nostre Dame par Gautier de Coinci*, 4 cilt (Cenevre, 1955-1970), cilt 1, s. 50-176: "Comment Theophilus vint à pénitance;" bkz. M. de Combarieu, "Le diable dans le Comment Theophilus vint à pénitence de Gautier de Coinci et dans le Miracle de Théophile de Rutebeuf (I)," *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979) içinde, s. 157-182; bkz. anlaşma hikâyesinin Rutebeuf'tekinden daha fazla geliştirildiği onbeşinci yüzyıla ait "Chevalier qui donna sa femme au diable": T. W. Andrus, "The Devil on the Medieval Stage in France" (Doktora tezi, Syracuse, 1979), s. 147-150.

daşlar, eski kahramanlarını diri diri gömerek linç etti. Sapkın (ya da cadı) artık İblis'in bilinçsiz bir aleti değildi, bilerek ve isteyerek İblis'le ya imzalı ve mühürlü açık bir anlaşma ya da en azından örtük bir anlaşma yapan biri sayılıyordu.<sup>43</sup>

Anlaşma, azınlıkların şeytanileştirilmesinde, sapkınların, Müslümanların ve Yahudilerin yanlış batmış cahil ruhlardan İblis'in bilinçli hizmetkârlarına dönüşümünde köşetaşlarından biri haline geldi. Başkalarının dinleriyle ilgili topyekün bilgisizlik (bugün de eksik olmayan bir bilgisizlik), ortaçağ yazarlarını en olanaksız varsayımlarda bulunmaya götürdü: Enkarnasyona ya da Komünnyona inanmayan Yahudilerin kutsanmış ekmeği ele geçirip kanatana kadar bıçakladıkları düşünülürdü; katı tektanrıci Müslümanların putların önünde eğildikleri varsayılıyordu.<sup>44</sup> Fransız epik edebiyatındaki tipik Sarazen [ortaçağda Hristiyanların Müslümanlara verdikleri ad, -çn.], siyah derili, çarpık biçimli, uzun burunlu, büyük kulaklı ve gözleri başının arkasında olan Agolaffre'dir. Bir Sarazen lidere Abisme (Cehennem) denilir; Isembart, kocaman kancalar taşıyan boynuzlu canavarlardan oluşan bir orduyu yönetir; başka bir Sarazen prens, Hristiyanları büyük, keskin tırnaklarıyla parçalar.<sup>45</sup> Peder Konrad'ın *Roland'ın Şarkısı*'nın Almanca değişkesi daha da açıktır. Müslümanlar, şefleri Apollon ve Muhammed olan 700 puta (*apgoten*) tapan paganlardır (*Heiden*). Bütün paganlar (Müslümanlar) Şeytan'ın egemenliği altına girmiştir ve Şeytan onların bedenlerini ve zihinlerini denetler. Char-

<sup>43</sup> J. Strange, ed., *Caesarii Heisterbacensis monachi Ordinis Cisterciensis Dialogus miraculorum*, 2 cilt (Köln, 1851), kitap 5, bölüm 19.

<sup>44</sup> Yahudilerin şeytanileştirilmesi konusunda bkz. bölüm 5.

<sup>45</sup> G. Ashby, "Le diable et ses représentations dans quelques chansons de geste," *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979) içinde, s. 7-21.

lemagne'a ihanet eden Ganelon İblis'in yönettiği bir kukladan başka bir şey değildir; masum Franklar ise Şeytan'ın onun kalbinde kök saldığını bilmezler.<sup>46</sup>

Şeytanileştirme saçmalığın ötesine geçer. İlahi bütün temsillerden uzak duran tektanrıci İslamın insan peygamberi Muhammed, putpe-rest Müslümanların Şeytan'la eş baştanrısı olur. Birçok oyunda Şeytan'a Mehmet, Mahound veya peygamberin adının başka varyasyonları takılır. Bundan tek tek Müslümanların Şeytan'a taptıkları ve bütün yaşamlarının Kara Efendi'nin hizmetinde olduğu sonucu çıkıyordu. Haçlı seferlerine katılan Hristiyanlar Tanrı'nın işini yapmakta olduklarından emin olabilirlerdi. Yahudilerin şeytanileştirilmesi Theophilus hikâyesinde, Chaucer'in "Başrahibe'nin Hikâyesi"nde, Deccal'in Dan kabilesinden bir Yahudi olacağı inancında, çengel burunlu ve hayvani özelliklere sahip Yahudi temsillerinde, Herod ve Synagoga'nın şeytani niteliklerinde ve her şeyden öte yaygın soykırım ve zulümlerde, Yahudilerin Hristiyan çocukları Şeytan'a kurban ettikleri ve Hristiyanların kuyularını zehirledikleri inancında açıktır.

Çocuk hırsızlığı ve bebek değiştirmeler, her zaman insanın bilinç dışında derin bir dehşet uyandırmıştır. Bu, bir kimsenin kendi çocuğunun düşkırıklığı yaratan davranışıyla ilgili savunmacı bir açıklama

---

<sup>46</sup> Bkz. R. A. Wisbey, *A Complete Concordance to the Rolandslied* (Leeds, 1969), s. v. *tuuele, tuvil, tuvel, tuvele, tuvil, tuvilis*. Muhammed ve Apollon'a tapma: "Da waren siben hundert apgot: / Machmet was der herest unter in" (3492-3493); "Uwer goete, di ir ane betet, / Appollo un Machmet, / die sint vile bose ... / die tuvele wonent dar inne" (805-809). Şeytan'ın egemenliği altında: "si sich ergaben in des tuvels gewalt" (3514-3515). İblis'in yönettiği Ganelon: "Genelun saz mittin inder in, / der tuvil gab ime den sin" (1978-1979). Şeytan Ganelon'un yüreğine kök salmıştır: "Da wurzilt der tivel inne" (2858).

madır ya da bir çocuktan kurtulmak isteyen ebeveynlerin bastırılmış düşlemidir; daha genel olarak bilinenin bilinmeyene dönüşümü dehşetinden kaynaklanır, genel bir kabus motifidir. Çalınan ya da değiştirilen çocuklarla ilgili bazı hikâyelerin mutlu sonu, kişilikleri bozulmuş çocuklara sahip olan ebeveynleri çocuklarının önceki kişiliklerin yerinde durduğuna ve geri gelebileceğine inandırır; böylece tinsel gelişim ve dönüşüm için bir metafor haline gelir.<sup>47</sup> Hıristiyan çocukları yalnızca Yahudiler çalmadılar: bizzat demonlar da çaldılar. Aziz Stephen'la ilgili aşağıdaki hikâye, Aziz Lawrence, Aziz Bartholomew ve ötekiler için de anlatılır.

Dindar bir Celileli kadın bir erkek çocuk doğurdu; kadın ve kıvançlı kocası dostlarını bir kutlamaya davet ettiler. Anne babanın dik-kati konuklarla dağılmışken, İblis bir insan kılığında eve gizlice daldı ve bebeği beşiğinden alıp Troy'a götürdü. Küçük Stephen, Troylu Piskopos Julian'la konuşup Tanrı'nın gönderdiği çocuğa bakmasını söyleyen beyaz dişi bir köpek tarafından emzirildi. Julian çocuğa Nathaniel adını koydu ve özenle büyüttü. Bir gece bir melek çocuğa göründü, olup bitenleri ona açıkladı ve gerçek babasına dönmesini söyledi. Julian üzülerek evlatlık oğluna ayrılma izni verdi. Uzun bir yolculuktan sonra Stephen geri döndü ve eve girdiğinde, kendi yerinde başka bir çocukla, kendi biçimini alan bir demonla karşılaştı. Yerini alan çocuk Stephen'ı fark edince dehşetle sarsıldı. Durumu anlayan Stephen, ateşte yakma tehdidiyle gerçekte kim olduğunu söylemesini istedi. Demon kükredi, homurdandı, havladı ve sonunda büyük bir gü-rültüyle kaçıp gitti. Aile sonunda mutlu bir şekilde birleşti.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Bkz. Maurice Sendak'ın çocuk kitabı *Outside over There* (New York, 1981).

<sup>48</sup> G. de Tervarent ve B. de Gaiffier, "Le diable voleur d'enfants," *Homenage a Antoni Rubió I Lluch*, cilt 3 (Barcelona, 1936) içinde, s. 33-58; ve Andrus ta-



Bu temanın bir çeşitlemesi de, ödülllerinden ötürü Kara Efendi'ye minnettar olan ebeveynlerin bir çocuğu Şeytan'a gönüllü hediye etmeleridir. Bu durumda, Şeytan çocuğu almak için ortaya çıktığında Bakire ya da bir melek çocuğun yardımına gelir. Bakire bazen bir savunma avukatı olarak mahkemede ortaya çıkar.<sup>49</sup> Yalnızca tek bir ruh değil, bütün insan ırkı da sanık sandalyesinde görünebilir; Şeytan insanoglu üzerinde hak talebinde bulunur, İsa ya da Meryem savunma makamında bulunur. İnsanlığın duruşması genellikle cehennem azabından sonra gerçekleşir. Demonlar cehennemde bir konsil toplarlar ve Lucifer, İsa'nın tutsak ruhları kurtarma hakkı bulunmadığı şikayetinde bulunur. Şeytan bazen, ilk günah nedeniyle ruhlar üzerinde hakkı olduğunu öne sürer. Bazen, Palladini'nin insan ırkının duruşması versiyonunda adı Belial olan bir avukat, bir *procurator nequitiae infernalis* atar. Belial, İsa'ya karşı cehennem davası açmak için Tanrı Baba'nın huzuruna gidip açık bir mahkemede dinlenilmesi talebinde bulunur. Mahkeme Kudüs'te toplanır ve duruşmada bulunanlar her değişikde değişir. Tanrı Baba yargıç olduğunda İsa savunma makamındadır, Şeytan'a karşı sav olarak yaralarını gösterir; İsa yargıç olduğunda savunmayı Kutsal Bakire, *advocata humani generis* üstlenir. Şeytan, akrabanın kayırılacağı ve hiçbir kadının mahkemede uygun

---

rafından tartışılan "Miracle de l'enfant donné au diable," s. 37-39, 56-57, 135-136.

<sup>49</sup> Bkz. J.-P. Poly, "Le diable, Jacques le Coupé, et Jean les Portes, ou les avatars de Santiago," *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979) içinde, s. 443-460. Yayımlanmamış yazısı "Theology and Popular Belief: Confession in the Later Thirteenth Century"i görmeme izin verdiği için Prof. A. Bernstein'a minnettarım; bu yazıda diğer şeylerin yanı sıra, ruhbanların, Şeytan'ı defetmede günah çıkarmanın etkisini açıklayarak insanları günah çıkarmaya nasıl ikna etmeye çalıştıklarını gösterir.

bir avukat olamayacağı gerekçesiyle bunun adil olmadığını iddia eder. Yargıç Süleyman olduğunda, avukat ya Bakire'dir ya da Musa'dır. Şeytan her türlü yasal hileye başvurarak, Kutsal Kitap'tan alıntı yaparak ikiyüzlüce ve akıllıca davasını savunur. İlk günah sırasında Tanrı'yla yaptığı anlaşmanın kendisine ruhlar üzerinde hak tanıdığını ve bizzat Tanrı'nın kendisini melunları ayartmak ve cezalandırmak için atadığını ileri sürer. Fakat yargıç, ya Şeytan'ın anlaşmayı ihlal ettiği ya İsa'nın ölümüyle insanlığın bedelini ödediği ya da Tanrı'nın merhametinin ve adillığının katı adaletin yerini aldığı gerekçesiyle insanlığın lehine karar verir. Belial mahkemenin kararını temyize gönderir ve dava yüksek mahkemede sonuçlanır; Belial, demonların ayartmayı başardıkları günahkârların ruhlarını ellerinde tutmaya devam etmelerine izin verileceği güvencesini alır. Sonunda Belial, kaderli bir şekilde cehennemin ağzına geri döner.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> İnsan ırkının duruşması düşüncesi, beşinci yüzyıldaki Ermeni Eznik'in "Tarih katlara Karşı" denemesine kadar geri gider; bu yazıda İsa ile İblis cehennemde tartışır, İsa Şeytan'ın katı adalet iddiasına karşı Tanrı'nın merhametini savunur. Onikinci yüzyıl "Altercatio Diaboli contra Christum," onüçüncü yüzyıl "Pianto di Dio col nemico" ve sayısız vaaz duruşmanın değişkeleri arasında yer alır. Hukuk kitaplarında ve yorumlarda örnek bir dava haline geldi. Büyük hukukçu Sassoferratolu Bartolo, 1359 dolaylarında birçok başlık altında yayımlanan en başarılı değişkelerden birini yazdı: "Processus Satanae contra Dominam Virginem coram iudice Jesu," M. Goldast Haiminsfeld, *Processus juris joco-seriosus* (Hanau, 1611) içinde; "Tractatus quaestionis ventilatae coram domino nostro Jesu Christo inter virginem Mariam advocatam humani generis ex una parte et diabolum contra genus humanum ex alia parte," Bartolo'nun *Opera omnia'sı* (Venedik, 1590), cilt 10 içinde. Bartolo'nun yazısının ondördüncü yüzyıl Fransızca bir versiyonu da, *L'Advocacie nostre-dame* şiiridir, ed. A. de Montaiglon ve G. Raynaud (Paris, 1869 – genellikle aktarıldığı gibi 1896 değil). Bu konuda bkz. G. Gros, "Le diable et son adversaire dans l'Advocacie nostre-dame (poème du XIV<sup>e</sup> siècle)," *Le diab-*

Ortaçağda Şeytan'ın hukukla ilişkisi, hem teolojide hem popüler dinde ortaya çıkar. Eğer kozmos iyi güçler ile kötü güçler arasında bir savaş alanıysa, suçluya İblis'in yoldaşı gözüyle bakılmalıdır: özgür istencini kötülüğün gücüne kaptırmıştır.<sup>51</sup> Belli suçlar özellikle tiksindirici ve şeytan esinli sayıldı: hırsızlık, cinsel suçlar, cinayet ve başkalarına zarar veren büyü. Erken ortaçağdaki işkenceli yargılama düşüncesi (onikinci yüzyılda sona erecekti), her hukuksal davada doğaüstü güçlerin söz konusu olduğu varsayımına dayanıyordu. İşkenceyle ya da savaşarak yargılama ilkesi, Tanrı'nın suçluyu suçsuzdan ayırt etmek için müdahale edeceğine dair ilkedir. Bundan, Şeytan'ın kaygısının suçluyu koruyup, suçsuzun mahkûm edilmesini sağlamak olduğu sonucu çıkar. Bu yüzden işkenceyle yargılama insanlığın Şeytan'a karşı mücadelesinin bir parçasıdır ve yargıçlar Şeytan'ın hilelerine karşı tetikte olmalıydılar. Tanrı'nın ve Şeytan'ın insan işlerinde

---

*le au moyen âge* (Paris, 1979) içinde, s. 237-258. Diğer en etkili değişke, "Consolatio peccatorum, seu Processus Belial" başlığıyla 1382'de yazılan Jacobus Palladinus'un (Giacomo Palladini de Teramo, Spoleto piskoposu) değişkesiydi; "Processus Luciferi contra Jesum coram iudice Salomone," "Compendium perbreve de redemptione generis humani" de denilir; bu da Goldast Haiminsfeld tarafından yayımlanmıştır. Palladini'nin versiyonu yaygın bir şekilde çevrildi ve onsekizinci yüzyıla kadar popüler kaldı; Beaumarchais ve opera yazarı Lorenzo da Ponte'yi etkiledi. Bkz. Bloomfield, s. 92-93; E. von Petersdorff, *Dämonologie*, 2 cilt (Münih, 1956-1957), cilt 1, s. 290-292; D. Colombani, "La chute et la modification: Le renversement diabolique chez Gautier de Coinci," *Le diable au moyen âge* içinde, s. 133-154; P. B. Salmon, "Jacobus de Theramo and Belial," *London Medieval Studies*, 2 (1951), 101-115; K. Frick, *Das Reich Satans* (Graz, 1982), s. 140-142.

<sup>51</sup> H. von Fehr, "Gottesurteil und Folter: Eine Studie zur Dämonologie des Mittelalters und der neueren Zeit," *Festgabe für Rudolf Stammer* (Berlin ve Leipzig, 1926), s. 231-254.

dolaysız bir şekilde var oldukları varsayımı, Rönesansa ve Reformasyona, özellikle Şeytan'ın kendi hizmetkârları cadılara yardım etmek için elindeki bütün hileleri kullandığının düşünüldüğü cadı çılgınlığına kadar sürdü. Yargıçlar suçlunun cezalandırılmasının yalnızca toplumun değil, suçlunun da yararına olduğunu düşünüyorlardı; çünkü en azından bazı hukuksal işlemler, Şeytan'ı suçludan çıkarıp atmak ve böylece onu Kara Efendi'nin gücünden kurtarmak için tasarlanmıştı. Suç davalarında şeytan kovmanın ne ölçüde kullanıldığı bir tartışma konusu olarak duruyor.<sup>52</sup>

Şeytan, bir hiciv türü oluşturmaya yetecek kadar mektup da yazdı.<sup>53</sup> Onikinci yüzyıl kroniklerinden aktarılan birkaç satır olarak başlayan Şeytan'ın mektubu, onüçüncü yüzyılda daha fazla kabul gördü ve ondördüncü yüzyılda yaygınlaştı. Üç amacı vardı: din adamlarının, özellikle Roma papalık divanının yozlaşan ahlakını hicvetmek; eğlendirmek ve son olarak, daha sonraki aşamalarında retorik sanatlarında öğüt vermek. 1350'den sonra mektupların yönü genel ahlaksal hicivden din adamları yönetimine bir saldırıya kaydı ve ilk önce konsil hareketiyle ve daha sonra Protestanlıkla bütünleşmeye başladı.<sup>54</sup> Mektup biçimini, Şeytan'ın verilen hizmetlere karşılık bir ödül

<sup>52</sup> C. DeClercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne* (Louvain, 1936).

<sup>53</sup> Şeytan'ın mektubu, İsa tarafından cennetten postalandığı varsayılan göksel mektuplara paraleldir. Göksel mektup düşüncesi, sekizinci yüzyıla kadar geri gider. Bkz. W. R. Jones, "The Heavenly Letter in Medieval England," *Medievalia et Humanistica*, 6 (1975), 163-178; J. B. Russell, "Saint Boniface and the Eccentrics," *Church History*, 33 (1964), 238-240.

<sup>54</sup> Genel olarak Şeytan'ın mektupları konusunda bkz. H. Feng'in ayrıntılı çalışması "Devil's Letters: Their History and Significance in Church and Society, 1100-1500" (Doktora tezi, Northwestern Üniversitesi, 1982). Tezi elde et-

olarak bahşettiği hukuksal bir ihsan ya da berat biçimi izledi. Şeytan, tamahkârlıklarından, ayyaşlıklarından, açgözlülüklerinden, dünyevi hırslarından ve rahiplik görevleriyle ilgilenmemelerinden ötürü din adamlarına teşekkür eder. Ondördüncü yüzyılın sonlarından itibaren hiciv, papalığın kilise yönetimine saldırarak siyasal bir biçim aldı. Hitap sözü, normal bir hukuksal beratın akıllıca değiştirilmiş bir şekliydi: “Cehennem alemlerinin imparatoru, gölgelerin kralı, en derin köşelerin dükü, kibrin prensi ve bütün lanetlilerin ebedi işkencecisi İblis, en sadık uşağı Ragusa başpiskoposu ve bütün işlerimizin yardımcısı John Dominici’ye şifa ve ebedi kibir gönderir.”<sup>55</sup> En ünlü mektup, 1351’de yazılan ve yaygın biçimde kopyalanan, çevrilen ve uyarlanan “Epistola Luciferi”ydi. “Krallığımız bütün mensuplarına, kibrin oğullarına, özellikle modern kilisenin prenslerine” hitabından sonra mektup şöyle devam eder: “Önde gelen bazı demonları ve cehennemin soylularını yardım ve tasviye için size gönderiyoruz; zekiliğinizle onların önerilerine nasıl razı olacağınızı ve hain icatlarına ne ekleyeceğinizi iyi bilirsiniz.” Kilisenin durumuyla ilgili uzun bir hicivden sonra mektup şöyle sonuçlanır: “Gölgeli krallığımızdaki yerin merkezinde, hain kurulumuza özel olarak bu amaçla çağrılan demon-

---

memeler olarak verdikleri için Dr. Feng’e ve danışmanı Prof. Robert Lerner’e minnettarım. Ayrıca bkz. P. Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter*, 2. bs. (Stuttgart, 1963) s. 57-64; R. R. Raymo, “A Middle English Version of the *Epistola Luciferi ad Cleros*,” D. A. Pearsall ve R. A. Waldron, ed., *Medieval Literature and Civilization* (Londra, 1969) içinde, s. 233-248; W. Wattenbach, “Über erfundene Briefe in Handschriften des Mittelalters, besonders Teufelsbriefe,” *Sitzungsherichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1, no. 9 (11 Şubat 1892), 91-123; G. Zippel, “La lettera del diavolo a clero, dal secolo XII alla Riforma,” *Bulletino dell’Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano*, 70 (1958), 125-179.

<sup>55</sup> Lehmann, s. 61-63.

ların huzurunda tarih atıldı.”<sup>56</sup> Iblis, Leviathan ve Beelzebub’tan mektuplar, Lucifer’in mektubunun çeşitlemeleri idi.

Caesarius hikâyelerinin gösterdiği gibi, Şeytan kendini beğenmişlik, merak ve öteki kötülöklere yönelik eğilimlerimizden yararlanmaya devam eder. Bir masalda, seçkin fakat yoksullaşmış bir aileden zavallı bir Sisteryen din kardeşi, uzun çabalardan sonra nihayet okumayı öğrenmişti. Şeytan onu kitap aşkıyla ve piskopos olma umuduyla ayarttı. Ancak sıkı çalışırsan, diyordu ona Şeytan, Halberstadt piskoposu olursun. Boş umutlara kapılan din kardeşi manastırdan ayrıldı, bir at çaldı ve şansını aramak üzere kibirle at koşturdu. Onsekizinci yüzyıl romanlarında bu tür davranışlar genellikle geçici olarak güzel bir metres ve bir şans edinmekle ödüllendirilirdi; fakat ondokuzuncu yüzyılda sonuç kaçınılmaz olarak korkunç olurdu: din kardeşi bir hırsız olarak yakalandı ve asıldı. Ahlak dersi: hayatta durduğun yerden yukarısını düşünme.

Başka bir hikâye de, demonlara inanmadığını iddia eden ve bunu kanıtlamak için Philip adında bir büyücüden demon çağırmasını isteyen Henry Falkenstein adlı bir şövalyeyle ilgiliydi. Philip demonların gücünün tehlikeli ve korkunç olduğu konusunda onu uyardı, fakat Henry ısrar etti; bunun üzerine Philip onu öğlen vakti bir kavşağa götürdü, kılıçla etrafına sihirli bir çember çizdi ve çemberin dışına çıkmaması ve demonların önerdiği herhangi bir şeyi kabul etmemesi konusunda onu uyardı. Sonra Sir Henry’yi çemberin ortasında bırakarak çekip gitti. Kısa bir süre sonra şövalye kendisine doğru akan bir sel gördü, rüzgâr uğultusu ve domuz homurtuları duydu. Sonra yolun yakınındaki ormanda, insana benzeyen, fakat bir ağaçtan daha

<sup>56</sup> Zippel, s. 163-166. Zippel bir “Sermo de quolibet statu hominum,” s. 166-175 ve bir “Epistola missa Clementi papae Sexto” da verir, s. 175-179.

uzun bir şey, iğrenç bir gölge gördü. Ve bu şekil kendisine doğru hareket ediyordu. Şeytan olduğunu anladığı bu şekil çembere yaklaştı, durdu ve şövalyeye ne istediğini sordu. Henry daha yakından bakmak üzere yaklaştı ve Şeytan'ın siyah derili ve siyah giysili kocaman bir adam biçimini aldığını gördü ve böyle korkunç bir biçim bozukluğu karşısında şövalye hızla bakışlarını yere çevirdi. Konuşma cesareti buldu. "Gelmekle iyi ettin," dedi kara şekle, "çünkü senin hakkında çok şey duydum." "Ya, evet," diye yanıtladı Şeytan, "insanlar her zaman beni yargılar ve her şeyden beni sorumlu tutarlar. Aslında ben hiç kimseyi incitmem. Ceketini bana ödünç verebilir misin?" Dostunun uyarısını hatırlayan Henry reddetti. Şeytan kemerini, ardından şövalyenin çifliğinden bir koyun ve son olarak da bir horoz istedi; fakat her seferinde Henry geri durup kendi sorularını sormayı sürdürdü. Şeytan'a "Nasıl oluyor da bu kadar şey biliyorsun?" diye sordu. Şeytan, dünyada gerçekleşen her kötülüğü bildiğini söyledi ve Sir Henry'ye tamı tamına hangi sarayda ve hangi zamanda bekaretini yitirdiğini ve işlediği günahları anlatarak bunu kanıtladı. Şeytan tekrar bir şeyler istemeye başladı, fakat Henry hiçbirisine razı olmayınca kocaman elini Henry'ye uzattı. Tedbiri elden bırakan şövalye geriye doğru sendeleyip düştü ve dostu Philip'i yardıma çağırdı. Philip çıkıp gelince Şeytan gözden kayboldu ve o andan itibaren Henry bir daha demonların varlığından kuşkulandı. Bu deneyiminin kalıcı bir işareti olarak sağlığı bozuldu ve yaşamının geri kalan kısmında da öyle kaldı.<sup>57</sup>

Bilerek ya da bilmeyerek, insan bir kere Şeytan'ı çağırdı mı, ondan kolayca kurtulamaz. Günah çıkarmanın, iyilik yapmanın, İsa'nın

---

<sup>57</sup> Caesarius, 5.2, 5.16.

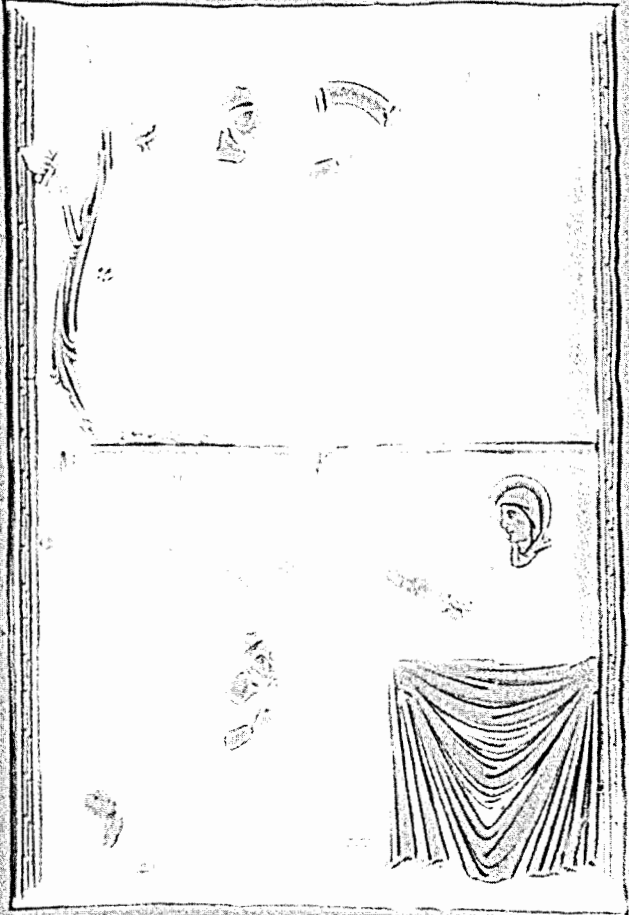
öğrettiği duayı tekrarlayanın, amentünün ya da tesbih duasının yanı sıra nedamet ve pişmanlık da yardımcı olur ve bazen, Şeytan kelimesinin tam anlamıyla dövülerek de kovulabilir. Fakat genellikle dış yardıma gerek vardır. Papa'nın kutsaması etkilidir; en yararlısı Şeytan'ın korktuğu ve çekindiği azizlerdir. Aziz Gall, demonları oradan oraya kovarak ve huzurlarını kaçırarak kudurturdu; Kutsal Anne, yazılı anlaşma imzalayacak kadar budala olanları bile kurtarır. Hristiyanlığın işaretleri ve simgeleri demonları savuşturur: haç ya da haç işareti, kutsanmış su, İsa'nın adı, ayinler (özellikle Aşai Rabbani), İncil'in sözleri, kutsal yağ, kilise çanları gibi işaret ve simgeler. Öteki korunma yolları köken olarak Hristiyan değildir: Şeytan'a ıslık çalmak ya da tükürmek (çöl babaları ıslık çalmayı benimsemiş olsalar da), bronz, demir, ateş, sarmısak, soğan, domuz ve tuz. Bu, büyük ölçüde koruyucu büyüdür ve burada, Kötü Kişi'yle bütünleştirilen şeyler, tam da ona karşı en etkili olan şeylerdir. Pis koku ve isle bütünleştirildiği için buhurla, Noel kütüğünün ya da –en iyisi– asafoetida otunun (*Teufelsdreck*: “Şeytan tersi”) dumanıyla kovulabilir.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Müller, 782-786; Thompson, G 303.16; 303.25.7; I. Goldziher, “Eisen als Schutz gegen Dämonen,” *Archiv für Religionswissenschaften*, 10 (1907), 41-46. Öteki efsaneler: Tanrı Şeytan'ı kendi gölgesinden ya da tükürüğünden yaratır (Thompson, G 303.1.1.1 ve 303.1.1.2); Şeytan'a inayete geri dönüş güvencesi verilseydi pişman olup kefareti öderdi (Tubach, 1664); Tanrı bu dünyanın hoş şeylerini yaratır, Şeytan ise yarasa, sivrisinek ve dolu gibi şeyleri yaratır (UCLA). Bkz. H. Lixfeld, *Gott und Teufel als Weltschöpfer* (Münih, 1971); J. Bolte, “Der Teufel in der Kirche,” *Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte*, 11 (1897), 249-266; Thompson, A 63-64, A 2286.2.1.



Si come trophilus face omaggio au diable.



Si come trophilus face omaggio au diable. 7 il prie marie. 7 madame sainte marie  
sopraire a lui.

Theophilus efsanesi. Üst panelde Theophilus, feodal sözleşmeyi taklit edip elini İblis'in eline vererek ona saygılarını sunar. İblis, "Ben senin vasalınım" sözlerinin yazılı olduğu sözleşmeyi elinde tutar. Alt panelde Theophilus bağışlanması ve yardım edilmesi için Aziz Meryem'e yalvarır. Kraliçe Ingeborg'un İlahiler Kitabı'ndan renkli süsleme, Fransa, 1200 civarı. Musée Condé, Chantilly ve Photographie Giraudon'un izniyle.

# 5 Erken Ortaçağ Diabolojisi

Batı'daki erken ortaçağ kültürü manastırların egemenliğindeydi ve manastırlarla sınırlıydı; bu yüzden diyabolojisi de, haşın ve huzursuz bir dünyada kötülükle nasıl başa çıkılacağı konusunda bir araya getirilmiş öğütlere ve çöl babalarına yaslanıyordu. 5-9. yüzyılları kapsayan kaynakların sayısı kilisenin ilk dört yüzyılına ait kaynakları çok aştığı için, yalnızca düşünceleri özgün ve etkisi geniş olanlar üzerinde duracağım: altıncı yüzyılda Büyük Gregory, yedinci yüzyılda Sevilleli Isidore, sekizinci yüzyılda Bede ve Alcuin, dokuzuncu yüzyılda Gottschalk ve Eriugena.

Büyük Gregory (590'dan 604'e kadar papaydı) dönemin en etkili yazarı ve Doğu'nun manastır düşüncelerini Batı'ya aktaran en önemli kişiydi. Mektupları, vaazları, tefsirleri, *Book of Pastoral Care*'i ve her şeyden önce dört kitaptan oluşan *Dialogues*'u, Eyüp üzerine yorumu olan *Moralia*'sı ortaçağ boyunca yaygın bir şekilde kullanıldı.<sup>1</sup> Gregory vaktiyle keşiş olan ilk papaydı ve manastır bakış açısı bütün eserlerine egemendir; *Dialogues*, Cassian'ın ve Doğu manastır geleneğinin etkisini gösterir.<sup>2</sup> On yıldan uzun bir dönemde yazılan (y. 579-602)

---

<sup>1</sup> Gregory'nin eserleri ve Gregory hakkında eserler için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Diaboloji bakımından en önemlileri *Moralia* (Mor.) ve *Dialogues*'tir (Dial.).

<sup>2</sup> Cassian (y. 265-y. 435) Beytüllahm, Mısır, İstanbul ve Roma'da keşişlik yaptıktan sonra 415 dolaylarında Doğu manastırcılığını Marsilya'ya getirdi. İki

*Moralia in Job*'u, insani durumun neredeyse tamamını yorumlamanın temeli olarak Eyüp Kitabı'nı kullanıyordu. *Moralia*'yı o sırada teolojiye egemen olan keşişler için yazdı; dolayısıyla teorik olduğu kadar özgül ve pratiktir. *Dialogues* (593-594) daha da pratiktir. Gregory'nin vaazlarından türetilen diyaloglar, Tanrı'nın dünyadaki kurtarma etkinliğini mucizelerle göstermek için yazıldılar. *Dialogues*, daha sonra "eğitilmiş izleyici" denilecek olanlar için (o sırada sayıları çok az olan) –sofistike teologlar değil– papazlar, keşişler ve olasılıkla birkaç eğitilmiş sivil için yazıldı. İlk üç kitap basit tarzda anlatılardır, dördüncüsü teolojik olarak daha fazla düşünce kapsar.

560 dolaylarında Vizigot İspanya'da doğan Isidore 600 dolaylarında Seville piskoposluğuna yükseldi ve 636'da öldü. Yazıları ansiklopediktir ve eserlerinin teolojik derinliği son zamanlarda daha iyi anlaşılmasına rağmen büyük ölçüde Gregory'ye dayanır.<sup>3</sup>

Dönemin en büyük dehalarından biri olan Bede 670'lerde Northumbria'da doğdu, çok sayıda tarihsel, bilimsel ve tefsir eser yazdı, 735'te öldü. Diabolojik görüşü Gregory'ninkinden daha eleştirel bir ruhla belirlenmiş olmasına rağmen, Augustine ve Gregory geleneği tarafından biçimlendirildi.<sup>4</sup>

---

büyük eseri *Institutions* ve *Talks* (*Colationes*), ed. E. Pichery, SC 42, 54, 64, Evagrius'un ve öteki doğulu babaların düşüncelerinden kaynaklanır. Bkz. P. Christophe, *Cassien et Césaire: Prédicateurs de la morale monastique* (Paris, 1969), s. 67-68. Özel olarak demonoloji için bkz. *Collationes* 7 ve 8. Şeytan ve manastırcılık için bkz. IBLIS.

<sup>3</sup> Isidore'un eserleri ve Isidore üzerine eserler için bkz. *Kaynaklar Üzerine Deneme*. Konuyla en çok ilgili olanlar: *Sentences* (*Sent.*) ve *Etymologies* (*Ety.*).

<sup>4</sup> Bede'nin eserleri ve Bede üzerine eserler için bkz. *Kaynaklar Üzerine Deneme*. En yararlı eserler: *Ecclesiastical History* (*Hist.*), *Life of Cuthbert* (*LC*) ve *Commentary on Luke* (*CL*).

730 dolaylarında doğan Northumbrialı Alcuin York'ta okudu ve 804'te ölümünden önce Charlemagne'in önde gelen entelektüel danışmanı ve eğitim reformcusu olmaya gitti. Onun sayısız eseri de Augustine, Gregory ve Bede geleneğini izler.<sup>5</sup>

Büyük Gregory'nin diablojisi babaların diablojisine dayanıyor-du ve büyük etkisi nedeniyle bu görüşü ortaçağ düşüncesine iyice yerleştirdi. Bütün varlıklar arasında Şeytan, yaratılan ilk varlıktı. Bir kerruptu, bütün meleklerin en ulusuydu ve günahı seçmiş olmasaydı, yaratılanların en tepesinde kalabilirdi. Dionysios'un görüşüne aykırı olan olan bu görüş ortaçağda standartlaştı: pek çok teolog Şeytan'ı, ister bir kerrub (Hez. 28:14-19) ister bir seraf olsun meleklerin en yükseği ya da en yükseklerden biri saydılar. Günah işledikten sonra, cennetteki yüksekliği kadar aşağıya, derinliklere atıldı.<sup>6</sup> Isidore'a gö-

<sup>5</sup> Alcuin'in eserleri için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. En yararlıları: İncil yorumları, özellikle Tekvin (*Comm. Gen.*), Mezmurlar (*Comm. Ps.*), John (*Comm. John*) ve Vahiy (*Comm. Apoc.*) üzerine yorumlar.

<sup>6</sup> *Mor.* 32.23: "Hunc primum condidit, quem reiquis angelis eminentiorem fecit" (İlk önce öteki meleklerden daha büyük yaptığı meleği yarattı). *Mor.* 9.5: "Summus ille angelicus spiritus qui subjectus Deo in culmine stare potuisset" (Bu en yüksek melek Tanrı'ya bağlılığını sürdürseydi tepede kalabilirdi), fakat (*Mor.* 34.21) "tanto magis infra se cecidit, quanto magis se contra gloriam sui conditoris erexit" (Yaradan'ın haşmetine ne kadar çok başkaldırırsa, o kadar çok düştü). Bkz. bölüm 2: Dionysios Şeytan'ı meleklerin en yükseği sayamazdı, fakat Dionysios'u değiştiren ve olasılıkla yanlış anlayan Gregory bunda güçlük çekmedi. Bkz. IBLIS. Gregory sıralamayı şöyle düzenledi: Seraflar, Kerublar, Tahtlar, Egemenler, Erdemler, Güçler, Prensler, Melekler, Başmelekler. Bu sıralama, Erdemler ile Prenslerin yerini değiştirmesiyle Dionysios'tan ayrılır. Peter Lombard ve pek çok skolastik Gregory'nin sıralamasını izledi. Gregory'nin on melek katmanı değerlendirmesi Slavonik Enoch'un (2 Enoch) temsil ettiği geleneği izlemiş olabilir (R. H. Charles, ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 cilt

re, meleklerin hem saygınlıklarını hem de güçlerini yansıtan rütbele-ri ve dereceleri vardır. Isidore'un hiyerarşi düşüncesi Gregory ve Dionysios'tan kaynaklanıyordu; fakat Şeytan'ın düşmeden önce bütün meleklerin efendisi olduğu konusunda Dionysios'a karşı Gregory'yle hemfikir idi.<sup>7</sup> Şeytan düştükten sonra demonların prensi oldu.

Bu görüş, Şeytan'ı Tanrı'dan bağımsız sayan düalizme karşı sağ-

---

[Oxford, 1913], cilt 2 s. 447). Enoch "cismani olmayan on melek bölüğü'nün yaratıldığını ilan eder, fakat bu Denis'in dokuz bölüğüyle çelişir. Gregory on gümüş parçalı kadın meselini (Lk. 15:8-10) gündeme getirdi. Kadın gümüş parçalarından birini kaybetti; Gregory bunu düşen onuncu melek grubuna benzettti. Bkz. Gregory Vaaz 34 (Lk. 15 üzerine): 6-11, özellikle 6-7: "Decem vero drachmas habuit mulier, quia novem sunt ordines angelorum. Sed ut completeretur electorum numerus, homo decimus est creatus ... Novem vero angelorum ordines diximus, quia videlicet esse, testante sacro eloquio, scimus angelos, archangelos, virtutes, potestates, principatus, dominationes, thronos, cherubim, atque seraphim" (Bir kadının, dokuz melek katmanı gibi on drahma vardı ve insanoglu sayıyı doldurmak için yaratıldı ...). Böylece Gregory onuncu bir melek grubunu olumlar ve bu iki şekilde yorumlanabilir: günah işleyip düşen melekler grubudur; ya da cennetten düşen meleklerin yerini almaları için insan azizler seçildi. Bununla birlikte Gregory, bu onuncu grubun gerçek bir katman olmadığı konusunda açıktır, bu Dionysios'la çelişirdi; daha çok, diğer dokuz katmandan melekler arasından seçilen bir gruptur. Seçilmiş insanlar, niteliklerine göre çeşitli melek katmanlarına girerek cennete çıkarlar. Bu düşünce, *Sentences* üzerine yorumlarında Aelfric (bkz. bölüm 6), Abelard (*Sic et non*, 49), Peter Lombard (*Sent.* 2.9.6 [bkz. bölüm 7, dipnot 32]) ve Aquinas ve Duns Scotus tarafından tartışıldı. Langland, bu düşünceyi Gregory'den çok Enoch'a benzeyen, kendine özgü bir tarzda kullanmış gibi görünüyor (bkz. bölüm 8).

<sup>7</sup> *Sent.* 1.10: "Ante omnem creationem mundi creati sunt angeli; et ante omnem creationem angelorum diabolus conditus est...Primatum habuisse inter angelos diabolum" (Dünya yaratılmadan önce melekler meydana getirildi ve melekler meydana getirilmeden önce Şeytan meydana getirildi; bu yüzden Şeytan melekler arasında önceliğe sahipti).

lam bir duruşu ima ediyordu. Gnostisizmden kaynaklanan düalist fikirler altıncı yüzyılda hâlâ varlıklarını sürdürüyorlardı. 563'teki Braga Konsili Priscillianistleri ve öteki düalistleri hedef alıyordu. Priscillian 381'den 385'e kadar Avila piskoposuydu. Çileci, çok etkileyici bir hareketin lideri olan Priscillian, 385'te Trier'de sapkınlıktan ötürü idam edildi. Priscillian ve yakın izleyicileri düalist olmaktan çok çileciydiler; fakat Gnostik ya da Maniheist düşünceler harekete sızıp altıncı yüzyıla gelindiğinde harekete egemen olmuş olabilir.<sup>8</sup> Braga kanonları, Hristiyan kayıtların tamamında yalnızca üç tane olan Şeytan'la ilgili konsil tanımlarından birini oluşturur; diğer ikisi 1215 tarihli Dördüncü Lateran Konsili ve 1546 tarihli Trent Konsili'dir. Dördüncü Lateran Konsili'nin babaları gibi Braga'daki İspanyol piskoposlar da düalizmi, özellikle aşağıdaki düşünceleri kategorik olarak yadsıma kaygısındaydılar: Şeytan'ın Tanrı tarafından iyi bir melek olarak yaratılmış olmaktan çok Tanrı'dan bağımsız olduğu; Şeytan'ın bu dünyanın yaratıcısı olduğu ya da Tanrı'nın izni olmadan bu dünyaya kötü şeyleri soktuğu; Şeytan'ın insan bedeninin yaratıcısı olduğu; bir çocuğa gebe olmanın ana rahmindeki demonların işi olduğu. Piskoposlar, insan bedeni de dahil maddi evrenin alçak meleğin değil, Tanrı'nın eseri olduğu konusunda ısrarlıydılar.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> H. Chadwick, *Priscillian of Avila* (Oxford, 1976).

<sup>9</sup> Braga kanonu 7: "Si quis dicit diabolum non fuisse prius bonum angelum a Deo factum....sed dicit eum ex tenebris emersisse nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt...." Kanon 8: "Si quis credit, quia aliquantas in mundo creaturas diabolum fecerit et tonitrua et fulgura et tempestates et siccitates ipse diabolus sua auctoritate faciat...." Kanon 12: "Si quis plasmationem humani corporis diaboli dicit esse figmentum, et conceptiones in uteris matrum operibus dicit daemonum figurari...." Kanon 13: Si quis dicit

Braga babaları gibi Gregory için de Tanrı, olan her şeyin kaynağıdır ve Tanrı kötülük üretmez. Dolayısıyla kötülük gerçekte var olamaz; yalnızca yoksunluktur, mahrumiyettir. Kötülüğü seçenler, varlıktan uzaklaşıp varolmayana yönelirler. Şeytan'ın kötülük yapma isteği onu sürekli gerçeklikten uzaklaştırıp hiçliğe yaklaştırır. Konudan bir kaçış gibi görünen mahrumiyet savı, özü kavrandığında daha fazla anlam ifade eder: Tanrı, olan ne ise odur ve hiçbir şey olan şeyden bağımsız olamaz. Bundan kötülüğün var olmaması gerektiği ya da kötülüğün Tanrı'nın bir parçası olduğu sonucu çıkar. Gregory ve Hristiyan gelenek genel olarak, kötülüğün Tanrı'nın bir parçası oluşu sorununu ele almak konusunda isteksizdi, böylece kötülüğün varolmaması kaçınılmaz bir öğreti oldu. Başka bir can sıkıcı sorun da doğal kötülüktü, hayvanların ve özgür istençten yoksun öteki hissedebilen varlıkların ıstırabıydı. Ahlaksal kötülük insan günahının sonucu ise, doğal kötülük neyin sonucudur? Yabani hayvanlar, bitkiler ve kayalar kötülük yapamazlar; duyulu bir varlığın acı çekmesine neden olabilmelerine karşın, bunu bilinçli yapmazlar. Yine de Tanrı kozmosu bu ıstıraba neden olacak şekilde inşa etmiştir. O halde bunun nedeni Tanrı olmalıdır. Bir alternatif şudur: İstirap, bütün dünyayı bozan ilk günahın, insanlığın kendi düşüşünün sonucudur. Bazı ortaçağ yazarları bu seçeneği önerdiler; mevcut evrimci görüşler ışığında bugün ola-

---

creationem universae carnis non opificium Dei, sed malignum esse angelorum...." Mansi 9.774; Hefele-Leclercq, cilt 3, s. 177. Bkz. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 31. bs. (Roma, 1960), no. 237, 238, 242, 243. Dördüncü Lateran (1215), Denzinger, no. 428-430. Trent (17 Haziran 1546), Denzinger, no 788. Daha önemsiz birkaç konsil Şeytan'dan kısaca söz eder; örneğin, *Statuta ecclesiae antiqua* (Gaul, 275); C. Munier, *Concilia Galliae A. 314-A. 506*, CCSL 148, s. 165; C. Munier, *Concilia Africae A. 245-A. 525*, CCSL 149, s. 8, 62, 70-75, 264.

naksız bir görüş gibi duruyor ve önceki dönemlerde bile nadiren yaygın bir destek gördü. Başka bir alternatif ise şöyledir: Bu tür ıstıraplar, dünyanın başlangıcında bütün öteki varlıklardan önce yaratılan başka bir varlığın Tanrı'nın planını altüst edip bozan düşüşünün bir sonucudur. Bu yüzden Şeytan dünyadaki bütün ıstıraplardan sorumlu tutulabilir.<sup>10</sup> Yine de bu bir yanıt değildir; çünkü Tanrı, Şeytan'ın kozmosu ıstırapla dolduracağını bilerek kozmosu yaratmış olmalı; bu yüzden, sorumluluk Tanrı'dan ayrı olamaz.

Meleklerin düşüşü Tanrı'nın işi değildi, diye ileri sürerdi Gregory; çünkü doğalarında onları kötülüğe meyilli kılan bir şey yoktu. Düşüşlerinin tek önkoşulu, doğalarının Tanrı'ya yüklenebilecek tek yanı, başkalaşabilirlikleriydi. Fakat meleksel doğa kadar insani doğanın da bir parçası olan değişebilirlik, özgür istencin zorunlu bir sonucudur. İyi ya da kötüyü seçme özgürlüğüne sahipsek, iyiyi kötüyle değiştirme özgürlüğüne de sahibiz. Şeytan seçenekler arasında bir seçim yapabilir, iyi bir yaşamdan kötü bir yaşama dönüşebilir ya-

---

<sup>10</sup> Mor. 14.18: "a summa essentia recessit, et per hoc, cotidie excrescente defectu, quasi ad non esse tendit" (Yüksek özünden düştüğü için ve kusuru günden güne arttığı için varolmayana yaklaşıp). Boethius (480-524) "*Consolation of Philosophy*"de mahrumiyeti savunmuştu. İsidore, *Sent.* 1.9: "Malum a diabolo non est creatum, sed inventum; et ideo nihil est malum, quia sine Deo factum est nihil, Deus autem malum non fecit...Ita et in rebus permistum est malum, ut naturae bonum ad comparationem excelleret mali...Malum vero ideo natura nulla est ... Fecit Deus omne valde bonum; nihil ergo natura malum" (Şeytan kötülüğü yaratmaktan çok buldu. Kötülük hiçliktir; çünkü olan her şeyi Tanrı meydana getirir ve Tanrı kötülüğü meydana getirmedir. Bu yüzden, karşılaştırma yoluyla iyi parıldasın diye kötü kozmosa karıştırılmıştır. Kötü, doğası gereği hiçliktir. Tanrı bütün şeyleri bütünıyla iyi meydana getirdiğine göre, kötülük doğası gereği hiçliktir). Bkz. G. R. Evans, *Augustine on Evil* (Cambridge, 1982), s. 91-98.



ratıldı. Seçimi kesinlikle özgürdü ve hiçbir ön nedeni yoktu. Şeytan kibirden ötürü düştü; Tanrı'dan bağımsız olmaya, kendi başına bir ilke olmaya çalışmayı özgürce seçti. Bütün günahın kaynağı olan kibirli arzusu, Tanrı korkusuna ve saygısına üstün geldi.<sup>11</sup> Gregory'nin tutumu, İblis'in insanlığın yaratılmasından sonra değil dünyanın başlangıcında düştüğü ve günahının kibir ve Tanrı'yı kıskanmaktan ibaret olduğu görüşünü sağlam bir şekilde yerleştirdi. Adem ile Havva'yı ayartmasına yol açan insanlığa yönelik kıskançlığı, Tanrı'ya yönelik kıskançlığından kaynaklandı.<sup>12</sup>

Gregory Şeytan için, hepsi de "insan ırkının eski düşmanı" gibi geleneksel olarak patristik çeşitli adlar kullandı.<sup>13</sup> Düşmeden önce

<sup>11</sup> Mor. 2.10, 4 önsöz, 4.13, 5.38, 15.4, 32.13, 34.21. Bkz. L. Kurz, *Gregors des Grossen Lehre von den Engeln* (Roma, 1938), s. 27. Isidore bu konuda Gregory'yi yakından izledi: *Sent.* 1.10: "in superbiam eripuit," krş. *Sent.* 2.34 ve *Ety.* 7.5.

<sup>12</sup> J. M. Evans, *Paradise Lost and the Genesis Tradition* (Oxford, 1968), s. 83.

<sup>13</sup> J. F. O'Donnell bu adların uzun, ayrıntılı bir listesini verir: *The Vocabulary of the Letters of Saint Gregory the Great* (Washington, D.C., 1934), s. 142. Ayrıca bkz. F. Gastaldelli, "Il meccanismo psicologico del peccato nei Moralia in Job di San Gregorio Magno," *Salesianum*, 27 (1965), 577. Gregory, Şeytan resmini doldurmak için Behemoth ve Leviathan imgelerini kullanır. Behemoth timsah ve yılanla, dolayısıyla Şeytan'la bütünleştirilir. Eyüp 41'in Leviathan'ı Vahiy 12'ninkiyle özdeşleştirilir, dolayısıyla Behemoth, balina, cehennem ağzı ve Şeytan'la bütünleştirilir (*Mor.* 4.9, 32.23, 34.6). Gregory yine patristik gelenekten yararlandı ve nüfuzuyla bu imgeleri standartlaştırdı. İsa'nın adı da olabileceğini bildiği için Lucifer adını çok az kullanır (*Mor.* 29.32). G. J. M. Bartelink, Tourslu Grégoire'nin (538-594) Şeytan'a verdiği geleneksel adlarla ilgili uzun bir inceleme yapmıştır: "Les dénominations du diable chez Grégoire de Tours," *Revue des études latines*, 48 (1970), 411-432. Isidore, *Ety.* 8.11, Yunan-Roma ya da İbrani kaynaklardan çıkarılan Şeytan adlarının bir listesini verir; örneğin Phoebus, Diana, Saturn, Bel, Belp-

meleklerin göksel bedenleri vardı; fakat düştükten sonra daha düşük, karanlık havadan meydana gelen bedenlere dönüştüler. Bedenleri et ve kemikten yoksun olsa da, gerçek ateşin acılarını duyabilirler.<sup>14</sup> Yeryüzüne yakın aşağı, kesif havadan oluşan bu düşmüş melekler ya buraya hapistirler ya (Gregory önceki babalar kadar tutarsızdı) yeryüzünde dolaşırlar ya da yeraltına kapatılmışlardır.<sup>15</sup>

Gregory Şeytan'ın dünyada devam eden gücünden ötürü güç bir sorunla karşı karşıyaydı. Temel Hıristiyan hikâyeye göre Lucifer bu dünyanın, ilk günah anından selamet anına kadar insanlığa egemen olan prensidir. İsa, Tanrı'nın kendisinde Vücut Bulması ve Çilesi'yle Şeytan'ın gücünü kırdı ve bizi onun pençesinden kurtardı. Yine de etrafa baktığımızda, İblis insanlık üzerindeki etkisini fazla yitirmemiş gibi görünüyor. Kurtarma'dan sonra nasıl oluyor da Şeytan böyle bir

---

hegor, Beelzebub, Belial, Behemoth ve Leviathan: bu adlar, modern okült edebiyatına kadar varlıklarını sürdürmüştür. *Ety.*'nin bu bölümü (krş. *Sent.* 3.8), yanlış türetimleriyle bilinir. Isidore, *Daemones*'in gelecek olayları bildikleri için δαίμονας'den türediğini iddia ediyordu. *Diabolus*'un, cennetten düştüğü için İbranice "aşağı kayma"dan türediğini ileri sürüyordu: "Diabolus Hebraice dicitur deorsum fluens, quia quietus in caeli culmine stare contempsit, sed superbiae pondere deorsum corruens cecidit" (*Diabolus* İbranice "aşağı kayma"dan gelir, çünkü cennetteki en yüksek yerde huzur içinde kalmayı küçümsedi, kibir ağır bastı ve kayıp düştü). Bu, Eucherius ve Jerome'a dayanan bir hatadır, *Commentarium in Ephesios* 3.6; *Commentarium ad Titum* 2.6, MPL 26.544 içinde. Daha sonra İblis adının daha doğru bir yorumunu sunmaya geçer: "Satanas in latino sonat adversarius ... transgressor ... veritatis inimicus ... praevaricator ... temtator" (İblis Latince, günahkâr, hakikat düşmanı, yalancı, ayartıcı anlamına gelen *adversarius*'tur).

<sup>14</sup> *Dial.* 4.30; *Mor.* 29.30; Isidore, *Ety.* 8.11. Meleklerin daha maddileşmeleri onları melek statüsünden yoksun bırakmamış görünüyor. Örneğin Lucifer, düşüp cismanileştikten sonra bile bir seraf olarak kalır.

<sup>15</sup> *Mor.* 2.20, 2.47, 26.17.

etkiye sahip olmayı, hem inanmayanlar hem vaftiz edilmişler arasında kötülüğünü yapmayı sürdürüyor? Bu soru Augustine'in ve öteki babaların kafasını karıştırmıştı. Augustine'in kesin olmayan yanıtı şuydu: görünüşe göre vaftiz bir bireyin geçmiş günahlarını ve ilk günahın bedeli olan cezayı siler, fakat her insanda asli olarak var olan günah işleme dürtüsünü ve eğilimini ortadan kaldırmaz. Hristiyanlık için bizzat kötülük merkezi sorunuyla bitişik en tehlikeli soru yerli yerinde duruyor: İsa'nın misyonu neden dünyada bu kadar küçük bir pratik farklılık meydana getirmiş gibi görünüyor?<sup>16</sup>

Gregory soruyu doğrudan ortaya koydu, fakat kaçamak yanıtladı. Yanıtın Tanrı'nın masum Eyüp karşısında İblis'e verdiği güçte yattığını ima eder. Eyüp Kitabı'nın tamamında İblis, Tanrı'nın tek gerçek otorite olduğunu ve kendisinin ancak Tanrı'nın izniyle çalışabileceğini kabul etmek zorunda kalır. Eyüp Kitabı İblis'in Tanrı'nın huzuruna girişini ve çıkışını betimler, fakat Gregory bunu şöyle yorumlar: Nerede olursa olsun, Tanrı'nın buyruğunu yerine getirdiğinde Tanrı'nın huzurundadır, fakat kendi istencinin gereğini yaptığında Tanrı'nın huzurundan uzaklaşır. Demonlar nerede olurlarsa olsunlar –havada, yer-yüzünde, yeraltında– cehennemdedirler, Tanrı'dan ayırırlar ve acılı bir cezaya çarptırılmışlardır.<sup>17</sup> Christopher Marlow'un Mephistophe-

<sup>16</sup> Gregory olası bir açıklamayı gözden kaçırdı: Tanrı zamanı ve mekânın dışındadır ve onun her eylemi, zaman ve mekânı aşar. İsa'nın Augustus zamanında Judea'da yeryüzünde görünmesi, Vücut Bulma eylemini bu yer ve zamanla sınırlamaz. Bu yüzden İsa'nın kurtarma misyonunun, zamandizinsel konumları ne olursa olsun bütün insanları etkilediği söylenebilir; o yüzden insan davranışının, İsa'nın zamanından sonra öncekinden daha iyi olması zorunlu olmazdı. Augustine'in görüşü için bkz. Evans, s. 130-132, 162, 170.

<sup>17</sup> Bede, *Hist.* 5.15; *In 2 Epistolam Sancti Petri*, 2.

les'inin yüzyıllar sonra söyleyeceği gibi, "Cehennem budur ve ben de içindeyim." Tanrı İblis'i her zaman görebilir, fakat İblis Tanrı'yı ya da gerçek herhangi bir şeyi göremez; çünkü gün ışığında görmeyen kör bir adam gibidir. Tanrı Lucifer'i görür, onun günahını ve yabancılaşmasını bilir, fakat onu gerçekte "anlamaz;" çünkü Tanrı'nın bildiği şey, onun bilmesi nedeniyle gerçektir ve İblis'in günahı yalnızca gerçeklikten yoksunluktur, varlıktan uzaklaşmadır. İblis Tanrı'ya seslenir, kendisini haklı göstermeye çalışır, cennetlikleri adaletsizlikle suçlar, Tanrı'dan cennetlikleri ayartma ve etkileme izni ister. Tanrı Şeytan'ı dört şekilde yanıtlar: günahından ötürü onu azarlar; onun adaletsizliğini cennetliklerin adaletiyle karşılaştırır; cennetliklerin erdemlerini sınamasına izin verir ve onları başarılı bir şekilde ayartmasını yasaklar (*rursumque eum a tentatione prohibet*). Son iki noktadaki çelişki, alinyazısıyla başa çıkma yönünde inandırıcılıktan uzak bir çabadır. Gregory'nin düşüncesi şudur: Tanrı, cennetliklerin boyun eğmeyeceğini ve saldırıyla yalnızca güçleneceklerini bilerek, Şeytan'a insanlığa yaklaşma izni verir. Esas konu Tanrı'nın iyiliği ve gücüdür. Tanrı yarattığı kozmostan sorumludur; kötülüğe hem izin verir hem onu sınırlar. Cennetliklerin ayartmaya teslim olmadıklarını bilir ve bu yüzden, Şeytan'a onları gerçekten ayartma gücünü vermez.

Gregory, dünyanın gerçekten de bu şekilde inşa edildiğini düşünemeyecek kadar sağduyulu bir insandı. Hiç kimse asla günah işlemediğini güvenle söyleyemez; o halde herkes cezayı hak eder. Eyüp dindar bir yaşam sürdü ve kitabın seyri boyunca günahattan muaftır. Fakat bir insan olarak hayatının bir zamanında günah işlemiş olmalı, bu yüzden cezalandırılışı haksız değildi. Sık sık bugünkü yaşamlarımızla bağlantısı olmayan acılar çekeriz, fakat yaşamlarımızda bu acıyı hak eden bir şey her zaman vardır. Tanrı her zaman varlıkların içinde ol-

duğu için, insan her zaman Tanrı'nın avcundadır; fakat insan günah durumunda olduğunda Şeytan'ın da avcundadır, çünkü Şeytan kişinin dış benini kontrol eder.<sup>18</sup>

Daha sonra Alcuin, Şeytan'ın maddenin ya da yaratıkların efendisi olduğu için değil, günahkâr insanların efendisi olduğu için bu dünyanın prensi olduğunu ileri sürerek düalistlere karşı çıktı. Dünya iki parçaya bölünmüştür; biri İsa'ya aittir ve adillerden oluşur, diğeri Lucifer'e aittir ve paganlardan, Yahudilerden, sapkınlardan ve günahkâr Katoliklerden oluşur. Bir kimse Şeytan'ın istencine boyun eğerse, o kişi İblis'in çocuğu olur.<sup>19</sup>

Gregory'nin, Cassian aracılığıyla çöl manastırcılığından türetilen canlı bir şeytani ayartma teorisi vardı.<sup>20</sup> Dünyayı, İsa'nın askerleri olarak sürekli ön saflarda durduğumuz bir savaş alanı olarak görüyordu. Bir an dikkat etmezsek, demonlar savaş alanına üşüşüp bizi ele geçirirler. Şeytan bizi gizlice gözetler ve saldırı zamanını dikkatle seçer. Bir an rahat ya da memnun olduğumuzu ya da tersine kuşkulu ve güvensiz olduğumuzu ya da hayatımızın dönüm noktalarından birinde

---

<sup>18</sup> Mor. 2.4-7, 2.12, 2.16, 2.20-21, 3.4-5, 3.17, 33.12; bkz. P. Catry, "Epreuves du juste et mystère de Dieu," *Revue des études augustiniennes*, 18 (1972), 127. Isidore, Şeytan'ın ancak Tanrı'nın izniyle iş gördüğünü kabul ediyordu. Şeytan cennetlikleri ayartmaya asla ara vermez, fakat Tanrı da onlara direnme lütfu vermeye ara vermez: *Sent.* 1.10, 3.5-6.

<sup>19</sup> Yuhanna 4:23: "Quantum vero se subicit per liberum arbitrium diabolo, a patre diabolo est." Yuhanna 6.35: Bütün yaratılan şeylerin değil, yalnızca günahkârların prensi Lucifer. Apoc. 4.6: Dünyanın iki krallığa, İsa'nın ve İblis'in krallığına bölünmesi; Apoc. 4.7: Alcuin, "eski düşmanın bedeni" olan ve dört büyük tarihsel imparatorluğu, Asur, Pers, Makedonya ve Roma imparatorluklarını yöneten dört kötü meleği betimler.

<sup>20</sup> Bkz. Cassian, *Collationes* 7-9; Büyük Leo, Vaazlar 47.9 ve 89.3.

olduğumuzu görse, bizi bunaltmak için en taze birliklerini gönderir. Ruhlarımızda günaha en ufak bir çatlak açsak, demonlar o çatlaktan içeri doluşup çılgınca zihinlerimize üşüşürler. Bütün günahlar İblis'in işidir. Her günahın işlenmesinde dört aşama vardır. İlk önce Şeytan zihinlerimize “öneriler” aşılar; ardından öneriler bir haz ya da hoşluk tepkisini harekete geçirir; arzuya boyun eğimiz; nihayet akıl yürütüp kendimizi savunarak harekete geçer ve günahı işleriz. İnsan ne kadar iyi bir yaşam sürmeye çalışırsa, Şeytan insanı o kadar ayartmaya çalışır; bu yüzden, ayartmalar gevşemiş gibi görünürse, bunun şeytani bir hile olduğundan emin olabiliriz. Örneğin, şehvete yönelik ayartmalara karşı yıllarca yürütülen savaştan sonra kişi kendisini bu günahattan kurtulmuş durumda bulabilir, fakat tam da bu anda Lucifer, kişiyi tedbirsiz yakalamak için yeni bir ayartmalar kümesini –örneğin ayyaşlık ya da tamah– hazırlıyordur. Ayartılmakta olduğumuzu ya da ahlaksal bir sorunun söz konusu olduğunu kavramayalım diye anlayışımızı bulanıklaştırmayı sever; ya da ezici suçluluk yükü altında ezilip, direnme şansımızın olmadığı yanılsamasıyla günaha teslim olalım diye umutsuzluk ve çaresizlik duygusu aşılar.<sup>21</sup>

Gregory, insani ve şeytani suçluluğun ötesinde Tanrı'nın olduğu şekliyle kozmostan sorumlu olması gerektiğinin farkındaydı. 1 Samuel 18:10'u (“Tanrı'dan gelen kötü bir ruh, Saul'u ele geçirdi”) düşünen Gregory, bu ruhun gerçekten kötü olduğunu ve gerçekten Tan-

---

<sup>21</sup> Mor. 2.8, 2.18, 2.22-23, 2.27, 4.23, 4.27, 16.18, 32.19, 32.21, 33.3; P. Boglioni, “Miracle et nature chez Grégoire le Grand,” *Cahiers d'études médiévales*, 1 (1974), s. 43; Gastaldelli; Mor. 2.18: “Cotidie namque in acie stamus, cotidie tela tentationum eius excipimus” (Her gün onun ayartmalarının darbeleriyle karşı karşıya savaş düzeninde dururuz). Isidore, *Sent.* 3.5-6, Gregory'yi izler.

n'dan geldiğini cesurca kabul etti. Fakat Tanrı iyi ise bu nasıl olabilir? Ruh gerçekten kötüdür, diye yanıtlıyordu, çünkü onun istenci ve arzusu zarar vermektir. Gerçekten Tanrı'dan gelir; çünkü Tanrı, kötü ruhun kendi kötü amaçları için değil, Tanrı'nın iyi amaçları için çalışmasına izin verir. Şeytan hiçbir kısıtlama ya da sınırlama olmadan bizi ayartabilmeyi isterdi; zihinlerimizi, bedenlerimizi ve ruhlarımızı parça parça etmeyi isterdi. Fakat Şeytan'ın adaletsizce planladığı her şeyi Tanrı adalete çevirir. Lucifer bizi yok etmek umuduyla ayartır, fakat Tanrı direnme yeteneğimizin ötesinde bize herhangi bir yük bindirmesine izin vermez ve Şeytan, Tanrı'nın bütün ayartmaları cennetlikleri güçlendirmek için kullandığını üzülererek anlar. Thomas Merton'un bin beşyüz yıl sonra söylediği gibi, ruhlar atletler gibidir: potansiyellerini kavramaları için rekabete karşı mücadele etmeleri gerekir. İblis'in istenci adil değildir, fakat Tanrı'nın ona verdiği güç adildir; çünkü Tanrı onu adalet için kullanır. Ayartmaya yenilmek Tanrı'nın hatası değildir, çünkü Tanrı onlara direnme gücü vermiştir: aksine kendi özgür istençleriyle yenilip yıkılmışlardır. Bu tür insanlarla Şeytan Tanrı'nın kozmosunu bozmada görünüşte başarılı olur; fakat Tanrı günahın sonuçlarını bile iyiye çevirir ve Lucifer'in bunun hep böyle olması gerektiğini bilmesi, başlıca ıstıraplarından biridir.<sup>22</sup>

Şeytan, aynı zamanda, insanlığın Tanrı'ya yabancılaşması olan ilk

---

<sup>22</sup> *Mor.* 2.17-19, 3.5, 4.16, 7.16, 8.39, 32.22; *Mor.* 2.10: "Sciendum vero est quia Satanae voluntas semper iniqua est, sed numquam potestas iniusta, quia a semetipso voluntatem habet sed a Domino potestatem. Quod enim ipse facere inique appetit, hoc Deus fieri nonnisi iuste permittit" (İblis'in istencinin her zaman kötü, gücünün hiçbir zaman adil olmadığı kavranmalıdır; çünkü onun istenci ona aittir, fakat gücü Tanrı'dan gelir. Onun adaletsizlik uğruna yapmaya çalıştığı her şeyi Tanrı yalnızca adalet uğruna yapmaya çalışır).

günaha bizi ayartmakla insan ırkına gerçekten de korkunç bir darbe indirmiştir. Gregory için ilk günah tarihsel bir olaydır, fakat bu temel yabancılaşmanın bir metaforudur da. Şeytan eşi benzeri olmayan bir yaratıktır, ötekidir, yabancıdır; gerçeklikten, sevgiden, varlıktan ve Tanrı'nın görkeminden sonsuz ölçüde uzaktır.<sup>23</sup> Temel umudu bizi de Tanrı'ya yabancı kılmaktır ve ilk günah, onun başarısının işareti-  
dir. Tanrı'ya ve kozmosa uygun olarak doğuştan dengeli, kararlı ve uyumluyuz. Gregory bu uyuma "içsellik" der; çünkü kendi içimize ne kadar derin nüfuz edersek, varlığımızın merkezi olan Tanrı'ya o kadar çok yaklaşıyoruz. Fakat ilk günah uyumu çarpıtıp iğrenç bir sese dönüştürür, dengeyi bozar, gerçek içsel benlerimizi çekiştirip bu dünyanın "dışsallığı" olan kafa karışıklığı, arzu ve sıkıntı durumuna getirir. İblis dışsallığımızdan, gerçeklikten uzaklaşmamızdan hoşlanır; Tanrı ise, Tanrı'nın bizlerdeki imgesine uygun olduğumuz "içselliğimizi" sever. İstirap ve sıkıntının, bizi dışsallığa duyulan sahte ve yanlış güvenden uzaklaştırmak gibi bir üstünlüğü vardır. İblis içselliğimize nüfuz edemez, fakat tutku ve şehvetle bizi çelmek için dışsallığımızdan yararlanabilir. Mahvolmuş kişi, içselliğini tekrar elde edemeyecek şekilde yitirmiş kişidir.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Mar. 34.3-6; 12.36: "Quis vero alienus nisi apostata angelus vocatur?" Bkz. G Ladner, "Homo Viator," *Speculum*, 42 (1967), 234-135; Boglioni, s. 46.

<sup>24</sup> C. Dagens, *Saint Grégoire el Grand* (Paris, 1977), s. 168-191; P. Aubin, "Intériorité et extériorité dans les Moralia in Job de Saint Grégoire le Grand," *Recherches de science religieuse*, 62 (1974), 117-166. Eden yılanının Şeytan'la bağlantısı artık sorun değildi, fakat Alcuin'in görüşleri, edebiyattaki etkisi nedeniyle değerlidir: bir yandan Eden'deki ayartıcı yılan biçiminde Şeytan'dı. *Comm. John* 4:22: "Diabolus ... serpentem indutus locatus est mulieri." Öte yandan *Comm. Gen* 60, Şeytan'ın kendi sözcüsü olarak yılanı kullandığını söyler: "Utebatur enim serpente diabolus quasi organo ad perpet-



İsa'yı izleyenler onun mistik bedenini oluşturlar; Lucifer'in yoldan çıkardıkları ise Şeytan'ın bedenine aittirler. Şöyle soruyordu Gregory: "Kötü yaşayarak İblis'le birleşenlerin onun bedeninin organları haline geldiklerini kim bilmez? ... Eski düşman, bütün günahkârların toplamıyla bir kişidir." Günahkârlar İblis'tir ya da en azından onun uyduları, taklitçileri, tanıkları ya da dölleri'dir.<sup>25</sup> Isidore sorunu ortaya daha da keskin bir şekilde koyar: günahkârlar Hristiyan cemaatten ve İsa'nın bedeninden kopup İblis'in organları haline gelirler.<sup>26</sup>

---

randum calliditatis suae malitiam."

<sup>25</sup> Mor. 3.15-16, 4.11, 9.28-29, 12.43, 13.8, 13.34, 27.26, 28.7, 32.13, 32.16, 33.13-28, 34.4. Mor. 3.16: "Quis nesciat quod eiusdem satanae membra sunt omnes qui ei perverse vivendo iunguntur?" Mor. 4.11: "Ita antiquus hostis una persona est cum cuncta collectione reproborum." Mor. 13.34: "Ita quippe unum corpus sunt diabolus et omnes iniqui, ut plerumque nomine capitis censeatur corpus, et nomine corpus appelletur caput." Bu düşünce, "Şeytan'ın oğlu" terimini hem günahkârlara hem yalanın kendisine uygulayan Alcuin tarafından dile getirilir. *Comm. John*'da (4.22) Yuhanna 8:44'e değinen Alcuin, Tanrı'nın doğru söz İsa'yı cisimleştirmesi gibi, Şeytan'ın da yalanı –sahte söz– cisimleştirdiğini ileri sürüyordu: "Diabolus autem a semetipso mendax fuit, et mendacium suum ipse genuit, a nemine audivit prius mendacium. Quomodo Deus Pater genuit Filium veritatem, sic diabolus genuit quasi filium mendacium." Şeytan tarafından aldatılan her kişi, yalanın kişileştirilmiş haline dönüşür: "Homo vero deceptus a diabolus factus est a diabolo mendax."

<sup>26</sup> Sent. 1.14-17, 1.25. *Comm. on Hebrews* 2: "Qui, dum, prave viventes, segregantur a corpore Christi, efficiuntur membra diaboli." Sapkın ya da günahkâr, kiliseden koparılır. Sent. 1.14: "Quia recessit a Dei populo, uterque recedentes a Christo, ad diaboli pertinet corpus." Daha sonra Gottschalk günahkârlardan İblis'in bedenine ait diye söz etti (*Confessio brevior*, s. 52); Eriugena ise, Gottschalk'a İblis'in çocuğu sapkın dedi. Gottschalk'ın eserleri ve Gottschalk üzerine eserler konusunda bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Burada anılan eserleri: *Confessio brevior* (CB), *Confessio prolixior* (CP), *Respon-*

Lucifer'in bedeninin organları Deccal sayılabilirdi. İki farklı Decal düşüncesi yaygındı. Biri, bütün günahkârların –özellikle sapkınların ve Yahudilerin– Deccal oldukları görüşüydü. İblis ile Deccal figürleri çoğunlukla kaynaşır ve Gregory, Deccal'ın bedeninin organı olan günahkâr ile Lucifer'in bedeninin organı olan günahkârı eşitleyebiliyordu. Onuncu yüzyılda Monter-en-Der'li Adso'nun Deccal üzerine yazısı, Deccal'in dünyanın sonunda Tanrı'nın krallığını engellemeye yönelik son şeytani çabada Lucifer'in büyütüp desteklediği tek bir birey olacağına dair alternatif (ve daha eski) görüşün gelişmesine katkıda bulundu. Deccal, bizzat İblis'in vücut bulması, İblis'in oğlu ya da İblis'in ordularının şefi olabilirdi. Deccal'in süren kütülüklerin bir kişileşmesi olmaktan çok bir birey olduğu görüşü dramatik ve eskatolojik kurguya daha uygundu ve teoloji ve edebiyata egemen oldu. Bazı yazarlara göre Deccal, Lucifer'in Efendi'ye karşı son umutsuz savaşını başlattığı dünyanın sonunda alacağı biçimdi.<sup>27</sup>

---

*sa de diveris (Resp.) ve De Praedestinatione (Praed.)*. Bütün alıntılar C. Lambert, *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*'ten (Louvain, 1945) yapılmıştır.

<sup>27</sup> Mor. 4.9, 14.21, 15.15, 15.58, 27.26, 32.15. Mor. 15.5: "Quis vero reproborum caput est, nisi Antichristus?" Bkz. Dagens, s. 353. Isidore, *Ety.* 8.11: "Sed et ille antichristus est qui negat esse Deum Christum." Krş. Gottschalk, *Praed.* 5.31, s. 256: civitas Diaboli'ye karşı civitas Dei. Bkz. D. Verhelst, ed., *Adso Dervensis, De ortu et tempore Antichristi*, CCCM 45, Adso'nun etkili yazısı. Konuyla ilgili en iyi eserler: R. K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages* (Seattle, 1981); B. McGinn, "Angel Pope and Papal Antichrist," *Church History*, 47 (1978), 155-173; B. McGinn, ed., *Apocalyptic Spirituality* (New York, 1981); B. McGinn, ed., *Visions of the End* (New York, 1979); H. D. Rauh, *Das Bild des Antichrist em Mittelalter*, 2. bs. (Münih, 1979). Ayrıca bkz. K. Aichele, *Das Antichristdrama des Mittelalters, der Reformation und Gegenreformation* (Lahey, 1974). Yararlı yorumlarından ötürü Profesör Emmerson ve

Lucifer'in Tanrı'ya isyanı bozguna uğradı ve dünyanın sabahında cennetten atıldı. Sonra Adem ile Havva'yı ayartmayı başardı ve böylece insan doğasını çarpıtıp bozdu. Kefaret –İsa'nın dünyadaki kurtarma eylemi– bizi ilk günahın etkilerinden kurtarmak için tasarlanır. İsa'dan önce, diye ileri sürüyordu Gregory, Şeytan haklı olarak bütün insanlara sahipti; İsa'dan sonra, yalnızca kafirler ve günahkârlar üzerinde hakları kalır. Fakat böyle bir ifadede mayınlar saklıdır: İsa yalnızca cennetlikler için mi öldü? Şeytan cennetlikler üzerindeki haklarını kaybettiye, onları ayartmaya ve onlara eziyet etmeye nasıl devam eder? Kefaretin doğası ve sonucu, Hristiyan teolojinin merkezi sorunlarıdır ve burada bunları tartışmak küstahlık olurdu. Yine de Şeytan'ın insanlık üzerindeki hakları sorusunu gerektirdiği için, sorunun bu yapıyla ilgili bir özet zorunludur.<sup>28</sup>

---

McGinn'e minnettarım. Profesör Emerson bu sayfalarda Deccal üzerine daha fazlasını görmek isterdi, fakat onun kusursuz eserini burada tekrarlamak yerinde olmazdı; ayrıca Deccal kimi zaman Şeytan'ın vücut bulması olarak görülmesine rağmen, Deccal sorunu, kötülüğün kökeni ve doğası temel sorunu bakımından merkezi değildir. Deccal üzerine en önemli erken metinler: Vahiy 13:17; Hippolytus, *Treatise on Christ and the Antichrist* (y. 200); Lactantius, *Divine Institutes* (y. 300); Tyconius, *Commentary on Revelation* (y. 385). Bkz. IBLIS. Floralı Joachim'in önemli apokaliptik kurguları için bkz. McGinn, *Visions*, s. 126-141, 158-167. Deccal'a ilgi, özellikle Reformasyon sırasında eskatolojiye ilgiyle birlikte sürekli arttı ve onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda doruğa ulaştı. Daha sonra, ortaçağda ve Reformasyonda Deccal'i özgül bir kişilikle ya da kurumla özdeşleştirmek genelleşti; Protestanlar, papalığı Deccal olarak görmek istediler. "Dünya, ten, Şeytan" üçlemesi ilk kez dokuzuncu yüzyılda birbirine bağlandı ve onbirinci yüzyıldan itibaren sıradanlaştı: bkz. S. Wenzel, "The Three Enemies of Man," *Medieval Studies*, 29 (1967), 47-66.

<sup>28</sup> Tam bir özet için bkz. J. Rivi re, *Le dogme de la r d mption au d but du moyen  ge* (Paris, 1934). Adem ile Havva'nın ayartılmasıyla ilgili senaryo bu sırada

Babaları izleyen erken ortaçağ yazarları, ilk günahın bir sonucu olarak insanlığın Şeytan'ın gücü altında olduğu konusunda hemfikir-di. "In sorte Dei" olmuştuk, fakat düşüşten sonra "in sorte diaboli" olduk diyordu Auxerreli Haymo.<sup>29</sup> Sorun şuydu: Şeytan'ın. bu gücü ilk günahın bir sonucu olarak içine girdiğimiz durumun yalnızca bir tasviri miydi, yoksa gerçek, yasal bir hakkı mı temsil ediyordu? Bu konuda gelenek ikircikliydi. Bir yanda Lucifer, Adem ile Havva'yı aldatarak insanlık üzerindeki gücünü ele geçirmiş görülüyordu. Öte yandan insanlık üzerinde gerçek bir hakka (*jus*), günahlarımızın cezası olarak Tanrı'nın ona verdiği bir hakka sahip olduğu düşünülüyordu. Ortaçağ yazarları, bazen bu iki tutum arasındaki gerilimin farkında olmadan ya da Büyük Leo'nun Şeytan'ın hakkından "tiranca bir hak" olarak –daha sonraki teolog ve hukukçuların, tiranlığın tanım gereği adil olmadığı ve hiçbir hakkı bulunmadığı gerekçesiyle çelişkili bulacakları bir ifade– söz ettiğinde yaptığı gibi,<sup>30</sup> gerilimi örtbas etmeye

---

oluşturuldu: bkz. Avitus, *De Mosaicae historiae gestis*, 2.135-143: İblis, Adem'in kendisini dinlemeyeceğinden korktuğu için yılan biçimini aldı ve Havva'ya yaklaştı. Havva'yı dalkavuklukla "ilk güzel anne" diyerek kazanır; Havva boyun eğer ve Adem'i yoldan çıkarır.

<sup>29</sup> Haymo, Vaaz 35. Rivière, *Dogme ... moyen âge*, s. 8. Şeytan'ın gücünü betimlemenin ortak sözcüklerini özetledi: "dominatus, principatus, potestas, imperium;" sözcükler, Romalılar 8.38'den kaynaklanır.

<sup>30</sup> Leo I, Vaaz 23: "jus tyrannicum." Krş. Paschasius Radbert, *In Matthaeum*, 3; Paschasius, daha tipik bir tutum alır: günahımızdan ötürü Şeytan'ın bizi ayartmaya yasal hakkı vardır ("diabolus nobis per legis suae jura tentandi accessum habet"). Rabanus Maurus, *Da laudibus sanctae crucis*, 2.21'de hak düşüncesine karşı çıktı: "Contra omne jus et omne fas servus nequissimus et fur dolosissimus sibi dominatum in alieno opere usurpaverat" (Her hakka ve adalete karşı kötü uşak ve hain hırsız başka birinin işinin kontrolünü ele geçirdi). Teologlar, genellikle Şeytan'ın haklarına *quasi iuste* ya da *quaedam*

çalışarak her ikisini de savunma durumunda kaldılar. Şeytan'ın üzerimizde sahip olduğu bütün hakların Tanrı'nın otoritesiyle sınırlı olduğu kabul ediliyordu. Şeytan'ın hakkı mutlak bir hak değil, Tanrı tarafından ona verilen bir haktır. Sahip olduğu bütün hakların, İsa'nın kefaretiyle adil bir biçimde ortadan kalktığı da kabul ediliyordu.<sup>31</sup>

İsa'nın kefareti bizi İblis'in gücünden kurtardı. Peki Tanrı kurtuluşumuz için neden böylesine tuhaf bir yol seçti? Tanrı İblis'i gücünü bırakmaya zorlayabilirdi ya da Şeytan haklarını zorla ele geçirdiyse, Tanrı basit ilahi yargıyla ona hakları geri vermesini emredebilirdi. Öte yandan, eğer Tanrı belli koşullar altında gerçek hakları bahşettiysen, yeni koşullar altında bunları geri alabilirdi. Böylece acı dolu İsa'da Vücut Bulma ve çarmıha gerilme dramından kaçınılabilirdi. Ne var ki bu seçeneklerden bazıları Tanrı'ya uygun değildi. Ne kaba güç ne de keyfi buyruk uygun olurdu. Tanrı kuvvetle değil, adil yargıyla Şeytan'ın üstesinden gelecekti.<sup>32</sup> Tanrı gerçekten de Şeytan'a bizim üzerimizde bir tür hak vermişse, o zaman adalet Tanrı'nın Kara Efendi'ye bir tür bedel ödemesini gerektirirdi. "Haklar" salt gaspedilmiş haklarsa, Lucifer'in üzerimizdeki gücü Tanrı'nın Şeytan'ı bir tür hu-

---

*iustitia* gibi terimlerle işaret ederek net bir tavır sergilemekten kaçındılar.

<sup>31</sup> Gregory, *Mor.* 17.30: "Unde accipit exterius potestatem Dominicae carnis occidendae, inde interior potestas eius qua nos tenebat occisa est. Ipse namque interius victus est, dum quasi vicit exterius" (Şeytan'ın başansı dışsalla sınırlıdır ve Tanrı'nın imgesinin bulunduğu iç ruha giremez). Alcuin, *Libri carolini* 2.28: "Ratione potius quam dominatione, et iustitia potius quam potentia constrictus, praedam compulsus [diabolus] evomere" (Şeytan, egemenlikten çok akıl, güçten çok adalet nedeniyle ganimetini yitirdi). Bkz. Rivière, *Dogme ... moyen âge*, s. 13-14.

<sup>32</sup> Haymo, *Vaaz* 28: "Nec potestate, sed auctoritate diabolus Dominus voluit superare."

kuk aracı gibi kullanarak bizi çarptırdığı bir cezadır. Bu durumda Şeytan'ın "haklar"ı, metafizik bir gerçekliğin tasvirinden çok olsa olsa güçlü bir metafor olur ve kefaret işi, Tanrı ile Şeytan arasında değil, insanlar ile Tanrı arasında olur.

Erken dönem babalar arasında birbiriyle bağdaşmayan, çoğunlukla yan yana savunulan iki görüş vardı.<sup>33</sup> Bir yanda Tanrı'nın bizim için Lucifer'e bir kurtulmalık ödemeyi tercih ettiği ileri sürülüyordu. Yeterli değerde tek bedel İsa'ydı; fakat İsa gerçekten Şeytan'a verilemezdi. Demek ki Şeytan aldatıldı; çünkü İsa'nın ilahiliğinin farkında olmayan Şeytan önerilen bedeli şevkle aldı ve günahsız bir kişiyi elde etmek aslen adil olmadığı için, adil olmayan bu hareketle yalnızca İsa'yı değil, insanlık üzerindeki bütün haklarını da kaybetti. Kurtulmalık teorisinde Tanrı İsa'yı Şeytan'a verir; fakat babalar, insanlığın İsa'yı Tanrı'ya verdiği kurban teorisini de savundular. Kurban teorisinde Şeytan'ın fazla rolü yoktur. İnsanlar Tanrı'dan uzaklaştılar ve ona bir kurban vermeliydiler. Kurban günahla lekelenmemiş olmalıdır; insanlar günahla bozulmuş oldukları için, hiçbir sıradan insan uygun bir kurban olamazdı. Babalar gibi erken ortaçağ yazarları da çelişkileri çözemediler ve bazen, birbiriyle bağdaşmayan iki savı ke-yiflerince birbirine bağlamaya devam ederek sorundan kaçtılar.<sup>34</sup>

Yirminci yüzyıl başlarında birbirine karşıt kurtulmalık ile kurban sorunu partizan tartışmaları hâlâ kışkırtıyordu. "J. Turmel" adıyla yazı yazan Fransız papazlık karşıtı, erken ortaçağın kurtulmalık yönelimli olduğunu ve Anselmus'un onikinci yüzyıldaki diabolojisinin ra-

<sup>33</sup> Bkz. IBLIS

<sup>34</sup> Bede, Vaaz, 2.1: "Cum suum pro nobis corpus et sanguinem hostiam Patri obtulisset, subvertit potentiam diaboli" (Bizim için bedenini ve kanını bir kurban olarak Baba'ya sununca, Şeytan'ın gücünü zayıflattı).

dikal bir kopuş olduğunu ileri sürerek çelişkileri abarttı. Turmel'e karşı ortodoksluğu savunan J. Rivière, kurtulmalığın ilk dönemdeki rolünü önemsizleştirerek çelişkileri en aza indirdi. Aslında Anselmus'tan hem önce hem sonra kurtulmalık teorisi ile kurban teorisinin bir karışımı vardı. Fakat kurban teorisi beşinci yüzyıl başlarında daha yerleşik bir görüş haline geldi ve öyle kaldı. Anselmus'un görüşü patristik geleneğe dayanıyordu; özgünlüğü, ardışık mantığı kullanarak açıklamasında yatar.<sup>35</sup>

İsa'nın çarmıha gerildikten sonra ölüler düzeyine inışı, erken ortaçağda öne sürülen bir başka sorundu. Düşünce, Eski ve Yeni Ahit'lerdeki bazı belirsiz nosyonlara kadar geri gider. Erken Hıristiyan cemaat, İsa'nın Kutsal Cuma ile Paskalya Yortusu arasındaki süreçte ölüler arasında olduğunu varsayıyordu. Filistinli bir Yahudi cemaat olan erken Hıristiyanlar bu düşünceyi, semavi yeni Platoncu bir yükselişten çok yeraltına iniş terimleriyle ifade ediyorlardı. Yeraltında İsa ölümün güçleriyle karşılaştı ve onları yendi. Bu nosyon, ayrı bir sorunu, Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulması'ndan önce ölenlerin kaderini açıklamak için oldukça erken kullanıldı. Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulması insanlığı ilk günahın etkisinden kurtardıysa, İsa'dan önce yaşayanlar ne oldu? İsa, kendi doğumundan önce adil bir yaşam sürmüş olanları ölümün krallığından çıkarmış olmalı. Beşinci yüzyıla gelindiğinde bu düşünce, patristik yorumlar, vaaz edebiyatı ve Kutsal Cumartesi ayiniyle iyice yerleşmişti. Ne var ki, babalar önemli bir konuda emin değillerdi. Bütün adillerin mi yoksa yalnızca dürüst İbranilerin mi kurtarıldığını bilmiyorlardı. Yanıt genel olarak pagan kül-

<sup>35</sup> Rivière, *Dogme .. moyen âge*; Rivière, "Le dogme de la rédemption au XIIe siècle d'après les dernières publications" *Revue du moyen âge latin*, 2 (1946), 101-112, 219-230; J. Turmel, *Histoire du diable* (Paris, 1931).

türe ve özel olarak Yunan felsefesine yönelik tutumlara uygun oluyordu. İbrahim gibi Platon da kurtarıldı mı? Yalnızca inanarak Mesih'le birleşenlerin kurtarılabildiği kabul ediliyordu. Bu, İbrani patriarkları ve akte sadık bütün İbranileri açıkça kapsıyordu. İbraniler arasında Mesihçi kurgunun giderek geliştiğinin farkında olmayan babalar, bütün inançlı Yahudilerin Mesih'in gelişini gözlediklerini sanıyorlardı. Bazı babalar, günahtan kurtarmanın sonuçlarını İbranilerin ötesine uzattılar. Origen, Iskenderiyeli Cyril, Augustine ve Gregory Nazianzenus, İsa'nın ölüler arasına indiğinde paganlara vaaz verip, vicdana uygun iyi bir yaşam sürenleri doğru yola çevirdiğini ileri sürdüler; Büyük Gregory'nin İnciller üzerine yirmiikinci vaazı, İbrahim'in yanı sıra Platon'un da kurtarılmasına izin veren bu savın kabulü olarak okunabilir. Erken kilisede yaygın bir şekilde öğretilen ölülerin arasına inme öğretisi, ilk kez 359'da resmen bir amentüye (Sirmium Amentüsü) sokuldu. Altıncı yüzyılda İspanya'da ve yedinci yüzyılda Galya'da popülerliği arttı ve bu bölgelerin amentüleri, sekizinci yüzyıl dolaylarında "Havarilerin Amentüsü"nü üreten Roma vaftiz amentüsünü etkilediler. Sekizinci yüzyıldan itibaren dua kitaplarına kesin olarak yerleşti.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Kutsal kitap referansları: İşaya 9:2, 42:6-7; Mezmurlar 23; Habakkuk 3:3-13; Hoşea 13:14; Matta 27:52-53; Markos 3:27; Resullerin İşleri 2:24; 1 Peter 3:19, 4:6; Efesliler 4:8-10; Vahiy 20:1-2. Standart İngilizce çeviri "cehenneme iniş"tir; fakat bu, *infern*a ya da *inferos*'un basitçe "yeraltı" ya da "ölüler arasında" olarak çevrilebildiği orijinal *descensus ad inferos* ya da *ad inferna*'dan daha bütünleştirici bir yük taşır. Büyük Gregory, İnciller Üzerine Vaaz 22: "suos in fide in actibus recognovit." İniş konusunda bkz. C. A. Bouman, "Descendit ad inferos," *Nederlands katholicke stemmen*, 55 (1959), 44-51; J. J. Campbell, "To Hell and Back," *Via*tor, 13 (1982), 107-158; M. M. Gatch, "The Harrowing of Hell," *Union Seminary Quarterly Review*, 36, ek (1981), 75-88; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 3. bs. (Londra, 1972), s.



Yedinci yüzyıl başlarında popüler apokrifal “Pilatus’un İşleri” ya da “Nicodemus İncili”ne, *descensus ad inferos* denilen dramatik bir iniş anlatımı eklendi. Bu anlatım, amentüler, vaazlar ve dua kitaplarıyla birlikte, orjinal ölümler arasına iniş düşüncesinin daha dramatik bir şeye, Eski İngilizce *herian*’dan, “bir savaş baskını yapmak”tan gelen, İngilizcede “cehennemin üzüntüsü” denilen şeye dönüşmesine yardım etti. Cehennemin üzüntüsünde İsa ölüme, cehenneme ve Şeytan’a baskın yapar, cehennemin kapılarını parçalar ve adilleri cennete taşır. Cehennemin kapılarında İsa ile Iblis arasındaki dramatik savaş, kurban teorisinden çok kurtulmalık teorisine uygundur ve bu, teologlar yavaş yavaş terk ederken bile kurtulmalık teorisinin popüler olmaya devam etmesinin nedenini açıklamaya yardım eder.

“Pilatus’un İşleri”nde son olay, Iblis’in dünyanın sonundaki yenilgisidir. Bu hikâye “İşler”de ve genel olarak Hristiyan edebiyatta kötü bir şekilde karışır. Lucifer’in ilk isyanı sırasında İsa (ya da Mikail) onu ebedi karanlığa atar. Hapistir; fakat Tanrı’nın izniyle ruhları mahvedip yok etmeye çalışarak dünyada dolaşma özgürlüğüne de sahiptir. Lucifer’in ikinci yenilgisi Tanrı’nın İsa’da Vücut Bulması’yla; üçüncüsü İsa’nın çölde ayartmaya direnmesiyle; dördüncüsü bahçedeki ıstırabından çarmıha gerilmesine kadar İsa’nın Çilesi’yle; beşincisi

---

378-383; H. C. Kim, ed., *The Gospel of Nicodemus* (Toronto, 1973). “Nicodemus İncili”nin çevirisi için bkz. M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford, 1924), s. 94-146; J. Krol, *Gott und Hölle: Der Mythos vom Descensuskampfe* (Leipzig, 1932); C. I. Smith, “Descendit ad inferos—Again,” *Journal of the Historical Ideas*, 28 (1967), 87-88; R. V. Turner, “Descendit ad inferos,” *Journal of the Historical Ideas*, 27 (1966), 173-194. Ayrıca bkz. bölüm 6, dipnot 18. Yayımlanmamış yazısı “The Descent into Hell: Medieval Literature and Medieval Myth”i okumama izin verdiği için Dr. Kevin Roddy’ye minnettarım.



İsa'nın ölülere inişiyile; altıncısı İsa'nın dirilişiyile ve yedincisi ikinci gelişiyile sağlanır. İkinci geliş, Şeytan'ın insanlığa her zamankinden daha azgınca saldırma özgürlüğüne sahip olacağı bir dönemde gerçekleşecektir. Sonunda büyük bir savaş yapılacak ve bu savaşta İsa (ya da Mikail), ilk isyanında olduğu gibi İblis'i ezecektir. O zaman Lucifer sonsuza kadar yenilecek, zincirlenecek ve hareket etme, ayartma ve bize zarar verme özgürlüğünden yoksun kalacaktır. Bu olaylar belli bir ardışık düzen içinde gerçekleşir; fakat yapısal olarak hepsi de, bir ve aynı arketipsel yenilgiyi ifade eder. Lucifer'in ilk isyanı ve Tanrı'nın krallığına karşı sonraki bütün çabaları karşı konulmaz biçimde mahvolmaya mahkûmdur. Yapısal olarak Şeytan'ın ilk ve son yenilgisi aynı yenilgidir ve sanattaki ikonografik özdeşliklerinin nedeni budur. Yapısal olarak özdeş olan bu öğeler, tarihsel açıdan ayırık olaylar olarak alındığında güçlük çıkar. Erken ortaçağ yazarları bu tuzağa düştüler ve zamandizini bir düzene sokmaya yönelik her iyi niyetli çabayla birlikte yüzyıllar içinde karışıklık yalnızca arttı.<sup>37</sup> Çözülemeyen zamandizinsel güçlükler yapısal çözüm lehine bir tarafa bırakıldığında, tözsel teolojik sorunlar ortaya çıkar. Eğer İblis Tanrı tarafından ebediyen yenilgiye uğratıldıysa ve eğer kötü ebediyen iyiye tabiyse, nasıl olur da Tanrı kötülüğe izin verir? Bu soru, hemen hemen dolaysız bir şekilde genel kötülük sorununa işaret eder. Eğer Lucifer ilk günahın sonucu olarak insanlık üzerinde güç elde etmiş, fakat bu güç İsa tarafından kullanılamaz hale getirilmişse, nasıl olur da Lucifer'in gücü hissedilir ölçüde azalmadan devam eder? Bu sorunlar hiçbir zaman çözümlenmemiştir.

Erken ortaçağ yazarları İblis'in kurtarılamayacağı konusunda Ori-

<sup>37</sup> Gregory, *Mor.* 32.15, 33.20; Kurz, s. 30-36.

gen'in muhalifleriyle hemfikirdiler.<sup>38</sup> Fakat sorunun üzerinde daha fazla durup, neden kurtarılamayacağıyla ilgili açıklamalar sundular. Öncelikle, ne Lucifer ne de onun kötü melekleri kurtarılmayı seçer. Nedamet getirmek bir yana, ilk günahları onları gerçeklikten uzaklaştıran ve yıkıma doğru giden geri dönüşsüz bir yola atmıştır. İkincisi, meleklerle yüce doğalarında örtük olan olağanüstü direnme güçleri verilmişti; bu yüzden başarısızlıkları onları insanlardan daha suçlu hale getirir. Üçüncüsü, arı tin olan meleklerin, bedeninin zaaflarınca güçsüzleştirilme bahaneleri yoktu. Dördüncüsü, insanlık zaten günaha düşmüş biri tarafından ayartılmak gibi hafifletici bir nedenini sunabildiği halde, Şeytan'ın bu tür bir bahanesi yoktu: onun kendisi her günahın kaynağıdır. Hüküm kesin ve nihaiydi: Lucifer'in hiçbir umudu yoktur, hiçbir biçimde olamaz.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Cassiodorus, *Expositions on the Psalms*, 9.5: düşmüş meleklerin adları, hayat kitabından ebediyen silinmiştir.

<sup>39</sup> Gregory, *Mor.* 2.3, 4.2-9, 8.50, 9.50, 17.22, 34-55. *Mor.* 4.4: "apostata angelus ... nequaquam ulterius ad lucem paenitentiae per divini respectus memoriam resurgat" (Dönmüş melek, Tanrı'ya borçlu olduğu saygıyı asla hatırlamayacaktır ve bu yüzden, pişmanlık ışığına asla geri dönmeyecektir). *Mor.* 4.7: "antiquus hostis nequaquam ad meritum lucis, nequaquam ad ordinem supernorum agminum reducitur" (Eski düşman, ışığa ya da semavi güçlerin safına asla geri dönmeyecektir). Isidore, *Sent.* 1.10, Alcuin, *Comm. Gen.* 3-4 ile aynı görüşteydi. *Com. Gen.* 3: "angelicum vulnus Deus non praedestinauit curare, hominis vero sanare praedestinauit" (Tanrı, insani yarada yaptığı gibi, meleksi yaranın sağlamsını mukadder kılmadı). *Comm. Gen.* 4: "angelus sui sceleris inventor fuit, homo vero alterius fraude seductus. Item, quanto sublimior angelus in gloria, tanto maor in ruina; homo vero quanto fragilior in natura, tanto facilius ad veniam" (Melek, kendi suçunun yazarıydı, fakat insan başka bir varlık tarafından yanlış yönlendirildi. Melek, şanı daha büyük olduğu için daha fazla düştü ve insan doğası korunmaya daha muhtaç olduğu için daha kolay affedilebilir).

Gottschalk'ın (y. 804-y.868/869) önemi, alın yazısı konusunda yarattığı tartışmada yatar. Gottschalk, Reims başpiskoposluğundan bir keşişti; büyük Karolenj alim Rabanus Maurus'la karşılaştığı Fulda'ya gitmişti. Rabanus, Gottschalk'ın alın yazısıyla ilgili görüşlerine ve yaşamının düzensizliğine –görünüşe göre manastırını izinsiz terk etmişti– kızarak gezgin keşişi, hapsedilmesi talebiyle Reims Başpiskoposu Hincmar'a geri gönderdi. Hincmar talebi yerine getirdi ve 849'da, Kel Charles'ın kraliyet okulu kurduğu Quierzy'de bir ruhani meclis topladı. Meclis Gottschalk'ın görüşlerini dinledi ve piskoposlukta bir manastırda resmen hapse mahkûm etti. Gottschalk sınırlı bir şekilde yazmaya ve eserlerini yaymaya devam etti; sonuç, sekizinci yüzyılın İkonakırıcı anlaşmazlığından beri en altüst edici teolojik tartışma oldu. Ünlü manastırcı teolog Corbieli Ratramnus, Hincmar'ı hayrete düşürürcesine, Gottschalk'inkinden çok uzak olmayan mukadderatçı bir tutum aldı. Hincmar, zamanın en büyük akli olarak bilinen John Scottus Eriugena'yı yardıma çağırdı; fakat Eriugena, öteki taraf lehine aşırıya kaçan bir yazıyla Hincmar'ı dehşete düşürdü. Bütün Frenk diyarı bir gürültü patırtı içindeydi. Hincmar, ılımlı tutumuna destek sağlamak üzere 853'te Quierzy'de başka bir konsil topladı; fakat mukadderatçı taraf, 859'da Langres Konsili'nin yaptığı gibi Hincmar'ın görüşlerini mahkûm ettikleri Vallence'te kendi konsillerini topladılar. Hincmar konuyla ilgili kendi yazısını yayımladı ve bütün taraflar, davaya bakmadan ölen Papa I. Nicholas'a başvurdu. Bu arada Hincmar'ın tutumunun giderek kabul görmesi ve Gottschalk'ın ölünceye kadar süren inatçılığı ve mahkûmluğuyla birlikte, toz duman da giderek dindi. Mukadderat ve özgür istenç konusunda Augustine'in mirası olan belirsizliği kabul etmemek, Gottschalk'ın hiç vazgeçmediği niteliğiydi. Sorunla daha önceleri yapıldığından daha dü-

rüstçe yüzleşti; fakat bir bütün olarak kilise sorunu çözemedi ya da çözmek istemedi.<sup>40</sup>

Gottschalk'ın karşıtları özgür istenci vurgularken, Gottschalk inayetin mutlaklığında ısrar ediyordu. İlk günahın bir sonucu olarak, günah dışında herhangi bir şey için özgür istencimizi kullanabilir durumda değiliz: yalnızca bir *libertas peccandi*'miz vardır. Yalnızca İsa kötülükten arınmışlığıyla bize müdahale ettiğinde iyilik yapma özgürlüğüne sahip oluruz ve kurtarılırız; kötülükten arınmadan yalnızca günah işleme özgürlüğüne sahibiz ve lanetleniriz. Kötülükten arınan herkesin içinde İsa vardır ve İsa'ya direnilemez. Tanrı, kimin bağışlatıcı kötülükten arınmaya maruz kaldığını ve kalmadığını bilir. Tanrı, seçilmişlere Şeytan'ın üstesinden gelme ve günden kaçınma gücü verir.<sup>41</sup> Bu tür bir sorunla Augustine uzun süre ve zorlukla boğuşmuş ve tutarlı bir sonuca ulaşmamıştı. Orange Konsili (529) Tanrı'nın, hem kurtarılacaklarını bilmesi anlamında hem selamete kavuşmalarını istemesi anlamında seçilmişlerin alın yazısını belirlediğini ileri sürmüştü; fakat konsil, Tanrı'nın lanetlilerin kaderini, lanetlenmelerini istemesi anlamında değil, yalnızca lanetlendiklerini bilmesi anlamında belirlediğini de savundu. Hincmar'ın ulaşmaya çalıştığı çizgi buydu: "Tanrı, insan adaletsizliğinin yapacağı şeyi değil, ilahi adaletin yapacağı şeyi yazgılar." Fakat Ratramnus, ilahi bilgiyi ilahi istençten ayırmada güçlük görüyordu. "Olağan bütün şeyleri önceden bilen Tanrı," diyordu, "bu şeylerin çağlar boyunca nasıl düzenlenece-

<sup>40</sup> Anlaşmazlık konusunda bkz. M. Cappeluyens, *Jean Scot Erigène* (Louvain, 1933), s. 102-112; Hefele-Leclercq, cilt 4:1, s. 137-235; J. Pelikan, *The Christian Tradition*, cilt 3: *The Growth of Medieval Theology* (Chicago, 1978), s. 80-98.

<sup>41</sup> *Resp.* s. 160-161; *Praed.* s. 185.

gini çağlar öncesinden istemiştir.”<sup>42</sup> Bu nedenle kötülükten ilahi sorumluluğun derecesi merkezi bir sorundu. Bu hassas bir noktadır ve Gottschalk gereğinden fazla gözü kara bir şekilde içine daldı. Zaman zaman Tanrı’nın, Şeytan’ın gelecekte yapacağını bildiği kötülöklere dayanarak cehennemi Şeytan için hazırladığını ve yazgıladığını ileri sürerek daha ılımlı bir görüşe eğilimli oldu.<sup>43</sup> Fakat daha şiddetli bir çifte mukadderata yöneldi. Tanrı, yalnızca Şeytan’ın özgürce işlediği günahların cezasını yazgılama anlamında Şeytan’ı cehenneme yazgılamıyordu. Tanrı, istemediği bir şeyi önceden bilemezdi; çünkü o zaman Tanrı değişebilir olurdu. Eğer Tanrı yaratmakta olduğu varlığın lanetleneceğini işin başında biliyor olsaydı, o varlığı yaratmaması ya da en azından bu tarzda yaratmaması gerekirdi.<sup>44</sup> Gerçek istenç özgürlüğünü etkin bir biçimde dışlaması; Tanrı’yı kötölükten güçlü ve pozitif, dolaylı bile olsa sorumlu tutması; İsa’nın yalnızca seçilmişler için öldüğünü ve vaftizin fazla etkisinin olmadığını ima etmesi, Gottschalk’un görüşünün güçlükleri arasındadır. Genel olarak, İsa’nın

---

<sup>42</sup> Pelikan, s. 87-89.

<sup>43</sup> CB, s. 52: “[Deus] ipsum diabolum caput omnium daemoniorum cum omnibus angelis suis apostaticis et cum ipsis quoque universis hominibus reprobis membris videlicet suis propter praescita certissime ipsorum propria futura mala merita praedestinasse pariter per iustissimum iudicium suum in mortem merito sempiternam” (Tanrı, dönmüş bütün melekleriyle ve Şeytan’ın organlarını oluşturan bütün kötücül insanlarla birlikte, bütün demonların başı Şeytan’ı hak ettikleri ebedi ölüme yazgıladı; çünkü Tanrı yaptıkları kötölükleri ve hak ettikleri hükmü bilir).

<sup>44</sup> CP, s. 56: Başka türlü nasıl olabilirdi? “Nimirum sine causa et ipsis praedestinassem mortis perpetuae poenam nisi et ipsos praedestinassem ad eam. Non enim irent nisi essent determinati” (Bir neden yoksa ve cezayı onlara yazgılamamışsan onlara ebedi ölüm cezası vermeyeceksin; yazgılanmadıkları sürece cehenneme gitmeyecekler ). Aksi takdirde Tanrı değişebilir olurdu.



Siyah, küçük bir Şeytan tarafından şehvete ayartılan Aziz Jerome. Belles heures of Jean, Duc de Berry'den resimli süsleme, Burgundy, onbeşinci yüzyıl. Metropolitan Museum of Art'ın izniyle, Cloisters Koleksiyonu, 1954.



ya da aslında bütün insan ırkının uygun gibi görünmediği sıkıca denetlenen, determinist bir kozmosa doğru ilerler. Tanrı'nın vaftiz edilmemişler ya da vaftiz edilmişler arasındaki günahkârlar için ölmediği Gottschalk'a açık görünüyordu.<sup>45</sup> Konsillerin Gottschalk'ı mahkûm etmelerinin özünde bu vardı; çünkü İsa'nın yalnızca seçilmişler için değil, bütün insanlar için öldüğünde ısrar ediyorlardı. Eğer Tanrı gerçekten kötülüğün cezasının yanı sıra kötülüğü de yazgılıyorsa, o zaman ne Şeytan ne de kötü insanlar günahlarından tam olarak sorumludur; olsa olsa ortak sorumlu olurlar. Ve söylemin bu düzeyinde, kötülüğün gerçekten kötülük mü olduğu, yoksa yanlış anlaşılan bir iyilik mi olduğu kolayca anlaşılamaz. Bu durumda Şeytan'ın –Tanrı'ya muhalefetin simgesi– gerçek hiçbir işlevi yoktur. Hristiyan teologların çoğunluğu çifte mukadderatı izlemeyi tercih etmez.

Erken ortaçağın en özgün teologu John Scottus Eriugena, dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde İrlanda'da doğdu. 847 dolaylarında Frankların krallığına göç etti; 851'de Kel Charles'ın Laon yakınlarında, Quierzy'deki kraliyet okulunda ders vermeye başladı ve aynı yıl ilk eserini, mukadderat üzerine Hincmar'ın istediği yazıyı yazdı. Latin patristik geleneğinden, özellikle Augustine'den hep yararlandı; fakat 860 dolaylarında düşüncesine kökten yeni bir öge girdi. Pseudo-Dionysios'un eserleri 750 dolaylarında Batı'da görünmüştü ve 860'ta Kel Charles, John'dan bir çeviri yapmasını istedi. Eriugena'nın Dionysios'a yönelik tutumu saygılıydı; çünkü o sırada herkes Dionysios'un Paul'ün çömezi olduğunu ve yazılarının, havarinin düşüncesini

---

<sup>45</sup> *Praed.* s. 218: "Quod enim Deus non sit pro reprobis baptizatis passus claret illic patenter quod diabolus vincit et sibi subicit eos." Gottschalk, Lucifer'in yaratıldığı ilk anda değil, daha sonra düştüğü konusunda da Augustine'le (Isidorea karşı olarak) aynı görüşteydi.

yansıttığını sanıyordu. John'un Yunancası görev için oldukça yeterliydi. Fakat basit, birebir bir çeviri yapamayacak kadar parlak ve özgün bir zihni vardı. Bir yandan Dionysios'u Saint Augustine yönünde ve kendi özgünlüğüne uygun olarak değiştirdi. Öte yandan Dionysios'un ve eserlerini çevirdiği öteki Yunan mistik yazarların, Nissalı Gregory ve İman Şahidi Maximus'un düşünceleri de John'un düşüncelerini dönüştürdü. Eriugena'nın teolojisi kendi ayakları üzerinde duruyordu. "Hem Yunanları hem Latinleri okuyan ve kendisi için düşünen bir yazardı." En büyük eseri, 862 ile 867 yılları arasında tamamladığı *The Division of Nature*'dı. Hakettiği etkiye hiçbir zaman sahip olmadı; çünkü yeni Platoncu öğeler John'u panteizmin kıyısına getirdi ve dışardan kuşkuyla bakılan düşünceleri, o öldükten sonra 1050, 1059, 1210 ve 1225'te mahkûm edildi. Eriugena'nın düşüncesi Sisteryenler arasında Honorius Augustinodensis'te, Gilbert de la Porrée'de ve Cusali Nicholas'ta ara sıra su yüzüne çıkacaktı; fakat 1200 dolaylarında panteistler tarafından kullanılması, Eriugena'nın düşüncesini bulanıklaştıran bulutları koyulaştırdı.<sup>46</sup>

Eriugena'nın kötülükle ilgili görüşleri, diğer düşünceleri gibi alışılmadıktı. Şeytan kavramına çağdaşlarından daha az ihtiyacı vardı; Şeytan'ın varlığını varsaydı, fakat kötü Lucifer onun mistik kozmolojisine uygun değildi.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Eriugena'nın eserleri ve Eriugena üzerine eserler için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. En yararlıları: *The Division of Nature* (Div.), *Commentary on John* (Comm. John), *Divine Predestination* (Pred.) ve *Expositions on the Heavenly Jerusalem* (Jer.). Çeviriler, I. Sheldon-Williams, ed., *Johannis Scotti Eriugene Periphyseon*, 2 cilt (Dublin, 1968-1972) (SW)'den alınmıştır. Alıntı, B. Stock, "Observations on the Use of Augustine by Johannes Scotus Eriugena," *Harvard Theological Review*, 60 (1967), 213-220'dendir.

<sup>47</sup> Aslında Eriugena *lucifer* terimini, Teslis'in ilahi ışığı için bir metafor olarak

John'un epistemolojisi basittir: Tanrı hem bizim için hem kendisi için kesinlikle kavranamazdır. Bir şeyi bilmek onu tanımlamaktır; fakat Tanrı tanımlanamaz. Dahası, Tanrı asla herhangi bir şey değildir. Tanrı'nın bir şey olduğunu söylemek saçmadır; çünkü bu onu yaratılan şeylerle aynı kategoriye sokar. Üstelik, Tanrı'yla ilgili hiçbir şey doğrulanamaz; çünkü Tanrı'yla ilgili doğrulanan her şey, tersini yadsır. Tanrı'nın büyük olduğunu söylersek, bu onun küçük olduğunu yadsır; aydınlık olduğunu söylersek, bu onun karanlık olduğunu yadsır vb. Aslında Tanrı bütün kategorilerin ötesindedir, bütün kategorileri aşar ve bütün karşıtlıkları uzlaştırır. Tanrı'yla ilgili herhangi bir doğrulama yalnızca bir metafor olabilir, fakat bir yadsıma gerçek olabilir. Örneğin, Tanrı'nın mekânla sınırlı olduğu ya da aydınlık olduğu sahiden yadsınabilir; fakat Tanrı'yla ilgili başka herhangi bir ifadeyi dışlayan bir ifade geçersizdir.<sup>48</sup> Tanrı'nın bir öz olduğu bile söylenemez; çünkü öz, hiçliğin tersidir ve Tanrı bir şey olduğu kadar hiçbir şeydir de. Doğrudur; Tanrı'nın olağanüstü özsel (*superessentialis*, *hyperousius*) olduğu söylenebilir, fakat bu gerçekte bir olumsuzlamadır; çünkü bu, Tanrı'nın ne olduğunu değil, ne olmadığını bize an-

---

kullandı (Yeremya 2.3). ayrıca bkz. Div. 2.20: "Mezmun yazarının sabah yıldızı, bazılarına şeytanın işareti gibi görünürken, bazılarına da Güneş'in doğuşundan önce doğan o çok parlak yıldızın, geleneğin ufukta belirişini İsa'nın bir bakireden doğuşuyla ilişkilendirdiği yıldızın işareti gibi görünür" (SW, cilt 2, s. 79) [Lucifer, aynı zamanda sabah yıldızının Batı'daki adıdır, –çn.]

<sup>48</sup> "Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid." (Div. 2.28; SW, cilt 2, s. 142); "Deus nec a seipso nec ab alio diffiniri potest" (Cappuyns, s. 204; krş. Div. 2.28, SW, cilt 2, s. 138); "nulla kathegoria proprie dicitur de Deo" (Cappuyns, s. 204; krş. Div. 2.28); "Non proprie de Deo predicatur quicquid habet oppositum" (Cappuyns, s. 199; Div. 1.14, SW, cilt 1, s. 76-77).



Melekler, Kıyamet Canavan'ının başını kesip İblis'i cehenneme fırlatırken, Tanrı'nın Kuzusu seyrediyor. Şeytan'ın başıyla ilgili efsane, *diabolus victus*, "yenilen Şeytan"dır. Aziz Beatus'un *Commentary on the Apocalypse*'inden resimli süsleme, Fransa, onbirinci yüzyıl. Bibliothèque Nationale'nin fotoğraf izniyle, Paris.

latur: herhangi bir öz, töz ya da varlık değildir. O halde Tanrı yoktur. Var olan öteki varlıklarla birlikte zaman-mekân sürekliliğini işgal ediyormuş gibi Tanrı'nın var olduğunu savunmak saçmadır. Bir köpek, bir masa, bir yıldız ya da bir kadın var olabilir; fakat Tanrı var olamaz. Yine de bu olumsuzlayıcı, olumlayıcıyı ortadan kaldırmaz. Dionysios gibi John da olumsuz ya da apofetik teolojiyi olumlu ya da katafetik teolojiye tercih eder; fakat en doğru ifadelerin paradokslar, karşıtların örtüşmesi olduğunu onaylar. Tanrı'yla ilgili herhangi bir ifade, hiçbirinin doğru olmadığı ve her ikisinin de doğru olduğu iki karşıt kategoriye ayrılır. Bu, insan aklını aşsa da anlamsız değildir; çünkü Tanrı, insan aklının kavrayışının ötesindedir. Şunları söylemek doğrudur: Tanrı vardır; Tanrı yoktur; Tanrı vardır ve yoktur: Tanrı ne vardır ne yoktur: Tanrı'yı içerebilen herhangi bir kategori icat edemeyiz.<sup>49</sup>

Tanrı vardır ve yoktur demenin bir anlamı olabilir mi? Eriugena'nın yaptığı ilk ayırım, varoluşun ya da varlığın farklı anlamları arasındadır. (1) Varlık, duyu ya da zekâyla algılanabilir olan, varolmayan, algılanabilir olmayan anlamına gelebilir; (2) varlık fiilileşen, varolmayan yalnızca gizil olan anlamına gelebilir; (3) varlık zekâca bilinen, varolmayan yalnızca duyularca bilinen anlamına gelebilir. Tanrı'nın var olup olmaması, hangisinin kullanıldığına bağlıdır. Varoluşla duyular için var olan bir şey kastedilirse Tanrı yoktur. Eğer bir gömlek varsa, Tanrı yoktur. Öte yandan *varoluş* teriminin anlamı değiştirilip Tanrı vardır denilirse, o zaman da gömlek yoktur. *Varlık*, Tanrı ve yaratılan herhangi bir şey için tek sesli biçimde kullanılmaz. "Varlık" Tanrı için ne anlama gelirse gelsin, "varlık"ın bir göm-

<sup>49</sup> Div. 1.14; SW, cilt 1, s. 80-84; Div. 4.16.

lek için ifade ettiği anlamdan bütünüyle farklıdır.

Bir sonraki adım, John'un dört aşamaya bölerek yaptığı doğanın tasvirine başlamaktır. *Tanrı* ve *doğa* terimlerini neredeyse eşdeğer duruma getirir; çünkü doğayı olduğu gibi, her şeyi kapsayacak şekilde ele alır. Doğa, yaratılmış kozmostan fazla bir şeydir. Yaratılmış kozmos Tanrı'dır ve Tanrı, yaratılmış kozmostan fazla bir şeydir. Bütün şeyler Tanrı'dadır ve bütün şeyler Tanrı'dır; yine de Tanrı bütün şeylerin ötesindedir. "Varlığın üzerinde olduğu için, ilahi doğa, onun kendi içinde yarattığı şeyden farklıdır."<sup>50</sup> Ne ise odur; ne ise, Tanrı olduğu için odur. Evrenin var olduğunun, yani varlık'ın mevcut olduğunun modern kanıtından çok uzak değiliz; fark şu ki, Eriugena'nın kozmosunun zihni, yaşamı ve amacı vardır. Evren Tanrı'dan ayrılamaz; onda ve onun ve onun aracılığıyla kendi varlığı, yaşamı, devinimi ve dayanağı vardır. Var olan her yaratık, Tanrı onu düşündüğü için vardır; en temel varoluşu, Tanrı'nın zihnindeki varoluşudur. Başka bir ifadeyle, bir yaratığın varlığının en derinine sızabilir-dik, bu en derin düzeyin Tanrı olduğunu görürdük. Bir yaratığın Tanrı'dan başka bir şey olması nasıl mümkün olur? "Tanrı'yı ve yarattığı birbirinden uzaklaşmış iki şey olarak değil, bir ve aynı şey olarak anlamalıyız." Tanrı bütün şeylerin üstünde ve altında ve içinde ve dışındadır; başlangıçtır ve ortadır ve sondur.<sup>51</sup>

Doğa Tanrı'dır; fakat Tanrı'yı içerdiği ya da sınırladığı anlamında

<sup>50</sup> J. J. O'Meara, *Eriugena* (Dublin, 1969), s. 51.

<sup>51</sup> Div. 2.2 (SW, cilt 2, s. 12): "Num negabis, Creatorem et creaturam unum esse?" Div. 3.1: "Omnis universitatis principium est, et medium, et finis." Div. 3.17: "et fit in omnibus omnia." Div. 3.17: "in divina cognitione in qua omnia vere et substantialiter permanent. Est Deus supra et infra et intra et extra omnia."

Tanrı değildir. Eriugena bir panteist olarak görülebileceğinin farkındaydı; fakat böyle bir imayı hemen reddetti. Doğa, bütünüyle Tanrı'nın içinde olması anlamında Tanrı'dır; yoksa Tanrı, doğa tarafından sınırlandırılmaz. (Bkz. Şekil 1.) Evren, zamanın ve mekânın ve bütün öteki kategorilerin ötesinde olan Tanrı'nın içinde var olan bir zaman-mekân sürekliliğidir. Daha sonraki bir metafor, okyanustaki sünger gibi kozmosun Tanrı'nın içine geçtiğini ileri sürerdi; Eriugena bunu kabul eder, fakat süngerin de Tanrı'nın malzemesi olduğunda ısrar ederdi.<sup>52</sup>

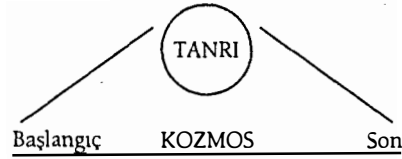
O halde, Tanrı olan doğayı dört aşamaya bölmek mümkündür; fakat bunların zihnimizin yarattığı ve nihai bir anlamda Tanrı'da var oldukları varsayılamayan kategoriler olduklarını her zaman hatırlayarak. Doğanın ilk bölümü Yaratılmayan ve Yaratandır. Bu, "başlangıçta"ki Tanrı'dır. Tanrı zamanda değil, ebediyette vardır; bu yüzden Tanrı'da devinim, başlangıç ya da son yoktur. Zamanda var olan bizler için kozmosun bir başlangıcı ve sonu vardır. Kozmosun başlangıcı, kendisi yaratılmayan, yaratan bu Tanrı-doğadır. İkinci bölüm, Yaratılan ve Yaratandır: bu, Platoncu düşünceler dünyasına benzer; üçüncüsü Yaratılan ve Yaratmayan'dır: bu, maddi evrendir; dördüncüsü, Yaratılmayan ve Yaratmayan'dır: bu, tekrar kendine çekilip duran Tanrı-doğadır.<sup>53</sup>

Tanrı kendi içinde bilinemezdir; fakat doğanın aşamaları dediğimiz şeyde Tanrı kendini bilinir hale getirir. Bilinemez Tanrı'nın kendini bilinir kılma süreci, yaratılış sürecidir. Tanrı kozmosu niye ya-

<sup>52</sup> John'un görüşü, modern zamanlarda yanlış bir şekilde panenteizm olarak tarif edilmiştir. Bkz. Şekil 1.

<sup>53</sup> Div. 1.1: "[Natura] quae creat et non creatur... quae creatur et creat ... quae creatur et non creat ... quae nec creat nec creatur."

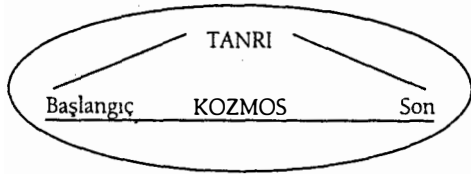
Temel Hristiyan teoloji



Panteizm



Eriugena (Panenteizm)



ŞEKİL 1. Tanrı ile kozmos arasındaki ilişkiyi kavramanın üç yolu.

rattır? Eriugena birkaç yanıt önerir. Biri şudur: Tanrı'nın doğası sınırsız sevgidir, bu sevginin fıskıran, doğurgan gücü, kendini bir sevgi edimi olarak dışa vurur. Oldukça tuhaf olan ikincisi, günahattan ötü-



rü olduğudur. Hepsinin üstündeki neden, bizim için anlaşılır bir nedeninin olmamasıdır: Kozmosun var olması olgusundan, kozmosun Tanrı doğası gereği onu yarattığı için var olduğu sonucu çıkar. Ne ise, odur. Durum, Tanrı'nın çeşitli seçenekler üzerinde düşünüp bu kozmosa ya da herhangi bir kozmosa karar vermesi gibi değildir. BEN KİM İSEM OYUM: Tanrı, ebediyette ne ise odur; kozmos ne ise odur; başka alternatif yoktur. Hangi nedenle yaratırsa yaratsın, Tanrı kendi karşıtlarını yaratır ve kendisini karşıtların birliğinde gerçekleştirir.

Her yaratık Tanrı'da yaşar,  
 Ve Tanrı, her yaratıkta kendini yaratır  
 Kavrayamayacağımız bir şekilde.  
 Ulaşılamaz, kendisini bize sunar,  
 Görülemez, kendisini bize gösterir,  
 Düşünelemez, zihinlerimize girer,  
 Gizlidir, kendisini bize açar,  
 Bilinmez, kendisini bilinir kılar,  
 Dile getirilemez Ad, her şeyin içinde olduğu Buyruğu dile getirir.  
 Bitimsiz ve bitimli, karmaşık ve yalın,  
 Doğanın üstünde doğa, varlık'ın üstünde varlık'tır.  
 Her şeyi meydana getiren, her şeyde meydana gelendir,  
 Hareket etmeyendir, dünyaya girer,  
 Zaman içinde zamansız, sınırlı mekânda sınırsızdır,  
 Ve hiçbir şey olmayan o, her şey haline gelir.<sup>54</sup>

<sup>54</sup> Lirik niteliğinden ötürü dize halindeki bu pasajları yorumlama özgürlüğünü kullandım. Div. 3.17: "Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem, et occultus

Dionysios'un dediği gibi, Tanrı kendi içinde bilinemezdir; fakat kendi tezahürüyle, *energeia*'sıyla kendini bilinir hale getirir ve bu tezahür kozmostur.

Tanrı kozmosu hiçlikten yaratır. Bu, dördüncü yüzyıldan beri Hristiyan ortodoksluğuydu; fakat Eriugena, bu ifadenin metaforik değil de, sözcük anlamıyla anlaşılmasının saçmalık olacağı görüşündeydi. Doğrudur, bir şeyi öncelemeyen bir şey bize mantıklı görünmez; fakat gerçekte hiçlikten kaynaklanan bir şeyi asla gözlemlemeyiz ve gerçeklikte hiçlik hiçlikten kaynaklanır. Tanrı ne ise odur; Tanrı'da yoksunluk yoktur; Tanrı'da hiçlik olamaz (özden topyekün yoksunluk anlamında). Tanrı'da "hiçlik" yoktur. Tanrı'nın ilk önce "hiçliği" yarattığını, ardından hiçlikten "bir şey" yarattığını varsaymak hiçbir anlam ifade etmez.<sup>55</sup> Sözcükleri farklı kullanıp, Tanrı yalnızca gizil olarak var olan şeyleri fiilileştirdi anlamında şeyleri hiçlikten meydana getirdi demek mümkündür. Fakat bu bile iki nedenden ötürü esas noktayı gözden kaçırır. Birincisi, şeyler Tanrı'nın zihninde gizil olarak varsa, olası en gerçek şekilde vardır. İkincisi, Tanrı'nın gizil olan şeyleri fiilileştirmeden önce onlarla bir süre beklediğini düşünmek

---

apertum, et incognitus cognitum ..., et superessentials essentialem, et supernaturalis naturalem, et simplex compositum ..., et infinitus finitum ... et supertemporalis temporalem, et superlocalis localem, et omnia creans in omnibus creatum, et factor omnium factus in omnibus, et aeternus coepit esse, et immobilis movetur in omnia, et fit in omnibus omnia." Div. 3.4: "Omne namque, quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi non apparantis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporealis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus."

<sup>55</sup> Bu, Tanrı'nın hiçlikten bir şey yaratmak için ilk önce hiçlikten hiçlik yarattığı anlamına gelirdi ve bu saçmalıktır. Hiçlik, kesinlikle olmayan şeydir.

(yine) hiçbir anlam ifade etmez. Tanrı ebediyet halindedir; her ne ise ebediyen öyledir; yaptığı şeyi ebediyen yapar. Şeylerin var olmadığı bir zaman hiç olmadı. Evren, yaratılmış olduğu kadar ebedidir de. Doğrusu, içinde yaşayan yaratıkları için bir başlangıcı ve bir sonu vardır; fakat Tanrı'nın Kelamı'nda ebedidir. Bu yüzden, Tanrı kendisini kendi yaratıklarında yaratır denilebilir.<sup>56</sup>

Tanrı'nın kendisini kendi yaratıklarında yaratması, "iyinin inişi" (*Descensus boni*) sürecidir. Bu inişin birinci aşaması Kelamdır. İsa, Tanrı ile yaratılış arasındaki bağlantıdır. İsa'daki Kelam, bütün kozmosun bütün nedenleri, özleri, düşünceleri, örnekleri, istençleri, planları, programları, mukadderatları, tohumlarıdır. Bu, Platoncu bir idealar dünyasıdır; fakat bütün idealar İsa'dadır. Tanrı bu yaratma edimini ne zaman gerçekleştirir? Bizim bakış açımızda zamanın başlangıcında, Tanrı'ninkindeyse ebediyette. Kozmos bir teofanidir, Tanrı'nın bir tezahürüdür.<sup>57</sup>

İnişin üçüncü aşaması, yaratılan ve yaratılmamış olandır: bu, maddi evrendir; ilahi iyiliğin hem duyularla hem zekâyla kavranabilen bir dünyaya inişidir. İdealar dünyasından daha bulutlu ve daha gölgeli ve daha az gerçek olsa bile bu dünya da (tuhaf bir şekilde) Tanrı'nın hem sevgiyi hem yabancılaşmayı sürdüren bir temsilidir;

---

<sup>56</sup> "Omnis creatura simul eterna et facta est" (Cappuyns, s. 205; Div. 3.16). "De universitatis eternitate in verbo Dei" (Cappuyns, s. 206; Div. 3.17). "De nihilo" (Cappuyns, s. 205; Div. 2.14). "Omnia que facta sunt in Deo, Deus sunt" (Cappuyns, s. 206; Div. 3.17). Tanrı kendisini kendi yaratıklarında yaratır (Div. 1.12. SW cilt I, s. 58-62). "Ac sic de nihilo facit omnia ... de negatione omnium, quae sunt et quae non sunt, affirmationes omnium, quae sunt et quae non sunt" (Div. 3.20).

<sup>57</sup> Div. 1.8, SW, cilt I, s. 50. "Omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, id est divina apparitio, potest appellari" (Div. 3.19).

çünkü şimdi kötülük sorunu ortaya çıkar. Kötülük mahrumiyettir – Eriugena bunu Augustine'den aldı. Kötülük, sonuçları olması anlamında vardır; daha derin ve özsel bir anlamda ise hiçliktir. Her ne ise, Tanrı bildiği için öyledir. Tanrı kötülüğü bilmez, bu yüzden kötülük yoktur. Tanrı kötülüğü bilseydi, kötülük Tanrı'dan kaynaklanırdı ve bu Eriugena için bir seçenek değildi.<sup>58</sup>

Kötülük Tanrı'dan gelmez. Bu nedenle doğal değildir; sonuçları da doğal değildir. Kötülük, daha çok doğal düzende bir düzensizliktir, bir yabancılaşma ve uyumsuzluk durumudur ve kötülük yüzünden Tanrı kendisini maddede gösterir.<sup>59</sup> Kötülük bu yabancılaşma, ilk günah durumudur. İlk günah, zaman içinde gerçekleşen bir olay değildir. Yaratılış ile insanlığın düşüşü arasında geçilen bir ara dönem yoktur. Yabancılaşma doğal durumumuz değildir; çünkü kusur zekamızda, aklımızda ya da doğamızın herhangi bir parçasında değildir. Fakat yabancılaşma varoluşsal durumumuzdur; çünkü her birimiz, Tanrı'ya ulaşmak, onunla hareket etmek, sevmek ve büyümekten çok kendimizin derinliklerinde yaşattığımız şeye yapışmaya çalışarak kendi içimize dönmek isteriz. Tanrı bizi kendisine dönmeye çağırır; fakat biz, sırtımızı dayamak istediğimiz ama aslında yalnızca bir yanılsama bulacağımız şeylere –para, ün ve zevk– dışımızla tırnağımızla tutunarak ona karşı mücadele eder ve karşı geliriz. Olandan çok olmayana yapışıp kalırız; bu yabancılaşma, kendi başına bir şeyden çok, bir hareket yokluğudur, hareket reddidir.<sup>60</sup>

Şeytan'ın Adem ile Havva'yı ayartması zaman içinde gerçekleşen

<sup>58</sup> "Diffinitio malitiae" (Cappuyns, s. 211; Div. 5.26).

<sup>59</sup> Div. 4.20: "in primo siquidem Adam ... universa natura de felicitate paradisi est expulsa."

<sup>60</sup> "De perturbato naturali ordine" (Cappuyns, s. 208; Div. 4.11, 4.14, 5.36).

tarihsel bir olaydı. Fakat insanlık zaten düşmüştü ve yabancılaşma zaten doğamızın özündeydi. Şeytan bu başarılı ayartmayı gerçekleştirdi; fakat mevcudiyeti hem Aden’de hem Eriugena’nın teolojisinde fazlalıktı. Günah, yabancılaşma ve kötülük kozmosun ilk anından beri vardır. Aynı ebedi ya da en azından buna denk anda Tanrı bizi yaratır, biz günah işleriz ve günahımızın sonuçları saptanır. Kozmos, kendi yolunda ilerler. Tanrı, hepimizin işlediğimiz günahın neden olduğu kusura, mahrumiyete sahip olmasına rağmen (hatta bu nedenle) bu kozmosu yaratmak ister. Melekler, insanlar gibi zekâ sahibi yaratıklardır; bu nedenle insanlarla birlikte aynı anda ve aynı şekilde bu günahı ve yabancılaşmayı başlatmakta rol oynarlar. Şeytan, insanlık gibi, yaratıldığı anda düştü. Fakat ortaçağ düşüncesine bu kadar egemen olan Şeytan’ın düşünen, güçlü, düşmanca varlığı duygusu, Eriugena’da hemen hemen hiç yoktur.<sup>61</sup>

Eriugena cehennemi bir yerden çok bir metafor olarak görüyordu. Cehennem, Tanrı’nın sizinle bir bütün olma isteğinden çok kendi istediğiniz şeye –kendi arzularınız için Tanrı’dan yabancılaşmaya– sahip olduğunuzu sürekli anlamaktır. Sizin azabınız, yanlış seçimi yaptığınızı sürekli fark etmenizdir. İsa’yı benden alın, der Eriugena, bende iyi bir şey kalmaz. İsa’nın yitimi, cehennem sefaletinin bir ve tek nedenidir.<sup>62</sup> Yine de sonunda, her yaratıkta bulunan kötülük yok olacaktır; çünkü kötülük sınırlıdır. Tanrı’dan uzaklaşıp kötülüğün sınırlarını zorlayabilirsiniz, fakat kaçınılmaz olarak tekrar Tanrı’ya doğru çekileceksiniz; Şeytan bile günahı arındırılacak ve onun hakiki, yaratılmış doğası tekrar Tanrı’ya doğru çekilecektir. Olmaktan çıkmaya-

---

<sup>61</sup> Div. 4.14-15.

<sup>62</sup> Cappuyns, s. 212; Div. 5.29-36.

cak, Şeytan olmaktan çıkacaktır.<sup>63</sup>

İnişteki son aşama bütün şeylerin Tanrı'ya geri dönüşüdür, sevginin tekrar kendi kaynağına yükselişidir. Zekâ sahibi olmayan yaratıklar doğal bir şekilde tekrar Tanrı'ya yönelir; zekâ sahibi yaratıklar, hem doğa hem inayet tarafından tekrar Tanrı'ya yönlendirilir. İsa, tıpkı Tanrı'nın kendisini gönderdiği Buyruk olduğu gibi, her şeyi kendisine geri getiren Buyruktur; iniş olduğu gibi yükseliştir de. Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulması, *theosis*, kozmosun ilahileşme, tanrılaşma modelidir; çünkü Tanrı Buyruk'la insan haline geldiği gibi, insanlık da Buyruk'la ilahi hale gelir. Her şey Tanrı'ya geri döndüğünde, kötülük ve mahrumiyet ortadan kalkacak ve yükseliş, tanrılaşma tamamlanacaktır. Tanrı bütün şeyleri meydana getirirken kendisinden çıktığı gibi, şimdi de bütün şeyleri kendisine geri çağırarak kendisine geri döner ve Tanrı her şeydeki her şey, *omnia in omnibus* olacaktır. Kötülüğün zehirli iğnesi çekilecek ve beden bütün olacak.<sup>64</sup>

Toplu ayinlerin Şeytan'ın gelişiminde büyük bir etkisi oldu; çünkü pek çok insan Hristiyan öğretiyle teolojiden çok kilise ayinlerinde karşılaştı. Erken kilisede birçok toplu ayin çeşidi vardı; standartlaşma ancak dokuzuncu yüzyıldan itibaren yaygınlaştı. Bir bütün olarak Şeytan toplu ayinde, hatta H. A. Kelly'nin gözlemlediği gibi, vaf-tiz töreni hariç Kutsal Cuma töreninde bile çok az rol oynadı.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Div. 5.26-29.

<sup>64</sup> Div. 5.8; John 1.21.23: "Descendit enim verbum in hominem ut per ipsum ascenderet homo in Deum." Div. 3.20: "Deus fit in omnibus omnia et in se ipsum redit, revocans in se omnia, et dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit ... Quando omnia revertentur in Deum, sicut aer in lucem, quando erit Deus omnia in omnibus."

<sup>65</sup> Toplu ayinlerde Şeytan üzerine eserler için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme.

Üçüncü yüzyıla gelindiğinde Paskalya zamanında vaftiz yapmak Batı kilisesinde yaygınlaşmıştı. Paskalyadan önce haftalarca süren bir dizi soruşturma –kiliseye kabul edilip din eğitimi göreceklere şeytan kovma uygulaması yapılırken Latince ayinler– vardı. Yedinci yüzyılda bu tür soruşturmalara sayısı yedi olarak standartlaştırıldı.<sup>66</sup> Vaftiz hariç, şeytan kovma hiçbir zaman toplu ayinin bir parçası olmadı ve şeytan kovmanın, üçüncü yüzyıldan önce vaftiz töreninin bir parçası olup olmadığı belli değildir. Fakat en azından o tarihten itibaren ve Katolik Roma kilisesinde 1972'ye kadar şeytan kovma vaftizin vazgeçilmez bir parçasıydı. Adayın vaftize kadar Eski Eon Prensi'nin etkisi altında kaldığı ve adayı Hristiyan cemaate kabul edilmeye hazır hale getirmek için Kara Efendi'nin ruhtan kovulmasının zorunlu olduğu varsayılıyordu.

Üçüncü yüzyıldan itibaren atanmış şeytan kovucular vardı; fakat kısa süre içinde görevlerini papazlar üstlendi. 1972'de Papa VI. Paul, resmi şeytan kovucuların görevine son verildiğini ilan etti; ulusal piskoposluk konsillerinin, bu ünvana sahip, fakat işlevi olmayan papazlıklar kurabileceklerini buyurdu. *Şeytan kovma* [exorcism] teriminin anlamı hiçbir zaman tam olarak tanımlanmadı. Kökleri Yunan paganizmindedir. Sözcük Yunanca *exorkizo*'dan, "yeminle güvenceye almak" ya da "derinden istemek ya da dua etmek"ten, *horkos*'tan, "yemin"den türetilir. Kök anlamında birine ya da bir şeye ağırbaşlı, yoğun seslenmektir ve hiçbir şekilde zorunlu olarak demonlarla bağlantılı değildir.<sup>67</sup> Pagan Yunanlar, hatta erken Hristiyanlar arasında şeytan kovma kötü güçlerin yanı sıra iyi güçlere de yönelik olabiliyor-

<sup>66</sup> G. M. Lukken, *Original Sin in the Roman Liturgy* (Leiden, 1973), s. 232-234.

<sup>67</sup> D. M. Jones, "Exorcism before the Reformation" (yüksek lisans tezi, Virginia Üniversitesi, 1978), s. 2-18; H. A. Kelly, *The Devil, Demonology, and Witchcraft*, 2. baskı (New York, 1974), s. 81.

du. Yeni Ahit'te İsa'nın kendisi iki kez "şeytan kovmaya" maruz kalmıştır, bir kere başrahip tarafından, bir kere de içine şeytan girmiş Gerasene tarafından.<sup>68</sup>

Üçüncü yüzyıla gelindiğinde şeytan kovmanın anlamı daha çok kesinleşmişti: üstün tinsel güçlerin yardımıyla etkilenmiş kişilerden ya da nesnelerden zararlı ruhların ayinsel kovuluşu.<sup>69</sup> Erken ve ortaçağ toplu ayinlerinde üç tür şeytan kovma yaygındı: nesnelerden şeytan kovma, vaftiz soruşturmaları sırasında dine kabul edilenlerden şeytan kovma ve içine şeytan girenlerden şeytan kovma. Esasında dolaylı bir şekilde Şeytan'a ya da demonlara yönelik olmasına karşın, bizzat Şeytan'ın ya da demonların kovulmadığı varsayılıyordu; şeytan kovma sonuç olarak İsa'ya dolaylı bir yakarıştır. Azizler bile asla kendi güçleriyle değil, ancak İsa'nın gücüyle demonları kovabilirler. Toplu ayin amacıyla kutsal su, tutsü, tuz ve kutsal yağ doğrudan şeytandan arındırılırdı: "Seni şeytandan arındırıyorum yaratık tuz ... ki bu Telsis adına Düşman'ı kaçırmak için etkili bir ayin olabilsin." Fakat doğrudan Şeytan'a ya da demonlara seslenmek giderek yaygınlaştı. Hatta erken toplu ayinlerde bile, kutsal suyun şeytandan arındırılmasında olduğu gibi iki tarz birleştirilirdi: "Seni şeytandan arındırıyorum, yaratık su; içine Şeytan giren hepinizi Şeytan'dan arındırıyorum."<sup>70</sup> Şeytan kovmanın temelinde, İblis'in düşmüş insanların ruhunun yanı sıra maddi dünya üzerinde de gücünü koruduğu varsayımı yatar. Bu noktada Hristiyan gelenek hiçbir zaman tutarlı olmadı. Bazılarına gö-

<sup>68</sup> Başrahip: Mt. 26:63; şeytan Gerasene: Mk. 5:7

<sup>69</sup> A. Angenendt, "Der Taufexorzismus und seine Kritik in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts," A. Zimmermann, ed. *Die Mächte des Guten und Bösen* (Berlin, 1977), s. 388-409.

<sup>70</sup> E. Bartsch, *Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie* (Münster, 1967), s. 118-121; Lukken, s. 231, 253.



re İblis'in bu dünya üzerindeki efendiliği yalnızca insanları kapsar. Bazılarına göre ise aşağı yaratıkları da etkiler ve bunlardan bazıları bu egemenliğin ilk günahın sonucu olduğunu ileri sürerler, bazıları Tanrı'nın İblis'e düşmüş insanlığı ayartmak ve sınamak için maddi nesneleri kullanma gücü verdiğini savunur.<sup>71</sup>

Soruşturmalar İblis'le birçok yüzleşmeyi gerektirirdi; bunların arasında en dramatik olanlar şeytan kovmalardı. Şeytan, kendisine verilen cezanın adillliğini kabul etmesi, Teslis'e boyun eğmesi ve niha-yet dine kabul edilenin içinden çıkması için azarlanırdı.<sup>72</sup> Alışılmış kalıp, "İşte lanetli Şeytan, defol" ya da buna benzer bir şeydi; fakat bazıları afaroz şaheserleridir, Şeytan'ın kutsal kitaptaki eşdeğerlerinin şahsında yenilgisini tekrar anlatan Galya toplu ayininden şu örnekte olduğu gibi:

Sana diyorum lanet ve en kirli ruh, kötülüğün nedeni, suçların özü, günahların kökeni, hilekârlıktan, saygısızlıktan, zinadan ve cina-yetten zevk alan sana! İsa adına uyarıyorum seni, hangi bedende gizle-niyorsan çık ortaya, işgal ettiğin ve manevi kamçılarla ve görünmez ezi-yetlerle seni çıkarmaya çalıştığımız bedenden kaç. Rabbimin temizledi-ği bu bedenden çıkmamı istiyorum. Önceki çağlarda insanların kalple-rini etkileyip neredeyse bütün dünyaya egemen olduğun yeter. Gün-den güne krallığın yıkılıyor, kolların zayıflıyor. Cezan eskisi gibi belli ol-muştur. Çünkü Mısır'da veba belasına tutuldun, Firavun olarak boğul-dun, Yeremya ile birlikte parçalandın, yedi Kenan kabilesiyle birlikte yere serildin, Yahudi olmayanlarla birlikte Samson'a boyun eğdin, Ca-lüt biçiminde Davut tarafından boğazlandın, Haman'ın şahsında Mor-

<sup>71</sup> Lukken, s. 254.

<sup>72</sup> R. Béraudy, "Scrutinies and Exorcisms" *Adult Baptism and the Catechumenate* (New York, 1967) içinde, s. 57-61.

decai tarafından asıldın, Bel biçiminde Daniel tarafından yere serildin ve ejderhanın şahsında cezalandırıldın, Holofernes biçiminde Judith tarafından başın kesildi, günahkârlar biçiminde boyun eğdirildin, en-gerek biçiminde yakıldın, kahin biçiminde kör edildin ve Simon Magus biçiminde Peter tarafından utandırıldın. Bütün azizlerin gücüyle eziyet görüyor, eziliyor ve ebedi ateşe ve yeraltı gölgelerine gönderiliyorsun... Her nerede yattıysan pusuya defol, defol ve Tanrı'ya adanmış bedenle-re bir daha asla bakma; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına, bu bedenler sana sonsuza kadar yasak olsun.<sup>73</sup>

Soruşturmalar “afsunculuk”u da kapsıyordu; burada rahip adayın yüzüne üflerdi. Dördüncü yüzyıldan itibaren birçok toplu ayinin stan-dart bir parçası olan afsunculuk demonlara duyulan tiksintiyi göste-ren ve demonları kovacağına inanılan bu uygulama; çöl babalarının demonlara ıslık çalmasına ve tükürmesine çok benziyordu. Rahip, Şeytan'a duyulan tiksintiyi göstermek için, aynı zamanda tükürüğün sağaltıcı niteliğinden dolayı tükürükle, dine kabul edilenin kulakları-na dokunurdu. Demonlara karşı, yaklaşmama uyarısı olarak adayın alnına haç işareti yapılır. Dine kabul edilenler İblis'i resmen reddi tö-reni, “apotaksis” yaparlar; bu genellikle Paskalya arifesinin resmi ha-vasında gerçekleşir. Karanlığın ve ölümün bölgesi olan batıya yüzünü çeviren aday İblis'i, onun görkemini, işlerini ve/ya meleklerini terk ettiğini üç kere ifade eder; ardından aydınlığın ve yeniden dirilişin bölgesi doğuya yüzünü çevirerek İsa'ya bağlılığını resmen ilan eder. Dine kabul edilene kutsal yağ, Kötü Kişi'nin saldırılarına karşı bir

<sup>73</sup> J. M. Neale ve G. H. Forbes, *The Ancient Liturgies of the Gallican Church* (Londra, 1855), s. 160-161. Bkz. Kelly, *Devil*, s. 81-84; Lukken, s. 232-238; Mohlberg, *Gelasianum*, s. 44-46, 67, 249. Toplu ayinlerde Şeytan üze-rine yararlı yorumlarından ötürü Profesör H. A. Kelly'ye minnettarım.

mühür sürülür. Gerçek vaftiz ediminde suya batma ölümün yeraltı dünyasına inişi, sudan çıkış yeniden doğuş ve dirilişi simgeliyordu. Vaftiz Iblis'e karşı zaferin doruk noktasıydı ve ruhun yozlaşmasının yanı sıra, beden ve zihnin hastalığını iyileştirme gücüne sahip olduğu düşünülüyordu. Bazı erken toplu ayinler, hastalığın Şeytan'ın baskısının bir tezahürü olduğunu açıkça belirtiyordu.<sup>74</sup>

Ortaçağda vaftize bu öğeleri eklemenin yerindeliği sorgulandı; çünkü vaftizin asıl işlevinin, adayın Teslis adına Hristiyan cemaate kabulünü başlatmak ve ilk günah suçunu silmek olduğu düşünülüyordu. Yine de büyük kilise hukukçusu Wormslu Burchard, içindeki şeytan kovulmadan hiç kimsenin vaftiz edilmemesi gerektiğinde ısrar ediyordu. Aquinas şeytan kovmalara gereğinden fazla önem verilmesi uyarısında bulunmasına ve Auvergneli William "şeytan kovma, Şeytan'ı çıkarmaz, Şeytan'ın vaftizle çıkarıldığını gösterir," diyerek vaftiz ile şeytan kovmanın bütünleştirilmesini rasyonelleştirmeye çalışmasına rağmen, hiçbir teolog soruşturmalar süresince şeytan kovmalara son verilmesini savunmadı.<sup>75</sup> Vaftizin önemli bir işlevinin

<sup>74</sup> Lukken, s. 227-255. Afsunculuk, yirminci yüzyıla kadar Katolik vaftiz ayininde varlığını sürdürdü. Iblis'in reddinin bildik formülasyonlarından biri Gelasianum 68'dir: "Abrenuncias Satanae? Abrenuncio. Et omnibus operibus eius? Abrenuncio. Et omnibus pompis eius? Abrenuncio." Aşağıdaki Vaftizde Şeytan'ı reddediş formülasyonu, 743'teki Frank Leptinnes konsilinin kanonlarına eklenmiştir: "Forsachistu diabolae? Ec forsacho diabolae. End allum diabolgelde [putperestlik]? End ec forsacho allum diabolgedae. End Allum diabolos wercum? End ec forsacho allum diabolos wercum and wordum thunaer ende woden ende saxnote ende allem them unholdum the hira genotas sint." Tötonik insanlar için hazırlanan bu reddediş, diğer Tötonik ilahların yanı sıra Thor, Wotan ve Saxnot'u reddetmeyi de içeriyordu. Hefe-Leclercq, cilt 3:2, s. 835.

<sup>75</sup> Burchard, *Decretum*, 4.20. Auvergneli William, *Summa aurea*, ed. P. Pigou-

Şeytan'ı kovmak ve yerine İsa'yı geçirmek olduğu düşüncesi, en erken resmi toplu ayinlerden yirminci yüzyıla kadar vaftizin ayrılmaz bir parçasıydı; bu nedenle bu öğeyi bütünüyle dışlayan bir vaftiz teolojisinin Hristiyan pratigin devamı sayılıp sayılamayacağı tartışmalıdır. Yine de modern düşüncenin tutarsızlığı, erken dönemin tutarsızlıklarından daha büyük değildir. Eğer Tanrı ezelden beri seçilmişleri biliyorsa, vaftize ne gerek var? Tanrı'nın onları bir şekilde korumakta olduğu varsayılırsa, insanları Şeytan'dan korumak için ayinlere ne gerek var? Toplu ayinler, Tanrı'nın azizleri Şeytan'ın gücüne terk etmeyeceğine dair duaları, yani her türlü mantığa göre gereksiz olan duaları içerir. Bu tür toplu ayinler Şeytan'ın ne kadar güce sahip olduğu, bu güçle savaşmada İsa'nın ne kadar etkili olduğu, kimlerin İsa tarafından kurtarıldığı ve İsa'nın herkes için ölüp ölmediği konularında insanların emin olmadıklarını gösterir. Korkutucu bir dünyaydı –ve hâlâ öyledir– ve görünüşe göre ne teoloji ne toplu ayinler inananların kuşkularını sakinleştirmeyi başarabilmiştir.<sup>76</sup>

---

het (Frankfurt am Main, 1964), s. ccliii: “Per exorcismum non expellitur diabolus, sed significetur quod per baptismum expellitur diabolus.” Bkz. Angenendt, s. 402-408.

<sup>76</sup> Toplu ayinler, yazarların Şeytan'ın tumturaklı sözlerle kovulabileceğini umdukları izlenimi verir; örneğin Gelasianum 250: “Sanguilappie, multis formis persuasor malorum, accusator veritatis, umbra vacua, inflata inanis, filius tenebrarum, angelorum iniquitas” (Kan parçası, çok biçimli günah kışkırtıcısı, hakikatin hasmı, boş gölge, nefessiz ölü şey, gölgelerin oğlu, meleklerin haksızı). M. Férotin, *Le “Liber mozarabicus sacramentorum” et les manuscrits mozarabes* (Paris, 1912), s. 1029, Şeytan'ın toplu ayinlerdeki adlarının bir listesini verir: *adversarius ludificus*, “soyтары”; *serpens calidus* [sic], “akıllı yılan”; *verternosus pestiferus*, “eski bela taşıyıcısı”; *apostata angelus*; *refuga angelus*, “kaçak melek”; *deceptor*, “hilekâr”; *draco*, “ejderha”; *hostis antiquus*, “eski düşman”; *hostis crudelissimus*; *hostis adversarius*; *inimicus superbus*, “kibirli düş-

---

man”; *inimicus bellicosus*; *inimicus infestans*, “intikamcı düşman”; *inimicus occults*; *princeps huius mundi*, “bu dünyanın prensi”; *princeps superbie*, “kibrin prensi”; *Satan*, *serpens antiquus*; *serpens nequissimus*, “en kötücül yılan”; *spiritus immundus*, “kirli ruh”; *spiritus superbus*; *spiritus callidus*; *vastator antiquus*, *vexator noster*, “zalimimiz”; *victor antiquissimus*; *Zabulos* [*Diabolus*’tan].”

# 6 Erken Ortaçağ Sanat ve Edebiyatında Lucifer

Eriugena ile Anselmus arası dönemde, teoloji Şeytan'la ilgili çok az yeni şey üretirken, betimsel ve edebi sanat Şeytan'ı canlandırıp fiileştirdi. Betimsel sanatın tarihi kavramlar tarihine birebir uymaz; çünkü diğer ifade tarzlarıyla her zaman yakından etkileşmez. Sanatçılar çoğunlukla teolojik ya da simgesel nedenlerden çok estetik nedenlerle seçim yaparlar; örneğin, Lucifer'i kuiltten çok kompozisyon nedeniyle belli bir renkte ya da pozisyonda resmedebilirler. Altıncı yüzyıl öncesinden bugüne kalan hiçbir Şeytan resmi yoktur; nedeni bilinmemektedir. En erken temsil, Ravenna'daki San Apollinare Nuovo'da 520 dolaylarına tarihlenen bir mozaik olabilir. İsa yargıç kürsüsüne oturtulur; sağ yanında kırmızı bir melek durur, meleğin altında koyunları toplanır; sol yanında keçilerin üzerinde duran menekşe-mavisi bir melek vardır.<sup>1</sup> Bir altıncı yüzyıl el yazması olan Rabbula Gos-

---

<sup>1</sup> Erken ortaçağ sanatında Şeytan için bkz. B. Brenk, "Teufel," *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 4 (1972), kolon 295-300; B. Brenk, *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends* (Viyana, 1966); O. A. Erich, *Die Darstellung des Teufels in der christlichen Kunst* (Berlin, 1931); R. Hughes, *Heaven and Hell in Western Art* (New York, 1968); A. Köppen, *Der Teufel und die Hölle in der darstellenden Kunst von den Anfängen bis zum Zeitalter Dante's und Giotto's* (Berlin, 1895); bu bölümdeki birçok örneğin alındığı Princeton Index of Christian Art (ICA). San Apollinare Nuovo konusunda özellikle bkz. E. Kirschbaum, "L'angelo rosso e l'angelo turchino," *Rivista*

pels, İsa'nın Şeytan'ı (ya da demonları) cin çarpmıştan uzaklaştırdığını gösteren bir süsleme içerir.<sup>2</sup> Şeytan temsilleri dokuzuncu yüzyıla kadar yaygınlaşmadı; fakat o tarihten sonra sayı ve çeşitlilik bakımından hızla çoğaldı.<sup>3</sup> Bu hızlı artışın nedeni, kötülük güçlerinin bariz rol oynadığı azizlerin yaşamlarıyla ilgili hikâyelerin ve vaazların popülerliydi. Erken ortaçağ sanatı Şeytan ve demonları arasına fazla ayırım koymadı ve cehennem, bazen Şeytan gibi bir kişilik olarak da betimlendi. Ölüm de sık sık kişileştirildi; fakat genellikle Lucifer'den farklı bir şekilde.

Şeytan, demonların İsa ya da havariler tarafından kovulması, meleklerin cennetten düşüşü ya da Mikail tarafından kovulması, aslan inindeki Daniel ve onun ejderha Bel karşısındaki zaferi, Adem ile Havva'nın ayartılması, İsa'nın ayartılması, Yahuda'nın ölümü, cehenneme iniş ve son hüküm günü (ya da ölüm sırasında bireylerin tek başlarına yargılanması) ile ilgili sahnelerde ortaya çıkar. Firavun ve Golyat gibi bazı Eski Ahit figürleri İblis'in simgeleriydi ve Yunus ve Eyüp hikâyeleri, İblis'i resmetmek için fazladan olanak sağlıyordu. Tanrı tarafından yaratılışı betimlenmiyor, kendisinin kışkırttığı çarpmıha gerilişte de gösterilmiyordu: belli anlar, onun imgesiyle kirletilmeyecek kadar kutsal görünüyordu.

İnsan ya da insansı Şeytan, altıncı yüzyılda ortaya çıktı ve dokuzuncu yüzyıldan onbirinci yüzyıla kadar egemen oldu. Altıncı yüzyıldan itibaren popüler olan başka bir biçim de, Brenk'in *eidolon*, benim

---

*di archeologia cristina*, 17 (1940), 209-248.

<sup>2</sup> Bkz. İBLİS.

<sup>3</sup> Stuttgart Mezmurlar Kitabı, İBLİS içinde. Brenk, *Tradition*, 102. Brenk, *Tradition*, s. 196-197, dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda demonların, küçük şeytanların ve güçlü insansıların en yaygın iki tipinin örneklerini sıralar.

küçük şeytan dediğim zayıf, bozuk şekilli varlıktır. Hayvan ya da canavar biçimi, onbirinci yüzyılın başında, olasılıkla çöl babalarının kaygılarına geri dönüşle manastır reformunun etkisinden ötürü belirginleşti. Kategoriler belli belirsiz tanımlanır ve birçok Şeytan kısmen insansı, kısmen canavardır. İnsansı şeytan bir tunik içinde, kısa kuyruklu, düz ve kaslı bacaklı, insan saçlı ve yüzü yaşlı bir adam olarak; ya da insan elli, fakat pençe ayaklı ve kuyruklu büyük, çıplak, siyah, kaslı bir adam olarak; ya da insansı niteliklere sahip bir dev olarak; ya da tüylü kanatları ve omuzlara kadar inen saçları bulunan beyazlara bürünmüş insansı bir melek olarak ortaya çıkabilirdi. Şeytan nadiren dişiydi. Bazen bir peştemal takmasına rağmen, genellikle çıplak ve tüylüydü. Onbirinci yüzyıla ait bir el yazması, canavar olmasına az kalmış insansı bir Şeytan'ı gösterir: büyük ve siyahtır; yuvarlak ve beyaz gözleri, öküze benzer kulakları, kısa kuyruğu, pençeli ayakları ve kısa boynuzları vardır. Küçük şeytanlar zayıf, çıplak, siyah ve bozuk şekilliydiler.<sup>4</sup> Amiens'teki bir onuncu yüzyıl el yazması öküz başlı, uzun tüylü, kuş kanatlı ve pençe ayaklı zayıf, çıplak bir küçük şeytanı gösterir. Eski İngiliz Caedmonian şiirlerinin erken onbirinci yüzyıl illüstrasyonlarında, cennetten cehennemin ağızına düşen melekler ince kanatlı ve kuyruklu küçük, siyah, buruşuk şeytancıklar haline

---

<sup>4</sup> Yaşlı adam: ICA (Moskova, Tarih Müzesi: Chludov Mezmurlar Kitabı, dokuzuncu yüzyıl). Büyük ve çıplak: Stuttgart Mezmurlar Kitabı (dokuzuncu yüzyıl). Dev: ICA (Utrecht, Bibliotheek der Universiteit: dokuzuncu yüzyıl mezmur kitabı). Beyazlara bürünmüş: ICA (Oxford, Bodleian Kütüphanesi: Caedmonian şiirler, onbirinci yüzyıl). Çıplak demonlar: ICA (Paris, Bibliothèque Nationale, onuncu ya da onbirinci yüzyıl antolojisi). Peştemal: ICA (Vatican City, Biblioteca Vaticana: onbirinci yüzyıl mezmur kitabı). İnsansı/canavar: ICA (Montecassino Manastır Kütüphanesi: Rabanus Maurus'un süslemesi, *De universo*, y. 1023).



gelirler – alevli tüylerine ve kuyruğuna rağmen kibirle insansı olarak kalan Lucifer hariç.<sup>5</sup>

Hayvan ve canavar demonlar yılan, ejderha, aslan, keçi ve yarası gibi Kutsal Kitap'ın, teolojinin ve folklorun gösterdiği biçimleri izleme eğilimindeydi. Bununla birlikte sanatçılar biçimleri kendi imgelemelerine göre seçiyor gibi görünüyorlardı: insan el ve ayaklı, yabani tüylü, hayvan yüzlü ve kulaklı demonlar; canavar, meşum yüzlü ya da çukur gözlü ve kırıksık derili demonlar; insan bedenli, kertenkele derili, maymun başlı ve pençeli demonlar. Bu simgecilik Şeytan'ı, şeklini kaotik bir şekilde değiştiren, güzellik, uyum, gerçeklik ve yapıdan yoksun; meleksi, hatta insani bir doğanın olması gereken şeyin çarpık, çirkin bir bozuntusu olarak göstermeyi amaçlıyordu. Didaktik amaç, günahkârları işkence ve cehennem tehdidiyle korkutmaktı.<sup>6</sup> Şeytan'ın hayvani biçimleri, onların meleksi saygınlıklarından yoksun bırakılmalarını ve bilinçli amaçtan hayvani yoksunluklarını anlatırdı. Kuyruk, hayvani kulaklar, keçi sakal ve pençe onlara verilen hayvani özellikler arasındaydı (önceleri o kadar yaygın olmayan boy-nuz, onbirinci yüzyıldan sonra standartlaştı).<sup>7</sup>

<sup>5</sup> ICA (Amiens, Bibliothèque de la Ville: Corbie mezmur kitabı, olasılıkla onuncu yüzyıl). Caedmonian şiirlerinin illüstrasyonları üzerine (Oxford: Bodleian Library Junius 11) bkz. T. Ohlgren, "The Illustrations of the Caedmonian Genesis," *Medievalia et Humanistica*, 3 (1972), 199-212; T. Ohlgren, "Five New Drawings in the Ms. Junius 11," *Speculum*, 47 (1972), 227-233. Ohlgren, Anglosakson süslemeli el yazmalarında ikonografik konuların bir dizinini hazırlamaktadır.

<sup>6</sup> ICA (Einsiedeln, Stiftsbibliothek: Jerome süslemesi, "Adversus Jovinianum," onuncu yüzyıl); ICA (Münih, Bayerische Staatsbibliothek: III. Otto'nun İncil Kitabı, y. 1000); ICA (Hidesheim: kadetratin bronz kapıları, 1008-1015).

<sup>7</sup> Kuyruk: ICA (Londra: British Library: Aelfric yeniden anlatım, onbirinci

Şeytan çoğunlukla kanatlıydı ve erken ortaçağda kanatları, onbirinci yüzyıldan itibaren takacakları yarasa kanatlarından farklı olarak kuşlar ve meleklerinki gibi tüylüydü. İnsansı ve hayvan demonlarda görünmeye başlayan kanatlar küçük şeytanların standart takılarıydı.<sup>8</sup> İnsansı Şeytan'ın çoğunlukla parlak, siyah tüyleri vardı; fakat daha fazla canavarlaşınca, tüyleri de kıvrıkcık ya da dikenli hale dönüştü. Dik, dikenli ya da alev benzeri tüyün nedeni belli değildir. Alev ve ateş iyi meleklerin etersi doğalarını da anlatmasına rağmen, cehennem alevlerini temsil ediyor ya da düşmanlarını korkutmak için bu stili geliştiren barbarların yağlı, arkaya taralı saçlarından kaynaklanıyor olabilir.<sup>9</sup> Öteki özellikler kızarık gözler, salyalı ağız, cılız kol ve bacaklar, şişkin gövde ve uzun, kemerli burundu; uzun, kemerli burun, daha sonraki ortaçağ sanatında Yahudileri şeytanlaştırmanın ırkçı stereotipleriyle birleştirildi.<sup>10</sup> Lucifer bazen cehennemde bağlı gibi

---

yüzyıl?). Kuş kanatlı, uzun kuyruklu, fakat boynuzsuz çıplak adam: ICA (Londra, British Library: onbirinci yüzyıl mezmur kitabı). Boynuz, sakal ve diken ya da alevli tüy: ICA (Floransa, Laurenziana: onbirinci yüzyıl İncil kitabı). Bkz. Köppen, s. 51-55.

<sup>8</sup> ICA (Roma, Biblioteca Casanatense: Benedictio vaftiz kurnası, onuncu yüzyıl); ICA (Vatikan, Biblioteca Vaticana, onbirinci yüzyıl mezmur kitabı).

<sup>9</sup> ICA (Londra, British Library); ICA (Utrecht, Bibliotheek der Universiteit). Athanasius'un "Anthony'nin Yaşamı"nın bir dördüncü yüzyıl Latince versiyonu, tüylerin alevi temsil ettiği yorumunu destekleyen bir İblis betimlemesi sunar: "oculi ejus ac si species Luciferi, ex ore ejus procedunt lampades incensae. Crines quoque incendiis sparguntur, et ex naribus ejus fumus egreditur, quasi fornacis aestuantis ardore carbonum. Anima ejus ut pruna, flamma vero ex ore ejus glomeratur" (*Vita Beati Antonii Abbatis*), 16.

<sup>10</sup> Köppen, s. 51-55. Uzun burunlu, küçük kuyruklu, tüylü kanatlı küçük şeytan: ICA (Londra, British Library, onbirinci yüzyıl). Brenk, küçük şeytanın ilk kez altıncı yüzyılda şeytan kovma sahnelerinde ortaya çıktığını belirtir.

gösterilirken, demonik hizmetkârları da cehennemliğe işkence ederken üç çatallı zıpkın ya da dirgen kulanırlardı. En erken ortaçağ sanatında, San Apollinare Nuovo'da olduğu gibi, Şeytan'a bazen bu bağlamda kutsallığı değil, gücü temsil eden bir ayla ya da hale verildi.<sup>11</sup>

Şeytan genelde siyahtı, fakat bazen mavi ya da menekşe mavisiydi; çünkü, eter ateşinden yaratılan ve bu nedenle kırmızı renkli olan iyi meleklerle karşıt olarak karanlık, yoğun, aşağı havadan meydana gelmişti. Bazen kahverengiydi; sık sık da hastalığın ve ölümün rengi olan açık griydi. İlk kez dokuzuncu yüzyıla ait Stuttgart Mezmur Kitabında'da başka bir koyu renk yerine siyah renkte açıkça ortaya çıktı. Kanın ya da cehennem alevinin rengi yalnızca daha sonraki ortaçağ sanatında kırmızıyla gösterildi.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Üç çatallı zıpkın ya da dirgen: ICA (Londra, British Library: lanetlenmiş bir ateş gölüne iten aletlere sahip kanatlı demonlar, Harley 603). Cehennemde bağlı: ICA (Roma, Bib. Casanatense; Paris, Bibliothèque Nationale: Roda incili, onbirinci yüzyıl); San Apollinare Nuovo, Ravenna, J. Galpern, "The Shape of Hell in Anglo-Saxon England" (doktora tezi, California Üniversitesi, Berkeley, 1977), s. 37, açık cehennem ağzının onikinci yüzyıl İngiltere'sinde icat edildiğini ileri sürer.

<sup>12</sup> Siyah: ICA (Paris, Bibliothèque Nationale, dokuzuncu yüzyıl Drogo ayini; Londra, British Library, Bristol Mezmurlar Kitabı, onbirinci yüzyıl). Mavi: Kirschbaum, menekşe/mavinin güneş ışığı kaybolduğunda havanın doğal rengi ve gecenin rengi de olduğunu ileri sürer. Ruspeli Fulgentius (468-533) *De Trinitate*'de şunu ileri sürüyordu: "corpus ergo aethereum, id est igneum, eos [angelos] dicunt habere: angelos vero malos, id est daemones, corpus aereum" (meleklerin etersi, ateşimsi; düşmüş meleklerin ise havamsı bir bedenleri vardır). Torcello mozaiginde (bkz. Köppen, s. 47-49) Şeytan mavidir, saçları ve sakalı yabani ve beyazdır; güçlü yılanların üzerindeki tahtta otururken Yudas'ı kucağında tutar; onun altında günahkârlar işkenceye uğramaktadır; uşak demonları kanatlı ve satir başlıdır. Bu mavi Şeytan ile

Edebiyat, betimsel sanata oranla teolojiden, popüler dinden ve folklordan daha çok yararlandı. Yine de, çoğunlukla teolog olmayan edebiyatçılar estetik ya da dramatik nedenlerle değişiklikler yaptılar ve ayrıntılara önem verdiler. Meleklerin düşüşünün ve İsa'nın cehenneme inişinin ayrıntıları, sanatçıların Lucifer'in karakterine teologların hiçbir zaman yapmaya kalkışmadıkları biçimde nüfuz etme çabalarından kaynaklandı. Edebiyat Lucifer'in isyanının ve sonunun kederini ve öfkesini öncekinden daha canlı hale getirdi.

Bu tür gelişmeler yerli dilde edebiyatta Latince edebiyatta olduğundan daha belirgindi; çünkü yerli dilde edebiyat, dil ve bilimle teolojiye daha az bağlıydı. Varlığını sürdüren yerli dilde verilmiş pek çok edebi eser, çoğunlukla Latince bilmeyen bir okuyucu kitlesi için eğitilmiş yazarlar tarafından yazıldı, fakat yerli dil öyle güçlü ve incelikliydi, ki çekiciliği yüksek eğitimlilere de ulaştı ve birçok düşüncesi geleneğe girdi. Yerli dilde verilmiş ilk edebi eserler Eski İngilizceydi.<sup>13</sup> Eski İngilizce *Tekvin A*, *Tekvin B*, *İsa ve İblis* ve "Harrowing of

---

Roma nehir tanrısı arasındaki bağlantı gösterilmiş, fakat açıklanmamıştır. Kahverengi: Ohlgren, II. Junius el yazmasının Şeytan'ı iyi bir melek kılığına büründüğü zamanlar hariç –bu durumda kırmızıdır– kahverengi olarak resmettiğini gösterdi. Solgun ve/ya gri: Londra, British Library; Moskova, Tarih Müzesi; Stuttgart, Landesbibliothek. Eski İngilizcede *blac* sözcüğü siyah, canlı ya da solgun anlamına gelebilir; modern İngilizce *livid* sözcüğü de, Fransızca *livide* sözcüğü gibi belirsizdir. Bkz. Brenk, *Tradition*, s. 42-49.

<sup>13</sup> Genel olarak Eski İngilizce edebiyat üzerine kaynakça çoktur. Bkz. S. Greenfield ve F. Robinson, *A Bibliography of Publications on Old English Literature to the End of 1972* (Toronto, 1980); S. Greenfield, *A Critical History of Old English Literature* (New York, 1965); C. T. Berkhout kaynakçayı düzenli olarak güncelleştirir: *Old English Newsletter*, *Neuphilologische Mitteilungen*, *Anglo-Saxon England*'da. Eski Saksonya da bu dönemde, Şeytan'ın önemsiz bir rol oynadığı anonim bir dokuzuncu yüzyıl İsa destanı, yerli dilde verilmiş ö-

Hell" iyi işlenmiş Lucifer görüşleri sunar ve büyük destan *Beowulf*, şeytaninin anlamından hem yararlanır hem ona eklemelerde bulunur.<sup>14</sup>

- 
- nemli bir eser olan *Heliand*'ı üretti: M. Scott, *The Heliand* (Chapel Hill, 1966). C. Wright, ortaçağ incelemeleri üzerine onsekizinci yıllık konferansta "The Fall of Lucifer in an Hiberno-Latin Genesis Commentary (MS. St. Gall 908)" başlıklı bir tebliğ sundu, Batı Michigan Üniversitesi, Kalamazoo, Mayıs 1983.
- <sup>14</sup> Şeytan'ın ya da demonların önemli görüldüğü öteki Eski İngilizce eserler şunları kapsar: (1) Cynewulf'un *Juliana*'sı, burada İblis Tanrı'yı reddederek işkenceden kurtulmaya ikna etmek üzere hapisteki azizeyi ziyaret eder; Juliana Tanrı'ya dua eder ve onun buyruğu üzerine Şeytan'ın yakasına yapışır, Şeytan günahlarını itiraf eder (G. P. Krapp ve E. V. K. Dobbie, ed., *The Exeter Book* [New York, 1936], s. 113-133); (2) Cynewulf'un *Elene*'si, burada Kötü kişi, doğru yolu keşfettiğinde azizeye görünür (Krapp, *The Vercelli Book* [New York, 1932], s. 66-102); (3) Bir Guthlac'ın yaşamı olan ve Guthlac A olarak bilinen şiirde aziz, kendinden önceki çöl babaları gibi, demonların işkencesine uğrar (Krapp ve Dobbie, s. 49-88); (4) *Guthlac B*'de, ölmekte olan aziz, günahın bozduğu bir dünyanın güzelliğini ve dengesini geri getirmeye yardım eder (a.g.e.); (5) Guthlac'ın düzyazı biçiminde yazılmış yaşamı (Felix, C. W. Jones, *Saints' Lives and Chronicles in Early England* [Ithaca, 1947] içinde); (6) Aldhelm'in Bilmece no. 81'i, burada sabah yıldızı Lucifer'i düşmüş melek Lucifer'le özdeşleştirir: "Heu! post haec cecidi proterva mente superbus; ultio quapropter funestum perculit hostem" (R. Ehwald, ed., *Aldhelmi opera*, MGH Auctores antiquissimi XV [Berlin, 1919], s. 134-135); (7) İsa şiirleri (Krapp ve Dobbie, s. 3-49), İsa III melekler ile demonlar, parlak ile donuk, siyah ile beyaz arasında karşılaştırmalar yapar: "engla ond deofla, beorhta ond blacra ... hwitra ond sweatra"; (8) "Kıyamet Günü I" (Krapp ve Dobbie, s. 212-215) ve "Kıyamet Günü II" (E. V. K. Dobbie, ed., *The Anglo-Saxon Minor Poems* [New York, 1942], s. 58-67). Guthlac A konusunda bkz. F. Lipp, "Guthlac A: An Interpretation," *Medieval Studies*, 33 (1971), 46-62; Guthlac B konusunda bkz. D. Calder, "Theme and Strategy in Guthlac B," *Papers on Language and Literature*, 8 (1972), 227-242. Bkz. A. Olsen, *Guthlac of Croyland* (Washington, D.C., 1981).

Eski İngiliz edebiyatının psikolojik etkisi, yeni söz dağarcığının zenginliği ve Tötonik düşüncelerle Hristiyan düşünceleri yaratıcı bir şekilde birleştirmesi Lucifer'in karakterini derinleştirmeye devam etti.<sup>15</sup> Tötonik kahraman ile Hristiyan aziz kaynaşmıştır: İkisi de bunalıcı tuhaflıklara, kötülük güçlerine karşı ve çoğunlukla tek başına mücadele ediyordu. Yine de kahraman, hiç kimseye minnettar olmayan ve sonunda kendi kibrine yenilen kibirli bir adam olduğu için, ne İsa ne de bir aziz kahramanlık modeline tam uygundur.<sup>16</sup> İronik bir şekilde en uygun geleneksel figür amansız bir düşmana karşı umutsuz bir savaşta yalnız başına duran, kibirli, soylu, kadere razı olmayan Lucifer'di. Eski İngiliz Lucifer'in –ve Milton'ın– zorlu gücünü en iyi Tötonik kahramanlık açıklar. Uygun düşen başka bir Tötonik kavram da –gedikli uşaklarıyla kuşatılan lider– efendilikti. İngilizce *lord* (efendi) terimi (Eİ, *hlaford*, “ekmek veren”; krş. Fr. *seigneur*, Alın. *Herr*), Romalı prensin mutlak gücünü gösteren Latince *dominus*'tan daha feodal karşılıklı sadakat, onur ve bağlılık çağrışımları taşır. İsa, koruyuculuğuna ve cömertliğine mazhar olmak için bir savaş liderinin etrafında sadakatile birleşen Tötonik savaşçılar çetesi *comitatus*'un efendisi (Eİ, *dryhten*) gibidir. İsa'nın izleyicileri onun tımarları (Eİ, *pegnas*), askeri destekçileridirler. İsa cennetin efendisi (Eİ, *dryht*) olurken, Lucifer de cehennemin *dryht*'i olur ve karanlığın *dryhten*'idir. Azizler İsa'nın tımarları olduğu gibi, demonlar ya da düşmüş melekler de Lucifer'in tımarlarıdır. Lucifer ile Adem'in yap-

<sup>15</sup> Bazı ayrıntılar kesinlikle Tötoniktir. R. Woolf, “The Devil in Old English Poetry,” *Review of English Studies*, 4 (1953), 3, *Tekvin B* 417 ve 444'te rastlanan *feðerhama* ve *haeleðhelm* terimlerinin Hristiyan gelenekte kökleri bulunmadığını belirtir.

<sup>16</sup> Woolf, s. 1, 11.

tıkları yanlışın özü, kendi *dryhten*'lerinin güvenliğini yıkmaktı. Günahın *dryht*'in bozulması olduğu düşüncesi, günahın doğru düzenin bozulması olarak düşünüldüğü Hristiyan gelenekle harmanlanır ve ona rengini verir.

Ortaçağ düşüncesinde ortaya çıkan adalet tasarımı, Tötonik düşünceler ile Hristiyan düşüncelerin birleşmesinin benzer bir ürünüdür. *Justitia* (adalet), insan toplumu Tanrı'nın dünya planıyla uyum halinde çalıştığında egemen olan durumdur; *injustitia* (adaletsizlik), bu uyumu bozan herhangi bir eylem, yasa ya da kuraldır. İnsanın kendi efendisine karşı isyanı (Dante'nin Yahuda ile Brutus'u cehennemin en alt katına yerleştirerek gösterdiği gibi) olası en kötü adalet ihlalidir. Anglosaksonlar için Lucifer'in günahının özü, Tanrı'ya göstermesi gereken itaati (*pegnscipe*) yadsımasıdır. Kişinin efendisini yadsımasının Tötonik cezası sürgündü, *comitatus* ve *dryht*'tan koparılmasıydı; böylece o kişi bir koruyucusu olmayan efendisiz (*hlafordleas*) bir serseri olarak başıboş dolaşır. Bu düşünce, İsa'nın Lucifer'i efendisiz ıssız bir dünyaya attığına dair Hristiyan geleneğe uygundur.<sup>17</sup> Tötonik halklar hem Lucifer'i *dryhten*'ine ihanet etmekle suçlarken hem de kahramanlığına ve kaçınılmaz sonuna sempati duyarken böyle bir hikâyenin gücünü kavrayabiliyorlardı. Tanrı'nın gölgesi İblis, "karanlığa giden biri" *sceadngenga Grendel* (*Beowulf* 703) gibi, Anglosakson kahramanın gölgesi olurken yeni bir psikolojik güç kazandı. Uyum, düzen ve huzur *dryhten*'e itaatin ödülleri idi; fakat gölge her zaman direnişi, bozgunculuğu ve kahramanca kibri arzular.

Hulme ve diğerlerinin "Nicodemus'un Eski İngilizce İncili" dedikleri Exeter Kitabı'nda kısa bir şiir olan "The Harrowing of Hell,"

---

<sup>17</sup> Woolf, s. 6-10.

"Nicodemus'un Latince İncili"ni ve Kutsal Cumartesi toplu ayinlerinde, İncil'de, patristik yorumlarda ve vaaz edebiyatındaki birçok metni kapsayan bir gelenekten kaynaklanıyordu. Gelenek şuydu: İsa ölümlüyle dirilişi arası dönemde ölümler diyarına inmiş ve antikitenin kutsal insanlarını kurtarmıştı.<sup>18</sup> Başka birçok Eski İngilizce eser de gelenekten yararlanır. Bir şiirde Şeytan, çarmıha geriliş sırasında İsa'nın ilahiliğinin farkında değildi ve suçsuz efendiyi ele geçirmeye çalıştığında, yeryüzündeki bütün otoritesini ve cehennemdeki özgürlüğünü yitirdi ve ebedi zincire vuruldu. Demonlar ölümcül hatasından ötürü ustalarına serzenişte bulunurken, İsa ortaya çıktı, cehenneme daldı ve,

<sup>18</sup> Gelenek için bkz. IBLIS; ve bu kitapta bölüm 5, not 36. The Harrowing of Hell'in El şiirsel ve düzyazı çeşitlemeleri, olasılıkla onikinci yüzyılın başlarına kadar İngiltere'de doğrudan bir etkiye sahip olmayan "Nicodemus İncili"ni de kapsayan geniş bir gelenekten yararlanır. El malzemelerin tarihi, son zamanlardaki bilimsel incelemelerle kuşkulu hale gelmiştir; örneğin *Beowulf* yedinci yüzyıl sonuna da, onbirinci yüzyılın başlarına da tarihlenebilir; kesin olan tek şey şu ki, pek çok El eser 7-11. yüzyıl tarihlidir. El "Harrowing"ın iki metni: W. Hulme, ed., "The Old English Version of the Gospel of Nicodemus," *Publications of the Modern Language Association*, 13 (1898) içinde, 457-542; ve S. Crawford, ed., *The Gospel of Nicodemus* (Edinburgh, 1927) içinde. Başka bir "İniş" de A. Luiselli Fadda tarafından yayımlanmıştır: "Descensus Christi ad inferos," *Studi medievali*, 3. dizi, 13 (1972), 989-1011. Bkz. R. Trask, "The Descent into Hell of the Exeter Book," *Neuphilologische Mitteilungen*, 72 (1971), 419-435, Krapp ve Dobbie'nin yayıma hazırladığı "İniş" hakkında, s. 219-223. Ayrıca bkz. G. Crotty, "The Exeter 'Harrowing of Hell': A Reinterpretation," *PMLA*, 54 (1939), 349-358; P. Conner, "The Liturgy and the Old English 'Descent into Hell,'" *Journal of English and Germanic Philology*, 79 (1980), 179-181; J. J. Campbell, "To Hell and Back: Latin Tradition and Literary Use of the 'Descensus ad Inferos' in Old English," *Viator*, 13 (1982), 107-158; ayrıca bkz. "Dominica pascha" R. Morris, ed., *The Blickling Homilies of the Tenth Century*, 2. bs. (Oxford, 1967) içinde, s. 82-97.



“Ey ölüler, ben ölümünüzüm ve cehennem, ben acının senin” diye haykırarak ölüleri alıp götürdü.<sup>19</sup>

“The Harrowing of Hell”deki anlatım daha ayrıntılıydı. İbrani patriarklar, aniden bir ışığın parladığı cehennemin karanlığında İsa’yı beklerler. İblis ve zalim yoldaşları hayrete düşüp, “Bu ışık nedir?” diye haykırırlar; fakat babalar, Oğul’un gelmekte olduğunu bildikleri için sevinirler. İblis ile (kişileştirilen) Cehennem umutsuz ve sert bir tartışmaya girerler. İsa geliyor, diye uyarır Cehennem’i İblis, bu yüzden onu ele geçirmeye hazır ol. Fakat Cehennem, İsa ne senden ne benden ne de ölümden korkar, yanıtını verir. Hiçbir şey ona karşı duramaz ve seni ebedi sefaletle götürecektir. İblis itiraz eder. Korkma, deyip Cehennem’i rahatlatır, işkence edilip öldürülmesini sağlamıştım, artık onu ele geçireceğim ve bizim kölemiz olacak. İblis bu noktada tutarsız görünür. Daha önce, çarmıha geriliş sırasında anlayamadığı şeyi Cehennem’e itiraf etmişti: İsa nasıl hem insan, hem Tanrı’nın oğluydu; fakat şimdi, İsa’yı yenebileceği yanılsamasına kapılır. Cehennem daha gerçekçidir. Bu İsa’ya karşı Lazarus’u elimde tutamadım, diye yakınır, Lazarus’u kurtaran o, şimdi bütün azizleri kurtarmaya geliyor. Bu tartışma, gökgürültüsünü andıran bir sesle kesilir: Kapılarınızı açın, Haşmetli Kral geliyor. Cehennem panik içinde İblis’e bağırır: Çabuk kapılara git ve eğer gücün kaldıysa içeri girmesini önle! Cehennem kendisinin katılmayacağını bildirir. Mücadele seninle onun arasında olsun! Bu arada patriarklar bağırır: Haşmetli Kral içeri girsün! Efendi gelir, patriarkları serbest bırakır; İblis’i yakalayıp bağlar ve bir Cehennem mahkûmuna dönüştürür. Cehennem İblis’i azarlar. Kurtarıcının ölümüne niye neden oldun? Suçlu olmadığını bi-

<sup>19</sup> Aktaran Luiselli Fadda, MS Junius 121, 154r: “Eala pu deað ic beo pin deað, and pu hell, ic beo pin bite ”



Cehennemin derinliklerinden öfkeyle, fakat insansı biçimde yükselen Şeytan'ı davet eden büyücü James'in Anglosakson bir tasviri. Onbirinci yüzyıl tarihli bir elyazmasından renkli süsleme. British Library'nin izniy-

liyordun! Çarmıh Ağacı bütün neşeni yok etti.<sup>20</sup>

Eski İngilizce Tekvin anlatımı iki parçadan oluşur: *Tekvin A* ve eklenen *Tekvin B*. *Tekvin A*, bir şerhten fazlası olmasına rağmen, pek çok bakımdan Incil anlatımını izler; *Tekvin B*, eski bir Sakson şiirinin uyarlaması gibi görünmektedir. *Tekvin A*'dan daha özgün ve güçlüdür. Bu şiirlerin diabololoji bakımından önemi, Eski Ahit'in bütünüyle atladığı meleklerin isyanı ve düşüşünü Tekvin hikâyesine sağlam bir şekilde yerleştirmeleridir.<sup>21</sup>

Eski İngilizce Tekvin'e göre, Tanrı maddi evreni meydana getirmeden önce ilk olarak melekleri yarattı. Bazı melekler kendi arzularının peşinden giderek haset ve kibir yüzünden isyan ettiler ve Tanrı'nın haşmetinin bir kısmını ele geçirmeyi planladılar. Lucifer cennetin kuzeyinde kendisine bir taht kurdu. Öfkelenen Tanrı, günahkâr melekler için cehennemi hazırladı ve aynı zamanda sadık meleklerin iyiliğini de doğruladı. Dahası, düşmüş meleklerin saflarını ahlaksal

---

<sup>20</sup> Hulme 506: "And pu nu purh paet treow and purh pa rode haefst ealle pyne blysse forspylled"; Hulme 498: İblis İsa'nın "godes sunu and eac man" olduğunu biliyor gibi görünür; Hulme 500: ebedi sefalet; Hulme 500: İblis Cehennem'e İsa'nın onların kölesi olacağı umudunu verir; Hulme 502: Cehennem tımarlarından söz eder ("ealle myne arleasan pegas"), Hume 506: İsa İblis'i bağlar.

<sup>21</sup> Tekvin şiirleri üzerine malzemeler için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Şiirlerle ilgili en ilginç kurgulardan biri, şiirlerin *İsa* ve *İblis*'le birlikte Milton üzerinde yaratmış olabileceği etkidir. Milton, "Milton kör olmadan önce Londra'da el yazmalarına sahip" olan (Greenfield, s. 150) ve bunları 1654'te Amsterdam'da yayımlayan Hollandalı alim Franciscus Junius'un dostuydu. Betimlerde, ruh halinde ve diksiyondaki benzerlikler, Milton'ın şiirlerden en azından haberdar olduğunu akla uygun hale getirir; çünkü onbirinci yüzyıl ile onyedinci yüzyıl arasında hiçbir yerde isyancı cehennem prensi bu kadar güçlü ve gizli sempatiyle betimlenmez.

özgürlüğe sahip yeni yaratıklarla doldurmayı tasarladı; böylece mad-di dünyayı ve her şey hazır olduğunda Adem ile Havva'yı yaratmaya geçti.<sup>22</sup> *Tekvin B* bu noktada başlar. Aden'de Tanrı'nın bir konuşmasının ortasında başlar, fakat ardından meleklerin düşüşüne geri döner. Lucifer, Tanrı'ya hizmet etmesine gerek olmadığı kuruntusuna kapılmıştı. Kendi suretinin güzelliğine ve parlaklığına hayrandı ve düşüncelerini Tanrı'yı düşünmekten kendini düşünmeye çevirdi. Asi bir uşak olarak, kendisine cennette bir dryht kurmak için kendi gücüne güvenebileceğine inandı. "Tıpkı onun gibi Tanrı olabilirim!" diye böbürlendi. Cennetin kuzeybatısını kendi kalesi seçti (soğugun ve karanlığın ülkesi kuzey ile günbatımının ve ölümün ülkesi batı İblis'in doğal av alanıdır; Tanrı ise gündeğümünün ve sıcaklığın ülkeleri olan güneyde ve doğudadır).<sup>23</sup> Tanrı Lucifer'i cennetteki yüksek yerinden cehennemden karanlık vadilerine fırlatıp attı; kötü efendi ve melekleri üç gün üç gece boyunca, meleklik onurlarını yitirip demon haline geldikleri çukura düştüler.

Bir zamanlar meleklerin en güzeli olan kibir prensi İblis, şimdi cehennemdeki tahtından demon uşaklarına küstah bir konuşma yap-

<sup>22</sup> *Tekvin A* (GA) 29: haset ve kibir (*aefst ve oferhygd*; krş. GA 22). GA 24: kendi arzuları. GA 32: kuzeyde taht (*norðdaele*; krş. *Tekvin B* [GB], 275).

<sup>23</sup> Folklorde ve İncil'de kuzey üzerine bkz. 4. bölüm. Lucifer'in taht yerinin patistik kaynakları üzerine bkz. P. Salmon, "The Site of Lucifer's Throne," *Anglia*, 81 (1963), 118-123; T. Hill, "Some Remarks on the Site of Lucifer's Throne," *Anglia*, 87 (1969), 303-311. GB 264: Lucifer hizmet etmesine gerek olmadığı kuruntusuna kapılır. GB 265-266: "cwæð paet his lic waere leoht and scene, hwit and hiowbeorht" (Bedeninin güzel ve parlak, beyaz ve nurlu olduğunu söyledi). GB 272-275: tahtını kuzeybatıya kurdu. Krş. Tanrı'nın güneydoğuda kendi tahtına sahip olduğu GB 667-668. Lucifer'in böbürlenmesi: "ic maeg wesan god swa he" (GB 283).

mak üzere ayağa kalktı. Kadiri Mutlak'ı suçlu melekleri kovma adaletsizliğiyle suçladı ve Tanrı'nın onlardan boşalan yeri adi topraktan yaratılan insanlarla doldurmayı planladığını öğrendiğini anlattı. Ah, diye haykırdı, bir kış saati süresince kendimi kurtarabilseydim, bu cehennem tayfasıyla ne yapardım! Fakat, tanrısal prangalarından kurtulamayacağını biliyordu.<sup>24</sup>

Iblis artık şunu düşünüyordu: doğrudan Tanrı'ya saldırma umudumuz yoksa, hiç olmazsa insanları yanlış yola sevkedebilir, Tanrı'ya karşı çevirebilir ve köle olarak cehenneme çekebiliriz. Ve Iblis cehennemde bağlı olmasına rağmen, taraftarları yeryüzünde serbestçe dolaşıyorlardı. Iblis, kendi tımarları üzerindeki bir dryhten olarak onlara seslendi: Cennet'te gücüm varken herhangi bir tımarla hazine bahşettiysem, şimdi o da bana yardım etsin. İnsanların da Tanrı'nın krallığını yitirdiklerini bilirsem, zincirlerimle daha rahat ederim.<sup>25</sup>

El yazmasında, cehennem tımarlarından birinin görünüşe göre Iblis'in insanlığa göndereceği elçi olmaya gönüllü olduğu bir kopukluk-

---

<sup>24</sup> GB 304-305: Onu, Şeytan haline geldiği cehenneme fırlatıp atar ("hine on helle wearp, on pa deopan dala, paer he to deofle wearð"). GB 307-309: üç gün üç gece düşer. GB 370: bir kış saatliğine. El *Tekvin*, daha sonraki birkaç ortaçağ dramatik eserden farklı olarak, Lucifer ile Iblis arasında bir ayrım yapmaz (bkz. GB 347). Düşme konusunda bkz. T. Hill, "The Fall of Angels and Man in the Old English Genesis B," L. Nicholson ve D. Frese, *Anglo-Saxon Poetry* (Notre Dame, Ind., 1975) içinde, s. 279-290. Bkz. K. Malone, "Satan's Speech: Genesis 347-440," *Emory University Quarterly*, 19 (1963), 242-246. Şeytan'ın *craeft*'i (gücü, kurnazlığı, çarpık akıl yürütmesi), Tanrı'nın yapıcı eylemi *handmaegen*, *handgeweorc* ya da *handgescaeft* ile karşılaştırılır. Bkz. R. E. Finnegan, "God's *Handmaegen* versus the Devil's *craeft* in *Tekvin B*," *English Studies in Canada*, 7 (1981), 1-14.

<sup>25</sup> GB 406-407: insanları ayart, böylece cehenneme giderler. GB 409: tımarla hazine. GB 414: tımarlarım. GB 434: Tanrı'nın krallığını yitirirlerse ne mutlu.

tan sonra, elçi Tötonik savaş başlığını takar ve iki ağacın, yaşam ve ölüm ağaçlarının yetiştiği Bahçeye ulaşmayı başarır.<sup>26</sup> Burada şiir İncil'den ayrılır; çünkü özgün hikâyede yaşamağacına ek olarak ikinci bir ağaç, kötülük ağacı yoktur, muğlak bir iyi ve kötü bilgi ağacı vardır. Bazı modern eleştirmenler, şairin bütün suçu Şeytan'a yükleme ve Adem ile Havva'yı seçim yapma külfetinden kurtararak temize çıkarma niyetinde olduğunu öne sürerek İncil'den bu sapmayı abarttılar. Fakat şair, ilk ebeveynlerimizin durumuna sempatiyle bakmasına rağmen, onları İblis'le birlikte suça ortak eder. Kathleen Dubs'un ileri sürdüğü gibi, anlatım cehaletin, rasyonelleştirmelerin ve insani sınırlılıkların pathosunu gösteren zekice bir düzenlemedir.

İblis'in elçisi bir yılan biçimini alıp Adem'e yaklaşır. Bu da başka bir yeniliktir; çünkü kutsal kitap anlatımında yılan doğrudan Havva'ya yaklaşır. Anglosakson okuyucu, büyük bir efendinin (iyi ya da kötü) önemli bir işte karısından çok, efendi ve ailenin reisi Adem'e yaklaşması düşüncesine daha yatkındı. Elçi, Adem'e Tanrı'nın meyveyi yemesini istediğini söyler; fakat bu tımar beyinin daha önce gördüğü hiçbir meleğe benzemediğini fark eden Adem geri durur. Bunun üzerine tımar beyi, daha zayıf ruhlu olduğunu düşündüğü Havva'ya yaklaşır ve Adem'in kendisini yanlış anladığından yakınlıkla ısrar eder: "Ben Şeytan'a benzemiyorum." Asılsız iddiasını Havva'ya sürekli tekrarlar ve Havva'yı meyveyi yemekle kocasına yardımcı olacağına ikna etmek için Adem'e olan sevgisinden yararlanır. Havva meyveyi

<sup>26</sup> Aden pasajı konusunda bkz. Hill, "Fall;" J. F. Vickrey, "The Vision of Eve in Genesis B," *Speculum*, 44 (1969), 86-102; R. Woolf, "The Fall of Man in Genesis B and the Mystère d'Adam," S. Greenfield, ed., *Studies in Old English Literature* (Eugene, Ore., 1963) içinde, s. 187-199; J. M. Evans, *Paradise Lost and Genesis Tradition* (Oxford, 1968). GB 444: savaş başlığı.

yer ve hemen cennetin güzel bir görüntüsü olduğunu sandığı şeye bürünür. Elçi görüntüsünden ötürü onu kutlar; Havva'nın yanılgısı o kadar derindir ki, hem kendisinin hem onun melekler gibi güzel ve parlak olduğunu düşünür. Havva Adem'i kendisini izlemeye ikna edince kötü tımar beyi başarı haberiyle cehenneme geri dönebilecek olmanın keyfiyle gülerек oynayıp zıplar.<sup>27</sup>

İnsan, yanılabılır, deneyimsiz Adem ile Havva şeytanın yalanlarına inanmıştı; fakat artık iş işten geçmişti, efendilerine ihanet ettiklerini biliyorlardı. Dünya niçin böyledir? diye sorar şair ıstırapla. "Tanrı'nın Efendi'nin acı çekmesine izin vermesi ya da bilgelik gibi gösterilen yalanlarla bu kadar insanın aldatılmasına izin vermesi çok tuhaf."<sup>28</sup>

*Tekvin A ve B* ile aynı tarzda yazılmış Eski İngilizce şiir *Christ and Satan* üç bölüme, "The Lament of the Fallen Angels," yine "The Har-

<sup>27</sup> GB 538-539: daha önce gördüğü hiçbir meleğe benzemez ("pu gelic ne bist aenegum his engla pe ic aer geseah"). GB 600-609: Havva'nın görüntüsü. Vickery, şairin okuyucusunun insanın kendi efendisine itaatsizliğinden doğru görüntünün çıkamayacağını bildikleri savıyla bunun gerçek bir görüntü olduğu görüşünü dışlar. Gerçekten de şair, pasaj boyunca sık sık Havva'nın şeytani yalanlarla kandırıldığına açık göndermelerde bulunur (örneğin GB 630). GB 857: en pervasız yalanı "Ben Şeytan'a benzemiyorum" ("ne eom ic deofle gelic"). GB 724-725: Gülerек oynayıp zıplar. GB 760-762: İblis'e geri dönüşünü planlar ("nu wille ic eft pam lige near, Satan ic paer secan wille; he is on paere sweartan helle haeft mid hringa gesponne"). Bkz. Evans, s. 159.

<sup>28</sup> Paet is micel wundor paet hit ece god aefre wolde peoden polian, paet wurde pegen swa monig forlaedd be pam lygenum pe for pam larum com" (GB 595-598). Şair, İblis'in düşüşünün bir sonucu olarak cehennemde bağlı olduğu, fakat yine de dünyada dolaştığına dair eski anomaliyi çözmenin bir aracı olarak elçi demon çözümüne başvurmuş olabilir: burada İblis bağlıdır, fakat küçük demonlara daha fazla özgürlük verilir.

rowing of Hell” ve “The Temptation in the Desert” bölümlerine ayrılır. Yakın zamanlardaki bilimsel çalışmalar eserin yazarı ve yapısı arasındaki birliğini saptamıştır: Birleştirici tema alçakgönüllü ve utkulu Kurtarıcı’yla kibirli ve yenilgiye mahkûm Şeytan’ın karşılaştırılmasıdır.<sup>29</sup> Şiir yaratılışla başlar. *Tekvin A*’dan farklı olarak, maddi dünyanın daha sonra değil meleklerle aynı zamanda yaratıldığını varsayar. Hızla, cennetin efendisi olabileceklerini sanan ve cehenneme atılan kibirli meleklerin tasvirine geçer. Meleklerin toplu suçu, ancak yıkımlarından sonra onlardan ayırt edilen prenslerinin suçuna eşit gibi görünür.<sup>30</sup>

Düşen melekler cehenneme yerleşince Şeytan, “yaşlı kişi” sert bir tonla onlara seslenir.<sup>31</sup> Haşmetimizi kaybettik, der onlara ve haşmeti-

<sup>29</sup> *Christ and Satan*’ın (CS) basımları ve eleştirileri için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Diğer El eserler gibi bunun da tarihi ve kökeni bilinmiyor; fakat C. R. Sleeth, *Studies in “Christ and Satan”* (Toronto, 1981) ile R. Finnegan, ed., *Christ and Satan: A Critical Edition* (Waterloo, Ont., 1977) erken dokuzuncu yüzyılda anlaşılır. Şiirdeki dünyevi ilerleme teorisi için bkz. Finnegan, *Christ and Satan*, s. 33. *Tekvin B*’de olduğu gibi eleştirmenler şiirin özgünlüğünü ve heterojenliğini abarttılar: hiç kimse, şiirin özel olarak tasarlanmış dramatik abartılarını teolojik belirlemelerin yerine geçiremez.

<sup>30</sup> Kibir CS 50, 69, 113, 196, 304, 359. Şeytan İsa’nın yerine geçmek ister: CS 83-88, 173-174, 186-188. Cehennem, yaratında korkunç bir mağaradır: CS 26-31.

<sup>31</sup> “Yaşlı kişi,” *se alda* (CS 34). CS’de Şeytan için kullanılan öteki terimler: *feonda aldor*, “ifritlerin prensi” (76); *se werega gast*, “sefil ruh” (125); *firma herde*, “günahların efendisi” (159); *godes andsaca*, “Tanrı’nın hasmı” (190, 279); *blaca feond*, “siyah [ya da solgun] ifrit” (195); *se awyrgda*, “lanetli kişi” (315); *earn anglaeca* (*aeglaeca*, *aeglece*), “sefil alçak” (446, 578, 712); *atol aglaeca*, “zalim alçak” (160); *deofol* (636); *se balewa*, “uğursuz kişi” (482); *se werega*, “sefil kişi” (667, 710); *se atola*, “zalim kişi” (716); *bealowes gast*, “kötülüğün ruhu” (681); *blac bealowes gast* (718). Ona İblis (370, 445, 691, 711), Lucifer ya



mizi cehennemin gölgeleriyle değiştirdik, ışık vermeyen alevler ortasında işkenceye mahkûm olduk. Bir zamanlar cennette keyifle şarkı söylüyorduk; şimdi bu zehirli yerde yas tutuyoruz. Öteki zalim ruhlar prenslerini kendilerini felakete sürüklemekle suçladılar. Başarılı bir şekilde isyan edebileceğimizi ve Kurtarıcı'ya hizmet etmek zorunda kalmayacağımızı aklımıza sokarak bize yalan söyledin diye yakındılar.<sup>32</sup> Kutsal Tanrı, yaratıcı olacağını söyledin. Fakat işte bir suçlu, ateşte sıkıca bağlı biri olarak burdasın ve biz melekler seninle birlikte acı çekmek zorundayız.<sup>33</sup> Sefil tartışmaları boyunca İblis ve onun tımar beyleri, kurulduğu şekliyle kozmosun gerçekliğine öfkelenirler; şeytani kızgınlığın ve İblis'in açmazının kusursuz bir sanatsal ifadesi. Sefil ruhlar dünyayı Tanrı'nın kurduğu şekliyle kabul etmeyi reddederler, fakat onu hiçbir zaman değiştiremezler. Şeytan'ın gerçekliği kabul etmeyi ebedi reddedişi, içinde yaşadığı ebedi sefaleti üretir: kendi cehennemini kendisi inşa eder.<sup>34</sup> Şiir, İblis'i yenilmiş, fakat *wyrd*'iyle, amansız yazgısıyla gururlu bir biçimde yüzleşen Tötonik bir kahraman olarak resmetmekle ek bir güç kazanır.<sup>35</sup>

---

da *leohtberende*, "ışık taşıyan" (366) denilir. 365-374 satırlar şairin Lucifer ile İblis'i eşanlamlı kullandığını açıkça gösterir.

<sup>32</sup> "Pu us gelaerdaest ð urh lyge ð inne paet we helende heran ne scealdon" (CS 53-55).

<sup>33</sup> Zalim ruhlar: "atole gastas, swarte and synfulle" (CS 51-52). Sözümona "halig god, scypend seolfa"ydın (CS 56-57).

<sup>34</sup> Şair, Tanrı'nın cehennemi kötü ruhlar için hazırladığına ve onların da oradaki yerlerini aldıklarına dair alışılmış açıklamadan ayrılır (CS 25).

<sup>35</sup> İblis'in izleyicileri onun *gingram*'ları, "gedikli uşakları"dır (CS 191); o cehennemin, İsa cennetin *dryhten*'idir (CS 47, 69, 108, 163, 217); *aldorpaegn*, "prens," "tımar efendisi"dir (CS 66), fakat kendisi de cehennemin bir hizmetkâridir, *handpegen helle*'dir (CS 483).

ILUSTRATION: ELI ANGELS KI ENTRA EN LOS PORTOS.



Bir meleğin kilitlediği ve demonların işkence ettiği lanetlileri yutan dev bir ucube olarak cehennem. Onbirinci yüzyıla ait İngilizce bir elyazmasından renkli süsleme. British Library'nin izniyle.

Şeytan'ın öteki yalanlarından biri de, diye yakını demonlar, onun kendi oğlunun insanoglunun yöneticisi olacağına dair yalanıdır. Bu tuhaf pasaj, bir yandan Baba Tanrı ile Oğlu İsa, öte yandan Şeytan ile oğlu, Yuhanna 8:44'te sözü edilen yalan arasında şiirsel bir karşıtlık sunar.<sup>36</sup> Şair hemen ardından İsa'nın demonları cehenneme nasıl sürdüğünü gösteren bir geri dönüşü araya sokuşturur ve ardından İblis'in tımarlarını yanıtladığı karanlık mağaralara geri döner.<sup>37</sup> Konuşurken ateş ve zehir "kusan" İblis isyanının nedenlerini tekrarlar.<sup>38</sup> Cen-

---

<sup>36</sup> "Segdest us to soðe paet ðin sunu waere meotod moncynnes" (CS 63-64). İblis İsa'nın kendisine tabi olduğuna dair teolojik bir sav önermiyor, fakat İsa ile İblis arasında kardeş kavgası folklorunun iması hissedilir. Pasaj, özel olarak Deccal'e değinmez. Hill'in önerisi ("Fall," s. 324) "yalan"ın doğru görünmesi istenen şey olduğudur.

<sup>37</sup> Eleştirmenler bu ve sonraki pasajlarda tuhaf bir teolojiyle karşılaştılar (CS 81-87, 168-175, 340-347). İblis gerçekte İsa'ya isyan eder; fakat şair Baba'ya isyanı Oğul'a isyandan hiçbir şekilde ayırt etme niyetinde değildir (CS 190-193, 256-258). CS 83-88 ve 173-174'te İblis İsa'yı cennetten kovma ve onun yerini alma isteğinden söz eder, fakat asıl anlatılmak istenen, Baba'nın İsa'ya verdiği haşmeti İblis'in kıskandığıdır – evrensel olmasa da geleneksel bir düşünce. Eriugena'ninki gibi sofistike bir görüş, isyanı yaratılıştan sonraki ana yerleştirir ve böylece bunu, kozmosta var olana yabancılaşmanın bir metaforu haline getirirdi. Hill'in, şairin Baba'dan çok İsa'ya vurgusunun İblis'i İsa'nın karşısına çıkaran bir şiirin dramatik birliği bakımından doğal olduğuna dair açıklaması (s. 322), şairin tuhaflığıyla ilgili en iyi açıklama gibi görünüyor. Günahkâr melekleri kovanın İsa olduğu düşüncesi de tamamen gelenekseldir. Yapılan iş Baba'ya, İsa'ya ya da Mikail'e atfedilebilir, fakat yapısal olarak hepsi aynıdır.

<sup>38</sup> Ateş Kusmak: "he spearcade ðonne he spreocan ongan fyre and atre" (CS 78; krş. "spearcum," 161). Bu pasaj üzerine bkz. T. D. Hill, "Satan's Fiery Speech," *Notes and Queries*, 217 (1972), 2-4; H. Keenan, "Satan Speaks in Sparks," *Notes and Queries*, 219 (1974), 283-284; R. E. Finnegan, "Three Notes on the Junius XI *Christ and Satan*," *Modern Philology*, 72 (1974/5),

nette yüksek bir melek olmaya alışmıştım, der özlemle, fakat haşmetin ışığını devirmeyi planladım. Ve şimdi burada umutsuz ve çaresiz tuzaktayım. Tanrı beni buraya attı; pekâlâ, ben Tanrı'nın düşmanıyım.<sup>39</sup> Bu derin karanlıkta Tanrı'dan gizlenebileceğimiz bir yer yok; biz onu göremesek de o her zaman bizi görebilir. Burada hapisim ve uçup yeryüzünü ziyaret etmeme izin verilmesine rağmen, bir daha orada güç sahibi olamam; çünkü Tanrı bu gücün tamamını Oğluna vermiştir.<sup>40</sup> Şimdi bütünüyle ona ait olan cennetin paklığını hiç görmeseydim daha iyi olurdu. En azından yeryüzünü ziyaret ettiğimde insanlara zarar verebiliyorum; fakat yalnızca Tanrı'nın korumak istemediği ruhlara zarar vermeme izin var.<sup>41</sup> İblis'in dilinden şimdi bir sefalet ağıtı dökülür: "Heyhat, efendinin görkemi, heyhat Tanrı'nın gücünün koruyuculuğu, heyhat Yaratan'ın gücü, heyhat yeryüzü, heyhat gün ışığı, heyhat Tanrı'nın neşesi, heyhat meleklik, heyhat cennet! Heyhat ebedi neşeden mahrum kalışım!"<sup>42</sup> Pasaj, Lucifer'in kendisi için istediği İsa'nın göz kamaştırıcı haşmetinin betimlenişiyle sona erer.

---

175-181. Bu kaynaklar, patristik örnekleri tamamlar.

<sup>39</sup> CS 96: "Ic eom fah wið god." Finnegan, *Christ and Satan*, s. 52, İblis'in matemini altıncı yüzyıla kadar giden bir gelenek olduğunu gösterir: bkz. Viyanalı Avitus (ö. y. 519), *De originali peccato*, kitap 2.

<sup>40</sup> Şair, teolojik gelenekte içkin olan çelişkiyi beceriksizce cilalar (109-113). Tanrı'yı görememe: CS 100, 169.

<sup>41</sup> "Ne ic pam sawlum ne mot aenigum sceððan butan pam anum pe he agan nyle" (CS 144-146). Bu cehennemini ıstırapına değil, Tanrı'nın İblis'in günahkârları ayartmasına, ölümcül günahattan muaf tutulan seçilmişleri ise sınamasına izin verdiğine dair geleneksel görüşe işaret eder.

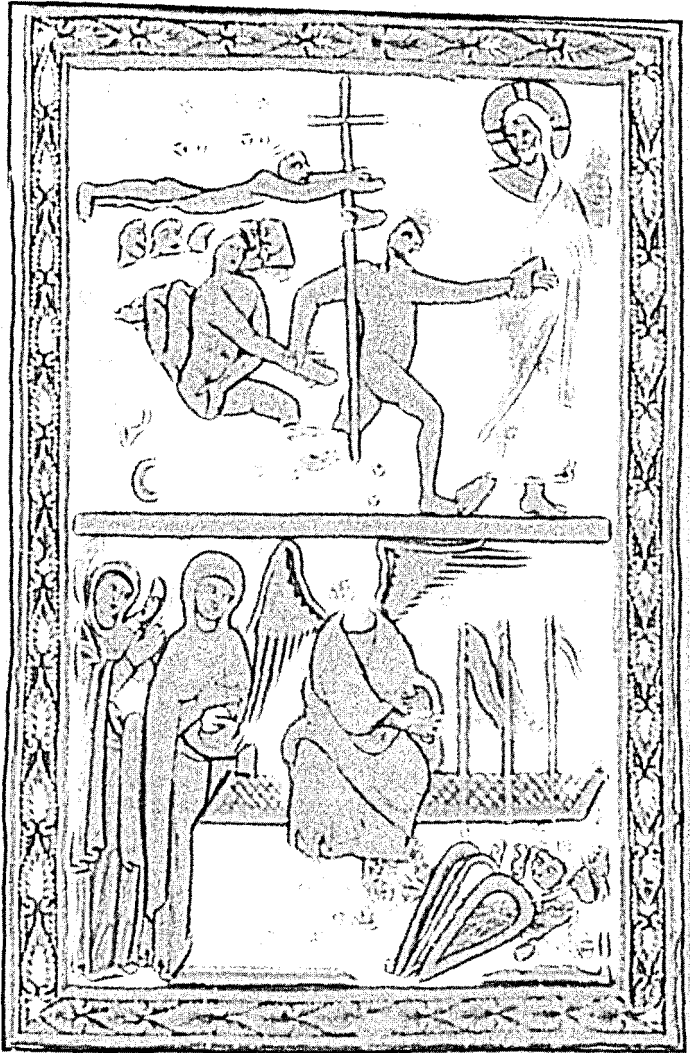
<sup>42</sup> "Eala drihtenes prym! Eala duguða helm! Eala meotodes miht! Eala midda-neard! Eala daeg leohta! Eala dream godes! Eala engla preat! Eala upheofen! Eala ðaet ic eam ealles leasecan dreames" (CS 163-167).

*Christ and Satan*'ın ikinci bölümü cehennemden kurtarışı ele alır. Kutsal ölüler cehennemde İsa'nın gelmesini beklerler; İsa kapıları kırar ve büyük bir ışık karanlığı aydınlatır ve şafak sökmüş gibi meleksi bir şarkı buna eşlik eder.<sup>43</sup> Cehennemden kurtarıyla ilgili benzetmeler özellikle 585. dizeden itibaren, meleklerin ilk yenilgisi ve Kıyamet Günü benzetmeleriyle yapısal olarak özdeştir. 597. dizeden itibaren ıstırap ile kıyamet gününün iç içe geçişi açıktır; çünkü şair, son şeylerin kısa bir tasvirini araya sokuşturur: İsa haşmetli bir şekilde insanlığı kurtarılmışlar ve lanetlenmişler olarak bölmeye gelir.

Şiirin üçüncü bölümü İsa'nın ayartılmasını ele alır. İblis ilk önce Efendi'ye büyük kayalar getirir ve bunları ekmeğe çevirmesini ister. El yazmasındaki bir boşluk ikinci ayartmayı atlar. Üçüncüsünde İblis, bütün dünyayı İsa'ya göstermek için onu alaylı bir şekilde omuzlarına kaldırır. Sana halkların ve ülkelerin egemenliğini vereceğim diye söz verir: meleklerin ve insanların gerçek kralıysan, şehirleri, yerleri, hatta cennetin krallığını benden al. İblis'in teolojisi zayıftır; çünkü İsa'ya cennette egemenlik teklif etme hakkı yoktur; ne var ki bizzat özgün İncil anlatımında da, Şeytan'ın her şeyden önce Tanrı'nın rızasıyla elinde tuttuğu bu dünyanın krallığını İsa'ya teklif edebilmesi biraz tuhaftır.<sup>44</sup> İsa küçümseyerek karşılık verir ve İblis'in önüne karanlığa geri dönüp cehennemini enini ve boyunu elleriyle ölçme görevini koyar. İblis bunu yapmaya mecburdur ve geri döndüğünde korkunç mezarın yüzbin mil –herhalde şairin aklının alabildiği en büyük

<sup>43</sup> “Pa com engla sweg, dyne on daegred” (CS 401-402).

<sup>44</sup> İsa'yı kaldırır: CS 679-682. Krş. Amoul Gréban'ın *Passion*'u, dize 10, 605-10.608 (bkz. bölüm 9); burada İblis, Tapınağın tepesine çıkarmak için İsa'dan omuzlarına çıkmasını ister. Ona cenneti ve yeryüzünü teklif eder: CS 684-688.



Cehennemden kurtariş. İsa, cehennemin ağızından çıkan Vaftizci John'a ve İbrani patriarklara yol gösteriyor. şeytan yenilmiş yerde uzanıyor, mızrak benzeri ha boğazına saplanmış. İngilizce bir elyazmasından renkli süsleme, 1150 civarı. British Library'nin izniyle.

rakam– olduğunu bildirir.<sup>45</sup> Lucifer'i birinci bölümde kibirli öç alma böbürlenmesinden ikinci bölümündeki sarsıcı yenilgisine ve oradan da üçüncü bölümdeki aşağılanmasına götürmekle şair, İsa'nın kötülüğün gücü karşısındaki zaferini tasvir etmiştir.

En büyük Eski İngilizce şiir *Beowulf*, kısaca ele alınacaktır; çünkü gelenek üzerindeki etkisi belirsizdir; yalnızca anıştırma yoluyla Şeytan'a değinir ve birçok başyapıt gibi sıradışı ve kendine özgüdür.<sup>46</sup> Günümüzde genel olarak *Beowulf*'un Hristiyan motifleri pagan Tötonik motiflerle, Hristiyan kurtuluşu Tötonik kahramanlıkla harmanlayan Hristiyan bir şiir olduğu kabul edilir. *Beowulf* hem canavarlara karşı kahramanca bir mücadele, hem de kötülük güçlerine karşı Hristiyanca bir savaş olarak anlaşılmalıdır. İki yorum birbirini dışlamaz; çünkü şair aynı anda birçok düzeyde konuşur. *Beowulf* hem bir kahraman olarak bunaltıcı tuhaflıklarla karşılaşmak hem de bir Hristiyan kahraman olarak Tanrı'nın kozmosunun uyumuna şeytani muhalefete direnmek zorunda olduğu için insanüstü güçlerle yüzleşmelidir.

Şimdi İsveç denilen Geats'ın prensi *Beowulf*, Danimarka kralı Hrothgar'ın sarayı Heorot'ta canavar Grendel'in yaptığı yıkımı duyar.

<sup>45</sup> CS 698-699, 705-707 (*grim graefhus*), 720-721. Cehennem'in ölçümü şairin icadı gibi görünüyor.

<sup>46</sup> *Beowulf*'un tek el yazması, onuncu yüzyılın sonuna ya da onbirinci yüzyılın başlarına tarihlenen British Library Cotton Vitellius A XV'dir. Şiirin oluşumu yedinci yüzyıl başlarına tarihlendirilmiştir; son zamanlardaki savlar onbirinci yüzyılı öne çıkarmış olmasına rağmen, genel kanı sekizinci yüzyıla işaret eder. Şiir, Hristiyan öğeler taşıyan pagan bir şiir sayılırdı; 1911-1912'de Klaeber Hristiyan öğelerin şiirin ayrılmaz bir parçası olduğunu gösterdi ve J. R. R. Tolkien, *Beowulf*'un tutarlı, Hristiyan bir şiir olduğu görüşünü kanıtladı: "Beowulf: The Monsters and the Critics," *Proceedings of the British Academy*, 22 (1936), 245-295. Basımlar ve eleştiriler için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme.

Hrothgar'ın sarayına gidip Grendel'i boğazlar; fakat ardından Grendel'in intikamcı annesiyle savaşmak zorundadır. Şiirin birinci kısmı 2199. dizede biter; ikinci kısım çok daha sonra, Beowulf Geats'ı kırk yıl yönettikten sonra gerçekleşir ve üçüncü canavara, ilk çatışmalarında öldürdüğü, fakat kendisini de ağır yaralayan ateş soluyan ejderha-ya karşı mücadelesini anlatır ve şiir kahramanın ölümüyle biter.<sup>47</sup>

Beowulf üç kötü canavarla karşılaşır. Ejderha diğer ikisi kadar şeytani olmasa da, bazı Hristiyan babaların ilahi Teslis'in karşısına koydukları kutsal olmayan teslisin bir iması söz konusu olabilir. Beowulf'un ilk canavar Grendel'le karşı karşıya geldiği durum Heorot'ta, dışarıdan kuşatılmış ve içeriden kirletilmiş bir dryht'ta –olasılıkla Hristiyan kilise ya da tikel Hristiyan ruhla ilgili bir ima– gerçekleşir. Heorot dışarıdan şeytani Grendel tarafından tehdit edilir, Hrothgar'ın bağlılık duygusunu kaybetmiş ve kendisinden çok şan kazandığı için Beowulf'u kıskanan hizmetkârı Unferth'in temsil ettiği aptallık ve korkaklıkla içeriden zayıflatılır.<sup>48</sup>

Grendel en az üç düzeyde anlaşılabilir. Tötonik kahramanın canavar rakibidir. Aynı zamanda Kabil'in soyundan bir devdir (*eoten*). Şair, Grendel'in insan olduğunu iddia etmiş ve aynı zamanda devleri Gözetleyici meleklerin demon çocukları ve insanların kız çocukları haline getiren Hristiyan dev geleneğini ima etmiş gibi görünüyor.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> N. Chadwick, "The Monsters in Beowulf," P. Clemoes, ed., *The Anglo-Saxons* (Londra, 1959) içinde, s. 171-203.

<sup>48</sup> Kötü teslis: IBLIS ve bu kitap 4. bölüm. Unferth: dize 499 vd. C. Berkhout, "Beowulf 3123b: Under the Malice-roof," *Papers on Language and Literature*, 9 (1973), 428-431, Beowulf ejderhasının Vahiy 20:2'nin ejderhasına benzerliğini savunur: "draconem serpentem antiquum, qui est diabolus et Sathanas."

<sup>49</sup> 112-13. dizgeler Kabil'in soyunu *eotenas*, *ylfe*, *orcneas* ve *gigantas* olarak be-



Üçüncüsü, şeytanidir. Şair, Eski İngilizce edebiyatta Şeytan için kullanılan genel terimleri ya da Şeytan'ın karşılığı olan yaygın Latince terimlerin çevirilerini Grendel'e uygular.<sup>50</sup> Grendel bir canavardan çok Tanrı'nın hasmı, eski düşman, yabancı ruhtur. Gölgede yaşar; Beowulf'tan kaçmaya kalkıştığı zaman, kendisini demonlarla gizlemeye çalışır; İblis gibi Tanrı'yla savaş halindedir; cehennem gibi ölümcül göle çekilir; elleri kanlıdır ve demir pençelidir. Elbette edebi bir yaratıdır, yazarın imgeleminin ürünüdür ve Şeytan'la eş tutulamaz; fakat yine de karanlıklar efendisinin bir yanı, bir boyutu olduğu kastedilir.<sup>51</sup>

timler. Grendel'in insanlığı, dize 105: *wonsaeliwer*; dize 1682: *guma*. Gözetleyici melekler: ŞEYTAN, İBLİS. Kabil ve Beowulf konusunda bkz. R. Mellinkoff, *The Mark of Cain* (Berkeley, 1981); D. Williams, *Cain and Beowulf* (Toronto, 1982).

<sup>50</sup> Bkz. S. Wiersma, "A Linguistic Analysis of Words Referring to Monsters in *Beowulf*" (doktora tezi, Wisconsin Üniversitesi, 1961), s. 456-458. Bazı terimler şunlardır: *helle haeft* (*captivus inferni*), "cehennemin mahkûmu" (krş. satır 788); *deað scua* (*mortis umbra*), "ölümün gölgesi" (160; krş. Gregory, *Mor*, 4.5; krş. CS 453: *deaðes scuwan*); *werga gast*, "lanetli ruh" (1747), *ellorgaest*, "yabancı ruh" (1349; 1621; en iyi yabancı örneği olarak Şeytan için bkz. bölüm 5); *ealðgewinna* (*hostis antiquus*), "eski düşman"; *wihtunhaelo*, "kutsal olmayan varlık" (120), *gast-bona*, "ruh katili" (177); *atol aglaeca*, "zalim ifrit" (592; CS'de İblis'in karşılığı genel terim); *feond man-cynnnes* (*hostis humani generis*), "insanlığın düşmanı" (164, 1276), *feond on helle*, "cehennemdeki ifrit" (101); *helle-gast*, "cehennem ruh" (1274); *ellen-gaest*, "cesur ruh" (86); *godesandsaca* (*hostis Dei*), "Tanrı'nın düşmanı" (786, 1682); *grimma gaest*, "acımasız ruh" (102); *se aeglaeca*, "ifrit," "canavar" ya da "demon" (159, 425, 1000; CS'de genelde İblis için kullanılır); *feond*, "ifrit" (439, 1273); *sceadu-genga*, "gölgede yürüyen" (703); *syn-scapa*, "kötücül düşman" (707); *waelgaest*, "cani ruh" (1331).

<sup>51</sup> Gölgede, 87; demonlarla gizlenme, 755-756; Tanrı'yla savaş halinde, 811 (*he fag wið God*; krş. CS 96, *ic eom fæb wið god*); cehennem gibi gölcük, 852;

Grendel'in kendisi gibi annesi de insandır, Kabil'in dişi bir torunudur.<sup>52</sup> Fakat *waelgaest* (kıyımcı ruh) ve *geosceafstgaest*'tır (kadim ya da yazgı belirleyen ruh) aynı zamanda. Şeytan, cennetin kralı gibi cehennemnin yöneticisinin de erkek olması gerektiğine dair eril akıl yürütmeden ötürü neredeyse her zaman eril olarak görülür; fakat folklorun cadılara dönüştürdüğü dişil ruhlar ona ulaşır ve desteklerler. Folklorda Şeytan'ın kendisini destekleyen ve saygı duyduğu bir annesi vardır, fakat babası yoktur; çünkü bir baba, dişi bir atadan farklı olarak, Şeytan'ın otoritesini zayıflatırdı (eril zihniyete göre). Grendel'in de bir annesi vardır; fakat hangi kötü ruhun onun babası olduğunu kimse bilmez. Grendel'in annesinin İblis'in annesinin bir benzeşi olabileceği iması devam eder.<sup>53</sup>

Sahipsiz bir yeraltı hazinesinin muhafızı olan üçüncü canavar ejderha esas olarak Tötoniktir; fakat bazı nitelikleri onu Şeytan'a bağlar: Aden'in yılanıyla açık bütünleşme, Vahiy'in yılanıyla bağlantı ve yeraltındaki yaşanan yer.<sup>54</sup> Şair, karakterlerini sınırlı alegoriye sıkıştırmayacak kadar büyük bir sanatçıdır. Teolog değil bir şair olan yazar, canavarları teolojik olarak kendi içinde çelişkili tarzlarda ele alabilir: Tötonik folklorun yaratıklarıdır; Kabil'in insan torunlarıdır; şeytani figürlerdir.

Zaman zaman, şairin Tanrı'nın izni olmadan kötücül düşmanın in-

---

kanlı ve pençeli, 984-990.

<sup>52</sup> O, *ides aglaec-wif*, "korkunç kadın"dır (1259), Kabil'in akrabasıdır, 1261.

<sup>53</sup> Bkz. bölüm 4. Diabolojide cadının ve acuzenin yeri için bkz. Chadwick, s. 174; J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, 1972); J. B. Russell, *A History of Witchcraft* (Londra, 1980); bölüm 10. Grendel'in babası bilinmemektedir: 1355-1357.

<sup>54</sup> Ejderha derisinden yapılma Şeytan işi bir eldiven de vardır: *deofles craeftum ond dracan fellum* (2088).

sanları gölgelere çekemeyeğini insanların bildiği saptamasında bulunduğu 705-707. dizelerde olduğu gibi teolojik şerhe benzer bir şey anlatıya girer. Hrothgar'ın, günahkâr okları kurbanın kaskı altında zihnine saplayan kötü ruh üzerine yorumu hem folklordaki elflerin avıyla hem de edebiyattaki ve çöl babalarının yazılarındaki eski örneklerle ilişkilidir.<sup>55</sup>

Eski İngilizce vaazlar asıl olarak Latince bilgileri yetersiz olan topluluklar ve din adamları için hazırlandı.<sup>56</sup> En önemli Eski İngilizce vaaz yazarı, 1005'ten ölümüne kadar Eynsham başrahibi olan Aelfric'ti (y. 955-1010). Benedikten reform hareketiyle bağlantılı Aelfric, başka bir önde gelen vaaz yazarının, 996'da Londra piskoposu, 1002'de York başpiskoposu olan ve 1023'te ölen Wulfstan'ın meslektaşydı. Aelfric Yunanca bilmiyordu; fakat Latince biliyordu ve Augustine, Gregory ve Bede'den etkilenmişti. 990 dolaylarında iki "Ka-

<sup>55</sup> Dize 1745-1747. İmge, Felix'in *Life of Guthlac*'ında ortaya çıkar, bölüm 29.

<sup>56</sup> Önemli derlemeler şunlardır: R. Morris, ed., *The Blickling Homilies*, 3 cilt (Londra, 1874-1880); M. Förster, ed., *Die Vercelli-Homilien* (Hamburg, 1932); D. Bethurum, ed., *The Homilies of Wulfstan* (Oxford, 1957); ve Aelfric'in eserleri. Aelfric'in ilgili eserleri üç vaaz derlemesi (HomI, HomII, HomIII), bir azizlerin yaşamları derlemesi (LS) ve Tekvin'in yaratılış hikâyesinin bir çevirisi ve açıklaması olan *Hexameron*'dan (*Hex.*) ibarettir; *Hexameron*, Eski Ahit'in ilk yedi kitabının bir açıklaması olan "Old English Heptateuch"ta ortaya çıkar; Aelfric Tekvin'in birinci kısmından, Sayılar'ın son bölümünden, Yeşu ve Hakimler'den sorumluydu. Vaazlardan söz ederken, Thorpe'nin HomI için, Godden'in HomII için ve Pope'un HomIII için numaralandırmasından da söz ediyorum. 975 dolaylarına tarihlenen *The Blickling Book*'un Şeytan'la ilgili bir Homily 9'u vardır ve 1000 dolaylarına tarihlenen *Vercelli Book*'un Homily 1'i de ilginçtir. Bkz. M. Gatch, *Preaching and Theology in Anglo-Saxon England* (Toronto, 1977). Aelfric üzerine ve Aelfric'in eserleri için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme.

tolik Vaazlar” dizisini yazdı; birinci dizi tefsir niteliğindeydi, ikincisi Gregory’nin *Dialogues*’uyla aynı çizgide, daha çok anekdot niteliğindeydi. Aelfric’in kırk manastır azizinin yaşamı, öncelikle özel okuma ve meditasyon için tasarlandı.

Başlangıçta Aelfric, Tanrı’nın on melek takımı yarattığına inanıyordu ve bunlara ahlaksal istenç özgürlüğü veriyordu. Bunlardan dokuzu Tanrı’ya sadık kaldı; fakat onuncusu özgürlüğünü kötü amaçla kullandı. Kibir, itaatsizlik, kendini beğenmişlik ve haset yüzünden melekler kendilerini meydana getirene isyan ettiler.<sup>57</sup> Kendi özgür istençleriyle Lucifer, yani ışığın taşıyıcısı denecek kadar güzel ve dürüst, fakat boşa çıkan Tanrı’yla eşit olma çabasıyla cennetin kuzey kısmında bir taht kuracak kadar da kibre batmış olan liderlerini izlediler. Tanrı onun gücünü ve güzelliğini elinden aldı ve izleyicileriyle

<sup>57</sup> Gelenek düşen meleklerin oranını saptamamıştı; fakat pek çok kişi üçte bir oranında olduğunu varsayıyordu. Aelfric’in onuncu tabaka düşüncesi alışılmadık: HomI.1: “ðæt teoðe werod abread and awende on yfel.” Krş. HomI.24 ve HomI.36. Aelfric bu düşünce için Büyük Gregory’den yararlandı (bkz. bölüm 5); fakat Aelfric, onuncu bir tabakanın varlığını ileri süren birkaç ortaçağ yazarından biriydi. Onuncu melek tabakasını Luka 10:8’in meselindeki kadının kaybettiği on parça gümüşle karşılaştırması tutumunu açıkça belirtir: “To ðam teoðan werode waes mancyn gesceapen; forðan ðe paet teoðe weorð mid modignyse forscyldigod, and hi ealle to awyrgedum deoflum wuldon awende.... Nu sind ða nigon heapas genemne (burada dokuz takımı sıralar). Paet teoðe forwearð. Pa waes mancynn gesceapen to ge-edstaðelunge ðaes forlorenan heapas” (İnsanoğlu, onuncu takımın yerini alması için yaratıldı, çünkü onuncu takım kibirden suçluydu ve hepsi kötü demonlara dönüştü.... Şimdi dokuz takım adlandırılır.... Onuncusu yok oldu. Böylece insanoğlu boşalan safları doldurması için yaratıldı). Kibir: *up-ahæfednyse* (HomI.3); itaatsizlik: *ungehyrsumnesse* (HomI.1); düşmanlık: *widerweardnyse* (HomI.1). Bu düşünce, ilk kez Jubilees Kitabı’nda ortaya çıkar.

birlikte biçimsiz demonlara dönüştürüp cehenneme attı.<sup>58</sup> Aelfric şuna inanıyordu: yaratılışın altıncı günü Iblis düştü, aynı gün Tanrı kayıp meleklerin yerini doldurmak niyetiyle Adem'i ve insan ırkını yarattı.<sup>59</sup> Bu zamandizin gelenekdişiydi, fakat Aelfric'in amacımızın meleklerin yerini almak olduğuna dair dramatik saptamayı yapmasına olanak veriyordu.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Tanrı'yla cenneti paylaşma: Homl.1. Tanrı'nın kusuru değil: "ne naefre se yfela raed ne com of Godes gepance, ac com of paes deeofoles"; Lucifer "sit-tan an pam norðdaele heofenan rices" istedi; Lucifer'in güzelliği: "ða waes paes teoðan werodes ealdor swiðe faeger and wltig gesceapen, swa paet he waes gehaten Leohtberend," fakat "atelic sceocca" oldu ve yoldaşları "aðlicum deoflum" (Homl.1).

<sup>59</sup> Aelfric, belli şeylerin yaratılmasından Iblis'in ve ötekilerin yaratılmasından Tanrı'nın sorumlu olduğunu söyleyen *gedwolmen*'leri (sapkınlar ya da Kutsal Kitabı yanlış yorumlayanlar) yalanlar. Bu, Aelfric'in Gregory'den öğrendiği Maniheizmlere ya da Priscillianistlere bir gönderme olabilir.

<sup>60</sup> Homl.1; Hex. dize 297-300; 297 kesindir. Adem tam Lucifer'in düştüğü gün (pam ylcan daege) yaratıldı. Geleneksel zamandizinler tutarsızdır. Örneğin *Tekvin A*, tüm maddi dünyanın yaratılmasını Lucifer'in düşüşünden sonraya yerleştirir; oysa Aelfric, insanlık dışındaki maddi dünyanın yaratılmasını düşüşten önceye yerleştirir. Çeşitli geleneksel senaryolar vardır: (1) Tanrı her şeyi (Adem ve melekler de dahil) bir seferde yaratır ve Lucifer'in düşüşü ve Adem'in düşüşü yaratılışla eşzamanlıdır; (2) Tanrı başka her şeyden önce melekleri yaratır, melekler yaratıldıkları anda düşerler ve Tanrı maddi dünyayı yaratmaya geçer; (2a), meleklerin yaratılıştan sonraki bir anda düşmeleri dışında (2) gibidir; bu an, onların özgür istençlerine yer bırakır; (3) Tanrı, melekleri ve ardından maddi dünyayı yaratır, melekler daha sonra düşer ve ardından Tanrı insanlığı yaratır; (4) melekler, Adem yaratıldığı zaman onu kıskandıkları için düşerler; (5) melekler Nuh zamanına kadar düşmezler (Bekçi melekler hikâyesine dayanan bu eski moda görüş, Aelfric döneminde artık destek görmüyordu). (2), (2a) ve (3)'ün şu ya da bu değişkesi, ilk günahın suçunun en azından bir kısmını Lucifer'in üzerine yıktığı için epeyce standartlaştı.

İnsanlığın cennette mutlu bir şekilde oturmasına kızan ve kiskan-  
nan Şeytan, bir yılan biçiminde Aden'e girdi. Hiç kimseyi günaha  
zorlama gücü bulunmadığına göre, onun önerilerine razı olmak bizim  
kendi sorumluluğumuzdu. Alçalarak onun karanlığına ve körlüğüne  
katıldık; İblis, güneşin ışığında duran kör bir adam gibi Tanrı'nın  
ışığında durur – insan doğasının kozmosun uyumundan yabancılaş-  
masının kusursuz bir tasviri.<sup>61</sup> İblis'in bizi ayartmadaki başarısı, onu  
bu günahkâr dünyanın efendisi haline getirir ve kendisini gösterdi-

<sup>61</sup> HomI.1. Aelfric tuhaf bir şekilde Adem ile Havva'yı cennetin krallığına (*on heofenan rice*) yerleştirir. Tanrı ile insanlık arasındaki yakınlığı, düşüşten ön-  
ceki yabancılaşma yokluğunu vurgulamak istemiş olabilir; ya da terimi dün-  
yadaki cennetin bir karşılığı olarak kullanmış olabilir. Şeytan günah işlemeye  
zorlayamaz: HomI.1, 11. Güneşte kör adam: HomII.30, Aelfric'in Gre-  
gory'den ödünç aldığı bir imge. Aelfric'in Şeytan'a verdiği adlar için bkz. Ne-  
lius H. Halvorson, *Doctrinal Terms in Aelfric's Homilies* (Iowa City, 1932), s.  
28. Adlar şunları kapsıyor: *atelic sceocca*, "ürkütücü ruh" (HomI.1); *atelic de-  
ofol*, "ürkütücü Şeytan" (HomI.32); *ðæra ðeostra ealdras*, "gölgelerin efendi-  
si" (HomI.4); *ealda deofol*, "yaşlı Şeytan" (HomI.6); *ealda sceocca*, "yaşlı Ruh"  
(HomII.20); *swicola feond*, "hain ifrit" (HomI.1, HomII.19); *wealhraew deo-  
fol*, "zalim Şeytan" (HomI.13, HomII.23); *lyðra deofol*, "sefil Şeytan" (Ho-  
mI.19); *reða deofol*, "zalim Şeytan" (HomI.17); *miccla deofol*, "güçlü Şeytan"  
(HomI.14); *costnere*, "ayartıcı" (HomI.11, HomI.24, HomII.11); *unclaena de-  
ofol*, "kirli Şeytan" (HomI.31); *unclaena gast*, "kirli ruh" (HomIII.4); *awyrigeda  
deofol*, "lanetli Şeytan" (HomI.31, HomII.4, HomII.23, HomII.34); *awyrige-  
da gast*, "lanetli Ruh" (HomII.11); *sleogenda sceocca*, "uçan ifrit" (HomII.6);  
*niðfulla deofol*, "alçak Şeytan" (HomII.11); *ungesewenlica deofol*, "görünmez  
Şeytan" (HomII.11); *ungesewenlica feond*, "görünmez ifrit" (HomII.25); *unge-  
sewenlica draca*, "görünmez ejderha" (HomII.11); *sweatra deofol*, "siyah Şey-  
tan" (HomIII.27); *ðwyra deofol*, "karşı çıkan Şeytan" (HomII.12); *cwelmbara  
deofol*, "işkenceci Şeytan" (HomII.19); *ealda wregere*, "eski lanetleyici" (Ho-  
mII.20); *manfulla deofol*, "uğursuz Şeytan" (HomII.30); *wacola feond*, "uyanık  
ifrit" (HomII.38); *se leasa*, "vefasız" (HomII.34); Beelzebub, *gramlic deofol*,  
"zalim Şeytan" (HomIII.4); *hetela deofol*, "kötü niyetli Şeytan" (HomIII.11,  
HomIII.19); *syrwienda deofol*, "kumpasçı Şeytan," *reða feond*, "zalim ifrit"  
(HomIII.11).

ğinde ürkütücü biçimler alır. Aelfric onu keskin yüz hatlarına sahip, sakallı, saçları topuklarına kadar inen, gözleri kıvılcımlar saçan, ağızından alev çıkan, kol ve bacakları tüylü, elleri arkada bağlı siyah renkli dev bir insan biçiminde tasvir eder. Benzer biçimlerdeki, devler kadar uzun, gözleri yanan, korkunç dişli, keskin tırnaklı ve kütük gibi kolları bulunan siyah ve ürkütücü demonlar azizlere saldırır.<sup>62</sup>

Iblis birinci Adem gibi ikinci Adem'i de ayartmaya çalıştı ve İsa alçakgönüllülüğüyle ayartmanın gerçekleşmesine, başarı şansı olmasa da izin verdi. İsa'nın çöldeki orucundan sonraki açlığına aldanan İblis, İsa'nın ilahi olamayacağını sandı ve cehaleti Çile boyunca sürdü. Aelfric hâlâ kurtulmalık teorisini izliyordu: Iblis, İsa'ya aldanır, ilahiliğinin farkına varmaz ve insan köleleri üzerindeki haklarını kaybeder.<sup>63</sup> Ancak, İsa cehennemin kapılarında Şeytan'ı yenilgiye uğrattığında İblis, İsa'nın efendi ve kendisinin mahkûm olduğunu kavrar.

İsa dünyanın kendisine ait olduğunu tam olarak ispatladıktan sonra bile, Şeytan'a dünyanın sonu gelinceye kadar ayartma ve sınama izni verilir. Fakat korkmamız gerekmez; çünkü o zamana kadar her şey Tanrı'nın elindedir.<sup>64</sup> Sonra İsa'nın insan ve Tanrı olması gibi insan

<sup>62</sup> HomI.31: "he wearð ða aeteowod swylce ormaete Silhearwa, mid scearpum nebbe, mid sidum bearde. His loccas hangodon to ðam anccleowum, his eagan waeron fyrene spearcan sprengende; him stod swaeflen lig of ðam muðe, he waes egeslice gefiðerhamod, and his handa to his baece gebundene." Demonlar azizlere saldırır: LS, "Life of Saint Julian."

<sup>63</sup> HomI.11; HomI.14; HomI.33; HomI.36; HomII.33.

<sup>64</sup> Bu dünyanın efendisi olarak Şeytan: *pises middanearðes ealdor*, "bu dünyanın efendisi"; *yfel ealdor*, "kötü efendi" (HomIII.10). LS, "Life of Saint Maur"da Tanrı korkan azizi, "pu godes dyrling, hwi eart pu swa dreoring?" diyerek yatıştırır (Sen Tanrı'nın sevgili kulu, neden bu kadar üzgünsün: Her şey Tanrı'nın elindedir).

ve Şeytan olan Deccal ortaya çıkacak. Deccal'in yenilgisi üzerine dünya sona erecek ve yalnızca Tanrı'nın krallığı kalacak.<sup>65</sup> Bazı sapkınların Meryem ve öteki azizlerin İblis'i sonunda kötülükten arındıracaklarını ve lanetten kurtaracaklarını savunmasına rağmen, bu, demonlar gibi kurtulma umudu olmayan inatçı günahkârlar payına boş bir rasyonelleştirmedir.<sup>66</sup>

Erken ortaçağ diabolojisini anlamak için, teolojik kurgunun ötesine, Şeytan'ın ve demonlarının her yerde olmasını keşiflere ve sıradan insanlara açıklayan vaazlarda ve azizlerin yaşamlarında rastlanan renkli hikâyelere gitmek gerekir. Eski manastır geleneğine kök salan mucize hikâyeleri giderek artan bir beğeni kazandı. Sulpicius Severus, Şeytan'ın Tourslu Aziz Martin'in hücrelerine dalıp kükreyerek ve kanlı elinde bir boğa boynuzunu sallayarak ya da başka bir ruh halinde İsa biçimini almaya cüret ederek saldırdığını, fakat azizin hileyi görüp, korkunç bir koku bırakarak yok olan kötü kişiyi savuşturduğunu yazıyordu.<sup>67</sup> Tourslu Gregory şunu bildiriyordu: Auvergnath

<sup>65</sup> HomIII.18. Wulfstan, 4, Deccal'in Şeytan'ın dirilişi olacağına dair Aelfric'in görüşünü paylaşır ("Crist is soð God and soð mann, and Antecrist bið soðlice deofol and mann" [Bethurum, s. 128]). Wulfstan s. 132'de daha da açıktır: Bizzat cehennemdeki Şeytan, Deccal'de gerçek insan haline gelir ("se sylfa deofol pe on helle is, paet is se pe ponne wyrð on pam earmsceapenan men Antecriste and bið soðlice aegðer ge deofol ge man"). Daha genel açıklamalar, bütün günahkâr varlıkların Deccal oldukları ya da Deccal bir kişi ise, Şeytan'dan esinlendiğine dair açıklamalardır (bkz. bölüm 5). İngilizlerin ek bir kanıtı vardı: dünyanın sonu, Danimarkalıların yinelenen yıkımlarıyla yaklaşıyordu. Wulfstan, 20, Danimarkalıları, İngilizlerin günahlarının bir cezası ve Deccal'in tayfaları olarak görüyordu.

<sup>66</sup> HomII.44: Günahta ısrar edenler demonlar gibi olurlar ve Şeytan'la birlikte cehennem ateşinin işkencelerinde ebediyen kalırlar.

<sup>67</sup> Sulpicius Severus, *Vita Martini Turonensis*, ed. J. Fontaine, SC 133-135, böl.



bir papaz kilisesini demonların sardığını fark etti; demonların başı bir tahta oturmuş bir fahişe biçimini almıştı. İsa'nın inayetiyle papaz demonları kovdu; fakat papaz haçla kendisini güçlendirinceye kadar demonlar, intikam olarak ona şehvet düşünceleriyle işkence ettiler.<sup>68</sup>

Büyük Gregory'nin ünlü *Dialogues*'unda bildirdiği mucizeler çoğunlukla demonlarla ilgilidir.<sup>69</sup> Bazı hikâyeler sıradandır. En çok sevilenlerden biri açgözlü rahibeyi tasvir ediyordu; rahibe manastırın bahçesinde gezinirken güzel bir marula gözü ilişti ve açgözlülüğüne yenilerek, haç işareti yapmadan marulu alıp yedi. Şeytan rahibeyi hemen ele geçirdi ve sonunda kutsal bir adam gelip dua okuyuncaya kadar rahibeye işkence etti. Kutsal adamın gelmesi üzerine, Şeytan rahibenin ağzından şu çılgılığı attı: “Ben ne yaptım ki? Ben ne yaptım ki? O gelip beni yediğinde marulun üzerinde oturuyordum!” Yılmayan aziz, onu kaçmak zorunda bıraktı.<sup>70</sup>

---

21-24.

<sup>68</sup> Tourslu Gregory, *Historiarum libri X*, 215. Hagiografideki şeytan kovmalar üzerine bkz. E. G. Rüşch, “Dâmonenaustreibung in der Gallus-Vita und bei Blumhardt dem Alteren,” *Teologische Zeitschrift*, 34 (1978), 86-94. Demonlarla ilgili mucizelerden yalnızca şeytan kovmaların toplu ayinlere kök saldığına, vaftiz ayininden kaynaklandığına dikkat edin. Mucizeler konusunda bkz. R. Swinburne, *The Concept of Miracle* (Londra, 1970); M. Melinsky, *Healing Miracles* (Londra, 1968); B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind* (Philadelphia, 1982); B. Ward, “Miracles and History: A Reconsideration of the Miracle Stories Used by Bede,” G. Bonner, ed., *Famulus Christi* (Londra, 1976) içinde, s. 70-76; N. Partner, *Serious Entertainments* (Chicago, 1977). Bede, *Hist.* 3.11, 4.18, 5.12 (Drythelm'in cehennem görüşü) ve LC 13, 15, 17, 41'deki mucize hikâyeleriyle karşılaştırın.

<sup>69</sup> *Dial.* 1.4.7, 1.4.21, 1.10.2-5, 1.10.6-7, 1.10.9, 2.1.5, 2.8-13, 2.16.1, 2.16.2, 2.37.4, 3.6-7, 3.20-21, 3.28, 3.32 ve diğerleri.

<sup>70</sup> *Dial.* 1.4.7.

Başka bir hikâyede bir Yahudi geceleyin terk edilmiş bir Apollon tapınağında uyuyordu ve korkudan kendisini haç çıkararak güçlendirmişti (!). Geceyarısı uyandı ve kendi liderlerini ululayan bir grup kötü ruh gördü. Lider, son toplantıdan beri ne tür kötü işler yaptıklarını öğrenmek üzere her demonu sorguya çekiyordu. Birisi piskoposun genç bir rahibeye yönelik şehvetini kışkırttığını, hatta sırtını okşamasına neden olduğunu böbürlenerek anlattı. Bu haber şefin hoşuna gitmi; çünkü kutsal bir kişiyi yozlaştırmak, yaşamı zaten kötü olan birini yozlaştırmaktan her zaman daha iyidir. Demonlar korkup köşeye gizlenen Yahudiyi fark ettiler, fakat haç çıkardığı için ona zarar veremediler. Elinden geldiğince çabuk kaçıp kurtulan Yahudi, daha sonra piskoposla karşılaştı ve duyduklarının doğruluğunu sınamaya karar verdi. Piskoposa genç rahibeye şehvet duyup duymadığını sordu. Piskopos hiddetle inkâr etti; fakat uygunsuz okşama hatırlatıldığında dayanamayıp itiraf etti. Yahudinin olayı nasıl bildiğini duyan piskopos dehşet içinde yere yıkıldı, akılsızca davranışlarından pişman oldu, hizmetindeki bütün kadınları kovdu ve söz konusu tapınak alanına küçük bir kilise inşa etti. Mutlu son, Yahudinin din değiştirmesi ve vaftiz edilmesiyle taçlandı.<sup>71</sup>

Modern zihin, ancak Gregory'nin bu mucizelerin bilimsel ya da tarihsel olarak gerçekleşip gerçekleşmediğiyle değil, içsel ve ahlaksal önemleriyle, insanların ruhları üzerindeki etkisiyle ilgilendiğini kabul ederek *Dialogues*'taki rahatsızlık verici nahifliğe nüfuz edebilir.

Üçüncü bir hikâye, Gregory'nin aşılacak istediği ahlaksal dersin

---

<sup>71</sup> *Dial.* 3.7. Baş demonun yordakçılarını kötü işleri konusunda sorguya çekmesi, bir keçinin etrafında dans ettikten sonra keçiye Şeytan'a kurban etme adetini Arian Lombardlara atfeden *Dial.* 3.28'deki hikâye gibi, cadıların sebt gününün standart bir bileşeni haline geldi.

kesinliğini gösterir. Keşişlere ya da din adamlarına yönelik bir vaaza uygun kusursuz bir ahlaksal örnektir. Bir gün Aziz Eleutherius, kötü bir ruhun eziyet etmekte olduğu küçük bir çocuğun yaşadığı kadınlar manastırını ziyaret etti. Eleutherius demonu kovdu ve çocuğu kendi manastırına götürdü. Fakat kutsal adam, manastırda çocuğa saldırmakta tereddüt etmeyen Şeytan'ın Eleutherius'un evine saygısızlık etmeye cüret etmediğiyle böbürlenme yanlısına düştü. Şeytan hemen kurbanını tekrar ele geçirdi. Keşişler dua ve oruçla çocuğu tekrar kurtardılar; aziz de manevi kibirle ilgili dersini aldı.<sup>72</sup>

Gregory, hikâyelerin çoğunun dinleyicilerinin dikkatini çekecek kadar eğlendirici olmasını istiyordu; fakat amacı ciddiydi. Evagrius ve Cassian'ın manastır geleneğinde Gregory, herhangi bir günahın zihinde kötü ruhların içeri üşüşebileceği bir delik açtığını göstermek istiyordu. Gregory'nin mucize hikâyelerinin en az birinde ölümcül günahlardan biri ya da diğeri ortaya çıkar. Şeytan ile demonlar arasında ayırım yapmaz; herhangi bir demon, bütün kötülüklerin prensinin bir tezahürüdür. Şeytan, tipik olarak, kutsal bir erkek ya da kadının kişiliği aracılığıyla İsa'nın gerçekleştirdiği bir mucizeyle kovulur. Gerçekten de aziz tanımı tam olarak mucizeler gerçekleştiren kişiydi. Hikâyeler çoğunlukla hafif oldukları, azizin kötü hasmın üstesinden geldiği mutlu sonla bittikleri ve kutsal kişinin zafer şekli çoğunlukla komik olduğu için, popüler dinin bu tezahürleri kolayca folklorla dönüştü. Her şeyden önce, geç ortaçağın önemsiz ve komik demonunun yaratılmasına yardım ettiler. Yine de temeldeki teoloji fazlasıyla ciddidir. İsa, kötülük güçlerine karşı aralıksız mücadele içinde mucizeleri gerçekleştirir. Doğa kötülükle yozlaşmasaydı, mu-

<sup>72</sup> *Dial.* 3.32.

cizelerin hiçbir işlevi olmazdı; fakat Tanrı'nın kozmosunu bozan kötülük, mucizeleri gerektirir. Gregory zihinlerimizi, yozlaşmış bir dünyada Tanrı'nın kötülük gücüne karşı ebedi uyanıklığını anlamaya davet etmeyi amaçlıyordu.

Dokuzuncu yüzyıl ile onbirinci yüzyıl arasındaki azizlerin yaşamları, bilinçli bir şekilde çileci doğu geleneğine dönen manastırdaki canlanmanın etkisiyle geç onbirinci yüzyıldan sonra güney Avrupadaki azizlerin yaşamları kuzey Avrupadakilerden daha fazla Şeytan'a vurgu yapmalarına rağmen, büyük ölçüde Gregory'den yararlandı.<sup>73</sup> Öte yandan Felix'in *Life of Guthlac*'ı ve Aelfric'in azizlerin yaşamları, kuzeyde bir kesintinin olmadığını gösterir: Doğu geleneği Cassian ve Gregory aracılığıyla kuzeyli manastırcı yazarlara da geçti. İblis ayartma oklarını Guthlac'a atar (krş. *Beowulf*, 1745-1747) ve demonlar, azize büyük başlı, uzun boyunlu, zayıf suratlı, soluk tenli, hırpani sakallı, küçük kulaklı, haşın kaşlı, vahşi gözlü, pis nefesli, at dişli, alev kusan gırtlaklı, şiş boğazlı, koca dudaklı, bet sesli, kül rengi saçlı, şiş yanaklı, kabarık göğüslü kabuk baldırlı, paytak, çarpık bacaklı, yumru bilekli ve yayık ayaklı görünerek onu korkunç umutsuzluğa iterler. Gırtlaktan konuşarak Guthlac'ı yakalar, zorla hücrelerinden çıkarır, dikenlerin üzerinde sürükler, pis bir su birikintisine sokar ve

---

<sup>73</sup> Bunu J. M. Howe ileri sürüyor: "Greek Influence on the Eleventh-Century Western Revival of Monasticism" (doktora tezi, California Üniversitesi, Los Angeles, 1979). Bu konudaki yararlı öğüdünden ötürü Dr. Howe'a minnettarım. Howe, 970 ile 1070 arasında Yunan ve Latin münzevilerin yaşamlarında demonlara (Şeytan'a değil) ortak göndermelerle ilgili istatistiksel bir inceleme yaptı ve demonlardan İtalyan-Yunan ve İtalyan-Latin yaşamlarda kuzeydekilerden daha sık söz edildiğini bulguladı. Ayrıca bkz. E. Rüşch, "Dämonenaustreibung in der Gallus Vita und bei Blumhardt dem Ateren," *Theologische Zeitschrift*, 34 (1978), 86-94.

işkence gören lanetlileri gördüğü cehennemin ağzına sürüklerler. Kut-sal bir adam için çok yorucu, fakat çöl babalarını şaşırtmayan bir gün.<sup>74</sup>

Aelfric, Aziz James'in başarılı dualarıyla savaşırken demonları yardımına çağıran büyücü Hermogenes'in hikâyesini aktarıyordu. Hermogenes uşağı Philetus'u James'e gönderdi, fakat James onu Hristiyanlığa kazandırdı; bunun üzerine büyücü ikisine karşı demonları öne çıkardı. Demonlar Philetus'u bağladılar; fakat James demonları onu serbest bırakmak, yerine Hermogenes'i kelepçeleyip getirmek zorunda bıraktı. Hermogenes nedamet getirdi, bütün büyü aletlerini parçaladı ve servetini yoksullara dağıttı.<sup>75</sup> Aelfric'in azizlerin yaşamları, Büyük Gregory ve öteki manastırcı yazarlardan alınan ve demonların saldırılarını anlatan hikâyelerle doludur. Fakat Hristiyanlar şeytani işleri ve ayartmaları küçümsemelidirler. "Şeytan kendisini küçümsemediğinizi gördüğünde, lanetli zihninde bu kadar kararlı olmanızdan üzüntü duyar. Sinirlenen Şeytan size bir hastalık bulaştırır ya da aniden sığırlarınızdan birini boğazlar; çünkü azizlerin kadiri mutlak Tanrı'yı terk edip etmediklerini görmek için herkesi sınar. Fakat zalim Şeytan'ın Tanrı'nın izni olmadan insanlara zarar veremeyeceğini ya da sığırlarını telef edemeyeceğini anlamalısınız." Seçim bizimdir: İsa'yı memnun etmek ya da Şeytan'ı memnun etmek.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> Felix'in *Life of Guthlac*'ı, bölüm 31-32, 36, Jones, s. 139'dan uyarlanmıştır. Bkz. B. Colgrave, ed., *Felix's Life of Guthlac* (Cambridge, 1956) ve T. Wolpers, *Die englischen Heiligenlegende des Mittelalters* (Tübingen, 1964).

<sup>75</sup> HomII.27.

<sup>76</sup> Onu küçümseme: LS, "On Auguries," Seçim: a.g.e. ("nu we ne magon gecwæmion criste and deofle"). Aelfric, LS "Basilius"ta eski Aziz Basil hikâyesini de anlatır. LS'de öteki önemli Şeytan ve demon görüntüleri: "Eugenia," "Maur," ve "The Forty Soldier Martyrs."



Cehennemden kurtariş. İsa, adil olanları cehennemin ağızından çekip çıkarırken canavar İblis'i mızraklıyor. İsa'nın Yaşamından Minyatürler'den, Fransa, 1200 civarı. Pierpont Morgan Library'nin izniyle, New York.

# 7 Şeytan ve Bilginler

1000'den sonra artan okuryazarlık, kültürel tutumlarda entelektüel bir öz-bilinç ve eleştirel farkındalık artışı da dahil geniş bir değişime yol açtı. 1050'den 1300'e kadar batı Avrupa'nın entelektüel yaşamına skolastisizm, katedral okullarında ve üniversitelerde öğretilen yöntem egemendi.<sup>1</sup> Aklın teolojiye, felsefeye ve hukuka katı ve kuralcı bir biçimde uygulanması skolastisizmi karakterize ediyordu. Onikinci yüzyılda skolastisizm kendi diyalektik yöntemini geliştirdi: Bir sorun ortaya konur, her iki taraf da kutsal kitaptan ve gelenekten kendi görüşünü destekleyen pasajlar aktarır ve mantık, sorunu çözmeye davet edilirdi. Çözümüne itirazlar çürütülür ve mantıksal düzen içinde bir sonraki soru ortaya konur ve ele alınırdı. Yöntem Platon'un, Aristote-

---

<sup>1</sup> Genel olarak skolastisizm üzerine bkz. M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris, 1957); R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle* (Louvain, 1958); G. R. Evans, *Old Arts and New Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline* (Oxford, 1980); G. R. Evans, *Anselm and a New Generation* (Oxford, 1980); E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York, 1955); D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (Baltimore, 1962); G. Leff, *Medieval Thought* (Baltimore, 1958); O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 2. bs., 4 cilt (Louvain, 1957-1960; Gembloux, 1957-1959); A. -D. Sertillanges, *Le problème du mal*, 2 cilt (Paris, 1948-1951). Okuryazarlık konusunda bkz. B. Stock, *The Impact of Literacy* (Princeton, 1983).

les'in yazıları ve Aristoteles üzerine Müslüman yorumların etkisi altında arılaştı. Teolojideki eğilimi, geç yirminci yüzyılın ortak zeminler arayışından ve çeşitliliğe saygıdan baştan aşağı farklıydı. Skolastisizm doğru ile yanlış, ortodoks ile sapkınlığı ayırtırmak için teolojik noktaları sonuna kadar keskinleştirdi. Aquinas gibi büyük skolastikler aklın sınırlarının farkında olmalarına ve Tanrı'yla –ya da herhangi bir şeyle– ilgili herhangi bir yargının kesin olmadığını kavramalarına rağmen, bir bütün olarak skolastisizmin itilimi belli bir bilgiyi doğruluğun savunulabileceği entelektüel bir kaleye yerleştirmeye yönelikti.

Skolastisizmden önce Hıristiyan inancın' ikiz direği Kutsal Kitap ve gelenektir. Skolastisizm Kutsal Kitap, gelenek ve gözlemin analitik yorumuna üçüncü bir direği –aklı– ekledi. Birkaç skolastik, akli Kutsal Kitap ve geleneğin izin verdiği sınırların ötesine zorlar gibi göründüler ve kınandılar – Aziz Bernard'ın (1090-1153) Abelardus'u (1079-1142) kınaması gibi. Onüçüncü yüzyılda teologlar doğal akıl ile inanç arasında olası çatışmadan endişe ettiler; fakat pek çok skolastik, çatışmanın ortaya çıkar gibi görüldüğü her seferinde itaatkâr bir şekilde akli Kutsal Kitap ve geleneğe tabi kıldılar. Aziz Anselmus (1033-1109), Augustine'in ancak ilahi ışığın içimizdeki aydınlığıyla herhangi bir şeyi anlayabileceğimize dair ısrarını yineledi.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Skolastikler İncil'in doğru, sağlam ve bildirilen gerçeklik olduğu anlamında harfi harfine doğru olduğunu varsayıyorlardı – fakat her şeyin her anlamda, örneğin bilimsel ya da tarihsel anlamda doğruluğunu kastetmiyorlardı; bu saçmalık ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllara özgüdür. Evans (*Anselm*, s. 69), aklın Kutsal Kitap'a uygulanmasının bir örneğini verir. Şeytan'ın eski yılan olduğunu (Vahiy 12: 9) okuyan skolastikler, olasılıkla yılanı kullanmış olmasına ya da yılan biçimini almış olmasına rağmen, Şeytan'ın gerçekte bir yılan olmadığını düşünüyorlardı. Dahası, bu pasajdaki eski sözcüğü, Tanrı'ya



Akla yeni vurgu, teolojiyi erken ortaçağ dönemini karakterize eden geleneğe kölece bağımlılıktan kurtararak diaboloid ilerlemeleri olanaklı kıldı. Aynı zamanda yeni tehlikeler de yarattı. Zayıf epistemolojik temeller –örneğin doğayla ilgili yanlış gözlemler– üzerinde ayrıntılı rasyonel üstyapılar inşa etti. Sonuç ayrıntılı, fakat güvenilir bir diaboloid oldu. Tarihçi, skolastikleri ele alırken aşırı seçici olmak zorundadır; çünkü teolojik metinlerin sayısı, artık önceki dönemlerdekinden çok ama çok fazladır. Bu nedenle yalnızca en etkili ya da en özgün düşünceleri ele alıyorum: Anselmus'un Şeytan'ın düşüşü ve kurtuluş üzerine teorilerini; Peter Lombard'ın (y. 1100-1160) etkili *Sentences*'ını; Kathar sapkınlarla düalizmin dirilişini; Thomas Aquinas'ın (1225-1274) sentezini.<sup>3</sup>

Şeytan'a yönelik tutumlarda büyük çaplı değişiklikler, bazen çelişkili yönlerde bu dönemde gerçekleşti. Şeytan sanatta, edebiyatta, törenlerde ve popüler bilinçte daha renkli, dolaysız ve hazır figür haline geldi. Bu değişim Kathar düalizminin, çöl babalarının masallarının monastik dirilişinin ve dinsel figürleri sağlamlaştırma genel eğilimi-

---

uygulanan “günleri eski” (Daniel 7: 9) ifadesindeki sözcükle aynı anlamda olamaz. Dolayısıyla *eski yılan* terimi fiziksel olarak değil, şiirsel konuşmanın bir figürü olarak anlaşılmalıdır.

<sup>3</sup> İlk günah, yedi ölümcül günah, hümanist ahlak ve Aristocu etik, cehennem, arınma ya da Deccal gibi ilişkili diğer konuları araştırmam olanaksız. Bu konularla ilgili en yararlı kitaplar: M. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins* (East Lansing, Mich. 1952); R. W. Southern, *Medieval Humanism* (Oxford, 1970); J. LeGoff, *The Birth of Purgatory* (Chicago, 1983); A. Bernstein, “Esoteric Theology: William of Auvergne on the Fires of Hell and Purgatory,” *Speculum*, 57 (1982), 509-531; A. Bernstein, “Theology between Heresy and Folklore: William of Auvergne on Punishment after Death,” *Studies in Medieval and Renaissance History*, 5 (1982), 5-44; R. Emerson, *Antichrist in the Middle Ages* (Seattle, 1981).

nin sonucuydu: Hem İsa hem Kutsal Anne daha dolaysız hale geldi, Meryem İblis'in en güçlü muhalifi haline geldi. Bir bütün olarak insanlar kör talih ya da şanstın çok bilinçli bir kötülük kaynağına inanmayı tercih eder gibiydi. Yine de Şeytan'ın varlığı artarken bile teolojideki önemi azaldı. Hümanizm, düalizmin skolastik reddi, Anselmus'un kefarete teorisi ve Aristotelesçi etik Lucifer'in teolojideki rolünü azalttı; öyle ki bir retorik ya da propaganda karikatürü durumuna düştü – papacıların karşı papa III. Clement'ten "İblis'in habercisi ya da Deccal'ın uşağı" olarak söz etmeleri ya da hassas tartışmalara girişmelerinde olduğu gibi: "Şeytan'dan İsa'yı sevdiğimiz oranda mı nefret etmeliyiz?"<sup>4</sup> Şeytan, onüçüncü yüzyılın sonundan itibaren, olasılıkla yakınlığının anlamı artarken teolojik öneminin azalmasının mantıksal bir sonucu olarak sanatta, törenlerde ve popüler edebiyatta daha gülünç ve komik bir hale geldi.

Keşiş, başrahip, Normandiya'da Bec rahibi ve 1093'ten itibaren Canterbury başpiskoposu olan Anselmus, Lucifer'in rolünün azalması yönünde bir adım attı. Eriugena'dan bu yana en özgün teolog olan Anselmus, güzel sanatlardan türetilen dikkatli bir mantığı teolojiye uyguladı ve skolastisizmin kurucularından biri oldu. *Proslogion*'u (1077/1078) Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtını sunuyordu; *Fall of the Devil*'i (1085-1090) büyük ölçüde kötülüğe uygulandığı şekliyle "hiçliğin" anlamı üzerine felsefi bir yazıydı. Sonraki daha kesin teolojik eserleri şunlardır: hoşnutsuzluk teorisini tanıttığı *Why God Became Man* (1094-1098); *Why God Became Man*'e bir tür ek olarak yazılan *The Virgin Conception* (1099-1100); ve *The Congruity of Predestination*

<sup>4</sup> J. Ehlers, "Gut und Böse in der hochmittelalterlichen Historiographie," A Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen* (Berlin, 1977) içinde, s. 47; G. Evans, *Anselm*, s. 11.

and Free Will (1107-1108).<sup>5</sup>

Anselmus'un özgünlüğü bazı modern bilginler tarafından herhalde abartılmıştır; fakat kötülüğün doğasını ve öteki sorunları mantıksal olarak sistematik rasyonel bir süreçle ele alan ilk Hristiyan teologdu. Şuna inanıyordu: Tanrı bize en büyük yetimiz olan akli vermiştir ve bu nedenle bizden onu kullanmamızı istemek hakkıdır. Anselmus, aklın, vahiyden bağımsız gerçekliği –daha sonra “doğal teoloji” denilen şey– ve vahiyin anlamını, –daha sonra “vahiyle bildirilen teoloji” denilen şey– anlayabileceğine inanıyordu.<sup>6</sup>

Kötülük nedir ve nereden kaynaklanır soruları mantıksal bakımdan öncelikli sorulardır. Anselmus soruları, en dolaysız biçimde *The Fall of the Devil*'da olmak üzere birçok kez ele alır. Zamandizinsel ve rasyonel önceliğinden ötürü Adem'in düşüşünden çok Şeytan'ın düşüşü üzerinde yoğunlaşmaktadır. Adem'in düşüşü en azından dolaylı bir şekilde ve kısmen yılanın sunduğu ayartmayla açıklanabilir; fakat İblis'in düşüşünde önceden var olan hiçbir kötülük sorunu bulanıklaştırmaz. Lucifer'in nasıl düştüğünü sorarken, kötülüğün başlangıçta kozmosa nasıl girdiğini sorarız ve tarihsel ya da mitolojik koşullardan soyutlanmış kötülüğün doğasıyla karşı karşıya kalabiliriz. *The Fall of the Devil*, özünde kötülüğün doğası üzerine felsefi bir yazıdır.

Anselmus'un ilk varsayımı gelenekseldir. Kötülük hiçliktir.<sup>7</sup> Fakat

<sup>5</sup> Anselmus üzerine eserler ve Anselmus'un eserleri için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Buradaki kısaltmalar: *The Fall of the Devil* (Fall); *Cur Deus homo* (CDH [Why God Became Man]); *The Virgin Conception* (Virg.); *The Congruity of Predestination and Free Will* (Cong. [De concordia praescientiae et praedestinationis]).

<sup>6</sup> Bkz. M. J. Charlesworth, *Saint Anselm's "Proslogion"* (Oxford, 1965), s. 40-43.

<sup>7</sup> Krş. *Monologion*, 8, 19 (F. S. Schmitt, ed. *Sancti Anselmi opera omnia*, 2 cilt

bu kavramı rasyonel olarak çözümlemeye geçer. Kötülük hiçliktir demekle, *kötülük* sözcüğünün anlamsız olduğunu değil, *kötülük* (iyilik olmayan) kavramının *hiçlik* (herhangi bir şey olmayan) kavramıyla özdeş olduğunu kasteder. Bu tür olumsuz kavramların, “John olmayan”ın ancak John’a işaret ettiğinde anlama sahip olması gibi, ancak bir iyiye ve bir şeye işaret ettikleri zaman anlamları vardır. *Hiçlik* sözcüğü yalnızca olumsuzladığı şeye işaret eder. Aynı şekilde *kötü* sözcüğü, yalnızca olumsuzladığı iyiye işaret eder. Topyekün ve eksiksiz kötü, topyekün ve eksiksiz varolmayanla, boşlukla aynıdır. Fakat bu kavranamazdır. Kötünün ve varolmayanın, ancak belirli göndergelere uygulandıkları ölçüde, sınırlı olarak farkındayız. Bu yüzden körlük bir kötülüktür: görmenin olumsuzlanmasıdır. Bazen konuşmanın akışı içinde kötülüklerden varmış gibi söz ederiz. Körlük, savaş ya da kanser vardır deriz; fakat bunlar, görme yokluğu, barış yokluğu ve sağlık yokluğudurlar. Kötülük kendi başına herhangi bir şey değildir; fakat konuşmada kısmen bir şey haline gelir: bu anlamda *kötülük* sözcüğü, belli özgül yokluklara işaret eder. Dahası kötülük, tek başına hiçlik olmasına rağmen, kanser öldürdüğünde ya da hırsız çaldığında olduğu gibi, gerçek sonuçlar üretir. İyiliğin yokluğu dünyada gerçek sonuçlar üretir.<sup>8</sup>

---

(Stuttgart, 1968), cilt 1 [1], s. 22-24, 33-35).

<sup>8</sup> Fall, 10-11; Fall, 11: “quasi-aliquid.” D. P. Henry, “Saint Anselm and Nothingness,” *Philosophical Quarterly*, 15 (1965), 243-346, Anselmus’un konuşmanın kullanımına göre, *secundum formam loquendi* olmak ile gerçekliğe göre, *secundum rem* olmayı ayırt eden çözümlemesinin geçerli bir çözümleme olduğunu ileri sürer. İlkinde kötülük bir şey ya da en azından kısmen bir şey olabilir; ikincisinde olamaz. Aquinas *Summa theologiae* (ST) Ia. 48.2’de benzer bir yaklaşımı izledi. Kötülüğün gerçek sonuçları: Fall, 26. S. Vanni Rovighi, “Il problema del male in Anselmo d’Aosta,” *Analecta Anselmiana*, 5

Kötülük mahrumiyettir, iyinin yokluğudur. Augustine ve önceki diğer Hristiyan yazarlar ontolojik ve ahlaksal kötülük kategorilerini birbirine karıştırmışlardı ve bu karışıklıkla –bütünüyle başarılı olmayan– mücadelede geriye Anselmus kaldı. İki tür mahrumiyeti birbirinden ayırt etti: kötülük, yaratılan varlıklarda ilahi kusursuzluk yokluğudur; bu, yaratılmış herhangi bir kozmosta kaçınılmazdır. Başka bir anlamda, bir şeyde o şeyin sahip olması gereken bir niteliğin yokluğudur, örneğin bir inekte bir gözün yokluğu. Fakat kötülük ontolojik eksiklik ise, o halde Tanrı bu tür eksiklikleri bulunan bir kozmos inşa etmiştir ve doğrudan kötülüğün sorumlusudur. Birinci anlamda insanlar meleklerden daha az iyi yaratılmıştır; ikinci anlamda en azından bazı gözsüz inekler vardır. Bu tür bir mahrumiyet kozmosun nihai iyiliği için bir bakıma zorunlu olsa bile, bundan doğrudan Tanrı sorumludur.

Birinci türden eksiklikler kolayca bir tarafa bırakılır. Atların insanlardan daha az zeki ve dolayısıyla daha az “iyi” olmaları, gerçekten de, azami biçim çeşitliliğini içererek Tanrı’nın iyiliğini en iyi ifade eden bir kozmosun zorunlu sonucu olarak kavranabilir. Fakat ikinci türden eksiklikler daha güç bir soruyu gündeme getirir: Bir inek neden gözlerden yoksun ya da kanserli bir kadın neden sağlıktan yok-

---

(1976), 179-188, kötülük sözcüğünün bugünkü genel kullanımının Anselmus’un zamanındaki genel kullanımdan merkezi bir farklılığına işaret eder. Örneğin benim, kötülüğün en iyi bir durum olarak –ıstırap çekme– anlaşıldığını ileri sürerek *Şeytan*’a başladığım yerde, Anselmus kötülüğün en iyi günah olarak –bilinçli kötülük yapma tercihi– anlaşıldığını varsayardı. Aquinas, kabaca “ıstırap çekme” ve “kusur” olarak çevrilebilen *poena* ile *culpa*’yı dikkatli bir şekilde ayırt etti. Kötülük bu ikisinden biri ya da her ikisi olarak görülebilir ve bizim zamanımızın vurgusu, Anselmus ve Aquinas’ın zamanındakinden kesinlikle farklıdır.

sun olsun? Bunlar ıstıraba neden olan gerçek mahrumiyetlerdir. Ahlaksal kötülük de başka bir açmazı önümüze çıkarır. Ahlaksal kötülük bir özgür istenç tercihi olarak algılanabilir ya da ontolojik bir nedene atfedilebilir. Fakat eğer ontolojik bir nedeni varsa, o halde kozmosun böyle yaratılmasından doğrudan Tanrı sorumludur ve günah onun kusurudur, günahkârın değil. Özgür istenç tercihi Adem'den kaynaklanmış olabilir. Fakat olmayabilir de, çünkü onu ayartan yılan Aden'deydi. Kötülük ya kozmosa yerleşti ve bu nedenle doğrudan Tanrı'nın kusuruydu ya da önsel bir özgür istenç tercihinin sonucuydu. Hristiyan geleneğin Adem'den önce ahlaksal kötülüğün varlığını Tanrı'yı sorumlu tutmadan açıklamanın bir aracı olarak Şeytan'ı devreye soktuğu yer burasıdır. Anselmus'un kötülüğün kaynağını Adem yerine Şeytan üzerine yazdığı bir yazıda ele almasının nedeni budur: ahlaksal kötülüğün neden ve nasıl kozmosa girdiği sorusunu yalıtmasına olanak veriyordu. Eğer ilk ahlaksal kötülüğe –Lucifer'in günahı– önceden var olan koşullar neden olduysa, o zaman Tanrı yine bundan sorumlu olur. İlahi güce ve mukadderata vurgusuyla Augustine bu düğümü hiçbir zaman çözemedi.

Anselmus bir yanıt bulmak için çok yol katetti. Tanrı, diye başlıyordu, Lucifer'e iyide sebat etme inayetini vermedi. Fakat inayetin verilmemesi Tanrı'nın kusuru değildi. Size bir hediye teklif edersem ve siz almayı reddederseniz, ben onu size vermem, fakat kusur sizindir. Lucifer hediyei reddettiği için Tanrı vermedi ve bu Lucifer'in kusurudur.<sup>9</sup> İnayeti reddetmekle Lucifer günah işledi. Peki niye öyle yaptı? Neden, imkânsız olduğunu bildiği halde Yaradan'la eşit olmayı is-

---

<sup>9</sup> Fall, 2-3. Tannı hediyei teklif eder, Lucifer reddeder ve bu nedenle Tannı hediyei vermez demek daha basit olurdu. Elbette Tannı için bütün bunlar ebediyette gerçekleşir; teklif ettiği anda İblis'in reddinin farkındadır.

temesi değil, Tanrı'nın gücü yerine kendi gücüyle mutluluğa ulaşmaya çalışmasıydı.<sup>10</sup> Bu nasıl gerçekleşti? Bütün yaratıklar doğal olarak Tanrı'yı arar ve bütün zekâ sahibi yaratıklar bilerek Tanrı'yı arar. Tanrı, öz-bilince sahip bütün yaratıklara olduğu gibi Şeytan'a da doğal düzen içinde kendi mutluluğunu (*commodum*) arama istencini verdi. Fakat ona bu doğal düzeni aşma ve *justitia*, Tanrı'nın kozmos için istediği denge ve uyum içinde doğaüstü mutluluğunu arama tercihinin de verdi. Hiç kimse asla kötülük istemez; çünkü kötülük kendi başına hiçliktir. Kozmik uyumun daha üstün iyisi yerine sınırlı, bencil bir iyiyi tercih ettiğimizde günah işleriz. Şeytan'ın günahı, Tanrı'nın kozmos adaletinin üstün iyisine karşı kendi doğal mutluluğunun daha az iyisini istemesinde yatar.<sup>11</sup>

Peki Şeytan yanlış olanı nasıl isteyebildi? Anselmus soruşturmayı derinleştirdi. Lucifer'e istencini Tanrı verdi; bu yüzden istencin ken-

---

<sup>10</sup> *Fall*, 4: "Hoc ipso voluit esse inordinate similis Deo, quia propria voluntate, quae nulli subdita fuit, voluit aliquid" (Uygunsuz bir şekilde Tanrı gibi olmak istedi; çünkü Tanrı'nın istencine tabi kılmadan kendi istenciyle bir şey edinmeyi arzuluyordu). Büyük Albert (y. 1200-1280), *Commentary on the Sentences* (*Comm. Sent.*), 2.5.3'te benzer bir tutum benimsedi; Aquinas, *ST Ia*. 63.3'te savı genişletip değiştirdi.

<sup>11</sup> *Fall*, 4: "Volendo igitur aliquid quod velle tunc non debebat, deseruit iustitiam, et sic peccavit" (O zaman kendisine uygun olmayan bir şey isteyerek [yani Tanrı vermeden güzelliği ele geçirmeye çalışması ona uygun değildi], adaletten ayrıldı ve günah işledi). Günah şuydu: "diabolum sponte dimississe velle quod debebat et iuste amississe quod habebat, quia sponte et iniuste voluit quod non habebat et velle non debebat" (istememesi gereken şeyi istememeyi özgürce tercih etti ve bu yüzden sahip olduğu şeyi yitirdi; çünkü özgürce ve haksız bir şekilde, sahip olmadığı ve istememesi gereken şeyi tercih etti). Ayrıca bkz. *Fall*, 13-16.

disi kötü olamazdı.<sup>12</sup> İstenci kötülüğe çevirme edimi bile tek başına bir şey olmalı, yoksa istenci iyiye çevirme edimi de hiçlik olurdu. Fakat Lucifer'in istenci olması gerekenden uzaklaşıp olmaması gereken istence dönüşünce doğruluğunu, adaletle doğru ilişkisini yitirdi ve kötülük, bu adaletsizlikten ibaretti.<sup>13</sup> Yine de ya Lucifer'in istenci bir bakıma kusurlu yaratıldı ve günah Tanrı'dan kaynaklanır ya da istencin kötülüğe yönelmesi nedensiz bir özgür istenç seçimiymiş. Şeytan'ın istencinin edimleri gerçektir ve bu nedenle Tanrı'nın bütün ayrıntılarını bilerek ebediyette inşa ettiği kozmosun bir parçasıdır. Tanrı'nın günahların nedeni olduğunu düşünmemiz olağandışı değildir, diye haykırır Anselmus: Tanrı kozmostaki her olayın nedenidir. Fakat günahları meydana getiren kötü istencin nedeni değildir. O yalnızca iyiyi ister ve kötüye yalnızca izin verir.<sup>14</sup> Tanrı Lucifer'in düşüşüne neden olan koşulları yaratmış gibi görünebilir; çünkü var olan bütün koşullar Tanrı'nın istencinden kaynaklanmaktadır.

Fakat şimdi Anselmus Augustinci kalıbı kırar. Kötü bir ahlaksal edimi kuşatan koşullar, hiçbir şekilde o edimin nedeni değildir. Sonunda eski düğüm açık, basit ve nazik bir biçimde çözülür. Hiçbir önkoşul Lucifer'in düşüşüne neden olmadı. Lucifer neden günah işledi? Başka bir nedenle değil, bizzat kendisi istediği için. Bir özgür istenç tercihinin nedeni olan bir koşul varsa, tercih bütünüyle özgür ol-

---

<sup>12</sup> *Fall*, 7.

<sup>13</sup> *Fall*, 9: "non stetit in originali ut ita dicam rectitudine" (orijinal doğruluğu denilebilecek şeyin içinde kalmadı).

<sup>14</sup> *Fall*, 20: "quid mirum, si dicimus deum facere singulas actiones quae fiunt mala voluntate" (Tanrı'nın özgür istençle yapılan kötü eylemleri meydana getirdiğini söyleyebilmemizde şaşılacak bir şey yok); fakat Tanrı'nın kötülüğe neden olmaktan çok kötülüğe izin vermesi "omnino Deum excusat et diabolum accusat" (Tanrı'yı tamamen aklar, Şeytan'ın suçsuzluğunu kanıtlar).



maz. Lucifer'in *justitia*'ya karşı *commodum*'u tercih ederek nasıl günah işlediği betimlenebilir; fakat bu bir neden sonuç ilişkisi olmaz. "Bunu yapmayı tercih etmesinin dışında hiçbir neden bu istenç edimini ön-  
 celemez. Anselmus'un çömezi 'Emin misiniz?' diye sorar. Anselmus, 'Evet' diyerek çömeze güvence verir. 'Onun tercihi dışında hiçbir neden yoktu. Bu istenç ediminin, herhangi bir şekilde zorlayan ya da çeken hiçbir nedeni yoktur; kendisinin etkin nedenidir, deyim yerindeyse kendi kendisinin sonucudur.'"<sup>15</sup> Lucifer'in günahının hiçbir nedeni yoktu. Bu altın anahtar, Augustine ve Peagius zamanından beri sıkı sıkıya kapalı kalmış bir kapıyı açtı. İçerdeki yanıt çok basittir. Bir özgür istenç tercihinin nedenini aramaya gerek yoktur. Özgür istenç bir görüntü değildir; zorlanmaz; neden olunmaz; gerçekten özgürdür. Yanıt, teolojik olduğu kadar psikolojik olarak da doyurucudur. Gerçek tercih özgürlüğü duygusunu ve de bazen nedensiz kötü tercihler yapma duygusunu yaşarız. Yanıt aynı zamanda Tanrı'nın ahlakal kötülüğün nedeni olmadığına dair inandırıcı bir savdır.

Daha önceki teologlar, Augustine'in mukadderatçı düşüncelerinin ağırlığı nedeniyle, geriye dönüp bakıldığında Anselmus'un tekerleğin icadı gibi görünen yanıtından uzak durdular. Anselmus'un yanıtı, mukadderatçı ikilemi çözmeye de yardımcı oldu. Anselmus, *mukadderat* ve *önceden bilme* terimlerinin yanıltıcı olduklarını ileri sürdü; çünkü Tanrı zaman olarak ileriye bakmıyor. Tanrı için bütün anlar ebedi bir şimdidir: Şu anda alfadan omegaya kadar bütün kozmosu görür. Tanrı'nın kendi özgürlüğü eksiksizdir. Her şeyi bilen Tanrı, kozmosun

---

<sup>15</sup> Fall, 27: "Nulla causa praecessit hanc voluntatem nisi quia velle potuit... non nisi quia voluit. Nam haec voluntas nullam aliam causam qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur, sed ipsa sibi efficiens causa fuit -si dici potest- et effectum."

her ayrıntısının farkındadır ve her ayrıntıdan sorumludur. Fakat bazı şeylerden –örneğin ontolojik kusurdan– doğrudan, bazı şeylerden –örneğin günden– yalnızca dolaylı bir şekilde sorumludur.<sup>16</sup> Kozmosu mekanik bir oyuncak olarak değil, ahlaksal açıdan sorumlu varlıklar için bir forum olarak inşa ettiğinden, belli varlıkların örneğin insanların ve meleklerin, iyinin yanı sıra kötüyü de tercih etme gerçek yeteneğini gerektiren gerçek istenç özgürlüğüne sahip olmalarını ister. Tanrı kozmosun nasıl ise öyle olmasını yazgılar. Fakat bazı şeyleri kendilerinden ötürü ister; bazı şeyleri ise –ahlaksal kötülükler– doğal bir parçası oldukları bir kozmos yaratmak anlamında yalnızca dolaylı olarak ister. Bunları yaratılış adına daha büyük bir iyilik için hoşgörür; fakat arzu etmez. Başka bir ifadeyle Tanrı gerçek, hakiki özgürlüğü kendi kozmosunun değişmez bir parçası yapar. İnsanlar ve melekler, özgürlük ve onur sahibi, gerçekten sorumlu, bilinçli yaratıklardır. “Tanrı (özgür istenç ediminin neden olduğu) bu şeyleri yazgılamasına rağmen, istenci zorlayarak, kısıtlayarak bunlara neden olmaz, aksine kendi gücüyle baş başa bırakır.... Bazı şeylerin özgür tercihle gerçekleşmesi alın yazısıdır.”<sup>17</sup> Bu yanıt, alın yazısı ile özgür istenç arasındaki eski çelişkiye geçerli bir çözüm bulur, fakat kötülük sorununu çözmez. Tanrı’yı günahın sorumluluğundan kurtarmasına rağmen, onu kör inekten doğrudan sorumlu bırakır. Dahası, ahlaksal kötülüğün var olması gerekiyorsa, bu kadar çok ıstıraba neden olmasının nedenini de açıklamaz.

Lucifer’in özgür istenciyle işlediği günah, dünyaya ahlaksal kötülüğü soktu. Bu kötülüğü yaymayı arzulayan Lucifer Adem ile Hav-

<sup>16</sup> CDH 2.17: “voluntatem vero eius nulla praecessit necessitas.”

<sup>17</sup> Cong. 2.3; Cong. 3.14: İyi olaylarda hem olayı hem iyiyi ister; kötü olaylarda olayı ister, fakat kötüyü istemez.

va'yı ayarttı. Adem ile Havva kendi özgür tercihlerinden tamamen sorumlu olduklarına göre, mantık herhangi bir şeytani ayartmayı gerektirmez. İlk günah, ayartma olmadan gerçekleşebilirdi. Geleneğe aygılı olan Anselmus, Şeytan'ı sahneden uzaklaştırmayı asla düşünmedi; fakat başka bir yerde, Şeytan'a önemli bir göndermede bulunmadan ilk günahı ve sonuçlarını tasvir edebildi. Tanrı insan doğasını kozmosla ve kendisiyle uyum içinde yaşamak üzere yaratır. Uyum insanların Tanrı'nın planına uymasını gerektirir. Hayvanlar ve bitkiler kozmosta doğal ve öz-bilinçsiz bir biçimde var olurlar ve uyumu reddetme ya da kabul etme özgürlükleri yoktur. Fakat insanlar kozmosla uyum içinde yaşama ya da bunu reddetme özgür tercihine sahiptirler. Günah, Tanrı'nın kozmostaki modelinden bilinçli, gönüllü kaçıştır. İlk günah, insan ırkının Adem'in şahsında Tanrı'ya hakkıyla karşılık vermemeyi tercih etmesidir.<sup>18</sup> İlk günah kargaşayı, uyumsuzluğu, düzensizliği, adaletsizliği, itaatsizliği ve dengesizliği kozmosa soktu ve insan ırkını Tanrı'ya yabancılaştırdı.<sup>19</sup> Tanrı'nın ilahi özüyle ilgili

---

<sup>18</sup> *Virg.* 1-4, 9-10, 26-27. CDH 1.11: "Non est itaque aliud peccare quam non reddere Deo debitum" (Günah, Tanrı'ya hakkıyla karşılık verememekten başka bir şey değildir). CDH 1.15: "Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi est honor incorruptibilis et nullo modo mutabilis" (Tanrı'ya uygun olan herhangi bir şey ondan alınamaz ve ona eklenemez; çünkü onun onuru bozulamaz ve değiştirilemez).

<sup>19</sup> CDH 1.15: "Quae cum vult quod debet, Deum honorat; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se eius voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et eiusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat. Cum vero non vult quod debet, Deum, quantum ad illum pertinet, inhonorat" (İnsan istemesi gerekeni istediğinde, Tanrı'ya herhangi bir şey vererek değil, onun istencine ve planına özgürce boyun eğerek ve evren düzenini ve güzelliğini elinden geldiğince koruyarak

herhangi bir şeyi Tanrı'dan alma gücümüz yoktur; fakat onun bizim için arzuladığı uyumlu varoluşu ondan alabiliriz.<sup>20</sup>

Anselmus şöyle devam eder: ilk günah sözün gelişidir; çünkü her kişinin kökeninde, o kişi rasyonel bir ruh kazanır kazanmaz vardır. Irkın kökeninde mevcut olamaz, çünkü Tanrı'yla günahsız uyum içinde yaratıldık; Adem ile Havva başlattı, bütün insanlar onlarda günah işledi.<sup>21</sup> İlk günahın bir sonucu olarak Tanrı Şeytan'a insanlığı ayartıp cezalandırması için sınırlı güçler bahsetti; fakat Lucifer Tanrı'nın emriyle bu güçleri elinde tutar ve üzerimizde hiçbir hakkı (*jus*) yoktur. Günahımızın bir sonucu olarak her ne borçluysak, Şeytan'a değil Tanrı'ya borçluyuz.<sup>22</sup>

Şeytan'ın hiçbir hakka sahip olmadığı teorisi, kurtuluş teorisinde kurtulmalıktan kurbana önemli bir değişime eşlik eder. Beşinci yüzyıla gelindiğinde kurban teorisi genelde egemendi; fakat kurtulmalık teorisi hiçbir zaman ortadan kaldırılmamış ve erken ortaçağda belli bir canlanma yaşamıştı. Skolastikler tartışmayı yeniden başlattılar.<sup>23</sup>

---

onu onurlandırır. Fakat kendi gücünü aşacak şekilde Tanrı'nın onurunu zedeleyecek şeyleri istemez).

<sup>20</sup> CDH 1.23: "Nonne abstulit Deo, quidquid de humana natura facere proposuerat? Non potest negari" ([günahkâr] Tanrı'nın insan doğası için önerdiği şeyi Tanrı'dan uzaklaştırmaz mı? Bu inkâr edilemez).

<sup>21</sup> İlk günahın aktarılmasıyla ilgili teoriler için bkz. Anselm, *Virg.*, *passim*.

<sup>22</sup> CDH 1.7, 2.19: "Siquidem diabolus nec Deus aliquid debet nisi poenam, nec homo nisi vicem, ut ab illo victus illum revinceret; sed quidquid ab illo exigatur, hoc Deo debet non diabolo" (Tanrı'nın, cezalandırma dışında Şeytan'a hiçbir borcu yoktur ve insanlığın, Şeytan'ı yenecek ve aldığı şeyi ondan geri olacak bir temsilci dışında Şeytan'a hiçbir borcu yoktur; Tanrı'nın bu temsilciden istediği şey Şeytan'a değil Tanrı'ya borcudur).

<sup>23</sup> Bu dönemdeki soterioloji [kurtuluş teorisi] konusunda bkz. özellikle J. Rivi re, *Le dogme de la r demption au d but du moyen  ge* (Paris, 1934); J. P.

Aziz Anselmus'un *Cur Deus homo* (Tanrı Neden İnsanlaştı) yazısı, bu soteriolojik tartışmaya en önemli katkıydı. Anselmus'un bu konudaki özgünlüğü, bazı modern yazarlar tarafından abartılmıştır. Kurban teorisi zaten iyice yerleşik bir seçenek haline gelmiş ve kurtulmalık teorisi büyük ölçüde reddedilmişti.<sup>24</sup> Yine de Anselmus tartışmayı yeni bir sofistikasyon düzeyine taşıdı. Tutarsızlıklarla açıkça yüzleşen ve bu tutarsızlıkları mantıkla çözmeye çalışan ilk kişiydi. Teologların yanı sıra ortalama zekâda okuyucu için de yazan Anselmus, savını rasyonel olarak tutarlı bir açıklamadan daha az olmayacak şekilde kategorik olarak mantıksal bir kanıt sayarak, mantığın yanı sıra sağduyu ve deneyimden de yararlandı. Kurtulmalık teorisini toptan reddeden Anselmus, kurban teorisinin tatminiye teorisi olarak bilinen özgün bir versiyonunu formüle etti.<sup>25</sup>

---

Burns, "The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory," *Theological Studies*, 36 (1975), 285-304; D. E. De Clerck, "Questions de sotériologie médiévale," *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 13 (1946), 150-184; J. Pelikan, *The Christian Tradition*, cilt 3: *The Growth of Medieval Theology* (Chicago, 1978), s. 129-138. Özel olarak Anselmus'un teorisi konusunda bkz. A. Atkins, "Caprice: The Myth of the Fall in Anselm and Dostoevsky," *Journal of Religion*, 47 (1967), 295-312; J. Hopkins, *A Companion to the Study of St. Anselm* (Minneapolis, 1972), s. 122-212; B. P. McGuire, "God, Man and the Devil in Medieval Theology and Culture," Université de Copenhague: Institut d moyen âge grec et latin: *Cahiers*, 18 (1976), 18-79; J. McIntyre, *St. Anselm and His Critics: A Re-interpretation of the Cur Deus Homo* (Edinburgh, 1954); R. W. Southern, *Saint Anselm and His Biographer* (Cambridge, 1963), s. 77-121, özellikle s. 92-93'teki mükemmel özet.

<sup>24</sup> Kurban teorisinin daha önceki önemi için bkz. IBLIS; F. M. Young, "Insight or Incoherence," *Journal of Ecclesiastical History*, 24 (1973), 113-126.

<sup>25</sup> CDH 1.7. Anselmus soteriolojide tatminiye terimini kullanan ilk kişi değildi, fakat bunu tutarlı bir teori haline getiren ilk kişiydi. Bkz. Rivière, s. 161. G.

R. Evans, "The Cur Deus homo," *Studia Theologica*, 31 (1977), 33-50, Anselmus'un akıl yürütme tarzının iyi bir tasvirini sunar. Anselmus'un *Proslogion*'unda Tanrı'nın varlığı lehine ki ünlü ontolojik sav çağdaş bilginler arasında, savın Şeytan'ın varlığını kanıtladığı mı yoksa çürüttüğü mü konusunda tartışma yarattı, bu tür savlara Tanrı lehine savın geçerliliğini sınamada daha çok ilgi gösterilir. Bkz. P. E. Devine, "The Perfect Island, The Devil, and Existent Unicorns," *American Philosophical Quarterly*, 12 (1975), 255-260; W. L. F. Gombocz, "St. Anselm's Disproof of the Devil's Existence in the *Proslogion*: A Counter Argument against Haight and Richman," *Ratio*, 15 (1973), 334-337; W. L. F. Gombocz, "St. Anselm's Two Devils but One God," *Ratio*, 20 (1978), 142-146; W. L. F. Gombocz, "Zur Zwei-Argument-Hypothese bezüglich Anselms Prosligion," *Quarante-septième bulletin de l'Académie St. Anselme*, 75 (1974), 95-98. C. K. Grant, "The Ontological Disproof of the Devil," *Analysis*, 17 (1957), 71-72; D. ve M. Haight, "An Ontological Argument for the Devil," *The Monist*, 54 (1970), 218-220; R. J. Richman, "The Ontological Proof of the Devil," *Philosophical Studies*, 9 (1958), 63-64; R. J. Richman, "The Devil and Dr. Waldman," *Philosophical Studies*, 11 (1960), 78-80; R. J. Richman, "A Serious Look at the Ontological Argument," *Ratio*, 18 (1976), 85-89; J. B. Stearns, "Anselm and the Two Argument Hypothesis," *The Monist*, 54 (1970), 221-233; T. Waldman, "A Comment upon the Ontological Proof of the Devil," *Philosophical Studies*, 10 (1959), 49-50. Şeytan'ın kanıtı lehine sav, Tanrı'nın kanıtı lehine savı izler: bütün olası varlıkların en kötüsü var olmalıdır, çünkü yalnızca zihninizde var olan bir kötülük, gerçeklikte var olandan daha az kötüdür; olası bütün varlıkların en kötüsünü düşünebildiğinize göre, o sizin zihninizde vardır ve en çok kötü olduğu için dış gerçeklikte de var olmalıdır. Şeytan'ı çürütme lehine sav: kötülük varolmayan ise, o zaman bütün olası varlıkların en kötüsü bütünüyle varolmayandır ve asla var olamaz. Gombocz'un gözlemlediği gibi, her iki sav da varsayımlara bağlı olarak işe yarayabilir. Kötülük varolmayan ise, o zaman sav, *id quod nihil minus cogitari potest*'in varlığını çürütür. Kötülüğün varlığı varsa, o zaman sav, *id quod nihil minus cogitari potest*'in varlığını kanıtlar. Savlardan hiçbiri en az olası varlık olmayan Anselmus'un Şeytan'ını etkilemez; çünkü gerçek varoluşla yaratıldı ve en kötü olası varlık olabilir de olmayabilir de. Dahası, en kötü olası varlığın var olması gerekmez. Ansel-

Bu yeni teoride Anselm, hukuksal metaforları ve Tanrı'nın onuru kavramı gibi bugün rahatsız edici ve aptalca görünen bazı terimler kullandı. Fakat R. W. Southern ve öteki eleştirmenler, bu metaforların, onlarsız da kusursuzca ilerleyebilen savın mantığına uygun olmadığını gösterdiler.<sup>26</sup>

Savın özü şudur: Tanrı'nın adilliği ve dürüstlüğü, ilk günahla bozmuş olduğumuz insan doğasına uyumu geri getirir. Teori, insanlığı somut olarak resmin içine taşır. Kurtuluş, artık Tanrı ile Şeytan arasında soyut bir kozmik işlem değil, gerçek insanları gerektiren özgür bir edimdir.

Kefaret teorisinin senaryosunda Lucifer'in rolü küçüktür. Tanrı insanlığı bir uyum ve adalet halinde yarattı; biz uyumu bozduk; Tanrı bizi kendisine yabancılaşmış halde bırakabilirdi, çünkü mutlak adalete göre bizi kurtarma zorunluluğu yoktur. Fakat merhameti ve sevgisi, bunu onda içkin, uygun ve doğru kılar.<sup>27</sup> Bu nedenle Tanrı bizi

---

mus'un işaret ettiği gibi, ontolojik sav yalnızca kesinlikle var olduğu söylenebilen tek varlık olan Tanrı için işe yarar. Öteki varlıkların kusursuzluğu sınırlandırılmaya tabidir. En kusursuz ada erozyona, en kusursuz tek boy-nuzlu at imgesel statüsüne ve en kusursuz kötülük iyi üzerindeki olumsuzluğuna tabidir; fakat en önemli varlık varlık olarak olumsal olamaz. Sav devam edip gider, fakat daha ince ayrımları bu kitaba uygun değildir.

<sup>26</sup> Anselmus'un Tanrı'nın onurundan ne anladığını da kavramak gerekir. Tanrı'nın onuru ilahi kibir değil, kozmosu kusursuz uyum içinde tutan ilahi nitelik ya da Tanrı'ya borçlu olduğumuz itaat ya da Tanrı'nın kozmos planının bütünlüğüydü. Bununla birlikte, başta vasalın efendiye borçlu olduğu *servitium debitum* kavramı olmak üzere, çağdaş feodal kavramlarla renklendi. Bkz. Southern, *Saint Anselm*, s. 107-114; J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis lexicon minus* (Leiden, 1976), *onur*, özellikle 1. ve 2. anlamlar.

<sup>27</sup> CDH 1.7, 1.9, 1.12, 1.19, 1.24, 2.8-9. Bir anlamda Tanrı, kendisine uygun olmayan ve doğru gelmeyen şeyi yapamaz; çünkü bu onun doğasının bir

kurtarmayı tercih eder. Fakat adaleti ihlal etmeden zorla ya da buyrukla yabancılaştırmış insanlığı eski haline getiremez. Biz insanlar adalet terazisini bozmuştuk ve şimdi bedelini ödeyerek dengeyi tekrar sağlamak zorundaydık. Yine de basitçe teraziyi günahımızdan önceki haline getirseydik, terazinin dengesini bozan edimin bedelini ödemi-  
yor olurduk. Bedel olarak Tanrı'ya borçlu olmadığımız bir şeyi ona sunmamız gerekir. Fakat sevgi ve nedamet de dahil, her şeyi Tanrı'ya borçluyuz. Ona sunacak fazladan bir şeyimiz, bize ait bir şeyimiz yoktur. Dahası, kefarete günahın ölçüsüyle orantılı olmalıdır; fakat Tanrı'ya karşı en küçük günah bile bütün dünyadan daha büyüktür; bu nedenle ödenecek bedel bütün dünyadan daha büyük olmalıdır, fakat kozmostan daha değerli tek şey Tanrı'dır ve insanlık şüphesiz buna sahip değildir. Pek çoğumuz, özgürce ve isteyerek sunduğumuz şeyi sunmalıyız; fakat günahla yıkılmış ve kuşatılmış olduğumuz için, Tanrı'ya özgürce adak sunabilecek durumda değiliz.<sup>28</sup>

Demek ki insanlığın Tanrı'ya büyük, fakat kendi başına ödenmesi mümkün olmayan bir borcu vardır; Tanrı bu borcu ödeyebilecek durumdadır, fakat onun borcu yoktur. Eğer başka bir varlık (dünyadışı bir varlık?) bizi kurtarsaydı, o varlığın hizmetkârı olurduk (burada Anselmus, genelde savunulan feodal bir varsayımda bulunur). O halde bizi kurtaran varlık Tanrı olmalıdır. Fakat Tanrı bedeli kendisine

---

çelişkisi olurdu. *CDH* 1.19: "quia non convenit, facere non potest."

<sup>28</sup> *CDH* 1.15: "necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur" (her günahı kefaretin ya da cezanın izlemesi zorunludur); *CDH* 1.11-14; *CDH* 1.19: "nam Deus nulli quicquam debet, sed omnis creatura illi debet" (çünkü Tanrı hiç kimseye herhangi bir şey borçlu değildir, aksine her yaratık ona borçludur); *CDH* 1.20-21, 2.6; *CDH* 1.22: "ex vulnere primi peccati concipitur et nascitur in peccato" (ilk günahın açtığı yara nedeniyle günah içinde tasarlandık ve doğduk).



ödeseydi, adalet yerini bulmazdı; çünkü borçlu olan insanlıktır: bedeli ödemesi gereken biziz. Demek ki, bedeli ödeyebilecek tek varlık bir Tanrı/İnsandır.<sup>29</sup> İsa'nın Çilesi, Tanrı/İnsan'ın Tanrı'ya sunduğu bir kurbandır. İsa kurbanı özgürce istedi. Tanrı, İsa'nın payına bu özgür istence dayanan kurban olma tercihinine izin verir ve bunun gerçekleştiğinin bilgisiyle kozmosu inşa eder. Fakat Tanrı bunu ne zorlar ne de emreder; teori, Tanrı'yı Oglunun ölümünü emretme ya da isteme yükümlülüğünden kurtarır.<sup>30</sup>

Şeytan'a gelince, İsa'nın Çilesi tarafından kurtarılmaz; onun günahına karşılık hiçbir kefarete de ödenemez. İnsanlığı kurtarmak aynı türden birini gerektirdiği gibi, Lucifer'i kurtarmak da aynı türden birini gerektirirdi ve bu olanaksızdır; çünkü her melek kendi türünü oluşturur. Ayrıca Şeytan ayartılmadan düştüğü için, inayete yardım almadan geri dönmek zorundaydı ki bu olanaksızdır. Bu tür geleneksel savlar, Anselmus'un öteki teorilerinin mantığından ve inceliğinden yoksundur.<sup>31</sup>

Kefaret, önceki soteriolojiye göre incelikli bir gelişmeydi; fakat Anselmus'un ardılı birçok skolastik bunu ihmal etti ve eski kurtulmalık ile kurban karmaşasını üretmeye devam etti. Fakat kurtulmalık teorisi hiçbir zaman bütünüyle ortadan kalkmamış olmasına rağmen, kefarete teorisi onüçüncü yüzyıldan itibaren genelde egemen oldu. Bu-

<sup>29</sup> CDH 2.6: "necesse est ut eam [satisfactionem] faciat deus-homo" (kefaretin bir Tanrı/İnsan tarafından ödenmesi zorunludur).

<sup>30</sup> CDH 1.8: "non enim eum invitum ad mortem ille coegit aut occidi permisit, sed idem ipse sponte sua mortem sustinuit" (Tanrı onu istemediği ölüme zorlamadı, aksine kendi özgür istenciyle ölüme maruz kaldı); ölümün neden uygun olduğu konusunda bkz. CDH 1.19, 2.11 ve C. Armstrong, "St. Anselm and His Critics," *Downside Review*, 86 (1968), 354-376).

<sup>31</sup> CDH 2.21.

nun sonucu, Hristiyanlığın merkezi öğretisinde Şeytan'a gereksiz ve ikincil bir rol vermek oldu. Anselmus'a göre Şeytan hem insanlığın düşüşünü hem de kurtuluşumuzu açıklamada gerekli bir varsayım değildi.

Peter Lombard (y. 1100-1160), 1140'tan 1159'a kadar Paris'teki katedral okulunda ders verdi ve 1155-1158 dolaylarında *Four Books of Sentences*'i [*Opinions*] yazdı. Babalara, özellikle Augustine'e dayanan Peter yeni düşünceler sunmadı, fakat teolojik sorunları mantıksal bir düzen içinde düzenledi ve her iki taraftan görüşleri ve otoriteleri belirtip bir kaniya ya da *sententia*'ya vararak her sorunu diyalektik olarak sorguladı. *Sentences*, daha sonra onikinci ve onüçüncü yüzyılların standart teoloji kitabı haline geldi ve Büyük Albert ile Aquinas gibi sonraki skolastiklerin yorum ve açıklamalarının temelini oluşturdu. Skolastik diablojiyle ilgili aşağıdaki özet, Peter'e ve dönemin öteki standart yazarlarına dayanır. Bu fikirler, çok büyük ölçüde yalnızca önceki görüşleri tekrarlar ve hızla geçilebilir; Abelard'ın kurtuluş teorisini gibi yeni düşünceler, daha fazla ilgiyi hak ediyorlar.<sup>32</sup>

Kötülüğün mahrumiyet, kendi başına herhangi bir ontolojik gerçeklikten yoksunluk olduğuna dair standart görüş, 1140'larda Latin Avrupa'da ortaya çıkmaya başlayan düalist sapkınlıklarla savaşıldığı için bu dönemde daha hararetli bir şekilde savunuldu. Yine de, kötülük kendi başına hiçlik olmasına rağmen, bir boşluğun bozabilmesi ve yıkabilmesi (bugün bunu söyleyebiliyoruz) gibi, gerçek sonuçlar

<sup>32</sup> Peter Lombard, *Sentences (Sent.)*, *Libri IV Sententiarum studio et cura patrum collegii Sancti Bonaventurae in lucem editi*, 3. bs., 2 cilt (Grottaferrata, 1971-1981). Bkz. D. Van den Eynde, "Essai chronologique sur l'oeuvre de Pierre Lombard," *Miscellanea Lombardiana* (Novara, 1957) içinde, 45-63; P. Delhaye, *Pierre Lombard* (Paris, 1961).

ürettiği de kabul ediliyordu.<sup>33</sup> Abelard, güya Tanrı'nın kötü eylemleri ne engelleyebildiğini ne de engellemesi gerektiğini ileri sürdüğü için 1140'ta Sens'te mahkûm edildi; gerçekte, özgür istencin işleyişine müdahale olacağı için Tanrı'nın bunu yapmaması gerektiğini söylemişti.<sup>34</sup>

Meleklerin ve demonların eterimsi ya da havamsı maddeden bedenlere sahip olduklarına dair geleneksel görüş, bazı skolastikler arasında –örneğin Bonaventure– varlığını sürdürdü, ancak Büyük Albert ve Aquinas tarafından reddedildi; Büyük Albert ve Aquinas, skolastiklerin Tanrı (arı ruh ve olumsal olmayan) ile insanlar (ruh/madde ve olumsal) arasındaki boşluk olarak algıladıkları şeyi ruhsal, fakat olumsal yaratıkların doldurması gerektiği için, meleklerin ve demonların saf ruhsal töz olduklarını ileri sürdüler.<sup>35</sup> Pek çok skolastik lb-

<sup>33</sup> Abelard, *Sic et non*, 143; B. Boyer ve R. McKeon, ed., *Peter Abailard Sic et non* (Chicago, 1977); ayrıca krş. *Sic et non* 29-31, 37, 46-47, 54, 77, 143. Ayrıca bkz. Lilleli Alan (öl. 1203), *Contra haereticos libri quattuor*, 1.4.

<sup>34</sup> Sens, kanon 17: "quod Deus nec debeat nec posit mala impedire." H. Denzinger ve K. Rahner, *Enchiridion symbolorum*, 31. bs. (Roma, 1960), no. 375. Ayrıca bkz. J. Rivière, "Les 'capitula' d'Abélard condamnés au concile de Sens," *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 5 (1933), 5-22, s. 16'da; G. Delagneau, "Le Concile de Sens de 1140: Abélard et Saint Bernard," *Bulletin de la Société archéologique de Sens*, 37 (1933), 80-116; E. Buytaert, ed., *Abeilardi opera theologica*, 2 cilt, CCCM 11-12, s. 455-480. Abelard konusunda bkz. L. Grane, *Peter Abelard: Philosophy and Christianity in the Middle Ages* (New York, 1970).

<sup>35</sup> Chartresli Yvo (y. 1040-1116), *Panormia* 8.68'de geleneksel g  r     savundu. Onüçüncü yüzyılda Paris'teki Polonyalı bilgin Witelo (Vitellio) alışılmadık bir görüş savundu. Demonların insanlık ile tanrılar arasındaki ara varlıklar olduklarına dair eski Platoncu öğretiden yararlanan Witelo, demonları insanlardan üstün meleklerden aşağı varlıklar, *mediae potestates* olarak ele aldı. Beden ve ruhtan olu  şuyorlardı ve   l  ml  yd  ler. Yaradılı  larının doğal

lis'in bütün meleklerin en yükseği olduğunu savundu; fakat sorunun can sıkıcı olduğu anlaşıldı. Meleklerin bir sıralaması varsa, Lucifer'in bir dengi olmalıydı. Lucifer bir seraf idiyse, yalnızca bir başmelek olan Mikail tarafından cennetten kovulmasını açıklamak zordu. Bu tür konuları araştırırken skolastikler akli makul sınırların ötesine zorlamış görünüyorlar.<sup>36</sup>

---

kusursuzluğuna uygun olarak günah işleyemezlerdi; din, günah işlediklerini öğretir, o halde günahları doğaüstü olmalıdır. Bkz. A. Birkenmajer, *Etudes d'histoire des sciences en Pologne* (Varşova, 1972), s. 122-136; E. Paschetto, "Il 'De natura daemonum' di Witelo," *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino: Filosofia e storia della filosofia*, 109 (1975), 231-271.

<sup>36</sup> En yüksek melek olarak İblis: Peter Lombard, *Sent.* 2.6.1; Saint Victorlu Hugh, *Summa sententiarum*, 2.4; Büyük Albert, *Commentary on Sentences*, 2.6.1. Albert konusunda bkz. B. Geyer, ed., *Opera omnia Alberti Magni*, 8 cilt (Munster, 1951-); A. Borgnet, ed. *Opera omnia*, 38 cilt (Paris, 1890-1899); T. F. O'Meara, "Albert the Great: A Bibliographical Guide," *The Thomist*, 44 (1980), 597-598; J. Auer, "Albertus Magnus als Philosoph und Theologe," *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg*, 14 (1980), 41-62. Robert Pullen; Lucifer'in bir kerub ya da bir seraf olduğunu ileri sürdü: *Liber sententiarum*, 6.45-48. ST Ia. 63.7'de Aquinas, Lucifer'in en yüksek melek olduğu lehine mantıksal bir sav sunar. En yüksek meleğin, yüksek statüsü onu kibir günahına daha açık hale getirdiği için düşmüş olması çok olasıdır. Duns Scotus (1266-1308), verili bir düzen içindeki meleklerin eşit olmadıklarını ileri sürdü: *Commentary on Sentences*, 2.9. Duns'un eserlerini, L. Wadding yayıma hazırlamıştır: *Opera omnia*, 12 cilt (Lyon, 1639), özellikle bkz. cilt 6: 1-2, *Commentary on the Sentences* ve cilt 11:1, *Reportata Parisiensia*; bkz. E. Gilson, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales* (Paris, 1952). İblis, Adem ile Havva'ya görüldüğünde yakışıklı ve çekici bir biçime bürünmeyi isterdi, fakat ayartma karşı konulmaz olmasını diye Tanrı buna izin vermedi; Tanrı, grotesk biçimini almasına da izin vermedi, bu çok tiksindirici olurdu. Bu yüzden yılan aracılığıyla konuşmak zorundaydı. Bkz. Peter Lombard, *Sent.* 2.21.2: "Sed quia illi per violentiam nocere non poterat, ad fraudem se convertit, ut dolo hominem supplantaret, quem virtute

Lucifer'in günahının kibir olduğu konusunda herkes hemfikir, fakat bunun ne anlama geldiği konusunda bir anlaşmaya varılmadı. Albert Anselmus'u izledi; fakat Saint Victorlu Hugh (y. 1096-1141), Honorius Augustodunensis (erken onikinci yüzyıl) ve Peter Lombard; muğlak bir şekilde İblis'in bir şekilde Tanrı'nın eşiği olmak istediğine işaret ettiler.<sup>37</sup> Yiyici Peter, Lucifer'in, Tanrı'nın cennetten düşen me-

---

superare nequiret. Ne auteem fraus illiciter manifestaretur, in sua specie non venit, ne aperte cognosceretur et ita repelleretur. Iterum, ne nimis occulta foret fraus eius, quae caveri non posset, et homo simul videretur iniuriam pati, si taliter circumvenire permetteret eum Deus, ut praecavere non posset, in aliena quidem forma venire permissus est diabolus, sed in tali, in qua eius malitia facile posset deprehendi.... Venit igitur ad hominem in serpente, qui forte si permetteretur, in columbae specie venire maluisset.... Diabolus enim per serpentem tentabat, in quo loquebatur" (Fakat şiddet kullanılarak ona zarar veremediği için sahtekârlığa yöneldi; böylece insanı zorla ele geçirmek yerine zayıflatılabilirdi. Kendisini gizlemek için, tanınıp defedilmesin diye kendi biçimiyle gelmedi. Fakat hilesinin, insanın hiç fark etmeden yaralanacağı kadar eksiksiz incelikte olması uygun değildi ve bu nedenle Şeytan'ın yalnızca kötü niyeti kolayca fark edilebilecek bir biçim almasına izin verildi. Bu yüzden yılan biçiminde insanın karşısına çıktı; çünkü o kumruyu tercih etmesine rağmen, yalnızca yılan biçimi almasına izin verildi. Şeytan, insanı yılan aracılığıyla ayarttı).

<sup>37</sup> Albert, *Comm. Sent.* 2.3.5; Albert, *ST* 5.21.1; Honorius, *Elucidarium*, 1.7-8; Hugh, *Summa sententiarum*, 2.4; Peter Lombard, *Sent.* 2.6.1: "similis quidem esse Deo voluit non per imitationem, sed per aequalitatem potentiae" (Tanrı'yı taklit etmek istemedi, aksine eşit güce sahip olmak istedi). Deutzlu Rupert (c. 1070-1129), *De victoria verbi Dei*, ed. Rhaban Haack (Weimar, 1970), 1.6-27; Halesli Alexander (c. 1186-1245), *Comm. Sent.* 2.6.2. Bkz. I. Herscher, "A Bibliography of Alexander of Hales," *Franciscan Studies*, 26 (1945), 435-454. Bonaventure (1217-1274), *Comm. Sent.* 2.5.1.2. Bonaventure'nin eserlerini Quaracchili Franciscanlar yayıma hazırladı: *Sancti Bonaventurae Opera omnia*, 11 cilt (Quaracchi, 1882-1902); bkz. E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, 2. bs. (Paris, 1943).

leklerin yerini doldurması için seçtiği insanlığa haset duymasını vurguladı. Peter Lombard, Lucifer ve öteki meleklerin doğal iyilikle (*boni*) yaratıldıklarını ve ne doğal olarak kötü (*mali*) ne de lanetli (*miseri*) olduklarını belirtti. Yine de iyiliğe (*beati*) bağlı kalmadıklarına göre, günah işlemeye eğilimliyidiler.<sup>38</sup>

Abelard'ın öznelci görüşü, soruna farklı bir açıdan bakmasına olanak verdi. Abelard'a göre günahın özü yanlış yapma niyetidir; istencin, doğuracağı eyleme aldırmandan ilahi adaleti ihlal etmeye yönelik kasıtlı hareketidir. Bu yüzden Şeytan'ın ne yaptığı önemsizdi: önemli olan, istencinin kötüye doğru devinimiydi.<sup>39</sup> Öteki melekler de, yine kibirle eşzamanlı olarak Lucifer'i izlediler. Lucifer onları ikna etmeye çalışmasına rağmen, günahlarının nedeni o değil, tek tek melekler olarak kendi istençleriydi.<sup>40</sup> Düşen meleklerin sayısı belli değildir, fakat çoktular ve her sıradan bazıları, yıkımlarından sonra söz konusu statülerini koruyarak düştü.<sup>41</sup> Adçılar ile gerçekçiler arasındaki anlaşmazlıkta Abelard'ın kavramsalci konumunun Şeytan incelemesi ba-

<sup>38</sup> Petrus Comeestor (ö. 1178), *Historia scholastica Liber Genesis*, 21; Peter Lombard, *Sent.* 2.3.6; Duns Scotus, *Reportata*, 2.4.

<sup>39</sup> Abelard, *Ethica*, ed. D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics* (Oxford, 1971), çev. J. R. McCallum, *Abailard's Ethics* (Oxford, 1935). Bkz. G. Sikes, *Peter Abailard* (Cambridge, 1932), s. 179-189.

<sup>40</sup> Rupert, *De victoria*, 1.6-27; Halesli Aexander, *Summa theologia*, 2a2ae. 3.2; Albert, *ST* 5.20.2.

<sup>41</sup> Le Manslı Hildebert (1056-1133), *Sermon* 49; *Tractatus theologicus*, 19-21 Auvergneli William (y. 1180-1249), *De universo*, 2.2.6-13, 2.3.8, *Guilelmi Alverni ... opera omnia*, 2 cilt (Paris, 1674) içinde. Bkz. William'ın *De bono et malo*, ed. J. R. O'Donnell, *Mediaeval Studies*, 8 (1946), 245-299 ve 16 (1954), 219-271; Albert, *ST* 10.42.1-5, cehennem hiyerarşi düşüncesini kabul etmez ve demonların göksel hiyerarşi kurulmadan önce düştüklerini ve bu nedenle sıralamasız olduklarını ileri sürer.

kımından, yakın zamana kadar anlaşılmayan derin anlamları vardı: Şeytan, ne nominalistlerin savunduğu gibi yalnızca bir sözcük ne de gerçekçilerin savunduğu gibi zorunlu bir şekilde nesnel olarak var olan bir kendiliktir; Şeytan sözcüğünün tanımlamaksızın işaret ettiği gerçek bir kavramdır.

Skolastikler Şeytan'ın ne zaman düştüğü sorununu çözdüler. Geleneksel olarak Lucifer, başından beri yozlaşmış sayılmasına rağmen, Peter Lombard ve ötekiler şunu fark ettiler: Lucifer gerçekten yaratıldığı andan itibaren kötü olmuş olsaydı, bu, Tanrı'nın onu özgür istençten mahrum bıraktığı ve kötü yarattığı anlamına gelirdi. Öte yandan, tercihini yapmada fazla gecikmiş olamaz, çünkü meleksi zekâlar kozmosun doğasını dolaysız bir şekilde ve sezgisel olarak kavrar. Melekler duyusal gözlemlerle ya da akılla öğrenmezler, bu nedenle onu değiştirmek için yeni bir bilgi zihnine girmiş olamaz. Demek ki yaratılışı ile düşüşü arasında en azından küçük bir gecikme –*moracula*– girmiş olmalı ve bu arada, Tanrı'nın doğasına karşıt olarak kendi sınırlı doğasını tanımış ve efendisine itaatsizlik etmeyi özgürce seçmiş olmalı.<sup>42</sup> Düşmüş melekler, kendiliklerinden doğal lütufa sahip

---

<sup>42</sup> Abelard, *Sic et non*, 46-47; Peter Lombard, *Sent.* 2.3.4; Auvergneli William, *De universo*, 2.2.48, 23.1-26: kitap 3, özel olarak demonları ele alır; Albert, *Summa de creaturis*, 4.62-69; Aquinas, *ST Ia.* 63.5. Paris Üniversitesi, gecikmeyi Tanrı'nın iyiliğini korumak için zorunlu diye onaylayarak 1241'de ve tekrar 1244'te sorunu çözdü. Bonaventure meleklerin, Empyrean [ateşten meydana geldiği varsayılan en yüksek gök tabakası –çn.], madde ve zamanla birlikte birinci gün yaratıldıklarını savundu: Gilson, *Saint Bonaventure*, s. 196. Krş. Duns Scotus, *Reportata*, 2.4. Ahlaksal günah anomalisinin kozmosa girişi sorununun, modern kozmolojik sorunlarla tuhaf benzerlikleri vardır. Fizikçiler kozmosun ilk andaki başlangıç durumunun kusursuz biçimde simetrik olduğunu varsayma eğilimindedir. Asimetriye ya da bozulmaya bir süreksizlik, ilk andan sonraki ikinci bir anın (*moracula*) zayıf bir parçası

olarak iyi yaratılmış; fakat doğaüstü lütufa sadık kalmamışlardı. Düşüş anında, sadık melekler doğaüstü lütufa bağlı kaldılar ve şimdi hem *boni* hem *beati*'ydiler; kötü melekler ise kendi kötülüklerinden vazgeçemediler.<sup>43</sup> Kötü melekler kendi seçimlerine sıkı sıkıya bağlıdır- lar ve kurtarılamazlar. Birincisi, Adem ile Havva'dan farklı olarak, üstün bir varlık olan dışsal bir ayartıcı mazeretini öne süremezler. İkincisi, doğal zekâları insanlarınkinden öylesine üstündür ki, kusur- ları da buna uygun olarak daha büyüktür. Üçüncüsü, saf tinsel varlık- lardır ve insanlara uygun olan doğa hareketliliğe sahip değildirler. Ruhsal bir yaratık kendi seçimine bütünüyle yapışıktır: insan ruhları- nın ölümden sonra nedamet getirebilmesinin nedeni budur. Dördün- cüsü, düştükten sonra meleksi nitelikleri azalır. Keskin zekâlarının

---

olarak geçilmiş olabilir. Kozmosun başlangıcındaki bu ilk, çok küçük asi- metri olmasaydı, kozmos çeşitlilik, yaşam, zekâ ya da özgürlük olmadan, kusursuz, donmuş bir kristal gibi kusursuz bir simetriyle gelişirdi. Asimetri kozmosta bir tür kargaşa yarattı ve bu kargaşa bir kere başladıktan sonra, yaşamın ve zekânın gelişmesi için zorunlu olan açık rastgeleliği ve çeşitliliği üreterek genişledi, arttı ve çoğaldı. Bu konuları benimle tartışma kibarlığını gösteren Dr. Charles Musès, Profesör Robert Schrieffer ve öteki doğabilim- cilere minnettarım; herhangi bir bilimsel yanlışlıktan onlar sorumlu değildir. Bu modern fiziksel sorun, ortaçağdaki etik soruna benzer: Günah, kozmo- sun kusursuzluğunu bozmak üzere bir kez başlayınca sürekli genişleyen da- ireler halinde yayılır –Lucifer öteki melekleri ve ardından insanlığı yozlaştı- rır– fakat bu kötülüğün varlığı, kozmosun çeşitliliği ve özgürlüğün var ol- ması için zorunluydu. Skolastikler bir tek anda yaratma ile yedi günde ya- ratma arasında, nasıl yorumlanırsa yorumlansın bir çelişki görmüyorlardı. Yaratma, sürecin tamamlanması için zorunlu olan sürenin izlediği tek bir, başlangıç anıydı.

<sup>43</sup> Bonaventure, *Comm. Sent.* 2.4.12, hemfikirdi. Krş. Aquinas, *Commentary on the Sentences* (CS), 2.4.1.3; Aquinas, *ST Ia.* 62.3; Duns, *Comm. Sent.* 2.4-6; Duns, *Reportata*, 2.4.



çoğunu zayıflamış bir biçimde de olsa korurlar ve özgür istençlerini yitirmemelerine rağmen, iyi ile kötü arasında tercih yapma güçlerini fiilen yitirirler.<sup>44</sup>

Skolastikler insanlığın yaratılmasının meleklerin düşüşüyle ilişkisi konusunda hemfikir değildiler; pek çoğu Tanrı'nın kötü meleklerinden geri kalan safları seçilmişlerin ruhlarıyla doldurmak amacıyla insanlığı yarattığını ileri sürüyordu (iyi insanların öldüklerinde "melek olacaklar"ına dair modern pietizmin bir kaynağı). Bu görüş, İblis'in Adem'e saldırısına ek bir keskinlik sağladı: İblis, Tanrı'nın kozmos planını engelleme arzusuna, cennetteki yerini almaları için yaratılan varlıklara yönelik yakıcı haseti ekledi.<sup>45</sup> Bütün bu savlar, aptalca sırttan kötülük belasının uyumlu olması düşünülen bir kozmosa nasıl girdiğini açıklamak için tasarlandılar. Bir sonraki sorunlar kümesi, Efendi'nin bozulan kozmosunu eski haline getirmesiyle ilgiliydi.

Anselmus'un kefarete teorisi, onikinci yüzyılda bir ilerleme kaydetti; fakat uyuşmazlıklarına aldırmadan hem kurtulmalık hem kurban teorisine inanmaya devam eden Honorius, Rupert, Victorineler ve ötekilerle birlikte, soteriolojideki bu önemli tutarsızlık devam etti. Bazı teologlar, özellikle Champeauxlu William (1068-1122), Laonlu Anselm (ö. 1117) ve Anselm'in kardeşi Ralph, açıkça muhafazakâr tutum aldılar. Laon okulu şunu ileri sürüyordu: Şeytan'ın Tanrı karşı-

<sup>44</sup> Albert, *ST* 2.7.1-5; Peter Lombard, *Sent.* 2.7.5. Skolastikler özgür istence sahip olunabileceğine, fakat iyi ile kötü arasında seçim yapılamayabileceğine inanıyorlardı. Örneğin Tanrı'nın özgür istenci vardır, fakat kötüyü tercih edemez; lanetlinin özgür istenci vardır, fakat iyiyi tercih edemez.

<sup>45</sup> Hildebert, *Vaaz* 49; Peter Lombard, *Sent.* 2.21 ve *Commentarium in Psalmum* 118. Lilleli Alan (*Contra haereticos* 1.14) insanlığın eşsiz Kudüs'ü süslemek için yaratıldığını ileri sürdü: "non propter supplendam ruinam tantum, sed potius ad coelestem Hierusalem exornandum."

sında hiçbir hakkı olmamasına rağmen, insanlık üzerinde hakları vardır ve Tanrı bu haklara saygı gösterir. Tanrı'nın takdiri, Şeytan'ın bu hakları ortadan kaldıracak büyüklükte bir suç işlemesine –günahsız Tanrı/İnsan İsa'yı ele geçirme çabasına– izin verir.<sup>46</sup> Bu saf kurtulmalık teorisiydi ve III. Innocent zamanında yem ve kanca metaforuyla tamamlanmış olarak hâlâ kullanımdaydı. Haçlı zihniyetine uygun olarak metafor zaman zaman oltadan savaşa dönüştü: İsa, düşmanını şaşırtmak için mağaralarda ve kayalıklarda pusuya yatan akıllı bir savaşçı gibi, Kutsal Anne'nin rahminde gizlendi ve böylece ilahi doğasını insanlık görüntüsüyle gizledi. Bu tür metaforların çarpıcı kabalığının arkasında makul bir önerme vardır. Tanrı'yı ve onun yasalarını doğrudan ve mutlak bir şekilde bilseydik çaresizce ezilirdik ve itaat etmekten başka şansımız kalmazdı; özgür istencimizi engelsiz kullanabilelim diye Tanrı ilahiliğini gizler.<sup>47</sup>

Öteki skolastikler ılımlı muhafazakârlardı. Peter Lombard, Rupert ve Clairvauxlu Bernard (1090-1153), Şeytan'ın haklarını sınırladılar,

---

<sup>46</sup> Ralph, *Sententias excerptas*, 31, ed. G. Lefevre, *Anselmi Laudensis et Radulfi fratris eius sententias excerptas* (Evreux, 1895): "Diabolus dicitur juste possidere hominem, quia Deus juste hoc permittebat et homo juste patiebatur quod promeruerat" (Şeytan'ın, Tanrı adil olarak izin verdiği için adil olarak insanlığa sahip olduğu ve insanlığın adil olarak neyi hakkediyorsa onu çektiği söylenir). Anselm, *Sent.* 9: Tanrı, Şeytan insanlık üzerindeki gücünü kaybetsin diye insan haline geldi ("per hoc suam potestatem amitteret"). Ayrıca bkz. *Sent.* 8. V. Flint, bir Laon okulunun var olduğu düşüncesine meydan okuyor: "The 'School of Laon'" *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 43 (1976), 89-110.

<sup>47</sup> III. Innocent, Vaaz 29: "virgam et lineam, hamurn et escam" (kanca, misina ve olta kurşunu, sözcüğün tam anlamıyla sınık, misina, kanca ve yem). Ayrıca bkz. Paris Bibliothèque Nationale Lat. 14958 fo. 115r-v'den alıntılanan Rivière, *Le dogme*, s. 224-225.

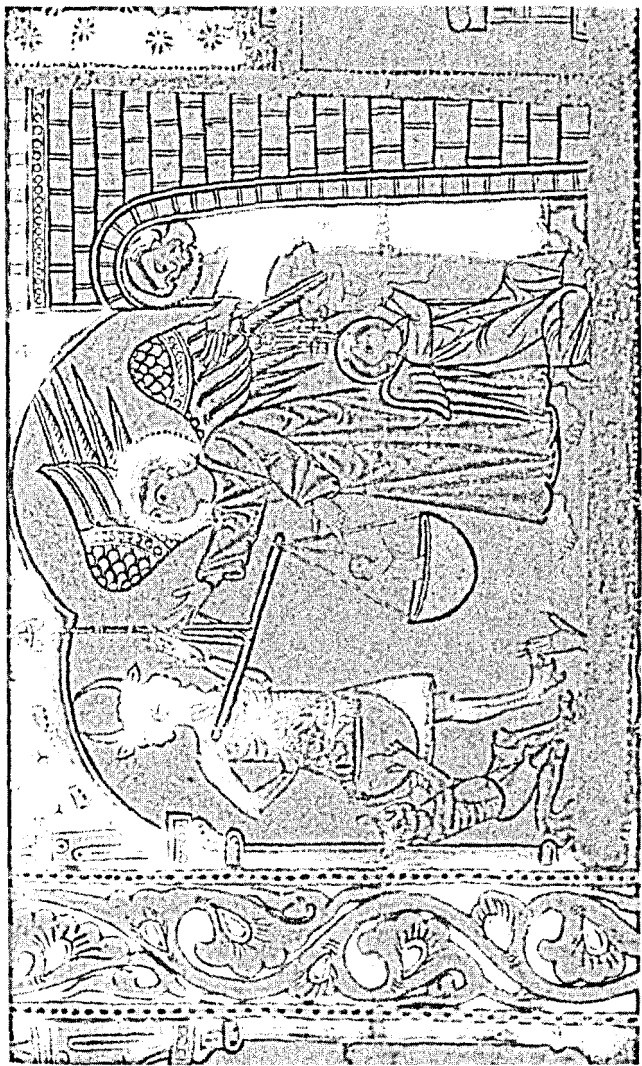
fakat ona büyük güçler de verdiler.<sup>48</sup> Auvergneli William, Honorius, Robert Pullen, Halesli Alexander ve Büyük Albert gibi bazıları da, Şeytan'ı tüm haklardan yoksun bırakarak ve kurtulmalık teorisinden tamamen uzak durarak Anselmuscu görüşü desteklediler.<sup>49</sup>

Abelard, Şeytan'ın hiçbir hakkı bulunmadığı kurtulmalık teorisini desteklememek konusunda Anselmus'la hemfikirdi, fakat gözüpeklikte Anselmus'u geçti. İsa yalnızca İblis'in etkisi altında olmayan seçilmişleri kurtardı, bu yüzden İsa gerçekte hiç kimseyi İblis'in egemenliğinden kurtaramadı. Şeytan'ın yalnızca haksızlar üzerinde gücü vardır ve bu da sırf Tanrı onu gardiyan olarak kullandığı içindir. Abelard, bu kadar ileri gittiği için 1140'ta Sens Konsili'nde mahkûm edildi ve söylediklerini geri aldı. Hiç kimse mukadderat ve özgür istenç temel sorununu çözmeye henüz hazır değildi. Eğer Tanrı kimin ebediyen kurtarılacağını belirlerse, Şeytan seçilmişler üzerinde etkin güce nasıl sahip olabilir? Boyun eğmemeleri mukadder olanları ayarttığı nasıl

---

<sup>48</sup> Bernard, insanlığın adil olarak ıstırap çektiği, Tanrı'nın adil olarak ıstırapa izin verdiği ve Şeytan'ın hiçbir adil hakka sahip olmadığı görüşündeydi. Fakat Bernard zaman zaman öteki yöne de eğilim gösterdi. Peter, *Sent.* 3.19-20; Bernard, *Tractatus de erroribus Petri Abelardi* 5.14: "hoc ergo diaboli quoddam in hominem jus, etsi non jure acquisitum, sed nequiter usurpatum; juste tamen permissum. Sic itaque homo juste captivus tenebatur, ut tamen nec in homine, nec in diabolo illa esset justitia, sed in Deo" (Bu yüzden Şeytan'ın insanoğlu üzerinde belli bir hakkı vardır; hakkıyla edinilmemiş ve haksız yere gaspedilmiş olmasına rağmen, yine de adil olarak buna izin verilir. Bu yüzden insanoğlu adil olarak esir tutulur, fakat adalet ne insandadır ne de Şeytan'da, yalnızca Tanrı'dadır). Bkz. Rivière, *Le dogme*, s. 206-221.

<sup>49</sup> Robert, *Sententiae*, 4.13-14: "quippe diabolus in homine, quem malo dolo deceperat, nihil iuris habebat [4.13]" (kuşkusuz Şeytan'ın insanoğlu üzerinde hiçbir hakkı yoktur, kötü bir hileyle kandırdı). Bkz. Rivière, *Le dogme*, s. 164, 416; Burns, s. 293-295.



Aziz Michael bir demonla bir ruhun kaderini tartıyor. Solda, bir demon her zamanki gibi dengeyi cehennem lehine çevirmeye çalışır; sağda bir melek kurtarılan ruha cenneti teklif eder. Catalan tablosu, Sorigurola (Gerone) kilisesinin sunak önü, onüçüncü yüzyıl. Museu d'Art de Catalunya'nın izniyle.

söylenebilir? Aquinas şu yanıtı verirdi: Şeytan gerçekte seçilmişleri ayartır ve seçilmişlerin gerçekten tercih özgürlüğü vardır, yine de Tanrı onların direnmeyi tercih ettiklerini ve başarılı bir şekilde di-rendiklerini ebedi olarak bilir. Abelard'ın teorisi hem kurtulmalık hem kurban teorisinden uzak durdu ve öznel ahlak teorisine uygun olarak, Tanrı'nın Çile'deki öznel eylemini vurguladı. Tanrı'nın çar-mıhtaki eyleminden çıkmış olabilecek sonuçlar, Abelard'a göre temel bir nokta değil, daha çok Tanrı'nın niyeti idi. İnsan haline gelmekle Tanrı insanlığı yüceltti; çarmıhta ıstırap çekmekle insani ıstırapları-mızı paylaştı ve acıyla dolu bir evren inşa eden Tanrı'nın bu acıdan uzak durduğu yakınmasını ortadan kaldırdı. Tanrı bütün bunları al-çakgönüllülükle ve yarattıklarına duyduğu sevgiden ötürü yaptı. Tan-rı'nın insanlığa yönelik özgür, cömert, karşılıksız sevgisi, karşılığın-da sevgi yaratır ve bu şekilde insanlar ile Tanrı arasındaki yabancılaş-ma ortadan kalkar. Bu çekici görüş, egemen görüş olamayacak kadar geleneğin sınırlarının ötesindeydi.<sup>50</sup>

Skolastikler düşen meleklerin nerede yaşadıkları sorunuyla boğuş-tular. Havaya mı yoksa yeraltına mı atıldıkları belli değildi. Havada-ysalar, şu anda ateş onlara nasıl acı verebilir ya da lanetlilerin ruhla-rına işkence etme görevlerini yerine getirebilirler? Yeraltındalarsa, ruhları yıkıp mahvetmeye çalıştıkları dünyada nasıl dolaşabilirler? Bazıları son hüküm gününe kadar havada dolaştıklarını ve ondan son-ra cehenneme atılacaklarını ileri sürdü; fakat ne bu yaklaşım ne de

<sup>50</sup> Abelard, *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*, 2; *Theologia Christiana*, 4, ed. E. Buytaert, *Petri Abelardi opera theologica* (Turnhout, 1969), cilt 2. Sens'te mahkûm edilen önerme, no. 4 (Denzinger no. 371): "quod Christus non assumpsit carnem ut nos a iugo diaboli liberaret" (İsa, bizi Şeytan'ın boyunduruğundan kurtarmak için ete kemiğe bürünmedi).

Şeytan'ın kendisi cehennemde bağlı olmasına rağmen yardımcı demonlarının serbestçe dolaşması güçlüğü çözebildi. Demonların görevleri gerektirdikçe inip çıkarak zamanlarının bir kısmını ayartma işi için havada, bir kısmını cehennemde geçirdiklerine dair teori en zorlama teoriydi. Düğümün en iyi çözümü cehennemi bir yer olarak değil, Tanrı'nın varlığından mahrumiyet durumu olarak anlamaktır: "Cehennem budur ve ben de dışında değilim." Ne yazık ki, Aquinas saygı göstermesine rağmen, böyle bir çözüm geniş kabul görmedi; çünkü skolastiklerin ayrıntıları saptama arzusuna aykırıydı.<sup>51</sup>

Şeytan'ın yaptığı bazı şeyler iyi gibi görünebilir; fakat aslında onun her hareketi, Tanrı'nın uyumlu kozmosunu yıkmayı amaçlar. Tanrı, ruhlarımızı sınamak ve iyi ile kötü arasında özgür istençle tercih yapmamıza geniş bir alan tanımak için Şeytan'ın bizi ayartmasına ve bize musallat olmasına izin verir. Şeytan bir kişinin ruhuna doğrudan ulaşamaz; fakat Tanrı, belli koşullar altında doğal görüngüleri bize karşı kullanmasına etmesine izin verir.<sup>52</sup> Usta bir büyücü gibi

---

<sup>51</sup> Hildebert, *Tractatus theologicus*, 19-20; Auvergneli William, *De universo*, 2.3.11; Peter Lombard, *Sent.* 2.6.2-3; Aquinas, *CS* 2.6.1.3 ve *ST* Ia. 64.4; Bonaventure demonların zaman zaman lanetlilere işkence etmek için yeraltına inmelerine rağmen yeraltında değil, havada yaşadıklarına inanıyordu: "locus, ante diem iudicii, non est infernus subterraneus, sed aer caliginosus, licet probabile sit nonnullos eorum ad torquendas animas eo descendere" (*Comm. Sent.* 2.6.2).

<sup>52</sup> Peter Lombard, *Sent.* 2.7: Tanrı, inananları uyarmak, sınamak ya da sahtekârı aldatmak için demonların büyü yapmasına izin verir; Abelard, *Ethics* 4; Auvergneli William, *De universo*, 2.3.6-7; Peter Lombard, *Sent.* 2.8.4: "Daemones non substantialiter intrent corda hominum, sed propter malitiae suae effectum; de quibus pelli dicuntur cum nocere non sinuntur" (Demonlar tözsel olarak değil, kendi kötü istençlerinin etkisiyle insan yüreklerine girerler, bu nedenle bedenlerimize zarar veremeyecekleri söylenir). Peter Lom-

gibi harikulade şeylerin izlenimini kullanarak zihnimizde yanılısamlar yaratabilir; fakat bunlar gerçek mucizeler (*miracula*) değil, yalnızca olağandışılıklardır (*mira*). Şeytan, yalnızca doğal yasalar çerçevesinde de olsa, istediği şekli alabilir ya da doğayı amacına uygun olarak kullanabilir. Yaptığı şeyler doğaya aykırı görüldüğü zaman bu bir yanılısamadır ya da bizim anlama yeteneğimizin ötesinde doğal bir olaydır. Örneğin, meleklerin ve demonların insanları ya da şeyleri havada taşıyabilmeleri, insanların ya da hayvanların şeyleri yeryüzünde taşıyabilmeleri gibi doğaya uygundur. Şeytan yalnızca bizi ayartmak için değil, fiziksel olarak bize hastalık bulaştırmak ya da ruhumuzu ele geçirmek için de doğayı kullanır.<sup>53</sup>

Bu tür kurgular, kötülük sorununa ciddi ilgi göstermekten uzaklaşıp dolambaçlı mantıksal yollarda dolaşırlar. Yine de ayinlerde popülerleşen bu tür entelektüel soyutlamalar hem eğitimliler hem eğitimsizler tarafından kabul edildi; soyutlamalar zihinlerinde aciliyet ve güç kazanmaya başladı. Onikinci yüzyılda teolog olmayan zeki, bilgili kişilerin bunları ne ölçüde ciddiye aldıkları, Nogentli Guilbert'in otobiyografisinde ortaya çıkar.<sup>54</sup> Guilbert'in şeytani yirmiiki olayla

---

bard, *Commentarium in Psalmum 77*: Tanrı demonlara ayartmanın yanı sıra cezalandırma izni de verir.

<sup>53</sup> Albert, *Comm. Sent.* 2.43.3: "potest diabolus multis modis formare formas et illas offerre oculis sive sensui; sensus autem objectas volens nolens apprehendit" (Şeytan türlü biçimler üretebilir, bunları görmenin ya da öteki duyuların önüne koyabilir ve duyular bu tür şeyleri fark etmek zorunda kalır). Auvergneli William, *De universo*, 2.3.12-13; Honorius, *Liber quaestionum*, 11; Walter Map, *De nugis curialium*, 5.6; Abelard, *Sens Konsili*, no. 16 (Denzinger, no. 383).

<sup>54</sup> Guilbert, *De vita sua*, ed. ve çev. J. Benton, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guilbert de Nogent* (New York, 1970); J. Paul, "Le démoniaque et l'imaginaire dans le 'De vita sua' de Guilbert de Nogent," *Le*

ilgili anlatımları yalnızca soyutlamaları ve klişeleri değil, bizzat kendisinin ya da tanıdığı kişilerin başına geldiğini iddia ettiği üç olayı da kapsar. Guilbert sözlerin ya da görüntülerin eşlik etmediği ürkütücü bir gürültüye maruz kaldığını anlattığında kuşkuya kapılmamalıyız: bu tür deneyimler onun bilinçdışından kaynaklanmış olabilir (şeytani etkiyle ya da değil). Bir keşişe sabahleyin yatakta yatmanın ikinci ayın için kalkmaktan daha tatlı olduğunu söyleyen Şeytan betimlemesi pek de inanılmaz değil ve babası savaştayken annesinin bir incubi tarafından rahatsız edildiğiyle ilgili anlatımının, Guilbert'in bir uydurmasından çok annesinin bizzat yaşadığı bir olay olması daha olasıdır. Guilbert'in kendisine musallat olan bir demonla ilgili beylik tasviri –ince boyun, sıska yüz, siyah gözler, buruşuk yüz, şişkin ağız, kalın dudak, dikenli saç– deneyimi geçersizleştirmez; çünkü her deneyimin ayrıntılarını doğal olarak kendi varsayım depomuzdan takviye ederiz.

Bu tür masallara, John Benton'un yaptığı gibi psikanalitik ya da Jacques Paul'un yaptığı gibi görüngübilimsel açıdan yaklaşılabılır. Her birey öznel olayları, kendisi için kurmuş olduğu zihinsel evrene göre yorumlar; kişisel zihinsel evrenlerimizin, zamanımızın genel varsayımlarını yansıtmaları olasıdır. Zihinsel evreninde Şeytan'a yer olan bir kişinin, başına gelen bir olayı, farklı zihinsel evrene sahip bir kişiden oldukça farklı yorumlaması olasıdır. Şeytani etkinliğin doğal sayıldığı bir toplumda belli öznel olayların demonların işi olarak yorumlanması ve ardından bu tür demon deneyimlerinin şeytani etkinliğin kanıtı haline gelmesi olasıdır. Bunu saygın bir zihinsel sü-

---

*diable au moyen âge* (Paris, 1979) içinde, s. 373-379. R. Colliot, "Rencontres du moine Raoul Glaber avec le diable d'après ses histoires," *Le diable au moyen âge* içinde, s. 119-132.



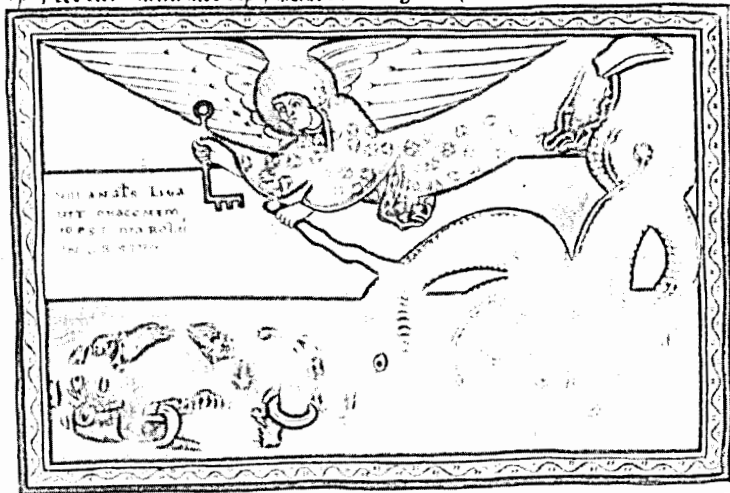
cruntq; aduisione omni carni. Post ad  
uentu autē dñi et bestie damnationē.  
quis occidetur gladio aī manifestis aīb;  
comedendus. cū corpora tūcere sur  
gant. ut homines integri iudicentur.  
EXPLICIT

INCIPIT STATIO ANGELI CULA  
VE ABISSI

**E**TRUM alium angēlū descenden  
tē de celo habuit clauē abissi  
& catenam magnā in manu sua.  
et tenuit draconem Anguē anticiū  
qui est diabolus et satanas. Et li  
gauit eū annis mille. et clausit eum  
in abyssū. et clausit et signauit  
sup eū ne seducat amplius gentes usq;  
dum finiantur mille anni. Post hec  
oporet eū solui medico tēpore. Israh.

INCIPIT EXPLANATIO SVIRASCRIPTE  
STORIE RECAPITVLATA PASSIONE

**E**TRUM alium angēlū descendentē de  
celo. dñm itē xp̄m dicit primo ad  
uentū. Habentem clauē abissi. et catēnā  
magnā in manu sua. et tenuit draconē  
anguem anticiū qui est diabolus et sa  
tanas. Et ligauit eū annis mille. et clausit  
eum in abyssū. et clausit et signauit  
sup eū ne seducat amplius gentes usq;  
dum finiantur mille anni. Inter alias  
hic nobis moueandus est dñs. ne in mille  
annorum numerū multo tēpore sūm consen  
tentes erroribus. et q̄q; peccatū p̄pūm  
ipsi nunquam erret. sed deus dicit  
fidē nr̄am. ipse qui fidelis vocat et uerax.  
Ipse dñs dicit in principio libri. inusquis  
ego sum primus et nouissimus. inus et fin



Başmelek "ejderhayı, yani Şeytan'ı, uçurumda bağlıyor." Aziz Beatus'un *Commentary on the Apocolypse*'inden renkli süsleme, Fransa, onbirinci yüzyıl. Bibliothèque Nationale'in fotoğraf izniyle, Paris.

reç olarak gören sonucun nesnellliğini kabul etmek gerekmez. Bazı modern yazarlar, akıllı insanların bu tür şeylere inanabilmelerine şaşırmakta ısrar ederler. Bu, Guilbert ve çağdaşlarının kendileri için kurmuş oldukları tutarlı (zorunlu olarak nesnel olmasa da) dünyayı görmezlikten gelmektir ve ayrıca insanın kendi dünya görüşünün, eşit ölçüde kanıtlanmamış epistemolojik varsayımlara dayanan bir yapı olduğunu da unutmaktır.<sup>55</sup>

Guilbert'in annesini fazlaca rahatsız eden incubi teorisi, cadılığa inancın köklerinden biriydi: cadıların bu tür ilişkileri davet ettikleri varsayılırdı. Incubi düşüncesi halk inancından kaynaklanmış görünmüyor ve çöl babaları, çekici erkek ya da kadın biçimini alan demon masalları anlatmalarına rağmen, incubi onikinci yüzyıldan önce Avrupa düşüncesinde önemli olmadı. Kavram, skolastik teoriden kaynaklanmış gibidir. Kendilerine ait biçimleri ya da cinsiyetleri olmayan demonlar, istedikleri şekli alabilirler. Incubi olarak, uyuyan kadınları baştan çıkarmak için erkek; succubi olarak erkekleri baştan çıkarmak için kadın şeklini alırlar. Bunu, gerçek bedenlere sahip olmadıklarından hissetmedikleri şehvet için değil, kurbanlarını aşağılamak ve yozlaştırmak için yaparlar.<sup>56</sup>

Skolastiklerin çeşitli muhaliflere karşı ortodoks öğretiyi savunma gereğini hissetmeleri, teolojik her ayrıntıyı açık seçik gösterme eğilimlerini keskinleştirdi. Hristiyan toplum öteki toplumlarla ticari ve kültürel bağlantılarını arttırdıkça, öteki dinlerle ilgili bilgileri çok az olmasına rağmen ortodoks Hristiyanlar, Yahudilerin, Müslümanların

---

<sup>55</sup> Kişisel inşa psikologları bunu anlar; örneğin bkz. D. Rowe, *The Construction of Life and Death* (New York, 1982).

<sup>56</sup> Auvergneli William, *De universo*, 2.3.2; Albert, *Comm. Sent.* 2.7.5. Bkz. J. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, 1972), s. 115-119.

ve sapkınların ortaya koyduğu meydan okumanın farkına daha çok vardılar.<sup>57</sup> Bazı öğretileri kabul edip tuhaf yönlere çekerek Hristiyanlığa içeriden meydan okuyor gibi görünen sapkınlar, hepsinden en tehlikelisi gibi görünüyordu. Sapkınlık, bir bütün olarak Hristiyan cemaatin öğretilerine karşıt bir Hristiyan teolojik görüştür. Tanım gereği, genel kabul ya da resmi onay gören düşünceler ortodoks, reddedilenler sapkın sayıldılar. Erken kilisenin (sekizinci yüzyıl öncesi) sapkınlıkları genelde entelektüel karakterliydi – örneğin Teslis'in tanımıyla ilgiliydiler; fakat ortaçağ sapkınlıkları genelde etik karakterliydi, örneğin dinsel sınıftan olmayan insanların vaaz verip vermemesi ya da piskoposa ne ölçüde itaat edilmesi gerektiğiyle ilgiliydi.<sup>58</sup>

Ortaçağ sapkınlığı, kısmen artan siyasal istikrar, yaygılaşan okur yazarlık, kentlerde artan öğretim merkezleri ve ticari etkileşim yoluyla düşünce alışverişi sayesinde onbirinci yüzyıl ortalarından itibaren hızla gelişti. Popüler sapkın hareketler sayısızdı, fakat entelektüel uyuşmazlık da teoloji üzerinde en azından bir o kadar etkili oldu. Teologlar entelektüel sapkınlarla diyaloga girerek öğretiyi düzeltip kes-

<sup>57</sup> Bkz. R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1962).

<sup>58</sup> Genel olarak sapkınlıklar konusunda bkz. C. T. Berkhout ve J. B. Russell, *Medieval Heresies: A Bibliography* (Toronto, 1981). En iyi genel eser, M. D. Lambert, *Medieval Heresy*'dir (Londra, 1977). Ondördüncü yüzyılda var oldukları kabul edilen "Luciferciler" tarikatının bir uydurma olduğuna dikkat edin. Dönemin ortodoks yazarları, dördüncü yüzyılda Piskopos Cagliarili Lucifer'in (Şeytan'la hiçbir ilgisi yoktu) taraftarları olan Lucifercilerle ilgili Augustine'in anlatımını alıp, bütün sapkınların Şeytan'ın izleyicileri oldukları ve hepsine Luciferci denilebileceği temelinde, kendi zamanlarının Waldensçi gruplarına uyguladılar. Bkz. R. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (Berkeley, 1972).

kinleştirdiler ve toplumsal sapkınlığa karşı genel tepkileri, çürütmek amacıyla entelektüel terimlere aktarmaktı.<sup>59</sup> Sapkınlık teolojinin dik-katini başka türlü ihmal edilen belli alanlara odakladı ve sapkın düşünceler, teologlar tarafından reddedildiklerinde bile, sanata ve edebiyata sızdılar. Sapkınlar kendilerini sapkın saymıyorlardı, gerçek havyari geleneğini izlemekte olduklarına inanıyorlardı. Latin ortaçağdaki tek işe yarar sapkınlık tanımı yapay bir tanımdır: belirli bir zamanda papalık için kabul edilebilir olmayan bir öğreti. Modern tarihsel düşünce, sapkın düşünce ile ortodoks düşünce arasına kesin ayrımlar koymaktansa, aynı kültürel ve toplumsal ortamdan kaynaklanan düşünceler olarak ele alır.

1140'lardan itibaren Kathar sapkınların düalizmi canlandırması diabololojiyi derinden etkiledi.<sup>60</sup> Kökleri Gnostisizme uzanan Katharlar, doğrudan iki kaynaktan çıktılar: bazen aşırı çileciliğe, dünyanın reddine yol açan erken Reformist sapkınlık ve 1140'larda Bulgar misyonerlerin İtalya'ya taşıdığı Bogomilcilik. Kuzey İtalya'dan güney Fransa'ya, Aragon'a, Rhin'e ve Aşağı Ülkelere<sup>7</sup> yayılan Kathar düalizmi, ortaçağ kilisesine en büyük sapkın meydan okumayı oluşturdu ve sonunda ancak haçlı seferleri ve engizisyonla kökü kazındı. Katharların düalist öğretileri gruptan gruba değişiyordu; en büyük farklılık, Şeytan'ın Tanrı'dan tamamen bağımsız bir ilke olduğunu savunan "mutlak düalistler" ile Şeytan'ın Tanrı'nın güçlerini gaspeden bir yaratık

<sup>59</sup> G. R. Evans, *Anselm and a New Generation* (Oxford, 1980), s. 146.

<sup>60</sup> Katharcılığın Bogomil ataları için bkz. bölüm 3. Katharcılık üzerine en iyi kitap A. Borst, *Die Katharer* (Stuttgart, 1953); ayrıca bkz. Berkhout ve Russell, no. 290-709.

<sup>7</sup> Bugünkü Hollanda, Belçika, Lüksemburg'u, Almanya'nın ve Fransa'nın bir kısmını içine alan bölgeye eskiden verilen ad, -çn.

olduğunu savunan “ılımlı düalistler” arasındaydı.<sup>61</sup>

Katharların temel teolojik dertleri kötülük sorunuydu ve Şeytan figürünü çok ciddiye aldılar. Lucifer’e vurguları, bir yanda Şeytan’ı popüler bilinç için daha gerçek hale getirmeye, öte yandan Şeytan’ın önemine olan inanca karşı ortodoks bir tepkiyi kışkırtmaya yaradı. Fakat düalizm konusunda Katolikler ile Katharlar arasındaki fark aşırı basitleştirilmiştir. Tartışma iki uç arasında değil, daha çok düalizm ile monizm arasındaki yelpazede hakikatin konumu üzerineydi. Ortodoks Hristiyanlığın kendisi –geleneksel olarak Şeytan’a verdiği yerle birlikte dünyayı reddetme eğilimi ve Tanrı’yı günahın sorumluluğundan kurtarma çabalarıyla– bir bakıma düalist bir dindir. Diğer tarafta, mutlak Katharcılık bile iyi ilkenin nihai zaferini kabul etmede kararsızdı ve ılımlı Katharcılık, İblis’in Tanrı’ya bağımlı olduğu düşüncesiyle yelpazenin ortasına ve ortodoks Hristiyanlığa yakındı.

Şeytan’la ilgili Kathar görüş, özünde, yaşamda gözlemlediğimiz iyi ile kötü arasındaki çatışmayı açıklamak ve kendi içimizde algıladığımız çatışmaya yanıt vermek için, Tanrı’nın gücünü sınırlayarak onun iyiliğini korumak niyetindeydi. Kathar dini bu yoz ve harap olmuş dünyanın ötesinde güzel ve kusursuz bir dünyaya duyulan yakıcı özlemi ifade eder. İlimli düalizm tartışmayı geliştirmede; çünkü Katoliklik gibi o da Şeytan’ı Tanrı’nın yarattığı olarak tasarlıyordu; yalnızca mutlak düalizm Hristiyanlığa gerçek bir alternatif sunuyordu.

Mutlak düalistler, kötülüğün kötü bir ilkeden, iyi Tanrı’dan bütünüyle bağımsız bir varlıktan kaynaklandığını ileri sürdüler. Böyle olmalıdır, diye ileri sürüyorlardı, çünkü yalnızca bir ilke varsa, o ilke

<sup>61</sup> Kathar düalistler konusunda bkz. özellikle Borst; M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages* (Prag, 1974); G. Schmitz-Valckenberg, *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts* (Münih, 1971).



İsa'ya ihanetinin mükafatını alan Yahuda. Siyah ve canavar Şeytan, Yahuda'nın arkasında durup onu cesaretlendiriyor. Giotto (1276-1337), tuval üzerine yağlıboya, Arena şapelinde, Padua, 1306. Archivi Alinari'nin izniyle.

ya iyi ya kötü olmalıdır, çünkü bir tek ilke karşıtları kucaklayamaz, O bir tek ilke iyi ise, kötülük nereden gelir? Kötü ise, iyilik nereden gelir? İki ilke varsayılmadan, ikilemin çözülemez olduğunu savunuyorlardı. İlimli tutumu şu gerekçeyle reddettiler: Şeytan Tanrı'nın bir yarattığı olsaydı Tanrı'nın istencine rağmen bir şey yapamazdı ve Tanrı yine kötülükten sorumlu olurdu. Hep iyi ve hep güçlü bir Tanrı, bir kozmosu nasıl içinde olup bitenden üzüntü duyacağı şekilde kura-bilir? Yalnızca dört çözüm vardır: birincisi ateizmdir; ikincisi mutlak düalizmdir; üçüncüsü, bir ilkenin gerçekten de karşıtları içerebileceğini iddia eden karşıtların bağdaşmasıdır (mistiklerin tutumu); dördüncüsü, kötülüğün varlığa sahip olmadığıdır (skolastiklerin tutumu).<sup>62</sup>

Mutlak Kathar öğreti ile ilimli Kathar öğreti arasındaki sınır her zaman net değildi. Bu nedenle bütün Kathar görüşleri konu sırasına göre ele almak en iyisidir. Şeytan'ın doğası konusunda üç temel bakış açısı vardı: birincisi, Şeytan'ın Tanrı'dan mutlak bağımsız olduğu görüşüydü. Bu görüş Şeytan'ı o kadar soyut hale getiriyordu ki, sık sık değiştiriliyor ya da yerine diğer iki görüşten biri geçiriliyordu. İkinci görüş, Lucifer'in Tanrı'nın oğlu, İsa'nın kardeşi olduğuna dair görüştü. Katharlar, bu görüşü savunmak için zaman zaman, İsa sadık oğul, İblis günaha saplanan oğul olmak üzere müsrif oğul meselini ya

---

<sup>62</sup> En eksiksiz bilinen mutlak Kathar açıklama, onüçüncü yüzyıl Lombard yazısı olan *Liber de duobus principiis*'tir, ed. C. Thouzellier, *Le livre des deux principes* (Paris, 1973). Köken olarak Bogomil olan, fakat birçok değişkeyle günümüze kadar gelen "The Secret Supper" [Gizli Yemek], başka bir açıklamadır. E. Bozóky, ed. *Le livre secret des cathares* (Paris, 1980); R. Reitzenstein, ed. *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* (Leipzig, 1929), s. 297-311; W. Wakefield ve A. Evans, *Heresies of the High Middle Ages* (New York, 1969), s. 458-465.

da biri kendisine bağda yardım eden diğeri etmeyen iki oğul sahibi şarap tüccarı meselini kullandılar.<sup>63</sup> Üçüncü görüş Lucifer'in Tanrı'nın değil, kötü ilkenin oğlu olduğuydu. Burada İblis/Lucifer gerçek ve somut olduğu halde, kötü ilke, gizli iyi Efendi kadar uzak ve gizli hale gelir. Lucifer cennete girmenin yolunu buldu, yavaş yavaş Tanrı'nın güvenini kazandı ve kahyası olmayı başardı (Katharlar burada adaletsiz kahya meselini kullanırlardı). Melekleri baştan çıkardı (ya da başka bir değişikde olduğu gibi onları yarattı). Fakat Lucifer'i kötü ilkenin kendisi yerine kötü ilkenin oğlu haline getiren bu kurgunun tamamı anlamsızdır; çünkü bu durumda Lucifer/İblis "gerçek" Şeytan değildir ve yaptıkları kötülüğün kaynağını hiçbir şekilde açıklayamaz.

Şeytan'ın kökeni ne olursa olsun, bütün Kathar gruplar onun bu maddi dünyanın prensi, yapıcısı ve yöneticisi olduğuna inanıyorlardı. Gerçek Tanrı'nın yalnızca tini yarattığı konusunda hepsi hemfikir. Mutlakçılar Şeytan'ın maddi dünyayı, Tanrı'nın tinsel dünyayı yaratmasıyla birlikte ya da ondan daha önce yarattığını söylüyorlardı; ılımlı düalistler ise şunu söylüyorlardı: İlk önce Tanrı tinsel kozmo-

---

<sup>63</sup> Bkz. *Manifestatio heresis*, ed. A. Dondaine, "Durand de Huesca et la polémique anti-cathare," *Archivum fratrum praedicatorum*, 29 (1959), 228-276; Loos, s. 34-35; ayrıca bkz. F. Talmage, "An Hebrew Polemical Treatise, Anti-Cathar and Anti-Orthodox," *Harvard Theological Review*, 60 (1967), 323-348. Lucifer'in ilahi kökeni saptamak için Katharların kullandıkları metinler: Hezekiel 35:3; Mezmurlar 46:10, 80:9-10, 81:1, 95:5; Malaki 2:11; Matta 2, 21:28; Yuhanna 8:44, 14:30; 2 Korintoslular 4:3-4; Efesliler 2:3 ve diğerleri. "Lucifer," Katharların Şeytan'a, ilahi kökenini ima ettiği için uygun gördükleri addır. Bu Kathar tercih, Lucifer'in cehennemin kralı, İblis'in ise onun uşağı olarak gösterildiği Fransız ve Alman dramalarını etkilemiş olabilir (bkz. bölüm 8).



su yarattı ve ardından Şeytan biçimsiz maddeyi meydana getirip yaratıklara dönüştürerek onu taklit etti; bu talihsiz şeylere hayat veremedi; bunun üzerine, melekleri cansız maddenin içine girip yeryüzüne esir bir nüfus olmaya kandırmak üzere cennete gitti.

İnsan bedenleri, maddenin özellikle tiksindirici bir görünümüdür; çünkü Şeytan, ele geçirilen ruhları –düşmüş melekler ya da (bazı değişiklerde) düşen meleklerden inen ruhlar– içlerine hapsetmek amacıyla bu bedenleri yaratır. Seks, ruhlara hapisane görevi görecektir yeni bedenler meydana getirmek için şeytani bir icattır. İnsan bedeni, İblis'in bize zorla dayattığı kaba bir aşağılanmadır.

Eski Ahit'te tasvir edilen Tanrı hakiki, iyi Tanrı değil, bizzat Şeytan'ın kendisidir. Pentateuch'te Tanrı'ya atfedilen her şey, gerçekte Şeytan'a işaret eder. Katharlar bunu aşağıdaki karşıtlıklardan türetirler: Yeni Ahit'in sevgi Tanrı'sı intikamcı Eski Ahit Tanrı'sının zıttıdır; Eski Ahit Tanrı'sı değişebilir; Eski Ahit Tanrı'sı zalimdir; Eski Ahit Tanrı'sı Adem ve Havva için bir ayartma ağacı meydana getirir; Eski Ahit Tanrı'sı insanlığı yaratmış olmaktan pişmanlık duyuyordu. Hepsinden en önemlisi Eski Ahit Tanrı'sına, bütünüyle kötü olduğu bilinen maddi dünyanın yaratıcısı denir.<sup>64</sup>

Bedenler kötü olduğuna göre, İsa'nın maddi bir bedeni olamaz ve çarmıhta bizim için ölmüş olamazdı. Aksine onun kurtarıcı edimi, as-

<sup>64</sup> Eski Ahit'in ne kadarının kötü olduğu konusunda Kathar görüşleri değişti. Pentateuch'ün kötü olduğu, Musa'nın ve patriarkların demon ya da demon esinli oldukları ve Musa'nın yasalarının Şeytan'ın bir hilesi olduğu kabul edilirdi. İsa'nın Musa'dan alıntı yapmış olması gereğinden kurtulmak için, bazıları iki farklı Musa uydurma yolunu seçti. Bu tür inançlar, geç onbirinci yüzyıldan itibaren gelişen Musevilik karşıtlığını teşvik etmiş olabilir. Kathar kuşkuculuk, Yeni Ahit'in bazı bölümlerine de uzandı – Vaftizci Yahya, zaman zaman, başka bir şeytani figür olarak görüldü.

linda bedenlerde tutsak olduğumuzu ve aydınlatıcı bilgiyi kabul edersek, öldüğümüzde bedenden kurtulup Tanrı'nın hakiki, tinsel dünyasına yükselebileceğimize dair haberleri bize getirmesinden ibarettir. Bu aydınlatmayı kabul etmeyen ruhlar, kabul edinceye kadar tekrar tekrar dirilmeye mahkûmdurlar.

Düalizme Katolik yanıt, ortaçağın en etkili ekumenik konsili olan ve Kathar tehdidini ilk kanonunda ele alacak kadar ciddiye alan 1215 tarihli Dördüncü Lateran Konsili'nde özetlendi. Toplanan babalar, hakiki iyi Tanrı'nın her şeyi yoktan yarattığını onayladılar. Şeytan ve öteki demonlar doğaları itibarıyla iyi yaratılmıştır, fakat kendi özgür istençleriyle kötüleşirler. İnsan ırkı, Şeytan'ın ayartmasına teslim olarak günah işledi. Dünyanın sonundaki yeniden dirilişte herkes hakettiğini alacak, kötüler Şeytan'la birlikte sürekli ıstırap çekecek, iyiler İsa ile birlikte ebediyete kavuşacaklardır.<sup>65</sup> Skolastikler düalistlere

---

<sup>65</sup> Dördüncü Lateran Konsili'nin 1. kanonu, Denzinger, no. 428-430: "Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestionem peccavit ... Recipient secundum opera sua, sive bona fuerint sive mala illi cum diabolo poenam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam." Son zamanlarda taraflı bazı yazarlar, konsilin gerçekte Şeytan'ın varlığını değil, yalnızca Tanrı'nın tek yaratıcı olduğunu onaylamayı amaçladığını ileri sürmektedir. İlahi ilkenin tekliği kuşkusuz ana noktaydı, fakat Ozaeta, III. Innocent'in yazılarında Şeytan'ın varlığından en ufak bir kuşku duymadan sık sık Şeytan'a işaret edildiğini gösterdi –şaşırtıcı değil, o zamana kadar hiçbir teolog bu konuda hiçbir kuşku ifade etmemişti– demek ki, öğretinin konsil kanonunda açık olması istenmişti (J. M. Ozaeta, "La doctrina de Innocencio III sobre el demonio," *Ciudad de Dios*, 192 (1979), 319-336). Quay, papanın ve konsilin aslında kötülüğün kaynağını hem Tanrı'nın hem insanlığın dışına yerleştirmek üzere Şeytan'ın varlığını tanımlamayı amaçladığını ikna edici bir şekilde ileri sürer (P. Quay, "Angels and Demons: The Teaching of IV Lateran," *Theological Studies*, 42 (1981), 20-45). Quay'ın makalesi

karşı kötülüğün varolmayan olduğunu ve iki karşıt ebedi ilkenin mantıksal olarak imkânsız olduğunu ileri sürdüler. (1) Kötülüğün özü olmadığı için, o herhangi bir şeyin kaynağı olamaz. (2) Kötülük iyiyi azaltabilir, fakat tüketemez; aksi takdirde geriye kötülüğün yaşayabileceği bir şey kalmazdı ve kendisini yok ederdi. (3) Kötülüğün varlığı olmadığına göre, bir şeye neden olan bir iyide bulunduğu için *per accidens* [kaza eseri] olmadıkça bir şeye neden olamaz. (4) Bir tutarsızlık ve düzensizlik ilkesi var olamaz; çünkü bunlar tutarlılığın ve düzenin olumsuzlanmalarıdır. (5) İki ebedi ilke mutlak dengeli olsaydı, kozmos ikisi arasında donmuş halde olurdu; mutlak dengeli olmasalardı, biri diğerini ebediyen dışlardı. (6) Mutlak kötü bir varlık var olamaz, çünkü mutlak kötü mutlak hiçliktir; dahası böyle bir varlık kendi içinde çelişkilidir, çünkü kendi özünden nefret eder ve onu ortadan kaldırırdı: kendi içinde sevdiği ve şefkatle bağrına bastığı bir şey olsaydı, bütünüyle kötü olmazdı.<sup>66</sup> Aslında dış görünüşün altında Katolik ve Kathar görüşlerin tuhaf bir buluşması yatar. Kötülük mutlak bir şekilde var ise, iyininkinden bütünüyle farklı bir kendine ait varoluşa sahiptir. Bu yüzden, daha çok maddeye göre bir antimadde olduğu için, kötülük Şeytan'ın anlamında varlık, Tanrı'nın anlamında varolmayan olabilir. Her iki taraf da kötülüğün düpedüz yabancılığını, Tanrı-dışılığını farklı terimlerle de olsa gerçekten onaylıyordu, fakat rasyonel tartışma kızgın çatışmaya dönüştü. Nasıl tanımlanırsa tanımlansın, kötülüğün gerçek edimi, Kathar dininin haçlı seferleriyle

---

modern görüşlerin kusursuz bir özetini de sunar. Konsiller konusunda bkz. J. Alberigo, J. Dossetti, P. Joannou vd., *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 3. bs. (Bologna, 1973).

<sup>66</sup> Anselm, *Monologion*, 4; Aquinas, *ST* Ia. 2.3, 5.3, 48.3, 49.3, 65.1; Aquinas, *Summa contra gentiles* (SCG), 3.7, 3.15.



Cehennemin kralı İblis, *Vision of Tundale*'deki gibi kızgın bir ızgaraya bağliken lanetliye işkence eder. *Très riches heures du Duc de Berry*'den renkli süsleme, Burgundy, onbeşinci yüzyıl. Musée Condé, Chantilly ve Photographie Giraudon'un izniyle.

ve engizisyonla acımasızca kazınmasında görüldü.

Öteki sapkınlıklar, cadı çılgınlığı sırasında standartlaşan birçok suçlama aslında sapkınlara yöneltilmiş olmasına rağmen, kötülük kavramına fazla katkıda bulunmadılar. Bu tür suçlamaların en genel olanları orji, Şeytan'a kurban, bebek öldürme ve yamyamlıktı. Sapkınlar zaman zaman bu suçlardan birini işlemiş olabilseler de, tarihçiler örgütlü, yaygın İblisçiliğin var olmadığı konusunda hemfikirlerdir. Sapkınların en azından farkında olmadan Şeytan'ın hizmetkârı ve onun mistik bedeninin bir parçası olduklarına dair eski gelenek, bu tür yanılsamaları teşvik etti. Sapkınları şeytanlaştırmanın öğeleri, kiliseye karşı çıkanların İblis'in izleyicileri olduklarına dair teoride uzun süreden beri vardı ve şeytani varlığın dolaysız hissedildiği bir çağda şeytanileştirme yoğunlaştı.

Yahudiler ve Müslümanlar da –Batı Avrupa kentlerinde çok sayıda olmalarından ötürü daha çok Yahudiler– şeytanileştirildiler. Yahudiler Hristiyan çocukları kaçırp kurban etmek, Aşai Rabbani'ye ya da kutsal tasvirlerle saygısızlık etmek ve kuyuları zehirlenmekle suçlandılar. İsa'nın çarmıha gerilmesinin suçu (bütün insanlık yerine) onlara yüklendi ve İsa'yı Mesih olarak kabul etmeyi ısrarla reddetmeleri, içindeki İblis'in bir işareti sayıldı.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Şeytan ve Yahudiler konusunda bkz. M. Barber, "Lepers, Jews, and Muslims: The Plot to Overthrow Christendom in 1321," *History*, 66 (1981), 1-17; B. Blumenkranz, "La polémique antijuive dans l'art chrétien du moyen âge," *Bolletino de'Istituto Storico Italiano per il medio evo e archivio Muratoriano*, 77 (1965), 21-43; N. Cohn, *Europe's Inner Demons* (Londra, 1975); G. Langmuir, "From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: The Transformation of Hostility Against Jews in Northern Christendom," *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo* (Spoleto, 1978) içinde, s. 313-373; G. Langmuir, "Medieval Anti-Semitism," H. Friedlander, ed., *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Ge-*

Sorulması gereken sorulardan biri de, Şeytan'a inancın ne tür sonuçlar doğurduğudur. Hristiyan diabloji geç ortaçağın, Rönesansın ve Reformasyonun acımasız antisemitizminden ne ölçüde sorumludur? Acı meyveler vermiş görünüyor. Yine de Şeytan düşüncesi olmasaydı, antisemitizmin seyri belki biraz farklı olabilirdi. Her şeyden önce, dinsel nedenleri kadar toplumsal nedenleri de vardı. İkincisi, dinsel nedenler Yahudiler ile Hristiyanlar arasındaki eski engellerden ibaretti; her grup ötekini kendi cemaatinden dışlıyordu. Şeytan olmasa da Hristiyanlar Yahudileri dışlar, çarmıha geriliştiren sorumlu tutar ve İsa'nın mistik bedeninden kopmuş günahkârlar, kurtarılmışların yozlaşması olarak görürlerdi. Diabloji kullanışlı bir silahtı, fa-

---

*nocide* (Millwood, N.Y., 1980) içinde, s. 27-36; R. Mellinkoff, "Cain and the Jews," *Journal of Jewish Art*, 6 (1979), 16-38; R. Mellinkoff, *The Horned Moses in Medieval Art and Thought* (Berkeley, 1970); R. Mellinkoff, *The Mark of Cain* (Berkeley, 1981); R. Mellinkoff, "The Round-Topped Tablets of the Law: Sacred Symbol and Emblem of Evil," *Journal of Jewish Art*, 1 (1974), 28-43; L. Poliakov, *The History of Anti-Semitism*, cilt 1 (New York, 1974), özellikle s. 124-169; F. Raphael, "Le juif et le diable dans la civilisation de l'Occident," *Social Compass*, 19 (1972), 549-566; "La représentation des juifs dans l'art médiéval en Alsace," *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, 1 (1972), 26-42; J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews* (New Haven, 1943). Cadı çılgınlığı sırasındaki şeytanlaştırma için bkz. bölüm 10. Ayrıca bkz. B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096* (Paris, 1960); B. Blumenkranz, *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien* (Paris, 1966); I. Schachar, *The Judensau* (Londra, 1974); D. Iancu-Agou, "Le diable et le juif," *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979) içinde, s. 261-276. Müslümanların şeytanileştirilmesi üzerine bkz. H. Backes, "Teufel, Götter, und Heiden in geistlicher Ritterdichtung," A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen* (Berlin, 1977) içinde, s. 417-441. Müslümanlar pagan olarak tanımlandılar ve bu nedenle saçma bir şekilde putperestlikle suçlandılar. Cordobalı Eulogius, Muhammed'e *angelum Satanae et praevium Anti-christi*, "İblis'in meleşesi ve Deccal'in habercisi" dedi (Backes, s. 426).

kat yalnızca bu kadardı: son zamanlarda Hıristiyan diaboloiden bağımsız olarak boy veren antisemitizmin nedeni değil, bir silahı. Hıristiyanlığın teolojik geleneği antisemitizmin epeyce sorumluluğunu taşır, fakat diabololoji başsuçlu değildir. Aslında, son yüzyıllarda Şeytan gücünü yitirdikçe, kötülüğün ötekilere yansıtılması arttı. Üzerine gölgemizi yansıtacağımız bir Lucifer'imiz yoksa Yahudileri, kapitalistleri, Katolikleri, komünistleri, Rusları, Arapları, siyahları seçeriz – Yahudiler her zaman listenin başında bulunacak kadar talihsiz olsalar da liste uzayıp gider. Şeytan kavramı bir neden değil, bir sonuçtur. Hem Şeytan imgesi hem azınlıkların şeytanileştirilmesi, içimizdeki aptalca zalimlikten yararlanıyor gibi.

Bu keşmekeşin geçici olarak durulduğu onüçüncü yüzyıl ortalarında, skolastiklerin en etkilisi, bütün zamanların en tutarlı, kesin ve kapsayıcı filozoflarından Thomas Aquinas (1225-1274) ortaya çıktı. Thomas'ın *Commentary on the Sentences*'i 1250'lere tarihlenir; en büyük eserleri, 1259'dan sonraki dönemde üretildi: *Summa contra gentiles*, *Summa theologiae* ve *De malo* (*Kötülük Üzerine*) incelemesi. Olağanüstü entelektüel faaliyeti, yazdıklarının tümünü değersiz şeyler olarak görmesine yol açan mistik bir deneyim yaşadığı 6 Aralık 1273'te aniden son buldu. Yazmayı bıraktı ve Lyon'daki Ekumenik Konsil'e giderken, 7 Mart 1274'te öldü.<sup>68</sup>

<sup>68</sup> Aquinas üzerine kaynakça, Augustine ve Luther'inki gibi muazzamdır. Konuyla en ilgili eserlerin basımları ve Aquinas'ın Şeytan ve kötülüğü ele alışı üzerine bazı modern eserler için bkz. Kaynaklar üzerine Deneme. *Summa theologiae* 1266-1273'e tarihlenir. *Summa contra gentiles* çeşitli şekillerde tarihlendirilmiştir: 1259'un başında ya da 1270'in sonunda başlanmış olabilir. Bkz. T. Murphy, "The Date and Purpose of the Contra Gentiles," *Heythrop Journal*, 10 (1969), 405-415. *De malo* (DM) en erken 1259-1268'e ve en geç 1269-1272'ye tarihlenmiştir; bkz. O. Lottin, "La date de la question

Aqiunas'ın Şeytan görüşü, onun kötülüğü anlama arayışından kaynaklanır. Uzun süreden beri Hristiyanlıkta kökleşmiş yeni Platoncu varsayımlarla başlar. Tanrı saf mevcudiyettir/gerçek oluştur, bütünüyle gerçekleşmiş, kusursuz iyi, kusursuz varlıktır. Şeyler Tanrı'nın varlığına katıldıkları ölçüde vardır. Bu nedenle var olan her şey iyidir; iyilik ve varlık özünde aynı şeydir.<sup>69</sup> Hiçbir şeye tek başına kötü denilemez, ancak varlıktan ve iyilikten yoksun olduğu ölçüde kötü denilebilir. Kötülüğün kendi özü yoktur ve kötülüğün ancak gözde var olabilmesi gibi, ancak iyi bir şeyde var olabilir.<sup>70</sup> Her doğal şey, her şeyin içinde kendi varlığına sahip olduğu Tanrı'ya doğru hareket ederek kendisini tam olarak gerçekleştirmeye doğru doğallıkla hareket eder. Kötülük, bu doğal hareketten bir uzaklaşmadır, gerçeklik doğrultusundan uzaklaşıp hiçlik doğrultusuna dönmektir. Bu nedenle her kötülük bir iyiye duyulan arzudan kaynaklanır; bir babanın, ailesinin güvenliğini istediği için çalıştığı yerin parasını zimmetine geçirmesinde olduğu gibi.<sup>71</sup>

---

disputée 'De malo' de saint Thomas d'Aquin," *Revue d'histoire ecclésiastique*, 24 (1928), 373-388.

<sup>69</sup> SCG 4.39; 4.95; ST Ia. 5.1: "bonum et ens sunt idem secundum rem" ("iyi" ve "varlık" sözcükleri, aynı şeyi gösterirler).

<sup>70</sup> SCG 3.11: "her kötü, iyi bir şeyin içindedir"; SCG 3.7: "kötünün özü yoktur." SCG 1.71: "cognoscuntur mala per bona" (kötüler, ancak içinde bulundukları iyiyle bilinirler); ST Ia. 5.1-3, Ia. 47-49, IaIIae. 19, Ia. 2.3; ST Ia. 5.3.2: "nullum ens dicitur malum inquantum est ens sed inquantum caret quoddam esse, sicut homo dicitur malus inquantum caret esse virtutis, et oculus dicitur malus inquantum caret actione visus" (hiçbir şeye, bir şey olduğu ölçüde kötü denmez, bir şeyden yoksun olduğu ölçüde denir; bir insana erdemden yoksun olduğunda kötü denildiği gibi).

<sup>71</sup> Her şey Tanrı'da varlığa sahiptir: ST Ia. 48.1. Kötülük, iyi arzusundan kaynaklanır: SCG 2.162, 3.10, 3.13-14; ST Ia. 49.2, IaIIae. 19.



Thomas dört kötülüğü birbirinden ayırdı. (1) Mutlak kötülüğü (*malum simpliciter*), mutlak hiçlik olduğu için gerçeklikte hiçbir karşılığı bulunmayan bir soyutlama olarak önemsemez. (2) “Metafizik kötülük”ü, yaratılmış varlıkların zorunlu olarak Tanrı’dan daha az kusursuz olmaları olgusunu da, böyle bir durum mantıksal bir zorunluluk olduğu için önemsemez. (3) Mahrumiyet kötülüğünü, bir yaratıkta doğası gereği sahip olması gereken şeyin yokluğunu ve (4) günah kötülüğünü, ahlaksal iyiden yoksunluğu ciddi biçimde ele alır.

Plotinus ve Augustine, metafizik kötülüğün herhangi bir kozmosta içkin olduğunu ileri sürmüştü. Tanrı’nın enerjisi kozmosa taşarak kozmosu bir biçimler bolluğuyla, olası en fazla çeşitlilikte yaratıklarla doldurur. Bu demektir ki, bazı yaratıklar Tanrı’ya/gerçekliğe/iyiliğe ötekilerden daha yakındır. Şeyler Tanrı’dan uzak oldukları ölçüde daha az gerçek, daha az iyi ve bu nedenle daha fazla “kötü”dürler. Aquinas bu çözümlemeyi kesin bir şekilde reddetti. “Yalnızca birisine zarar vermesi nedeniyle,” diyordu, “bir şeye kötü denir.” Bazı şeylerin zorunlu olarak ötekilere göre Tanrı’dan daha uzak olması kötü değildir, bir taşın balık ya da bir ineğin kadın olmaması kötü değildir. Yalnızca, bir yaratık tümüyle kendisine ait olan bir şeyden mahrum olduğu zaman kötülükten söz edebiliriz. “Kötülük, belirli bir öznenin tam mevcudiyete/gerçek olma durumuna ulaşamamasıdır.” Her yaratık doğal olarak kendisini Tanrı’da/varlıkta/iyide tam olarak gerçekleştirmeye sürüklenir ve kötülük, bu gerçekleşmenin engellenme ölçüsüdür. Sağır bir kadın tam olarak gerçekleşmiş bir kadın değildir; bu nedenle sağırlık, kadındaki bir kötülüktür. Duymayan bir kadın bir kadında olması gereken bir şeyden yoksundur ve dolayısıyla bir mahrumiyete maruzdur; fakat meleksi doğaya sahip olmadığı gerçeği bir mahrumiyet değil, salt bir olumsuzluktur. Bu ikisinden Aquinas

yalnızca mahrumiyeti kötü sayar.<sup>72</sup> Yine de, kozmosun çeşitliliğinin belli ölçülerde yozlaşmayı da gerektirdiğini ileri sürerek eski tutuma boyun eğdi. Bu anlamda bir tür metafizik kötülük sahneye çıkar: her şey iyi yaratılır, fakat iyilik bazılarından, diğerlerine oranla daha fazla uzaklaşır.<sup>73</sup>

Aquinas'ın kötülükle ilgili öğretisinin merkezi mahrumiyettir. Körlük bir kötülüktür, fakat kendi başına bir şey değil, görmeden yoksunluktur. Yalnızca bir yaratığın doğal olarak sahip olması gereken bir iyiden yoksunluk kötülüktür.<sup>74</sup> Bir binicideki körlük kötülük-

---

<sup>72</sup> SCG 3.11, 4.7; ST Ia. 48.2: kötülük, "sicut pura negatio sed sicut privatio" değildir (saf olumsuzluğa değil, mahrumiyete benzer). ST Ia. 48.5: "Malum ... est privatio boni" (Kötülük, iyiden mahrumiyettir). ST Ia. 48.3: "Non autem quaelibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni privative et negative. Remotio igitur boni negative accepta mali remotionem non habet, alioquin sequeretur quod ea quae nullo modo sunt mala essent; et iterum quod quaelibet res esset mala ex hoc quod non habet bonum alterius rei. Sed remotio boni privative accepta malum dicitur, sicut privatio visus caecitas dicitur" (Her iyilik yokluğu bir kötülük değildir; çünkü iyinin yokluğu hem mahrumiyet hem olumsuzluk olarak anlaşılabilir. Olumsuzluk anlamında iyinin yokluğu kötü değildir; çünkü aksi takdirde basitçe var olmayan şeyler kötü olurlardı ve bazı şeyler, sırf başka bir şeye uygun nitelikten yoksun oldukları için kötü olurlardı. Fakat mahrumiyet anlamında iyinin yokluğu bir kötülüktür, körlük ışıktan mahrumiyet olarak görülebildiği gibi).

<sup>73</sup> SCG 3.71; ST Ia. 48.2.

<sup>74</sup> ST Ia. 48.3: "subjectum mali sit bonum"; SCG 3.3-15; SCG 1.71: "malum non dicit esse nisi inquantum est privatio boni" (iyiden mahrum olmadığı sürece bir şeye kötü denilmez); DM 1.1: "malum ... non est aliquid, sed est ipsa privatio alicuius boni" (kötülük kendi başına hiçbir şeydir; belli bir iyiden mahrumiyettir); ST Ia. 49.1: "malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi" (kötülük, yaratığın doğası gereği sahip olması gereken bir iyiden yoksunluktur).

tür, fakat kanatlardan yoksunluk (bunun olması ne kadar arzu edilirse edilsin) kötülük değildir; çünkü görme bir binici için doğaldır, kanat değildir. Mahrumiyet olarak kötülük fikrindeki sorun, anlamlı bir şekilde tanımlanamayan yapay Platoncu kategorilere dayanmasıdır. Suyun normal durumu nedir; sıvı mı, katı mı, gaz mı? Buz sıvılıktan mahrum su mudur ya da yüzme havuzumdaki su katılıktan mahrum buz mudur? Sınırlar nerededir? Kör olmak bir çocuk için normal değildir, fakat görmeden yoksun olmak kör bir çocuk için normaldir. Birçok skolastiğin savunduğu Platoncu, “gerçekçi” felsefedeki güçlükler, son yüzyıllarda bu tür varsayımlardan çoğunun yok olmasına neden oldu. Bazı modern yazarlar *kötülük* terimini ahlaksal kusur için kullanarak doğal *kötülük*’ü varoluşun dışında tanımlamayı önerdiler. Fakat Thomas’ın doğal kötülükleri gerçek olarak kabul etme cesareti vardı. Kanseri, ıstıraba neden olduğu için bir kötülüktür; kötülüğü kanser “kötü” olmayacak şekilde tanımlamak kötülük sorununu hafifletmez, çünkü bizi kanserle ve neden olduğu ıstıraplarla baş başa bırakır. Örneğin Thomas körlüğü bir *kişi*’deki görme mahrumiyetinden çok *kör bir kişi*’deki basit görme olumsuzluğu olarak tanımlasaydı, Platoncu bir tuzaktan sakınmış olabilirdi, fakat kötülük sorunundan da değersiz ve anlamsız bir şekilde kurtulmuş olurdu.

O halde kanserin varlığı iyi bir Tanrı’nın varlığıyla nasıl uzlaşır? *Summa theologiae*’nin hemen başında Thomas, kozmosta kötülüğün varlığının Tanrı’nın varlığına karşı en iyi sav olduğunu kabul eder.<sup>75</sup>

<sup>75</sup> ST Ia. 2.3: “videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrarium fuerit infinitum totaliter destruetur aliquid. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Inveniretur autem malum in mundo. Ergo Deus non est” (Öyle görünüyor ki, Tanrı yoktur; çünkü herhangi bir karşıt sonsuzsa, karşıtını yok eder. Fakat Tanrı sonsuz iyi olarak tanımlanır. Demek ki, Tanrı var ol-

Tanrı'nın varlığı lehine beş rasyonel kanıtı bunun karşısına koydu ve ardından Tanrı'nın varlığını kötülüğün varlığıyla uzlaştırma sorununa geri döndü.

Tanrı bütün kozmostan sorumludur. Başka hiçbir ilke, kötülüğün bağımsız bir nedeni ya da *summum malum* var olamaz. Toptan kötülük toptan varolmayandır; hiçliktir. Kötü, eninde sonunda iyiye bağımlıdır. Her kötü bir iyiye dayanmak zorundadır ve bu iyi ögesi, onu bütünüyle kötü olmayan hale getirir. Var olan herhangi bir şey, en azından var olduğu ölçüde iyidir. Kötülük hiçlik olduğu için hiçliğe neden olabilir; o nedenle her kötülüğe bir iyi neden olur. Olası en kötü varlık kendini yıkmaya çalışır ve dolayısıyla yok olurdu. Sonsuz olan Tanrı kendi karşısını tümünden yok eder, bu nedenle asla var olmaz. Demek ki Şeytan Tanrı'dan bağımsız bir kendilik olamaz. Varlığı Tanrı'dan kaynaklanan bir varlık olmalıdır ve ne kadar bozulmuş olursa olsun temelde iyidir.<sup>76</sup> Özgür istenç sahibi yaratıkların ahlaksal edimleri dışında, kozmosta var olan ya da gerçekleşen her şey Tanrı'nın istencinin doğrudan sonucudur. Kör talih, şans, rastlantısal olaylar yoktur.<sup>77</sup> Kötülüğün her kategorisinden Tanrı ne ölçüde so-

---

saydı kötülük olmazdı. Fakat kötülük vardır. O halde Tanrı yoktur).

<sup>76</sup> SCG 3.15; ST Ia. 49.2-3.

<sup>77</sup> ST Ia. 22.2. Thomas modern rastlantısal devinim teorilerini Einstein gibi yorumları: bir nedensellik ilkesi rastlantısal gibi görünenin içinde ya da aracılığıyla çalışıyor olmalı. Bu, kuantum teorisinin bir varsayımı değildir, fakat kuantum teorisindeki hiçbir şey, rastlantısallığın düzenle bağdaşmayabileceğini göstermez. Rastlantısallık düşüncesi, bütün öteki düşünceler gibi insan zihninin bir ürünüdür ve gözlemcinin, belli olayların (örneğin bir atom çekirdeğinden alfa parçacıklarının yayılması) nedenini bilimsel olarak gözlemlemediği (olasılıkla asla gözlemleyemeyeceği) ve bu nedenle bu olayları rastlantısal olarak tanımlayıp yalnızca istatistiksel olarak ele aldığı bir durumu tarif eder. Rastlantısallık kozmosun doğasıyla ilgili olmaktan çok, gözlemci-

rumludur? “Metafizik” kötülük gerçekten kötülük olmadığına göre, sorun, Tanrı’nın *doğal* kötülükten ve *ahlaksal* kötülükten ne ölçüde sorumlu olduğudur.

Her kötülüğün bir nedeni vardır.<sup>78</sup> Aristotelesci terimleri kullanan Thomas, kötülüğün kendi başına hiçlik olarak biçimsel ya da nihai bir nedenden yoksun olduğunu, fakat bir maddi nedeni –içinde bulunduğu iyi– ve bir etkin nedeni –eksikliği açığa çıkaran eyleyen– olduğunu ileri sürer. Doğal kötülüğün her zaman doğal bir nedeni vardır. Doğadaki herhangi bir eksikliğe, doğada daha önceki bir eksiklik neden olur. Öyle görünüyor ki, Tanrı bu tür eksikliklerin nihai nedeni- dir. Fakat bu eksiklikler yalnızca bir iynin rastlantısal yan ürünleridirler. Bakteriler başkalarında yalnızca *per accidens* ısıtıcıya neden olur: kendi başlarına iyidirler. Kendi başına iyi olan bir kaya parçası, oradan geçmekte olan bir arabanın üzerine düşerek *per accidens* acıya neden olur. Tanrı eksikliği, kötüyü asla istemez, yalnızca kötünün içinde bulunduğu iyiyi ister. Tanrı’nın yalnızca *per accidens* doğal kötülüğe neden olduğu söylenebilir. Kendi içinde bir eksikliği bulunmayan Tanrı, herhangi bir eksikliğin doğrudan nedeni olamaz. Kötülük

---

nin güçlerinin sınırlılığıyla ilgili bir hükümdür. Hem evrenin düzenli ve amaçlı (bir kozmos) olduğu hükmü hem olmadığı (bir kaos olduğu) hükmü rastlantısallıkla bağdaşır. Dahası, görünüşte rastlantısal olaylar bir titreşim üretir; öyle ki, mikro düzeyde rastlantısallık, gözlemlenen ile kuramsal veri arasındaki farkı hesaplama yöntemini kullanan herkesin bildiği gibi, daha yüksek bir düzeyde her zaman düzen yaratır gibi görünür. Bilim, sözde rastlantısallığın arkasındaki ilkeyi keşfedebilir ya da hiç keşfetmeyebilir. Her durumda teolojinin rastlantısallıkla bir sorunu yoktur; çünkü yönetici bir ilke düşüncesine karşı çıkmaz ve çıkamaz. Bu sorunu benimle tartıştıkları için Charles Musès ve David Darwazeh’e teşekkürler.

<sup>78</sup> ST Ia. 49.1: “omne malum aliquo modo causam habeat.”

istememez; fakat kötülüklerin ortadan kalkmasını da istemez. O halde yaptığı şey, daha üstün iyi için kötünün gerçekleşmesine izin vermektir; onun ilahi takdiri her kötülükten iyiyi çıkarır.<sup>79</sup> Kendi ilahi yaratıcısını tam olarak ifade edip yansıtacak kadar çeşitlilik barındıran bir kozmosta, yaratıkların bozulabilmesi ve yozlaşabilmesi zorunludur. İçinde hiçbir şeyin bozulmadığı bir kozmos durağan ve tekdüze olurdu. Örümcek sinek yemeden yaşayamazdı; gelincik fareyi mideye indirmeseydi ölürdü. “Bunu fareye anlatmak” yeterli bir yanıt değildir; çünkü teori farenin ıstırabını tam olarak hesaba katar. Yozlaşma ve bozulma ve bunların gerektirdiği ıstırap olmadan yaşam ve enerji dolu bir kozmos inşa etmek basitçe mümkün değildir.<sup>80</sup>

Demek ki, Thomas’ın Tanrı’sı doğa kötülüğü istemez, fakat kozmosun varlığı için zorunlu bir bedel olarak kabul eder. Bu varoluş onca ıstıraba değer mi ya da bu kadar çok ıstırap iyi bir Tanrı düşüncesiyle bağdaşır mı? Thomas değer ve bağdaşır saydı. Herkes kabul etmeyecekti. Fakat Tanrı’yı denklemden çıkarmak kötülük sorununu ortadan kaldırmaz. Tanrı’nın varlığına karşı sav, yalnızca Tanrı’ya değil, bütün kozmos düşüncelerine, bir şekilde rasyonel, düzenli ve amaçlı olan bir evren düşüncesine de saldırır. Hiçbir düzenli kozmik ilke böylesine kusurlu bir evren üretemezdi. Kötülükten yola çıkan sav, eğer geçerliyse, yalnızca bizim Tanrı dediğimiz ilkeyi değil, bü-

<sup>79</sup> ST Ia. 49.1.3: “unde numquam sequitur malum in effectu, nisi praeexistat aliquod aliud malum in agente vel materia” (eyleyen ve/ya maddi biçimde başka bir kötülük var olmadıkça hiçbir kötülük ortaya çıkmaz). CS 2.46; ST Ia. 19.9: “Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum” (Tanrı kötülüğün ne yapılmasını ne de yapılmamasını ister, ancak daha büyük bir iyi için yapılmasına izin verir). Krş. ST Ia. 2.3.

<sup>80</sup> ST Ia. 46.1.3, Ia. 47.1, Ia. 65.21; CS 1.39.2, 1.46.1.3.

tün kozmik ilkeler fikrini yok eder.<sup>81</sup> Tüm düzeni ve ilkeyi yok etmekle, bütün değer yargılarını tamamen öznel hale getirir. Bir toplama kampını ya da siyahları döven bir şerifi lanetlememiz için bize hiçbir neden bırakmaz. Böylece tuhaf bir şey olur: ilk sav bir paradoksla yok edilir. Eğer hiçbir düzen ya da amaç yoksa, bütün insani değerler ve özelemler saçmadır ve iyi ile kötü, yalnızca insan zihninin öznel kurguları olarak vardır. O halde kötülük nesnel olarak var olmadığına göre, Tanrı'nın varlığına karşı çıkarılamaz. Kötülüğten yola çıkan sav döngüsel ve geçersizdir. Yine de kozmosta herhangi bir düzen ve dolayısıyla Tanrı'nın varlığı yadsınabilir, fakat Tanrı'nın varlığına karşı kötülüğten yola çıkan bir sav mantıksal olarak kullanılamaz. Öte yandan, Tanrı'nın varlığını savunan biri, doğal kötülüğün varlığının bir açıklamasını sunmalıdır ve Thomas'ın mahrumiyet yanıtı bu açıklamayı sunmaz; çünkü ıstırapı bu kozmostan çok daha fazla içeren ve sınırlayan farklı bir kozmos tasarlamak mümkündür. Örneğin fare korku ve acıya maruz kalmak zorunda kalmayabilir, bunun yerine mutluluğu kendini gelinciğe sunmakta bulabilirdi.

Ahlaksal kötülük (*culpa*) başka uyumsuzluklar doğuruyordu.<sup>82</sup> Thomas bir yanda düzenli bir evrendeki her şeyin bir nedeni olduğu-

---

<sup>81</sup> E. Harris, *The Problem of Evil* (Milwaukee, 1977), s. 4-5: "Değerli amaçları gerçekleştirmeye çalışan insanları meydana getiren, fakat arzularını da acımasızca engelleyen bir dünya [irrasyoneldir]. Ya insan özelemleri saçma ve doğa dışı olmalı ya da ... dünya ters bir dünya olmalı."

<sup>82</sup> Thomas, ahlaksal olarak özgür bir yaratıkta tercihten kaynaklanmayan bir mahrumiyet olan, örneğin analitik yetenekten yoksunluk, *poena* ile istencin özgür tercihini gerektiren bir kabahat olan *culpa*'yı birbirinden ayırt etti. *ST* Ia. 48.5: "*culpa* habet plus de ratione mali quam *poena*" (*culpa*, *poena*'dan daha uygun kötülüktür). Bu arada Aquinas'ın *poena*'sı aşağı yaratıklara değil, yalnızca rasyonel yaratıklara uygundur.

nu iddia etmek istiyordu, öte yandan ise özgür istenci onaylamak ve Tanrı'yı kötülüklerin sorumluluğundan kurtarmak istiyordu. Birinci eğilim onu ahlaksal kötülüğün bir mahrumiyet biçimi olduğunu ve istençte ve/ya zekâdaki bir eksikliğin günahın nedeni olması gerektiğini iddia etmeye götürdü. (Bu onu, Augustine'in yapmış olduğu gibi, ontoloji ile ahlaki birleştirmeye götürdü). Erdem bizi gerçekliğe, fiilileşmeye ve mutluluğa; günah boşluğa çeker. Fakat istençte ya da zekâda bir eksiklik günaha neden oluyorsa, eksikliğin nedeni nedir? Yanıt başka bir eksiklik ya da Tanrı olmak zorundadır.<sup>83</sup> İkinci eğilim öteki yöne götürdü: Tanrı herhangi bir anlamda günahın nedeni olamaz. Günaha Tanrı ya da herhangi bir önkoşul değil, istencin özgür bir edimi neden olur. Şimdi, istenç (*voluntas*) doğal olarak Tanrı'ya doğru çekilir, fakat entelektüel ve rasyonel yaratıklarda *voluntas*'ın, onun doğal gelişimini onaylayabilen, askıya alabilen ya da görmezlikten gelebilen bir bağlantısı, özgür istenci (*liberum arbitrium*) vardır. Ahlaksal kötülük, günah, istencin bilerek, özgürce kötülüğü tercih etmesidir.<sup>84</sup>

Aquinas bu iki eğilimi uzlaştırmaya çalıştı. Sorunu çözmek için, tek başına kötü olmayıp (olması durumunda kendisi günah olur ve bir nedeni gerektirirdi) isteğe bağlı olan (aksi takdirde doğada bir nedeni olması gerekirdi) bir eksikliği yalıtması gerekiyordu. Bu nitelermeler olmasa sonuç geriye doğru sonsuz bir nedenler zinciri olur ve hiçbir çözüm sunmazdı. İstedikini, özgür bir yaratığın Tanrı'nın kozmosunun kuralını, ölçüsünü ve uyumunu hesaba katmayı kasıtlı reddinde buldu. Bu red bütünüyle özgürcedir, fakat bir günah değildir; çünkü yalnızca bir edim günah olabilir. Bir mahrumiyet değil, basit

<sup>83</sup> DM 1.3-4, 16.2; SCG 3.4, 3.16.2; ST IaIIae. 1-5, IaIIae. 75-80.

<sup>84</sup> ST IaIIae. 6-17 (özellikle 13.6), IaIIae. 78.1, IaIIae. 79.1.2; SCG 3.10.



bir olumsuzlamadır; özgürce, doğada kökleri yoktur. Bu nedensiz eksiklik daha sonra, istencin kuralı reddederken gerçekleştirdiği kötü bir edim olan günaha neden olabilir. Çözüm zekicedir, fakat bakış açısı olarak Anselmus'un günahın hiçbir nedeninin var olmadığı konusundaki ısrarından daha az işe yarar. Gönüllü olarak kuralı bir tarafa bırakma kararının kendisi kötülük olarak görülebilirdi (izleyen edim kadar tam kötü olmasa da); yalnızca akıl değil, İsa'nın "kalpteki" günahları lanetlemesi de böyle bir görüşü desteklerdi. Aquinas'ın çözümünde Tanrı ahlaksal kötülüktan sorumlu değildir; çünkü ahlaksal kötülük, eyleyenin özgür ve doğrudan seçimidir. Tanrı'nın yazgılaması ve takdiri bütün kozmosu yönetir, fakat her şeyi içeren planı özgür istenci ve sonuçlarını kucaklar.<sup>85</sup>

Aquinas, meleklerin doğal olarak günah işleyip işleyemedikleri konusunda tutarsızdı. Tanrı tanım gereği günah işleyemez; zekâ ya da akıl sahibi olmayan yaratıklar özgür istençten yoksun oldukları için günah işleyemezler; fakat insanlar (özgür, rasyonel yaratıklar) ve melekler (özgür, zekâ sahibi yaratıklar) günah işleyebilirler.<sup>86</sup> Tanrı günah var olamayacak şekilde bütün melekleri ve insanları inayete kabul etseydi, özgürlük bir aldatmaca olurdu ve iyilik yapma özgür tercihi olmadıkça, ahlaksal iyi bir aldatmacadır.<sup>87</sup> Bu nedenle melekler doğal

<sup>85</sup> DM 1.3, 16.2.4-7; SCG 3.71-73, 159, 163; ST Ia. 22-23. Burada Aquinas Abelardus'un öznelci görüşüne karşı çıktı ve günahın tek başına güdüden çok eylemi ve kendi içinde kötü bir şeyi gerektirdiğinde ısrar etti (ST IaIIae. 19-20). Bkz. J. F. Dedek, "Intrinsically Evil Acts: An Historical Study of the Mind of St. Thomas," *The Thomist*, 43 (1979), 385-413.

<sup>86</sup> Ne var ki, bedenden yoksun olan melekler, bedensel tutkularla ayartılmazlar. ST Ia. 59.4, 63.1; CS 2.5.1.1, 2.3.1.1-2, 2.8, 4.44.3; SCG 4.90.

<sup>87</sup> Demonlar (düşmüş melekler) günah işleyebilirler: SCG 3.108-110. Meleklerin kusurluluğu konusunda 1950'lerde Thomistler arasında küçük bir fırtına

olarak günah işleyebilirler. Yine de melekler günah işleyemez; çünkü saf tindirler ve dolayısıyla herhangi bir zekâ yoksunluğuyla sakatlanmış olamazlar. Şeyleri enine boyuna düşünmek zorundaki rasyonel yaratıklar olan insanlardan farklı olarak saf entelektüel yaratıklar şeyleri dolaysız sezgiyle bilirler. Bu nedenle melekler doğal olarak günah işleyemezler.<sup>88</sup> Thomas, insanlar için geliştirdiği özgür istenç açıklamasını meleklerle de uygulayarak açmazı çözebilirdi. Şeytan, Tanrı'nın istencini izlemenin uygun olduğunu bilmiş, fakat sırf kötü niyetten bunu bir tarafa bırakmayı tercih etmiş olabilirdi. Bunun yerine Thomas gereksizce karmaşık başka bir yaklaşımı benimsedi. Şeytan doğal bir şekilde günah işleyemezdi, fakat doğaüstü bir şekilde işleyebilirdi.<sup>89</sup> Tanrı Lucifer'e ona ebedi saadet verecek doğaüstü

---

na koptu, bazıları hemen temelde yatan bir tutarlılık bulmaya çalıştı. Fakat Thomas iki karışık düşünce çizgisini ileri sürüyordu. Örneğin bkz. C. Courtès, "La peccabilité de l'ange chez Saint Thomas," *Revue thomiste*, 53 (1953), 133-163; A. Hayen, "Le péché de l'ange selon Saint Thomas d'Aquin," *Teoresi*, 9 (1954), 83-176; Philippe de la Trinité, "Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit," Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan* (Paris, 1948) içinde, s. 44-97; Philippe de la Trinité, "Réflexions sur le péché de l'ange," *Ephemerides carmeliticae*, 8 (1957), 44-92; J. de Blic, "Saint Thomas et l'intellectualisme moral à propos de la peccabilité de l'ange," *Mélanges de science religieux*, 1 (1944), 241-280; J. de Blic, "Peccabilité de l'esprit et surnaturel," a.g.e., 3 (1946), 163. Şeytan bir melekti, belki de en yükseği: DM 16.3-4; CS 2.3-11; ST Ia. 63.7. Saf entelektüel bir töz olan Şeytan, doğası itibariyle iyi ve özgür istençli yaratıldı.

<sup>88</sup> SCG 3.108-110.

<sup>89</sup> ST Ia. 58.5: "et in his quae naturaliter ed rem pertinent, non decipiuntur; sed decipi possunt quantum ed ea quae supernaturalia" (melekler doğal olarak günah işleyemezler, fakat doğaüstü şeyler bakımından günah işleyebilirler). DM 16.3: "peccatum diaboli non fuerit in aliquo quod pertinent ad ordinem naturale, sed secundum aliquid supernaturale" (Şeytan'ın günahı)

bir lütuf hediye etti. Kusursuz zekâya sahip olan Lucifer, bunun herhangi bir doğal mutluluktan daha iyi olduğunu pekâlâ biliyordu, fakat en yüksek iyiyi düşünmeyi bir tarafa bırakıp böyle bir kaygı olmadan hareket etmeyi tercih etti. Onun günahı buydu.<sup>90</sup>

Şeytan'ın günahının hem içeriği hem niteliği vardır. İçerik, doğal mutluluğu ele geçirmek için Tanrı'nın özgür doğaüstü lütuf hediyesini reddetmeyi tercih etmesidir. En yüksek meleklerden biri olan Şeytan'ın fiilen Tanrı'yla eşit olabileceğine inanmış olması imkânsızdır. Yaratan'ıyla eşit olma değil, kendi selametine hakim olma, kendi gücüyle ve istediği anda doğrudan ebedi saadetine kavuşma özgürlüğüne sahip olma anlamında Tanrı gibi olmak istedi. Bu şekilde Tanrı'dan bağımsız olmayı arzuladı. Duns Scotus, Şeytan'ın olamayacağını bilmesine rağmen Tanrı'yla eşit olmayı arzulamış olabileceğini ileri sürerek buna karşı çıktı. Bir bankayı soymak ister, fakat sırf başarılı olamayacağım sonucuna vardığım için bundan kaçınırsam, istencin bu koşullu edimi benim payıma bütünüyle günahıdır. Şeytan'ın Tanrı'yla eşit olmayı istemesi, fakat sırf başarılı olamayacağını bildiği için geri durması bütünüyle günahı.

Şeytan'ın günahının niteliği, kendi kaynaklarıyla mutluluğu ele geçirme, kendi kaderinin efendisi olarak Tanrı gibi olma ve Efendi'ye şükran borçlu olmama arzusunda yatan kibirdir. Duns yine, Şeytan'ın

---

hı doğal düzenle değil, doğaüstü düzenle ilgiliydi). Aquinas doğaüstünü keskin bir şekilde (bugünkü bulanık kullanımdan farklı olarak) tanımladı: bir yaratığın doğasına uygun olan şeyin ötesine geçen herhangi bir şeydir. Melekler ve demonlar doğaüstü değildirler, doğanın bir parçasıdır. Yine de Tanrı onlara doğaüstü lütuf, yani onların doğal güçlerini aşan lütuf verebilir.

<sup>90</sup> ST Ia. 63.1.4: "non cum ordine debitae mensurae" (gerekli ölçünün düzeni içinde değil).

günahı kibri kapsamasına rağmen, Lucifer her türlü ölçü ve aklın ötesinde kendisine aşık olduğu için en başta şehvet omak üzere öteki günahları da kapsadığını ileri sürerek itiraz etti.<sup>91</sup>

Lucifer'in günahı yaratılış anında gerçekleşmedi; çünkü bu onun özgür istencine fırsat vermez ve Tanrı onu günahkâr yaratmaktan sorumlu olurdu. Bu nedenle günah daha sonra, meleğin Tanrı olmadığını, varlığının Tanrı'ya bağımlı olduğunu ve bu bağımlılık durumunu kabul etme ya da etmeme tercihinine sahip olduğunu kavradığı bir anda gerçekleşmiş olmalı.<sup>92</sup> Bu, insan deneyiminden zekice yapılmış bir çıkarsamadır. Tanrı olmadığımızı –istencimizin gerçekleşmesinin gerekli olmadığını, sevilmeyeceğimizi ve ihmal edileceğimizi, öleceğimizi– ilk fark ettiğimizde gerçekleşen kızgınlık, ilk isyandır. Bu gezegendeki yaratıklar arasında yalnızca biz insanlar bu kozmosta tek olmadığımızın farkındayız ve yabancılaşmamız bu farkındalıkta yatar.

---

<sup>91</sup> Kibir Tanrı'ya ve insanlığa haset duymayı da beraberinde getirdi. ST Ia. 63.2: “nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur; et hoc est peccatum superbiae”; ST Ia. 63.3: “voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem” (Tanrı'nın arzuladığı gibi ilahi yardım olmadan kendi doğasının güçleriyle mutluluğuna ulaşmak istedi). ST Ia. 13: Meleklerin doğaları gereği işleyebilecekleri iki günah yalnızca kibir ve hasettir. CS 2.5.1, 2.21.1: kibir ve hasettir. Duns'un İblis'in Tanrı'yla eşit olma arzusuyla ilgili değerlendirmesi, *Reportata Parisiensia*, 2.6.1 ve *Commentary in the Sentences*, 2.4-7'dedir. Duns, istencin edimlerini ikiye ayırır: (1) kişinin başarabileceğine inandığı bir işi istediği *simplex* edimi; bu, etkili bir edimdir; (2) kişinin başaramayacağı ya da başaramayacağını düşündüğü bir işi istediği *cum conditione* edimi. *Reportata* 2.6.2'de Duns, Lucifer'in günahındaki temel ögenin, kendisini ölçüsüzce sevdiği için şehvet olduğunu ileri sürer.

<sup>92</sup> ST Ia. 56.3; ST Ia. 63.5-6: “in primo instanti omnes fuerunt boni, sed et in secundo fuerunt boni a malis distincti” (ilk anda bütün melekler iyiydi, fakat bir sonraki anda iyi ve kötü melekler birbirlerinden ayrıldılar).

Cassian, Büyük Gregory, Deutzlu Rupert ve pek çok öteki ortaçağ yazarıyla birlikte Aquinas da, Vahiy Kitabı'nın 12. bölümünü şöyle yorumladı: İblis'in günahından sonra cennette bir savaş patlak verdi; adil melekler, Başmelek Mikail'in önderliğinde Şeytan'ı ve öteki dönmüş melekleri dışarı sürdüler. Ne var ki, demonların kovulmasını basit ilahi buyrukla sağlanmış olarak betimleyen dinsel oyunlarda bu egemen teolojik kanı yansıtılmaz. Alternatif bir görüş de şuydu: Vahiy'de işaret edilen savaş, kilisenin dünyevi tiranlara karşı mücadelesiyle ilgilidir. Fakat cennetteki savaş daha sonraki hem teoloji hem de en başta Milton'ın *Paradise Lost*'u olmak üzere edebiyat için temel görüş haline geldi.<sup>93</sup>

Thomas'ın hayli soyut olan Şeytan'ı yalnızca dolaylı bir şekilde kozmostaki öteki kötülüklerden sorumludur. Şeytan'ın üzerimizdeki etkisi yalnızca dışsaldır. Bizi ikna edip ayartabilir, fakat günah işlemimize neden olarak özgürlüğümüzü ihlal edemez. Dışsal güçle bedeninizi zorlayabilir, fakat kötülüğe razı olmanıza asla neden olamaz. Şeytan öteki yaratıkları günah işlemeye ikna ettiğine göre, ona günahın dolaylı bir nedeni denilebilir, fakat bu yalnızca sözün gelişidir; çünkü günahkârın kendisi her zaman günahın doğrudan nedensiz nedenidir. Bu nedenle, günah edimini açıklamak için Şeytan'a gerek duyulmaz. Dahası, ayartmayı açıklamak için bile gerekli değildir. Şeytan var olmasaydı, insanlık yine de bedensel tutkuları nedeniyle günah ayartmalarına maruz kalırdı.<sup>94</sup> Tanrı'dan bağımsız kötü bir ilkenin var olamayacağını zaten göstermiş olan Thomas'ın mantığı, onu,

<sup>93</sup> ST Ia. 63-68. Bkz. S. P. Revard, *The War in Heaven* (Ithaca, 1980).

<sup>94</sup> ST Ia. 114.3; ST Ia. 80: "manifestum est quod diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum" (açıktır ki Şeytan bir insanın günah işlemesine hiçbir şekilde neden olamaz).

kötülüğü açıklamak için Tanrı'ya bağımlı kötü bir varlığın da gereksiz olduğu bir noktaya götürür. Hristiyan Kutsal Kitap ve gelenek Şeytan'a inanmayı gerektirir, fakat doğal akıl ve mantık gerektirmez.

Bir Hristiyan olan Thomas, Hristiyan geleneğin tamamen onayladığı bir varlığın varlığından kuşku duyamazdı. Fakat Şeytan günahın nedeni değilse, işlevi nedir? Thomas'ın yanıtı şudur: o, bütün kötü yaratıkların başıdır (*caput*), onların şefi, prensi, yöneticisi ve efendisidir.<sup>95</sup> Yalnızca onların lideri değildir, onları aynı zamanda kendisiyle bir tek varlıkta birleştirir. Müminlerin İsa'nın mistik bedeninin uzuvları olması, onunla inayet içinde birleşmesi gibi, günahkârlar da İblis'in mistik bedeninin uzuvlarıdır, onunla yabancılaşma içinde birleşirler. Kötülük ilkesi ya da nedeni olmayan İblis, tüm kötülüğün merkezi ve birleştirici gücüdür.<sup>96</sup>

Şeytan ve öteki düşmüş melekler, günah işler işlemez cezalandırıldılar. Cennetten aşağı havaya ve yeraltına atıldılar. Cezalarının özü,

---

<sup>95</sup> ST IIIa. 8.7: "omnium malorum caput est diabolus, inquantum illum imitantur" (Şeytan, onun peşinden gittikleri ölçüde bütün kötülerin başıdır). ST IIIa. 8.8: Şeytan'ın bir tezahürü olan Deccal için de bu geçerlidir; ikisi, gerçekte kötülüğün bir başıdırlar: "antichristus est membrum diaboli, et tamen ipse est caput malorum. Diabolus et antichristus non sunt duo capita sed unum."

<sup>96</sup> ST Ia. 63.8; Lucifer öteki meleklerin günah işlemelerine neden olmaz; onları teşvik eder, fakat tercih kendilerininindir ("non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens"). Demonlar olarak düşmüş melekler: CS 2.6.1, 2.8.1. Bir cehennem hiyerarşisi oluştururlar: ST Ia. 109; CS 2.6, 2.9. Lucifer insanlar arasındaki ilk günahı kıskırttı, fakat neden olmadı: ST IaIIae. 81-85, Iaellae. 163.1. Bkz. J. B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas* (Paris, 1930); O. Magrath, "St. Thomas' Theory of Original Sin," *The Thomist*, 16 (1953), 161-189.

Tanrı'yla doğal birlikten mahrum olduklarının farkında olmalarıdır.<sup>97</sup>

Melekler tercihlerini bir kez yaptıktan sonra ondan dönemezler. Tanrı'nın özgür inayet hediyesini kabul etmeyi tercih eden melekler sonsuza kadar ebedi saadete kabul edilirler ve günah işleyemezler. Lucifer ve izleyicileri sonsuza kadar lanetlidir ve asla kurtarılamazlar.<sup>98</sup> Thomas kendi savına ulaşmak için, bu görüşü savunan eski savları görmezlikten geldi; Thomas'ın savı şuydu: Duyulara ve akla dayanan rasyonel yaratıklar olan insanlardan farklı olarak melekler duyularına ve akıllarına gerek kalmadan dolaysız bir şekilde ve sezgiyle hakikati kavrayan saf zihinsel varlıklardır. Dolayısıyla durumla ilgili bilgileri, ilk anda kesinlikle eksiksizdi. Duyu, akıl ya da başka bir yetenek yoluyla hiçbir yeni bilgi onlara ulaşamaz. Bilinebilecek her şeyi zaten bildikleri için ve bu bilgi ışığında tercihlerini yaptıkları için, fikirlerini değiştirebilecek hiçbir şey yoktur.<sup>99</sup> Savın meleklerin do-

<sup>97</sup> ST Ia. 64.3-4. Bazıları şimdi lanetlilere işkence etmek için cehennemdedir; bazıları insanlığı ayartmak için havadadır; dünyanın sonunda hepsi cehenneme kapatılacaktır. SCG 4.90; CS 2.8, 4.43: cisimsiz olmalarına rağmen demonlar ateşten acı çekebilirler, çünkü Tanrı onları ateşin gücü altına koyar. Thomas bütün bu noktalarla çok az ilgilenmiş gibidir ve savları üstünkörüdür.

<sup>98</sup> ST Ia. 62.8; ST Ia. 64.2: "mali vero peccantes sunt in peccato obstinati" (günah işleyen kötü melekler günahlarına sıkı sıkıya bağlıdır).

<sup>99</sup> ST Ia. 64.2. Bu durumda, artık saf tin olan zihinlerine yeni bir duyusal ya da rasyonel bilgi giremeyeceği için aynı şekilde tercihleri değişmez olan ölümden sonraki insan ruhlarına benzerler (SCG 4.93-95). Daha eski savlar için bkz. ST Ia. 80.4: "peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex praecedenti suggestionem causam" (hiç kimse Şeytan'ı ayartmadı ve öncül hiçbir neden yoktu; demonlar İsa tarafından kurtarılamazlar da, çünkü onun mezziyetleri yalnızca kendi türü olan insanlık için geçerlidir).

ğal tercihlerinden çok doğaüstü tercihlerine uygun düştüğü yer burasıdır. Çünkü bir itiraz şudur: eğer saf tinler değişmiyorlarsa, en başında değişip kötüyü tercih etmezlerdi. Elbette bu durumda, meleklerin özgür istenci olmazdı. Fakat Thomas'ın doğaüstü savı, kendisini daha ileri taşır. Doğrudur, zekâları durumu kavradığı ve *voluntas*'ları Tanrı'ya işaret ettiği için melekler başlangıçta doğal olarak günah işleyemezlerdi. Fakat Tanrı onlara *liberum arbitrium*'lerinin [özgür istenç] ortaya çıkmasına izin veren doğanın ötesinde bir tercih sundu. Daha basit çözüm –meleklerin *liberum arbitrium*'lerinin her zaman gerçekten özgür ve her an değişebilir olduğu– İblis'in kurtarılamayacağına dair eski geleneği bozardı. Kötü melekler ve lanetli insanlar, bir kere günaha battıktan sonra, adalet ve neşeden topyekün tiksiniyorlar ve görkemi bekleyenlerin mutluluğundan yakıcı nefret içinde yaşarlar. İyi ve gerçek olan her şeyden iğrenir ve onları boşluğa çekmeye çalışırlar.<sup>100</sup>

Thomas'ın selamet teorisi Anselmus'unkine dayanıyordu. Selamet, Tanrı'ya sunulan kefareti ve insanlığın tekrar Tanrı'yla birlik olmasını gerektiriyordu. İsa'nın Çilesi, Tanrı'nın ilk günahın bir sonucu olarak İblis'in kullanmasına izin verdiği güçten bizi kurtardı, fakat Şeytan hiçbir zaman üzerimizde herhangi bir hakka sahip olmadı. İsa'nın borcumuzu Şeytan'a değil Tanrı'ya ödediğini anladığımız sürece, diyordu Thomas, *kurtulmalık* ve *kurtarıma* terimleri kullanılabilir.<sup>101</sup> Bu sav, kurtulmalık ve kurban teorisinin etkili bir biçimde uz-

<sup>100</sup> CS 4.50.2.1: "in damnatis erit perfectissimum odium.... Mali de omnibus bonis dolebunt; unde et felicitas sanctorum considerata eos maxime affligit" (Lanetlilerde kusursuz bir nefret vardır. Kötüler her iyi şeye öfke duyarlar ve azizlerin mutluluğu onları özellikle rahatsız eder).

<sup>101</sup> ST IIIa. 49.2; CS 3.19.1; SCG 4.39-42; ST IIIa. 48.4: "et ideo per respectum



laştırılmasıydı ve yine Şeytan çözümün ayrılmaz bir parçası değildi.

Eski kurtulmalık teorisinin gölgesi, İsa'nın ölümler ruhlarını kurtarmak için kapıları kırdığı cehennemden kurtarışa ilişkin dramatik düşünceyi zayıflattı. İblis'in ölümler üzerinde bir hakkı yoksa, Tanrı'nın cehennemin ağzında onunla çarpışmasına gerek yoktu. Yine de kurtuluş imgesi çağın imgeleminde o kadar güçlü biçimde yer etmişti ki, modern zamanlara kadar sürdü, muzaffer askeri/feodal komutan İsa –*Christus victor*– popüler imgesiyle de güçlendi.<sup>102</sup> Daha önceki bazı yazarlar şu liberal görüşü ileri sürmüştü: İsa cehennemdeki ölü paganlara vaaz verdi ve böylece kendisinden önce yaşayıp ölmüş bütün iyi ruhları kurtardı. Abelard daha da liberal bir görüşü benimsedi: adil paganlar yaşamları sırasında Kelam tarafından aydınlatılmış ve kurtarılmıştı.<sup>103</sup> Ne var ki, Peter Lombard ve Aziz Bernard da dahil, skolastiklerin çoğunluğu daha dar bir görüş benimsediler ve Aquinas da öyle yaptı. Yalnızca Mesih'e inananlar, yani akte sadık kalmış eski İbraniler kurtarılabiliirdi. Araf öğretisine göre iyi paganlar, hatta filozoflar bile, kendilerine ölümden sonra ebedi saadetten yoksun, fakat aynı zamanda kaygısız bir yaşam sunulmasına rağmen kurtarılmışlar

---

ad Deum justitia exigebat quod homo redimeretur, non autem per respectum ad diabolum ... Non erat pretium sovendum diabolo, sed Deo. Et ideo Christus sanguinem suum, qui est pretium nostrae redemptionis, non dicitur obtulisse diabolo, sed Deo" (İnsan, Şeytan'a göre değil, Tanrı'nın adaletine göre kurtulmak zorundaydı. Bedel Şeytan'a değil, Tanrı'ya ödenmeliydi. Bu nedenle İsa kendi kanını, kurtuluşumuzun bedelini Şeytan'a değil, Tanrı'ya sundu).

<sup>102</sup> G. Aulén, *Christus victor* (Paris, 1949).

<sup>103</sup> *Sic et non* 84. Bkz. R. V. Turner, "Descendit ad Inferos: Medieval Views on Christ's Descent into Hell and the Salvation of the Ancient Just," *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), 173-194.

arasında değildir. Bu yüzden cehennemde ve arafta Dante'ye rehberlik eden Vergilius, onunla birlikte cennete yükselemedi.<sup>104</sup>

Thomas, Hıristiyan düşüncede İsa'nın Çilesi'nin İblis'in gücünü kırdığı düşüncesi ile günah ve kötülüğün devam ettiği gözlemi arasındaki eski tutarsızlığı çözemedi. Şeytan'a eskiden olduğu gibi bizi ayartma ve cezalandırma izni verilir. Yine de İsa'nın Çilesi ona inanan herkesi korur, bu nedenle Şeytan'ın inananları ayartma çabaları boşunadır.<sup>105</sup> Abelard'ın tutumundan yapılan bir çıkarsamayla çözüm bulunabilirdi. Tanrı'nın tikel bir yerde ve zamanda vücut bulmuş olması önemsizdir. İsa, hangi yer ve zamanda olurlarsa olsunlar bütün insanlar için öldü. Fedakârlığı herkes için ebediyen kurtuluş planının bir parçasıydı ve önce gelenlerden daha fazla olmamak üzere dirilişten sonra gelenleri de etkiler. Bu yüzden, tüm zaman ve yerleri etkileyen Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulması'ndan sonra insan davranışında bir iyileşme beklemek için hiçbir neden yoktur.

Demonlar, Tanrı'nın krallığını engellemek için insanlara saldırırlar. Zaman zaman daha büyük bir kötülüğe ulaşmak için fiilen küçük bir iyilik yapmalarına karşın, her zaman kötü niyetlidirler. Tanrı haklı olarak bizi ayartmalarına ve cezalandırmalarına izin verir ve Şeytan günaha neden olamasa da, her yerde günahı teşvik eder. Her günahkâr Tanrı'ya ve insanlığa karşı savaşında Şeytan'a yardım eder ve farkında olsun ya da olmasın İblis'in bir uşağıdır.<sup>106</sup> Şeytan'ın bütün eylemleri Tanrı'nın iznine ve doğal yasaların sınırlamasına tabi-

<sup>104</sup> ST IIIa. 52. Limbo, cehennemin en yüksek halkasıdır.

<sup>105</sup> ST IIIa. 49; CS 3.19.1.

<sup>106</sup> ST Ia. 114, IaIIae. 80.2-3; ST Ia. 65.1: Şeytan, evren anlamında değil, dünyevi bir yaşam sürelerinin ona hizmet etmeleri anlamına bu dünyanın efendisidir ("non creatione, sed quia saeculariter viventes ei serviunt").

dir. Şeytan, doğal süreci ihlal eden hiçbir şey yapamaz: bir prensi bir kurbağaya dönüştüremez. Fakat iç yanılısamlar göstererek ya da duyularla fark edilebilir dış yanılısamlar oluşturarak zihni yanıltıp doğa yoluyla etkili olabilir. Bizi ayartmak için altın ya da mülk gibi dışsal maddi nesneleri kullanabilir ya da bedensel organlar ve sıvılar gibi içsel nesnelerle etkili olabilir. Şeytan'ın kendi bedeni olmamasına rağmen, (örneğin) cinsel ilişkiye girebildiği bir bedene bürünebilir; ama ne incubi ne succubi çocuk meydana getirebilir. Ele geçirilenin özgür istencine ya da vicdanına asla zarar veremese de, bir kurbanın bedenine bir süre sahip olabilir. En büyük filozoflar bile, zamanlarının varsayımları tarafından adil yargının sınırlarını aşmaya sürüklenebilirler.<sup>107</sup>

Skolastiklerin diablojinin eski sorunlarına getirdikleri çözümler, gereğinden fazla ustacaydı. Bizi, paradoksal bir şekilde soyutlamayı kaba ayrıntıyla birleştiren bir dünyaya götürürler. Bir kere, Şeytan düşüncesini kışkırtan insan deneyimlerinin çok ötesine gider. Deneyimimiz, zihinlerimizin derinliklerindeki karanlık, zalim, aptalca ve yakıcı bir şeyin varlığıyla ve yıldızların gizli yerleriyle, yok olmaya duyulan öfkeyle ilgili deneyimdir. Skolastikler, ölümcül bir an için düzen kuralını bir tarafa bırakarak, bize saf zekâyı takdim ederler.

---

<sup>107</sup> Incubi ve succubi konusunda CS 2.8.1; SCG 2.154; ST Ia. 57, Ia. 110-114, IIIa. 43.2; DM 16.9. Thomasçılığın Katolik kilisenin yarı resmi felsefesi olduğu onikinci yüzyıl başlarında, Thomas'ın cadı çılgınlığından sorumluluğu konusunda Thomasçılar ile anti-Katolikler arasında bir tartışma başladı. Şimdi, ortalık yatıştıktan sonra, tartışmanın başından beri aptalca olduğu ortadadır. Thomas demonların işlerini betimlemede açıkça saçma noktalara kadar gitti, fakat erken babalara kadar geri giden bir geleneği izlemekten fazlasını yapmadı. Cadı inançlarının temelini oluşturan Hristiyan teoloji, Aquinas'ın icadı değildi.

Bu, dört yaşında bir çocuğa tecavüz edip boğazını keserek öldüren tecavüzcü çocuğu –bu paragrafı yazarken radyoda duydum– açıklayabilir mi? Incubi ve succubi olarak uyuyan kişileri aşağılayan ve kıs kıs gülen demonları da bize takdim ederler. Bu, atom silahlarıyla yeryüzünü yok edebilecek bir gücün büyüklüğünü açıklayabilir mi? Bir kavram varlığını sürdürmek için insan algılamalarına yanıt vermelidir; burada bunu yapmaya neredeyse son verir. Sanatçılar ve mistikler şeytani gerçekliği daha yoğun ve inandırıcı bir şekilde kavrayabilirler.

# 8 İleri Ortaçağ Sanat ve Edebiyatında Lucifer

Sanat ve edebiyat, Şeytan teolojisini yönlendirmekten çok izledi; yine de, gelenekte belli noktaları etkileyici bir şekilde genişletip sabitleştirdiler. Sanatsal bütünlük yaratma, hikâyeyi iyi bir hikâye haline ve olayların gelişimini inandırıcı hale getirme çabaları, bazı bakımlardan teologlarınkinden daha tutarlı bir senaryoya yol açtı. Şeytan, orta ve geç ortaçağda birçok gerileme ve canlanma hareketinden geçti. Oniki ve onüçüncü yüzyılların teolojisinde Lucifer'in gücünü yitirmesi, feodalizm ve saray aşkı gibi laik konulara dayanan bir edebiyatın gelişmesine ve daha sonra kötülüğü demonların dalaverelerinden çok insani motivasyonlara atfeden hümanizmin gelişmesine uygundu. Bu yüzden en büyük yazarlardan ve eserlerden birçoğu –Chrétien de Troyes, Wolfram von Aschenbach, Hartmann von Aue ve Chaucer; *Chanson de Roland*, *Nibelungenlied* ve *El Cid*– Şeytan'ı genellikle üstünkörü ya da genel olarak kötülükler için bir metafor olarak ele aldı. Öte yandan çöl babalarının, Gregory ve Aelfric'in renkli ve somut Şeytan'ı vaaz edebiyatında ve vaazlar, toplu ayin kitapları ve teolojiden yararlanan şiir ve dramada canlı kaldı. Ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllarda özgür istenç nominalizminin zaferi ve aynı dönemin ürkütücü açlıkları ve salgın hastalıkları, sonraki ortaçağ sanat ve ede-

biyatında Şeytan'ı tehdit edici bir figür haline getirdi.<sup>1</sup>

Resim sanatı, teolojiyi edebiyata göre daha uzaktan izledi. Resim sanatçıları şairlerden ve felsefecilerden daha az kavramsal terimlerle düşünme eğilimindedir ve Şeytan'ın şekli, kısmen kullanılan malzemeye bağlıdır: heykelcilikte insan ya da yarı-insan bir biçimi betimlemek, küçük, siyah bir cini resmetmekten daha kolaydır; tezhipli bir el yazmasının dar sınırları içinde, küçük cini resmetmek daha kolaydır; hiçbir fildişi siyah şeytanı göstermez. Teoloji ve edebiyat, Şeytan ile demonlar arasında dikkatli bir ayrımın yapılmasına izin verir; kesin teolojik ayrımlar yapmanın güç olduğu sanatta ikisinin karışması olağandır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 1100-1500 döneminin sanat ve edebiyatında Şeytan'la ilgili genel bir incelemeden fazlasına olanak sağlayacak kadar çok malzeme vardır. Yalnızca temsil edici örnekler alınabilir ve bunun, kendi başına bir sanat, şiir ve tiyatro incelemesi değil, kötülüğün kişileşmesinin tarihi olduğu unutulmamalıdır. Bosch'un sanatı, cehennemin, limbonun ve arafın gelişimi, Deccal ya da vizyon edebiyatı gibi bağlantılı konular cangılına dalmaya gerek yoktur. Deccal konusunda bkz. R. Emerson, *The Antichrist in the Middle Ages* (Seattle, 1981), bölüm 4 "Antichrist in Medieval Art" ve özellikle bölüm 5 "Antichrist in Medieval Literature." Görü edebiyatı konusunda bkz. D. D. R. Owen, *The Vision of Hell* (Edinburgh, 1970); arınma konusunda bkz. J. LeGoff, *The Birth of Purgatory* (Chicago, 1982).

<sup>2</sup> Joyce Galpern, Kris Haney, Ellen Schiferl ve diğerlerine özel teşekkürlerle, sanat tarihinde benden daha iyi olan yazarları izliyorum. Bkz. B. Brenk, *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends* (Viyana, 1966); B. Brenk, "Teufel," *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 4 (1972), 295-300; F. Klingender, *Animals in Art and Thought to the End of the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1971); J. M. Galpern, "The Shape of Hell in Anglo-Saxon England" (doktora tezi, California Üniversitesi, Berkeley, 1977); G. Schiller, *Iconography of Christian Art*, 2 cilt (Greenwich, Conn., 1971-1972); H. Seidlmayr, "Art du démoniaque et démonie de l'art," E. Castelli, *Filosofia*

Şeytan'ın sanatsal temsillerinin gelişimini izleme çabaları, hiçbir açık sonuç vermez. Eğilimler çoğunlukla zaman ve mekân açısından yereldir ve sık sık tersine döner. Onbirinci yüzyıla kadar Şeytan genelde bir insan ya da küçük şeytan olarak resmedildi ve bu eğilim Bizans sanatında da sürdü. Batı'da, 1000 dolaylarında İngiltere'de başlayıp 1020 dolaylarında Almanya'ya ve ardından diğer yerlere yayılmak üzere, Şeytan insan ve hayvan karışımı bir canavar olma eğilimindedir. Ondört ve onbeşinci yüzyıllarda grotesk, Derek Bouts, Van Eycks, Hans Memling, Hieronymous Bosch, Pieter Brueghel, Jan Mandyn ve Peter Huys sayesinde sanatsal zirvesini yaşadı. Uzun süredir anlaşılmış olduğu gibi, Bosch ve ötekilerin grotesk çalışmaları sapma değil, canavarlar ve demonlar bakımından öne çıkarılan bilinçdışı psikolojisinin az çok dinsel terimlerle açıklanmasıdır. Bu aynı zamanda kötülük sorununun ahlaksal bir ifadesidir de: Bosch bu dünyayı, günahın, aptallığın ve boşunaliğin egemen olduğu cehennemin bir aynası olarak resmeder.<sup>3</sup> Bosch, ortaçağın didaktik sanat geleneği içinde kalır ve bu durum, sanatta şeytanilik sorununu gündeme getirir. "Şeytani" sanatın iki anlamı olabilir: Bosch gibi, izleyicilerine ahlaksal bir örnek sunmakla ilgilenen sanatçıların şeytani olanı resmetmesi<sup>4</sup> ve sanatçıların kendilerinin bilerek ya da bilmeyerek şeytani

---

*dell'arte* (Roma, 1953) içinde, s. 99-114; A. Wienand, "Heils-Symbole und Dämonen-Symbole im Leben der Cistercienser-Mönche," A. Schneider, ed., *Die Cistercienser* (Köln, 1974) içinde, s. 509-554. Tezhipli el yazmalarını, tabloları, freskleri, vitrayları ve heykelleri kapsayan Princeton Hristiyan Sanat Dizini'nde 1050'den 1500'e kadar Hristiyan sanattaki 450'den fazla Şeytan tasvirini de inceledim.

<sup>3</sup> Bkz. M. Lazar, "Caro, mundus, et demonia dans les premiers oeuvres de Bosch," *Studies in Art*, 24 (1972), 106-137.

<sup>4</sup> Bkz. Galpern, s. 29-31. Ortaçağ sanatçıları, manastırcı ve gezgin vaizler gibi

olana hizmet ettikleri sanat. İkincisinde uyumsuzluk, anlamsızlık ve bozulma Tanrı'nın kozmos planını engelleyen kötülerini yansıtır ve sanat, hicvetmek ve nefret uyandırmak için değil, aklını çelmek ve tuzağa düşürmek için kullanılır.<sup>5</sup> Bu bölümün amacı, birincisinin ikonografik eğilimlerini göstermektir.

Lucifer bazen Cehennem ya da Ölüm gibi öteki korkutucu figürlerle ilişkilendirilir (onbirinci yüzyıldan sonra Ölüm ile Şeytan, zaman zaman birbirlerine eşlik etmelerine ya da Şeytan'ın başı, ortaklığı çağrıştırmaları için kafatası olarak gösterilmesine rağmen, genellikle ayrı ayrı resmedilirler). Onbirinci yüzyılda İblis genellikle insan ya da insansıdır; onbirinci yüzyıldan itibaren hayvan ya da insan/hayvan bir canavar olması daha olasıdır; ondördüncü yüzyıldan itibaren giderek groteskleşir. Dizlerinde, baldırlarında ya da topuklarında boynuzları ve göğsünde, karnında ya da arkasında yüzü bulunan canavar Şeytan, Lucifer'in içsel ahlaksal canavarlığını yansıtır. Daha erken ortaçağda sıkça görülen küçük, siyah şeytancık varlığını sürdürür, fakat gittikçe groteske boyun eğerek.<sup>6</sup>

---

izleyicileri korkutup iyi bir yaşama yöneltmek için dehşet sahnelerini sık sık kullandılar; Augustine, taşralıları eğitmek için cehennem sahnelerinden yararlanmayı daha önce önermişti.

<sup>5</sup> Bkz. R. Hammerstein, *Diabolus in musica* (Bern ve Münih, 1974), s. 16-19; Seidlmayr, s. 105-113.

<sup>6</sup> Canavar olan, her zaman şeytani olana işaret etmez. Canavar Şeytan, bulanıklaşıp insanlığın "canavar ırkına"na (bkz. bölüm 4), gargoyllere [Gotik mimaride su oluklarını süsleyen ağız açık insan ya da hayvan başı heykellerine verilen ad --çn.] ve basit komik grotesk figürlere dönüşür. Şeytan'ın taçlı ya da taçsız yedi başı ya da on boynuzu varsa, temsil doğrudan Vahiy 12.3'ten kaynaklanır. Zaman zaman Hekate gibi (bkz. ŞEYTAN) üç başı ya da yüzü vardır ve Kutsal Teslis'le alay etmektedir.



Şeytan genellikle siyah ya da koyu renklidir, fakat tersi de sıkça karşımıza çıkar: morumsu ya da sarımsıdır; ölümle, sapkınlarla, ayrılıkçılarla ve büyücülerle bütünleştirilen bir renk.<sup>7</sup> Genellikle çıplaktır ya da yalnızca bir peştemal takar; çıplaklık cinselliği, yabanıllığı ve hayvanlığı simgeler. Bedeni çoğunlukla kaslı ve çok zayıf, nadiren şişmandır; onikinci yüzyıldan önce bazen yakışıklı ya da hoş görünüşlüdür. Çok ender olarak dişidir, fakat istediği biçime bürünebilir.<sup>8</sup> Bir hayvan olarak genellikle bir maymunu, ejderha ya da yılanıdır. İnsan yüzlü yılan, birçok kültürün sanatında görülür; bu tür temsiller Hristiyan sanatta onüçüncü yüzyılda genelleşmiş gibi görünür. Yılanın insan başı, onu Adem ve Havva'yla daha inandırıcı bir şekilde ilişkilendiriyordu; sanatsal gelenek, yılanın konuşabildiği tiyatrodan yararlanmış olabilir. Gûnahta insan ile Şeytan'ın suç ortaklığını da simgeliyordu. Ayrıca kadın düşmanı gelenek, Havva'nın suçunu kocasınınkinden daha fazla vurguluyordu; bu nedenle yılan, Adem'den çok Havva'ya benziyordu.<sup>9</sup> Onbirinci yüzyıldan sonra en genel hayvani özelliği, hâlâ eski güç çağrışımını da taşıyan boynuz-

<sup>7</sup> Bkz. bölüm 4 ve 6. Edebi analogiler için bkz. Heisterbachlı Caesarius, *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange (Köln, 1851), 5.2 (sarımtırak) ve 5.5, 5.8 (hayaletimsi).

<sup>8</sup> Brenk, *Tradition*, s. 178-179.

<sup>9</sup> J. K. Bonnell, "The Serpent with an Human Head in Art and in Mystery Play," *American Journal of Archeology*, 21 (1917), 255-291. Peter Comestor'un Şeytan'ın genç kız yüzlü bir yılan biçimini almayı tercih ettiğine dair saptaması için ("elegit etiam quoddam genus serpentis virgineum vultum habens") bkz. Bonnell ve J. M. Evans, *Paradise Lost and the Genesis Tradition* (Oxford, 1968), s. 170. Peter, *Historica scholastica: Liber Genesis* 21'de bu düşünceyi kullanan ilk kişi olmuş gibi görünür. Bkz. bölüm 9, sahnede yılan üzerine.

lardı.<sup>10</sup> İkinci en genel hayvani özellik kuyruktu; üçüncüsü, neredeyse eşit bir şekilde meleklerle uygun tüylü kanatlara ve cehennemnin mağaralarına uygun yarası kanatlara ayrılan kanatlardı. Şeytan'ın saçları, ya cehennemin alevlerini temsil etmek ya da düşmanlarını ürkütmek için saçlarını yağlayıp dik tarayan barbarlara işaret etmek için dik taranmıştır.<sup>11</sup> Demonların, şeytanileştirme sürecinde Yahudilere aktarılan bir özellik olan uzun, kancalı burunları vardır. Toynaklar, pençeler, kılıklık ve keçi ayaklar öteki özelliklerdir (gerçi demonun derisi kösele gibi de olabilir). Şeytan'ın nadiren aurası ya da halesi (aslında kutsallığın zorunlu bir işareti değil, gücün bir işareti) vardır. Ateşi soluyabilir ve ruhları öldürmek için ok atabilir (Ölüm ya da elfler gibi). Demonlar üç çatallı zıpkın, çatallı dirgen, kancalar ve öteki işkence aletleri taşır; cehennemde lanetlilerin infazcılarını kullanarak en genel sahnelerden biriydi. Sık sık rastlanan öteki sahneler şunlardı: şeytan çarpmışlardan şeytan kovma (gerçi ortaçağın sonraki dönemlerinde ilgi İncil sahnelerinden Şeytan'ın günlük yaşamdaki dolaysız, güncel varlığına kaydıkça buna daha az rastlanır oldu); meleklerin, çarpık ve yanık demonlara dönüştükleri cehenneme düşüşleri; Şeytan'a mızrak saplayan ya da ayaklarıyla çiğneyen İsa ya da Aziz Michael; adalet terazisinde ölmekte olan bir kişinin ruhu üzerine bir melek ile bir demonun çekişmesi (Anubis'in ruhu adalet terazisinde

---

<sup>10</sup> Güç boynuzları ikonografisinin ortaçağdaki devamı için bkz. R. Mellinkoff, *The Horned Moses in Medieval Art and Thought* (Berkeley, 1970); ne yazık ki simge büyük ölçüde yanlış anlaşıldı, çünkü Musa'nın boynuzlarının Yahudilerin kötülüğünü temsil ettiği düşünüldü ve Yahudiler de boynuzlu betimlenmeye başlandı.

<sup>11</sup> Erken Hristiyan sanatta şeytan çarpmış kişi, bazen dimdik saçlı gösterilir. Bkz Brenk, *Tradition*, s. 132, 176. Bu motif Avrupa'nın ötesine geçer: Japon demonların da yukarıya taralı benzer saçları vardır. Bkz. ŞEYTAN.

[ma'at] tarttığı Mısır'dan eski bir motif). En dramatik sahne, İsa'nın cehennemin kapılarını parçaladığı cehennemden kurtarıştı; bu sahne kolayca, Lucifer'in sonunda yenildiği ve kutsanmışların ruhlarının cennete götürüldüğü Kıyamet Günü sahnesine dönüştü.<sup>12</sup>

Onbirinci yüzyıldan itibaren, ortaçağ edebiyatı giderek çeşitlendi ve gelişti. Lirik, romans, epik, tarih, yaratık meselleri ve öteki türler artık törenleri ve azizlerin yaşamlarını tamamlıyor ve bir ölçüde onların yerini alıyordu. Chaucer'in sayısız stil, tür ve sofistikasyon düzeyinin ustaca bir kontrolünü sergilediği *Canterbury Hikâyeleri*'nde bu çeşitlilik yansıtılır. Onbirinci yüzyılda Eski İngilizce, önemli miktarda ciddi edebiyatıyla Latince dışındaki tek Batı Avrupa dili olmuştu; fakat bir sonraki yüzyıla gelindiğinde Fransızca, Provensçe, Almanca, İtalyanca, İspanyolca ve öteki anadil edebiyatları ortaya çıkıyordu. Dante'nin "De vulgaria eloquntia"sında göklere çıkarılan bu değişim, Chaucer, Langland, Wolfram ve Chrétien gibi yazarların, kendilerine Latineden daha doğal gelen ve geniş bir okuyucu kitlesine daha kolay ulaşabilen dillerde eser vermeleri anlamına geldi. Hâlâ birçok şey – teoloji, tarih, felsefe, lirik şiir, ilahiler, toplu ayinlerle ilgili dramalar ve vaaz edebiyatı– Latince yazılıyordu, fakat Latinceyi yalnızca din adamları ve birkaç eğitilmiş birey anlıyordu. Bu nedenle azizlerin yaşamlarının anadillerde değişimleri onbirinci yüzyılda ortaya çıkmaya başladı, anadilde vaazlar yazıldı ve toplu ayin oyunları, Latincenin yanı sıra anadillerde de sahnelendi.

Vaaz, toplu ayin ve hagiografik edebiyat, geleneksel Latince türler ile yeni anadil türleri arasındaki ve elitlerin teolojisi ile eğitimsiz halkın inançları arasındaki bağlantı noktalarıydı. Vaaz edebiyatı, eği-

<sup>12</sup> Brenk, *Traditon*, s. 177.

timsizlerden kaynaklanması anlamında değil, halkın anlayacağı şekilde yazılmış olmaları ve halkın deneyimini hesaba katmaları anlamında popülerdi. Teolojik düşünceler, dinleyicileri etkilemek için efsanevi malzemeler ve dramatik hikâyelerle harmanlandı. Vaaz edebiyatı bu yüzden, Şeytan düşüncesini etkileyen hagiografiden uzak durdu; çünkü azizlerin yaşamları, hâlâ İblis'in çoğunlukla dünyada bulunduğu ve her kapıyı çaldığı çöl babaları zamanındaki gibiydi. Eski ve ortaçağ dünya görüşleri, şeyleri zaman içinde gelişen değil durağan olarak algılama eğilimindeydi. Bütün zamanlar Tanrı'nın zihninde birdi ve yeryüzündeki bütün şeyler ve bireyler Tanrı'nın ebedi düşüncelerinin görünümleriydi. Tıpkı kral olan bir kralın kral olması gibi, aziz olan bir aziz de azizdir. Bir ülkenin bir dönemdeki kralı, başka bir ülkenin başka bir dönemdeki kralı gibidir; çünkü özünde bir kral, *gerçekte* Tanrı'nın ebedi kral düşüncesinin temsilidir. Bu nedenle azizlerin yaptıkları şeyler yüzyıllar boyunca aynı kaldı. Aziz'in yaşam biçimi öncelikle, Athanasius'un *Life of Anthony*'si gibi çöl babalarının yaşamları ve daha sonra Büyük Gregory'nin *Life of Benedict*'i gibi çöl babalarinkini taklit eden ortaçağ hagiografisi tarafından saptanmıştı. Dolayısıyla Şeytan, azizlere meydan okuyan ve karşı çıkan, bütün kötü güçlerin şefi ve bütün günahların, kötülüklerin ve dünyevi kaygıların arkasındaki güç olarak ortaçağ hagiografisinde canlı bir rol oynadı. Şeytan teologlar arasında gücünü yitirirken, azizlerin yaşamlarında canlı kaldı ve her zaman yenilgiye uğramasına rağmen korkutma yeteneğini korudu. Her zaman popüler olan azizlerin yaşamları, uygun yortularda toplu ayinin bir parçası olagelmmişti. Vaizler bu renkli ve dramatik hikâyelerde sonsuz sayıda ahlaksal örnek buluyor ve cehennem ateşiyle ilgili müthiş hikâyelerin günah için etkili bir caydırıcı olduğunu kavlıyorlardı. Teologların yaptığı gibi Lucifer'in rolü-

nü önemsizleştirmek bir yana, vaazcılar dramatik ve didaktik amaçlarla bu rolü öne çıkardılar. Vaizlerin “yoksulları kontrol etmek” için bu düşünceyi kötüye kullandıklarına dair bir fikir, din adamlarının da en az cemaatleri kadar Şeytan’dan ürktüklerini gözden kaçırır. Azizlerin yaşamlarının vaaz, toplu ayinler ve tiyatro gibi bunlardan kaynaklanan sayısız tür üzerindeki etkisi, geç ortaçağ ve Rönesans zihniyeti üzerinde Şeytan’ın devam eden gücünün başlıca nedenlerinden biriydi.

Edebiyat, çömezlerin öğretimi için örnek vaazları ve dinsel anekdotları kapsar. Alan Bernstein, çok az vaaz sunuldukları gibi bugüne geldiği için öğüt ve örnek elkitaplarını fiilen verilen vaazlardan ayırt etmemiz gerektiği konusunda uyarır. Bu türler geniş bir konular yelpazesini kapsar. Örneğin, Heisterbachlı Caesarius kötü meleklerin kökenleri, özgür istençleri, düşüşleri, bilgileri ve güçleri, ruhları ayartmaları ve bozmaları, şeytan çarpma, demonlara karşı koruma yolları, bir ölünün ruhunun denetimi için demonla melek arasındaki mücadele ve demonların cehennemde günahkârları cezalandırmasıyla ilgili hikâyeleri anlatıyordu.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Yayınlanmamış yazısı “Theology and Popular Belief: Confession in the Later Thirteenth Century”yi okumama izin verdiği ve bu paragrafın temelini oluşturan sayısız öneri ve düşüncesi için Profesör A. Bernstein’a minnettarım. Ayrıca bkz. G. R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England* (Oxford, 1961); J.-P. Perrot, “Le diable dan les légendiers français du XIIIe siècle,” *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979) içinde, s. 429-442; J. Poly, “Le diable, Jacques le Coupe, et Jean des Portes, ou les avatars de Santiago,” *Le diable au moyen âge* içinde, s. 443-460; J. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 8 cilt (Münster, 1969-1978); G. de Tervarent ve B. de Gaiffier, “Le diable voleur d’enfants,” *Homenage a Antoni Rubio I Lluch*, cilt 2 (Barcelona, 1936) içinde, s. 35-38; T. Wolpers, *L'exemp-*

En azından üçüncü yüzyıla kadar geri giden öteki dünyanın görüşleri/vizyonları edebiyatı, onbirinci yüzyılda, Dante'yi ve daha sonraki sanatsal ve yazınsal Lucifer portrelerini etkileyen bir başyapıt olan *The Vision of Tundale*'yi üretti. *Tundale*, cehennemnin alevli, kükürtlü çukurunda lanetlilere yapılan işkencelerin ayrıntılı bir tasvirini verir ve iki çarpıcı demon ve bir Lucifer resmi sunar. Tundale "inanılmaz büyüklükte ve anlatılamaz dehşette bir canavar" görüyordu. "Bu canavar, o zamana kadar gördüğü bütün dağlardan daha büyüktü. Gözleri yanan kor gibi parlıyordu, ağzı alabildiğine açıktı ve yüzünden söndürülemez bir alev yayılıyordu." İki ayağı ve iki kanadı, uzun bir boynu, demirden bir gagası ve demir tırnakları bulunan başka bir demon görüyordu. Bu canavar bir buz havuzunun üzerinde oturuyor ve ele geçirebildiği ruhları yiyordu. Bu ruhlar canavarın karnında hiçlik haline gelir gelmez buzun üzerine dışkılanıyor ve yeni işkenceler için

---

*lum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge* (Paris, 1927); J.-T. Welter, *La tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti* (Paris, 1926). Örnekler, vaazlarla bütünleştirilebilen temalarla ilgili kısa ifadelerdi. Ayrıca bkz. A. V. Murray, "Religion among the Poor in Thirteenth-Century France," *Traditio*, 30 (1974), 285-324. Bu didaktik eserlerin en önemlileri: *Anecdotes historiques*'te (Paris, 1877) kısmen Leccoy de la Marche tarafından yayıma hazırlanan Bourbonlu Dominican Stephen'in *De diversis materiis praedicabilibus*'u; J.-C. Schmitt, Paris Bibliothèque Nationale, Lat. 15970'teki değişikliği yayıma hazırlıyor. Heisterbachlı Sısteryen Caesarius'un *Dialogus miraculorum*'unu J. Strange 2 cilt halinde yayıma hazırladı (Köln, 1851). Başka bir Sısteryen olan Schöntalhl Richalm'ı B. Pez yayına hazırladı: *Thesaurus anecdotorum novissimus*, 6 cilt (Augsburg, 1721-1729) cilt 1:2, kolon 324 vd. Jacques de Vitry'nin "Azizlerin Efsaneleri" bütün Avrupa'da o kadar yaygınlaştı ki "Altın Efsaneler" adını aldı. T. Graesse yayıma hazırladı: *Jacobi a Voragine Legenda aurea*, 2. bs. (Leipzig, 1850); bkz. J. Greven, *Die Exempla aus den sermonen feriales et communes des Jakob von Vitry* (Heidelberg, 1914); G. Frankin, ed., *Die Exempla des Jacob von Vitry* (Münih, 1914).

tekrar canlanıyorlardı. Ve sonunda Tundale,

Daha önce cehennemde gördüğü canavarlardan da büyük olan karanlıklar prensini, insan ırkının düşmanını [gördü].... Bu canavar bir kuyruğu ve birçok eli bulunması dışında baştan aşağıya bir insan bedeni biçimine sahipti ve bir karga kadar siyahtı. Gerçekten de korkunç canavarın her biri yüz kol uzunluğunda ve on kol kalınlığında olan binlerce eli vardı. Her elin yirmi parmağı vardı; her parmak yüz karış uzunluğunda ve on karış kalınlığındaydı; el ve ayak tırnakları şövalyelerin mızrağından daha uzundu. Canavarın uzun, kalın bir gagası ve lanetli ruhlara acı vermeye uygun dikenli, uzun ve keskin bir kuyruğu da vardı. Bu korkunç varlık, kalabalık bir demon topluluğunun körüklediği yanan korların ısıttığı demir bir kapının üzerinde yüzükoyun yatıyordu.... İnsan ırkının bu düşmanı bütün organlarıyla demir ve bronz zincirlerle bağlıydı.... Nefes verdiği her seferinde lanetli ruhları cehennemin her tarafına saçıyordu.... Ve nefes aldığı anda ise bütün ruhları tekrar içine çekiyor ve kursağının kükürtlü dumanı içine düştüklerinde onları çiğniyordu.... Bu canavara Lucifer denilir ve Tanrı'nın meydana getirdiği ilk yaratıktır.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Vizyon edebiyatı konusunda bkz. M. Dods, *Forerunners of Dante* (Edinburgh, 1903); H. R. Patch, *The Other World* (Cambridge, Mass., 1950), özellikle s. 89-120. Bu vizyonların en etkilileri: aslı üçüncü yüzyılda Yunanca ve altıncı yüzyılda Latinceye çevrilen *The Vision of Saint Paul*; Adamnán'ın İrlanda değişikliği, dokuz ve onbirinci yüzyıl arası; bir İrlandalı tarafından Almanca yazılan *Vision of Tundale* (Tnugdál); *Purgatory of Saint Patrick*, onikinci yüzyıl. *Vision of Tundale*'nin Latince ve Almanca değişiklikleri, A. Wagner tarafından yayıma hazırlanmıştır: *Visio Tgndali: Lateinisch und Altdeutsch* (Erlangen, 1882). Ayrıca bkz. V. H. Friedel ve K. Meyer, ed., *La vision de Tondale: français, anglo-normand, et irlandais* (Paris, 1907); E. Gardiner, "The Vision of Tundale: A Critical Edition of the Middle English Text" (doktora tezi, Fordham Üniversitesi, 1980); P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur* (Stutt-

Yazın sanatında Şeytan'ın en önemli gelişimi, geç ortaçağın anadil şiirinde gerçekleşti. Bu tür şiirler o kadar yaygındı ki, ancak en etkili yazarlardan birkaçını ele alabileceğiz. Chrétien de Troyes, Wolfram von Aschenbach ve Hartmann von Aue gibi birçok büyük epik ve romans yazarı, Şeytan'ı yalnızca dolaylı ya da metaforik olarak ele aldılar. Fakat Şeytan hem Dante Alighieri'nin hem William Langand'ın eserlerinde olumsuz bir merkezdi.<sup>15</sup>

Dante (1265-1321), ortaçağın en büyük şairi ve din adamı olmayan teologudur. Hayatının son onbeş yılında yazılan ve daha sonraki hayranlarının *İlahi Komedya* dediği *Komedya'sı*, nadiren "sahnede" olmasına rağmen, hem cehennemde hem yeryüzünde faaliyette bulunan Şeytan'ın etkin bir güç olduğu karmaşık bir mistik şiirdir. Dante'nin diablojisi Hristiyan gelenekten, skolastisizmden, vizyon edebiyatından, Yunan-Roma ve Müslüman düşüncesinden yararlanıyordu.

*İlahi Komedya'nın* derin anlamı en çarpıcı özelliğinde ortaya çıkar: kozmosun yapısı. Dante'nin düzenlemesi Aristotelesci, Ptolemiusçu ve yeni Platoncu felsefe ve bilimden yararlandı, fakat şair evren üzeri-

---

gart, 1981); D. D. R. Owen, *The Vision of Hell* (Edinburgh, 1970); H. Spilling, *Die Visio Tngdali* (Münih, 1975); J. C. D. Marshall, "Three Problems in the Vision of Tundal," *Medium Aevum*, 44 (1975), 14-22. Alıntılar için bkz. Wagner, s. 16, 27, 35. Krş. A. di Paolo Healey, ed., *The Old English Vision of St. Paul* (Cambridge, Mass., 1978).

<sup>15</sup> Genel olarak ortaçağ edebiyatı ve özel olarak Dante ve Langland konusunda bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Saraylara uygun aşkın ve lirigin Dante üzerindeki etkisi konusunda bkz. T. Bergin, *Dante* (New York, 1965); skolastiklerin etkisi konusunda bkz. E. Gilson, *Dante et la philosophie* (Paris, 1939); Müslüman etkisi konusunda bkz. M. Asin Palacios, *Islam and the "Divine Comedy"* (New York, 1926). Olası Hint etkisi konusunda bkz. A. de Gubernaitis, "Le type indien du Lucifer chez le Dante," *Giornale Dantesco*, 3 (1895), 49-58.



ne astronomik, coğrafi ya da modern anlamda fiziksel ya da bilimsel bir yazı yazma niyetinde değildi. Daha çok kozmosu kendi ahlaksal tasarımına göre resmetmek istiyordu. Dante ve çağdaşları için kozmosun nihai anlamı, dikkatli bir sanatçı olarak kendi etik dünyasının fiziksel dünyaya olabildiğince benzer olmasını arzulamasına rağmen, fiziksel değil etikdir. *Komedya*'da fiziksel kozmos, gerçek, etik kozmosun metaforudur. Fiziksel kürenin yüzünde hiçbir arınma dağı, derinliklerinde hiçbir cehennem mağarası bulunmadığını öğrenmek Dante'yi şaşırtmazdı. Niyeti, kozmosun dışsal tezahürlerini değil, içsel ahlaksal gerçekliğini tasvir etmektir.

Dante'nin kozmosu, Ptolemy'sunki gibi, dünya evrenin merkezinde olmak üzere, bir dizi eşmerkezli küre biçiminde düzenleniyordu. Yeryüzünün yukarısında ay küre vardı, ardından sırayla Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn, sabit yıldızlar küresi ve *primum mobile*, bütün evreni hareket ettiren küre vardı. Bunun ötesinde Tanrı'nın, meleklerin ve kutsanmışların mekânı cennet vardı. Yeryüzünün merkezinde cehennem vardır ve cehennemin merkezinde de, karanlığa ve buza mahkûm Lucifer vardır.

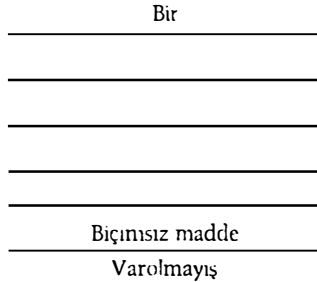
Bu kozmosla Dante, Dionysios'unkinden farklı olmayan mistik bir vizyon koydu ortaya. Kozmostaki her varlık ya Tanrı'ya doğru ya da Şeytan'a doğru hareket eder. Tanrı çok yukarda ve dışta, Şeytan çok aşağıda ve içtedir. Tanrı suretinde meydana getirilen ve içimizdeki Kutsal Ruh'un eylemiyle desteklenen gerçek insani doğamızla olduğumuzda, doğal olarak Tanrı'ya doğru yükselir, serpilir, görümüzü genişletir, temiz havalı, temiz, güzel ve hakiki manzaralarla kendimizi ışığa, hakikate ve sevgiye açarız (*Cennet* 1.135-138). Cennetin eşigesindeki mistik gül, muhteşem bir biçimde ebediyen açar. Fakat yanılsama ve sahte zevkle saptırıldığımızda, günahın ve aptallığın ağırlığı

üzerimize çöker; Tanrı'dan uzaklaşıp giderek daralan ve havasızlaşan bir yoldan aşağıya ve içeriye doğru batırız; gözlerimiz kapanır; görümüz aşağı çekilen, ağır ve gerçeklikten kopmuş olarak kendi içimize döner, içine kapanmış, karanlığa, öfkeye ve nefrete gömülmüş, yalıtılmış, kendimize bağlı hale geliriz (*Cennet* 1.134). İndiğimiz cehennemin her halkası gittikçe daralır ve karanlıklaşır. Bu yolda hiçbir şey, sözcüğün tam anlamıyla hiçbir şey yoktur: sessizlik, yoksunluk, mahrumiyet ve boşluk vardır. Tanrı ferahlıktır, varlıktır, ışıktır; kendi içine kapanan İblis hiçliktir, karanlıktır, nefrettir ve çaresizliktir. İblis'in yalıtılmışlığı, Tanrı'nın zihinlerimizi birinci yıldızla birleştirdiği sevgi topluluğunun tam karşısında durur (*Cennet* 2.29-30).

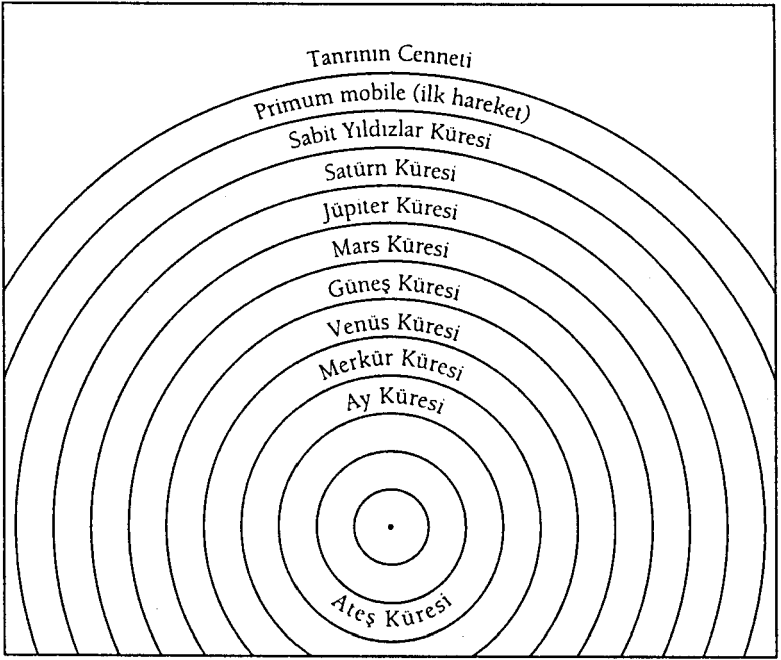
Dante'nin yeryüzündeki karanlık ormandan cehennemin merkezine yolculuğu, aşağıya doğru bir ahlaksal yolculuktur; bu yolculukta dünyayı, her kişiyi ve Dante'nin kendisini yıkıma doğru çeken bütün günahların tasvir edildiği görülür. Teolojik olarak hiç kimse cehenneme gidip gelemmez; fakat günahın doğası ve sonuçları kavranarak cehennem anlaşılabilir ve yaşanabilir. İnsan anlayarak kendi yaşamını değiştirip dönüştürebilir. Dante sonunda korkunç merkeze ulaştığında geri döner. Şair, İblis'in grotesk kanatları üzerinde bu acılı dönüşü, kendisini cehennemden çıkarıp, sonunda tekrar yıldızları gördüğü ışığa geri getiren (*Cehennem* 34.139: "uscimmo a riveder le stelle") dönüşü canlı bir şekilde tasvir eder. Dante'nin cehenneme inişi, günah tarafından aşağı çekilen ve ardından bir *metanoia*, tekrar ışığa dönüş şansı verilen her insanın hikâyesidir; İsa'nın cehenneme inişinin ve dirilişinin bir alegorisidir de. Dante'nin başlıca sezgisi, şuydu: kozmos fiziksel bir kendilik olmanın yanı sıra, ahlaksal bir kendiliktir de; kozmosun nötr olduğuna ve kötülüğün bütünüyle bireysel insan bilinciyle sınırlı olduğuna dair modern, tuhaf bir şekilde insan-

merkezci görüşe karşıt olarak, iyi ile kötü arasında bir gerilim durumudur. Dante'ye göre, *primum mobile*'nin cenneti yönetmesi gibi, etik de bilimleri yönetir ve her bilgi ahlaksal olarak uygundur (*Convivio* 3.15: "la moralitade è bellezza de la filosofia").

Olduğu haliyle ahlaksal olarak güçlü olan bu kozmoloji, yine de güçlükler taşımaktadır. Hristiyan kozmolojinin büyük ölçüde türetildiği yeni Platoncu şema, aslında tepesinde Bir'in bulunduğu, kozmozun aşağıya doğru derece derece zayıflatan dikey, doğrusal bir şemaydı; şemanın en altında *hyle*, Bir'den en uzak ve en az gerçek olan saf madde vardı [Bkz. Şekil 2]. Bu kozmosu (deyim uygunsa) uçlardan aşağı doğru eğen ve bundan bir çember ya da küre meydana getiren bu kavrayış, Ptolemyus'un kozmolojisiyle birleştirilebilirdi. Burada yörüngesinde gezegen kürelerinin bulunduğu yer küre merkezdeydi; ondan sonra yine yörüngede bulunan sabit yıldızlar küresi geliyordu ve en dışta ise, bütün kozmosun içinde döndüğü yavaş hareket eden *primum mobile* vardı. Bu şema, Tanrı'yı *primum mobile*'nin ötesine, yeryüzünü merkeze ve cehennemi genellikle yeraltına yerleştiren pek çok erken Hristiyan yazar tarafından benimsendi. Cehennemi yerin



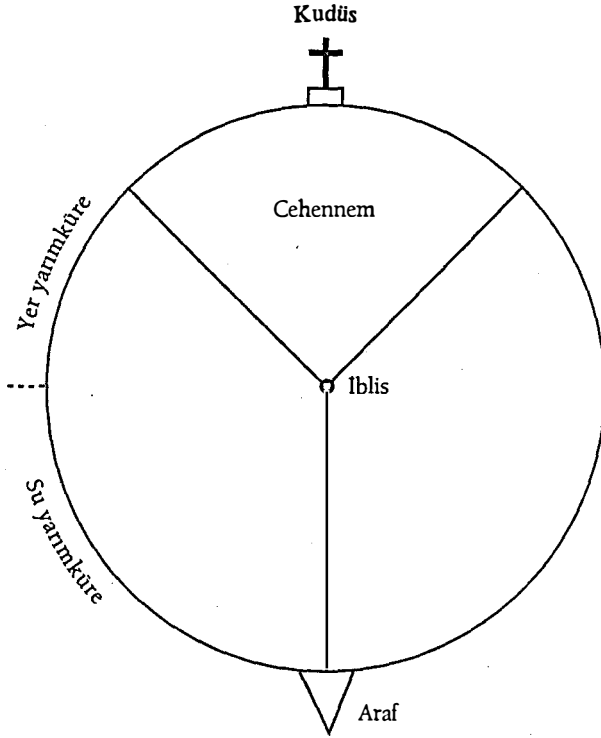
Şekil 2: Yeni-Platoncu varlık zinciri.



Şekil 3. Göksel küreler (William Anderson, *Dante the Maker*, Londra 1980, s. 265'ten uyarlandı).

tam merkezine ve İblis'i de cehennemin tam merkezine yerleştirerek görüyü tamamlamak Dante'nin mantığıydı (ve özgünlüğüydü) [bkz. şekil 3 ve 4].

Bu sistemin ortaya çıkardığı güçlük, Tanrı'dan çok Şeytan'ı kozmosun merkezine yerleştiriyor gibi görünmesidir. Dante güçlüğü iki şekilde ele aldı: Birincisi ve en önemlisi, Tanrı'nın kozmosun gerçek, ahlaksal merkezine yerleştirilmesini istiyordu; fakat bunu uzaysal



Şekil 4. *Komedya*'daki Yeryüzü (William Anderson, *Dante the Maker*, Londra 1980, s. 254'ten uyarlandı).

olarak temsil edemedi ve gerçekten de ahlaksal merkezin zamana ve uzaya yerleştirilebileceğini yadsımak için çok zahmet çekti. Merkez uzayda değildir ve kutupları yoktur (*Cennet* 22-67); cennetin, Tanrı'nın zihnindeki dışında bir "yer"i yoktur (*Cennet* 27.106-110); bütün zamanların bulunduğu noktadır (*Cennet* 17.17-18: "il punto a cui

tutti li tempi son presenti"); her "yer"ın ve her "zaman"ın bulunduğu noktadır (*Cennet* 29.11-12: "l'à've s'appunta ogne ubi e ogne quando"). Freccero'nun belirttiği gibi, İblis "fiziksel dünyanın merkezi ve tinsel dünyanın en dış halkasının ötesinde"dir; Tanrı ise "tinsel dünyanın merkezinde ve fiziksel dünyayı çevreleyen halka"dır.<sup>16</sup> Elbette Dante, Büyük Gregory'nin Tanrı'nın her bireyin ruhunun derinliklerinde de olduğuna dair düşüncesini kabul ediyordu.

Her birey, kendisini ışığa açma ya da kapatma tercihine sahiptir. Kendilerini ışığa açanlar bütün bahanelerini ve savunmalarını güneş altındaki kar gibi ortadan kaldırırlar ve sonra Tanrı onları öyle bir ışıkla doldurur ki gördüğünüzde dans eder gibi görünür (*Cennet* 2.109-111: "voglio informar di luce si vivace, che ti tremolerà nel suo aspetto"). İnsanlar Tanrı için doğru olan kesintisiz çizgilerle bütünleşme ya da yan çizme tercihine de sahiptir. Tanrı'nın kendisinden yarattığı kozmos sanki doğrudan doğruya ilahi merkezden yeryüzüne uzanan yarıçaplı bir küre gibidir. Tanrı her şeyi ve herkesi kendisine çeker ve doğru görülüp kullanıldığında her şey ona doğru hareket eder (*Cennet* 28.19: "tutti tirati sono e tutti tirano"; krş. *Cennet* 5.5-6). Fakat bireyler bazen noktayı göremez ya da hedefi tanıyamazlar. O zaman yanlış bir yol izleyerek başka bir yöne saparlar. Tanrı'nın kendisini aramamız için her birimize aşıladığı dürtü bu yüzden sapar ve hedefini şaşırır (*Cennet* 1.129-135). Kozmosta nerede olursak olalım, yarıçap boyunca merkezindeki hakikate yönelebiliriz; doğru baktığımız her seferinde Tanrı'yı görürüz. Çizgileri ihlal edip modeli zorladığımızda yaşamlarımız daha güçleşir; çünkü yapımıza aykırı hareket ediyor ve çevremizdeki kozmosu, olması gereken şeyle ilgili görüşle-

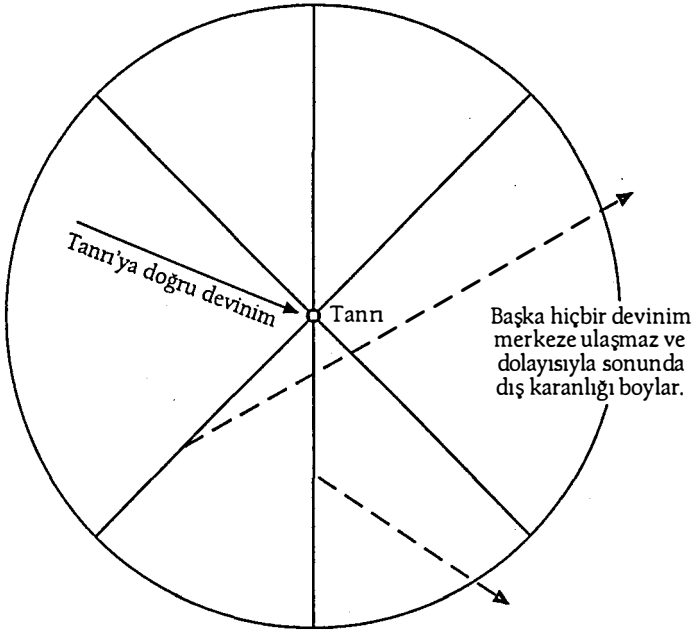
<sup>16</sup> J. Freccero, "Satan's Fall and the *Questio de aqua et terra*," *Italica*, 38 (1961), 112-113.

rimize uydurmak için çekiştirmeye çalışıyoruzdur. Böyle bir devinin yönü bizi kaçınılmaz olarak Tanrı'dan uzaklaştırır, çünkü yalnızca merkeze doğru devinim ona ulaşabilir; başka herhangi bir hareketin yörüngesi, bizi er geç kozmostan, topluluktan, sevgi ve ışıktan uzaklaştırıp, tekrar çıkışın mümkün olmadığı dış karanlığa götürür. Çünkü merkezdeki ışık tek ışıktır; bütün diğer ışıkların çıktığı ışıktır. "Canlı ışıktan hissettiğim kesinlikten ötürü inanıyorum ki gözlerimi ondan çevirseydim, mahvolurdum" (*Cennet* 33.76-78). Gözleri bu ışığa açık olan biri, başka bir şey için onu terk etmeye asla razı olamaz; çünkü o bizzat yaşamdır ve her şeyin tümlüğüdür (*Cennet* 33.100-105); güneşi ve öteki yıldızları hareket ettiren sevgidir (*Cennet* 33.145: "l'amore che move il sole e l'altre stelle"). İblis'in dokunaklılığı ve dehşeti, sonsuza değin bu sevgiden yalıtılmış olmasıdır [Bkz. şekil 5].

Sorunun ikinci ve daha somut çözümü, her şeyin evrendeki doğal yerini aradığı Aristoteles fiziğini kullanmaktı – Aziz Augustine'in onayladığı bir görüş.<sup>17</sup> Aykürenin yukarısındaki doğal hareket eğriseldir, yörüngeseldir; ayın aşağısında, yerin üzerinde ve içindeki hareket doğrusaldır. Ateş doğal olarak yukarı, su doğal olarak aşağı doğru hareket eder. Bu fiziksel hareket etiksel terimlere çevrildiğinde, erdem doğal olarak yukarıya yükselme, günah aşağıya batma olarak görülür. Kozmosu yöneten sevgi, ışıyla bizi yükseltir (*Cennet* 1.74-75: "amor che'l ciel governi ... che col tuo lume mi levasti"). Kozmosun merkezi, bütün ağır, günahkâr şeylerin battığı noktadır; Tanrı'dan en uzak noktadır (*Cehennem* 14.118: "là dove più non si dismonta"; *Cehennem* 34.110-111: "l punto al qual si traggon d'ogrie

---

<sup>17</sup> Augustine, *Confessions*, 13.9.



Şekil 5. Yaşamın odağı olarak Tanrı.

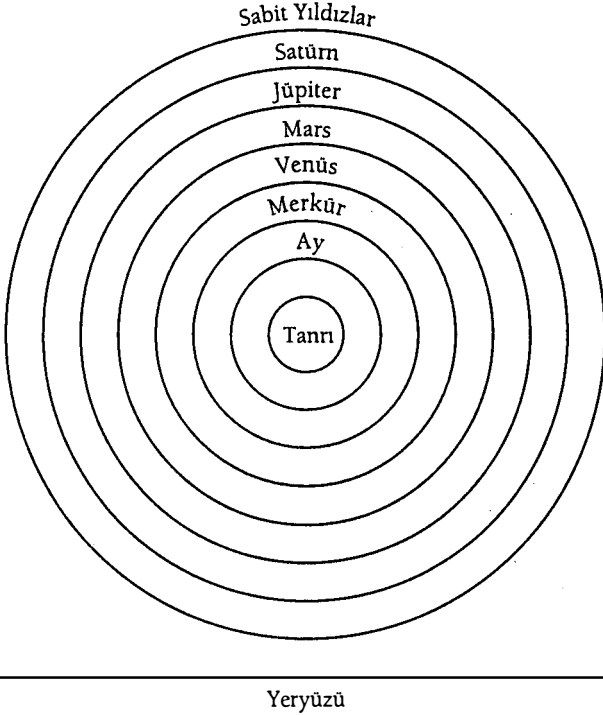
parte i pesi"; krş. *Cehennem* 34.93). Şeytan'ın mantıksal yeridir.

Başka bir güçlük de, bu sistemin dünyanın merkezine Şeytan'ı yerleştirmekle kalmayıp, Tanrı'yı kozmosun sınırlarının ötesine itip uzaklaştırdığı şeklinde yanlış da anlaşılabilir olmasıdır – Dante'nin anlatmak istediği şeyin tam tersi. Başka bir sistem de teorik olarak mümkündü. Özgün yeni Platoncu şema bir daire oluşturacak şekilde uçlardan yukarı doğru bükülse, o zaman kozmosun merkezinde duran



Tanrı olur. Böyle bir şema birçok yönde Hristiyan geleneğe daha uygun olurdu. Augustine ve Gregory içsellikten, Tanrı'yı içerde arama gereğinden, dışsal insana karşıt olarak içsel insanın gerçekliğinden sık sık söz etti. Yeni Platoncu kavrayış, Bir'den çıkıp yukarı doğru giden bir dizi küreyle ifade edilebilir ve Dionysios ile Eriugena'nın düşüncesinin temelinde böyle bir düzeltme yatar. Tanrı'nın bütün şeylerin merkezinde olduğuna, onları kendine doğru çektiğine dair bütünsel etik kavrayış mistik –ya da aslında herhangi bir Hristiyan– kavrayışa daha yakındır ve Dante'nin düşüncesi için bu temeldi. Fakat bu şemayı sanatta ya da yazınsal betimde ifade etmek fiilen olanaksızdı. Dahası bilimsel benzeşimle ifade edilemezdi; çünkü Aristotelesçi fiziğe ve Ptolemiusçu kozmolojiye aykırıydı. Eğer Tanrı merkezdeyse ve kozmosu kendisinden dışarıya yayıyorsa, o zaman maddi yeryüzü, bütün sabit yıldız ve gezegen kürelerinin ötesinde olmalıdır. Belirsiz şekilde ve konumda bir kendilik olarak ya da astronomi gereğince öteki göksel yörüngelerle bağdaştırılması imkânsız bir yörüngede bir küre olarak temsil edilmelidir. Bu sorunlar Dante için fiziksel evreni tanrı-merkezli tasvir etmeyi çok güç hale getirdi. Güneşin ve ışığın merkezde olduğuna ve Kopernikçi denilen görüş, Dante'nin sistemi için daha iyi bir metafor meydana getirirdi, fakat az sayıda ortaçağ kozmoloğunun desteklediği bir görüştü bu. [Bkz. şekil 6].

Tanrı kozmosu iyi yaratmıştı, fakat Lucifer günahı sokarak kusursuzluğunu bozdu. Kibri, Tanrı'yı beklemek yerine kendi çabalarıyla ve dolaysız bir şekilde ebedi saadete ulaşmaya çalışmasına neden oldu (*Cennet* 19.48: “per principio del cader fu il maledetto superbir di colui che tu vedasti,” krş. *Cennet* 27.26-27). Melekler, yaratıldıktan hemen sonra doğaüstü bir sınavdan, yalnızca bir an süren bir sınavdan geçtiler (*Cennet* 29.49-51). Bazı melekler sadık kalmayı, bazıları gü-



Şekil 6. Tanrı-merkezli bir fiziksel evren (Simon Marmion'dan sonra, y. 1460).

nahı seçti; bazıları da tercih yapmayı reddetti.<sup>18</sup> Düşen melekler, yu-

<sup>18</sup> Tarafsız ya da dönmüş melekler, "quel cattivo coro de li angeli che non furon ribelli nè furon fedeli a Dio" (Tanrı'ya ne isyan eden ne de sadık kalan rezil melekler korosu) konusunda bkz. M. Dando, "Les anges neutres," *Cahiers d'études cathares*, 27, no. 69 (1976), 3-28; J. Freccero, "Dante and the Neutral Angels," *Romanic Review*, 51 (1960), 3-14; M. Rossi, "Sur un passage de la *Chanson d'Ecslarmonde* (satır 2648-2826), *Le diable au moyen âge* (Paris,

karındaki hakiki sürgün edilen anlaklardır; cennetten yağmur gibi yağdılar, saadet ülkesinden kovulan küçük görülen bir kitleydiler. Meleklerin onda biri, Tanrı'nın insanlığın yaratılışı ve azizlerin selametiyle meydana getirildiği bir sayı, onların mahvına ortak oldu.<sup>19</sup> Lucifer meleklerin en yükseğiydi (*Cennet* 19.47: "che fu la somma d'ogne creatura"; *Cehennem* 34.46: altı kanadı, onun bir seraf olduğunu gösterir). Fakat arştan şimşek gibi düştü, kürelerin arasından geçerek hızla yeryüzüne indi. Düştüğü yer güney yarımkürede, yeryüzünün Kurtarıcı'nın Çilesi'yle sağaltılacağı Kudüs'ün karşıt kutbundaydı. Onun gelişiyle kuru toprak korku ve tiksinti içinde büzüldü, çarpmanın etkisinden kurtulmaya çalıştı ve kürenin güney yarısını hemen hemen bütünüyle suyla kaplı bırakarak kuzey yarımküreye çekildi. "Hemen hemen," çünkü İblis fiilen yeryüzüne çakıldığında, kürenin

---

1979), s. 465. Rossi, bu düşüncenin Hristiyan edebiyatında örnekleri olduğunu gösterir ve örnek olarak *Chanson d'Esclarmonde*'u aktarır. Bu üçüncü grup melek dünyada dolaşüyor ya da dönmüşler çevresinde yaşıyor olmalıdır (Dante). Bu düşünce olasılıkla gücünü arafa artan inançtan aldı; meleklerin üçüncü durumu, ölümden sonraki insan ruhlarının üçüncü durumuyla paralel görülebilir.

<sup>19</sup> *Conv.* 3.13: "intelligenze che sono in esilio de la superna patria" (göksel evlerinden sürgün edilen anlıklar); *Conv.* 2.5: "di tutti questi ordini si perderono aliquanti tosto che furono creati, forse in numero de la decima parte; a la quale restaurare fu l'umana natura poi creata" (Her bir takımdan bazıları neredeyse yaratılır yaratılmaz düştü –yaklaşık onda biri– ve ardından kayıplarını tamamlamak için insan doğası yaratıldı). Dante melek takımlarının onda birinden değil, bütün derecelerden meleklerin onda birinden söz eder. *Cehennem* 7.11-12: Mikail onları dışarı atar; *Cehennem* 8.83: "da ciel piovuti" (cennetten yağmur gibi yağdılar); *Cehennem* 9.91: "cacciati del ciel, gente dispetta" (cennetten kovulan küçük görülen bir ırk). Krş. *Cennet* 29.50-54. Düşen melekler, cehennemi Dis kentinin burçlarını koruyan demonlar haline geldiler (*Cehennem* 9.91-97).

merkezine doğru giden kocaman bir delik açtı. Tanrı tarafından yaratılan ve Tanrı'nın sevgisiyle yönetilen toprak, adeta ters bir çekimle Tanrı'nın antitezinden uzaklaşır. İblis'in günahının ağırlığı o kadar büyüktü ki, pudinge batan bir çekül gibi dünyaya battı. Onun düşüşüyle bir mağara ya da "gömüt," cehennem halini alan bir "gömüt" oluştu.<sup>20</sup> Bu dev kazıdan çıkan toprak yüzeye atıldı ve bu toprak arafat dağını oluşturdu.

İnsan (Dante gibi) cehennemin ta derinliklerine battıktan sonra, o merkezde "döner" ve araf dağından arşa yükselir. Fiziksel gerçeklikte, Kudüs'te yerin yüzeyinden aşağı inen biri, kürenin karşıt noktasına çıkmak için dönmez, aksine sürekli düz giderdi. Görünüşe göre Dante, Vergilius'u (peşinde de Dante), önce bir merdivenden inen ve ardından çekimin merkezine ulaştığında merdiveni tırmanmak için tam dönüş yapan birisi olarak hayal ediyordu.<sup>21</sup> Dante'nin yolculuğu, artık tersine dönüp iyiye yükselme olması gereken kötülüğe doğru bir iniş olduğu için, geri dönüş, grotesk dramasında unutulmaz bir dönüşle dramatik bir şekilde simgeleştirilir. İblis kozmosun tam merkezindedir, başı Kudüs'e ve kuzeye doğrudur, arkası buz içinde donmuştur, kocaman kıllı bacakları arafa ve güneye doğrudur. Vergilius,

---

<sup>20</sup> *Cehennem* 34.122-126: "e la terra, che pria di qua si sporse, per paura di lui fé del mar velo, e venne all' emispero nostro; e forse per fuggir lui lasciò qui il loco vòto quella ch'appar di qua, e sù ricorse" (ve buradaki toprak, İblis korkusuyla kendi kendini örttü ve kuzey yarımküreye çekildi; ve yeryüzünün ortasında olan toprak, ondan kaçmak için, cehenneme boş bir yer bıraktı ve yüzeye doğru hareket etti). Krş. *Araf* 12.25-27; *Cennet* 29.55-57. Bkz. Freccero, "Satan's Fall." Dante, Tanrı'nın İblis'in düşüşünden önce bütün kozmosu yarattığını sezdirir; İblis daha önce düşmüş olsaydı, onu kabul edecek yeryüzü olmazdı.

<sup>21</sup> Singleton baskısı (bkz. *Kaynaklar Üzerine Deneme*) cilt 1: 2, s. 634.

peşinde Dante ile birlikte, yolculuklarını arafa ve yukarıdaki berrak yıldızlara yöneltebilmek için Şeytan'ın tüylü postuna tutunurken dönmek zorundadır.

Şeytan nadiren ortaya çıktığı sahnelerden birinde, özellikle Cehennem'in son kantosunda, ürkütücü olmaktan çok üzüntü verici ve tiksindiricidir. Bazı eleştirmenler Dante'nin Milton'ın daha sonra yaptığı kadar etkileyici bir Şeytan üretmediğini ileri sürdüler, fakat bu açıklama onun temel konusunu gözden kaçırır.<sup>22</sup> Dante, Şeytan'ın boş, aptal, iğrenç, Tanrı'nın enerjisinin boşuna bir karşıtı olmasını özellikle istedi. Dante kötülüğü bir olumsuzlama olarak gördü ve Milton'ın Şeytan'ını gereğinden fazla etkin ve etkili sayardı. Lucifer'in *Komedya*'nın geniş bölümlerinde ve bizzat Cehennem'de bulunmayışı, Şeytan'ın rolünü sınırlamada Dante'nin skolastik gelenekle hemfikir olduğunu gösterir. Lucifer'in ortaçağ edebiyatındaki en dramatik rollerinden biri cehennem azaplarındadır, fakat Dante cehennem azaplarına yaptığı göndermelerde (*Cehennem* 4.52-63) ondan hiç söz etmez. Şairin Cennet'in 7. kantosundaki soterioloji tartışması da Kara Efendi'ye değinmez. Dante kurtulmalık teorisinden uzak durdu ve kurtulmalığın reddi, kurtuluş ekonomisinde Şeytan'a yüzeysel bir rol vermek demektir. Dante'nin Lucifer'i açısından dramatik eylemden yoksunluk, onun varlıktan özsel yoksunluğuyla ilgili bilinçli bir hükümdür.

İblis'in hakiki varlığı, varlıktan yoksunluğu, boşunılığı ve hiçliğidir. Günahların kendilerine uygun yerlere gömüldükleri yeryüzünün ölü merkezinde karanlık içindedir. Cehenneme inilirken her hal-ka, en alttaki ihanet halkasına kadar bir üsttekenden daha önemli, daha ağır günahlarla doludur; İblis, en büyük ağırlıkların bulunduğu dö-

<sup>22</sup> Dante ile Milton arasındaki ilişki için bkz. I. Sammuel, *Dante and Milton* (It-haca, tarihsiz).

nen dünyanın ölü noktasında kalçaları buza saplı halde ölü merkezdedir. Bu noktada devinim yoktur; en büyük ağırlıklar hakiki yerlerini bulmuştur ve ebedi olarak hareketsiz bir kütle halinde sıkışmıştır, burada İblis bütün dünyanın ağırlığı altındadır (*Cennet* 29.57: “da tutti i pesi del mundo costretto”). Bu açmaz, bu yaşamsız noktanın varolmayışının, karanlıklığının, anlamsızlığının ve boşunallığının işaretidir.<sup>23</sup> Bütün şeyler Tanrı’ya yönelir, Lucifer’e ne yönelebilir? Yalnızca günahın hiçliği ve anlamsızlığı. Tanrı’dan uzaklaşıp gerçektışıllığa döndüğümüzde kendi üzerimize kapandığımız gibi, cehennemin merkezi de sonsuza kadar kendi üzerine kapanmış karanlık bir kütledir, gerçeklikten bütünüyle ve sonsuza kadar kopmuştur. Bu hiçliğin simgesi İblis, olumsuzluk dışında gerçek hiçbir niteliğe sahip olamaz ve Dante’nin resmetmek istediği şey tam da İblis’in boşuna hareketsizliğidir.

İblis’in hiçliği her yere siner, Güvercin’in sıcak varlığının soğuk karşılığıdır. Soğuk ve karanlık merkezden çıkar, cehennemin bütün aralıklarından geçip yeryüzüne sızar. İblis’in gücü bütün dünyada yerçekimi gibi hareket eder, erkekleri ve kadınları kendi sihrine çeker ve onları cehenneme doğru iter. Bu çekim ışık, tin ve iyi oldukları ölçüde şeyleri kendine doğru çeken Tanrı’nın uyguladığı gücün tam karşıtıdır. Lucifer’in boş, kör ahmaklığı bir vakum gibi yaşamı ve rengi yeryüzünden emip kurutur. Yeraltına ilk inişinden önce, daha karanlık ormanda dolaşırken, Dante günahın, vahşetin ve Lucifer’in simgesi (adları onun gibi “I” ile başlayan) üç canavarla karşılaştı – *lonza* (dişi leopar), *leone* (aslan) ve *lupa* (dişi kurt). Cehennemin her halkasında, hatta Lucifer’in kurnazca düzenlediği Adem ve Havva’nın düşüşü olmasaydı limbada olmayacak iyi paganlar halkasında bile,

<sup>23</sup> F. Ferguson, *Dante* (New York, 1966), s. 119: “açmaz.”

ahmaklığı hissedilir. Cehennemin bütün halkalarındaki öteki uğursuz demonlar onun avatarlarıdır:<sup>7</sup> Kharon (*Cehennem* 3), Minos (5), Kerberos (6), Plutos (7), Phlegyas (8), Furies ve Medusa (9), Minotaur ve Kentaurlar (12), Geryon (17), devler (31) ve diğerleri.<sup>24</sup> Bu figürlerin dönüştürülüp Şeytan'a benzetilmesi en çok *Cehennem* 7.1'deki Plutos'un figüründe açıktır. Pluto'nun hükümrانlık alanına götüren cehennem kapısının üzerinde Plutos ile Iblis'in birliğini gösteren, anlamı pek de açık olmayan "pape Satàn, pape Satàn, aleppe" sözcükleri vardır. Iblis'in kendisi gibi daha geleneksel Hıristiyan demonların sahneye çok seyrek çıkmaları, Dante'nin cehenneminin az rastlanır bir özelliğidir. Ortaçağ sanatı ve draması acı verici aletlerle lanetlilere işkence eden demonları resmetmeyi severken, Dante'nin mahkûmları günahlarına uygun, açıkça tanımlanmış işkenceye, genelde demonların görünür varlığı olmadan yapılan bir işkenceye maruz kalırlar. Bu konuda Dante, sanatsal ve edebi eğilimlerden çok teolojik eğilimlere yakın durdu.<sup>25</sup>

<sup>7</sup> Hindu mitolojisinde insan ya da hayvan kılığında yeryüzüne inen ilah –çn.

<sup>24</sup> Erken babaların zamanından beri pagan tanrıları demon olarak resmetmek gelenek olmuştu; fakat Dante'nin klasik uygarlık aşkı, klasik dönem düşüncesinde de olumsuz olan mitolojik figürleri tanrıların yerine geçirmesine neden oldu. Öteki ortaçağ yazarları da aynı şeyi yaptılar. Örneğin Arnoul Gréban'ın Çilesi oyununun Kerberos adlı bir demonu vardır ve *Aeneid*'in Fransızca uyarlaması *Eneas*, Kharon ve Kerberos gibi birçok klasik mitolojik figürü dönüştürüp demonlara benzetti. Bkz. Owen, s. 142-143.

<sup>25</sup> Demonlar, sahtekârın hapsedildiği cehennemin sekizinci halkasının beşinci kötü hendeğinde (*malebolge*) ortaya çıkar. Burada komik sahne demonlarının kimi öğelerine sahiptirler. Şeytan'ın ahmaklığı gülme duygusunu donduracak kadar soğuk olmasına rağmen, küçük demonların aptallığı mizah öğelerine sahip olabilir. Dante "demon"un karşılığı olarak en çok *demonio* terimini kullandı, fakat *Cehennem* 28.37'de olduğu gibi *diavolo* da zaman

Cehennemin devinimsiz merkezindeki Lucifer figürü, her bakımdan Tanrı figürünün karşıtıdır. Cehennemin en alt üç halkası, Kokytos ya da Dis'in Kenti, vekillerinden çok doğrudan Lucifer tarafından yönetilir. Şiddet düşkünü, sahtekâr ve kötülük dolu kişi burada yaşar. En alt ve dokuzuncu halkayı, Yahuda'nın yeri Giudecca'yı, aileye, ülkeye ve konuklara ihanet edenler işgal eder. Hepsinin en alçağı, hayırseverlere ihanet edenlerdir. İhanet, cehennemin en alt çukurudur; çünkü bütün günahlar içinde en çok ihanet kozmosun adil düzenini bozar. Tanrı'ya ihanet en uç günah ve saçmalaktır: kişinin kendi karanlık ve sınırlı amaçları uğruna, bütün kozmosun ve dolayısıyla kişinin kendisinin dayandığı ışık ve adalet ilkesine ihanetidir. Yahuda'nın Oğul Tanrı'ya ihanet etmesi gibi, zamanın başlangıcında Lucifer de Baba Tanrı'ya ihanet etti. Ve böyle bir ihanet boşunadır. Tanrı'nın ışığı ve adaleti hâlâ ve her zaman kozmosu biçimlendirir; fakat İblis ve Yahuda ışık ve adaleti asla görmeyecektir: sonsuza dek kendi karanlık dehşet ve acılarıyla sarmalanırlar. Hainler ve bütün günahkârlar kendi kör ahmaklıklarıyla kendilerini aldatır ve kendilerine ihanet ederler. Tanrı'nın ışığını engelleyen aldatma ve kendini aldatma bütün günahların temelidir.

Şeytan'ın saçmalığı hiçliğini geride bırakır. Giudecca'nın ışıksız mağarasında ayakları havaya fırlamış biçimde gömülü ve mahkûmdur.<sup>26</sup> Tanrı'nın dünyasının sonsuz ışığı ve genişliği karşısında bu ha-

---

zaman eşanlama gelir. Dante'nin Şeytan için kullandığı genel ad Lucifer'dir, örneğin *Cehennem* 31.143, 34.89, fakat İblis (*Cehennem* 7.1) ve Beelzebub da (*Cehennem* 24.127) der. Doğal olarak Musevi-Hristiyan geleneğin farkında olmayan Vergilius konuştuğunda, yeraltı dünyasının efendisi için Dis (Dite) adını kullanır (*Cehennem* 11.65, 12.39, 34.20).

<sup>26</sup> Lucifer'in gömütü, İsa'nın gömütü Kutsal Kabir'in bir taklididir. Bkz. A. Cassell, "The Tomb, the Tower, and the Pit: Dante's Satan," *Italica*, 56



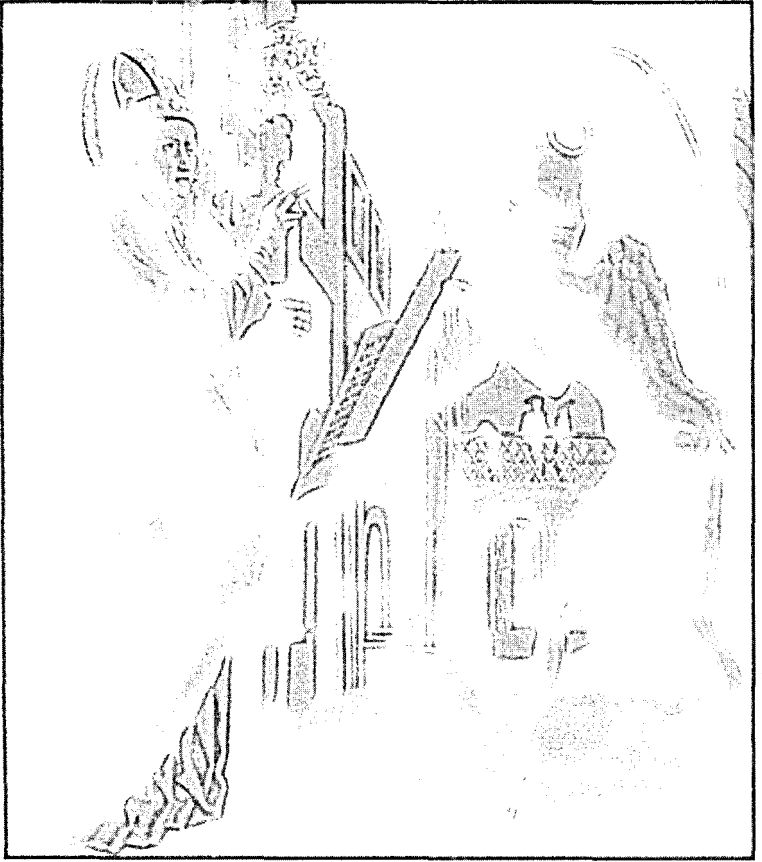
pishanenin karanlığı ve darlığı, onun bilinçli körlüğünü ve kendi kendini mahkûm ettiği cehaletini simgeler. Lucifer'in karanlık oluşu, göğü dolduran ışığa karşıttır (*Cennet* 1.79-81, 2.109-111, 5.118: "lume che per tutto il ciel si spazia;" 29.136-138: "la prima luce, che tutta la raia, per tanti modi in essa si recepe, quanti son li splendori a chi s'appaia"). Lucifer'i hareketsiz bırakan buz gölü kırılmayacak kadar donmuştur – ölümün ve mutlak soğuğun bir işareti, Tanrı'ya kapalı tinin bir simgesi ve vaftizin hayat veren suyunun alegorik bir karşıtlığı.<sup>27</sup> İblis'in hareketsizliği meleklerin ve kutsanmış tinlerin hareketliliğinin, donmuş nefreti ise dünyayı hareket ettiren Tanrı'nın sevgisinin karşıtıdır (*Cennet* 1.1-3, 14.23-24, 21.80-81, 23.103, 24.16-17, 24.130-133: "io credo in uno Dio solo ed eterno, che tutto 'l ciel move, non moto, con amore e con disio"). İblis'in zorunlu hareketsizliği, Tanrı'nın hareket etmeden hareket ettiren gönüllü dinginliğinin de karşıtıdır (*Cennet* 19.64-65: "dal sereno che non si tūrba mai"). İsa'nın hayat veren *Ürdün Irmağı*'na beline kadar dalması gibi, İblis de ölümcül buza, Tanrı'nın sevgisinin sıcak ve hayat veren sularından farklı olarak ölü ve gömülü olan suya beline kadar saplanır (*Cennet* 33.10-12: "meridiana face di caritate, e ... fontana vivace").

Lucifer'in üç yüzünden her birinin altında bir çift kocaman kanat vardır – Serafların altı kanadı gibi toplam altı kanat (*Cennet* 9.78). Fakat bunlar meleklerin canlı altınla yanan tüylü kanatları (*Cennet* 30.13-15) değil, karanlığının ve körlüğünün simgesi olan tüysüz ya-

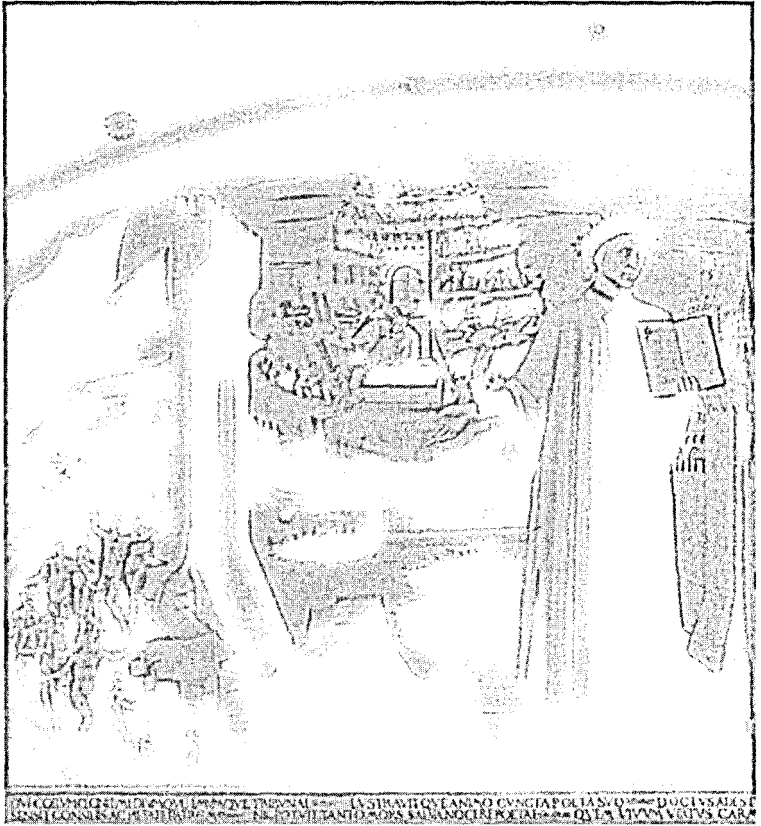
---

(1979), 331-351.

<sup>27</sup> Ayrıca göl (lake), *lago* sözcüğü (*Cehennem* 32.23), "göl"ün yanı sıra "çukur" anlamına da gelen Latince *lacus*'a kadar geri gider ve bu şekliyle Jérôme tarafından, İblis'in düştüğü yeri göstermek için Vulgate'te kullanıldı (İşaya 14.15).



*Saint Wolfgang and the Devil*, bütün standart ikonografik karakteristiklere sahip güçlü bir Şeytan'ı gösterir: boynuzları, sivri dişleri, toynakları, kanatları, kuyruğu, dışarı sarkan dili, poposunda yüzü vardır. Haç işaretiyle onu defeden aziz üzerinde hiçbir gücü yoktur. Michael Pacher (etkin olduğu dönem 1467-1498), tuval üzerine yağlıboya. Bayerischen Staatsgemäldesammlungen'in izniyle.



Sağında cehennem, arkasında araf, yukarısında göksel küreler ve solunda Tanrı'nın kenti cennetle Dante. Ahşap üzerine tempera, İtalyan, ondördüncü yüzyıl. Archivi Alinari'nin izniyle.

rasa kanatlarıdır.<sup>28</sup> Ağır kanatlar donmuş havada boşuna çırpınır, Kokytos'a battıkları için havalanamazlar, cehennemin derelerini donduran rüzgârı karıştırırlar, bu rüzgâr yeryüzüne sızar ve ölümlü zihinleri karıştırıp günah işletir, tıpkı Tanrı'nın ışığının bütün olası yüreklere dokunmak için parlaması gibi.<sup>29</sup> İblis'in donmuş rüzgârı, Kutsal Ruh'un nefesinde esen sevgi ateşinin (*Cennet* 22.32: "la carità che tra noi orda") ve neşe verişin (*Cennet* 21.88: "l'allegrezza ond'io fiammeggio") tam karşıtıdır.

İblis'in varolmayışı devasa boyutunda da açıkça görülebilir: can çekişmekte olan büyük bir madde yığınıdır. Bazıları düşen meleklerin hafif eterden meydana gelen iyi meleklerle karşıt olarak ağır, aşağı hava biçimini aldıklarını söylese de, teoloji meleklerin düştükten sonra melek kaldığını savunuyordu. Fakat Dante, Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulması'nı alaya alan ve Tanrı'nın tininin mutlak karşıtı kaba bir vücut bulma olan bir görünüm olduğunu varsaydı. Platoncu/Hristiyan gelenek, saf maddeyi Tanrı'dan en uzak ve varolmayışa en yakın şey saydığı için İblis, kozmostaki en yoğun ağırlıklardan oluşan ve yaşamdan neredeyse tamamen habersiz saf maddedir; kılı, hayvani bedeni, aklın, hakikatin ve tinin karşı kutbu olduğunu vurgular. Bir kurtçuk, bir canavardır (*Cehennem* 34.107-108). Sayısız yazınsal örneği bulunan zayıf, dev Şeytan, yeryüzünde oldukça güçlü ve zeki görünen bu varlığın içsel güçsüzlüğünü simgeliyordu.<sup>30</sup> Tanrının sonsu-

<sup>28</sup> *Cehennem* 34.46: "sotto ciascuna uscivan due grand'ali"; *Cehennem* 34.49-50: "non avean penne, ma di vispistrello era lor modo."

<sup>29</sup> Ölülerin bedenlerini bile canlandırabilir (*Cehennem* 33.139-148). Dante, Branca Doria ile Michel Zanche'nin yeryüzünde canlı olduklarına inanmıştı, fakat gerçekte ölü olduklarını ve İblis tarafından kukla olarak kullanıldıklarını duyar.

<sup>30</sup> Bazı örnekler: Yunan-Roma dininin Titanları; apokaliptik yazında Gözcü

za dek yöneten imparator olması gibi (*Cennet* 12.40: “lo ‘imperator che sempre regna”), o da kendi sefil krallığının imparatorudur (*Cehennem* 34.28: “lo ‘imperator del doloroso regno”).

Bir zamanlar bir ışık meleği olan bu hantal, sevimsiz yaratığın çirkinliği, Tanrı'nın güzelliğinin tam karşıtıdır (*Cennet* 7.64-66). Ki bir yüzünden kendini yaratana meydan okumaya cüret etti ve cennetten kovulması bütün güzelliğini çirkinliğe dönüştürdü.<sup>31</sup> Mahkûm edilmiş Şeytan, üç haini, Yahuda, Cassius ve Brutus'u dişlerinin arasına alıp sonsuza dek iğrenç bir biçimde çiğneyişinde en tiksindiricidir. Bu hareketteki kör, boşuna nefretin işareti, kendisi de Ruggiero'nun ihanetine uğrayan ve kendisine ihanet eden adamın başı üzerinde ebedi öfke içinde acı veren buz tuzağına düşen hain Ugolino'nun kaderi olmuştu (*Cehennem* 33). *Vision of Tundale* ve öteki yazınsal ya da sanatsal kaynaklar günahkârları yiyen ve onları ateşli bir çukura

---

meleklerin dev çocukları; Vergilius'un Polyphemus'u, Odysseus'un koyunların yünlü karnlarına tutunarak kurtulduğu yamyam dev, Vergilius'u ve İblis'in kılıklı yanlarına tutunan Dante'yi yazarken Dante'nin aklındaki imge bu olmalı. Dante Giudecca'nın hemen yukarısında öfkeli, değersiz ve amaçsız devlerin kuyusuyla karşılaştı. Onikinci yüzyılda *Vision of Tundale*'de Tundale, binlerce günahkârı bir anda yuttuğu yüz ağzı ve başı bulunan, herhangi bir canavardan daha büyük, kocaman, siyah bir demon görüyordu; bu demon, bir ızgaranın üzerinde bağlı yatıyor, kocaman kuyruğunu sallıyor, günahkârları kusuyor ve yeniden yutuyordu. Tundale'nin büyük siyah kanatları ve azgın gözleri bulunan başka bir biçimsiz demonu da, beline kadar donmuş bir gölün içinde duruyordu. *Tundale* konusunda bkz. bölüm 6; Şeytan'ın şekli konusunda bkz. bölüm 7. Ayrıca bkz. S. Cosmos, “Old English ‘Limwaestm’ (‘Christ and Satan,’ 129),” *Notes and Queries*, (1975), 196-198; S. Frascino, “La ‘terra’ dei giganti ed il Lucifero dantesco,” *La cultura*, 12 (1933), 767-783.

<sup>31</sup> *Cehennem* 34.28, 35; *Cennet* 19.46-48. Şeytan'a öteki göndermeler: *Cennet* 9.127-128; *Araf* 8.98-99, 32.32; *Cehennem* 23.143-144.

dışkılayan İblis'i, Cehennem'i ve öteki demonları tasvir etmişti. Dante geleneğin kabalığından sakındı ve bu yüzden dehşeti daha iyi açıkladı. İblis avladığı insanı çiğnerken ağlar ve gözyaşları avının kanına karışır ve yanağından aşağı akar. Her zaman neşeyle gülümseyen Beatrice'in korkunç bir karşıtıdır (Cennet 18.19, 30.42). Günahkâr Buonconte di Montefeltro'yu kurtaran nedamet gözyaşlarından (Araf 5) farklı olarak, İblis'in hüsrana uğramış öfke gözyaşları kurtulmayı sağlamaz. Odysseus'un kör ettiği tepegöz Polyphemus'un kanlı gözyaşları gibi biçimsiz devin kanlı ağlaması da yalnızca nefret uyandırır. Nefret uyandırır ve göksel Efendi'nin çarmihına döktüğü kan, su ve gözyaşlarını alaya alır.

Dante, Vergilius ile birlikte Giudecca'ya inerken, canavar bir yel-değirmeni ya da Kurtarıcı'nın çarmihının çarpık bir halini gösterir şekilde önünde beliriveren kocaman bir figürü karanlıkta fark etti. Lucifer'in üç yüzü ve üç çift açık kanadı haçın üç noktasına benziyordu, bir bedende üç Şeytan, Kutsal Teslis'in cehennemi bir taklidiydi. "Cehennemi kralın sancağının yükseldiği" ironik dizesi ("vexilla regis prodeunt inferni" [Cehennem 34.1]), Fortunatus'un ünlü bir ilahisinin ve de haçın kötü bir taklididir; çünkü Fortunatus'un *vexilla regis*'i, "kraliyet sancağı," İsa'nın haçına işaret eder.<sup>32</sup> John Freccero bu haç taklidini İblis'in üç yüzünün rengiyle ilişkilendirdi. Dante başka bir yerde, düşen meleklerin siyahlığına işaret etmesine rağmen (Cehennem 21.29, 23.131, 27.113), İblis'in üç yüzüne üç farklı renk verir: sarımtırak beyaz, kırmızı ve siyah. Bu renkleri açıklamak için yıllar içinde sayısız teori icat edildi; fakat Freccero'nunki yazınsal ar-

<sup>32</sup> Yunanca *tropaia* gibi *vexilla*'nın da kök anlamı savaş sancak(lar)ıdır, fakat Hristiyan literatürde anlamı değişip haçı anlatır duruma geldi.

kaplanın dikkatlice çözümlenmesine dayanır.<sup>33</sup> Açıklamasına, İsa'nın, yeterince derin imana sahip olsaydınız bir dut ağacına kökünden sökül derdiniz ve size itaat ederdi dediği Luka 17:6'yla başlar. Aziz Ambrose dut ağacını Şeytan'ın bir simgesi olarak kullandı; çünkü dut meyvesi nasıl beyaz olarak başlayıp kırmızı olarak olgunlaşır ve ardından siyaha dönüşürse, Şeytan da şanlı ve beyaz başlar, gücüyle kırmızılaşır ve günaha siyaha dönüşür. Fakat Augustine üç renkli dut ağacını haçın bir simgesi olarak kullandı ve Ubertino da Casale İsa'nın *vexilla*'sını aynı şekilde renkli betimledi. Dante'nin yaptığı şey haç, Şeytan'ı ve üç rengi bir araya getirmektir. Freccero, Dante'nin gerçek dut imgesini düşünmüş olması gerektiğini gözlemleyerek savı perçinledi; çünkü kaynaklar beyaz, kırmızı ve siyah renkleri kullanmasına rağmen, dut meyvesi ilk önce balmumu rengine, sarımtırak beyaz görünür ve Dante'nin tarif ettiği renk, "tra bianca e gialla" (beyaz ile sarı arası), tam da budur. Freccero'nun açıklaması renklerin yorumlanmasına daha çok yer bırakır. Ambrose gibi kaynaklar ve Dante'nin her ayrıntıya anlam yükleme yeteneği dikkate alındığında, kırmızı yüzün günahı ya da utancı, siyah yüzün cehaleti ya da yozlaşmayı, beyazımsı yüzün güçsüzlüğü göstermesi akla uygundur. Fakat Dante'nin kafasındaki asıl şey, kozmosun İsa ile İblis arasında ahlaksal kutuplaşması duygusunu yaymak ve derinleştirmektir.

Ortaçağın başyapıtlarından başka biri de William Langland'ın, Şeytan'ın etkisinin ahlaksal kozmosun tamamında hissedildiği *Piers Plowman*'dır. Alt düzey bir din adamı olan Langland'ın nominalist bir teoloji, mistik bir dünya kavrayışı ve keskin, yergici bir dili vardı. 1360'tan öldüğü 1400'e kadar şiirin en az dört değişkesini yazdı.

<sup>33</sup> J. Freccero, "The Sign of Satan," *Modern Language Notes*, 80 (1965), 11-26.  
Krş. G. Busnelli, *I tre colori di Lucifero Dantesco* (Roma, 1910).

Üçüncü, B değişkesi şiirselliğinden ötürü, C değişkesi yazarın daha olgun düşüncesini yansıtmayı nedeniyle hayranlık uyandırır.<sup>34</sup>

Tarz, kavrayış ve bakış açısı olarak *İlahi Komedya*'dan farklı olan *Piers Plowman*, *Komedya* gibi, bir vizyon edebiyatı eseridir ve temelinde benzer bir mistik gerçeklik görüşü vardır. Dante gibi Langland da, kurtuluşa giden yolun zekâdan çok sevgiden geçtiğine inanıyordu –hem nominalistler hem de mistiklerden türettiği ve onlarla paylaştığı bir görüş. *Piers*, mistik görüşünün öteki dünyadan çok bu dünya merkezli olmasıyla *Komedya*'dan ayrılır. *Piers*, günlük işlerinin başında olan çiftçileri, papazları, biracıları, hukukçuları, tüccarları, çöpçüleri ve dilenci keşişleri –Dante'ninki kadar geniş bir toplum görüşünü– sunar, fakat sokağın ve tarlanın günlük yaşamı içine oturtur. Langland yoksul bir adamdı ve uygulanabilir mistisizmi, ruh olarak İngiliz Uluslar Topluluğu'ndan Brethren'e ve kıta Avrupası'ndan Thomas à Kempis'e benziyordu. Ana karakter *Piers Plowman*, İsa, Aziz Peter, sokaktaki sıradan insan ya da iyi Hristiyan, iyi yönetici, dürüst emekçi örneği olarak anlaşılabilir. Vizyon şudur: hakiki papazlar, keşişler, çiftçiler ve krallar her şeyin merkezindeki Tanrı'yı sürekli gözetir ve gerçeklik ve aydınlığın dünyasında Tanrı'yla birliğe doğru yol alırlar, oysa sahte karıştıları yanılısamayla kendilerini kör eder ve el yordamıyla hiçliğe doğru giderler. Şeylere doğrudan doğruya ve açıkça bakabilir, Tanrı'yı onlarla görebiliriz ya da şeyleri, içeriye hiç ışık sızmayacak kadar arzularımızın çamuruyla sıvayabiliriz. Şeytan sahnenin arkasında aptalca çömelir, vizyonumuzu ve görüşümüzü çarpıtır, hiçbir şey göremeyecek ve anlayamayacak kadar bizi

<sup>34</sup> *Piers Plowman*'ın basımları ve bu konudaki eserler için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Seminer çalışmasıyla *Piers Plowman* üzerine bu bölümün geliştirilmesine katkıda bulunan öğrencim Cassandra Potts'a minnettarım.



karanlığa çeker.

Seçim bizimdir. Geç ondördüncü yüzyılda yaygın olan adıcılık ve istençilikten etkilenen Langland, insan istencinin özgürlüğünü öne çıkardı. Şeytan İsa'yı, adil kişiyi ya da bireysel Hristiyanı temsil eden Hayır Ağacı'na saldırdığında (C. 16) Piers, özgür istencin kişileşmesi "Liberum Arbitrium"u çağırarak ağacı savunur; Piers'e (burada İsa ya da adalet) itaat ettiğinde Şeytan'ı yener. Piers'e itaat etmediğinde, İblis'e karşı gücü yoktur. İrade, yalnızca iyiyi seçtiğinde gerçekten özgürdür; aksi takdirde günahın batağına saplanır. Bu çözümleme, istencin doğal amacının Tanrı'ya hizmet olarak görüldüğü, fakat günah tarafından hakiki seyrinden saptırılabilirdiği anonim mistik metin *Theologica germanica*'nın (y. 1350) çözümlemesini andırır. Langland'ın insan özgürlüğüne vurgusu ve bu dünya kaygısı, meleklerden ve demonlardan çok insanlığın sahnenin merkezinde olduğunu ifade ediyordu. Yine de şiirde Şeytan nadiren kişi olarak görünmesine rağmen, sürekli bu dünyanın işlerinde kendini gösterir ve Yanlış, Sahte ve Sahtekâr gibi alegorik kişilikler onun aletleridir. Lucifer hep tetikte ve etkindir, fakat yaptığı şeyler, yalnızca tek tek kişiler onu çağırdığı ya da buyur ettiğinde şekillenir. Şeyleri olduğu gibi görme özgürlüğünü mü, yoksa istediğimiz gibi görme yanılsamasını sürdürmenin ağırlığını mı seçeceğimiz bize kalmıştır. Hakikatin ya da putperestliğin yanında yer alabiliriz. Putperestlik, sınırlı iyiyi nihai iyiye tercih etmektir. Langland'a göre para ve kâr başputperestliktir; fakat herhangi bir yalan, sahtekârlık ya da kaçış, Tanrı'ya karşı ün, servet ya da zevk tercihi, hatta kiliseyi ya da teolojiiyi yalın, açık hakikatin üzerine koymak da Kara Efendi'ye hizmettir.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> B. 1.128-129: "Alle pat werchen with wrong wende pei shulle after depday and dwelle with pat sherewe [Şeytan]." Krş. B. 2.102-104; B.7.117-118.

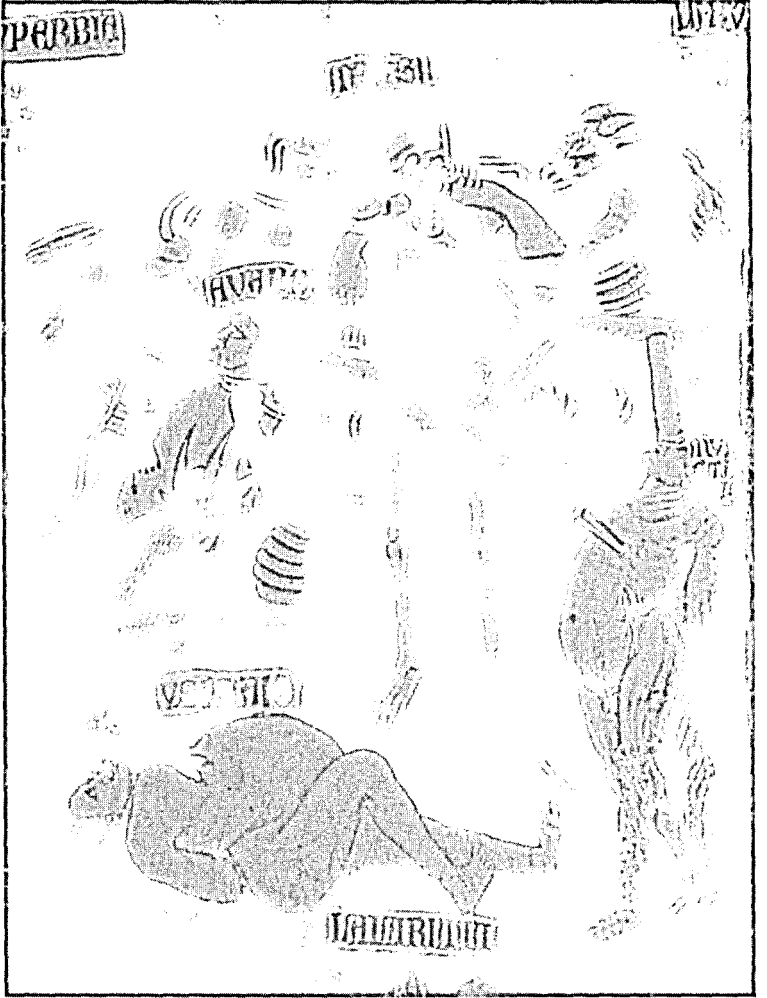
Langland Şeytan'ın, kendisini izleyen insanların adil olmayan eylemlerindeki etkisini vurguluyordu. Adalet, bu dünyanın işlerinin Tanrı'nın istencine ve planına uygun yürütüldüğü durumdur. Adaletsizlik, genelde egemen olan ve insanın doğru yoldan sapmasından ve aptallığından kaynaklanan durumdur. Langland adaletsizlikten tiksiniyor; adaletsizliğin sarsılmaz aptallığından nefret eder ve adaletsizliği sürdürenlere acımasız davranır. Başputperestlik kazanç peşinde koşmaktır ve bunun kişileştirilmiş hali Lady Meed'dir (B. 24 ve C. 24). Meed, belirmeye başlayan kapitalist ekonomik sistemin temsilcisi olarak görülebilir ve Langland bu terimlerle düşünmüş olsaydı, her halde bu görüşü kabul ederdi; fakat Lady Meed'in eski ölümcül tamah günahı *cupiditas* ya da *avaritia* ile özdeşleştirilmesi onun dünya görüşüne daha yakındır. Langland'ın tamahın günahların en ölümcülü olduğuna inancı, ticari gelişimin parayı her şeyin ölçüsü haline getirecek gerçek bir para ekonomisinin gelişmesine olanak sağladığı geç ortaçağda yaygındı. Langland'ın paradan tiksintisi, Lady Meed'le ilgili pasajların yanı sıra, açgözlü keşişleri taşlamasında görülür ve yiyici keşişler Deccal'le ilişkilendirilir (C. 21-22). Öteki altı kötülük gibi Meed de Şeytan'ın ya da onun avatarları Dolandırıcı ya da Sahtekâr'ın kızıdır.<sup>36</sup>

Meed'in Fals'la (Sahtelik) evliliği, para kadar bürokrasi ve hukukla da ilgili bir taşlamadır. Evliliği Favel (Dolandırıcı) ayarlamıştır ve Fals, Sahtekârlık (Guile) ile Dolandırıcı'nın Meed'in açgözlülüğünden

---

Bkz. B. Harwood, "Liberum-Arbitrium in the C-Text of *Piers Plowman*," *Philological Quarterly*, 52 (1973), 680-695.

<sup>36</sup> T. P. Dunning, *Piers Plowman*, 2. bs. (Oxford, 1980), s. 54, 126. Krş. Soygunculuk'un "Lucifer'in teyzesi" olduğu C. 6.330. Bkz. L. K. Little, "Pride Gos before Avarice," *American Historical Review*, 76 (1971), 16-49.



Demonlar yaptıkları kötülöklere göre günahkârlara işkence ediyorlar. Taddeo di Bartolo'nun (1362-1422) freski, San Gimignano, İtalya. Duomo di San Gimignano'nun izniyle.

memnun olduklarını ve ona başkalarını çekistirme, böbürlenme, yalancı tanıklık, yoksulları hor görme ve tamahtan, tefecilikten, aylaklıktan ve bütün kötülüklerden zevk alma yetkisini resmen verdiklerini belirten yasal bir sözleşme hazırlar. Ona, “ölümünden sonra, bu belgenin gösterdiği gibi Arafın bütün getirdikleriyle ve cehennem acısıyla Lucifer’in efendiliğinde bitimsiz gün boyunca amaçsız oturma” izni verirler (C. 2.106-108). Ayrıcalık verilir ve Rabbimizin yılı yerine “Şeytan’ın tarihi”yle mühürlenir.<sup>37</sup> Meed’i izlemeyi tercih edenler sahte bir yaşam sürer ve adaletsizliğe arka çıkarlar, tıpkı şunları söyleyen biracı gibi: “Hadi canım, İsa aşkına, tortulu şarap ve bira satabiliyor ve fıçıdan istediğim gibi iyi ya da kötü bira çekebiliyorsa, senin gevelemelerine rağmen, adaletin ruhu, vicdan ya da İsa tarafından yönetilmem. Ben kutsallık peşinde koşmayanlardanım, o nedenle dilini, vicdanını tut, adalet ruhundan söz etmenin sana bir yararı yoktur” (C. 21.296-402).

Lucifer’in düşüşü, Yanlış ile Hakikat arasındaki mücadele bağlamına yerleştirilir. Lucifer salt bir metafor olmasa da, esas olarak öyledir. Lucifer dünyaya günah ve kötülüğü sokmaktan çok, davranışıyla ebedi hakikat ve adalet ilkelerini çignedi. Tanrı on tabaka melek yarattı; bu tabakalardan biri düştü. “Tanrıça şövalyelerinin üstünde, cennetin başmeleği” (C. 1.107) olan Lucifer günah işledi ve onuncu tabakadan birçok meleği de kendisiyle birlikte aşağı çekti. Düşerken iğrenç biçimler aldılar, “lepen out in lothly forme” (C. 1.109). Dokuz gün boyunca düştüler; günahlarının ağırlığına bağlı olarak bazıları

<sup>37</sup> B. 2.69-114; C. 2.69-115. D. J. Burton, “The Compact with the Devil in the Middle English *Vision of Piers the Plowman* B. II,” *California Folklore Quarterly*, 5 (1946), 179-184, bunu yanlışlıkla Şeytan’la bir uzlaşma olarak anlar; aslında açgözlülük ve hukukla ilgili bir parodidir.

yoğun havaya, bazıları yeryüzüne, bazıları yeraltına düştü; Lucifer hepsinin aşağısına düştü. Lucifer'in günahının özü, kendisini izleyenlerle birlikte hakikate bağlı kalmamasıydı, "helden nat with treuthe" (C. 1.108), bunun sonucunda cehenneme mahkûm olur.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> C. 1.120. Bkz. B. 1.111-129; C. 1.103-128; C. 16.210-211. Ayrıca bkz. A. Kellogg, "Satan, Langland, and the North," *Speculum*, 24 (1949), 413-414; R. Risse, Jr., "The Augustinian Paraphrase of Isaiah 14.13-14 in *Piers Plowman* and the Commentary on the *Fables* of Avianus," *Philological Quarterly*, 45 (1966), 712-717. Langland C. 1.111 ve B. 1.119'da Augustine'in *Ennarratio in Ps. 47*'deki şerhini "ponam sedem meam in aquilone"den (tahtımı kuzeye yereştireceğim) "ponam pedem meam" a çevirdi, "koltuk" ya da "taht"tan "ayak" a bir kayış. Kellogg ve Risse *pedem*'i kibir ve özseverlik olarak açıklarlar. Meleklerin çeşitli düzeylere düşüşü: "Wonder wyse holy wryt telleth how pei fullen, summe in erthe, summe in ayr, summe in heele depe as Lucifer lowest lith of hem all; for pruyde" (C. 1.125-128). Bu fikir Origen'e kadar geri gider. Bkz. IBLIS. On katman meleğin var olduğu ve bir katmanın düştüğü düşüncesi için bkz. bölüm 6, n. 57. Daha önceki yazarlar, yalnızca dokuz katman melek bulunduğunu ve düşen meleklerin onuncu katmanı değil, onuncu grubu oluşturduklarını kabul ediyorlardı. Duns bu konuyu *Commentary on the Sentences*, 2.9'da belirtir: "Sed cum non sint nisi novem ordines, nec plures fuissent, etiamsi illi qui ceciderunt perstitissent, moventur lectores quomodo Scriptura dicat decimum ordinem compleri ex hominibus" (Yalnızca dokuz katman var olduğuna ve düşen melekler gerçekte sadık kalsalar bile yalnızca dokuz katman var olacağına göre, okuyucu, Kutsal Kitap onuncu katmanın insanlar tarafından doldurulacağını nasıl söyleyebilir, diye sorabilir). Duns, düşen melekler ve iddiaya göre onların yerini alan insanlar için *onuncu tabaka* terimini öylesine kullandığımızı belirtir. Fakat bu doğru değildir, diye ileri sürer: "Ex quo apparent non esse de hominibus formandum decimum ordinem, tanquam novem sint angelorum, et decimus hominum: sed homines pro qualitate meritorum statuendos in ordinibus angelorum. Quod vero legitur decimus ordo complendus de hominibus, ex tali sensu dictum fore accipi potest, quia de hominibus restaurabitur, quod in angelis lapsum est: de quibus tot corruerunt, ut pos-

Şeytan'ın *Piers*'teki büyük sahnesi cehennemden kurtarıştadır, fakat Langland bunu çağdaşlarından oldukça farklı kullanır. İsa'nın Çilesi'nin limbodaki ruhları kurtarması, esasında, Şeytan'ın ilk günah yüzünden onları haklı olarak elinde tuttuğuna dair kurtulmalık teorisine dayanıyordu. Langland'dan bile önce, Tanrı'nın Şeytan'a ödediği bir kurtulmalık olarak İsa düşüncesi, yavaş yavaş yerini ezilenleri kurtarmaya gelen şövalye olarak İsa askeri metaforuna bırakmıştı. Bu nedenle Langland'ın iniş sahnesini, kurtulmalık teorisinin herhangi bir kabulü olmadan kullanma özgürlüğü vardı. Ona göre iniş draması, adaletin doğasıyla ilgili bir ifadeye dahildir. Şeytan'ın hayat ağacından düşen her elmayı (ölen her ruhu) kapmak için şevkle beklediğini açıklayan birçok pasajda kurtarışa hazırlanmıştır. İlk günahın bir sonucu olarak Şeytan insanoglu üzerinde güç iddiasında bulunur ve günahkârları cehenneme taşır. Patriarkların üzerinde bile güç elde etmiştir ve onları limboda tutar.<sup>39</sup> Lucifer bu ruhlar üzerinde hakkı ol-

---

sit fieri decimus ordo" (Açıktır ki onuncu bir katman, sanki meleklerin dokuz melek rütbesi ve insanlardan oluşan onuncu bir rütbe varmış gibi, insanlardan oluşmadı; aksine insanlar, meziyetlerine göre bütün melek rütbelerinden meydana getirildiler. Onuncu katmanın insanlar tarafından doldurulacağını okuduğumuzda, bundan, melekler arasında yitirilmiş olan şeyin insanlar arasında yeniden kurulduğunu ve onuncu katman meydana getirebilecek kadar melek düştüğünü anlamalıyız). Demek ki "onuncu katman," Langland'ın olasılıkla dikkatsizlik sonucu içine düştüğü öylesine bir konuşma tarzıdır. Meleklerin düştüğü dokuz gün, kozmosun dokuz küresine ve dokuz melek katmanına karşılık gelir. Hesiodos'un *Theogonia*'sının devlerinin yere inmesi dokuz gün alır (*Theog.* 722). Kötülük olarak kuzey için bkz. bölüm 4.

<sup>39</sup> C. 16.79-85; C. 18.111-117. C. 18.115: "and made of holy men his hoerd in limbo inferni." Krş. B. 10.423-425: İblis'in tuttuğu Adem, peygamberler ve İşaya.

duğunu iddia eder, fakat Langland Lucifer'i yalancı sayar ve İblis bile iddiayı tartışmalı bulur. Bu ruhları hileyle ele geçirdiğimiz için, der İblis, onlar üzerinde gerçek hakkımız olmayabilir. İblis'in kuşkuları, Adalet ile Merhamet ve İsa ile Lucifer arasındaki tartışmanın habercisidir. İblis, Merhamet ve İsa, hepsi Lucifer'e karşı, Şeytan'ın insanlık üzerinde hiçbir hakka sahip olmadığını savunur. Lucifer adalet ister, fakat adaletin terazisi onun aleyhinedir.

B değişkesinin 18. ve C değişkesinin 20. kısımlarında yer alan cehennemden kurtarıştan hemen önce, Tanrı'nın dört kızı –Hakikat, Doğruluk, Merhamet ve Barış– adaletin doğası üzerine bir tartışma yürütürler.<sup>40</sup> Hakikat ile Doğruluk katı adalet fikrini savunurlar; buna göre insanoglu doğruluk gereği İblis'in gücü altında olmalıdır, çünkü kendi özgür istencimizle Tanrı'yla olan akdimizi bozduk ve Tanrı hiçbir şekilde bizi kurtarmak zorunda değildir. Fakat Merhamet ve Barış, hakkaniyetten yola çıkan bir savla yanıt verir: adaletin katı biçimde uygulanmasıyla ona en iyi hizmet yapılmış olmaz; kendimizi ölüme mahkûm etmemize rağmen Tanrı'nın merhameti bizi kurtaracaktır. Hakkaniyet –merhametle yumuşatılmış adalet– bir adalet ihlali olmakta uzaktır; aksine adaletin en yüksek ifadesidir. Gerçek dünya bu şekilde inşa edilmiştir. Özünde iyi olan Eski Hukuk adaletin en doğru ifadesi değildi, çünkü hakkaniyetten ve merhametten yoksundu. Yeni Ahit bu eksiksiz gerçekliği gösterir. Tanrı'nın dört kızı arasındaki tartışma, cehennemin kapısındaki İsa ile Şeytan'ın tartışmalarının işaretidir.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Tanrının kızları düşüncesi, Mezmur. 84.11'e dayanan eski bir söz oyunudur. Geç ortaçağ şairleri ve dramacıları tarafından sık sık kullanıldı; örneğin bkz. *The Castle of Perseverance*, bölüm 9.

<sup>41</sup> J. A. Alford, "Literature and Law in Medieval England," *Publications of the*

Şimdi Kutsal Cumartesidir ve İsa yaklaşır. İsa, başından beri Şeytan'a hakkını vermeye gelen bir avukat değil, cehennem kentini yerle bir etmeye gelen bir savaşçıdır: "Çünkü İsa kendisine karşı duran herkesi yere çalmak ve seçtiklerini cehennemden çıkarmak için bir dev gibi çıkagelir."<sup>42</sup> İsa, savaşta Şeytan'a meydan okumak ve onu yendikten sonra peygamberleri cehennemden çıkarmak üzere savaş atına binmiş, miğferli ve zırhlı bir şövalye, bir mızrakçıdır. Mızrakçı İsa yaklaştıkça demonlar, Tanrı'nın kızlarının konuşmasının tersi olan telaşlı bir tartışma içine girerler. Demonların sayısı, B ve C metnlerinde farklıdır. B'de iki tane demon –Lucifer ve Satoun (Gobelyn de denilir)– ve üçüncü bir yarı-demon, kişileşmiş Helle vardır.<sup>43</sup> C metninde konsile başka birçok demon eklenir: Mahond, Ragamoffyn, Belial ve Astarot. Langland, hangisinin baş Şeytan olduğuna fazla aldırmamış görünüyor. Bu rolü en çok Lucifer oynar, fakat C metninde Ragamoffyn, Belial ve Astarot'a kapıları kapatma ve İsa'nın ilerleyen ordusunu püskürtme emrini veren Satoun'dur (Satoun, İsa'nın kendisine karşı süvarileri de kapsayan büyük bir ordu topladığını düşünmüş görünüyor). Ve Adem ile Havva'yı ayartmak için Aden'e çıkan da

---

*Modern Language Association*, 92 (1977), 941-951; W. J. Birnes, "Christ as Advocate: The Legal Metaphor of *Piers Plowman*," *Annuaire medievale*, 16 (1975), 71-93.

<sup>42</sup> C. 20.261-263: "For Iesus as a geaunt with a gyn cometh ȝende to breke and to bete adoun all pat ben agayne hym and to haue out of helle alle of hem pat hym liketh."

<sup>43</sup> Bu okuma, Gobelyn'i Satoun'dan farklı kılan ya da "pe deuel"i başka bir demon yapan okumaya yeğlenebilir. B. 18.286 ve devamında bir konuşma Satoun ile Gobelyn arasında paylaşırlar ve ikisi "pe deuel and pe fend"le eşitlenir; bir tek varlık olarak B. 18.311'de Lucifer'e seslenirler. C metni aynı özdeşliği ima eder. "Pe deuel"ın burada bir cins isim olduğu, "deueles"ın çoğul görüldüğü C. 20.340'tan da bellidir.



İblis'ten çok Lucifer'dir. Konuşmaların demonlar arasında paylaşılması, canlı tartışmaya olanak veren salt bir söz oyunudur.

Büyük bir ışık cehennem karanlığını yararken bir ses gürlür: "Kapıları açın!" İrkilen Satoun, bunun Lazarus'u kendilerinden çekip almaya gelmiş olan ışık olduğunu, şimdi de bütün insanlığı kurtarmaya geldiğini Cehennem'e fısıldar. Lucifer öfkelenir, çünkü Tanrı'nın kendisine insan ırkı üzerinde hak vaat ettiğine ve İsa'nın hakkını elinden almaya geldiğine inanır, "çünkü hak ve akıl gereği buradaki topluluk, hem iyi hem kötü bedenler ve ruhlar bana aittir." İblis onu azarlar: "Evet, bizi buna sen bulaştırdın, değil mi? En başta Adem ile Havva'yı ayartmak için yukarı çıkmak senin hatandı. Gitmeseydin daha iyi olurduk. Senin yalanların yüzünden avımızı yitiriyoruz."<sup>44</sup> Fakat Lucifer kapılarda İsa'ya meydan okumaya kalkışır. "Sen neyin efendisisin?" diye sorar, fakat ışık içeri girer ve onu kör eder.<sup>45</sup> İsa ile Lucifer arasında bir tartışma başlar; Lucifer iki nedenden ötürü insanlık üzerinde hakka sahip olduğunu ileri sürer. Birincisi Tanrı ilk

<sup>44</sup> "For bi riht and by resoun pe renkes pat ben here body and soule beth myne, bothe gode and ille" (C. 20.300-301). İblis Lucifer'i suçlar: C. 20.312-321; krş. B. 18.311. Lucifer Aden'de bir yılan biçimini almıştır: "not in fourme of a fende bote in fourme of an addre" (C. 20.315). Gobelyn/Satoun, Lucifer'in otuz yıl boyunca İsa'yı boşuna ayarttığını ve hâlâ onun Tanrı'nın oğlu olup olmadığını anlayamadığını bildirir: "and som tyme ich askede where we were gor or godes sone? He gaf me short answe" (C. 20.330-331). En kötüsünden kuşkulanarak Gobelyn/Satoun, çarmıha germeyi durdurmaya çalıştı: "Y wolde haue lenghed [lengthened] his lyf, for y leved [believed], if he deyede, that if his soul hider cam, it sholde shende [ruin] vs all" (C. 20.335-336).

<sup>45</sup> Neyin efendisi: C.20.360, Kör eden ışık: C.20.368 ("Lucifer loke ne myhte, so liht hym ablende"); krş. B.5.494: "The liȝt pat lepe out of pee, Lucifer it blente;" B. 18.325; C. 20.141.

günah sırasında insanlığı ona vermişti ve Tanrı sözünden dönmemelidir. Şeytan'ın nefret ettiği ve her gün ihanet ettiği Efendi'nin adaletini neden göstermesi ince bir ironidir ve Eski Hukuk'un, merhametin yumuşatmadığı bir kısasa kısas hukukunun katı adaletinden yola çıkan bir savdır. İkinci neden, İngiliz göreneksel hukukundan türetilir ve Langland okuyucusunun dikkatini, Lucifer'in, yeryüzündeki adaletsiz toprak sahipleri gibi, göreneksel hukuku nasıl kendi lehine çevirdiğine çekmek ister. Hukuka göre, der Lucifer, adil töre gereği insanlığı elimde tutuyorum; çünkü 7.000 yıldır onlara sahibim. Aslında Lucifer, İsa'ya karşı yeni bir gasp davası açıyor.<sup>46</sup>

İsa, adaleti ihlal ederek değil, adalet yerini bulsun diye ruhları kurtarmaya geldiğini ileri sürerek Lucifer'in savlarını çürütür: Hem hak hem akıl gereği hizmetkârlarımın kurtulmalığını ödeyerek kurtarıyorum.<sup>47</sup> Fakat Langland *kurtulmalık* terimini öylesine kullanır: İsa Şeytan'a kurtulmalık ödemeye değil, adaletin kendisinden kaynaklanan bir güçle insanlığı Şeytan'ın elinden çekip almaya gelir. İsa üç sav öne sürer. Birincisi, Eski Hukuk'un katılığında bile, Lucifer Aden'de hileye başvurduğu için, İsa'nın ruhları alma hakkı vardır ve "Eski Hukuk, aldatanların aldatılabileceğini ve kendi hileleriyle yere

---

<sup>46</sup> "Sethen we haen ben sesed seuene thousand wynter," hak gereği sahibiz (C. 20.309-311). İblis kuşkulanır: C. 20.312-313 ve Gobelyn, Tanrı'nın aldatılamayacağını ve onunla alay edilemeyeceğini ekler: "And God wol not be gyldre ... ne byiaped. We haen no trewe title to hem, for thy tresoun hit maketh" (C. 20.323-324). Şeytan'ın İsa'ya açtığı dava için bkz. bölüm 9.

<sup>47</sup> C. 20.443-444: İsa, o sırada, yalnızca gelişinden önce kendisine inananları kurtarmaya gelmiştir, fakat Kıyamet Günü'nde herkesi kurtarmayı vaat eder. C. 20.413-414: "And thenne shal y come as kynge, with croune and with angeles, and haue out of helle alle mennes soules." C. 20.395: "thorw riht and throw resoun [I] ransoun here my lege [security, pledge]."

serilebileceklerini öğretir.”<sup>48</sup> İkincisi, Yeni Hukuk adaletin yanı sıra hakkaniyeti, cezanın yanı sıra inayet ve merhameti de öngörür.<sup>49</sup> Üçüncüsü, İsa kral olarak lanetlileri affedip cehennemden kurtarma kraliyet yetkisine sahip olduğunu bilir, fakat adaletten kaynaklanan iki savın gücü nedeniyle bu yetkiyi kullanmak gereksizdir. Şeytan adaletle boyun eğmelidir ve İsa onu demir zincirlerle bağlar (C. 20.55-56). Dante’ninkinde olduğu gibi Langland’ın vizyonunda da, Tanrı’nın dünyası yalın ışık ve adalet dünyasıdır; insanların ve meleklerin günahı ve aptallığı tarafından engellenir ve bulanıklaştırılır; fakat sonunda günah yok olur, sevgi üstün gelir.

Langland’ın kurtulmalık teorisini reddi, özgür istence vurgusu ve

---

<sup>48</sup> C. 20.377-386; C. 20.382: “pe olde lawe techeth that gylours be begiled, and yn here gyle falle.”

<sup>49</sup> C. 20.396; C. 20.392: “So pat with gyle was gete, thorw grace is now ywon-ne ... and Gyle be bigyled thorw grace at pe laste.” Krş. C. 20.163-166: “And riht as the gylour thorw gyle begiled man formost, so shal grace, that bigan al, maken a goed ende and begile pe gilour, and pat is a goed sleithe: ars ut artem falleret.” Son ifade, Fortunatus’un ünlü “Pange lingua” ilahisinden türetilir, fakat Langland özgün anlamı değiştirmiştir. Fortunatus, Tanrı’nın İblis’i ganimetinden mahrum olması için İsa’yı ele geçirmeye kandırdığına dair kurtulmalık teorisini kullanıyordu. Langland’da bu düşünce, daha aydınlatıcı şu ilke içinde kaybolur: İblis’in Adem ile Havva’yı ayartması hileyle olduğu için, yasal olarak hiçbir şeye hakkı yoktu. Tanrı’nın adaleti Tanrı’nın hilesinin yerini alır. Eski düşüncenin izleri “aldatanı aldatmak”ta kalır; fakat Langland inayet “kandırmanı kandırır” dediğinde, daha yeni bir bakış açısını gizlemek için eski bir sözdağarcığını kullanıyor. İnayetin, merhametin ve adaletin Şeytan’a üstün gelmesi bir aldatma değil, doğrudan doğruya Tanrı’nın emrinin bir ifadesidir. Fakat asla hiçbir şeyi doğru görmeyen kandırılmış Şeytan, bunları bir hile zanneder. Bu bakış açısıyla Langland, temeldeki bir kenara atılmış kurtulmalık teorisini onaylamaksızın dramatik cehenneme inişi sahneleyebilir.

sevgiye odaklanması, onun dünya görüşünde Şeytan'ın önemini azalttı, fakat ortadan kaldırmadı. Langland'ı en çok ilgilendiren şey, bu dünyanın günahları, özellikle de tamah yüzünden sevginin engellenmesi idi. Kötülük sorununu çözemeyiz, der Langland. Augustine'in "gereğinden fazlasını bilmeye çalışmayın" öğüdünü ve zihinsel yapıların nominalist güvenilmezliğini dikkate alan şair şu uyarıda bulunur: "İblis'in çocuklarını aldatmasına Tanrı'nın neden izin verdiğini öğrenmeyi arzulamayın, kilisenin öğretilerine sadık kalın ve Tanrı'nın bağışlayıcılığına sığınınız.... Şeytan'ın bizi kötü yola sürüklemesine Tanrı'nın neden izin verdiğini öğrenmek isterseniz ya da Kadiri Mutlak Tanrı'nın amaçlarının iç yüzünü öğrenmeyi arzularsanız, o zaman gözlerinizin arkanızda olması gerekir. Üzülsek de her şey Tanrı'nın istediği gibi olur ve Tanrı'nın sayesinde olmaya devam edecektir" (B. 10.120-130).

Langland'ın neredeyse tam bir çağdaşı olan Geoffrey Chaucer (1344-1400), soylulara yakın duran görmüş geçirmiş biriydi. Shakespeare gibi o da birçok türün ve stilin ustasıydı ve yolunu çeşitli karakterlerin çeşitliliğinde kendi yolunda ihtiyatla ilerledi. Chaucer'in temeldeki teoloji ya da felsefesini, Shakespeare'inki gibi, tanımlamak zordur. İnancı bir Hristiyan olduğu, Sir Thopas masalından bellidir ve Şeytan'a inandığını varsaymak için çok neden vardır. Yine de kozmik olana değil, insani olana vurgu yapar ve *devel*, *feend* ya da *Sathanas*'ı nadiren insanlığın aptallıklarının bir metaforudur.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Chaucer üzerine kaynakça devasa boyutlardadır. Özellikle bkz. F.N. Robinson, *The Works of Geoffrey Chaucer*, 2. bs. (Oxford, 1957); E. T. Donaldson, *Chaucer's Poetry*, 2. bs. (New York, 1975). Chaucer'de Şeytan konusunda bkz. J. de Caluwe-Dor, "Le diable dans les Contes de Cantorbéry: Contribution à l'étude sémantique du terme Devil," *Le diable au moyen âge*

*Canterbury Hikâyeleri*'nde Şeytan, bir metafor olmanın dışında ancak ara sıra önemli bir rol oynar. "Keşişin Hikâyesi," Adem, Herkül ve Nebukadnezar gibi yüksek bir konumdan düşen öteki büyük figürler arasında Lucifer'in etkili bir anlatımını sunar: "Ey Lucifer, meleklerin en göz alıcısı kimdi? / Ama artık Şeytan'sın, düştüğün azap uçurumundan / Çıkamazsın, hiç umut yok durumundan" (dize 14-16). "Frer'in Hikâyesi"nde mübaşirler taşlamasını keskinleştirmeye hizmet eder. Bir mübaşir insan kılığında Şeytan'la karşılaşır ve ifrit, demonların nasıl kendilerine ait sabit bir biçime sahip olmadıklarını, yanlışlıklar yaratarak ya da elementlerden geçici bedenler meydana getirerek, hatta ölü bedenleri canlandırarak nasıl biçim değiştirebildiklerini tamamen anlaşılır sözcüklerle açıklar.<sup>51</sup> Fakat bunları ancak Tanrı'nın izniyle yapabilirler. Tanrı, yalnızca ayartmaları kendi adilleri güçlendirme amacına çevirmek için demonların ayartmasına izin verir. Bir Hristiyan bir ayartmaya direndiğinde Şeytan'ın çabalarının sonucu, tasarladığının tam tersi olur (dize 169-203). Chaucer, oyun yazarı Arnoul Gréban'ın yaptığı gibi (bölüm 9), Şeytan'ın karakterinin içine sızmak ve cehennem dünyasının tersyüz edilmiş değerleriyle alay etmek için Şeytan'ın konuşmasını kullanmış olabilir; fakat şairin dikkati her zamanki gibi insani açgözlülüğe ve aptallığa takılı kalmıştır. Şeytan ve mübaşir, birbirlerine kendi işlerini göstereceklerini düşünerek kısa bir süre birlikte yol alırlar. Atına lanet okuyup onu Şeytan'a havale eden bir adamla karşılaşır ve mübaşir, Şeytan'ın neden hayvanı almadığını merak eder. Şeytan, adamın söylediği şeyi kastet-

---

inde, s. 97-116. Caluwe-Dor, Şeytan'a yapılan 106 göndermeyi bir araya toplar. R. Kaeuper'in, *Studies in the Age of Chaucer*'de çıkacak yararlı bir makalesi vardır.

<sup>51</sup> Dize 161-168, 204-216; bkz. daha önceki Dante değerlendirmesi.

mediğinin açık olduğu yanıtını verir. İblis'in korkaklığından iğrenen mübaşir, böyle bir kuruntuya kapılmadan nasıl çalışılacağını ona gösterir. Mükemmel karakterli yaşlı bir dulun evine giden mübaşir kadından bir şilin koparmaya çalışır. Kadın kızgınlıkla lanet okur ve: "Nedamet getirmezsen," der, "Şeytan canını alsın." Mübaşir nedamet getirmeyi reddeder ve "bu sözle birlikte bu pis iblis kayboldu; bedeni ve ruhu şeytanla birlikte yok oldu" (dize 328-340).<sup>52</sup>

Mübaşir, frerleri hicvederek kendi hikayesiyle yanıt verir. Girişte şu saptamayı yapar: İblis, cehennemde 20.000 freri peşinde tutar:

Kuyruk bir kulaç kalkmadan, şu işe bakın  
Yirmibin kadar frer akın akın  
Çıkarlar altından; sanki bir kovan  
An boşanmıştır, onlarla dolar taşar her yer.  
Sonra bütün hızıyla koşarak yine  
Süzülür her biri Şeytan'ın deliğine,  
Kuyruğunu indirip öylece durur Şeytan.

(Giriş, 30-35, *Canterbury Hikâyeleri*, YKY, çev.: Nazmi Ağıl, s. 377.)

Fakat şair demonlara değil, frerlere dikkat eder: hikâye, ifritlerden çok osuruklardan söz edişiyse müstehcendir. Şeytan'ın sahnedeki yellenmeleri, ruhları yiyip sıçması, poposunu izleyiciye doğru öne çıkarma ya da gecenin karanlığında cadılara saygı adına özel yerlerini gösterme eğilimi, kükürtlü pis kokuları içine çekmesi, bunların hepsi komiklik yapandan iğrendirir. Şeytan gülünçtür, fakat aynı zamanda tiksindiricidir ve bizi sempati duymaktan çok onu küçümsememizi ve

<sup>52</sup> Bu masalda Şeytan yeşil bir ceket giyer. Bkz. bölüm 4 (Folklorda gerçekleşen lanet teması için bkz. yine bölüm 4) ve D. W. Robertson, Jr., "Why the Devil Wears Green," *Modern Language Notes*, 69 (1954), 470-472.

ondan uzak durmamızı sağlayışıyla gülünçtür. Özellikle Şeytan'ın, şeytantesi (Almanya'da *Teufelsdröck* olarak bilinir) ya da sarmısak gibi (çiğnenebilen ya da boyna asılabilen) keskin ya da kötü kokulu bitkilerle uzaklaştırılabildiği folklorda müstehcenin belli şeytan kovucu nitelikleri de vardır.<sup>53</sup>

"Afnameci'nin Hikâye"sinde bir grup genç Flanders'ta içki alemle-ri düzenler, "Şeytan'ın tapınağında, yine Şeytan'a, bu haşarı / Gençler adak sunmuş oluyorlardı, bu kadar aşırı / Gitmekle, lanetli İsrâf, Şeytan'ın yoluydu" (dize 7-9); fakat cadıların meclisine değil, yalnızca gençlerin sarhoşluklarına, şehvet düşkünlüklerine ve öteki ahlaksızlıklarına gönderme yapılır. Büyük cadı çılgınlığının arifesiydi, cadı meclisi hikâyeleri ortalıkta dolaşıyordu; fakat şair, gerçekten cadı meclislerine işaret etmek istemişse de bunu samimiyetten oldukça uzak biçimde yapmıştır.<sup>54</sup>

Bütün hikâyeler içinde dinsel duyguyu en yoğun gösteren, konuşan Chaucer değil de Başrahibe karakteri olmasına rağmen, Başrahibe

<sup>53</sup> R. P. Clark, "Squeamishness and Exorcism in Chaucer's *Miller's Tale*," *Thoth* 14 (1973/1974), 37-43; ağırlığını kasvetli Freudculuktan yana koymasına rağmen Clark, Şeytan'ın müstehcenle ilişkilendirilmesine dikkat çekmekle geçerli bir noktayı belirtir.

<sup>54</sup> Kadınları Şeytan'la ilişkilendiren "The Man of Lawes Tale" konusunda bkz. Roddy, "Mythic Sequence." Plutos ve Proserpine'in Şeytan ve kansı figürü oldukları "The Merchants Tale" konusunda bkz. M. A. Dalbey, "The Devil in the Garden," *Neuphilologische Mitteilungen*, 75 (1974), 408-415. Dalbey, bu özdeşleştirmenin ondördüncü yüzyılda "Plutos şeytanı temsil eder" diyen "Ovide moralisé"deki ve Petrus Berchorius'taki ("allegorice ... per Plotunem intelligitur dyabolus") kökenini gösterir. Plutos'un Proserpine'e tecavüz etmesi, Lucifer'in ruhlara tecavüz etmesini simgeler. Krş. Dante'nin Şeytan'ı temsil etmek için Plutos da dahil olmak üzere klasik figürleri kullanması.

hikâyesidir. Acımasızca Yahudi karşıtı bir hikâyedir ve Şeytan kişi olarak ortaya çıkmasa da, izleyici, Şeytan'ın uğursuz varlığının Yahudilerde kişileştiğinden kuşku duymaz. Sokakta “Alma redemptoris mater” ilahisini okurken yakalanan dindar oğlanın kaderi –“lanetli Yahudi tutmuş onu kısıkvrak / Bir kuyuya atmış sonra boğazlayarak” (dize 82-83)- yaşamın dar sokaklarından geçerken Şeytan tarafından yolu kesilen Hristiyan ruhun kaderidir. Yahudi, “pagan” Müslüman ve sapkın “cadı” gibi, Şeytan'ın uşağıydı, Kara Efendi'yle yakından ilişkilendirilerek şeytanlaştırıldı.<sup>55</sup>

Chaucer ahlaksal edimin merkezini Tanrı ile Şeytan arasındaki kozmik mücadeleden, insan ruhundaki iyi ile kötü arasındaki mücadeleye doğru kaydırды. Shakespeare'in başkahramanlarından en azından bazıları –Iago, Lady Macbeth, Edmund- sularının nereden geldiğini bilmediğimiz derin bir kötülük kuyusundan yararlanırlar. Kaynak olarak Şeytan'ın adı geçmez. Yine de hümanizmaya yönelik bu hareketin Şeytan'ın önemini azalttığı sırada ondört, onbeş ve onaltıncı yüzyıl vaazları ve tiyatrosu, Şeytan'ı halkın büyük bir kesimi için her zamankinden daha renkli ve gerçek hale getirdi. Bu yaygın inanç üzerinde yükselen büyük cadı çılgınlığı Rönesans'ın bir görüngüsüydü ve İngiltere'de Shakespeare'in zirvede olduğu sırada cadı çılgınlığı da zirvedeydi.

---

<sup>55</sup> Bkz. bölüm 5.



## 9 Sahnede Lucifer

Şeytan, hiçbir yerde geç ortaçağın dinsel oyunlarında olduğundan daha inandırıcı sahneye konmadı. Bu oyunlar çok büyük ölçüde, eğlendirmenin yanı sıra eğitime (ya da korkutma) amacıyla din adamları tarafından yazıldı. Vaazlar ve meseller gibi, seçkin bir sınıf tarafından yaratıldılar, fakat daha geniş, eğitimsiz bir izleyiciyi çekmek için tasarlandılar. Ondört ve erken onbeşinci yüzyılları mahveden salgın hastalıklar, açlık ve savaşlar yüzünden, o sırada Şeytan'ın yaygın bir çekiciliği vardı.

Oyun yazarlarının dramatik bütünlüğe ulaşma çabaları, Şeytan'ın yaratılışından nihai yok oluşuna kadar uzanan etkinliklerinin ilk tutarlı zamandizinsel anlatımlarını üretti. Bu kitap bir tiyatro tarihi değil, Şeytan'ın tarihi olduğu için, kavramsal tutarlılık uğruna çeşitli oyunlardan sahneleri birbirine uydurarak, birer sanat eseri olan oyunları bozuyorum. Hep birlikte alındıklarında oyunlar, kurtuluş tarihinin ve kurtuluşa muhalefet tarihinin bir değişkesini oluştururlar: *Heilsgescheichte* ve de *Höllegeschichte*.

Ortaçağ draması, öncelikle toplu ayin edebiyatından kaynaklandı ve başlangıçta Latinceydi; fakat anadilde yazılmış oyunlar kısa sürede Latince toplu ayin oyunlarına eşlik etti ve sonunda onları geride bıraktı. Siyasal yönelimler onaltıncı yüzyıl ortalarında toplu ayin dra-

masını aniden sona erdirdi.<sup>1</sup> Ortaçağ oyunları geleneksel olarak üç gruba ayrılırlar (son zamanlardaki bilimsel çalışmaların çekinceleri vardır): dinsel gizem, mucize ve ahlak oyunları. Dinsel gizem oyunları doğrudan ya da dolaylı biçimde toplu ayinden kaynaklanmış gibidir. İlk önce belli bayram günlerine uygun tek tek oyunlar gündüzleri sahnelendi; daha sonra, dünyanın yaratılışından Kıyamet Günü'ne kadar kurtuluş tarihinin büyük bir kısmını tasvir eden oyunlar gelişti: Çile oyunları, Paskalya oyunları ve İsa'nın Bedeni oyunları. Onikinci yüzyılda başlayan dinsel mucize oyunları, azizlerin yaşamlarına dayanıyordu. Onbeş ve erken onaltıncı yüzyılda boy veren ahlak oyunları, vaazlardan ve kefarete edebiyatından yararlanıyordu. Özgür ahlaksal seçim yapan sıradan bir insanın yaşamındaki iyi ile kötü arasındaki gerilimi tasvir ediyorlardı. Herkes hayata masum başlar; günah işlemeye ve yozlaşmaya başlar; ilahi inayetin yardımıyla nedamet getirir ve kurtulur. Ahlak oyunlarında Şeytan sık sık sahnede görünür ve her zaman sahne arkasında pusudadır; çünkü bizi aşağıya çekip Tanrı'dan uzaklaştıran günahın nihai kaynağıdır; kişi olarak ya da dolaylı bir şekilde kötülükler ya da kötülüklerle ilişkilendirilmiş karakterler biçiminde görünebilir.<sup>2</sup>

Dünyanın tarihi yaratılışla başlar.<sup>3</sup> Modern bilimin yanı sıra skolastik teoloji ve felsefe için de dünya bir anda, zamanın ve mekânın başladığı bir noktada başlar. Bu noktadan sonra, metafor ister İncil'in

---

<sup>1</sup> Şeytan ve ortaçağ tiyatrosu üzerine kaynakça için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme.

<sup>2</sup> Ahlak oyunları üzerine standart çalışma: R. Potter, *The English Morality Play* (Londra, 1975).

<sup>3</sup> Ortaçağ görüşünde dünyanın gerçek tarihi peşpeşe gelen kralların ya da tamsal tekniklerin gelişim tarihi değil, Tanrı'nın dünyadaki kurtarma işinin ve onun yaratıklarının buna verdiği yanıtın ardışık anlatımıydı.

altı günü ister evrimin eonları olsun, kozmos aşama aşama gelişir. Genelde Tanrı'nın bütün varlıklardan önce melekleri yarattığı varsayılıyordu. Bazı oyunlar ilk önce fiziksel dünyanın yaratıldığını varsayar, fakat bu fikir, Tanrı'nın düşen meleklerin yerine koymak için insanlığı (ve hedefi ve amacı insanlık olan fiziksel evreni) yarattığına ilişkin egemen teolojik görüşle uzlaştırılamazdı. Tanrı dokuz melek katmanı meydana getirdi ve en yüksek katmanın en yüksek meleğini, kozmosta Tanrı'dan sonra ikinci olan Lucifer'i yarattı. Tanrı ondan gurur duyar: "Seni kendime bütün güçlerin en yakını olarak yarattım; seni kendi gücümün efendisi ve aynası yapıyorum; seni saadet içinde güzel yaratıyorum ve sana Lucifer, ışığın taşıyıcısı adını veriyorum."<sup>4</sup> Bu yüzden, kötülüğün, birçok kişiye dağılmış olmaktan çok bir tek kötü kişilikte odaklandığını varsayan bir görüş için, Lucifer'in ayrı tutulması zorunludur. Birçok demon var olabilir, fakat tek bir Şeytan'ın birliği zorunludur.

Ortaçağ edebiyatında Şeytan'a genellikle Lucifer ya da İblis denir. "Lucifer," bu adı ışığın taşıyıcısı İsa'ya uygun gören gelenek nedeniyle erken ortaçağda alışılmadı; fakat daha sonraki ortaçağ edebiyatında "İblis" kadar yaygın hale geldi.<sup>5</sup> Edebi diyalogu güçlendirmek için sık sık ayırt edilmelerine rağmen Lucifer ile İblis arasında anlamlı bir ayırım hiçbir zaman yaygınlık kazanmadı. Örneğin, Eloy

<sup>4</sup> "Of all pe mightes i haue made moste nexte after me, / I make pe als master and merour of my mighte, / I beelde pe here baynely in blys for to be, / I name pe for Lucifer, als berar of lyghte" (York, "Fall of the Angels," 33-36).

<sup>5</sup> Deutzlu Rupert, "De trinitate et opera eius," CCCM 21, s. 215, bu adın *lucus a non lucendo* bir kökenini gösterir: "Ille autem cum sit tenebrarum potitor, per contrariam Lucifer appellatus est" (gölgelerin yöneticisi olduğuna göre, "Işık taşıyıcısı" denilenin tam tersidir). Bkz. H. Spilling, *Die Visio Tngdali*, 2. bs. (Münih, 1982), s. 216-225.

d'Amerval'in *Le livre de la diablerie*'si, Lucifer ile Iblis arasında, C. S. Lewis'in yüzyıllar sonra *The Screwtape Letters*'ta yaptığı gibi, yazara Şeytan gözüyle dünya görüşünün ironik bir açıklamasını geliştirme olanağı veren bilgili, satirik bir diyalogdur.<sup>6</sup> Lucifer adı Şeytan'a çoğunlukla hem düşmüş hem düşmemiş durumlarında verilirdi; Iblis adı ise, düşüşten sonraki durumu için kullanılıyordu.<sup>7</sup> Bu nedenle Lucifer bir bakıma daha yüksek bir konumdaydı ve bazı yazarlar Lucifer'i cehennemin yöneticisi, Iblis'i onun naibi yaptılar. Guillaume de Digulleville'in vizyonunda Lucifer, Iblis'i Guillaume'un ruhunu ele geçirme işi için yukarıya gönderirken cehennemde bağlı kalır; Arnoul Gréban efendi Lucifer ile uşak Iblis arasındaki gerilimi gülmece amacıyla kullandı.<sup>8</sup>

Bazı modern yazarlar Iblis'in Lucifer'e bağımlılığını vurgulamasına rağmen, bu ne teoloji ne de en önemli edebiyat eserlerinde, Dante, Langland ya da İsa'nın Bedeni oyunlarında görünür.<sup>9</sup> N-Town oyunları, Lucifer, "Ben cehennemden gelen efendiniz Lucifer'im, bu dünyanın prensi ve cehennemin büyük düküyüm, bu yüzden beni Sayın İb-

<sup>6</sup> W. Rice, "Le livre de la diablerie d'Eloy d'Amerval," *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 115-126; C. S. Lewis, *The Screwtape Letters* (Londra, 1942).

<sup>7</sup> P. Dustoor, "Legends of Lucifer in Early English and in Milton," *Anglia*, 54 (1930), 211-268.

<sup>8</sup> J. Subrenat, "Lucifer et sa mesnie dans le 'Pelerinage de l'ame' de Guillaume de Digulleville," *Le diable au moyen âge* içinde, s. 507-525; Gréban için bkz. G. Paris ve G. Raynaud, ed., *Le mystère de la Passion d'Arnoul Gréban* (Paris, 1878).

<sup>9</sup> M. Rudwin, *Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen* (Göttingen, 1915), s. 83-86 ve M. Lazar neredeyse bütün eserlerinde aynı vurgular. En çok Fransız ve Alman Çile çevrimlerinde rastlanır. Alman oyunlar için bkz. R. Froning, ed., *Das Drama des Mittelalters*, 3 cilt (Stuttgart, 1891).

lis diye çağırırlar” dediğinde, Lucifer ile Iblis’i özellikle eş tutar.<sup>10</sup> *La discesa di Gesu*’da cehennemin yöneticisi, Iblis’i ayak işlerini görmeye gönderen Inferus’tur (kişileştirilmiş cehennem). *Contrasto del povero e del ricco*’da Iblis (Satanasse) cehennemin prensidir ve Beelzebub’u (Bazabouth) zengin adamın ruhunu getirmeye gönderir. Huon de Meri’nin *Le torni*’sinde Iblis, İsa’nın kuşatma ordusuna karşı Çaresizlik Kenti’ni savunan kötülük güçlerinin generalidir.<sup>11</sup> Bazen, *Piers Plowman*’de olduğu gibi, Adem’i ya da İsa’yı ayartmak ya da Şeytan’ın öteki işlerini yapmak için yeryüzüne çıkan Lucifer’dir. Iblis’i Lucifer’e bağımlı hale getiren yazarlar, herhangi bir teolojik mazeret olmaksızın ve salt yazınsal kaygılarla bunu yaptılar. Bağımlılaştırma rastlantısal, keyfi ve sıradandır; kötülüğün kişileşmesi düşüncesi bakımından kavramsal bir önemi yoktur. “İblis,” “Lucifer” ve “Beelzebub” gibi öteki adların hepsi, karanlığın tek yöneticisini anlatır.

Şeytan ile küçük demonlar arasındaki ayırmsa tam tersine, teolojide ve edebiyatta açıktır. Ortaçağ edebiyatında demonlara verilen yüzlerce addan yalnızca birkaçı Şeytan’ın kendisine bağışlandı. Onbeşinci yüzyıla ait *Lanterne of Light*’ta yedi kötülük demonuna verilen yedi ad, Kara Efendi’yle en çok bütünleştirilen adlardır: Lucifer (kibir), Beelzebub (haset), Sathanas (gazap), Abaddon (miskinlik), Mammon (tamah),

<sup>10</sup> N-Town Çile Oyunu, 1-3: “I anı 3our lord Lucifer pat out of helle cam, prince of pis werd and gret duke of helle, wherefore my name is clepyd sere satan.” Krş. York, “Harrowing of Hell,” 117-119, burada Beelzebub Iblis’i Lucifer’in üstüne yerleştirir. Bu bölümde anlamın açık olduğu yerlerde metindeki ortaçağ İngilizcesini aktaracağım, anlamın fazla açık olmadığı yerlerde çevireceğim. Ortaçağ İngilizcesi söz konusu olduğunda v ve u harflerinin kullanımını düzenli hale getirerek ve ff yerine f, p yerine th, 3 yerine y, g ya da gh kullanarak modernleştireceğim.

<sup>11</sup> M. W Bloomfield, *The Seven Deadly Sins* (East Lansing, Mich., 1952), s. 134-136.

Belphegor (pisboğazlık) ve Asmodeus (şehvet düşkünlüğü).<sup>12</sup> Şeytan'a verilen diğer adlar şunlardı: Belial, Behemoth, Berith, Astarot, Inferus ve Baal.<sup>13</sup> Bazen Tutivillus gibi önemsiz bir demon, bütün kötülüklerden nedamet getirdiği ahlak oyunu *Mankind*'da olduğu gibi, önemli bir demon haline gelebilirdi. Tutivillus, genelde Kayıt Tutan Melek'in bir parodisiydi, içinde dikkatsiz keşişlerin iş sırasında atladıkları ya da yazman odasındaki beceriksiz yazmanların gözden kaçırdıkları ayetlerin ya da günahların bulunduğu bir torba taşıyan önemsiz bir demondur.<sup>14</sup>

Bazı adlar, Lucifer, Lussibiaus, Lightberend gibi önemli adların değiştirilmiş şekilleri ya da çevirileriydi. Genelde önemsiz demonlara uygun görülen bazı adlar, klasik tanrılardan ya da bizzat klasik yazarların kötü saydıkları varlıklardan kaynaklanıyordu. Bu adlardan bazıları şunlardı: Apollon (İbrani Abaddon'un bir versiyonu ve Yunan tanrısıyla bir ilişkisi olmayan Vahiy 9:11'in Apollyon'u tarafından desteklenen), Kerberos, Kharon, Diana, Jupiter, Neptun, Orcus, Plu-

<sup>12</sup> Bloomfield, s. 214-215.

<sup>13</sup> "Beelzebub" ve "Belial" adları için bkz. ŞEYTAN; A. B. Gomme, "The Character of Beelzebub in the Mumpers' Play," *Folk-lore*, 40 (1929), 292-293. "Leviathan," "Asmodeus" ve "Behemoth" için bkz. ŞEYTAN. "Astarot," Yakın Doğu bereket tanrıçası Astrate, Ashtoroth ya da Ashtoreth'ten gelir. İbranicede "yıkım" anlamına gelen "Abaddon" ya da "Abaddon" Eyüp 26.6'da Sheol'u ve Vahiy 9.11'de Şeytan'ı anlatır. "Mammon," Yeni Ahit'in serveti kişileştirmek için kullandığı terimden (Matta 6.24, Luka 16.11) kaynaklanır. "Belphegor," Moabit bir tanrının, "Phegor Dağı'nın efendisi"nin adının Yunanca biçimidir (Sayılar 25.3). "Berith," Hakimler 8.33'ten kaynaklanır: "BaalBerith." "Moloch" (Amonitlerin bir tanrısı), "Baal" (Kenanlı "efendi") ve Zabulon (*diabolos*'tan) adları da kullanılıyordu. Bkz. W. Arndt, *Die Personennamen der deutschen Schauspiele des Mittelalters* (Breslau, 1904), s. 27-30.

<sup>14</sup> M. Jennings, *Tutivillus* (Chapel Hill, 1977).

tos, Proserpina, Tantalos, Venus ve Vulcanus. Amon, Moloch ve Berith gibi bazı adlar Kutsal Kitap'tan kaynaklanıyordu. Tenebrifer (gölge taşıyıcı), Cocornifer (boynuz taşıyıcı; bu anıştırma boynuzluluğa da değinir) ve Schonspigel (zarif ayna) ya da Spigelgantz (ayna parıltısı) gibi bazı adlar da ironikti. Öteki adlar daha kaba bir şekilde betimleyici ya da hakaret ediciydi: Robber (soyguncu), Murderer (cani), Ragamuffin (baldırı çıplak), Ribald (edepsiz), Cacodemon (kötü demon), Krumnase (eğri burun), Hömli (boynuzlu), Slange (yılanvari), Gobli (gulyabani), Barbarin (görgüsüz) ya da Hellhundt. Demonlara, sözde kötü insanların adları da veriliyordu: Aggrapart (Herod Agrippa), Annaball (Hannibal), Herodias, Muhammed, Pharos (firavun) ve Pilatus. Bazı adlar alegorikti: Abisme (cehennem), Desesperance (umutsuzluk), Inferus, Aversier (hasım), Maufé (kötü inanç), Jrtum (hata), Nyd (haset), Untrew (sahte), Fals (sahtelik) ya da Frauenzorn (kadının gazabı). Bazıları folklordan, özellikle devlerle ilgili folklordan kaynaklanıyordu. Fergalus, iki devden, Fergusius ve Cornallus'tan gelir ve Mauferas ve Angingnars gibi demon adları, Agolafre, Astrragut ve Ascopard gibi dev adlarını anımsatır.<sup>15</sup> Öteki adlar perimsi yaratıklardan kaynaklanır: Jack, Robin, Oliver, Greedigut, Rumpelstiltskin. Bazı adlar alaycıydı: Pantagrue (Rabelias'nin kahramanının kökeni), Gorgorant, Galast, Malost, Libicocco, Cagnazzo, Radamanto, Liségangl, Puk, Rosenkrancz (Guldenstern değil), Krüttli, Röppli, Ruffo, Lykketape, Funkeldune.<sup>16</sup> Bazıları basitçe doğadan kay-

<sup>15</sup> T. McAlindon, "The Emergence of a Comic Type in Middle-English Narrative: The Devil and Giant as Buffoon," *Anglia*, 81 (1963), 365-371. V. Kolve, *The Play Called Corpus Christi* (Stanford, 1966), mizah üzerine mükemmel bir bölüme sahiptir, s. 124-144. Şeytan'ın folklordaki adları için bkz. bölüm 4.

<sup>16</sup> Bkz. R. Griffin, "The Devil and Panurge," *Studi francesi*, 47/48 (1972), 329-

naklanıyordu: Foudre, Tempeste, Orage, Spavento, Fracaso.

Lucifer, bütün meleklerin en akıllısı ve en güzeli olarak yaratılır, fakat Tanrı onu meleklerin “yöneticisi” yapınca parlak meleğin başı döner. Tanrı’nın tahtı sahnenin merkezindedir, etrafında methiye şarkıları söyleyen melekler toplanmıştır. Tanrı kalkıp dışarı çıkınca, Lucifer hemen boş tahta bakmaya ve kendi şanını düşünmeye başlar:

İşte bak, harika parlıyorum ...

Bu tahtta hep ben olsaydım,

Onun kadar bilge olurum. [Chester, “Lucifer,” 126-130]

Lucifer, itaatle Sanctus’u söyledikleri için melekleri küçümser ve onlara kendisine bakmalarını emreder ve şunu söyler: “taşındığım güzelliği görün. Bu şarkıyı kime tapmak için söylüyorsunuz, Tanrı’ya mı bana mı? Çünkü ben olabileceklerin en değerlisiyim.”<sup>17</sup> İyi melekler dehşet içinde irkilirler: “senin kibrine yanaşmayacağız” (Chester, 134). Fakat Lucifer pes etmez:

Aslında ben daha değerli bir efendiyim

Ve ondan da değerliyim.

Daha değerli olduğum ortadadır

Tanrısal tahtta oturmaya gideceğim. [N-Town, “Fall of Lucifer,” 53-57]

Lucifer’in suç ortağı Lichteborne, kaba dalkavuklukla onu cesaretlendirir: “Bedeninizin parlaklığı açıktır / Tanrı’dan bin kat daha parlaktır” (Chester, “Lucifer,” 164-165). İyi melekler son bir çaba gösterirler: Dur, diye bağırırlar ya da “Ne yazık, bu güzellik seni mahve-

---

336.

<sup>17</sup> “And see the beautie that I beare” (Chester, “Fall of Lucifer,” 143). “To whos wurchipe syng 3e pis songe/to wurchip god or reverens me.... / ffor I am ..e wurthyest pat evyr may be” (N-Town, “Creation of Heaven,” 40-43).



decek" (Chester, "Lucifer," 166). Meleklerin uyarısını küçümseyen Lucifer, tahtı almaya karar verir.<sup>18</sup> Şimdi kibrinin tadını çıkarır: "Parlaklığımın ışınları o kadar parlaktır ki, dünyadaki tüm zevk artık bendedir. Şanlı sevincimde parlaklığım ışık saçıyor; yüksekte en yüksek olan onun gibi olacağım."<sup>19</sup>

Tanrı'nın tahtının etrafında tartışan insanbiçimlileştirilmiş melekleri takdim eden bu dramatik sahne, zamanın başlangıcında büyük bir kozmik gücün yaptığı soğuk tercih anıyla ilgili teologların düşüncesine aykırıdır. Teolojinin melekleri, büyük bilgelige ve güce sahip anlıklardır; sahne melekleri ise, insan suretinde yapılmış sınırlı varlıklardır: kendimizi kozmosun merkezine yerleştirme saçmalığına boyun eğmenin ne olduğunu anlıyoruz. Dramanın gereksinimleri, İblis'in Tanrı'nın eşiti olmaya çalışacak kadar aptal olamayacağına, yalnızca Tanrı'nın belirlediği zamanından önce ve kendi çabasıyla ebedi saadete ulaşmaya çalışmış olması gerektiğine dair skolastik inceliği bastırdı. Gücü ele geçirme isteği, dramacı için direnilemeyecek kadar dramatikti. Sahnelenen olaylar dizisi, dördüncü yüzyıdan beri yaygın olan önemli bir teolojik varsayımı vurgulamaya da yaradı. İnsanlığın ilk günahı korkunç bir felaket ve her insani kötülüğün kaynağı olarak görülürse, böylesine korkunç bir olayı çabuklaştıran varlık bütünüyle kötü olmalı. Bu varlık bütünüyle kötü olması için ta başından beri

---

<sup>18</sup> Towneley oyununda bütün sahne, naif ölçüde zarif bir tek sahne açıklamasına sıkıştırılır; "hic deus recedit a suo solio et Lucifer sedebit in eodem solio" (burada Tanrı tahtından ayrılır ve Lucifer aynı tahta oturacaktır).

<sup>19</sup> "All the myrth pat es made is markide in me/pe bemes of my bryghthode ar byrmande so bryghte.... / For in a glorius gle my gleteryng it glemes.... / I shall be lyke vnto hym pat is hyeste on heghte" (York, "Fall of the Angels," 49-50, 82, 91). Krş. onbeşinci yüzyıla ait *Mistere du Vieil Testament*'te, ed., J. de Rotschild (Paris, 1878), Lucifer'in düşüşünün oynadığı büyük rol.

kötü olmuş olmalı ve bu nefret, insanlığın yaratılışının vesile olmasından çok, başından beri Tanrı'ya yönelik olmalı.

Zayıf istençli melekler, Lucifer'in Tanrı'nın koltuğunda muhteşem görüldüğünü kabul ederler ve Lucifer onları kendisine tapmaya davet eder: "Bütün melekler, size bana dönmenizi öğütlüyorum / ve hükümdarınıza diz çökün" (Chester, "Lucifer," 190-191). İyi melekler reddederler; fakat zayıfları Lucifer'in ayağına kapanırlar ve İblis, Beelzebub, Astarot ve diğerleri, onu liderleri olarak selamlarlar: "Vous se rez nostre capitaine" (Gréban, 358). Şeytan'ın peşinden giden melekler, kibir ve ahmaklıkta onu izlerler; düştükten sonra Şeytan'ın demonları olacaklardır. Lucifer artık en mağrur hakaretlerini savurur: "Tanrı gelse de, kalkmayacağım / Tam karşısında buraya oturacağım" (Chester, "Lucifer," 212-213). Ve bu onun sonunu getirir. Tanrı öfkeyle geri döner ve mağrur asiyi azarlar: "Lucifer, büyük kibrinden ötürü, senin safında yer alanlarla birlikte cennetten cehenneme düşmeni emrediyorum; bir daha asla benimle mutluluk içinde oturmayacaklar."<sup>20</sup> Tanrı, Kutsal Cuma günü, toplu bir serzeniş edasıyla Lucifer'i azarlar:

Lucifer, ben yokken kim seni oraya oturttu?

Sana ne kötülük yaptım?

Seni kendi dostum yaptım; sen düşmanım oldun.

Niçin bana karşı günah işledin? [Chester, "Lucifer," 222-225]

Lucifer'in cennetten ani, onursuz ve kaba kovulması, parlak meleğin çirkin bir iblise dönüşmesini vurgular: "Şimdi sonsuz eziyete

<sup>20</sup> "Thu Lucyfere ffor pi mekyl pryde / I bydde pe ffale from hefne to helle / and all po pat holdyn on pi syde / in my blysse nevyr more to dwelle" (N-Town, "Fall of Lucifer," 66-69).

katlanmak üzere cehenneme gidiyorum. Ateş korkusuyla osuruyorum.”<sup>21</sup>

Lucifer’in kovulmasından sonra, cehenneme düşen melekler ani yıkımlarının şokunu yaşayıp kaderlerine ağıt yakarken, Tanrı maddi evreni biçimlendirmeye koyulur. Lucifer ve yoldaşları “feeyndes blacke” hâline geldiklerini fark edince dehşete kapılırlar (Chester, “Lucifer,” 251) ve içlerinden biri şu çılgılığı atar:

Heyhat, heyhat, lanet olsun!

Lucifer, niye düştün böyle?

Biz, öyle ak olan melekler

ve göğün öyle yücesinde oturan

artık kömür gibi karayız

ve çirkiniz, bir budala kadar iğrenç. [Towneley, “Creation,” 132-137]

Lucifer’in kendisi de perişandır, lanet kibri yüzünden “şimdi eskiden parlak bir melek olan kara bir şeytanım” diye kabul eder (N-Town, “Fall of Lucifer,” 77-78). Bazı değışkelerde Şeytan’ın figanı, Daniel 3:52-92’deki meleksel şarkının dokunaklı bir biçimde tersine çevrilmiştir:

Size yakınıyorum, rüzgâr ve hava; size yakınıyorum, yağmur, çığ ve sis;  
size yakınıyorum, sıcak, soğuk ve kar; size yakınıyorum kuşların tatlı  
şarkısı; size yakınıyorum, tepeler ve derin vadiler; size yakınıyorum, ka-  
yalar ve bütün taşlar; size yakınıyorum Tanrı’nın merhametle yarattığı  
bütün dünya: bugün çılgılık atıyorum, benim için lütfen Kadiri Mut-  
lak’a dua edin.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> “Now to helle pe way I take / In endeles peyn per to be pyht. / Ffor fere of fyre a fart I crake” (N-Town, “Fall of Lucifer,” 79-81).

<sup>22</sup> Egerer Fronleichnamspiel’den, çev. R. Woolf, *English Mystery Plays* (Berke-

Şeytan'ın görüşü şudur: Tanrı onu haksız yere cennetten atmıştır, cennetteki yerini almak üzere insanlığı yaratarak onu daha da aşağılamış ve insan biçimini alarak daha da başarısızlığa uğramasını planlamıştır. Nihayet, ilk önce kendi suretinde insanlığı yaratarak ve sonra insan bedeni şeklinde canlanmasını planlayarak, melek biçimi yerine bir insan biçimini tercih ederek ona hakaret etmiştir.<sup>23</sup> İblis yakını: “Biz hoş ve parlak olduğumuza göre, bizim biçimimizi alacağını sanıyordum; fakat düş kırıklığına uğradım; insan biçimini almayı planlıyor ve bu beni haset duyan biri yapıyor.”<sup>24</sup> Yalnızca balçıktan yapılmış insan gibi kaba bir yaratık nasıl böyle bir mutluluğa sahip olabildi? (Chester, “Lucifer,” 177-178).

Düşen melekler, kurtuluşu engelleme tarihlerinin seyri içinde topladıkları birçok konsil ya da meclisin ilkinde kendi durumlarını değerlendirirken, düşünceleri oç almaya dönüşür. Yakınmaları, giderek yeni yaratığı, özellikle yeni yaratığın mücevherleri Adem ile Havva'yı yok etme planına dönüşür. İblis şunları yapacağını söyler:

İnsanlığa büyük öfke göstereceğim.

O [Tanrı] onu yapar yapmaz

onu yok etmek üzere göndereceğim

birini –benim kullarımdan–

insanlığa belalar açması için. [Chester, “Lucifer,” 255-259]

Meclis, içlerinden birini görevi yerine getirmesi için Eden Bahçe-

---

ley, 1972), s. 371.

<sup>23</sup> “Ha voullu creer homme et fame / doués de si haulz privileges, / qu'ilz seront pour remplir es sieges” (Gréban, 663-665).

<sup>24</sup> “And we were faire and bright, / perfore me thoght pat he / the kynde of vs tane myght, / and per-at dedeyned me. / The kynde of man he thoght to take, / and thereatt hadde I grete envye” (York, “Fall of Man,” 8-13).

si'ne göndermeye karar verir. Tekvin'in özgün hikâyesi Eden'deki ayartıcı olarak yılanı takdim ediyordu; fakat en azından üçüncü yüzyıldan itibaren Adem ile Havva'nın günahı bütün insani kötülüklerin kaynağı olarak görülmekteydi ve bu nedenle ayartıcı, Şeytan'la ya da en azından onun bir temsilcisiyle özdeşleştirildi. Şeytan'ın Eden'deki bu görevde aldığı biçimin, sözleri fiziksel olarak dillendirebilen ve Havva'ya çekici ve ikna edici görünecek bir biçim olması gerekirdi. Demek ki, demonların geleneksel grotesk kıyafetleri Eden'deki ayartıcıya uygun değildi. Bu nedenle Şeytan genelde ya insan başlı yılan olarak ya da meleksi ya da insani soylu biçimde sahneye çıkıyordu. Bazen ikisi birleştiriliyordu: ilk önce amacını açıklamak üzere insan biçiminde sahneye çıkar, ardından bir yılan olarak tekrar sahneye çıkar. Yılan konuştuğunda, ona bir insan başı, genellikle de bir kadın başı verilirdi. Melunu Havva gibi göstermekle dramacı, ayartmayı daha inanılır hale getirebilirdi – ve kadın düşmanı bir yorum yapabiliirdi.<sup>25</sup>

Sanatın Şeytan'ı ile edebiyatın Şeytan'ı arasındaki en yakın bağlantı sahne demonudur. Cehennemle ilgili ayrıntılı vizyon edebiyatı Dante kadar temsili sanatları da etkiledi ve bazı tablolar hemen hemen bu tür vizyonların görselleştirilmesiydi. Sanat ile tiyatro, en azından anadilde tiyatronun yaygınlaşmaya başladığı onikinci yüzyılın sonundan itibaren birbirlerini etkilediler. Şeytan'ın sahnede temsili, görsel izlenimlerin yanı sıra edebi izlenimlerden de türetildi ve

---

<sup>25</sup> J. Bonnell, "The Serpent with a Human Head in Art and in Mystery Play," *American Journal of Archeology*, 21 (1917), 255-291. Ortaçağ edebiyatında Adem ile Havva'nın düşüşü için bkz. J. Evans, "Paradise Lost" and the *Genesis Tradition* (Oxford, 1968). Bkz. Ignatius Diaconus, *Drama de primi parentis lapsu*, MPL 117.1163-1174.

sahne prodüksiyonlarını gören sanatçılar görüşlerini değiştirdiler.<sup>26</sup> Sahnede kolay temsil edilemeyen küçük, siyah şeytancık, geç ortaçağda geriledi. İzleyiciyi grotesk kostümlerle etkileme arzusu, sanatta groteskin gelişmesini teşvik etmiş olabilir, çünkü boynuzlu, kuyruklu, çatal ayaklı ve kanatlı hayvan kostümleri; yarı hayvan yarı insan canavar kostümleri; yüzü arkada, karında ya da dizlerde olan kostümler vardı. Maskeler, pençeli eldivenler ve demonların yüzünden du-man çıkarma aygıtları da kullanılıyordu.

Pek çok oyunda İblis Eden'e gitmeye seçilir ve stratejisini planlar: "Bir bakirenin yüzünü, bir yılanın bedenini ve ayaklarını alacağım." Gréban'ın sahne açıklamaları şöyledir: "Burada İblis bir yılan gibi dört ayak üzerinde yürüyecek ve bir ağaca sarılacak."<sup>27</sup>

Bir kurtçuk gibi gidecek. [York, "Fall of Man," 23]

Tuhaf bir hava var bu yerde,  
bir kuş gibi çırpınan üzerinde,  
ayakları, bir bakire yüzü—  
onun soyunu alacağım. [Chester, "Adam," 193-196]

Eden'deki ayartmanın en erken tam dramatik temsili *Mystère d'Adam*'da "Diabolus," ilk önce sahne açıklamalarında belirtilmeyen bir biçimde sahneye çıkıp savunmasını yapar; daha sonra konuşmayan, yapay bir yılan biçiminde tekrar sahneye çıkar.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> M. Lazar, "Les diables," *Tréteaux*, 1 (1978), 56-59; M. Anderson, *Drama and Imagery in English Medieval Churches* (Cambridge, 1963), s. 143-177 ve Norwich katedral kabartmalarının levhaları (örneğin 12B).

<sup>27</sup> "Je prendrai virginalle face / les piez et le corps serpent" (Gréban, 677-678). Sahne açıklaması: "Icy s'en va Sathan a quatre piez comme un serpent antortiller autourde l'arbre."

<sup>28</sup> Sahne açıklaması: "Tune serpens artificiose compasitus ascendit juxta stipi-

Adam'daki Diabolus Adem'i ayartmayı başaramaz, daha sonra Havva'yı ayartmaya çalışır. Tekvin hikâyesinden bu uzaklaşma, Eski İngilizce *Tekvin B'*'ye kadar geri gider. Birçok oyunda yer alan bu senaryonun popülerliği, feodal ve cins ayrımcı varsayımların sonucudur. Şeytan, doğal olarak daha aşağı olan kadına değil erkeğe seslenip yönetmeyi tercih eden büyük bir efendidir. Adem'in ayartmaya direnişi, Havva'nın zayıflığının altını çizer.

Şeytan Adem'e önce bilgiyi, sonra gücü teklif eder. İlk önce alaycı bir meydan okumayla hedefine yaklaşır: "Que fais, Adam?" (Nasılsın, Adem?) (*Adam*, 113). Adem, mutlu yaşıyorum ve durumum iyi yanıtını verir. Ya, der ayartıcı, fakat daha iyi olabilirsin ve sana nasıl olacağını anlatabilirim. Adem, Tanrı'nın meyveyi neden yasakladığını bilmediğini kabul eder ve Şeytan, meyvenin bütün şeylerin bilgisini veren bilgelik meyvesi olduğunu açıklar. "Eğer onu yersen, daha iyi olursun;" gerçekten de Tanrı'nın eşiti olursun.<sup>29</sup> Şeytan, Adem'e meyveyi yerse, hükümrân olacağı ve Tanrı'nın otoritesini paylaşacağı için bir efendiye ihtiyacı kalmayacağını söyleyerek ikinci ayartmaya, güce ayartmaya geçer.<sup>30</sup> Fakat onikinci yüzyıl Adem'i, feodal bir efendisiz olmaya çalışmanın boşunalığını çok iyi bilir. Ayartıcının kim olduğunu bilen Adem, onu inançsız bir hain olmakla (feodal suçların en kötüsü) –*traitres* ve *sanz foi* (*Adam* 204)– suçlayarak defeder. "Defol," diye bağırır. "Sen Iblis'sin" (*Adam* 196).

---

tem arboris vetit[e]" (sonra mekanik bir yılan, yasak ağacın gövdesine yaklaşır).

<sup>29</sup> "Ça est le fruit de sapience de tut saveir done science. Se tu la manjues, bon le fras" (*Adam*, 157-159); Tanrı'nın eşiti: *per* (*Adam*, 167).

<sup>30</sup> "Que porras estre senz seignor.... Tu regneres en majesté. Od Deu poez par-tir poésté" (189-194).

Adem'le başarısız olan Diabolus Havva'ya yönelir.<sup>31</sup> Havva Şeytan'ı hemen tanır ve ona adıyla seslenir, fakat safça onun kötü olduğunu kavrayamaz. İblis Havva'ya bir dolu ayartma sunar: ona ve kocasına yardım etmek istemektedir; Tanrı bencil davranarak onları meyveden mahrum etmiştir, çünkü yerlerse onun eşiti olurlar; Adem, ikisi için iyi olanı anlayamayacak kadar duyarsızdır ve kesinlikle güzel, zarif karısı için yeterince iyi değildir; Adem ahmaktır ve karısının yardımına ihtiyacı vardır; Havva kocasından daha yetenekli olduğu için, onunla eşit olmalıdır; meyveyi yiyerek merakını giderebilir; meyvenin tadına baksa dünyanın kraliçesi olacaktır; ve ayrıca unutulmamalıdır ki, muhteşem bir tadı vardır. İblis, Tanrı'nın kendi ayrıcalıklarını kışkırdığını ve onları insanlarla paylaşmak istemediğini açıklar: "İyi biliyorum, akıllıca sizi meyveyi yemekten alıkoymuyor, çünkü sahip olduğu güçleri kimseyle paylaşmak istemez."<sup>32</sup> Adem gibi Havva da hallerinden mutlu göründüklerini belirtir, fakat İblis bunu değersiz diye bir tarafa iter:

Daha yüce bir hale gelebilirsin.

Ey! tanrılar olacaksınız!

kötü ve iyiyi bilerek,

onun kadar bilgi olacaksınız. [York 61, "Fall of Man," 71-73]

Lucifer, Havva'yı tam da kendisini aşağı indiren kibir günahının aynısını işlemeye davet eder: "Bu Elma'dan ısırırsan / Tanrı gibi

<sup>31</sup> Pek çok oyunda başarısından emin olduğu için doğrudan Havva'ya gider, çünkü kadınlara bedensel tutkular egemendir: "wemen they be full licourouse" (Chester, "Adam," 199).

<sup>32</sup> "To ete per-of he you defende, / I knawe it wele, pis was his skylle, / by-cause he wolde non othir kende / thes grete vertues pat longes per-till" (York, "The Fall of Man," 45-48).



olursun" (N-Town, "Fall of Man," 182-183). Yaratıcı'nın eşiti olarak cennet tacına sahip olacaksın.<sup>33</sup> Tüm bilgiye sahip olacaksın ve Adam'ın yazarı saver, "bilmek" ve savor, "tat"la yaptığı sözcük oyununa döner. Meyve sana "de tout saver" gücü verecek, der İblis ve Havva, "Quel savor a?" (tadı nasıl?) diye karşılık verir; İblis, "Göksel" diye yanıtlar (Adam 251-252).

İblis'in Havva'ya dalkavukluğu utanmazcadır; onun yüzüne, endamına, gözlerine, saçlarına hayran kalır; bir erkek ile karısı arasına giren saraylı bir aşık gibi davranır.<sup>34</sup> Havva hâlâ kararsızken Şeytan uzaklaşır; ancak kısa süre sonra yapay yılan biçiminde geri döner. Havva yılanı gider, onu dinliyormuş gibi yapar ve ardından aniden meyveyi ısırır. Ayartıcının hâlâ konuşabildiği İngiliz oyunlarında günah anı daha az anidir: İblis bağırır: "Utanma, cesaretle ısır!" (York 80). Meyveyi yedikten sonra Havva, Eski İngilizce *Tekvin B'*de olduğu gibi, izleyicinin Şeytan'ı bir kuruntu olarak tanımasını amaçlayan küçük bir rüyaya dalar; sonra Adem'e dönüp Şeytan'ın sözlerini kocasına tekrarlar: "Cesaretle ısır, çünkü o bir hazinedir, tanrı olup her şeyi bileceğiz" (York 102-103). Pek çok değişikde Adem çabucak teslim olur. Auerbach'ın insan yönelimi çözümlemesinin inandırıcı olduğu Adam'da, hareket en iyi şekilde tasarlanır.<sup>35</sup> Oyunun başında Havva küçük bir çocuk gibi sürekli çene çalmıştı; fakat sonunda işi eline aldı, elmayı kendisi ısırıp ve sonra kocasına uzattı. Böyle yapmakla kocasını korkunç bir duruma soktu: ya karısını (fiilen dünyadaki tek kadını) terk edip bilinmeyen tehlikelerle tek başına karşı karşıya kalma-

<sup>33</sup> "Del ciel averez sempres corone, al creator serrez pareil" (Adam 264-265).

<sup>34</sup> Richard Axton, *European Drama of the Early Middle Age* (Londra, 1974), s. 125.

<sup>35</sup> E. Auerbach, *Mimesis* (Princeton, 1953), s. 124-151.



Havva ve yılan. Yılan, Adem ile Havva'nın ayartılmasında Şeytan'ın sözcüsüdür. İlk önce düşen ve bu nedenle çoğunlukla kendi payına karşılık gelen kabahatten fazlasını alan Havva, kendisiyle birlikte Adem'i de ayartan olarak gösterilir. Reims Katedrali'nde heykel, onüçüncü yüzyıl. Cathédrale de Reims'in izniyle.

sına (ya da bilinmeyen hazları denemesine) izin vermeli ya da onun peşinden gitmelidir. Şaşırp yönünü kaybeden Adem karısının peşinden gider. Kocanın karısına bu şekilde teslim olması ortaçağ izleyicisini şoka sokardı ve yazar, izleyicinin esas noktayı kaçırmamalarını sağlama aldı: “Sen benim eşitimsin” der Adem karısına (“tu est ma per”). Tanrı’nın eşiti olmaya çalışmış Havva, en azından kocasının eşiti olmuştur. İkisi de şok edici düşüncelerdi: doğru düzenin bu şekilde bozulması, günah yüzünden doğanın yönünü kaybedişinin bir işaretiydi.

Tanrı öfkeyle geri döner, Adem ile Havva’yı azarlar ve İblis’i sert bir şekilde lanetler: “Sen gidi kibir dolu hınzır kurtçuk!” (N-Town, “Fall of Man,” 341). Şeytan, kendini savunmaya çalışır:

Çünkü büyük hasetle,  
aşağılık ve rezil nefretle doluyum.  
Bir zamanlar benim oturduğum  
gökte insan yaşıyor [N-Town, “Fall of Man,” 319-322]

Fakat bu tür savunmaların hiçbir etkisi olamaz ve Tanrı onu tekrar cehenneme defeder. İblis’in Gréban’ın değişkesindeki yanıtı, görevini yerine getirdiği için duyduğu memnuniyettir: “görevimi yaptım ve eve gidebilirim, çünkü hiçbir şeytan, benim yaptığımı kadar iyi bir iş yapmamıştır.”<sup>36</sup> Fakat İngiliz değişkelerinde İblis’in cennetten uzaklaşması, başlangıçtaki kovuluşunun kaba ve aşağılayıcı bir tekrarıdır: “Tanrı’nın emriyle, aptalca düştüm ve pis kokulu domuz alırıma sığındım; çünkü hem cennetin salonu, hem cehennemin çukuru senin [Tanrı’nın] emrini yerine getirmelidir. Aptalın biri olan ben, tir tir

<sup>36</sup> “J’ay bien joué mon personnage; / je puis bien faire retoirnee, / car jamès si haulte journe / ne fera deable que j’ay faict” (Gréban 861-864).

titreyerek aşağı düşüyorum ve bir osurukla donumu yırtıyorum. İstirabım hemen geliyor.”<sup>37</sup> Gréban İblis’e kısa süreli bir zafer imkânı tanır; fakat Lucifer’e rapor vermek üzere cehenneme döndüğünde, ödüllü, cehennemin tersine çevrilmiş değerlerine göre, daha fazla cezadır. “Benimle övün, Lucifer” diye haykırır, “çünkü olabilecek en kötü felakete neden oldum.”<sup>38</sup> Harika, diye yanıt verir Lucifer, sana bir taç yapacağız. “Neyle yapalım, güllerle mi?” diye sorar Astarot. “Şimşek gibi yanan kalın demirlerle neden olmasın?” diye yanıtlar Lucifer.<sup>39</sup>

Bu dünyanın korkutucu prensi, Tanrı’nın güçlü düşmanı nasıl bir parodi, hiciv, hatta geniş mizah figürü haline geldi? Tiyatroda komik Şeytan’a doğru bir eğilim, folklorun ve sözsüz halk oyunlarının, hokkabazların ve maske takarak oyun oynayanların etkisi altında onikinci yüzyıl başlarında başladı.<sup>40</sup> Gülünç demonun işlevi, izleyiciyi bir sonraki trajik olaya hazırlamak için hem eğlendiren hem gevşeten komik rahatlamayı yaratmaktı. Komik işlevini antik dramada taşralı, Rönesans dramasında aptal yerine getiriyordu. Aslında, korkutmadan komiğe doğru bir dönüşüme uğrayan maymunlar, cüceler, canavarlar

<sup>37</sup> “At pi byddyng ffole I falle. / I krepe hom to my stynkyng stalle; / helle pyt and hevyn halle / xul do pi byddyng bone. / I ffalle down here a ffowle freke / ffor pis ffalle I gynne to qweke; / with a ffrat by brech I breke. / My sorwe comyth ful sone” (N-Towne, “Fall of Man,” 349-356).

<sup>38</sup> “J’ai fait le plus cruel besitre qu’oncques fut ne jamès sera” (Gréban, 916-917).

<sup>39</sup> Astarot: “De roses?” Lucifer: “Mes de gros barreaux, ardans comme feu de tonnoire” (Gréban, 936-937).

<sup>40</sup> M. Lazar, “Diables;” T. McAlindon, “Comedy and Terror in Middle English Literature: The Diabolical Game,” *Modern Language Review*, 60 (1965), 323-332; McAlindon, “Emergence;” A. Wünsche, *Der Sängerkreis vom geprellten Teufel* (Leipzig, 1905).

ve devlerle birlikte taşralılar ve aptallar da ortaçağ sahnesine çıktılar.<sup>41</sup> Ne var ki, paradoksal bir şekilde en büyük korkuyu demonlar yarattığı için, en etkili komik figürler onlardı. Diğer komik figürlerden daha dolaysız bir şekilde ürkütüyorlardı ve bu durum, onların ıslahını ve yenilgisini, daha duygusal bir rahatlama haline getiriyordu. Komedi, aşırı böbürlenmelerinin boşa çıkarılacağını bilmekte yatıyordu.

Demonların yenilgisi hagiografiden ve vaaz edebiyatından türetilirdi. Şeytan (ya da bir demon), korkunç tehdit ve ayartmalarla azize musallat olurdu; fakat aziz onu aşağılar ve hatta bazen fiziksel olarak hırpalar, eğlenceli ve komik bir masal sonu yarattı. Mesaj şuydu: korkunç kara güç, ne kadar azametli görünürse görünsün, her zaman İsa ve onun azizleri tarafından yere serilebilir. İzleyiciler vebadan, savaştan ve öteki felaketlerden korktukları ve günahlarından suçluluk duydukları ölçüde, Şeytan'ın rahatsızlığından o kadar komik rahatlık duyabilirlerdi. İzleyici demonların duygularını paylaşmaya ve onlarla birlikte gülmeye değil, onlara gülmeye ve mahvoluşlarıyla alay etmeye davet edilirdi. Bu yüzden demonlar, her zaman, küçümsenerek ve tiksintiyle bayağı, kaba ve adi olarak resmedilirlerdi.<sup>42</sup> Gerçek komedi, öykünün esprisinin söylendiği an serbest bırakılabilen belli bir gerilimi, korkuyu ya da endişeyi gerektirir. Minerva ya da Persephone ile ilgili şakaların işe yaramadığı bugünün kokteyl partilerinde Şeytan'la ilgili şakaların varlığı, dayanıklılığını bir ölçüde koruduğunu gösterir.

Ortaçağ demon oyunlarında birkaç komedi düzeyi vardır. En düşük düzey, demonların çılgık atarak, zıplayarak, osurarak, küfür edip

<sup>41</sup> McAlindon, "Emergence," s. 367-371.

<sup>42</sup> S. Kahrl, *Traditions of Medieval English Drama* (Londra, 1974), s. 111-112.

hakaret ederek, müstehcen hareketler yaparak ve kışkırtıcı düşerek sahnede koşturduğu ya da izleyicilerin arasına daldıkları adı güldürüdür. Bizzat Şeytan'ı temsil edebilen büyük demonlar –Lucifer ve onun naipleri– ile önemsiz demonlar, kışkırtıcı düşen *diablot*'lar arasında genellikle bir ayırım yapıldı; fakat Gréban'ın *Passion*'ı gibi bazı oyunlarda, açık mizah cehennemin prenslerine uzanır ve onları da kaba güldürü doğrutusuna çeker.

İkinci mizah düzeyi, daha yüksek demonlara ayrılan açık bir hicivdi. Lucifer, papazın takdisini takliden, elini demonlarının kasıklarına koyarak onları kutsar. Cehennem bütün değerlerin tersine döndüğü yerdir: her övgü bir küfürdür, her şarkı bir kakafonidir. Bu mizah bazen kırıcı olmayan bir dinsel şakayı andırır. Onüçüncü yüzyıl şiiri *Saint Pierre et le jongleur*'de Lucifer, ruhları cehenneme getirmele-ri için demonlarını yeryüzüne gönderir ve önde gelen papazları, soy-luları ve tüccarları getirirler. Lucifer memnun olur; fakat bir demon, yalnızca bütün mallarını kumarda kaybetmiş çıplak bir hokkabazı getirebilir. Lucifer'e şarkı söylemeyi teklif eder, fakat Kara Efendi öneriyi geri çevirir ve ona cehennem kazanlarını karıştırma görevini verir. Bir gün Lucifer ve arkadaşları, daha fazla lanetli ruh aramak için yeryüzüne dönerler; fakat onlar dışarıdayken Aziz Peter cehenneme iner, hokkabazla zar oyunu oynar ve birçok düşmüş tini geri alır.<sup>43</sup> Bu tür hikâyelerde Şeytan ehilileştirip sıradanlaştırılır; fakat özellikle demonlar insan kötülüklerini ve günahlarını ortaya serdiklerinde hiciv daha acımasız olabilir. Birçok mucize oyununda, örneğin *Miracle de l'enfant donné au dyable* ve *Actes de Apôtres*'te, Şeytan'ı savcı rolünde oynatan "insan ırkının mahkemesi" (bkz. bölüm 4) görülür.

<sup>43</sup> D. D. R. Owen, *The Vision of Hell* (Edinburgh, 1970), s. 206-207.

Üçüncü düzey, şeytani insan davranışının hicviydi. 1484'te Sebastian Brandt, büyük bir etki yaratan *Ship of Fools*'unu (Ahmaklar Gemi-si) yayımladı. İnsanlar, bir ahmağın kaptanlığını yaptığı bir gemide yol alan ahmaklardır. Ahmaklar ahmaklıkları, dolayısıyla kötülükleri ve en nihayetinde de demonları temsil ederler. Brandt'ın kendisi şeytani olandan çok ahmak olanı vurguluyordu; fakat daha sonraki yazarlar, özellikle Lutherci papazlar, gemiyi demonlarla doldurdular ve insan davranışını Şeytan'a bağladılar. Demon kişilikleri daha da geliştirdikçe ve motivasyonları psikolojik olarak daha anlaşılır hale geldikçe insanlaştılar; aynı zamanda insani duyu ve yönelimlerle ilgili araştırma demonların insan zihninde içselleştirilmesine yol açtı ve insanlık da şeytanlaştı. İki eğilim buluştu; demonlar daha fazla insanlaştı, insanlar içsel olarak daha fazla kötüleştirdi. Bu buluşma ortaçağ Şeytan'ının yerine, kötülüğün bireysel insan kişiliğiyle sınırlandırıldığı Shakespeare'in insan kötü adamının geçirilmesinin temelini attı.<sup>44</sup>

Dördüncü mizah düzeyi zarif ironiydi. Şeytan hakikaten güçlü ve korkutucudur; fakat Tanrı, onun gösterişli planlarını hep boşa çıkarır. Şeytan ciddi biçimde Tanrı'nın büyük hasmı olarak resmedildiğinde, şeytanın yenilgisi kaba gülmeyi değil, bir rahatlama ve neşe sahnesini kışkırtır. Auguste Vaensin, bu mizaha mistik şamata diyordu.<sup>45</sup> Dünyayı olduğu gibi görürüz ve Şeytan'ın olmadığını görürüz. Dünyayı olduğu gibi görmeyen kör ve kötü niyetli insanlar aracılı-

---

<sup>44</sup> L. Schuldes, *Die Teufelsszenen im deutschen geistlichen Drama des Mittelalters* (Göppingen, 1974), s. 33. Bkz. B. Spivack, *Shakespeare and the Allegory of Evil* (New York, 1958).

<sup>45</sup> A. Valensin, "The Devil in the Divine Comedy," Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan* (New York, 1952) içinde, s. 366-378.



Günahkârları yutan amorf bir ucube olarak Şeytan. Giusto da Menabuoi'nin (öl. 1393) freski, Viboldone semt kilisesi. Archivi Alinari'nin izniyle.



ğıyla dünyada korkunç işler yaptığını bildiğimiz için Şeytan'dan korkarız. Fakat Şeytan'ın akıbetinin kesin olduğunu; uyumu, düzeni ve adaleti kirlletmesinin yerel ve geçici olduğunu ve hiçbir iz bırakmadan gecede kaybolup gideceğini de biliriz. Tanrı doludur; Şeytan boş-tur; hatta bir ahmak olarak "zavallı Şeytan"a acıyabiliriz ve başka türlü olabilmelerini isteyebiliriz. Fakat karanlığa kısa bir bakış, ışıktan duyduğumuz tadı çalmaz. Kozmik şaka her zaman Şeytan üzerinedir ve bu onun tercihidir: başka şekilde olmayı reddeder.

Dünyanın dramatik tarihinde bir sonraki bölüm, Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulması'ndan önce Eski Hukuk altındaki yaşamdı. Şeytan, her kötülüğü teşvik etmeye devam eder. Bahçe'den kovulmadan sonraki ilk günah, Astarot ve Beelzebub'un cinayete teşvik ettiği Kabil'in Habil'i öldürmesidir.<sup>46</sup> Bir insanın her yozlaştırılışı bir sevinç vesilesidir. Demonlar, kendilerine iyi ve kötü bütün ruhları cehenneme götürme hakkı veren ilk günahın sonuçlarından memnundurlar ve bu yüzden Habil'in öldürülmesi onlara ilk mahkûmlarını sağlar. Şeytan'ın insan ırkı üzerinde hakları bulunduğuna dair bu varsayım elbette eski kurtulmalık teorisidir; teologların uzun süredir rafa kaldırdıkları bu teori, dramatik süreçte Anselmus'un kefarete teorisinden ya da Abelardus'un mistik sevgisinden çok daha uygundu. İnsanlık üzerinde hak konusunda İsa ile İblis arasındaki mücadele, teologların değiştirme çabalarına rağmen edebiyatta ve popüler imgelemde varlığını sürdürdü. Kabil Habil'i boğazladığında, tatsız bir dramatik an gerçekleşir: demonlar katil Kabil'i değil, masum kardeşi Habil'i almayaya giderler. Lucifer limboya sürüklenmesini emreder; cennetin kapıları bütün insan ırkına kapalı olduğu için, oradan ayrılamaz.<sup>47</sup> Ya da

<sup>46</sup> Luzerner Osterspiel; bkz. Rudwin, s. 47.

<sup>47</sup> Lucifer: "Elle [ruh] est juste, porte la, porte / lassus au limbe, at la la mectz. /

Lucifer ile Beelzebub öyle düşünürler. Fakat dramatik gerilim oluşmaya başlar; çünkü izleyici yanıldığını, Kurtarıcı'nın kapıları tekrar açacağını, cehenneme ineceğini ve azizleri demonların pençelerinden kurtaracağını bilir. Bu arada Adem ile Havva da öldüklerinde cehenneme götürülürler. İblis'in Lucifer'e bildirdiği gibi: "Onlar da limbo-daydılar."<sup>48</sup> Şeytan, bütün Eski Ahit dönemi boyunca, Eyüp'ün ayarılmasında, Sodom ve Gomora'nın günahlarında, Yusuf'un kardeşleri tarafından satılmasında, altın buzağıya tapılmasında ve Nebukadnezar'ın İbranilere saldırmasında olduğu gibi, zaman zaman doğrudan müdahale ederek dünyadaki efendiliğini sürdürür.<sup>49</sup>

Demonlar, Hayırlı Müjde<sup>v</sup> sırasında tekrar toplanırlar. Bu şaşırtıcı olayı duyduklarında, bunun anlamı üzerinde didişmek üzere cehennemin pis kokulu çukurunda bir araya gelirler.<sup>50</sup> Gréban bu durumu, tersine çevrilmiş bir komedi yaratmak için kullanır. Lucifer İblis'e, "Tanrı belanı versin" der ve Astarot, "şeytanı buradan çıkar" diye bağırır.<sup>51</sup> Lucifer tersine çevrimin sonuçlarına hayıflanır: "Soyluluğum

Beelzebuth: D'icy ne partirez jamès, / meschant ame, je le suppose: / la porte du ciel vous est close / et a tout le lignage humain" (Gréban, 1224-1229).

<sup>48</sup> "Ils sont la en ce limbe assis" (Gréan, 1708); krş. Gréban 1642-1651, 1698-1717.

<sup>49</sup> Eyüp: Heidelberger Passionspiel; Sodom ve Gomora: Künzelsauer Fronleichnamspiel; Yusuf ve kardeşleri, altın buzağı ve Nebukadnezar: Luzerner Osterspie. Bkz. Rudwin, s. 47-48.

<sup>v</sup> Hayırlı Müjde: Cebrail tarafından Bakire Meryem'e ileride Hazreti İsa'yı doğuracağına dair verilen haber; bazı Hristiyanlar müjdenin 25 Mart günü verildiğine inanır –çn.

<sup>50</sup> Cehennem, "tous puans de feu et de souffre"dir (Gréban 3707).

<sup>51</sup> "Dieu te puit maudire" (Gréban, 3726); "Or va, de par le deable va!" (Gréban, 3758).

ve güzelliğim çirkinliğe, şarkım ağıta, kahkaham terk edilmişliğe, ışığım gölgeye, şanım kederli öfkeye, neşem şifa bulmaz yasa dönüşüyor.”<sup>52</sup> İblis Lucifer’le alay eder: şarkı söylemeye ya da gülmeye çalıştığının her seferinde, aç bir kurt gibi uluyorsun.<sup>53</sup> Lucifer naiplerine kendisi için şarkı söylemelerini emreder ve Astarot, İblis, Beelzebub ve Berich küçük bir koro oluşturup, ölüm ve lanetlenmeyle ilgili bir şarkı söylerler. Fakat şarkıları o kadar berbattır ki, Kara Efendi dayanamaz: “Hey sizi gidi maskaralar,” diye bağırır, “gürültünüzle beni öldürüyorsunuz; Şeytan aşkına kesin; hepiniz akordu bozuk.”<sup>54</sup>

Sonunda Hayırlı Müjde’yi tartışma işine gelirler ve Lucifer, yandaşlarına, herhangi birinin mahkûm ruhları kendilerinden alma gücüne gerçekten sahip olabileceğini düşünüp düşünmediklerini sorar. Cehennemine inişin kesin olduğunu bilen izleyici bıyık altından gülerken, Astarot ve Berich onu bunun asla olamayacağına temin ederler. Berich kayıp ruhların asla kaçamayacaklarında ısrar eder; fakat İblis emin değildir; çünkü Eski Ahit’in Mesih’le ilgili kehanetlerini hatırlar ve Lucifer, Meryem’in hamileliğinin konuyla bir ilgisi olabileceğini düşünür. Konsil, İblis’i Bakire’yi ayartmaya gönderir; fakat binlerce kez dener ve başarısız olur ve Bakire’nin yozlaştırılamayacağını Lucifer’e bildirmelidir. Ve devam eder, “işler kötüleşiyor. Bu bakirenin bize

---

<sup>52</sup> “Ma noblesse et ma grant beaulté / est tournee en difformité, / mon chant en lamentacion, / mon ris en desolacion, / ma lumiere en tenebre umbrage, / ma goire en douloureuse rage, / ma joye en incurrabe dueil” (Gréban, 3729-3735).

<sup>53</sup> “Lucifer, roy des ennemis, vous hurlez comme ung lou famis, quand vous voulez chanter ou rire” (Gréban, 3723-3725).

<sup>54</sup> “Haro! ribaults, vous m’estonnez, / tant menez cry espouvantable; / cessez, cessez, de par le deable, / vostre chant s’accorde trop mal” (Gréban, 3860-3863).

daha fazla sorun yaratacak bir bebeği, güzel bir oğlu varmış; çünkü bunun bütün insanlığı kurtarmaya gelen Mesih olduğuna dair söylen-tiler var.”<sup>55</sup> Lucifer, İblis’in getirdiği kötü haberlerden ötürü cezalandırılmasını emreder ve İblis büzülüp, “Aman! merhamet, efendimiz” diye yalvarır (Gréban, 7389). Hızlı düşünen İblis kendisini kurtarmak için, Kral Herod’u çocuğu öldürmeye ayartmak için tekrar yukarı gitmeyi önerir ve Lucifer’in ruh hali hemen değişir: “Ne çarpıcı bir düşünce!”<sup>56</sup> Daha sonra Herod ölünce demonlar, onu cehenneme indirirler; ardından Şeytan Genç Herod’u Vaftizci John’u idam etmeye ve Mary Magdalene’yi bir fahişe yaşamı sürmesi için ayartmaya teşvik eder.<sup>57</sup>

Demonlar İsa’nın bir büyücü mü, bir kahin mi, Mesih mi, yoksa Tanrı’nın kendisi mi olduğu konusunda hâlâ emin değildirler. Aquinas ve öteki teologlar İsa’nın ayartma sırasında gerçek kimliğinin gizliliğine işaret etmiş olmalarına rağmen, bu nokta tiyatroda daha duy-gulu belirtiliyordu. “Quel deable d’homme set ce Jhesus?” diye haykırır Berich (Gréban, 10, 455). İblis meseleyi araştırır: “Bana karın ağ-rısı çektiren bir hikâye dinleyin. Bu İsa’dan çok endişeliyim. Babası-

<sup>55</sup> “Encor vous diroy je pus fort: / ceste vierge a eu un enfant ... / elle a eu ung beau filz, / dont nous serons tous desconfis, / car le bruit vole maintenant / que c’est Christus porpre venant / pour tous es humains recheter” (Gréban, 7363-7372).

<sup>56</sup> “O quel conceil de noble sorte!” (Gréban, 7446).

<sup>57</sup> Herod’un ve John’un ölümleri: Künzelsauer Fronleichnamspiel; Mary Magdalene: Bnediktbeuer Passionspiel, Egerer Froneichnamspiel, Wiener Passionspiel. Bkz. Rudwin, s. 50-54. Wiener Passionspiel, 325-328’de iki demon Magdalene’ye yaklaşır; biri ona dalkavukluk yaparken, diğeri onu dans etmeye teşvik eder: “Hoer, Maria, wag ich dir sage: du solt an vroeden nit versage, du solt mit mir tanzen unt hubeschlichen swanzen!” (Beni dinle Mary, hazdan vazgeçmemelisin; benimle dans et ve boş ver).

nın kim olduğunu gerçekten bilmek isterdim. Eğer Tanrı'nın oğluysa ve bir bakireden doğduysa, o zaman kötü bir şekilde aldatıldık ve başarımız kısa sürecek.”<sup>58</sup> Demonlar, umutsuz bir aptallık ve kafa karışıklığıyla ele aldıkları Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulması'nın anlamını tartışmak için mecliste toplanırlar. Kahinler İsa'nın gelmekte olduğunu önceden söylemişlerdi, fakat endişelenmelerine gerek yoktur; çünkü Meryem'in oğluna İsa değil, Jesus adı verilmiştir.<sup>59</sup> Kafalarının karışıklığı şuraya dayanır: “Bir zamanlar ona Yahya derlerdi, fakat şimdi değişti ve adı Jesus'tur. Fakat başlangıçta Jesus denilen o kişi, şimdi İsa olarak biliniyor ... ve kendisine Tanrı'nın oğlu diyor.”<sup>60</sup>

<sup>58</sup> “Herke now what I sey a tale I xall 3ow telle / pat trobelyth sore my stomak per of I haue grett dowte. / The dowte pat I haue it is of cryst i-wys ... / Ffayn wold I knowe who were ffadyr his ... / If I pat he be goddys childe / and born of a mayd milde / than be we rygh sore begyde / and short xal ben oure spede” (N-Town, “The Temptation,” 3-25). Krş. Aquinas, *ST IIIa*. 44.1.

<sup>59</sup> Demonların aptallığı, ondördüncü yüzyıl şiiri “The Develis Parliament”te ya da “Parliament of Fiends”de en açıktır. Demonlar meclisi, ahlak ya da hiciv amacıyla demonların psikolojisine ulaşmanın yararlı bir retorik yoludur. Saygısız bir sözcük oyunuyla başlar: “Whan Marye was greet with Gabriel” (Meryem Cebrail tarafından selamlandığı zaman ya da Cebrail tarafından hamile bırakıldığı zaman). “The Devil’s Parliament” F. J. Furnivall tarafından yayıma hazırlandı, *Hymns to the Virgin and Christ* (Londra, 1868); fakat New York Devlet Üniversitesi’nden Patricia Silber yeni bir basımını hazırlıyor. Bkz. Silber’in makalesi: “The Develis Parliament: Poetic Drama and a Dramatic Poem,” *Medievalia*, 3 (1977), 215-228 ve yayınlanmamış makalesi “Councils and Debates: Two Variations on the Theme of Deceiver Deceived.” Yayımlanmamış malzemeyi ve yorumları benimle paylaştığı için, Şeytan ve hukuk konusunda çalışan Profesör Silber’e minnettarım.

<sup>60</sup> “Oon men clepid him iohne pe baptist, / but now he hap turned, ihesus is his name! / pat first hi3te ihesu, now is clepid crist ... / But “goddys sone” he him silf doop calle” (“Devil’s Parliament,” 102-104, 168; bkz. 19-20).

Belial ve Beelzebub, İblis/Lucifer'den gidip kim olduğunu öğrenmek için İsa'yı ayartmasını dilerler. Şeytan yukarı gider ve birinci Adem'i ayarttığı şekilde ikinci Adem'i ayartır, fakat sonuç biraz farklı olur. Nelson'ın belirttiği gibi, İsa Şeytan'ın hakikati öğrenmesine izin vermez. Lucifer İsa'yı tapınağın burcundan kendisini atmaya ayartmayı başarmış olsaydı, iki sonuçtan biri gerçekleşebilirdi: İsa, ölürdü ve Tanrı olmadığını kanıtlardı ya da melekler tarafından havada tutulur ve Tanrı olduğunu kanıtlardı. Yanıt vermeyi reddetmekle İsa, hem Şeytan'ı küçümsediğini gösterdi, hem de onu iki arada bir derede bıraktı.<sup>61</sup> İblis süklüm püklüm yuvası cehenneme döner:

Ne olduğunu anlayamıyorum

tanrı mıdır insan mı

hiç bilemiyorum

acıdan bir osuruyorum. [N-Town, "Temptation," 192-195]

Ve böylece osurarak sefil bir biçimde sahneden ayrılır. Yuvaya döndüğünde, hoş olmayan bir karşılamaya maruz kalır. "Git, İblis" diye öfkelenir Lucifer, "Tanrı belanı versin! Şeytan canını alsın!"<sup>62</sup> Astarot hâlâ yüksekte atar: Jesus sahte bir peygamberden başka bir şey değildir; fakat Lucifer'in Hayırlı Müjde sırasında başlayan korkusu gitgide artar. Demonların çarmıha germeyi başlatmaya ve durdurmaya çalışırken ki sözcüğü tam anlamıyla akıl almaz aptallıkları ka-

<sup>61</sup> A. H. Nelson, "The Temptation of Christ; or the Temptation of Satan," J. Taylor ve A. H. Nelson, ed., *Medieval English Drama* (Chicago, 1972) içinde, s. 218-229; D. L. Wee, "The Temptation of Christ and the Motif of Divine Duplicity in the Corpus Christi Cycle Drama," *Modern Philology*, 72 (1974), 1-16.

<sup>62</sup> "Va Sathan, Dieu te puist maudire.... Or, va, que le deable te maine" (Gréban, 10711-10719).

rakterlerinin özsel bir parçasıdır: basitçe, şeyleri oldukları gibi kavrama yeteneğinden yoksundurlar. Sürekli kendi çıkarlarına aykırı hareket ederler; çünkü ne yaparlarsa yapsınlar Tanrı'nın istencinin ve takdirinin basitçe ve kaçınılmaz bir şekilde yerine geldiğini anlamazlar.

Jesus görevini yerine getirmeye başladığında demonlar izini süremezler; aynı anda her yerdeymiş gibi görünür. Lucifer, "İblis, söyle bana Jesus şimdi nerededir, hangi yerdedir?" diye sorar. "Ben biliyorum Şeytan," diye yanıtlar İblis, "öğretileri ve vaazlarıyla her gün daha da kötöleşiyor."<sup>63</sup> Lazarus'un ayağa kalkışı ve cehennemden kurtuluşu, demonlara İsa'nın durdurulamaz gücünün kanıtını gösterir. İsa bir ruhu cehennemden kurtarabildiyse hepsini kurtarabileceğini anlarlar. Yine de umutlarını yitirmezler. Yeryüzündeki imparatorlukları o kadar uzun sürmüştü ki, yıkılmak üzere olduğuna gerçekten inanamıyorlardı.<sup>64</sup>

Giderek çaresizleşen ve hasımlarının doğası konusunda hâlâ kararsız olan demonlar onu öldürmeyi planlarlar. Lucifer'in kızı Despair'i (Umutsuzluk), Yahuda'yı efendisine ihanet etmeye ikna etmesi için gönderirler. Yahuda işi yapınca, Despair onu intihar etmeye teşvik eder ve demonlar, Yahuda'nın ebedi lanetlenmesinden keyif alırlar.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Lucifer: "Sathan, or me dis maintnant ou est ve Jhesus n'en quel place." İblis: "Je ne sçay: le deable le sache! ... il va toujours de pis en pis: il presche, il enseigne, il sermone" (Gréban, 17413-17420).

<sup>64</sup> M. C. Pilkinton, "The Raising of Lazarus: A Prefiguring Agent to the Harrowing of Hell," *Medium Aevum*, 44 (1975), 51-53; K. Roddy, "Epic Qualities in the Cycle Plays," N. Denny, ed., *Medieval Drama* (Londra, 1973) içinde, s. 155-171.

<sup>65</sup> "Saultez dehors, Desesperance, ma fille" (Gréban, 21780-21781). Ayrıca bkz. Alsfeder Passionspiel, Augsburger Passionspiel, Benediktbeuer Passi-

Bu arada İsa, Sanhedrin ve Pilatus'un önünde yargıya götürülüyordur ve İblis işinden memnundur. İyi haberler vermek için cehenneme koşar: "Yaşasın, ne kadar mutluyum!"<sup>66</sup> Fakat Lucifer'in başka düşünceleri vardır: Jesus gerçekten tanrısal ise, o zaman onu öldürme planları başlarına daha kötü belalar getirecektir. "Yalancı İblis," diye bağırır Lucifer, "her şeyi mahvettin."<sup>67</sup> Yukarı çık ve çok geç olmadan durdur. Böylece arkadaşları tarafından azarlanan İblis, umutsuzca çarımha germeyi durdurma tasarılarıyla tekrar yeryüzüne koşar. Pilatus'un karısı Procula'nın rüyasına girip, bu masum insanı mahkûm etmesi durumunda kocasını korkunç bir felaketin beklediğini ona anlatmaya karar verir. Procula rüyadan etkilenir ve durumu kocasına bildirmeye koşar.<sup>68</sup> Fakat yüksek rahip Caiphas, Procula'ya İsa'nın canını kurtarmak için büyüyle rüyaya neden olduğunu söyleyerek ona aldırılmaz ve Pilatus, Sezar'a hizmette kusur etmemesi gerektiği gerekçesiyle kuşkuyu göz ardı eder. Birçok oyunda görülen bu olay, dramatik açıdan cehennemden kurtarışın etkisini köreltme dezavantajına sahiptir ve demonlar, İsa fiilen kapılarını kırıncaya kadar onun doğasını anlamadıklarında, bu en keskin haldedir.

Demonlar İsa'nın ölümünde görünmezler; çünkü karakterlerinin komik tarafı o kadar dile getirilmiştir ki, varlıkları anın saygınlığını azaltırdı.<sup>69</sup> Fakat ölümünden hemen sonra orada hazır dırlar, pişman-

---

onspie, Egerer Fronleichnamspiel, Frankfurter Pasionspiel, uzerner Osterspiel, Sterzinger Osterspiel; Rudwin, s. 55-57. Çarımha gerilmenin suçunu İblis'e yüklemenin kutsal kitaptaki temeli için bkz. Yuhanna 13.2, 13.27.

<sup>66</sup> "Haro! comment joyeux je suis!" (Gréban, 13342).

<sup>67</sup> "Faulx Satan, tu as tout gasté!" (Gréban, 23378).

<sup>68</sup> Pilatus'un karısı çeşitli biçimlerde Procula, Pilatissa, Portula ya da basitçe "Uxor Pilaty" diye adlandırılır.

<sup>69</sup> T. N. Grove, "Light in Darkness: The Comedy of the York 'Harrowing of



lık duymayan hırsızın ruhunu götürürler. Şimdi Lucifer başka bir konsil topar; Iblis ve birkaç yordakçısına çarmıha gidip İsa'nın ruhunu ele geçirmeleri emrini verir; Iblis emre uyar, fakat çarmıhın dibinde, bir kılıçla kendisini savuşturan başmelek Cebrail'le karşılaşır. Demonlar dehşet içinde cehenneme geri çekilirler. Bu, bir dönüm noktasıdır. Şimdiye kadar onlar İsa'ya karşı saldırı konumunda olmuşlardı, fakat bundan böyle yalnızca savunmada olacaklardır.<sup>70</sup>

Artık tekrar cehenneme sürülen demonlar, savunmalarını oturtmalarıdır. Yine de hâlâ böbürleniyorlar. Iblis, "İsa buraya gelir ve bir tek söz söylemeye kalkışırsa, saçlarını alevle yakacağım."<sup>71</sup> İsa'nın kim olduğunu hâlâ kavrayamamıştır: "Babasını bizzat tanıyordum; yaşamını bir zanaatkâr olarak kazanıyordu, o halde Jesus'u bu kadar ulu ve güçlü kılan nedir? Gerçekte bir insandan başka bir şey değildir; siz demonlar gidip o övünen adamı alın ve cehennem işkencelerine bağlayın. Onu çarmıha astık; şimdi onun işini bitireceğiz. O alçağı alın ve tekmeleyerek getirin."<sup>72</sup> Fakat cehennem karanlığının derinliklerinde büyük bir ışık parlamaya başlar.<sup>73</sup> Ve sevinen ruhların alışıl-

---

Hell' as Seen against the Backdrop of the Chester 'Harrowing of Hell,' " *Neuphilologische Mitteilungen*, 75 (1974), 115-15.

<sup>70</sup> Donaueschinger Passionspiel; Alsfelder Passionspiel; Egerer Froneichnamspiel; Heidelberger Passionspiel; Frankfurter Passionspiel; Rudwin, s. 59-61.

<sup>71</sup> "Se jhesucrist veut dire mot, je lit srulerai le toupot" (Palatinus oyunu, 1383-1384).

<sup>72</sup> "Thy fader knew I well by syght, he was a wrihgt, his meett to wyn ... Say who made the so mekill of myght?" (Towneley, "The Deliverance of Souls," 245-249). "A man hee ys fullye, in faye ... therefore this bolster look ye bynde in bale of hellbrethe" (Chester, "Harrowing of Hell," 105-112). "Dygne that dastard doun" (York, "Harrowing of Hell," 180).

<sup>73</sup> Lucifer: "Und ist nie kömen solicher schein in dise gruntlose helle pein" (Pfarrkircher Passionspiel, 5.377-378).

madık sesi kara konsile ulaşır. “Bu gürültü de ne?” diye haykırır Lucifer ve Berich, “insan ırkıdır; kurtulmak üzere” yanıtını verir.<sup>74</sup> “Biliyordum,” der Lucifer, “gelip mirasımızı çalacağını hep biliyordum.”<sup>75</sup>

Şimdi kurtuluş tarihindeki belirleyici an yakındır. İsa’nın ruhu cehennemin kapılarına gelir ve Mezmur 24:7-10’daki şu önemli sözleri söyler: “Attollite portas” (Kapılarınızı açın)!<sup>76</sup> Şimdi demonlar hakikati kesin olarak biliyorlar. “Eyvah, eyvah, yo, hayır,” diye çığlık atar Belial, “emirlerine boyun eğmeliyiz; artık senin Tanrı olduğunu biliyoruz.”<sup>77</sup> İblis ya da Lucifer, Jesus ile tartışmak için umutsuz bir çaba içine girer. Bekle, diye çığlık atar İblis. Bak, lanetli ruhları tutabileceğime söz verilmişti! Pekâlâ, diye yanıtlar Jesus, karışmıyorum, git ve Kabil’i, Yahuda’yı, bütün günahkârları ve inançsızları tut.<sup>78</sup> Evet, diye sürdürür İblis, fakat benim ruhlarımı çalarsan, ben de dünyayı dolaşıp senin hizmetkârlarını yozlaştırmaya devam ederim. Fakat İsa bütün yüceliğiyle pazarlığı reddeder: Hayır, ifrit, diye yanıtlar, yapamazsın; çünkü seni cehenneme sıkı sıkıya bağlayacağım.<sup>79</sup>

<sup>74</sup> Gréban, 23, 270-23, 275. Krş. Alselder Passionspiel, 5.7078-7080: Lucifer: “Sathanas, was betudet das, singen und frohlich syn alhye in der helle pyn?”

<sup>75</sup> “Je l’ay tousjours ymaginé, et ainsi nous en adventra et que ce faulx Cristus vendra despoiler tout nostre heritage” (Gréban, 23302-23305).

<sup>76</sup> N-Town sahne açıklaması: “The sowle goth to helle gatys and seyth....”

<sup>77</sup> “Alas alas out and harrow: onto pi byddynghe must we bow pat pou art god now do we know” (N-Town, “Descent into Hell,” 1002-1004).

<sup>78</sup> York, “Harrowing of Hell,” 305-312. Alselder Passionspiel 5.7255: “Blibet, ir Verfluchten, in der ewigen Pin!”

<sup>79</sup> Ortaçağ İngilizcesiyle Harrowing, 119-122: “zef pou reuest me of myne y shal reue pe of pyne; y shal gon from mon to mon and reue pe of mony on.”

İsa İblis'i zincirleyecek olan Mikail'i çağırır ve Efendi, zaferle mutlu ruhları cehennemden çıkarır: "Sonra İsa, bir zamanlar efendi ve haşmetmeap olan İblis'i aldı ve sonsuz ateşte yanmak üzere köle olarak bağladı."<sup>80</sup> İblis'in bağlanmasının zaman dizini teolojik tutarlılığın bulunmadığı noktalardan biridir ve burada teolojik tutarsızlık oyunları kaplar. İblis ya cennetten düşüşünden hemen sonra, ya Adem ile Havva'yı ayarttıktan sona, ya Çile ya da cehennemden kurtuluş sırasında, ya Kıyamet Günü'nde bağlanır. Bütün bu olaylar yapısal olarak birdirler ve bunları zamandizinsel olarak sıraya koymaya çalışmak yalnızca kafa karışıklığına yol açar. İblis düşüşü sırasında ya da Çile sırasında bağlandıysa, nasıl hâlâ dünyayı dolaşıp ruhları bozup yıkmaya çalışabilir? İsa cehennemden kurtarıştı bunları yapmasına son verdiyse, bugün nasıl hâlâ bizi ayartma özgürlüğüne sahip olabilir? Fakat Kıyamet Günü'ne kadar bağlanmadıysa, o halde İsa'nın ölüm ve cehennem karşısındaki zaferi sınırlı bir zafer miydi? Zamandizinsel tutarsızlıkların arkasında daha derin bir teolojik güçlük vardır: İsa İblis'in gücünü hem kırdı hem kırmadı; çünkü Çile'den ve cehennemden kurtarıştan sonra Şeytan'ın gücü dünyada hâlâ etkilidir.

Cehenneme inişte Cehennem'in yenilgisi, kurtuluşun dramatik tarihinde belirleyici dönüm noktasıydı. Diriliş sırasında demonlar hâlâ olayların seyrini kontrol etme telaşı içindedirler, fakat artık kriz geçtiğine göre yalnızca komik ya da acınacak durumda olabilirler: Lucifer, dağılan birkaç ruhu avlayıp avlayamayacağını anlamak için cehen-

---

<sup>80</sup> York, "Harrowing of Hell," 335-336; ortaçağ İngilizce Nicodemus İncili: "pan Ihesu Criste toke Satanas, pat are was lorde and syre, end hym in thraldom bunden has et bryne in endless fire." Erlauer Passionspiel 5.442-443: "Lucifer du solt gepunkden wesen, von disen panden solt du nimmer genesen."

nemden çıkışlarında İsa ve patriarkları izlemediği için İblis'i azarladığında, İblis sonunda efendisine çıkışır: Ben dışarı çıkıp senin bütün kirli işlerini yaparken, sen burada cehennemde oturup rahatça konuşabiliyorsun!<sup>81</sup> Şeytan'ın kaderi cehennemden kurtarıyla mühürlenmiştir; kötü akıbeti artık kesindir.

Yine de son güne kadar dünyada faaldir ve devam eden bu faaliyetler, Şeytan'ın azizlere saldırılarını ve azizler tarafından sürekli yenilgiye uğratılmasını tasvir eden vaazlarla, şiirle ve mucize oyunlarıyla doğrulanır. Onbeşinci yüzyıla ait bir ahlak oyunu olan *The Castle of Perseverance*, oyunun kahramanı İnsanoğlu'nun içinde bulunan ve onu karşıt hedeflere çekmeye çalışan iyi ve kötü meleklerle yüzleştiği erken bir sahneyi içerir. Kötü meleğe, kişileşmeleri Şeytan, Dünya ve Beden demonlara çok benzeyen yedi ölümcül günah yardım eder. Belial, insanların sığındığı ruh şatosuna bir saldırıda günahları yönetir. Belial için sahne açıklaması renklidir: "Ve Belial, ellerinde patlayan barutla gelecektir ve çatışmaya girince osuracaktır." İnsanoğlu öldüğünde, iyi melek ile kötü melek onun ruhuna kimin sahip olacağı konusunda tartışırlar. Son sahnede Tanrı'nın dört kızı Kadiri Mutlak'ın tahtı önünde ricada bulurlar; Adalet ile Hakikat insanlığın lanetlenmesine, Barış ve Merhamet kurtarılmasını talep ederler. Tanrı merhamet lehine karar verir ve dava hallolur.<sup>82</sup>

Diriliş ile Kıyamet Günü arası dönem boyunca, Şeytan'ın en etkin hasmı Kutsal Bakire'dir; deyim uygunsa İsa yukarıdaki vakur koltuğuna çekilmiş, Meryem ise insanlık ile yargıç İsa arasında şefkatli aracı olmuştur. Meryem dünya için savaşta iyi güçlerin lideri olmuş-

<sup>81</sup> Gréban, 33, 451-33, 454.

<sup>82</sup> *The Castle of Perseverance*, M. Eccles, ed., *The Macro Plays: The Castle of Perseverance; Wisdom; Mankind* (Londra, 1969) içinde, s. 1-111.

tur; bu yüzden mucize hikâyeleri, birini Meryem'in diğerini Lucifer'in yönettiği iyi ve kötü "en iyi ekipler"i birbirlerinin karşısına çıkardılar.<sup>83</sup> Mesaj açıktı: iyi ekip sonunda hep kazanır; Moshé Lazar'ın belirttiği gibi, "Beyaz Kraliçe [vezir], siyah Kralı [şah] kaçınılmaz bir şekilde mat eder."<sup>84</sup> İki efendiye hizmet edemeyeceğimiz, Şeytan'ın peşinden gitmekle kalıcı bir yarar görmeyeceğimiz ve Bakire'nin sahidenden pişman günahkârları katı adalete göre cezalandırılmaktan kurtaracağı bize anlatılır.

Kurtuluş tarihindeki son perde, Kıyamet Günü'dür. Damadın gelmesini bekleyen bilge bakireler ile yaşamlarını boşa geçirip, Lucifer'in gelmelerini keyifle beklediği cehennemin yolunu tutan aptal bakireler hikâyesiyle başlar.<sup>85</sup> İzleyici, bu oyunun kader anının sonunda kurtarılmışların günahkârlardan ayrılmasını anlattığını bilir. Ne var ki, ikinci gelişten hemen önce İblis, Tanrı'nın krallığına karşı son bir

---

<sup>83</sup> K. Roddy, "Mythic Sequence in the Man of Law's Tale," *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 10 (1980), 1-22, *Speculum humanae salvationis*'i aktarır (s. 18): "Et sicut Christus superavit diabolum per suam passionem, ita etiam superavit eum Maria per maternam compassionem" (İsa çilesiyle Şeytan'ın üstesinden geldiği gibi, Meryem de sevecenliğiyle onun üstesinden geldi). Şeytan ile Hanımefendimiz arasındaki mücadele geleneği konusunda bkz. Lazar, "Satan and Notre Dame." Bakire'nin Şeytan'ı yenmesi, Gautier'in *Miracles de Notre Dame*'sinde en genel temadır; örneğin bkz. "Dou jovencel que li dyables ravi, mais il ne le pot tenir contre Nostre Dame," cilt 2, s. 114-121; "De celui qui se tua par l'amonestement dou dyable," cilt 2, s. 237-245.

<sup>84</sup> Lazar, "Satan and Notre Dame," s. 6. Krş. Rutebeuf, dize 2471-2473: "Ahi, nostre douce Advocate, tu n'es ne peus estre mate mès tu mates bien le Déables" (Ey tatlı Avukatımız, sen engellenmiyorsun ve asla da engellenemezsin, fakat sen Şeytan'ı engellersin).

<sup>85</sup> Künzelsauer Fronleichnamspiel; bkz. Rudwin, s. 62-64.

umutsuz saldırı başlatır. Demonlar son bir meclis toplayıp, artık son umutlarının Şeytan'ın bir çocuk sahibi olması ve onun, Deccal'in dünyaya gönderilmesi olduğuna karar verirler.<sup>86</sup> Deccal'in doğumu haber verildiğinde, cehennem meclisi keyiflenir. Şeytan genç Deccal'i ziyaret eder ve İsa'nın ayartılmasını takliden, ona bu dünyanın krallıklarını teklif eder – kötü efendinin şevkle teslim olduğu bir ayartma. Deccal dünyaya gider, sahte mucizeler yaratır, ahaliyi yanıltır, azizlere eziyet eder, adil olmayan yöneticilere cesaret verir ve piskoposları yozlaştırır, İsa'ya karşı son bir savaşa hazırlanır. Yenilgisi hızlı ve kesindir. Boşuna çığlık atar:

Yardım edin, Sathanas ve Lucyfere!  
 Beelzebubb, cesur yardımcım!  
 Ragnell, Ragnell, en sevdiğim!  
 Artık kötülüğü arıyorum....  
 Artık ruh ve ten korku içinde  
 ve şeytana gidiyor. [Chester, "Antichrist," 645-652]

Deccal ölünce, iki demon ortaya çıkar ve bedenini, babasıyla birlikte ebedi acı içinde sonsuza kadar kalmak üzere cehenneme taşırlar: "Efendimiz, Lucifer'le uzun süre yaşayacak; / bir taht içinde acıyla oturacak" (Chester, "Antichrist," 687-688). Demonların Deccal'in inişine tepkileri karışıktır. Yoldaşlarını gördükleri için sevinirler; lanetlendiğini gördükleri için sevinirler, çünkü ruh hazinelerine eklenmiştir; fakat onun mahvının kendilerinin nihai yıkımını kaçınılmaz kıldı-

<sup>86</sup> K. Aichele, *Das Antichristdrama des Mittelalters, der Reformation und Gegenreformation* (Lahey, 1974); R. K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages* (Seattle, 1981); L. U. Lucken, *Antichrist and the Prophets of Antichrist in the Chester Cycle* (Washington, D.C., 1940); J. Wright, ed., *The Play of Antichrist* (Toronto, 1967).

ğını da bilirler. Deccal'in cehennemdeki konumu da babasınınki gibi belirsizdir. Cehennemde ebedi mahkûmiyete mahkum edilmiş lanetli bir ruhtur, fakat kara bir prenstir, yıkılan krallığın kesin mirasçısıdır aynı zamanda.

Artık kıyamet günüdür ve demonlar halen ebedi kafa karışıklığından muzdariptirler. Cehennem artık bütün lanetli günahkârlarla ebediyen dolacağı için mutludurlar. Günahkârların listesinin yazılı olduğu kitapları ve belgelerle dolu torbaları karıştırırlar. Her mahkûmun gelişine sevinirler. Onlar için heyecan verici bir andır bu – tersine çevrilmiş Paskalya günü gibi. Lanetli günahkârlar sürüsü cehennemi doldurur ve demonlar onların iniltilerinden zevk alırlar.<sup>87</sup> Fakat İblis'in nihayet ve sonsuza dek bağlandığı an da şimdidir. Tanrı ona şunları söyler: “Sen, Lucifer, işlediğin büyük günahın sorumluluğunu almayı hiçbir zaman istemedin. Aksine, günahlarından pişmanlık duymayan Firavun ve Yahuda gibi, her gün kötülüğünde ısrar ettin; bu nedenle, seni lanetliyorum.”<sup>88</sup> Demonlar, krallıklarının nihai yıkımından dehşete kapılırlar; ilk günahlarından beri bundan korkmaktaydılar. Krallıklarını kaybederler, Tanrı'nın krallığını bozma güçlerini yitirirler. Kozmos kusursuz uyumuna kavuşur; artık ölüm, günah ve elem yoktur. Her izleyici, demonların ikircikliliğine eş ikili

---

<sup>87</sup> York, “Last Judgment,” 143: İnleyen lanetliler “kara kötülükle birlikte yaşamak” üzere cehenneme giderler ve demonlar sevinir, çünkü “eğer nöbetçi bize iyi davranırsa, bütün herkes bize katılacaktır” (York, “Last Judgment,” 223-224).

<sup>88</sup> M. Lazar, ed., *Le jugement dernier (Lo Jutgamen General)* (Paris, 1971), satır 281-288: “Mas tu, Lucifer, no as vuolgada aver conoisensa / de ton gran pecat que avias comés, / mas a tot jorn perseverat / en ta granda malvestat, / coma ha fech Pharao he Judas / que jamaissertas da lor maecia / no an vuolgut aver conoisensa. / He per so ie vos doni la maladicto.”

bir duyguyla baş başa bırakılır: ışığın zaferine sevinç ve Kıyamet Günü Lucifer'le birlikte dış karanlığa atılmaktan duyulan korku. Dünya sahnesindeki son perde, ani ve nihaidir; insanı kendisiyle baş başa bırakır: İsa cehennemin kapısını kapatır, kilitler ve anahtarı alıp götürür.



## 10

# Nominalistler, Mistikler ve Cadılar



Ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllar yakın zamana kadar yanlış anlaşılmıştır. Bu yüzyıllar, ortaçağcılara ve Katoliklere, şanlı onikinci ve onüçüncü yüzyıllardan bir adım gerileme gibi göründü; Protestanlara hem bir yozlaşma çağı, hem de şanlı Reformasyonun ilk çizgilerinin belirdiği bir çağ gibi göründü; estetikçiler için sanatın ve edebiyatın Rönesansıydı; bazı toplum tarihçilerine, bir ayrışma ve korku çağı, cadı çılgınlığının başladığı karanlık bir dönem gibi göründü. Bütün bu görüşlerde doğruluk payı vardır; fakat son zamanlarda, bu yüzyılların karmaşık ve değişken, ortaçağın bir uzantısı ya da Reformasyonun başlangıcı olmaktan çok kendi başına bir dönem gibi görüldüğü bir konsensus ortaya çıkmaktadır. Ortaçağ ile Reformasyon arasına bir çizgi çekmek, bu türden herhangi bir ayırım kadar keyfidir. Geçiş bir bütün olarak değişik ve aşamalıydı; ondördüncü yüzyıl ile onaltıncı yüzyıl arasındaki entelektüel ve toplumsal benzerlikler, farklılıklardan daha büyüktür. Bu kitabı 1500 dolaylarında bitirmek keyfidir ve bunun için söylenebilecek en iyi şey, herhangi bir dönem-selleştirmeden daha fazla keyfi olmadığıdır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Genel olarak dönem üzerine özellikle bkz. G. Left, *The Dissolution of the Medieval Outlook* (New York, 1976); F. Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages* (Ithaca, 1979); H. Oberman, *Forerunners of the Reformation*

Dönemin ana entelektüel akımlarından hiçbiri diablojiye yardımcı olmadı. Skolastik realizm Şeytan'ı zaten önemsizleştirmişti; şimdi nominalizm, mistisizm ve hümanizm, Şeytan'ı daha da görmezlikten gelme eğilimindeydiler. Yine de, azizlerin yaşamları, vaazlar, gizem ve ahlak oyunları ile aktarılan bir diablojinin hazırladığı bir halk üzerinde iz bırakan sorgulayıcı teorinin bir ürünü olan büyük cadı çılgınlığı aynı dönemde başladı. Popüler vaaz teolojisi Şeytan'a inancı dolaysız ve ilginç tuttu ve Protestan düşüncede vaazın egemenliği, daha önceki birçok geleneği göz ardı eden bir dinde diablojinin nasıl güçlü bir öge olarak kaldığını açıklar. Katolik Reformasyonun Trent Konsili Şeytan'ın önemini azalttı; fakat Protestan düşüncedeki gücü arttı ve onyedinci yüzyıl İngiltere'sinde en güzel yanıtını, Milton'ın *Paradise Lost*'unu üretti.

Ondördüncü ve onbeşinci yüzyılların en güçlü entelektüel eğilimi nominalizmdi.<sup>2</sup> Nominalizmin kökleri evrenseller üzerine onikinci

---

(New York, 1966); H. Oberman, "Fourteenth-Century Religious Thought," *Speculum*, 53 (1978), 80-93; H. Oberman, "The Shape of Late Medieval Thought," C. Trinkaus ve H. Oberman, ed., *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (Leiden, 1974) içinde, s. 3-25; S. Ozment, *The Age of Reform, 1250-1550* (New Haven, 1980).

- <sup>2</sup> Nominalizm konusunda özellikle bkz. W. Courtenay, "Nominalism and Late Medieval Religion," Trinkaus ve Oberman içinde, s. 26-59; W. Courtenay, "Nominalism and Late Medieval thought: A Bibliographical Essay," *Theological Studies*, 33 (1972), 716-734; C. Davis, "Ockham and the Zeitgeist," Trinkaus ve Oberman içinde, s. 59-65; P. Kristeller, "The Validity of the Term: 'Nominaism,'" Trinkaus ve Oberman içinde, s. 65-66; F. Oakley, "Pierre d'Ailly and the Absolute Power of God," *Harvard Theological Review*, 56 (1963), 59-73; H. Oberman, "Some Notes on the Theology of Nominalism," *Harvard Theological Review*, 53 (1960), 47-76; S. Ozment, "Mysticism, Nominalism, and Dissent," Trinkaus ve Oberman içinde, s. 67-92.

yüzyıl tartışmalarına kadar geri gider; fakat dolaysız kaynakları geç onüçüncü yüzyılın teolojik gerilimlerinde, özellikle “Hristiyan İbn Rüştçülük”ün 1277’de Paris Üniversitesi tarafından mahkûm edilmesinde yatar. Ondördüncü yüzyıl başlarından onaltıncı yüzyıla kadar Ockhamlı William, Pierre d’Ailly, Jean Gerson, Cusali Nicholas ve Gabriel Biel gibi nominalistler, okulların kontrolü için Duns Scotus, John Wyclif, Jan Hus ve Cajetan gibi realistlerle yarıştılar. *Nominalizm* terimi modern zamanlarda icat edildiği için, bazı çağdaş tarihçiler bütünüyle terimden vazgeçilmesini öneriyor; fakat başka bir sözcük kabul görmediği için, çok çeşitli “nominalistler”in var olduğu bildirildiği sürece, geç ortaçağ düşüncesinin belli eğilimlerini sınıflandırmada işe yarar görünüyor.

Nominalizmin ilk genel eğilimi, evrensellere duyulan realist inancı reddetmektir. İlk nominalist lider olan Oxfordlu Fransisken Ockhamlı William (y. 1285 – y. 1347), bu tutumu güçlü bir şekilde savundu.<sup>3</sup> Ockham ve izleyicilerine göre, Platoncu idealizm ve realizm yanlış ve önceki skolastik teolojinin gereksiz karışıklığının bir kaynağıydı. Ockham’ın usturası (kanıtla uyumlu en basit açıklama genelinde en iyi açıklamadır), daha önceki teologların icat etmiş oldukları soyut “gerçeklikler”i kesip attı. Dolaysız deneyim ve sezgiyle, diyor Ockham, Sokrates ve Platon’un insan olduklarını biliyoruz. Bunu bilmek için onları soyut bir “insanlık” niteliğiyle ilişkilendirmemiz

---

<sup>3</sup> Ockham üzerine bkz. L. Baudry, *Guillaume d’Ockham: Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politique*, cilt 1, *L’homme et les oeuvres* (Paris, 1949); L. Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d’Ockham* (Paris, 1958); R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d’Ockham* (Louvain, 1947); G. Leff, *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse* (Manchester, 1975).

gerekmez. Platon realizmi icat etmeden önce insanlar bir balina yüz-gecinden bir insan çıkarabilirlerdi. “İnsanlık”ın var olduğuna dair hiçbir kanıtımız yoktur, yalnızca tek tek insanlar vardır; “balina yüz-geçliği”nin var olduğuna dair hiçbir kanıtımız yoktur, yalnızca balina yüzgeçleri vardır. Bu yüzden önermeli bilgi, “gerçek dünya” hakkında bir hüküm olmaktan çok, insanların bir yaratısıdır. Ockham’ın görüşü, modern görüngübilimi etkileyen Kant’ı etkiledi. Soyutlamaları bildiğimizi söylediğimizde, aslında yalnızca insan kavrayışlarını biliriz ve ötedeki “mutlak bir gerçeklik”le denk olduklarını varsayamayız. Ondördüncü ila onaltıncı yüzyıllarda bu öğreti, iki yönde ilerleme eğilimi gösterdi: birincisi fideizmdi, dinsel hakikati anlamada doğal nedenden çok imana güvenmek; ikincisi ampirisizmdi, fiziksel nesnelerin duyuşal gözlemi üzerinde yükselen bilgi.

Bizzat Tanrı’ya uygulandığında öğretinin birçok sonucu vardı. Birincisi, Tanrı hakkında söylediğimiz her şey, Tanrı’nın hakiki doğasını betimlediği varsayılabilen bir insan önermesidir. Örneğin, duyularımızla deneyimini yaşadığımız şeyleri kategorize etmek için *varlık* terimini kullanırız ve *varlık* terimini Tanrı’ya uygularsak, terimden aynı anlamı ifade etmesini bekleyemeyiz. Bütün şeylerin paylaştığı soyut bir “varlık” yoktur; bir şeyin varlığı, başka bir şeyin varlığından farklıdır; Tanrı’nın varlığı, gözlemlediğimiz fiziksel şeylerin varlığından kökten farklıdır. Terimler “çift anlamlı”dırlar: yani Tanrı’ya uygulandıklarında, bir insana ya da bir kayaya uygulandıklarında ifade ettikleri şeyden oldukça farklı bir şeyi ifade ederler. Ockham, deneyim ve sezgiyle Tanrı’yı bilebileceğimize inanıyordu; fakat Tanrı’nın doğasına ulaşmak için doğal bir teoloji, rasyonel bir süreç inşa etmeye çalışır çalışmaz, çift anlamlı terimler kullanmak zorunda kalırız ve bu nedenle Tanrı’ya onunla ilgili insan kavrayışlarından daha

fazla yaklaşılamayız.

Ockham'a göre, herhangi bir yerde hiçbir evrensel yoktur. Thomas Aquinas, evrensellerin şeylerde var olmadıklarını kabul etmeye istekli olmuş, fakat evrensellerin şeylerden önce var olduklarını olumlamıştı; bir insanlık düşüncesinin, tek tek insanların bir prototipi olarak Tanrı'nın zihninde var olduğunu düşünmüştü. Ockham bunu yadsıdı. Tanrı'nın zihninde düşünceler yoktur; tanrısallığın mantıksal olarak seçmek ya da model olarak kullanmak zorunda olduğu hiçbir prototip yoktur. Tanrı mutlak özgürdür, içsel ya da dışsal herhangi bir zorunluluğa bağlı değildir. Nominalistler, Tanrı'nın *potentia absoluta'sı*, istediği şeyi yapma mutlak gücü ile *potentia ordinata'sı* nı, kozmosu fiilen oluşturma şeklini ayırt ettiler. Tanrı kozmosun fizik ve ahlak yasalarını oldukça farklı yapabiliirdi. Bu Tanrı'nın kararsız olduğunu ima etmez. Tercih ettiği kozmosu tercih etmiştir ve bizi duygu ve zekâ sahibi yarattığı için kozmosu öğrenebiliyoruz. Kozmostaki her olay, dolaysız bir şekilde Tanrı'ya bağlıdır: Tanrı isteseydi, hidrojenle oksijeni meyveli kek yapmak için birleştirebiliirdi; fakat gerçeklikte su meydana getirsinler diye buyurdu. Tanrı asla yapmadığı ve asla yapmayacağı birçok şeyi yapma gücüne sahiptir. Onun "mutlak gücü" yalnızca çelişki ilkesiyle sınırlıdır; fakat "buyurulmuş güç" basitçe olan şeyin bir tasviridir. Kötü, Tanrı kötüyü kötü ilan ettiği için kötüdür, Tanrı kötünün kötü ilan edilmeden önce sahip olduğu asli bir niteliği bildiği için değil.

Bu varsayımlar, özgür istenç ve determinizmle ilgili bütünüyle farklı iki geleneğe yol açtı. Bir yandan Tanrı'nın mutlak özgürlüğü ve anlaşılabilirliği, bazı nominalistleri determinizmi vurgulamaya yöneltti. Tanrı hangi ilkeyi seçerse ona göre ya da hiçbir ilkeye göre bağlı olmaksızın kurtarabilir ya da lanetleyebilir. Yapabileceğimiz tek

şey, Tanrı'nın açıklanamaz istencine ve umuda teslim olmaktır. Thomas Bradwardine gibi bazı nominalistlere göre, Tanrı kurtarmak istediklerini seçer ve onlara karşı koyamayacakları bir lütuf verir. Bir insan, iyiliğinden ya da kötülüğünden Tanrı'nın sorumlu olduğu Tanrı'nın bir aleti haline gelir. Bununla birlikte nominalistlerin çoğunluğu Tanrı'nın "buyurulmuş güce" ve yarattığı düzene, yani özgür istenç ve özgürce sunulan fakat dayatılmayan bir lütuf içeren düzene bağlılığını vurguladı. Bu görüşlerin değişik birçok biçimi yüzyıllarca tartışıldı. Genel olarak mukadderatçı bir tavır benimseyenler Aquinas, Scotus, Bradwardine, Staupitz, Luther, Calvin ve Jansenistleri; geniş ölçüde özgür istenç tavrını benimseyenler ise Ockham, Gabriel Biel, Pierre d'Ailly, Cizvitler ve Arminianları kapsıyordu. Luther ve Calvin özgür istenç yanlısı Ockhamcılara tepki gösterdiler; gerçi Calvin, Tanrı'nın müşfik takdirine karşıt olarak kaderin ya da talihin değişkenliğine ilişkin yeni Platoncu sihirli vurguya da saldırıyordu.

Hem özgür istenç hem mukadderat öğelerini birleştiren ılımlı bir tutum, Augustine zamanından beri vardı. Tanrı ahlaksal tercihlerinizi ebedi olarak bilir. Augustine'in düşündüğü gibi Tanrı zamanın dışında var olduğu için bunun böyle olup olmadığı konusunda Ockham bir şey söylemedi. Fakat Tanrı'nın en azından geleceğe ilişkin herhangi bir ayırıcı önermeyle ilgili hakikati bildiğinin söylenebileceğinde ısrar etti. 2034'te bir savaş olur ya da olmaz. Tanrı "2034'te bir savaş olacak" önermesinin doğru olup olmadığını, bu savaşı yapma ya da yapmama tercihinde insani özgür istence karışmamasına rağmen bilir. Tanrı, yaşamınızın iyi bir yaşam olduğunu bilirse kurtulmanızı yazgılar; fakat sizin iyiliğinizi belirlemez. Bu düşünce, Tanrı'nın "meziyetleri öngördükten sonraki" takdiri olarak ifade edildi. Özgür olmanızı ister; doğru yaşamayı seçtiğinizi (yaşamınızı belirlemeksizin)

görür; size cenneti yazgılar. Ockham'ın özgür istenç tutumu, Duns Scotus'unkiyle karşılaştırıldığında ılımlıydı. Duns, insanın kendi doğal, yardımsız güçleriyle selamete kavuşabileceğini söylüyordu. Ockham, herhangi bir iyi işle asla selamete kavuşamayacağınızı ileri sürüyordu. Yalnızca Tanrı'nın inayeti kurtarabilir; fakat Tanrı bu inayeti kendisini aradıklarını bildiği kişilere vermeyi tercih edebilir. Deterministler uzlaşmayı reddettiler. Bradwardine Tanrı'nın "öngörülen meziyetlerden önce" kaderi belirlediğinde ısrar etti. Tanrı ilk önce size iyiyi yazgılar ve sizin iyiliğiniz bu mukadderattan kaynaklanır; kötülük yapanlar, ta başından beri Tanrı onlara gerekli inayeti vermediği için yaparlar; bu inayet olmadan iyiyi yapamazlar.

Mukadderatçı tutum Tanrı'yı kötülükten sorumlu tutar; çünkü Şeytan'a günahını önleyecek inayeti verebilirdi, fakat vermemeyi tercih etti. Luther'in ve Calvin'in mukadderata bağlılıklarına ve Scotcu ve Ockhamcı özgür istenci İncil dışı olarak mahkûm etmelerine rağmen, modern Katolikler gibi modern Protestanlar da özgür istence inanma eğilimindedirler. Augustine zamanından beri vaizler kürsüden mukadderatı vaaz etmenin cemaatsal güçlüğüne kabul etmektedirler; çünkü pratik sonuç, kolayca, insanları zaten kurtarılmış oldukları ya da lanetlendikleri için istediklerini yapabileceklerine ikna etmek olabilir.

Fakat Ockham'ın özgür istenç tutumunun kökeni bile Tanrı'nın mutlak kısıtlanmamış gücüyle ilgili varsayımdı. Kötü, Tanrı öyle buyurduğu için kötüdür; Tanrı zinayı iyi, dostluğu kötü yapabiliirdi. Tanrı kozmosu içinde kötülükle yaratır ve dışsal ya da içsel hiçbir şey onu böyle yapmaya zorlamaz. Tanrı kötülükle uyuyorsa, en azından kötülüğün kısmi nedeni olmalıdır ve Ockham, toplam nedeni olduğunun söylenebileceğini düşünüyordu. "Tanrı, evrensel yaratıcı

ve koruyucu olarak, herhangi bir edimle, hatta Tanrı'dan nefret edimiyle bile uyuşur. Fakat, toplam neden olarak, kısmi neden olarak uyuştugu edime de neden olabilir. Bu yüzden Tanrı, Tanrı'dan nefret ediminin toplam nedeni olabilir.”<sup>4</sup> Ockham, bizim kötü dediğimiz şeyin Tanrı'nın gözünde kötü olmayabileceğine dair nominalist ilkeyi anımsatarak Tanrı'daki kötülüğü konumlandırmaktan kaçındı. Yine de, devam etseydi, görüşü kötülük olarak yaşadığımız ve sezinlediğimiz şeylerden doğrudan Tanrı'yı sorumlu tutabilirdi.

Başyapıtı *On Informed Ignorance* olan nominalist ve mistik Cusali Nicholas (1401-1464), kötülüğü Tanrı'ya yüklemeye daha da yaklaştı.<sup>5</sup> Nicholas'ın temel varsayımları, yeni Platonculuktan ve Dionysios'tan da yararlanmasına rağmen, nominalistti. İnsanlık kendi başına herhangi bir şeyi bilemez. Mutlak hakikat, ne olursa olsun, sonsuza kadar kavrayışımızın ötesindedir. Tanrı'nın yalnızca maksimum olduğunu, her deneyim nesnesini bütünüyle aşan ve bu nedenle kendi başına kavranamaz olduğunu bilebiliriz; ancak kozmostaki tezahürleri hakkında bir şey bilebiliriz. “Bu nedenle, teolojide Tanrı'yla ilgili yapılan bütün olumlamalar insanbiçimcidir.” (İg. 1.24). Tanrı'nın maksimum varlık olduğunu bile söyleyemeyiz; çünkü Tanrı bizim varlık kavrayışımızı aşar ve de maksimumun, kütleye, güçle ya da herhangi

<sup>4</sup> Ockham, *Commentary on the Sentences*, 2.19; ayrıca bkz. 3.12 ve 4.9.

<sup>5</sup> *On Informed Ignorance (De docta ignorantia [İg.])*, 1440 dolaylarında yazıldı. E. Hoffman ve R. Klibansky tarafından yayıma hazırlandı: *Nicolai de Cusa: De Docta ignorantia* (Leipzig, 1932). Nicholas konusunda ayrıca bkz. H. Bett, *Nicholas of Cusa* (Londra, 1932); M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cusa* (Paris, 1941); E. Meuthen, *Nikolaus von Kues 1401-1464; Skizze einer Biographie* (Münster, 1964); E. Meffert, *Nikolaus von Kues: Sein Lebensgang; Seine Lehre vom Geist* (Stuttgart, 1982); P. M. Watts, *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man* (Leiden, 1982).



bir gözlenebilir görüngüyle ilişkisi yoktur. Tanrı'nın herhangi bir sonluyla hiçbir oransal ilişkisi olmadığına göre, onunla ilgili söylediğimiz her şey çift anlamlıdır ve Tanrı'yla ilgili herhangi bir şeyi kavramamızın tek yolu, onunla ilgili her ayırıcı önermeyi yadsımanız gerektiğini anlamaktır. Eğer sonu dışlıyorsa Tanrı'nın başlangıç olduğunu ya da küçüğü dışlıyorsa Tanrı'nın büyük olduğunu söyleyemeyiz. Ancak yaratılmış şeylerle ilgili gözlemimizden türeyen her şeyi ayrı koyarsak, maksimumu anlayabiliriz.

Tanrı, mutlak olarak kısıtsızdır: onun doğasının dışladığı ya da karşıt olduğu hiçbir nitelik yoktur. Onun doğası bütün nitelikleri kapsar. Aristotelesci diyalektiğin varsayımlarını cüretle yadsıyan bir ifadede Nicholas, bütün karşıtların Tanrı'da birleştiğinde ısrar etti. Tanrı vardır ve yoktur; Tanrı varlıktır ve değildir; en büyüktür ve en küçüktür; aşkındır ve içkindir; başlangıçtır ve sondur; kozmosu hiçlikten yaratır, fakat onu kendisinden yayar; birliktir ve çeşitliliktir; yalındır, fakat bütün ayrımları da kucaklar. Bu "karşıtların çakışması" ya da karşıtların birliği her aklın ötesindedir; Nicholas, bunu anlayamadığını itiraf eder, fakat Tanrı hakkında güvenle söyleyebileceğimiz tek şeyin bu olduğundan da emindir (İg. 1.24). Akıl, bizi ancak Tanrı'yı tanımlayamayacağımızı anlamaya kadar götürebilir; çünkü o kendi tanımıdır ve bütün şeyler onunla tanımlanırlar. Yine de, "kavrayamayacağımız bir şekilde, mutlak hakikat cehaletimizin karanlığını aydınlatır." (İg. 1.26). Çünkü Tanrı bilinemese de doğrudan deneyimlenebilir, sezilebilir ve eğitilmiş kadar sıradan birisi de bunu yapabilir. Tanrı bize zihin verdiği için onu anlamaya çalışıyoruz, fakat sevgi, en ince akıl yürütmeden sonsuz ölçüde daha fazla bizi Tanrı'ya yaklaştırır.

Kendi içinde Tanrı *maximum absolutum*'dur. Kozmos da maksimi-

mumdur, Tanrı'dır da, fakat *maximum contractum*'dur, Tanrı'nın kendisini yaymasıdır ya da daha doğrusu kendisini *büzmesidir*; Tanrı'nın alçalmasıdır, görünür tezahürüdür (Ig. 2.2). Tanrı'nın her şeyi hiçlikten yarattığını söyleyebiliriz; fakat hiçliğin, gölgeli ve belirsiz de olsa bir şeyin adı değil, gerçekten hiçlik olduğunu anlamalıyız. Hiçlik, sözcüğün tam anlamıyla hiçbir şeydir, herhangi bir şeyin toptan yokluğudur. Geleneksel hiçlikten yaratma öğretisi, Tanrı'nın kozmosu Tanrı'dan başka bir ilkedен yaratmadığını ileri sürmek için tasarlandı. Tanrı'dan başka hiçbir şey yoktur, bu nedenle "hiçlikten" yaratılan kozmos gerçekte Tanrı'dan gelir. Tanrı bütün şeyleri kendisinden yayar ve bütün şeyleri kendi içine alır.<sup>6</sup> Fakat bu ifade panteist bir ifade değildir.<sup>7</sup> Tanrı bütün şeylerin içindedir, "öyle ki bütün şeyler onun içindedir" ve bu, tüm zaman ve mekânın, tüm yaşam ve tüm düşüncenin Tanrı'da olduğu anlamına gelir. Kozmos Tanrı'dır, fakat Tanrı kozmostan fazlasıdır. Kozmos, gürleyen bir ateşin zayıf bir kıvılcımı kapsamı gibi, kozmosu aşan, geçen ve bir araya getiren bir Tanrı'nın tezahürüdür (Ig. 2.5).

Evren, *maximum contractum*, kendi-içinde-Tanrı'nın içindedir ve ebediyen oradadır. Tanrı'nın var olması, gerekli ve ona uygun olan yaratmayı kapsar. Kozmosun içinde zaman gelip geçer, fakat Tanrı için her şey aynı anda şu an halihazırdaki zamandır. Şey ne ise odur ve başkası olarak kavranamaz. Bir anlamda Tanrı iyiliği arttırmak

---

<sup>6</sup> Ig. 2.3: "Deus ergo est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo; est omnia expicans, in hoc quia ipse in omnibus" (Tanrı bütün şeyleri kendi içine katlar, hepsi onun içindedirler ve her şey ondan çıkar, öyle ki, o her şeydedir).

<sup>7</sup> *Apologia divinae ignorantiae*, ed. R. Klibansky'de (Leipzig, 1932) Nicholas panteizmi çürütmek için çok çaba harcar.

için dünyayı yaratmış olabilir; fakat daha derin bir anlamda kozmos, basitçe zorunlu olarak onun ebedi istencinden çıkar. Demek ki, bütün yaşamlarımız zorunlu olarak ebedi istencin ürünleridirler. Doğarız, yaşarız ve ölürüz, fakat bütün yaşamlarımız Tanrı için aynı anda hazır ve nazırdır. Bu yüzden bir anlamda ölümlüyüz, fakat daha geniş bir anlamda ebediyiz (Ig. 2.1-2.2).

Şey ne ise odur. Tanrı'nın takdiri değiştirilemez olduğuna göre, olup biten her şey zorunlu olarak öyle olur (Ig. 1.22). Yine de Tanrı'nın ebedi istenci insan özgürlüğünü de kucaklar. Tanrı iyiyi ya da kötüyü tercih etmemi başından beri bilir, fakat her şeyle ilgili dolaysız bilgisi bu tercihi kavrar ve sağlar. Kozmosun kusursuzluğu, Yaratıcı'yı yarattığıyla ilişkilendiren İsa'da Vücut Bulma'yı gerektirir; herhangi bir günah işlenmiş olsun ya da olmasın, gereklidir, demek ister Nicholas (Ig. 3.3-4).

Nicholas, son bir adım atıp kötülüğü tanrısallığın bir parçası olarak algılamının eşiğindeydi. Tanrı ışığı ve karanlığı, büyüklüğü ve küçüklüğü, zamanı ve zamansızlığı, bütün karşıtları kapsıyorsa, o zaman hem iyiyi hem kötüyü kapsadığı da söylenebilir. Fakat Nicholas, kendi teorisinin bu mantıksal sonucuyla yüzleşemedi. Baktı, irkildi ve kaçtı; bu nedenle kötülüğü ele alışı zayıf ve mülayimce geleneksel-dir.<sup>8</sup> Kötülük, yalnızca aranması gereken mutlakı aramayı başaramamaktır. Genel olarak sınırlı, hayvani doğamızdan kaynaklanan bir tinsel anlayış yokluğudur. Ayrıca mahrumiyettir, varolmayıştır, Tanrı'nın kozmosta kendisini sınırlamasının ve büzmesinin zorunlu bir sonucudur da. Tanrı bu mahrumiyete izin verir; çünkü böylece görmeyi, onu aşmasında tezahür edebilir. Bu düşünceler, Kutsal Kitap'a

<sup>8</sup> Bett, s. 150-157.

ait olmaktan çok yeni Platoncudurlar ve Nicholas'ın konuyu kısaca ele alması pek ilgilenmediğini gösterir. Nicholas'ın teorisi, kötülüğün karşıtların birliğinin bir parçası olarak anlaşılmasına büyük bir fırsat verdi (C. G. Jung, beş yüzyıl sonra bunu açıkça gördü); fakat Nicholas, bunu belirtmenin dine saygısızlık ya da tehlikeli olduğunu düşündü.

Nicholas'ın kötülük sorunundan kaçmak için kullandığı düşünce, pek çok Hristiyan teologun Augustine zamanından beri sıkıca sarıldığı yeni Platoncu mahrumiyet öğretisiydi. Şimdi öğretinin temel eksikliklerine işaret etmenin zamanıdır. Temel olarak kötülük nedir? Bir nominalist ya da modern bir görececi, bir soyutlamadan, belli türden şeyleri kategorileştirmek için zihinlerimizin yarattığı bir genellemeden başka bir şey değildir yanıtını verirdi. Yine de, bu şeylerin benzerliğini ve ortak temelini sezgiyle tanıyoruz gibi görünüyor. Kötülük, ister evrensel ister sezdiğimiz kötü deneyimlerin toplamı olarak alınsın, kozmosun kopmaz parçası olarak görünüyor. Kozmos Tanrı'nın bir tezahürü ya da ifadesi ise, o zaman kötülük Tanrı'nın tezahürünün kopmaz parçasıdır. Tanrı'nın özü, kendi içinde mutlak Tanrı hakkında bir şey söylenemez, fakat kozmosta tezahür ettiği şekliyle Tanrı, Nicholas'ın *maximum contractum*'u hakkında bir şeyler söylenebilir. En azından bu anlamda kötülük Tanrı'nın içinde gibi görünüyor.

Fakat burada yeni Platoncu mahrumiyet öğretisi, kötülük gerçekte hiçlik, basitçe bir Tanrılık yokluğu olduğu için kötülüğün Tanrı'da olamayacağını ileri sürmeye girişir. Bu sav bir tuzaktır. Tanrı'yı mutlak iyi ve mutlak varlık olarak tanımlamamız ve iyiliği varlıkla eşitlememiz gerekmez. Kozmosu gözlemlediğimizde, iyinin dolaysız gerçekliğini sezinlediğimiz kadar kötünün dolaysız gerçekliğini de se-

zinleriz. Neşe *olduğu* gibi, ıstırap da *vardır*; hoşnutluk *olduğu* gibi, acı da *vardır*; iyi niyet *olduğu* gibi, kötü niyet de *vardır*. Tanrı neşeyi, uyumu ve iyi niyeti ıstırapa ve kötü niyete tercih ediyor olabilir; neşe, uyum ve iyi niyet şeyleri Tanrı'ya yaklaştırıyor olabilir; kötülüğün kendisi kadar kötülüğün kendi kozmosuna girmesine direnç göstermiş olabilir. Fakat bu olasılıklardan hiçbiri kötülüğün var olmadığı anlamına gelmez. Kötülüğün yalnızca ilahi doğanın tamlığını ifade edemediği anlamında varolmadığı söylenebilir; fakat bunu söylediğimizde, *varoluş* terimini gerçekten özel bir anlamda kullanmakta olduğumuzun farkında olmalıyız. İlahi doğayı tam olarak ifade etmediği için kötülüğün var olmadığını söylemek, *varolma* sözcüğünün oldukça farklı iki anlamını birbirine karıştırmaktır. Ve bu karıştırma, Tanrı'nın kötülüğün sorumluluğundan kurtulmasına götürür – kötülüğün Tanrı'da var olduğuna dair görünüşte dehşet verici fikrinden (ilk İbraniler için dehşet verici olmamasına rağmen!) kurtulmanın hızlı bir yolu. Tanrı'nın kozmos dediğimiz tezahürü, kötülüğün kol gezdiği bir dünyadır. Kendi ülkesinde bu tür işlere izin veren insan bir yöneticiye iyi demezdik ve Tanrı'ya karşı insan bir yöneticiden daha düşük standartları uygulamamamız gerekir. Bir anlamda Tanrı gerçekten iyi, anlayışımızı aşan üstün iyi olabilir, fakat onun iyiliği bizim iyilik düşüncemizle eşanlamlı değildir. Tanrı'nın iyiliği bizim iyilik düşüncemizi aşar. Demek ki, onun "iyiliği" bizim "kötü" dediğimiz şeyi mantıksal olarak kapsar.

Nicholas, Tanrı'nın hem *bizim iyi dediğimiz şeyi* hem *bizim kötü dediğimiz şeyi* kapsadığını kastettiğini –bu, Tanrı'nın bizimkinden farklı ve bizimkini aşan bir iyilikle bütünüyle iyi olmasına olanak verir– açıklayarak yeni Platoncu tuzaktan kurtulup, Tanrı'daki hem iyiyi hem kötüyü olumlayabilirdi. Bu açıklama, bir Şeytan teolojisi gelişt-

tirmesine olanak verirdi. Şeytan, Hristiyanların kozmosta maruz kaldığımız ve sezdiğimiz kötü gücü tarif etmek için kullandıkları addır. Bu güç, *maximum contractum*'un, Tanrı'nın kozmostaki tezahürünün bir parçası olmalıdır. Bizim bu kötülükten nefretimiz ve cesurca kötülüğün üstesinden gelme arzumuz, karşıtların Tanrı'daki birliğinin parçasıdır. Bu teori, Şeytan'ı her zaman Tanrı'nın düşmanının yanı sıra Tanrı'nın bir yarattığı ve hizmetkârı olarak algılayan İbrani ve Hristiyan geleneğe uygun olurdu.

Nicholas bu kadar ileri gitme cesaretini göstermedi. Biraz daha erken bir tarihte İngiliz reformcu John Wyclif, kendisine yöneltilen birçok sapkınlık suçlamasından biri olarak anılan benzer bir görüşü ifade etme cüretini gösterdi. 1382 ile 1418 arası dönemde Wyclif birkaç kez, "Tanrı Şeytan'a itaat etmelidir" demekle suçlandı. Bu şok edici ifade, Tanrı'nın *potentia ordinata*'ya, olduğu haliyle kozmos tasarımı-na mutlak bağlılık ölçüsünü anlatmayı amaçlamıştı. Kozmosta var olan bütün güçler, krallar ve yöneticiler Tanrı'nın oraya yerleştirdikleridir ve bu nedenle onlara itaat edilmelidir. Tanrı bir kral yaratıp onu iktidara getirdiğine göre, onun ne tür bir kral olduğunu iyi bilen Tanrı açıkça kralın ne ise o olmasını ve ne yapıyorsa onu yapmasını planlar ve Tanrı, kendisinin buyurduğu düzene sadıktır. Bu yüzden, Tanrı kendisinin buyurduğu bir yöneticiye doğal olarak "itaat etmesi gerekir" denilebilir ve bu, Şeytan için de geçerlidir.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Mahkûm edilen "Deus debet oboedire diabolo" makalesi 1382 konsilinde yedinci, 1418 konsilinde altıncı kez mahkûm edilmişti. Bkz. Denzinger, no. 586; J. Dahmus, *The Prosecution of John Wycif* (New Haven, 1952), s. 93-98; R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought* (Londra, 1884), s. 301; H. Workman, *John Wyclif*, 2 cilt (Oxford, 1926), cit 2, s. 268, 283. Wyclif'in bazı izleyicileri, önermenin yalnızca Tanrı'nın yaratılan her varlığa olduğu gibi Şeytan'a da sevgi beslediğini anlatmak istediğini başarısız bir şe-

Mistisizm, yeni bir bakış açısı daha sağladı. Mistisizm terimi onsekizinci yüzyıla kadar icat edilmediği ve şu anda esrarlı olana uygulanarak yaygın biçimde kötüye kullanıldığı için, eski Hristiyan terim *tefekkür* gelenek ifadesi daha iyi olabilir. Ne var ki, mistisizm Hristiyanlık dışındaki öteki dinlerde de saptanabilen görüngülere işaret eder.<sup>10</sup> Herkesin köklü bir eksiklik duygusu vardır: ne kadar çabalarsak çabalayalım çevremizi kuşatan fiziksel evreni asla tam olarak anlayamayız, öteki insan varlıkları asla tam olarak anlayamayız; kendimizi asla tam olarak anlayamayız. Yine de yaşamın nihai bir anlama sahip olduğunu duyumsar ve hakikati bilebilmek için bu sınırlamalara aşma özlemi duyarız.<sup>11</sup>

Mistik deneyimde aşkın bir gerçeklik (ister Tanrı adı verilsin, ister başka bir ad), fiziksel evrenin yalnızca biri olduğu bütün öteki gerçekliklerin altında yatan gerçeklik olarak görülür. Biz insanlar zekâyla ya da duyularla Tanrı'ya ulaşamasak da, doğrudan deneyim ve sezgiyle onu görebiliriz ve bu durum, bir bakıma Tanrı'yla benzer olduğumuzu gösterir. Her insanın doğası iki katlıdır, bir egodan ve Tanrı'ya benzer ya da özdeş, Tanrı'nın varlığının hissedildiği "kıvılcım" olan bir varlık zemininden oluşur. Yaşamlarımızın hedefi kendimizi bu kıvılcıma açmak ve bu varlık zeminiyle, hakiki varlığımızla özdeşleştirmektir.<sup>12</sup>

Mistik deneyimin bütün dinlerde benzer oluşunun nedeni, herhan-

---

kilde açıklamaya çalıştılar.

<sup>10</sup> Mistisizm üzerine eserler ve Hristiyan mistiklerin bir listesi için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme.

<sup>11</sup> Köklü eksiklik düşüncesini Profesör Philip Wheelwright icat etti.

<sup>12</sup> F. Happold, *Mysticism*, 2. baskı (Harmondsworth, 1970), s. 20-21'den uyarlandı.

gi bir betimlemeye ya da tanımlamaya doğrudan ve sezgisel önsel olmasıdır. Deneyimin içeriği İsa'nın, Krişna'nın ya da her neyse onun varlığı olarak betimlenir betimlenmez ya da tanımlanır tanımlanmaz, insanın kavramsallaştırmasına tabi tutulur. Bizzat Tanrı terimi varsayımları taşır. Mistikler Tanrı'nın sözle anlatılamazlığının, her insani kavrama göre mutlak ve topyekün aşkınlığının farkındadırlar. Bu yüzden Budist gelenek bir tanrıdan söz etmez ve Hristiyanlar için bile, mutlakın yerine konulan her şeyin, hatta geleneksel Hristiyan Tanrı kavramının, putperestlik olduğunu kavramakla "ateist" olmak mümkündür. Mistisizm, insanı kendi kavramlarına, hatta Tanrı kavramına bencilce yapışmaktan uzaklaştırır. Mistisizm, pek çok dinin benmerkezciliğinin yerine, kişinin yalnızca kendisini sevdiği için Tanrı'yı sevdiği hakiki tanrımerkezciliği geçirir. Anlayanın "yalnızca Tanrı'sı vardır ve yalnızca Tanrı'yı düşünür ve onun için her şey Tanrı'dan başka bir şey değildir. Her edimde, her yerde Tanrı'yı keşfeder. Bütün işi Tanrı anlamına gelir."<sup>13</sup> Ondördünü yüzyıla ait *Theologia germanica* şunu söyler: Her kim ki sırf iyi sevgisi için iyiyi arar, sever ve iyinin peşinden giderse, onu bulur.<sup>14</sup>

Doğrudan, sezilmiş deneyim özünü kaybettirmeksizin betimlenemez ve buradaki betimleme yalnızca bileşenlerine değinebilir. Bir bileşen, muazzam enerjisiyle bütün şeyleri kucaklayan Tanrı'nın mutlak bütünselliğiyle ilgili bir duygudur. Tanrı mutlak durgunluk ve dinginliktir ve aynı zamanda enerjiyle dolup taşar. İkinci bileşen, bütün şeylerin Tanrı'da ve Tanrı'yla birliğiyle ilgili bir duygudur. Var olan her şey, Tanrı'da varlığa sahiptir. Bütün kozmos kozmosu aşan Tan-

<sup>13</sup> R. Perty, *Late Medieval Mysticism* (Philadelphia, 1957), s. 200.

<sup>14</sup> B. Hoffman'ın sözleri, *The Theologia Germanica of Martin Luther* (New York, 1980), bölüm 44-45.



rının içindedir. Üçüncü bileşen insanın Tanrı'ya birliğiyle ilgili bir duygudur. Hindular ruhun içindeki Atman'ın kozmosu kucaklayan Brahman'la özdeşliğinden söz ederler; Hristiyan mistikler iki şekilde birlikten söz ederler: insanın inayet ve imanla İsa'ya dönüştüğü ve Tanrı'nın *energeia*'sıyla birleştiği ilahileşme (*theosis, vergottung*); ve zamanın sonunda bütün şeyler Tanrı'ya geri döndüğünde bireyin Tanrı'ya geri dönüşü. Dördüncüsü, benlik bu süreçte dönüşür; öyle ki, Aziz Paul'un belirttiği gibi, "Ben artık yaşamıyorum, fakat İsa benim içimde yaşıyor."

Mistisizm hiçbir zaman ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllarda olduğundan daha etkili olmadı. Yalnızca tefekkürcü gelenekte bir yükseliş değil, her zamankinden daha geniş bir taraftar kitlesi de doğmuş görünüyor. Kendileri tefekkürcü olmayan birçok Hristiyan, tefekkür-cülerden öğrenmeye çalışıyorlardı. Belki açlığın, vebanın ve savaşın neden olduğu güvensizlik ve korkular, daha fazla sayıda insanı daha tam bir gerçeklik arayışına çekti. Belki kurumsal kilisenin geniş ölçüde fark edilen yozlaşması birçok Hristiyanı daha temiz bir yol arayışına itti. Her neyse, bu çağ, kilise kurumlarında bulunmayan bir eşitlikçiliği mistisizmde bulan eğitimsiz erkekler ve kadınlar arasında çok sayıda popüler dinsel hareket üretti. Tanrı bir alimin ruhu kadar bir avanağın ruhunu da ele geçirebilirdi.<sup>15</sup>

Nominalizm de mistisizmi teşvik etti. Aquinas tefekkürü aşkın gerçekliği algılamanın bir yolu sayarken, nominalistler böyle bir gerçekliğe ulaşmanın herhangi bir yolunu yadsıdıkları için, mistisizm ile nominalizmin bağdaşmaz oldukları düşünülüyordu. Ne var ki, nominalistler böyle bir gerçekliği, insan aklının o gerçekliği kavramaya

<sup>15</sup> S. Ozment, *Mysticism and Dissent* (New Haven, 1973), s. 1-9.

başlama yeteneğini yadsıdıkları kadar yadsımıyorlardı. nominalizm ile mistisizm, Tanrı'ya akıldan çok deneyim, sezgi ve sevgiyle ulaşabileceğine dair varsayımları paylaşıyorlardı. Nominalist Jean Gerson (1363-1429), 1402/1403'te yazılan *On Speculative Mystical Theology*'de iki geleneğin özsel bağdaşabilirliğini kabul etti. Gerson mistik teoloji ile skolastik teoloji arasındaki ayrımları görüyordu: skolastikler disiplinli aklı, Tanrı'nın dışsal etkilerini ve hakikat olarak Tanrı arayışını vurguluyorlardı; mistikler ise disiplinli sevgiyi, Tanrı'nın içsel etkilerini ve sevgi olarak Tanrı arayışını vurguluyorlardı.<sup>16</sup> Mistikler arasında da hatırı sayılır farklılıklar vardı: Augustine, Bernard, Bonaventure ve Gerson'la bütünleştirilen bir gelenek, kucaklayan Tanrı ve ruhtan söz ediyorlardı; Dionysios'tan türetilen ve Eckhart ve öteki Rhineland mistikleriyle özdeşleştirilen başka bir gelenek, bir su damlasının deniz haline gelmesi gibi ruhun Tanrı haline geldiği bir birlikten söz ediyorlardı. Aeropagite Dionysius'un etkisi, eserleri Latinceye ve daha sonra yerli dillere çevrilince arttı.<sup>17</sup> Fakat Dionysius soyut ve çetin terimlerle Tanrı ile ruhun birbirlerine özleminden ve arzularından söz ettiği halde, geç ortaçağ mistikleri sevgiden –istenç edimi olarak, fakat aynı zamanda duygusal özlem olarak da sevi– söz ediyorlardı.

Mistiklerin kozmosun Tanrı tarafından sevgiyle üretilen ve tekrar

---

<sup>16</sup> Jean Gerson, "On Speculative Mystical Theology," A. Combes, ed., *Ioannis Carlerii de Gerson: De mystica theologia* (Lugano, 1958) içinde.

<sup>17</sup> Dionysius'un etkisi o zamana kadar dolaylı olmuştu; çünkü eserleri özgün haliyle değil, Hristiyan düşünürlerin dolayımладыğı şekliyle biliniyordu. Vercelli'de Aziz Andrew manastırının başrahibi Thomas Gallus, onüçüncü yüzyılda Dionysios'u Latinceye çevirdi ve yerli dillerde çeviriler bunu izledi. *The Cloud of Unknowing*'in yazarı, kendi çevirisi *Deonise hid divinite*'de (ed. P. Hodgson, 2. bs. [Oxford, 1955]) Gallus'tan yararlandı.

sevgiyle Tanrı'ya doğru çekilen Tanrı'nın bir veçhesi olduğuna dair algılamaları, öteki Hristiyan geleneklerden daha yakıcı bir şekilde kötülük sorununa işaret eder. Her şey Tanrı'daysa ve kozmos dolup taşan ilahi sevgiyle doluyorsa, kötülüğe ve Şeytan'a hiç yer yokmuş gibi görünür. O halde dünyada kötülüğün varlığıyla nasıl başa çıkılır? Başka birçok teolog gibi mistikler de, kötülüğün mahrumiyet olduğuna dair eski ve savunulamaz sava sarıldılar. Eckhart'a göre yalnızca Tanrı mutlak varlıktır; yaratıklar, ancak Tanrı'da var oldukları ölçüde varlığa sahiptirler; aksi durumda "arı hiçlik"tirler. Kötülüğün Tanrı'da varlığı yoksa, arı hiçlik olarak görülebilir.<sup>18</sup> Fakat bu formülasyon öteki mahrumiyet teorilerinden daha fazla ilerleme kaydetmez. Eckhart, başka yerde sorunla daha doğrudan yüzleşir. Tanrı'nın iyiliğinin bizim iyiliğimizle aynı olduğu varsayılmaz; insan kavrayışlarını ve insan sözcüklerini Tanrı'ya dayatma hakkımız yoktur. Ne iyi, ne daha iyi, ne de en iyi Tanrı'dadır ve Tanrı'ya iyi diyen bir kişi, güneşe siyah diyen bir kişi kadar hatalıdır.<sup>19</sup> Bizim kötü dediğimiz şeyin varoluşunu, "evrenin kusursuzluğu gerektirir ve kötülük, iyi olan ve evrenin iyiliği için emredilen şeyde vardır."<sup>20</sup> Norwichli Juli-

<sup>18</sup> An bir hiçlik: *unum purum nihil*. Tann'nın mutlak varlığı: yaratıkların olumsal varlığına (*esse*) karşıt olarak *esse simpliciter*.

<sup>19</sup> Meister Eckhart, Sermon 24, K. Wiess, ed., *Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke* (Stuttgart, 1936-), cilt 4 (1964) içinde, s. 211-229.

<sup>20</sup> Eckhart, *Commentary on Genesis*. Aktaran B. McGinn ve E. Colledge, ed., *Meister Eckhart* (New York, 1981), s. 90. McGinn, bunun Aquinas'ın ST Ia. 22. 2, 48. 1, 48. 3'teki görüşleriyle tutarlı olduğu gözleminde bulunur. Eckhart hakkında bkz. J. Caputo, "Fundamental Themes in Meister Eckhart's Mysticism," *The Thomist*, 42 (1978), 197-225; E. Colledge, "Meister Eckhart: His Times and His Writings," *The Thomist*, 42 (1978), 240-258; V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, 2. bs. (Paris, 1973); B. McGinn, "The God beyond God: Theology and Mysticism in the

an da, Tanrı'nın iyiliğinin bizim iyiyi ve kötüyü anlama yeteneğimizi aştığını görüyordu. "Çünkü bir kişi bazı işleri iyi bazılarını kötü sayar ve Rabbimiz öyle görmez; çünkü doğada var olan her şey Tanrı'nın yaratacısıdır, öyle ki yapılan her şeyin Tanrı'nın yaptığı olma öz-niteliği vardır.... Rabbimiz iyi olan her şeyi yapar ve Rabbimiz kötü olanı hoşgörür. Kötülerin saygıdeğer olduklarını söylemiyor, Rabbimizin hoşgörüsünün saygıdeğer olduğunu söylüyorum."<sup>21</sup> Eninde sonunda Tanrı, bizim kötü dediğimiz şeyi kendi içinde bir bakıma barındırmalıdır; fakat Tanrı, bizim maruz kalmamızı istediği kötülüğe kendisi de maruz kalır. Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulması ve İsa'nın Çile-si, Tanrı'nın bu kötülüğün sonuçlarına bizimle birlikte katlanma isteğinin işaretleridir. Sınırlı zihinlerimiz bunun anlamını kavrayamaz, fakat Tanrı her şeyi doğru yapar. "Görüyorsunuz, ben Tanrı'yım. Görüyorsunuz, ben bütün şeylerdeyim. Görüyorsunuz, bütün şeyleri ya-pıyorum. Görüyorsunuz, asla işimden geri durmuyorum ve sonuçsuz da bırakmayacağım. Görüyorsunuz, bütün şeyleri, zaman başlamadan önce onları meydana getirdiğim güç, bilgelik ve sevgiyle onlara bu-

---

Thought of Meister Eckhart," *Journal of Religion*, 61 (1981), 1-19; B. McGinn, "Eckhart's Condemnation Reconsidered," *The Thomist*, 44 (1980), 390-414; T. O'Meara, R. Schürman, J. Campbell, P. Stein ve T. McGonigle, "An Eckhart Bibliography," *The Thomist*, 42 (1978), 313-336.

<sup>21</sup> E. Colledge, ed., *A Book of Showings to the anchoress Julian of Norwich*, 2 cilt (Toronto, 1978), Uzun Versiyon, bölüm 11 ve 35: "For man beholdyth some dedys wele done and some dedys evylle, end our lorde beholdyth them not so, for as alle that hath beyng in kynde is of gods making, so is alle thyng that is done in propeerte of gods doynge.... For alle that is good oure lorde doyth, and pat is evyll oure lord sufferyth. I say not that evyll is wurschypfulle, but I sey tha sufferance of oure orde god is wurschypfulle." J. Walsh'un *Julian of Norwich* (New York, 1978), s. 198, 237'deki çevirisini kullandım.

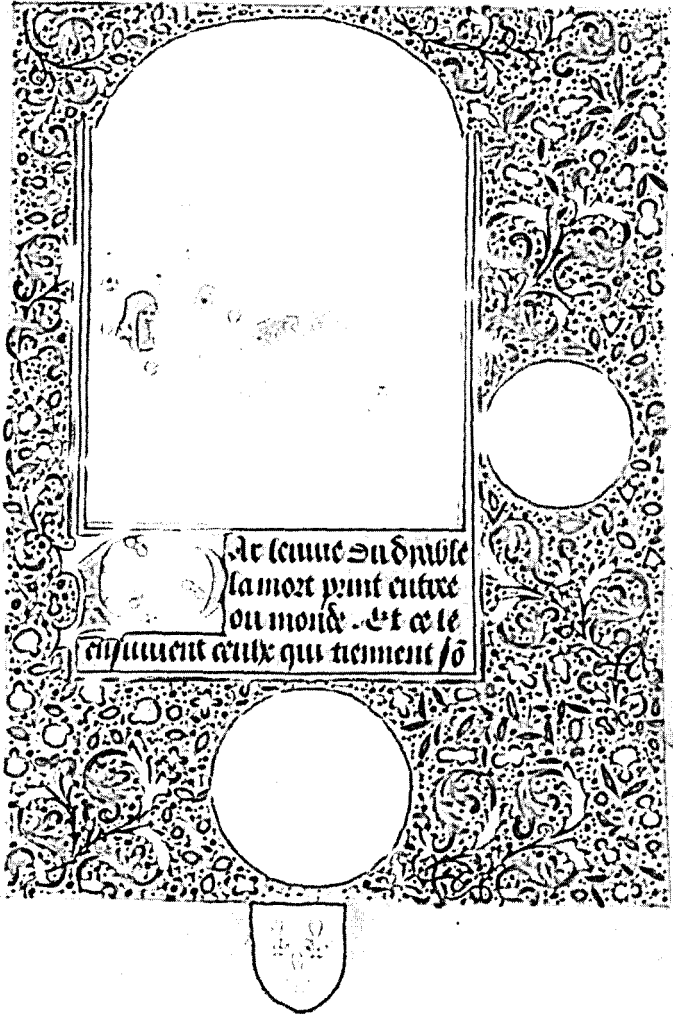
yurduğum sona götürüyorum; herhangi bir şey nasıl kusurlu olur?”

Tanrı kozmosu öyle bir şekilde yaratmıştır ki, bütün şeyler onda-  
dır ve ona delalet eder; yine de sık sık şeyler, başka şeyi gösterir gibi  
görünürler. Her şey, içinde Tanrı'nın görülebildiği bir kristale ya da  
merceğe benzer. Bazı mercekler açık ve keskindir ve gerçekliği yücel-  
tirler; bazıları daha az açıktır; bazıları da o kadar bulanıktır ki, yal-  
nızca en keskin, en aydın gözler onlara nüfuz edebilir. Bu tür bulanık  
mercekler insanları Tanrı'ya yöneltmekten çok ondan uzaklaştırırlar.  
Yine de, herhangi bir mercek, hatta bir salgın hastalık ya da savaş bi-  
le, insanın görüşü çok açık olursa Tanrı'ya giden yolu gösterebilir.  
Doğal haliyle görme gücü keskindir ve Tanrı'nın ışıyla aydınlatıl-  
mıştır; fakat “kaygılarla yolumuzdan saptığımız, duyu imgeleriyle  
gölgelendiğimiz ve şehvete kapıldığımız” zaman cehalet ve günahla  
silik hale gelebilir.<sup>22</sup> Görme gücünün başarısızlığı günahın bir sonu-  
cu olarak açıklanabilir; peki bazı mercekler ya da kristaller neden bu  
kadar donukturlar? Savaş ve kavga gibi bazı kristalleri günah donuk-  
laştırır; fakat veba gibi bazılarını da Tanrı donuklaştırır. Neden böyle  
olur? Julian yanıtlar: “Rabbimizden bir vahiy olarak şundan başka ve-  
recek yanıtım yoktu: Senin için mümkün olan şey, benim için müm-  
kün değildir. Her şeyde sözümü tutacağım ve her şeyi iyileştirece-  
ğim.... Ve o, iyi olmayan her şeyi iyi yapacaktır. Fakat hangi işin ya-  
pılacağını ve nasıl yapılacağını” bilmez.<sup>23</sup> Rabbimize en çok ettiğimiz

---

<sup>22</sup> McGinn ve Colledge, s. 31.

<sup>23</sup> Walsh, s. 233; Julian, bölüm 32: “And as to thys I had no other answe in shewyng of oure lorde but thys: That pat is vnpossible to the is nott vnpos- sible to me. I shalle saue my worde in alle thyng, and I shalle make athyng wele.... And he shalle make wele all that is nott welle. But what pe dede shal be, and how it shall be done, there is no creature beneth Crist that wot it.”



Cadılar, arkadaşları havada uçarak bir "sebt"e ya da "sinagog"a giderken, Şeytan'ın arkasına *Osculum infame* sürüyorlar. Cadılar, havari sayısına hic-ven oniki kişidirler. Onbeşinci yüzyıl Fransızca bir elyazmasından renkli süsleme. Bibliothèque Nationale'nin fotoğraf izniyle, Paris.

dua, “bizi kötülükten kurtar” der ve biz de, kötülükten çok kurtuluşa yoğunlaşmalıyız. *Theologia germanica*’nın yazarı, yalın bir uyarı çıkar-  
dı: “İnsanlar ve öteki varlıklar arasında her kim, Tanrı’nın neden şu-  
nu yapıp bunu yapmadığını öğrenme arzusuyla, Tanrı’nın gizli nasi-  
hatını ve istencini bilmek isterse, o kişi Adem ve şeytanla aynı ısrar-  
da bulunur.... Çünkü Tanrı’nın planını bilme dürtüsü ... kibirden  
başka bir şey değildir.... Hakikaten kibirsiz, aydınlanmış bir kişi,  
Tanrı’nın sırlarını açığa vurmasını istemez.”<sup>24</sup>

Mistiklerin temel vizyonu birlikçiydi: günahkâr yaratıklar da da-  
hil, bütün şeyler Tanrı’yla birleşir. Şeytan, kozmosta nihai bir öneme  
sahip olamaz. Şeytan, eninde sonunda hiçliktir, boşluktur. Boşluğun  
mistikler için üç anlamı vardır. anlamlardan biri olumludur: ruhun  
bütün eklentilerden boşalması, böylece ruh Tanrı’yı kavrayıp onunla  
karşılaşabilir; biri ontolojiktir: Tanrı olmayanın varolmayışıdır; di-  
ğeri ise ahlaksaldır: Tanrı’dan uzaklaşmanın varolmayışı ve anlamsızlı-  
ğı. Mistiklere göre Şeytan tam anlamsızlık ve boşluktur. Bu yüzden  
Şeytan, bizi gerçeklikten uzaklaştırıp gerçekdışılığa çeken büyük bir  
vakum gibidir. Mistiklerin kendilikleri tanımlamaktan kaçınma arzu-  
ları ve ısrarla açıklamalar istemedeki tereddütleri, onları zihinsel ola-  
rak Şeytan üzerinde durmaktan alıkoydu. Yine de pratikte Şeytan’ın  
varlığını pek çok kişiden daha sık ve daha dolaysız hissettiler.

Tefekkürçüler, başkalarından daha yoğun bir şekilde Tanrı’yla bir-  
leşmeye çalıştıkları ve İblis’in en çok kıskandığı ve nefret ettiği şey,  
ruhun Tanrı’yla birliği olduğu için, Şeytan’ın dikkatini başkalarından  
çok kendilerine yönelttiğine inanıyorlardı. Mistikler, onun tefekkürü,  
birlik sürecini engelleyen ve bozan her şeyin kaynağı olduğunu düşü-

---

<sup>24</sup> *Theologia germanica*, bölüm 48.

nüyorlardı. Şeytan dua ve tefekkür sürecine müdahale etmeye çalışır. Duaya ve tefekküre zamanımızın olmadığını, her şeyin bir yanılsama olduğunu, hiçbir yere götürmeyeceğini, boşa zaman harcamak olduğunu, buna değer olmadığını, iyi işler yapmanın daha iyi olduğunu, bunu yaparken başkalarına aptal gibi göründüğümüzü bize anlatır. Daha kötüsü, manevi başarılarımızdan kibre kapılmamızı sağlayarak, manevi olarak başkalarından üstün olduğumuzu düşünmemize neden olarak ve bize sahte aydınlık ve sıcaklık duygulanımları vererek, görsel ya da işitsel sanrılar görmemizi sağlayarak bizzat tefekkürü çarpıtır ve önler. Duygulanımlar ya da vizyonlar gerçekten Tanrı'dan geldiği zaman, Şeytan deneyimlere yapışıp kalmamızı sağlamak ve böylece Tanrı'ya açıklık olan gerçek amacımızdan bizi uzaklaştırmak için bu duygulanımlara ve vizyonlara dört elle sarılır. Ne kadar çok bu engellemelerin üstesinden gelirsek, Şeytan bizi birlikçi yoldan uzaklaştırmak için o kadar çok çaba harcar. Mistiklerin bu anlatımları, herhangi bir dini bağlamda birlikçi bir yaşam süren herhangi birinin deneyimlerine uygundu: birlik sürecine karşı olumsuzun muazzam gücü ve baskısı şaşırtıcı ve korkutucudur.

Şeytan'ın tefekkürçülere saldırıları, tinsel ayartmadan fiziksel saldırıya kadar uzanıyordu. Bonaventure, Şeytan'ın şehvet, oburluk, hepsinden öte korku ve çaresizlik ayartmalarıyla Aziz Francis'e yüklendiğini bildiriyordu. Avılalı Teresa, İblis'i birbirine değen iki tin olarak doğrudan yaşadı; ürkütücü biçimlerde görünüyor ve onu sık sık dövüyordu. *Cloud of Unknowing*'in yazarı, Şeytan'ın korkutucu görüntülerine maruz kaldı: bir keresinde onu kocaman ve alabildiğine açık burun delikleri olan korkunç bir figür olarak gördü; burun deliklerinden cehennemin ateşi görülebiliyordu. Hayalleri somut ve özgül olan Norwichli Julian, kendisini boğarak öldürmeye çalışan İblis'in ayrın-



tılı bir resmini verir.<sup>25</sup>

Mistikler tinsel deneyime yoğun duyarlılıklarının kendilerini iyi ve kötü güçlerin dolaysız sezinlenmesine açabileceğine inanıyorlardı. Şeytan, eziyet etmeye ve onları yanıltmaya hiç ara vermez. Başlangıçta iyi görünen, fakat daha sonra saçmalık ve tiksinti üreten önerilerde bulunur. Onları zevke, çekiştirmeye, dedikoduya, düşmanlığa, bağışlayıcı olmamaya, kıskançlığa, çaresizliğe, depresyona, bencillığe ve sahte alçakgönüllülüğe ayartır. Tauler, "Tanrı'nın sizi sevmesini istiyorsanız, bu tür şeylerin tamamından vazgeçmelisiniz" diye uyarıyordu.<sup>26</sup> Şeytan, İsa'nın mistiklere hakikat ışığını göstermekte olduğunu görür, bu yüzden onları aldatmak için telaşla sahte ışıklar icat eder.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Phyllis Nodgson, ed., *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counseling* (Londra, 1944), *Cloud*, bölüm 55; M. Lépee, "St. Teresa of Jesus and the Devil," Bruno de Jésus-Marie, ed. *Satan* (New York, 1952) içinde, s. 97-102; E. Cousins, ed., *Bonaventure* (New York, 1978), "Life of Saint Francis," s. 177-327; Julian, bölüm 67: "Me thought the fende sett hym in my throte, puttyng forth a vysage fulle nere my face lyke a yonge man, and it was onge and wonder leen. I saw nevyr none such: the coloure was reed, yke pe tylle stone whan it is new brent, with backe spottes there in yke frakylles, fouler than pe tyle stone. His here was rede as rust, not scoryd afore, with side lockes hangyng on pe thonwonges. He grynnyd vpon me with a shrewde oke, shewde me wythteth and so mekylle me thought it the more vgly. Body ne handes had he none shaply, but with his pawes he helde me in the throte, and woulde a stoppyd my breth and kylde me, but he myght not"; krş. bölüm 69. Bkz. C. S. Nieva, *This Transcending God: The Teaching of the Author of the Cloud of Unknowing* (Londra, tarihsiz).

<sup>26</sup> Johann Tauler, *Spiritual Conferences*, ed. ve çev. E. Colledge ve M. Jane (Chicago, 1961), s. 37-48; *Cloud*, bölüm 8.

<sup>27</sup> Walter Hilton, *The Scale of Perfection*, 2.26, çev. M. L. Del Mastro (New York, 1979). Bkz. J. Milosh, *The Scale of Perfection and the English Mystical Tradition* (Madison, Wis., 19667).

Daha da tehlikelisi, ruhuyla oynayan gerçekte Kötü Kişi'yken tefekkürkünün Tanrı'yı yaşadığını sanmasını sağlayarak Şeytan'ın tefekkür-cüye aşılayabileceği yanlış bilgi ve sahte sıcaklıktır.<sup>28</sup> Tanrı mı yoksa Şeytan mı olduğunu sınamak, deneyimin insanı heyecanlandırıp kafasını mı karıştırdığını (kötülüğün kesin işareti), yoksa hoşnut, sakın ve uyumlu mu (Tanrı olduğunun bir işareti) yaptığını anlamaktır. Çünkü, Julian'ın gözlemlediği gibi, "sevgiye ve huzura karşıt olan her şey, İblis'ten gelir."<sup>29</sup> Hepsinden en tehlikelisi, Şeytan'ın dünyanın ve kendi ruhlarımızın üzücü durumunu bize göstererek bizi çaresizlik içine sokma arzusudur. Şeytan, gerçekte Tanrı'yı daha tam anlamaya yol açtıkları zaman, ıstıraplarımızın ve isteklerimizin Tanrı bizi terk ettiği için var olduklarına bizi inandırmaya çalışır. Çaresiz olursak, sevginin yararsız olduğunu düşünürüz ve bu, en kötü yanılsama ve en kötü günahıdır. Şeytan'ın çaresizlik nasihatına inanırsak, Tanrı'ya güvenimizi yitiririz ve Şeytan, Tanrı'ya güvenden yoksunluğumuzla bizi kazanır.<sup>30</sup> Bu yüzden tefekkürçüler, Şeytan'ın bizi dua ve sevgi yaşamından vazgeçirmek için sunduğu çılgınlıkları reddetmede sürekli uyanık olmalıdır.

Tefekkürçüler şeytani ayartmaları hissedenleri, doğrudan direnmeye çalışmaya değil, daha çok düşüncelerini bunlardan uzaklaştırıp Tanrı'nın inayeti için dua etmeye teşvik ediyorlardı; çünkü Şeytan'ın bize karşı gerçek bir gücü yoktur.<sup>31</sup> Tauler şu gözlemlerde bulunuyor-

<sup>28</sup> Hilton, 1. 10; *Cloud*, bölüm 48.

<sup>29</sup> Walsh, s. 329; Julian, bölüm 77: "Alle that is contraryous to loue and to peacce, it is of pe feende and of his perty." Ayrıca bkz. *Cloud* yazarının "Discernment of Spirits," *A Study of Wisdom* (Oxford, 1980) içinde, s. 43-45.

<sup>30</sup> Julian, bölüm 33, 76-77; *Cloud*, bölüm 3, 9-11, 23, 44-46, 50-52.

<sup>31</sup> Hilton, 1. 38; Tauler, s. 39-47.

du: “Çünkü Şeytan’ın kendisinin hakkından gelmesine izin veren bir kişi, bir böceğin kendisini sokup öldürmesine izin veren silahlı bir askere benzer.”<sup>32</sup> Tanrı’nın inayetiyle korunan bizler, imanla, alçakgönüllülükle, itaatla, sevgiyle ve neşeyle Şeytan’ı defederiz. Birçok mistik, bizi sindirip çaresizlik içine sokmak isteyen Kötü Kişi’ye karşı etkili savunmalar olarak kahkaha ve neşeyi öneriyordu. Walter Hilton şunları söylüyordu: “Tüm kötülüğün başı Şeytan’ı, zarar veremediği İsa’nın gücü tarafından bağlanmış hantal bir aşağılık adam olarak görmek, bize, kötünün aldedildiğini gören birinin neşe ve kahkahasını verir. Şeytan aldedilmiş ve güçsüzleştirilmiştir.... Hiçbir yaratık Şeytan’ın güçsüz olduğu kadar güçsüz değildir ve insanların ondan bu kadar korkması ödekliliktir.”<sup>33</sup> Ve Julian şunları görüyordu: “Rabbimiz onun kötülüğünü aşağılar ve onu hiçlik olarak küçümser ve (Rabbimiz) bizim de öyle yapmamızı ister. Bu görüşten ötürü çok güldüm.... Şeytan’ın aldedildiği oyunu görüyorum ve aşağılamayı, Tanrı’nın onu aşağıladığını ve onun aşağılanacağını görüyorum ve ciddiyeti, onun Efendimiz İsa’nın kutsal Çilesi ve ölümü tarafından aldedildiğini görüyorum.”<sup>34</sup> Kötülüğe nihai yanıt, beyni sopalamak değil, bir sevgi ve kahkaha yaşamı sürmektir.

Şeytan hümanistler için daha da az merkezi bir figürdü. Hümanistlerin natüralist, bu-dünyacı ve klasik eğilimi, onları Şeytan’ı göz

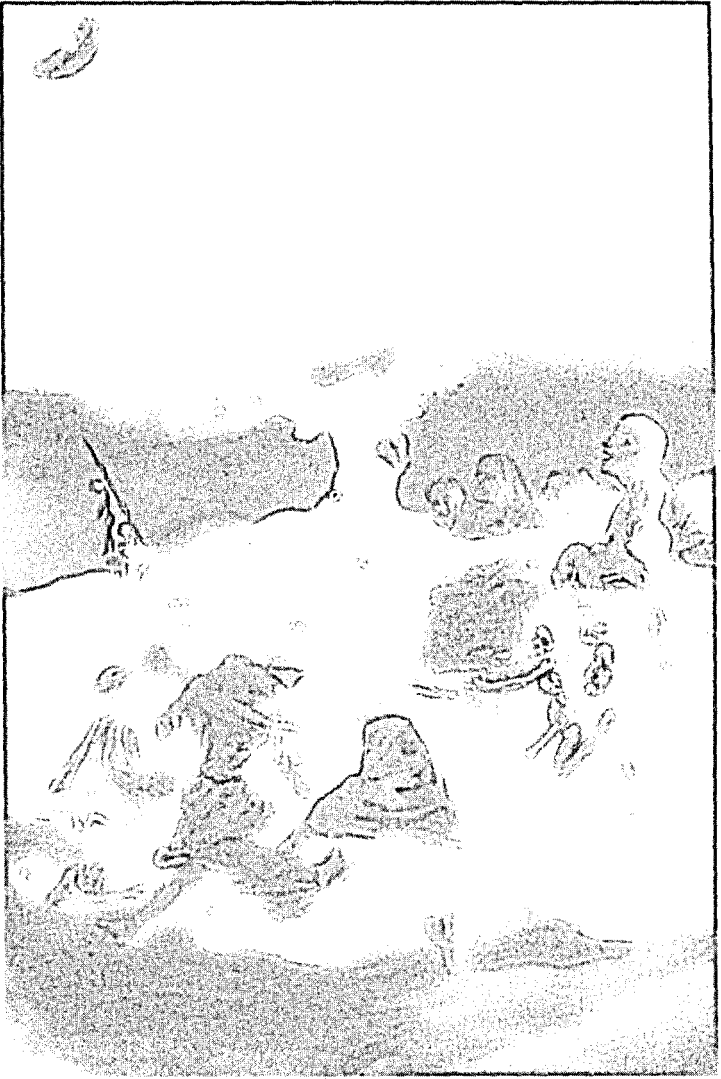
<sup>32</sup> Tauler, s. 44.

<sup>33</sup> Hilton, 2. 45.

<sup>34</sup> Walsh, s. 201-202; Julian, bölüm 13: “Also I saw oure lorde scornynge hys malys and nowghtyng hys vnmight, and he wille that we do so. For this syght, I laght myghtely, and that made them to agh that were abowte me ... I see game, that the feend is ovyrcome, and I se scorne, that god scorneth hym, and he shalle be scornyd, and I se ernest, pat he is overcome by the blessydfulle passion and deth of oure lorde Jhesu Crist.”

ardı etmeye yatkın hale getirdi. Platonculuğun ve yeni Platonculuğun canlanması, onlara bu konuda teorik bir temel sağladı. Yeni Platonculuk, başlangıcından beri doğal büyüye izin vermişti. Kozmosta bilgiler tarafından yönlendirilebilir gizli, "okült," fakat doğal güçlerin var olduğunu sanıyordu. Kayaların, otların ve yıldızların sihirli özniceliklerini anlayanlar, arzu edilen bir amaca ulaşmak için bu özniceliklerle çalışabilirlerdi. Çeşitli Platonculuk biçimlerinin egemen olduğu erken ortaçağda, ilahi mucize ile şeytani yanıltma arasında ahlaksal bakımdan nötr olan bir doğal büyü ara zemininin var olduğu sanılıyordu. Böyle bir doğal büyü, gerçekte teknolojinin bir çeşitidir: bir kişi verimliliğini arttırmak için tarlasına toz serper, başka biri kimyasal gübre serper. Onüçüncü ve ondördüncü yüzyıllarda egemen olan Aristotelesçilik, bu tür sihirli güçlere yer vermediği için, bu görüşlerde köklü bir değişikliğe neden oldu. Thomas Aquinas ve öteki Hristiyan Aristotelesçiler ilahi mucize ile şeytani yanıltma arasındaki ara zemini ortadan kaldırdılar. Tanrı'nın işi olmayan bütün harikalar, Şeytan'ın işi olmalıdır. Her türlü büyü İblis'in işi haline geldi. Büyücüler, ister farkında olsunlar, ister olmasınlar, Şeytan'la bir anlaşma yapmıştı.<sup>35</sup> Fakat geç onbeşinci ve onaltıncı yüzyılların yeni büyüdünya görüşü yeni bir doğal sihir görüşünü canlandırdı ve sihir açıklamalarını oldukça incelikli ve tutarlı entelektüel bir sistem içinde sundu. Ficino ve Giordano Bruno (y. 1548-1600) gibi erken modern birçok "bilimci" gerçekten de bu anlamda büyücüydüler. Simya, astroloji, şifalı ot bilimi ve benzer diğer konular, onyedinci yüzyıla kadar, doğmakta olan bilimsel materyalizme etkili bir şekilde muhalefet eden güçlü ve saygın bir entelektüel sistemin parçasını oluşturuyor-

<sup>35</sup> Aquinas, ST IIaIIae. 96. 2. Bkz. J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, 1972), s. 111-116, 142-144.



*Aquelarre* (cadıların sebt günü), cadıların bir keçi biçimindeki İblis'e tapınmak üzere geceleri toplandıklarına dair onbeş ve onaltıncı yüzyıla ait bir inancın hicvedilişi. Goya (1746-1828), tuval üzerine yağlıboya, 1794-1795. Museo Lazaro Galdiano'nun izniyle, Madrid.

lardı. Dahası, yeni Platoncu-okült-büyü sistemi, evrenin yönetiminde kaderin ya da talihin rolünü vurguluyor ve bu yüzden mucizeye ve ilahi takdire az, Şeytan'ın müdahalelerine daha da az yer bırakıyordu. Pico della Mirandola (1463-1494) ve Ficino gibi hümanistler doğal büyüyü ahlaksal bakımdan iyi ya da en azından nötr olarak algıladılar. Düşen meleklerle eşitlenen kötü demonların dışında iyi demonların da var olduğuna ve bu iyi demonların, doğal büyüde meşru olarak kullanılabileceğine dair yeni Platoncu tutumu bile benimsediler.<sup>36</sup> İnsan doğası, ilk günahla bozulmuş olmaktan çok iyi ile kötü arasında bir denge, özgür istence geniş bir alan bırakan ve Şeytan'ın etkisinin yanı sıra Augustinci günahın kölesi olmuş insan doğası görüşüne de önem vermeyen bir denge olarak görülüyordu. Desiderius Erasmus (1466-1536) ve onbeş ve onaltıncı yüzyılın öteki hümanist liderleri için, demonlar ve Şeytan öncelikle, insan yüreğinin içinde yükselen kötü eğilimler ve kötülükler için bir metafor haline gelir. Varlıkları inkâr edilmez, fakat kendilerine gerçek bir yararı olmayan bir sistemde arkaplana atılırlar. Erasmus'un Hristiyan bir yaşam sürmenin pratik rehberi, *Enchiridion christianum*, bireyin ahlaksal çatışmalarını, Şeytan düşüncesini ender ve neredeyse saf metaforik kullanarak betimler. "Bizi İsa'dan ve öğretisinden uzaklaştıran herhangi bir şeyi Şeytan sayın" der.<sup>37</sup> Thomas More (1478-1534), *Book of Comfort*'unda Şeytan'ı ciddiye alır, ayartmayı değerlendirmesi daha çok günahın do-

<sup>36</sup> D. Walker, *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella* (Londra, 1958); D. Walker, *Unclean Spirit: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries* (Philadelphia, 1981); F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Londra, 1964).

<sup>37</sup> Desiderius Erasmus, *Handbook of the Militant Christian*, çev. J. P. Dolan (Notre Dame, Ind., 1962), 2. 4-19, s. 99-145; alıntı s. 99'dan.

gal ve dünyevi kaynakları üzerinde durur.<sup>38</sup>

Onbeşinci yüzyılın sonunda ve onaltıncı yüzyılın başında çok sayıda entelektüel sistem rekabet halindeydi. Bunlardan ikisi, yeni Platoncu/büyük ile 'nominalist/mistik, Şeytan'ın önemini azaltma eğilimindeydi. Augustinciliğe ve Aristotelesçiliğe dayanan Skolastisizm Şeytan'a dünyada önemli bir rol verdi; bu görüş, hem Augustine'den hem tuhaf bir şekilde skolastik demonolojiden önemli ölçüde yararlanan Protestan teolojide ve Trididentine sonrası Katoliklikte kısa sürede gücü bir destek bulacaktı. Augustincilik ve Aristotelesçilik sahneye egemen olmaya devam etti ve II. Pius (Aeneas Silvius Piccoomini, 1458'den 1464'te kadar papa) gibi birkaç ruhani lider dışında, kurumsal kilise elitlerinden çok az kişi yeni görüşleri benimsedi. Ortaçağın sonunda cadı inançlarının yapısı –onsekizinci yüzyıla kadar çoğu Avrupa toplumuna egemen olan bir yapı– Aristotelesçi skolastiklerin varsayımları üzerinde yükseldi.

Cadılık oldukça farklı üç anlama sahip olmuştur. Bazen basit af-sunculuğa, bütün zamanlarda ve dünyanın her yerinde sıradan insanların bir çocuğu sağlamak, mahsulün verimli olmasını ya da av bol-luğunu güvenceye almak ya da bir düşmanın düşmanlığını savuştur-mak gibi pratik amaçları gerçekleştirmek için kullandıkları tılsım ya da büyülere işaret eder. Son zamanlarda modern yeni pagancılığa, esas olarak Anglosakson ülkelerde küçük gruplarla sınırlı bir geç yir-minci yüzyıl dirilişine işaret etmektedir. Üçüncü anlam, Şeytan'ın ta-rihi bakımından tek önemli anlamdır: yaklaşık 1400 ile 1700 arası dönemin sözde İblissel cadılığı.<sup>39</sup> Suçlanan cadılar kendilerine atfedi-

<sup>38</sup> Thomas More, *Utopia, and A Dialogue of Comfort* (Londra, 1951), Dialogue, 2. 9-17.

<sup>39</sup> Cadılık üzerine bkz. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*; Russell, *A History*

len İblisçiliğe ister inanmış ya da uygulamış olsun, ister düşmanları tarafından onlara yansıtılmış olsun, Satanik cadılığın gerçek olduğu kanısı üç yüzyıl boyunca Batı toplumuna egemen oldu ve yüzbinlerce kurbanı öldüren ve milyonlarca insana anlatılmaz ıstırap ve dehşet yaşatan bir zulmü kışkırttı.

Onbeşinci yüzyıla gelindiğinde, şeytani cadılıkla ilgili kalıplaşmış bir düşünce ortaya çıktı: Bir perşembe ya da cumartesi günü, çoğu kadın olmak üzere bazı insanlar, eşlerini rahatsız etmekten sakınarak sessizce yataklarından sürünerek çıkarlar. Toplantı yerine ya da “sina-gog” a yakın olan cadılar yaya yürürler, yeterince uzakta yaşayanlar ise bedenlerine, hayvan kılığına girmelerini ya da süpürge sapına binerek uçmalarını sağlayan bir yağ sürerler, On ila yirmi cadı “sina-gog” da toplanır. Yeni bir aday cadılığa kabul edileceği zaman, tören yeni cadı adayının grubun sırlarını tutacağına yemin etmesi ve bir çocuğu öldürüp kanını bir sonraki toplantıya getireceğine söz vermesiyle başlar. Yeni aday Hristiyan inancı yerer ve çarmıhı ya da Aşai Rabbani ekmeğini ayaklarıyla çiğner ya da alaya alır. Sonra, cinsel organlarını ya da kıcını öperek Şeytan’a ya da temsilcisine tapınır. Kabul töreninden sonra meclis yiyip içmeye başlar. Yemek masasında Aşai Rabbani’nin bir taklidini yaparlar. Cadılar kurban edilmek üzere çocuk getirirler ya da öldürmüş oldukları çocukların cesetlerini getirirler. Çocuklar Şeytan’a kurban edilir ve çocukların yağları, tatlandırması niyetiyle, uçmak ya da zehir için kullanılan yağa katılır. Cadılar çocuğun cesedini ve kanını, Aşai Rabbani’nin hakaret içeren bir değişkesi biçiminde birbirlerine ikram edip yerler. Yemekten sonra ışık söndürülür ve cadılar, kadın, erkek, anne, baba, oğul, kız evlat

---

*of Witchcraft* (Londra, 1980); C. T. Berkhout ve J. B. Russell, *Medieval Heresies: A Bibliography 1960-1979* (Toronto, 1981), madde 1809-1868.



gözetmeksizin, en yakındaki kişiyi yakalayarak bir seks cümbüşüne başlarlar. Cadılar bazen bizzat Şeytan'ın kendisiyle cinsel ilişkiye girerler.<sup>40</sup>

Bu tür fantastik düşünceler nasıl geniş bir kabul gördü? Şeytani cadılık görüngüsü yüzyıllar boyunca birçok kaynaktan gelişti. Basit afsunculuk öğeleri kavramın oluşumuna girdi: Chaumontlu Lorent Moti'nin karısı Bardonnche, kocasının cinsel iştahını köreltmesi için Guilleme adlı bir demonu yardıma çağırды; Şeytan kadına uzun bir tunik içinde solgun bir erkek, başka bir yerde bir horoz olarak göründü. Marguerite adlı birisi, düşmanlarından öç almasına yardım eden Griffart adlı bir demon çağırды; demon siyah bir horoz ya da siyah baş ve kırmızı tunukli, pembe suratlı bir erkek biçimini aldı. Michel Ruffier, zengin olmasına yardım eden kocaman siyah bir erkek biçimli "Lucifel"i çağırды.<sup>41</sup> Erken ortaçağda cinsel arzuyu etkilemek, öç almak ya da zengin olmak için sayısız büyülü sözler ve büyü kullanılıyordu, fakat demonları işe karıştırmadan gizli doğal güçleri yönlendirdikleri varsayılıyordu. Fakat daha sonra, egemen Aristotelesçi skolastisizmin etkisi altında, doğal büyü'nün var olmadığına ve büyü'nün, ancak Lucifer'in ve onun dalkavuklarının yardımıyla etkili olabileceğine inanıldı.

Cadılığın ikinci bileşeni, pagan dininden ve folklardan derlenen belli öğelerden ibaretti; örneğin uyuyan erkekleri baştan çıkarma ve bebekleri öldürme çifte işlevine sahip kan içen dişi demonlar. Orji, ensest, bebek öldürme ve yamyamlık suçlamaları Roma Bacchana-

<sup>40</sup> Benzer özetler, J. B. Russell ve M. Wyndham, "Witchcraft and the Demonization of Heresy," *Medievalia*, 2 (1976), 1-22, s. 1-2'de ve Russell, *A History of Witchcraft*, s. 37'de de vardır.

<sup>41</sup> J. Marx, *L'inquisition en Dauphiné* (Paris, 1914), s. 53.

lia'sıyla<sup>v</sup> ilgili eski betimlemelerden, Roma'nın erken Hıristiyanlara yönelttiği suçlamalardan ve Hıristiyanların Gnostiklere ve Maniheistlere yönelttiği suçlamalardan türetilmiştir.<sup>42</sup>

Üçüncü öge ortaçağ sapkınlığıydı. Sapkınlar, genel kabul gören Hıristiyan öğretiyi ısrarla yadsıyan kişiler, İblis'in hizmetinde sayıldılar ve 1022'de Orleans'ta Fransa Kralı Robert'in emrettiği bir mahkemeye başlamak üzere, orji, çocuk öldürme ve Tanrı'ya karşı başka müstehcen hakaretler suçlamalarına maruz kaldılar. 1140'lardan itibaren İblis'in, bazen Tanrı'nın gücünden bağımsız sayılan muazzam gücünde ısrar eden Kathar düalizmi, İblis'in her zaman ve her yerde korkunç bir etkiyle müdahale etme yeteneğiyle ilgili yaygın korkuyu arttırdı.

Skolastik teoloji dördüncü ve en önemli ögeydi. Cadılık popüler bir hareket olmaktan çok, entelektüel elitin eğitimsizlere dayattığı düşüncelerdendi. Cadılık düşüncesine destek olan temel teolojik varsayımın kökleri Yeni Ahit ve babalardaydı. Tıpkı kurtarılmışların İsa'nın mistik bedenini oluşturması gibi, Şeytan'ın izleyicileri de İblis'in mistik bedenini oluştururlar. İster pagan, ister günahkâr, ister Yahudi, ister sapkın, ister afsuncu olsun, İsa'nın yeryüzündeki kurtarma misyonuna karşı çıkan herkes İblis'in kolu ve bacağıdır. Hıristiyanlar, görevleri gereği, bunları mümkünse ıslah etmek, zorunluysa ortadan kaldırmak zorundadırlar. Lucifer'in kendi izleyicilerini koruma güçleri olduğu düşünüldüğü için ateş ve kılıç genellikle zorunlu sayıldı.

Cadı inançlarının görkemli yapısının temel taşı, bağlaşma düşün-

<sup>v</sup> Bacchanalia: Eski Roma'da şarap tanrısı Bacchus adına düzenlenen içki şenliği -çn.

<sup>42</sup> Bu suçlamaların bir tarjhi için bkz. Russell ve Wyndham.



Bir efsuncu olarak yaşam boyu sadakatle hizmet ettikten sonra Şeytan tarafından taşınan Berkeley cadısı. Onbeşinci yüzyıl Alman ağaç baskısı. Bibliothèque Nationale'nin fotoğraf izniyle, paris.

cesiydi. Bu düşünce Theophilus'un hikâyesine kadar geri gidiyordu, fakat birçok eleştirel yolda bu erken masaldaki durumun çok ötesine geçen biçimde geliştirildi.<sup>43</sup> "Theophilus"ta bağlaşma, neredeyse eşit sayılan iki mutabık taraf arasında basit bir anlaşmaydı ve bağlaşma açıkltı: Theophilus Şeytan'la yazılı bir anlaşma imzaladı. Fakat geç ortaçağın bağlaşma teorisinde bu iki öge değişti. Artık bağlaşma yapan kişinin İsa'ya küfreden, haçı ciğneyen, İblis'e tapan, onun önünde diz çöken, ona müstehcen öpücük veren ve hatta onunla cinsel ilişkiye giren yaltakçı bir köle olarak bağlaşma yaptığı varsayılıyordu. Bağlaşmanın açık olmadığı yerde örtük olduğu varsayıldı. Sapkınlar ve öteki kötüler, ister bilinçli ve kasıtlı olsun ister olmasın, Lucifer'in komutası altına girmiştiler.

Cadılık bu şekilde sapkınlık başlığı altına sokuldu. Engizisyon mahkemesi üyesi Bernard Gui'nin 1320 dolaylarında gözlemlediği gibi, cadılık bağlaşmayı ifade eder ve bağlaşma da, engizisyonun yargılama yetkisine sahip olduğu sapkınlığı ifade eder. En az akli başında papalardan biri olan Papa XXII. John (1316–1334), takıntılı cadı korkusunu özelliklerinden biri saydı. Bir doktor, berber ve rahibin, papayı ve birçok kardinali öldürmek amacıyla demon çağırarak, ölümlerle konuşmak ve kum falı bakmaktan ötürü papalık mahkemesinde yargılanmalarını emretti. Suçlananların afrodizyaklar yaptıkları, Şeytan'a taptıkları, demonlarla cinsel ilişkiye girdikleri, öldürücü iksirler hazırladıkları ve delmek ve eritmek için papanın balmumundan suretlerini kullandıkları varsayıldı. John engizisyona, bütün afsunculara karşı demonlara tapmak ve Şeytan'la bağlaşma kurmaktan dava açmasını emretti.

---

<sup>43</sup> Bkz. bölüm 4.

Demek ki, hemen hemen teoloji kadar önemli beşinci öge de engizisyondu. Engizisyon hiçbir zaman Roma'dan ya da başka bir yerden yönlendirilen örgütlü bir bürokrasi olmadığı için, etkisi ve faaliyetleri zamandan zamana ve bölgeden bölgeye büyük bir farklılık gösteriyordu.<sup>44</sup> Yine de engizisyon yargıçları birbirlerini sürekli haberdar ediyorlardı ve bir süre sonra cadılar hakkında belli ortak varsayımlar yapılırdı – sanıklara sorulacak soruların listesi olarak engizisyon yargıçlarının el kitaplarında toplanan varsayımlar. Pek çoğu yanıtları öngören yönlendirici sorulardı. Birçok sanık, işkence ya da işkence tehdidi altında, bu hazır suçlamaları kolayca itiraf etti; sonra bu tür itiraflardan her biri, varsayımların geçerliliği için bir kanıt olarak kullanıldı.

1438'de güney Fransa'da Pierre Vallin adlı yaşlı bir adamın yargılanması tipiktir. Engizisyonun cadılıktan ötürü yakaladığı adama sürekli işkence yapıldı, sonra işkence yerinden götürülüp sorgulandı ve önüne itirafta bulunma ya da daha fazla işkenceye geri dönme seçeneği konuldu. Vallin böyle bir baskı altında, her gün Beelzebub'u çağırdığını ve ona haraç ödediğini itiraf etti. Altmışüç yıldır Şeytan'ın hizmetkârı olduğunu, bu süre içinde Tanrı'yı inkâr ettiğini, haça saygısızlık ettiğini ve kendi kızını kurban ettiğini kabul etti. Beelzebub'la seviştiği ve çocuk eti yediği cadı "sinagog"una düzenli olarak gitmişti. Engizisyon onu sapkınlıktan, din değiştirmekten, putperestlikten ve demon çağtırmaktan mahkûm etti. Sonra, birçok suç ortağının adını verinceye kadar bir hafta boyunca tekrar işkence gördü. Ne Vallin'in, ne de adlarını vermeye zorlandığı öteki masum "suç ortakları'nın kaderi bilinmiyor; olasılıkla kazıkta yakılmadan önce mallarına

<sup>44</sup> R. Kieckhefer, *Repression of Heresy in Medieval Germany* (Philadelphia, 1979).

el konuldu.<sup>45</sup>

Demek ki, cadılık çok büyük ölçüde skolastikler ve engizisyon yargıçları tarafından uyduruldu; fakat popüler cadılık inancı, Heisterbachlı Caesarius, Jacques de Vitry ve öteki popüler vaizlerin meselleri ve vaazlarıyla teşvik edildi. Vaaz, eliti popüler kültürle ilişkilendirmenin başlıca aracıydı ve insanlar Şeytan'ın gücü, dünyanın yaklaşan sonu ve Lucifer'in komuta ettiği sapkın ve cadı sürüleri hakkında güçlü vaazları sık sık duydukça, giderek inanmaya ve korkmaya hazır hale geldiler. Şeytan'ın imgesi, nominalizm, mistisizm ve hümanizmin etkisi altında teolojide sönümlenmekteyken bile, vaazlar aracılığıyla popüler zihinde canlı ve taze tutuldu. Johann Tauler gibi büyük bir mistik bile, didaktik vaazlarında şeytani faaliyetlerle ilgili ayrıntılı hikâyeler kullandı. Vaazların diabolik vurguları, skolastik demonolojinin Protestanlıkta ısrarla varlığını sürdürmesini açıklar; çünkü Protestanlar vaazı kendi teolojilerinin bel kemiği haline getirdiler.<sup>46</sup>

Cadı çılgınlığı, Şeytan'ın tarihindeki en önemli olaylardan birini oluşturur. Şeytan'ın dolaysız ve korkunç güçlerine inanç, çöl babalarının zamanında bile rastlanmayan ölçüde bütün toplumda canlandı. Ve Şeytan'a inanç en korkunç tehlikesini açığa vuruyordu: güvenilme-  
yen ya da korkulan kişilerin İblis'in hizmetkârları, nefretin ve yok et-  
menin uygun hedefleri olduklarını varsayma isteği. Kişinin mutlak  
kötülüğü kendi düşmanlarına yansıtması, Şeytan'a inananlara özgü bir  
özellik olmasa da –ateist komiserler, engizisyon yargıçları kadar he-  
vesle bunu uyguladılar– İblis'e inanma, şeytanlaştırmanın özellikle

<sup>45</sup> Russell, *A History of Witchcraft*, s. 78-79.

<sup>46</sup> A. Bernstein, "Theology and Popular Belief: Confession in the Later Thirteenth Century," yayımlanmamış makale. Arizona Üniversitesi'nden Profesör Bernstein, geç ortaçağ vaazlarıyla ilgili önemli bir eser hazırlıyor.

grotesk görünümüne –ki bu, cadılıktı– elverişli oldu. Hem Katolik hem Protestan bölgelerde Rönesans ve Reformasyon dönemlerinde zirveye çıkan ve 1500 ile 1650 arası dönemde inişe geçen cadı çılgınlığı, sonunda Aydınlanmanın felsefi düşünceleri ve cadı avcılarının tescilli aşırılıklarının sorumlu ve akli başında insanlar arasında yarattığı tiksinti sayesinde sönümlendi. Cadılığın itibarsızlaşması, cadılığın dayandığı Şeytan'a duyulan inancın itibarsızlaşmasına katkıda bulundu. Birkaç yüzyıl boyunca Şeytan'a duyulan inancın gelişmesi için en çok şeyi yapan görüngü, onsekizinci yüzyıldan itibaren gerilemesinden de büyük ölçüde sorumluydu.

# II

## Şeytan'ın Varlığı

Bugün ahlaksal görececilik birçok çevrede modadır, fakat birçok kişi inanıyormuş gibi davranmaktan çok, inandığını söylemektedir. İyi ve kötü hakikaten yoksa, o zaman insanın herhangi bir şeyden şikayet etmek için hiçbir gerekçesi, umut edecek gerçek hiçbir şeyi olmaz ve insanın kendi düşünceleri ve değerleri keyfi ve yapaydır, ciddiye alınması gerekmez. Gerçekte çok az kişi böyle bir inancın gereklerini yerine getirir; pek çok kişi gerçek kötülüğün var olduğunu; işkencenin, açlığın ve zalimliğin kabu edilemez olduğunu ve görmezlikten gelinemeyeceğini sezgisel olarak anlar. Kötülük, ıstırap ile ıstıraba neden olma bilinçli niyeti arasındaki bağlantıdan ibarettir.

Şeytan kavramı kötülüğü anlamada yararlı mıdır? Şeytan, Musevi-Hıristiyan-Müslüman bir düşüncedir; ne var ki, en azından kötülüğün küçümsenemez doğası ve bireysel insan sorumluluğunu aşan kötülüğün bir metaforu olarak, başkaları için de bir değere sahip olabilir. Kötülüğü insanlarla sınırlamamak gerekir; öteki varlıklarda, kozmos- ta, hatta bizzat tanrısallıkta da olabilir. Kötülük, insan kusurlarını istismar eden ve bir Hitler'in ya da bir Stalin'in dengesiz dürtülerini milyonların ölümüne ve yıkımına çeviren kötü niyetli bir güçten kaynaklanır gibi görünmektedir. Bu aşkın kötülük insanlığın dışında, insanlığın kolektif bilincinde ya da insanlık içindeki başka bir kaynaktan türeyebilir. Ne olursa olsun, bilincin sınırlarını aşan gerçek ve amaçlı bir güç olarak ortaya çıkar. Jung'un bir keresinde söylediği gi-



bi, buna pekâlâ Şeytan da diyebilirsiniz.

Artık metaforun değeri, modern kavrayışta sulandırılmış ve umutsuzca önemsizleştirilmiş olabilir. Fakat figür –İblis, Lucifer ya da her ne ad verilirse– önemsizleşmişse de, anlattığı gerçeklik, Auschwitz ve Hiroşima dünyasında her zamankinden daha güçlüdür. Yeni bir metafora ihtiyacımız olabilir; fakat metaforun arkasındaki kavram, yalnızca şu anda dünyayı tüketmekle tehdit eden kötülükle yüzleşme cesaretinden yoksun olanlara önemsiz görünebilir. Eğer hayatta kalmayı umut ediyorsak, yanılsamalara kapılmadan ve boş vaatlerde bulunmadan bu kötülükle yüzleşmeliyiz. Şeytan boş bir sözcük haline gelmişse, ortadan kaldırılmalıdır; fakat onun ifade ettiği kavramı ortadan kaldırmamalıyız.

Hıristiyan olmayanlar kötülük ilkesi için çeşitli terimler ve metaforlar kullanabilirler, fakat bir Hıristiyan olmayı seçmek Hıristiyan terimleri kullanmayı seçmektir. Bu terimler öteki geleneklerden kavramlarla düzeltilebilir ve zenginleştirilebilirler, fakat bir tarafa atılmazlar. Demek ki Şeytan, Hıristiyanlar (ve Müslümanlar) için, başka bakış açılarını savunanlar için geçerli olmadığı bir şekilde anlamlıdır. Son zamanlarda bazı Hıristiyan teologlar, Hıristiyanlığın Şeytan inancından “arındırılması” gerektiğini ileri sürmektedir. Güçlük şu ki, Hıristiyanlık olgusunu gözlemleyen önyargısız, eğitilmiş herhangi bir bilinmezci, Şeytan’a inancın her zaman Hıristiyanlığın ayrılmaz bir parçası olageldiğini, Yeni Ahit’te, gelenekte ve modern zamanlara kadar fiilen bütün Hıristiyan düşünürlerde sağlam kökleri bulunduğunu algılayacaktır. Şeytan’a duyulan Hıristiyan inancın muhalifleri tarafsız gözlemciyi, Hıristiyanlığın “gerçekten” tarihinin gösterdiği gibi olmadığına ikna etmelidir. Böyle bir gözlemci, bazı çağdaş Hıristiyanların cansıkıcı ve yersiz buldukları herhangi bir öğeyi Kutsal

Kitap ve gelenekten gizlice çıkarma tarzlarından etkilenmez. Hristiyanlığın Kutsal Kitap ve geleneğe dayanan tarihsel gelişimi terk edilirse, felsefi olarak anlamlı herhangi bir Hristiyanlık tanımına ulaşabilmeyi ummak zordur. Bu yenilikler yapılamayacağı anlamına gelmez, yeniliklerin tarihsel gelişime göre yapılması gerektiği anlamına gelir. Yaratıcı itici güç, her zaman gelenek ile yenilik arasındaki gerilimdedir.

Şeytan Kutsal Kitap ve gelenekte bu kadar kalıcı olduğuna göre, Şeytan'ı Hristiyanlıktan çıkarmaya çalışanların omuzunda kanıtlama yükü vardır. Kutsal Kitap ve geleneğin iddialarına karşı çıkmak için, olağanüstü derecede güçlü ve sağlam temelli bir savlar kümesine ihtiyaç vardır. Kutsal Kitap ve gelenek dışında başka bir kaynaktan çıkarılan bilgiye ulaşıldığı, arkada yatan ve önyargısız gözlemcinin hep olduğunu kabul ettiği "gerçek" Hristiyanlığın bilindiği varsayılmalıdır. Böyle bir bilgi nereden gelebilir? Bu tür sorunları ele almayan bilimden değil. Kişisel vahiyden değil; çünkü böyle bir şey başka biri tarafından sınanamaz ya da geçerliliği kanıtlanamaz. Verili herhangi bir zaman ya da mekâna uygun gelebilen şeyden değil, çünkü zamanlar ve mekânlar sürekli değişir. Elbette kişi Hristiyanlığın yanlış olduğuna inanıyorsa, farklı bir tutum benimsemeli ve kendisine Hristiyan demeyi bırakmalıdır. Hristiyanlık –ya da başka herhangi bir şey– keyfi ya da tek taraflı bir duyuru temelinde değil, ne ise o temelinde savunulmalı ya da saldırılmalıdır. Kötülük ilkesi sorunu, skolastik teolojinin esrarlı bir gediği de değildir; daha çok, hem felsefenin hem teolojinin temel bir sorunudur. Bu yüzden bir Hristiyan için, Şeytan kavramını çıkarmak değil, yeniden yorumlamak mümkündür.

Bugün Şeytan'a duyulan inancı reddetmeye yönelik bir eğilim ne-

den vardır? Bu çağdaş Batılı entelektüel çevrelerde inkâr edilemez biçimde popüler olmayan bir düşüncedir; fakat bu çevrelerin özel bir hakikat iddiasına sahip sayılmaları, budunmerkezciliğin şu an popüler bir çeşidi olan zamanmerkezciliktir. Amaçlı kötülük gücünün kişileşmesi olarak Şeytan'a inanç bilimin konusu olamaz, fakat bilimdisi da değildir; çünkü bilim kötülüğü araştırmas, araştıramas. Bilimin hastalığı demonlara atfetmekten çok hastalığı araştırmanın pratik yollarını geliştirmesinin konumuzla ilgisi yoktur; çünkü demonların hastalığa neden olduğu inancı, ahlaksal dünyayla değil, fiziksel dünyayla ilgili bir hükümdür. Bilim ahlaksal sorunları ele almaz. İnanca bir engel de semantiktir. İnsanlar “Şeytan'a inanıyorum” ifadesinden sakınırlar; çünkü “Tanrı'ya inanıyorum” ifadesine paralel bir tınısı vardır. Fakat bu iki ifade paralel değildir; çünkü “Tanrı'ya inanıyorum” ifadesi hem Tanrı'nın varlığına entelektüel onayı, hem Tanrı'ya kişisel bağlılığı ima eder, “Şeytan'a inanıyorum” ifadesi ise, ahlaksal bağlılığı değil, yalnızca Şeytan'ın varlığına entelektüel onayı ima eder.<sup>1</sup>

Başka bir sorun da, hangi Şeytan tanımının ele alınacağını belirlemektir. Bu şekilde bir “İncil görüşü” yoktur; çünkü kavram, Eski Ahit'te ve apokaliptik edebiyat yoluyla Eski Ahit'ten Yeni Ahit'e geçer-

---

<sup>1</sup> Daha derin bir düzeyde Tanrı'nın “varlığı,” Şeytan'ın “varlığı”yla aynı şey değildir. Şeytan, bir masanın ya da bir insanın kozmosta yaratılmış bir kendilik olarak var olması (ya da olmaması) gibi vardır (ya da yoktur). Tanrı ise, yaratılmış herhangi bir kendilik gibi değildir. “Tanrı vardır” önermesinde *var olmak* fiilinin, herhangi bir yaratıkla ilişkilendirilen *var olmak* fiilinden kökten farklı bir anlamı vardır. Yerel dillerin yetersiz kaldığı yerde Latince ayrımı ifade eder. Kişi *credere Deo* ve *credere diabolo* olabilir, her ikisinin varlığına inanabilir. Kişi *credere in Deum* yapabilir, güvenini Tanrı'dan yana koyabilir; fakat *credere in diabolum* yapamaz, itikatını Şeytan'dan yana koymaz.

ken epeyce değişikliğe uğradı. Yalnızca Kutsal Kitap'a dayandıklarını iddia eden Reformasyon teologları, aslında, ortaçağ skolastiklerinin ve oyun yazarlarının geliştirmiş oldukları her şeyi, kutsal kitap Şeytan'ında tekrarlادılar. Teologlar ve şairler de kendi aralarında hemfikir değildirlir. Bu nedenle Şeytan'ı, kavramın tarihsel gelişimi tarafından saptanan sınırlar içinde tanımlamak daha doyurucudur. Şeytan hakkında sahip olduğumuz tek kesin bilgi, onun tarihsel gelişimiyle ilgili bilgimizdir. Şeytan hakkında söylenebilecek başka her şey, ne kadar bilgece ve ince olursa olsun, temelsiz kurgulamadır.

Kavramın tarihsel gelişimi, yol boyunca gerçekleşen birçok tutarsızlığa rağmen, oldukça bütünlüklü bir görüş verir. Bu tutarsızlıklardan bazıları eften püften görünüyor: Şeytan meleklerin şefi midir, yoksa daha önemsiz bir melek midir? Herhangi türden bir bedeni var mıdır? Günahı doğal mıydı, doğaüstü müydü? Bu tür sorular, akli deneyimle ilişkisini kaybedecek noktaya kadar uzatmanın yararsızlığını gösterirler. Bu tür bazı tutarsızlıklar yapısal bakımdan giderilebilir. Şeytan havaya, yeryüzüne, yeraltına düştü. Her üç görüş de yapısal olarak basitçe Şeytan'ın mahvını gösterir. Onu yenilgiye uğratan İsa mıydı, yoksa Mikail miydi? İkisi yapısal olarak özdeştir; esas nokta, yenilgisini Tanrı'nın hazırlamış olmasıdır. İblis cennetten düşüşünden sonra mı, İsa'nın Çilesi sırasında mı, yoksa Kıyamet Gününde mi bağlanmıştı? Anlam yapısal olarak özdeştir. Bazı tutarsızlıklar önemliydiler, fakat kurtulmalık teorisinin sonunda dışlanmasında olduğu gibi, zamanla halledildiler.

Yine de bazı önemli sorunlar çözülmeden kaldı. İnsanlığın ilk günahından büyük ölçüde Şeytan mı sorumludur, yoksa zorunlu olmayan ve dolaylı bir rolü mü vardır? Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulması ya da İsa'nın Çilesi'nin Şeytan'ın gücünü yok edip etmediği, Çile'nin Şey-

tan'ın gücünü sonunda kırdığına, fakat sonucun Kıyamet Gününe kadar eksik kalacağına dair savla yalnızca el yordamıyla çözülen merkezi bir sorundur. En büyük sorun, Lucifer'in simgelediği kötülüğün ne ölçüde eninde sonunda Tanrı'nın planının bir parçası olduğudur. Bu büyük tutarsızlıklar, Şeytan'a inanmaya rasyonel bir engel oluşturur; tarafsız gözlemci, tarihsel Hristiyan Tanrı düşüncesinin de büyük tutarsızlıklar barındırdığını fark edecektir. Ne var ki, dikkati tutarsızlıklara yoğunlaştırmak manzarayı bulanıklaştırır; çünkü pek çok özsel konuda gelenek makul ölçüde tutarlıdır ve iyi tanımlanmıştır.

Kavramın en can alıcı parçası, kozmosta kötülüğü teşvik eden gerçek bir gücün aktif bir şekilde var olduğudur. Bu kötü gücün, iyiden, kozmostan ve kozmostaki her bireyden nefret eden kararlı bir merkezi vardır. Bizi de iyiden, kozmostan, öteki bireylerden ve kendimizden nefret etmeye teşvik eder. Korkunç ve muazzam etkilere sahiptir, fakat eninde sonunda başarısız olmaya mahkûmdur; her birey, Tanrı'nın sevme gücünden yararlanarak kendi içinde onu yenilgiye uğratabilir. O halde Hristiyanlar için Şeytan'ın kendisi bir metafor olabilir; fakat gerçek olan, gerçekten dünyaya her gün dehşet getiren ve bütün yeryüzünü yok etme tehdidinde bulunan bir şeyin metaforudur. Bu gerçeklik için, adına ne dersiniz deyin, bir kavram, bir metafor gereklidir. Ne var ki, Şeytan figürü o kadar önemsizleşmiştir ki, kötülüğü anlama yolunu fiilen tıkayabilir. O halde ne yapmalı?

Yapılması gereken, Şeytan düşüncesinin Hristiyanlıktan çıkarılmasıdır. Bu Kutsal Kitabı ve geleneği ihlal etmek olurdu; ayrıca insan düşüncesinin zengin kaynaklarının kurutulmaması gerektiği ilkesini de ihlal eder. Geniş ölçüde paylaşılan ve geniş tabanlı iki bin yıllık insan deneyimini terk etmek, zenginleştiremez, ancak yoksullaştırabilir. Bazen Hristiyan deneyimden eksiltme yapmanın engelleri kaldır-

mak ve birlikçi olmak olduğu düşünülür; bir yerlere ulaşıyor gibidir ve kısa erimli kimi yararları olabilir. Gerçekte ise deneyimin hazinelerini tüketir, insanlara derin psikolojik düzeylerde ulaşmayı güçleştirir ve bilgeliği genişletmekten çok daraltır. Tuhaf bir şekilde, sonunda arzu ettiğinin tersi haline gelir: dinsel gelenekleri öteki dinsel geleneklerin zenginliğini değerlendirmekten alıkoyan dargörüştülüğün bir değişkesi haline gelir. En düşük ortak paydayı bulmak için insan deneyiminden eksiltme yapmamalıyız, çünkü bu her zaman sıfıra yakındır; dünyanın tüm zenginliğine ve dokusuna ulaşmalıyız. Hıristiyanlık ile (sözgelimi) Hinduizm arasında yaratıcı yüzleşme, bir anlaşma düzeyi bulununcaya kadar her ikisinden de eksiltme yapmakla değil, her iki geleneğin tüm bilgeliğini bir araya getirme ve böylece her ikisinden hakikate bakmakla yapılabilir.<sup>2</sup>

Şeytan'ın çıkarılması, bazı modern teologları kötülüğü es geçmeye ya da önemsizleştirmeye yöneltti. Kötülüğün bizi tümünden yutmakla tehdit ettiği, kötülüğün bu yüzyılda önceki bütün yüzyılların toplamından daha fazla kurban aldığı bir zamanda, teolojiden konuyla ilgili giderek daha az şey duymak tuhaftır. Kötülüğü kabul etmeyen herhangi bir din ilgiye layık değildir. Şeytan'ı çıkarmak yerine aşmamız gerekir. Böyle bir eylem, Şeytan metaforunun temsil ettiği şeyi anlamayı engelleyecek kadar zayıf olduğuna dair güçlü sava yanıt verir; Kutsal Kitap ve geleneğin gücünü korur ve bizi kötülük sorununun olası bir çözümüne götürür. Geleneği terk ederek değil, onu daha geniş bir bağlamda ve daha derin bir düzeyde ileriye taşıyarak Şeytan düşüncesini aşarız. Sorun, zengin Şeytan geleneğinin kozmos, Tanrı ve gerçeklik hakkında bize ne anlatabileceğidir.

<sup>2</sup> Örneğin bkz. R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, 2. baskı (Maryknol, 1981).

Şeytan bir metafordur. Bu haliyle bile göz ardı edilmemelidir; çünkü mutlak gerçekliğe ulaşma yolumuz yok ve her zaman, zihinle-rimizin duyu gözlemleri, akıl ve bilinçdışı öğelerden elde ettiği meta-forlara yaslanmalıyız. Şeytan düşüncesi bir metafordur; herhangi bi-rinin –Hıristiyan, Müslüman, Hindu vb.– Tanrı görüşünün, anlamayı aşan şey için bir metafor olması anlamında Tanrı düşüncesi de bir metafordur. Fizik de bir metafordur.<sup>3</sup> Şeytan metaforunu aşarsak, yi-ne bir metafora, fakat daha derin bir anlayış düzeyinde bir metafor olan bir anlayışa ulaşabiliriz.

Musevilik, Hıristiyanlık, Müslümanlık ve bütün tektanrı dinler için kötülük sorununun eni yakıcı yanı, Tanrı'nın gücünü ve iyiliğini kötülüğün varlığıyla bağdaştırmaktır. Urban ve Walter, bunun felsefe bakımından anlamlı bir sorun olduğunu gösterirler.<sup>4</sup> Sorun çoğunlukla bir akıl yürütmeye ifade edilir:

1. Tanrı kadiri mutlaktır (her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten-dir); içinde kötülüğün var olmadığı bir kozmos yaratma yeter-liliğine sahiptir.
2. Tanrı hep iyidir; Tanrı içinde kötülüğün var olmadığı bir koz-mos yaratmak ister.
3. Bu nedenle kötülük var olamaz.
4. Fakat kötülüğün var olduğunu gözlemliyoruz.
5. O halde Tanrı yoktur.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> R. S. Jones, *Physics as Metaphor* (Minneapolis, 1982).

<sup>4</sup> L. Urban ve D. Walter, *The Power of God: Readings on Omnipotence and Evil* (New York, 1978).

<sup>5</sup> Sorunun sofistike bir sonumu ve çözümlemesi: D. R. Griffin, *God, Power, and Evil* (Philadelphia, 1976).

Bu sava verilen geleneksel teolojik yanıtlar yeterli ya da inandırıcı olmamıştır.<sup>6</sup>

Tanrı'nın kadiri mutlaklığını ya da iyiliğini ya da her ikisini nitelmeden ateizm lehine bu güçlü savı gerektiği biçimde yanıtlamak olanaksızdır. Tanrı bütünüyle kadiri mutlak ya da bütünüyle iyi olmayacak şekilde tanımlanırsa, Tanrı'nın var olduğunun tersini kanıtlamak boşuna olur. Tanrı tanımının böyle düzeltilmesi kaçamak bir yanıt olmazdı; insanların Tanrı'ya atfettikleri niteliklerin insan anlayışından türediğine ve insanların Tanrı'yı mutlak ya da tam biçimde tarif edemeyeceklerine dair geleneksel görüşle de bağdaşır. Örneğin, *kadiri mutlak* terimi, nitelenmemiş bir tarzda anlamlı bir şekilde Tanrı'ya uygulanamaz.<sup>7</sup> *İyilik* kavramının benzer sınırlamaları vardır. İnsanların kadiri mutlaklık ve iyiliğe ilişkin görüşlerinin, Tanrı için yalnızca sınırlı, analogik ya da metaforik geçerlilikleri vardır. Böyle olunca, geleneksel Tanrı tanımı gerektiği gibi nitelenebilir ve ateist sav geçersiz olur.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Urban ve Walter, s. 6-8; ŞEYTAN; IBLIS.

<sup>7</sup> Urban ve Walter, s. 8-13.

<sup>8</sup> Diyelim ki Tanrı kadiri mutlak ve her şeyi bilenden farklı tanımlanmıştır; diyelim ki yalnızca kozmosun bilinçli, düzenleyici ilkesi olarak tanımlanmıştır. Bu, kötülüğün varlığıyla bağdaşır mı? Bağdaşır, çünkü o zaman Tanrı'yla ilgili aşağıdaki ifadeler kötülüğün varlığıyla tutarlı olur: Tanrı kötüdür; Tanrı iyidir, fakat kadiri mutlak değildir; Tanrı hem iyidir, hem kötüdür; Tanrı ne iyidir, ne kötüdür. Kozmosun hiçbir bilinçli düzenleyici ilkesi *olmadığı* ileri sürülürse, o zaman hiçbir değer mutlak olamaz, kötülük bir mutlak olamaz; Tanrı'nın varlığına karşı kötülük öne sürülemez. Böylece kötülükten ateizme savı başarısız olur. Bazı ateistler savın eski, savunulamaz, geleneksel terimlere tartışılmaya devam edildiğinde ısrar etmektedirler; fakat bu, hayali bir hasımla savaşmakta ısrar etmektir ve ateistlerin Tanrı ve kötülük sorununu daha anlaşılır kılma hakkına sahip olduklarını inkâr etmektir.



Tanrı'nın kadiri mutlaklığını sınırlama ya da niteleme seçeneğini, bunun yalnızca mantık tarafından değil (örneğin Tanrı çember olan bir kare yapamaz), fiili bir kozmos yaratmanın asli kısıtlılıkları tarafından da sınırlandığını ileri süren modern süreç teologları geliştirmiştir. Fiili bir kozmos, varlıkların, gerçek kendi kaderini belirlemeye, özgürlüğe ve belirsizliğe sahip oldukları bir kozmostur. Tanrı hiçbir kozmos yaratmayabilirdi. Tanrı, içindeki her olayın onun doğrudan istencinin sonucu olduğu bir kozmos yaratabilirdi; bu durumda, özünde Tanrı'nın kendisinden farksız olurdu. Tanrı, fiili bir evren, belirsizliğe sahip olmasıyla Tanrı'dan özsel olarak farklı bir evren yaratabilirdi. Sonuncusu, diye ileri sürerler süreç teologları, Tanrı'nın yarattığı kozmostur. Hakikaten belirsiz olan bir kozmos, kusursuz olmayan ve iyileşmesi zamanı ve ilahi inancı gerektiren bir kozmostur. Kozmosun evrimi, uyumsuzluk ve sıradanlıktan gittikçe daha büyük uyum ve yoğunluğa doğru gelişir. Bu arada, yaratılan varlıkların özgürlüğü ve belirsizliği hakikaten tehlikelidir ve kozmosun kusursuzluğuna ulaşılmadıkça ve ulaşılmıncaya kadar zorunlu olarak kötülüğe neden olacaktır.<sup>9</sup>

Sorunun üzerine gitmenin bir yolu Tanrı'nın kadiri mutlaklığını yaratıkların özgür istenci ve belirsizliğiyle uzlaştırmaktır. Tanrı'nın kadiri mutlaklığı, yaratılıştan özgür istenç alanında kendi gücünü sınırlamayı tercih etmesiyle, iyinin ya da kötünün mutlak özgür seçimine izin vermesiyle bağdaşır. O zaman ahlaksal kötülük, yaratıkların mutlak nedensiz kötüyü yapma seçimi olarak algılanabilir. Ve o zaman Tanrı kozmosu bu özgür istenci ve bu seçimleri kapsayacak şekilde yaratmış olur. Bu özgürlüğün, onsuz hiçbir ahlaksal iyiliğin var

---

<sup>9</sup> Süreç teorisiyle ilgili en iyi ifade, Griffin'in ifadesidir.

olamayacağı bir özgürlüğün zorunlu doğal sonucu olarak kötülüğe izin vermiş olur. Bu sava göre Tanrı, özerkliğinin iyiliğinin devreye girmesine izin vermek için kendi kadiri mutlaklığını sınırlamayı tercih eder. Savın iki önemli eksikliği vardır. Biri, dünyadaki ıstırapın *miktarının*, özgür istencin kullanılması için gerekli olanı aşmasıdır. Diğeri, menenjit ve kasırgalar hakkında bir şey söylememesidir; çünkü yaratılıştan özgür istencin doğal hastalık ve afete neden olmakla pek bir ilgisi yok gibi görünüyor. Tanrı, ıstırap miktarının insani özgür istencin kullanılması için gerekli olanı çok aştığı bir dünyanın sorumlusu olarak kalır. Açmaz, Şeytan'ın varlığı olumlanarak düzeltilir; çünkü aşırı ıstırap fazlalığının melek Lucifer'in kötüyü özgürce tercihinin bir sonucu olması, doğal kötülüğün onun günahının sonucu olması mümkündür. Yine de bu açmazı çözmez; çünkü o zaman da Tanrı, bir tek yaratığın tercihinin sonucu olarak dehşetlerin var olmasına izin verdiği bir kozmostan hâlâ sorumludur. Tanrı, kötünün eylemini daha fazla sınırlayan bir kozmos yaratabilirdi. Süreç teodisi-si, özerklik bütün yaratıklara (yalnızca meleklerle ve insanlara değil) yayılarak ve Tanrı'nın gelecek bilgisi yadsınarak ya da sınırlanarak sorundan kaçınılabileceğini ileri sürer.

Başka bir yaklaşım da, Tanrı'nın bir uzantısı ya da görünümü olarak kozmosun varlığı da dahil, Tanrı'nın varlığının bütünselliğini kabul etmektir. Bu savda, insani "iyilik" kavramı, Tanrı'ya yalnızca sınırlı olarak uygulanabilir görülür. Tanrı, *olan* her şeydir. Tanrı'dan başka bir şey yoktur. Tanrı için *varolma* terimini kullanmamak daha iyidir; çünkü *varolma* yaratıklarla ilgili bir şeydir ve Tanrı'nın "var-olması" sözcüğün anlamını tamamen aşar. Tanrı, basitçe olan şeydir: BEN KİMSEM OYUM. Mistik yaratılış öğretisi bunu cesurca ifade eder. Tanrı'dan başka hiçbir şey yoktur: kaos, ilk madde, bağımsız kötülük

gücü yoktur. Herhangi bir şeyin kendisinden kaynaklandığı başka bir ilke yoktur. “Hiçbir şey” basitçe herhangi bir şey değildir; ondan hiçbir şey gelemmez. Kozmosun meydana getirildiği “hiçlik” herhangi bir şey değildir ve var olan şey, hiçlikten değil, Tanrı’dan gelmelidir. Her şey Tanrı’nın “kumaş”ından yapılmıştır; her şey Tanrı’nın bir uzantısı, görünümü, ifadesidir: her şey Tanrı’nın insana görünmesidir.<sup>10</sup> Olan her şey Tanrı’nın kumaşıdır; kötülük vardır, kötülük Tanrı’nın kumaşının bir parçasıdır. Açlıktan ölenin ve işkence görenin ıstırabı gerçek ıstıraptır ve Tanrı’nın kumaşından meydana gelen kozmosun bir parçasıdır.<sup>11</sup>

Tanrı’nın kumaşında kötülük nasıl var olabilir? İnsanın Şeytan anlayışında birbirini izleyen üç aşama görülebilir. Pek çok tektanrıci dinin ve erken İbrani düşüncesinin temsil ettiği birinci aşamayı, iyi ile kötünün tam olarak ayırt edilmediği insanın psikolojik gelişiminin erken evresine benzer şekilde, iyi ile kötü ayrımının yokluğu karakterize etti. İranlı, Gnostik ve Maniheizm dualizminin temsil ettiği ikinci aşama, iyi ile kötünün bütünüyle farklı, karşıt ve bağlantısız olduklarını gerçek saydı; bu aşama, şeylerin siyah ve beyaz görüldüğü gençlikteki bireysel gelişmeye benzer. Cusali Nicholas’ın ima ettiği ve C. G. Jung’un açıkça ifade ettiği üçüncü aşama, iyiyi ve kötüyü aşan bir birlik fikridir; bu fikir, kötülüğün yadsınarak değil, aşılarak üstesin-

<sup>10</sup> Bu ne yeni Platoncu yayımlıcağıdır, ne panteizmdir; teknik olarak Dionysios, Eriugena ve öteki Hristiyan mistiklerde örnekleri bulunan panenteizmdir.

<sup>11</sup> Bu, mahrumiyet savının sınırlı bir anlamda geçerli olabileceğini yadsımak değildir; çünkü kötülük, Tanrı’nın varlığının tamlığından yoksun olabilir. Fakat Tanrı’nın kozmostaki kötülüğün sorumlusu olmadığını göstermek için mahrumiyet savını kullanmak kaçamak bir yanıttır.

den gelinebileceğini öne sürer.<sup>12</sup> Kötülük Tanrı'da var ise, bu kötülüğe karşı mücadele arzusu da vardır ve birçok insanın yaşamında ve işinde görülür. Bu arzuyu da Tanrı meydana getirmiştir; bu da Tanrı'nın bir parçasıdır. Bu yüzden Tanrı'nın bütünselliği yalnızca kötülüğü değil, kötülüğe direnmeyi de kapsar. Tanrı kozmosu içinde kötülükle ve kötülüğe karşı mücadeleyle yaratır. Kozmosu sevgiyle yaratan ve sevgiyi geri dönmeye çağıran Tanrı'nın sevgisi, Tanrı'nın ikircikliliğinden daha derindir.<sup>13</sup>

Şeytan, kozmostaki kötülük, hem Tanrı'da olan hem Tanrı'nın karşı çıktığı kötülük için bir metafordur; bireysel insanın kötü istencini aşan bilinçötesi, kişilikötesi kötülüğü temsil eder; kozmostaki köklü, başa çıkılamaz, yine de eninde sonunda aşılabılır kötülüğün işaretidir. Şimdi bu güç için başka bir ada ihtiyacımız olabilir. Bir ad bulunabilirse, olsun. Fakat ıstırapı es geçmeyen, bulanıklaştırmayan ve önemsizleştirmeyen bir ad olsun.

---

<sup>12</sup> Özellikle bkz. E. Neumann, *Depth Psychology and a New Ethic* (New York, 1969).

<sup>13</sup> Tann'nın her zaman gizli olan hakiki doğası hakkında herhangi bir hükümde bulunmak iddiasında değilim. Kötülük Tann'dadır dediğim zaman, onun özünde olduğunu olumlamıyorum; biri böyle yapmaya çalışsaydı ne anlam ifade edeceğini bile bilmiyorum. Fakat Dionysios'un bir ayrımını kullanırsak, kötülük Tann'nın *energeia*'sında, kozmosu da kapsayan tezahürlerindeymiş gibi görünüyor.

# Kaynaklar Üzerine Deneme

## Areopagites Dionysios

Areopagites Dionysios'un en önemli eserleri: (1) *Celestial Hierarchy* (περι της ουρανιας ιεραρχιας, ed. ve çev. René Roques, Günter Heil ve Maurice de Gandillac, *Denys l'Aréopagite: La hiérarchie céleste*, SC 58 [1958]); (2) *Ecclesiastical Hierarchy* (περι της εκκλησιαστικής ιεραρχιας, MPG 3.369-584); (3) *Divine Names* (περι θειων ονοματων, MPG 3.585-996); (4) *Mystical Theology* (περι μυστικής θεολογιας, MPG 3.997-1064); (5) *Letters* (επιστολαι, MPG 3.1065-1131). Eserler J. Parker tarafından çevrildi: *The Works of Dionysius the Areopagite*, 2 cilt (Oxford, 1897-1899); C. E. Rolt, çev., *Dionysius the Areopagite: The Divine Names and the Mystical Theology* (Londra, 1920); T. L. Campbell, *The Ecclesiastical Hierarchy* (Washington, D.C., 1955); R. F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the "Letters" of Pseudo-Dionysius* (Lahey, 1969); M. Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite* (Paris, 1943). Bkz. W. Völker, *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius Aréopagita* (Wiesbaden, 1958); R. Roques, *L'univers Dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Paris, 1954); J. Vanneste, *Le mystère de Dieu: Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite* (Brüksel, 1959), *Mystical Theology*'nin bir baskısını ve çevirisini de kapsıyor; V. Lossky, "La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite," *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 28 (1939), 204-221; C.-A. Bernard, "Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite," *Gregorianum*, 59 (1978), 39-69. Yeni Platoncu etki konusunda bkz. S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena* (Leiden, 1978); I. P. Sheldon-Williams, "Henads and Angels: Proclus and the Pseudo-Dionysius," *Studia patristica*, 11 (1972), 65-71.

## İtirafçı Maximus

İtirafçı Maximus'un konuyla en ilgili eserleri: *Questions to Thalassios* (προς θαλασσιον, MPG 90.243-786; sorular 1-55, *Quaestiones ad Thalassium* içinde, CCSG 1); *Disputation with Pyrrhus* (προς Πυρρον, MPG 91.287-354); *Chapters on Charity* (τα κεφαλαια διαφορα, MPG 90:959-1080 ve *Centuries sur la charité*, SC 9); A. Ceresa-Gastaldo, "Appunti dalla biografia di S. Massimo il Confessore," *Scuola cattolica*, 84 (1956), 145-151; W. Soppa, *Die Diversa capita unter den Schriften des heiligen Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung* (Dresden, 1922); L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965); A. Riou, *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur* (Paris, 1973); R. E. Asher, "The Mystical Theology of St. Maximus the Confessor," *American Benedictine Review*, 29 (1978).

## Şamlı John

Şamlı John'un başyapıtı *Font of Wisdom* (η πηγη γνωσεως) üç bölüme ayrılmıştır: "Dialectics" (τα διαλεκτικα ya da τα κεφαλαια φιλοσοφικα, ed. Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 4 cilt [Berlin, 1969-1975], cilt 1 [1969]); *On Heresies* (περι αιρεσεων, MPG 94: 677-780); ve *The Precise Exposition of the Orthodox Faith* (η εκδοσις εκθεσις) ακριβης της ορθοδοξου πιστεως ed. Bonifatius Kotter, cilt 2 [1973]); Slavca versiyon, ed. Linda Sadnik (Wiesbaden, 1967); Latince versiyon, ed. E. M. Buytaert (Leuven, 1955). Diğer önemli eser *Dialogue against the Manicheans*'tır (ο κατα Μανιχαιων διαλογος, MPG 94: 1505-1584). Ayrıca bkz. *Homélies sur la Nativité et la Dormition*, SC 80. *Sacred Parallels*'in (τα ιερα) D25 bölümü Şeytan'a ayrılmıştır; ne var ki eser yalnızca kısaltılmış halde vardır ve Şamlı'ya ait olup olmadığı genelde kuşkuludur. Bkz. Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Münih, 1959), s. 482. Şamlı konusunda bkz. J. M. Hoeck, "Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung," *Orientalia christiana periodica*, 17 (1951), 5-60.

## Michael Psellos

Psellos'un önemli eserleri: *On the Work of the Demons* (περι ενεργειας δαιμονων ya da Τιμοθεος η περι δαιμονων, MPG 122.819-876); "Life of Saint Auxentius," ed. Perikles-Petros Joannou, *Démonologie populaire, démonologie critique au XIe siècle: La vie inédite de S. Auxence, par M. Psellos* (Wiesbaden, 1971). *The Opinions of the Greeks on the Demons* (τινα περι δαιμονων δαξαζουσιν"Ελληνες, MPG 122: 875-882) yazısı pagan Yunanları ele alır. Ayrıca bkz. E. Renauld, "Une traduction française du περι ενεργειας δαιμονων de Michel Psellos," *Revue des études grecques*, 33 (1920), 56-95; José Grosdidier de Matons, "Psellos et le monde de l'irrationnel," *Recherchers sur le XIe siècle* (Paris, 1976), 325-349; K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos* (Brno, 1927); P. Joannou, "Les croyances démonologiques au XIe siècle à Byzance," *Actes du VIe congrés international d'études byzantines*, cilt 1 (Paris, 1950), s. 245-260 (baskısı tükenmiş); C. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle, Michel Psellos* (Paris, 1920, baskısı tükenmiş).

## Bogomilcilik

Bogomilcilikle ilgili ortaçağ kaynakları: Rahip Cosmas, *Sermon against the Heretics*, 972 dolaylarında yazıldı (bkz. C. Backvis, "Un témoignage bulgare du Xe siècle sur les bogomiles: Le Slovo de Cosmas le prêtre," *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, 16 [1961-1962], 75-100); Michael Psellos, *On the Work of the Demons; Panoplia dogmatica* (η πανοπλια δογματικη, MPG 130) başlıklı bir yazıda İmparator Aleximus Comnenus'un komutasında ortodoksluğu savunan onikinci yüzyıl keşişi Euthymius Zigabenus'un eseri. *Panoply*'nin çoğu eski sapkınlar karşı patristik kaynakların bir özetidir; fakat Başlık 24, dokuzuncu yüzyıl patriarkı Photius'un yazılarından yararlanarak Paulicianları ele alır, Başlık 26 Messalianları, Başlık 27 Bogomilleri ele alır. G. Ficker, *Die Phundagiagiten* (Leipzig, 1910), Zigabenus'un Bogomillere karşı bir-biriyle bağlantılı iki yazısını yayımladı: bir mektup (s. 1-86) ve bir anlatı (s. 89-125). Eski. Gnostik *Vision of Isaiah*'ı da kapsayan *The Ascension of Isaiah* (ed. R.

H. Charles, *The Assension of Isaiah* [Londra, 1900]), batılı Katharlar tarafından büyük ölçüde benimsendi. Bkz. W. Wakefield ve A. Evans, *Heresies of the High Middle Ages* (New York, 1969), s. 447-458. Başka bir önemli eser de *Interrogatio Johannis* ya da *Secret Supper*'dir (ed. R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* [Leipzig ve Berlin, 1929], s. 297-311); bkz. Wakefield ve Evans, s. 448-449; 458-465. Bogomiller ve düalistler üzerine ikincil eserler: S. Runciman, *The Medieval Manichee* (Cambridge, 1947), s. 21-93; M. Lambert, *Medieval Heresy* (Londra, 1976), s. 3-23; N. Garsoian, *The Paulician Heresy* (Lahay, 1967); D. Obolensky, *The Bogomils* (Cambridge, 1948); J. V. A. Fine, *The Bosnian Church* (New York, 1975); J. Ivanov, *Livres et légendes bogomiles* (Paris, 1976); H. A. Puech ve A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre* (Paris, 1945); M. Wellnhofer, "Die trakischen Euchiten und ihr Satanskult im Dialoge des Psellos .....", *Byzantinische Zeitschrift*, 30 (1929-1930), 477-484; J. Duvernoy, "L'église dite bulgare du catharisme occidental et le problème de l'unité du catharisme," *Byzantinobulgarica*, 6 (1980), 125-148; P. Koledarov, "On the Initial Hearth and Center of the Bogomil Teaching," *Byzantinobulgarica*, 6 (1980), 237-242; B. Primov, "Spread and Influence of Bogomilism in Europe," *Byzantinobulgarica*, 6 (1980), 317-337; D. Gress-Wright, "Bogomilism in Constantinople," *Byzantion*, 47 (1977), 163-185. Ayrıca bkz. C. T. Berkhout ve J. B. Russell, *Medieval Heresies: A Bibliography 1960-1979* (Toronto, 1981) içinde madde 213 ile 289; E. Bozóky, ed., *Le livre secret des cathares: Interrogatio Johannis, Apocryphe d'origine Bogomile* (Paris, 1980).

## Büyük Gregory

Genel olarak Büyük Gregory konusunda bkz. J. Richards, *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great* (Londra, 1980); en iyi entelektüel inceleme: C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand: Culture et expérience chrétiennes* (Paris, 1977). *Moralia in Job* konusunda bkz. R. Wasselynck, "Les compilations des 'Moralia in Iob' du VIIe au XIIe siècle," *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 29 (1962), 5-32; Wasselynck, "L'influence de l'exégèse de S.



Grégoire le Grand sur les commentaires bibliques médiévaux (VIIe-XIIe siècle),” *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 32 (1965), 157-204; Wasselynck, “Les ‘Moralia in Job’ dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin,” *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 31 (1964), 5-31; Wasselynck, “La présence des *Moralia* de S. Grégoire le Grand dans les ouvrages de morale du XIIe siècle,” *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 35 (1968), 197-240 ve 36 (1969), 31-45; P. Catry, “Épreuves du juste et mystère de Dieu: Le commentaire littéral du ‘livre de Job’ par Saint Grégoire le Grand,” *Revue des études augustinienes*, 18 (1972), 124-144; *Moralia*’nın basımları: R. Gillet ve A. de Gaudemaris, ed. ve çev., *Grégoire le Grand: Morales sur Job*, kitap 1-2, 2. bs., SC 32bis; A. Bocognano, ed., kitap 11-16, SC 212, SC 221; M. Adriaen, ed., *S. Gregorii Magni Moralia in Iob Libri I-X*, CCCM 143. *Dialogues*’in en iyi basımları: U. Moricca, ed., *Gregorii Magni Dialogi Libri IV* (Roma, 1924); A. de Vogüé ve P. Antin, ed. ve çev., *Grégoire le Grand: Dialogues*, 3 cilt, SC 251, 260, 265; *Dialogues*’un Aziz Benedict üzerine 2. kitabı sıkça çevrildi; yakın zamanda da C. Fursdon tarafından çevrildi (Ilkley, 1976). Ayrıca bkz. P. Boglioni, “Miracle et nature chez Grégoire le Grand,” *Epopée, légendes, et miracles* (Paris, 1974) içinde, s. 11-102; G. Dufner, *Die Dialoge Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen* (Padua, 1968); M. Gatch, “The Fourth Dialogue of Gregory the Great,” *Studia patristica*, 10 (1970), 77-83.

## Isidore

Isidore’nin *Sententiarum libri tres*’i 612-615 tarihlidir ve MPL 83.537-738’de basıldı. *Etymologies* W. Lindsay tarafından yayıma hazırlandı: *Isidori Hispalensis episcopi “etymologiarum” sive originum libri XX*, 2 cilt (Oxford, 1911); *De fide catholica contra Iudaeos*, MPL 83: 449-538’dedir. Isidore konusunda bkz. M. Diaz y Diaz, ed., *Isidoriana* (León, 1961); H.-J. Diesner, *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien* (Berlin, 1977); Diesner, *Isidor von Sevilla und seine Zeit* (Stuttgart, 1973); J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l’Espagne wisigotique*, 2 cilt (Paris, 1959); J. H. Hillgarth, “Review of the Litera-

ture (on Isidore) since 1935," *Isidoriana* içinde, s. 11-74; F.-J. Lozano Sebastian, *San Isidoro de Sevilla: Teologia del pecado y la conversión* (Burgos, 1976); R. E. McNally, "Isidorians," *Theological Studies*, 20 (1959), 432-442.

### Bede ve Aziz Cuthbert

Bede'nin *Ecclesiastical History*'sinin bugüne tam olarak gelen tek baskısı: B. Colgrave ve R. A. B. Mynors, ed. ve çev., *Ecclesiastical History of the English People* (Oxford, 1969). Aziz Cuthbert'in yaşamı konusunda bkz. C. B. Colgrave, ed., *Two Lives of Saint Cuthbert* (Cambridge, 1940); *Commentary on Luke* için bkz. D. Hurst, ed., *In Lucae evangelium expositio*, CCSL 120.5-425.

### Alcuin

Alcuin'in *Commentary on Genesis*'i MPL 100.515-566'da, *Commentary on Psalms*'ı MPL 100.569-639'da, *Commentary on Ecclesiastes*'i MPL 100.665-722'de, *Commentary on John*'u MPL 100.733-1008'de, *Commentary on Titus and Philemon*'u MPL 100.1007-1086'da, *Commentary on the Song of Songs*'u MPL 100.639-664'te ve *Commentary on the Apocalypse*'i MPL 100.1085-1156'dadır. Genel olarak Alcuin üzerine bkz. E. S. Duckett, *Alcuin: Friend of Charlemagne* (New York, 1951); A. Kleinklausz, *Alcuin* (Paris, 1948).

### Gottschalk

Gottschalk'ın eserleri ve fragmanları C. Lambot tarafından yayıma hazırlandı: *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais* (Leuven, 1945). Başlıca tartışma eserleri: *De praedestinatione Dei* of Ratranmus of Corbie (MPL 121.11-80), *De praedestinatione* of Hincmar (MPL 125.65-474) ve *De divina praedestinatione of Eriugena*, G. Madec, ed., *Iohannis Scotti de divina praedestinatione liber* (CCCM 50). Genel olarak Gottschalk üzerine bkz. K. Vielhaber, *Gottschalk der Sachse* (Bonn, 1956).

### Eriugena

Eriugena'nın en önemli eserleri: *De divisione naturae* (*Doğanın Bölünmesi*) ya

da *Periphyseon*, en iyi (fakat eksik) baskısı I. P. Sheldon-Williams ve L. Bieler, ed. ve çev., *Johannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Divisione Naturae)*, 3 cilt (Dublin, 1968-1981)'dir (eser, M. Uhlfelder ve J. A. Potter tarafından da çevrilip yayımlandı: *Periphyseon: On the Division of Nature* [Indianapolis, 1976]); *De divina praedestinatione*, bkz. yukarıda; J. Barbet, ed., *Expositiones in ierarchiam caelestem*, CCCM 31; E. Jeaneau, ed. ve çev., *Commentaire sur l'évangile de Jean*, SC 180. P. Meyvaert, Eriugena'nın Itirafçı Maximus'un *Quaestiones ad Thallassium*'un çevirisinin bir baskısını hazırlıyor. John'nun düşüncesi konusunda bkz. H. Bett, *Johannes Scotus Eriugena* (Cambridge, 1925); M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène* (Brüksel, 1964); G. Bonafede, *Scoto Eriugena* (Palermo, 1969); M. Dal Pra, *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale* (Milan, 1941); G. Madec, "Jean Scot et les pères latins: Hilaire, Ambroise, Jérôme, et Grégoire le Grand," *Revue des études augustinienes*, 22 (1976), 134-142; J.-E. Manières, "Les articulations majeures du système de Jean Scot Erigène," *Mélanges de science religieuse*, 20 (1964), 20-38; B. McGinn, "The Negative Element in the Anthropology of Jean the Scot," *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie* (Paris, 1977) içinde, s. 315-325; J. J. O'Meara, *Eriugena* (Dublin, 1969); O'Meara, "The Present State of Eriugenian Studies," *Studies in Medieval Culture*, 8-9 (1976), 15-18; O'Meara ve L. Bieler, ed., *The Mind of Eriugena* (Dublin, 1973); R. Roques, "Traduction ou interprétation: Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys," O'Meara, *Mind* içinde, s. 59-77; Roques, "Remarques sur la signification de Jean Scot Erigène," *Divinitas*, 11 (1967), 245-329; G. Schrimpf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit* (Münster, 1982); I. P. Sheldon-Williams, "A Bibliography of the Works of Johannes Scottus Eriugena," *Journal of Ecclesiastical History*, 10 (1959), 198-224; Sheldon-Williams, "Eriugena and Cîteaux," *Studia monastica*, 19 (1977), 75-92; Sheldon-Williams, "Eriugena's Greek Sources," O'Meara, *The Mind* içinde, s. 1-15; J. Trouillard, "Erigène et la théophanie créatrice," O'Meara, *The Mind* içinde, s. 98-113.

## Tekvin A ve Tekvin B

*Tekvin A* ve *Tekvin B*, *El Exodus*, *Daniel* ve *Christ and Satan*'ı da içeren ünlü El el yazması Oxford Bodley Junius 11'in ilk bölümünü oluşturur. En iyi ve en yakın zamanlı baskısı: A. N. Doane, *Genesis A: A New Edition* (Madison, Wis., 1978); A'nın standart baskısı: G. P. Krapp, *The Junius Manuscript* (New York, 1931), s. 3-9, 29-87. Çeviriler: C. W. Kennedy, *The Caedmon Poems* (Londra, 1916), s. 7-96, *Tekvin*'in tamamı için ve L. Manson, *Genesis A: A Translation from the Old English* (New York, 1915). *Tekvin B* mantıksal olarak *Tekvin A* ile tutarlıdır, fakat daha gerçekçidir. En son ve en iyi baskı: B. J. Timmer, *The Later Genesis: Edited from Ms. Junius 11*, 2. bs. (Oxford, 1954); standart baskı: Krapp, s. 9-28; çev. Kennedy. *Tekvin B*'nin Kathleen E. Dubs'un hazırladığı yeni ve eleştirel bir baskısı çıkmak üzere. Bkz. Kathleen E. Dubs, "Genesis B: A Study in Grace," *American Benedictine Review*, 33 no. 1 (1982), 47-64. Junius el yazmasının kendisi 1000 ile 1025 tarihlidir ve dönemin bir sanatçısı tarafından resimlenmiştir. Bkz. M. Dando, "The Moralia in Job of Gregory the Great as a Source for the Old Saxon Genesis B," *Classica et medievalia*, 30 (1974), 400-439; J. M. Evans, "Genesis B and Its Background," *Review of English Studies*, 14 (1963), 1-16, 113-123; A. Lee, *The Guest-Hall of Eden* (New Haven, 1972); S. Greenfield, *The Interpretation of Old English Poems* (Londra, 1972); Greenfield, *A Critical History of Old English Literature* (New York, 1965); E. Irving, Jr., "On the Dating of the Old English Poems *Genesis* and *Exodus*," *Anglia*, 77 (1959), 1-11.

## Christ and Satan

*Christ and Satan*'ın en iyi ve en son basımı: R. E. Finnegan, *Christ and Satan: A Critical Edition* (Waterloo, Ont., 1977); daha eski standart baskı: Krapp ve Dobbie içinde, s. 135-158. Eleştiri eserleri: Finnegan, "Christ and Satan," *Classica et medievalia*, 30 (1974), 490-551; J. R. Hall, "The Old English Epic of Redemption," *Traditio*, 32 (1976), 185-208; T. D. Hill, "The Fall of Satan in the Old English *Christ and Satan*," *Journal of English and German Philology*, 76

(1977), 315-325; H. T. Keenan, "Christ and Satan," *Studies in Medieval Culture*, 5 (1975), 25-32; G. Mirarchi, "Osservazioni sul poema anglossassone *Cristo e Satana*," *Aion*, 22 (1979), 79-106; C. R. Sleeth, *Studies in "Christ and Satan"* (Toronto, 1981).

## Beowulf

*Beowulf*'un standart baskısı: F. Klaeber, *Beowulf and the Fight at Finnsburg*, 3. bs. (New York, 1950); başka bir standart baskı: E. Dobbie, *Beowulf and Judith* (New York, 1953); güncelleştirilmiş baskı: C. L. Wrenn, *Beowulf*, W. F. Bolton tarafından gözden geçirilmiş 3. bs. (New York, 1973). İyi bir dize çevirisi: K. Crossley-Holland, *Beowulf* (Cambridge, 1968). *Beowulf* üzerine bilimsel çalışmalar çoktur: bkz. Greenfield ve Robinson; ve D. K. Fry, *Beowulf and the Fight at Finnsburg: A Bibliography* (Charlottesville, Va., 1969). Bazı yararlı çalışmalar: S. C. Bandy, "Cain, Grendel, and the Giants of *Beowulf*," *Papers on Language and Literature*, 9 (1973), 235-249; N. K. Chadwick, "The Monsters in *Beowulf*," P. Clemoes, ed., *The Anglo-Saxons* (Londra, 1959) içinde, s. 171-203; C. Chase, ed., *The Dating of Beowulf* (Toronto, 1981); C. Donahue, "*Beowulf* and Christian Tradition," *Traditio*, 21 (1965), 55-116; M. Goldsmith, *The Mode and Meaning of Beowulf* (Londra, 1970); J. Hill, "Figures of Evil in Anglo-Saxon Poetry," *Leeds Studies in English*, 8 (1976, 1975 yerine), 5-19; R. E. Kaske, "Beowulf," R. M. Lumiansky, ed., *Critical Approaches to Six Major English Works: "Beowulf" through "Paradise Lost"* (Philadelphia, 1968) içinde, s. 3-40; Kaske, "Beowulf and the Book of Enoch," *Speculum*, 46 (1971), 421-431; Kaske, "The Eotenas in *Beowulf*," R. Creed, ed., *Old English Poetry* (Providence, 1967) içinde, s. 285-310; K. S. Kiernan, *Beowulf and the Beowulf Manuscript* (New Brunswick, 1981); L. Malmberg, "Grendel and the Devil," *Neuphilologische Mitteilungen*, 78 (1977), 241-243; R. Mellinkoff, "Cain's Monstrous Progeny in *Beowulf*: Part I, Naochic Tradition," *Anglo-Saxon England*, 8 (1979), 143-162; Mellinkoff, "Cain's Monstrous Progeny in *Beowulf*: Part II, Post-Diluvian Survival," *Anglo-Saxon England*, 9 (1980), 183-197; M. Puhvel, *Beowulf*

and Celtic Tradition (Waterloo, Ont., 1979); E. Stanley, "Beowulf," Stanley, *Continuations and Beginnings* (Londra, 1966) içinde, s. 104-141; J. R. R. Tolkien, "Beowulf: The Monsters and the Critics," *Proceedings of the British Academy*, 22 (1936), 245-295; S. M. Wiersma, "A Linguistic Analysis of Words Referring to Monsters in Beowulf" (doktora tezi, Wisconsin Üniversitesi, 1961); D. Williams, *Cain and Beowulf* (Toronto, 1982); H. G. Wright, "Good and Evil; Light and Darkness; Joy and Sorrow in Beowulf," *Review of English Studies*, 8 (1957), 1-11.

### Aelfric'in Vaazları

Aelfric'in vaazlarının ilk dizisinin (HomI) standart baskısı: B. Thrope, *The Homilies of the Anglo-Saxon Church: The First Part, Containing the Sermones Catholici or Homilies of Aelfric*, cilt 1 (Londra, 1844). P. Clemoes, HomI'in yeni bir baskısını hazırlıyor. İkinci dizi (HomII) M. Godden tarafından yayıma hazırlandı: *Aelfric's Catholic Homilies: The Second Series*, EETS n. s. 5 (Londra, 1979). Tamamlayıcı derleme (HomIII), J. Pope tarafından yayıma hazırlandı: *The Homilies of Aelfric: A Supplementary Collection*, 2 cilt EETS 259-260 (Londra, 1967-1968). *The Lives of Saints* için bkz. W. W. Skeat, ed., *Aelfric's Lives of Saints*, 2 cilt EETS 76, 82, 94, 114 (Londra, 1881-1900, yeniden basım 1966). Dikkat edin, Skeat'in 23, 23B, 30 ve 33 başlıklarının Aelfric'in olmadığı artık biliniyor. *Hexameron* (Hex.): S. J. Crawford, *Exameron Anglice* (Hamburg, 1921); Crawford, *The Old English Version of the Heptateuch*, EETS 162 (Londra, 1922). Aelfric konusunda bkz. P. A. M. Clemoes, "Aelfric," E. G. Stanley, ed., *Continuations and Beginnings* (Londra, 1966) içinde, s. 176-209; Clemoes, "The Chronology of Aelfric's Works," Clemoes, *The Anglo-Saxon* (Londra, 1959) içinde, s. 212-247; M. M. Gatch, *Preaching and Theology in Anglo-Saxon England: Aelfric and Wulfstan* (Toronto, 1977); N. Halvorson, *Doctrinal Terms in Aelfric's Homilies* (Iowa City, 1932); J. Hurt, *Aelfric* (New York, 1972); M. R. Godden, "The Development of Aelfric's Second Series of Catholic Homilies," *English Studies*, 54 (1973), 209-216.

## Toplu Ayin Eserleri

En önemli toplu ayin metinlerinden bazıları: L. Mohlberg, ed., *Sacramentarium Veronense* (Roma, 1956); L. Mohlberg, ed., *Sacramentarium Gelasianum Sangallense* (Münster, 1918); L. Mohlberg, ed., *Sacramentarium Galesianum* (Roma, 1960); L. Mohlberg, ed., *Missale Gallicanum vetus* (Roma, 1958); H. Lietzman, ed., *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urreemplar* (Münster, 1921); E. A. Lowe, ed., *The Bobbio Missal: A Gallican Massbook*, 3 cilt (Londra, 1917-1924); J. M. Neale ve G. H. Forbes, *The Ancient Liturgies of the Gallican Church* (Londra, 1855); M. Ferotin, ed., *Le liber mozarabicus sacramentorum et les manuscripts mozarabes* (Paris, 1912); H. Wilson, ed., *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great* (Londra, 1915). Toplu ayin edebiyatında Şeytan konusunda bkz. A. Angenendt, "Der Taufexorzismus und seine Kritik in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts," A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen* (Berlin, 1977) içinde, s. 388-409; E. Bartsch, *Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie* (Münster, 1967); R. Béraudy, "Scrutinies and Exorcisms," *Adult Baptism and the Catechumenate*, Consilium Dizisi, cilt 22 (New York, 1967) içinde, s. 57-61; D. M. Jones, "Exorcism before the Reformation" (master tezi, Virginia Üniversitesi, 1978); H. A. Kelly, *The Devil, Demonology, and Witchcraft*, 2. bs. (New York, 1974), s. 39-45; H. A. Kelly, *The Devil at Baptism: The Demonic Dramaturgy of Christian Initiation* (yayımlanmak üzere; bu konuda yararlı yorumlarından ötürü Profesör Kelly'ye minnettarım); F. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual* (Paderborn, 1909); H. Kirsten, *Die Taufabsage* (Berlin, 1954); K. Thraede, "Exorzismus," *Reallexicon für Antike und Christentum*, cilt 7, s. 44-117; G. Lukken, *Original Sin in the Roman Liturgy* (Leiden, 1973).

## Aziz Anselmus

Anselmus'un eserlerinin en iyi baskısı: F. S. Schmitt, ed., *Sancti Anselmi opera omnia*, 2 cilt (Stuttgart, 1968); bu baskı başlangıçta altı cilt halinde (köşeli parantez içinde gösterilmiştir) çıktı: *De casu diaboli* [Şeytan'ın Düşüşü], ed. Schmitt,

cilt 1 [1], s. 231-276, çev. J. Hopkins ve H. Richardson, *Anselm of Canterbury*, cilt 2 (Toronto, 1976) içinde, s. 127-177 ve *Truth, Freedom, and Evil* (New York, 1967) içinde, s. 145-146; *Cur Deus homo* [Tann Neden İnsanlaştı], ed. Schmitt, cilt 1 [2], s. 37-133, ed. ve çev. R. Roques, *Anselm de Cantorbéry: Pourquoi Dieu s'est fait homme*, SC 91 ve çev. Hopkins, *Anselm*, cilt 3, s. 39-137; *De conceptu virginali et de originali peccato* [Bakire Hamileliği], ed. Schmitt, cilt 1 [2], s. 135-173, çev. Hopkins ve Richardson, *Anselm*, cilt 3, s. 139-179; *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* [Mukadderat ile Özgür İradenin Uygunluğu], ed. Schmitt, cilt 1 [2], s. 243-288, çev. Hopkins ve Richardson, *Anselm*, cilt 2, s. 179-223. Genel olarak Anselmus, kötülük ve Şeytan konusunda en yararlı çalışmalar: J. P. Burns, "The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory," *Theological Studies*, 36 (1975), 285-304; M. J. Charlesworth, *St. Anselm's Proslogion ... with an Introduction and Philosophical Commentary* (Oxford, 1965); D. E. DeClerck, "Questions de sotériologie médiévale," *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 13 (1946), 150-184; G. R. Evans, *Anselm and Talking about God* (Oxford, 1978); Evans, "Why the Fall of Satan?" *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 45 (1978), 130-146; R. Haubst, "Anselms Satisfaktionslehre einst und heute," *Trierer theologische Zeitschrift*, 80 (1971), 88-109; J. Hopkins, *A Companion to the Study of Saint Anselm* (Minneapolis, 1972); A. E. McGrath, "Rectitude: The Moral Foundation of Anselm of Canterbury's Soteriology," *Downside Review*, 99 (1981), 204-213; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge* (Paris, 1934); R. W. Southern, *Saint Anselm and His Biographer* (Cambridge, 1963); R. W. Southern ve F. S. Schmitt, *Memorials of St. Anselm* (Londra, 1969); E.-H. Weber, "Dynamisme di bien et statut historique du destin créé," A. Zimmermann, *Die Mächte des Guten und Bösen* (Berlin, 1977) içinde, s. 154-205; S. Vanni Rovighi, "Il problema del male in S. Anselmo," *Analecta Anselmiana*, 5 (1976), 179-188; C. Armstrong, "St. Anselm and His Critics," *Downside Review*, 86 (1968), 354-376; A. Atkins, "Caprice: The Myth of the Fall in Anselm and Dostoevsky," *Journal of Religion*, 47 (1967), 295-312; G. S. Kane, *Anselm's Doctrine of Freedom*



and the Will (New York, 1981).

### Aziz Thomas Aquinas

Thomas Aquinas'ın tüm eserleri yedi ciltlik bir baskı halinde kısa sürede çıkacak, R. Busa, ed., *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, 7 cilt (Stuttgart, 1980-); bu baskı, Leonine ve öteki baskıların en güvenilir metinlerini bir araya getirir (*Editio Leonina*, 51 cilt, Roma, 1882-). Tam eserlerin bilgisayar dizinini hazırlamak için Busa baskısının bilgisayar metni kullanıldı, R. Busa, ed., *Index Thomisticus*, 50 cilt (Stuttgart, 1974-1980). Biraz eksik dizinler: P. de Bergamo, *In opera Sancti Thomae Aquinatis Index* (Roma, 1960); R. J. Defarrari ve M. I. Barry, *A Complete Index of the Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas* (Washington, D.C., 1956). En uygun dört eser: *Commentarium super libros sententiarum*, Busa, *Opera omnia*, cilt 1 (1980) içinde; *Summa contra gentiles*, Busa, cilt 2 (çıkacak), Leonine baskısının 13-15. ciltleri (1918-1930) ve Anton Pegis'in çevirisi *Saint Thomas Aquinas on the Truth of the Catholic Faith: Summa contra gentiles*, 5 cilt (Garden City, 1955-1957) içinde; *Summa theologiae*, Busa, cilt 2 (çıkacak) ve St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, ed. T. Gilby, 60 cilt (Londra, 1964-1975) içinde; *De malo*, Busa, cilt 3 (çıkacak) ve Leonine baskısının 23. cildi (1981) içinde. Özellikle Şeytan incelemeleri bakımından yararlı Aquinas üzerine ikincil kaynaklar: J. de Blic, "Peccabilité de l'esprit et surnaturel," *Mélange de science religieuse*, 3 (1946), 163; C. Boyer, "De l'accord de S. Thomas et de S. Augustin sur la prédestination," *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario* (Roma, 1975-1978), cilt 1 içinde, s. 217-222; F. Copleston, *Aquinas* (Baltimore, 1955); C. Courtes, "La peccabilité de l'ange chez Saint Thomas," *Revue thomiste*, 53 (1953), 133-163; M. B. Crowe, "On Re-writing the Biography of Aquinas," *Irish Theological Quarterly*, 41 (1974), 255-273; M. DeCoursey, *Theory of Evil in the Metaphysics of Saint Thomas and its Contemporary Significance* (Washington, D.C., 1948); E. Dubruck, "Thomas Aquinas and Medieval Demonology," *Michigan Academician*, 7 (1974), 167-183; P. M. Farrell, "Evil and Omnipotence," *Mind*, 67 (1958), 399-403; A. S. Ferrua, *Sancti Thomae Aquina-*

*tis vitae fontes praecipuae* (Alba, 1968); E. Gilson, *Le Thomisme: Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (Paris, 1948); E. Harris, *The Problem of Evil* (Milwaukee, 1977); A. Hayen, "Engelfall nach Thomas," *Teoresi*, 9 (Catania, 1954), 83-176; C. Journet, *The Meaning of Evil* (New York, 1963); R. E. Marib, "The Impeccability of the Angels Regarding Their Natural End," *The Thomist*, 28 (1964), 409-474; J. Maritain, "Le péché de l'Ange: Essai de réinterprétation des positions thomistes," *Revue thomiste*, 56 (1956), 197-239; J. Maritain, *St. Thomas and the Problem of Evil* (Milwaukee, 1942); E. J. Montano, *The Sin of the Angels: Some Aspects of the Teaching of St. Thomas* (Washington, D.C., 1955); R. D. Padellaro de Angelis, *Il problema del male nell'alta scolastica* (Roma, 1968); G. Van Riet, "Le problème du mal dans la philosophie de la religion de saint Thomas," *Revue philosophique de Louvain*, 71 (1973), 5-45; J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Work* (New York, 1974); B. Welte, *Über das Böse* (Basel, 1959).

### Şeytan'la İlgili Ortaçağ Edebiyatı

Temelde Şeytan'ı ele alan ortaçağ edebi eserleri *Sir Gawain and the Green Knight*'ı da kapsar: bu şiirdeki şeytani öge için bkz. D. J. Randall, "Was the Green Knight a Fiend?" *Studies in Philology*, 57 (1960), 479-491; T. McAlindor, "Comedy and Terror in Middle English Literature," *Modern Language Review*, 60 (1965), 323-332. "The Develis Perlament" konusunda bkz. P. Silber, "The Develis Perlament: Poetic Drama and a Dramatic Poem," *Medievalia*, 3 (1977), 215-228; P. Silber, "Councils and Debates: Two Variations in the Theme of Deceiver Deceived," yayımlanmamış tebliğ. Bu ve öteki ilgili konulardaki yardımından ötürü New York Eyalet Üniversitesi'nden Profesör Silber'e minettarım. W. H. Hulme, ed., *The Middle English Harrowing of Hell* (Londra, 1907), dramatik edebiyatla birlikte bölüm 9'da ele alınmıştır. Onüçüncü yüzyıla ait *Story of Genesis and Exodus*, *Lyff of Adam and Eve* ve *Cursor Mundi* için bkz. P. E. Dustoor, "Legends of Lucifer in Early English and in Milton," *Anglia*, 54 (1930), 213-268. 1409-1410'a ait bir Lollard risalesi olan *The Lantern of Light*

için bkz. M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins* (East Lansing, Mich., 1952), s. 214-215. Fransız edebiyatı ve bu dönemde Şeytan konusunda bkz. G. Ashby, "Le diable et ses représentations dans quelques chansons de geste," *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979) içinde, s. 9-21; C. Brucker, "Mentions et représentations du diable dans la littérature française épique et romanesque du XIIe et au début de XIIIe siècle," *Le diable au moyen âge* içinde, s. 39-69; F. Carmody, "Le diable des bestiaries," *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 79-85; R. Ciêrvice, "Notas en torno al libro de Miseria de Omne," *Estudios de Duesto*, 22 (1974), 81-96; R. Deschaux, "Le livre de la diablerie d'Eloy d'Amerval," *Le diable au moyen âge* içinde, s. 185-193; J. Frappier, "Châtiments infernaux et peur du diable d'après quelques textes français du XIIIe et du XIVe siècle," Frappier, *Histoire, mythes et symboles* (Cenevre, 1976) içinde, s. 129-136; G. Gros, "Le diable et son adversaire dans l'Advocacie nostre dame (poème du XIVe siècle)," *Le diable au moyen âge* içinde, s. 237-258; J. Larmat, "Perceval et le chevalier au dragon," *Le diable au moyen âge* içinde, s. 295-305; J. Lods, ed., *Le roman de Perceforest* (Cenevre, 1951); D. Owen, *The Vision of Hell* (Edinburgh, 1970); W. Rice, "Le livre de la diablerie d'Eloy d'Amerval," *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 115-126; M. Ward, ed., *Le liure de la deablerie of Eloy d'Amerval* (Iowa City, 1923); B. Schmolke-Hasselmann, " 'Camuse chose': Das Hässliche als ästhetisches und menschliches Problem in der altfranzösischen Literatur," A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen* (Berlin, 1977) içinde, s. 442-452; J. Subrenant, "Lucifer et sa mesnie dans le 'Pèlerinage de l'âme' de Guillaume de Digullevile," *Le diable au moyen âge* içinde, s. 507-525; M. Rossi, "Sur un passage de la 'Chanson d'Esclarmonde,'" *Le diable au moyen âge* içinde, s. 461-472; Bloomfield, s. 134. Alman edebiyatında da Şeytan, Hartmann von Aue'nin Gregorius'unda ve *Der arme Heinrich*'inde ve Wolfram von Aschenbach'ın *Parzival*'ında olduğu gibi, çoğunlukla metaforik ya da retorik amaçlarla ortaya çıkar. Bkz. D. Buschinger, "Le diable dans le Gregorius de Hartmann von Aue," *Le diable au moyen âge* içinde, s. 71-95. Ayrıca bkz. H.

Backes, "Teufel, Götter, und Heiden im geistlichen Ritterdichtung," Zimmermann içinde, s. 417-441; H. Zieren, "Studien zum Teufelsbild in der deutschen Dichtung von 1050-1250" (Doktora tezi, Bonn Üniversitesi, 1937); M. Dreyer, *Der Teufel in der deutschen Dichtung des Mittelalters: Von den Anfängen bis in das XIV. Jahrhundert* (Rostock, 1884); H. Stapff, "Der 'Meister Reuhaus' und die Teufelsgestalt in der deutschen Dichtung des späten Mittelalters" (Doktora tezi, Münih Üniversitesi, 1956). Rogensburglu Konrad'ın *Song of Roland* versiyonu için bkz. C. Wesle'nin baskısı, *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*, 2. bs. (Tübingen, 1967) ve D. Kartschocke'nin aynı başlıklı çevirisi (Münih, 1970). Bkz. P. Geary, "Songs of Roland in Twelfth Century Germany," *Zeitschrift für deutschen Altertum*, 105 (1976), 112-115.

## Dante

Dante ve Langland üzerine kaynakça çok fazladır: Yalnızca en yeni genel eserleri ve Şeytan'la en çok ilgili olanları aktarıyorum. Genel olarak Dante konusunda bkz. W. Anderson, *Dante the Maker* (Londra, 1980); T. Bergin, *Dante* (New York, 1965); T. Bergin, *Dante's Divine Comedy* (Englewood Cliffs, N.J., 1971); A. Bernardo ve A. Pellegrini, *A Critical Study Guide to Dante's İlahi Komedi* (Totowa, N.J., 1968); T. C. Chubb, *Dante and His World* (Boston, 1966); G. Mazzotta, *Dante: Poet of the Desert* (Princeton, 1979); R. Quinones, *Dante Alighieri* (Boston, 1979); J. Oeschger, "Antikes und Mittelalterliches bei Dante," *Zeitschrift für romanische Philologie*, 64 (1944), 1-87; D. Sayers, *Introductory Papers on Dante* (Londra, 1954); D. Sayers, *Further Papers on Dante* (Londra, 1957). *İlahi Komedi*'nin en iyi baskıları: bilimsel Princeton, Dante, C. Singleton, ed. ve çev., *Divine Comedy*, 6 cilt (Princeton, 1970-1975), yorumlu; şiirsel California Dante, A. Mandelbaum, çev., *Divine Comedy*, 3 cilt (Berkeley, 1980-). 1304-1308'de yazılan *Convivio*'nun en iyi baskısı: M. Simonelli, *Il Convivio* (Bologna, 1966). Şeytan'ın Dante'deki yeri konusunda bkz. A. Cassell, "The Tomb, the Tower, and the Pit: Dante's Satan," *Italica*, 42 (1965), 35-41; J. Freccero, "The Sign of Satan," *Modern Language Notes*, 80 (1965), 11-26; A.

Graf, "Demonologia di Dante," Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, 2 cilt (Bologna, 1925), cilt 2 içinde, s. 80-112; A. LoCastro, *Lucifero nella "Commedia" di Dante* (Messina, 1971); B. McGuire, "God, Man, and the Devil in Medieval Theology and Culture," Kopenhag Üniveritesi, *Institut du moyen âge grec et latin: Cahiers*, 18 (1976), 18-79; R. Palgen, *Dantes Luzifer: Grundzüge einer Entstehungsgeschichte der Komödie Dantes* (Münih, 1969); G. Busnelli, *I tre colori del Lucifero Dantesco* (Roma, 1910); U. Donati, *Lucifero nella Divina Commedia* (Roma, 1958); A. Valensin, "The Devil in the Divine Comedy," Bruno de Jésus-Maie, ed., *Satan* (New York, 1952) içinde, s. 368-378; K. Verduin, "Dante and the Sin of Satan: Augustinian Patterns in Inferno XXXIV, 22-27," *Italiastica*, 12 (1983).

## Langland

*Piers Plowman*'ın üç metni ilkin W. W. Skeat tarafından yayıma hazırlandı, *The Vision of William Concerning Piers the Plowman*, in *Three Parallel Texts*, 2 cilt (Oxford, 1886), J. A. W. Bennett'in bir kaynakçasıyla 1954'te yeniden basıldı. Metin A, daha sonra T. A. Knott ve D. C. Fowler tarafından yeniden yayıma hazırlandı, *Piers the Plowman: A Critical Edition of the A-Version* (Baltimore, 1952) ve G. Kane tarafından, *Piers Plowman: The A Version: Will's Vision of Piers Plowman and Do-Well* (Londra, 1960). Versiyon B, G. Kane ve E. T. Donaldson tarafından yeniden yayıma hazırlandı, *Piers Plowman: The B Version: Will's Vision of Piers Plowman, Do-Well, Do-Better, and Do-Best* (Londra, 1975). Versiyon C, D. Pearsal tarafından yeniden yayıma hazırlandı, *Piers Plowman: An Edition of the C Text* (Londra, 1978). Modern İngilizceye çeviriler: D. ve R. Attwater, *William Langland: The Book Concerning Piers the Plowman* (Londra, 1957) ve J. F. Goodridge, *Langland: Piers the Plowman* (Hormondsworth, 1959). Yakın zamanda yeni basılmış bir metin çıktı: A. G. Rigg ve C. Brewer, ed., *William Langland, Piers Plowman: The Z Version* (Toronto, 1983). *Piers* üzerine iyi çalışmalar: D. Aers, *Piers Plowman and Christian Allegory* (Londra, 1975); R. J. Blanch, ed., *Style and Symbolism in Piers Plowman* (Knoxville, 1969); M. W. Bloomfield, *Piers Plowman*

as a Fourteenth-Century Apocalypse (New Brunswick, N.J., 1961); M. W. Bloomfield, "Present State of Piers Plowman Studies," *Blanch* içinde, s. 3-25; A. Colaianne, *Piers Plowman: An Annotated Bibliography of Editions and Commentary 1550-1977* (New York, 1978); T. P. Dunning, "Piers Plowman": *An Interpretation of the A Text*, J. A. W. Bennett'in önsözünü 2. bs. T. Dolan tarafından (Oxford, 1980); G. Hort, *Piers Plowman and Contemporary Religious Thought* (Londra, tarihsiz); G. Kane, *Piers Plowman: The Evidence for Authorship* (Londra, 1965); D. Murtagh, *Piers Plowman and the Image of God* (Gainseville, Fla., 1978); D. W. Robertson, Jr. ve B. F. Huppé, *Piers Plowman and Scriptural Tradition* (Princeton, 1951); E. Salter ve D. Pearsall, *Piers Plowman* (Evanston, Ill., 1967); H. W. Troyer, "Who Is Piers Plowman?" *Blanch* içinde, s. 156-173; E. Vasta, ed., *Interpretations of Piers Plowman* (Notre Dame, Ind., 1968).

### Ortaçağ Tiyatrosu

Genel olarak tiyatro ve Şeytan'ın sahnedeki rolü konusunda bkz. M. Anderson, *Drama and Imagery in English Medieval Churches* (Cambridge, 1963); T. Andrus, "The Devil on the Medieval Stage in France" (Doktora tezi, Syracuse Üniversitesi, 1979); K. Ashley, "Divine Power in Chester Cycle and Late Medieval Thought," *Journal of the History of Ideas*, 39 (1978), 387-404; K. Ashley, "The Fleury Raising of Lazarus and Twelfth-Century Currents of Thought," *Comparative Drama*, 15 (1981), 139-158; K. Ashley, "The Specter of Bernard's Noonday Demon in Medieval Drama," *The American Benedictine Review*, 30 (1979), 205-221; R. Axton, *European Drama of the Early Middle Ages* (Londra, 1974); H. Bekker, "The Lucifer Motif in the German Drama of Sixteenth Century," *Monatshefte für deutsche Sprache und Literatur*, 51 (1959), 237-247; H. Graig, *English Religious Drama of the Middle Ages* (Oxford, 1955); L. Cushman, *The Devil and the Vice in English Literature Before Shakespeare* (Londra, 1900); E. DuBruck, "The Devil and Hell in Medieval French Drama," *Romania*, 100 (1979), 165-179; G. Frank, *The Medieval French Drama* (Oxford, 1954); E. Haslinghuis, *De Duivel in het Drama der Middeleeuwen* (Leiden, 1912); F. Heine-

mann, "Die Rolle des Teufels bei den Auferstehungsspielen der luzerner Landschaft," *Innerschweizerisches Jahrbuch für Heimatkunde*, 11/12 (1947/48), 117-136; S. J. Kahrl, *Traditions of Medieval English Drama* (Londra, 1974); V. Kolve, *The Play Called Corpus Christi* (Stanford, 1966); M. Klostermeyer, "Hölle und Teufel im deutschsprachigen Theater des Mittelalters und der Renaissance," (Doktora tezi, Viyana Üniversitesi, 1966); H.-S. Lampe, *Die Darstellung des Teufels in den geistlichen Spielen Deutschlands* (Münih, 1963); M. Lazar, "Les diables: serviteurs et bouffons (répertoire et jeu chez les comédiens de la troupe infernale)," *Tréteaux*, 1 (1978), 51-69; M. Lazar, "L'enfer et les diables dans le théâtre médiéval italien," *Studi di filologia romanza offerti a Silvio Pellegrini* (Padua, 1971), s. 233-249; M. Lazar, "Enseignement et spectacle: la 'disputatio' comme scène à faire dans le drame religieux du moyen âge," A. Sachs, ed., *Studies in the Drama* (Kudüs, 1967) içinde, s. 126-155; M. Lazar, "The Saint and the Devil: Christological and Diabological Typology in Fifteenth Century Provençal Drama," N. J. Lacy ve J. C. Nash, ed., *Essays in Early French Literature Presented to Barbara M. Craig* (York, S.C., 1982) içinde, s. 81-92; M. Lazar, "Satan and Notre Dame," N. Lacy, ed., *A Medieval French Miscellany* (Lawrence, Kans., 1972) içinde, s. 1-14; R. Lebègue, "Le diable dans l'ancien théâtre religieux," *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 97-105; A. Nelson, *The Medieval English Stage* (Chicago, 1974); F. Pitangue, "Variations dramatiques du Diable dans le théâtre français du moyen âge," *Études médiévales offertes à M. le Doyen Augustin Fliche de l'Institut* (Montpellier, 1972) içinde, s. 143-160; R. Potter, *The English Morality Play* (Londra, 1975); R. M. Rastall, *The Chester Mystry Cycle: Essays and Documents* (Chapel Hill, 1983); K. Roddy, "Epic Qualities in the Cycle Plays," N. Denny, *Medieval Drama* (Londra, 1973) içinde, s. 155-171; E. Roy, *Le mystère de la Passion en France du XIVe au XVIe siècle* (Dijon, 1903); M. Rudwin, *Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen des Mittelalters und der Reformationszeit* (Göttingen, 1915); L. Schuldes, *Die Teufelsszenen im deutschen geistlichen Drama des Mittelalters* (Göppingen, 1974); S. Sticca, *The Latin Passion Play* (Albany, 1970); D. Stuart, "The

Stage Setting of Hell and the Iconography of the Middle Ages," *Romanic Review*, 4 (1913), 330-342; W. Tydeman, *The Theatre in the Middle Ages* (Cambridge, 1978); H. Vatter, *The Devil in English Literature* (Bern, 1978); G. Wickham, *The Medieval Theatre* (New York, 1974); R. Woolf, *The English Mystery Plays* (Berkeley, 1972); K. Young, *The Drama of the Medieval Church* (Oxford, 1933).

Şeytan incelemesi bakımından en yararlı oyunlardan bazıları: P. Aebischer, ed., *Le mystère d'Adam* (Cenevre, 1963), onikinci yüzyıl; Rutebeuf'ün *Miracle de Théophile*'i, 1261 dolaylarında yazıldı, ed. G. Frank, *Le miracle de Théophile*, 2. bs. (Paris, 1969); bkz. M. Lazar, "Theophilus: Servant of Two Masters," *Modern Language Notes*, 87, no. 6 (1972), 31-50; R. Petsch, ed., "Theophilus": *Mittelniederdeutsches Drama in drei Fassungen herausgegeben* (Heidelberg, 1908); geç onüçüncü yüzyıla ait *Passion du Palatinus*, ed., G. Frank, *La Passion du Palatinus* (Paris, 1922); Arnoul Gréban'nın *Mystère de la Passion*'u 1450 dolaylarında yazıldı, ed., G. Paris ve G. Raynaud, *Le mystère de la Passion d'Arnoul Gréban* (Paris, 1878); bkz. R. Ménage, "Le mesnie infernale dans la Passion d'Arnoul Greban," *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979) içinde, s. 331-349; *York Corpus Christi* oyunları, ed., L. Smith, *York Plays* (Londra, 1885); N-Town dizisi (daha önce *Ludus Coventriae* olarak bilinen), ed., K. Block, *Ludus Coventriae* (Oxford, 1922); Chester dizisi, ed., R. Lumiansky ve D. Mills, *The Chester Mystery Cycle* (Oxford, 1974); Wakefield ya da Towneley oyunları, ed., G. England ve A. Pollard, *The Towneley Plays* (Londra, 1897); bkz. M. Rose, *The Wakefield Mystery Plays* (New York, 1962); M. Lazar, ed. ve çev., *Le jugement dernier* (Lojütgamen general) (Paris, 1971), onbeşinci yüzyıl; O. Jodogne, ed., "Le mystère de la Passion" de Jean Michel (Angers, 1486) (Gembloux, 1959). Öteki oyunlar için bkz. Haslinghuis s. xii-xvi'deki liste; Lazar, "L'enfer"deki mükemmel kaynakça ve Schuldes, s. 149-151'de Alman oyunların listesi.

## Hıristiyanlıkta Tefekkürçü Gelenek

Hıristiyan tefekkürçü gelenek konusunda bkz. M. Bowman, *Western*



*Mysticism: A Guide to the Basic Works* (Chicago, 1978); J. Clark, *The Great German Mystics: Eckhart, Tauler, and Suso* (Folcroft, Pa., 1949); H. Egan, "Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism," *Theological Studies*, 39 (1978), 399-426; M. Furse, *Mysticism* (Nashville, 1977); Marion Glasscoe, ed., *The Medieval Mystical Tradition in England* (Exeter, 1980); F. Happold, *Mysticism: A Study and an Anthology*, 2. bs. (Harmondsworth, 1970); P. Hodgson, *The Cloud of Unknowing, and Related Treatises on Contemplative Prayer* (Salzburg, 1982); S. Katz, ed., *Mysticism and Religious Traditions* (Oxford, 1983); H. A. Kelly, *Love and Marriage in the Age of Chaucer* (Ithaca, 1975); D. Knowles, *The English Mystical Tradition* (New York, 1961); D. Knowles, *The Nature of Mysticism* (New York, 1966); V. Lagorio ve R. Bradley, *The 14th-Century English Mystics: A Comprehensive Annotated Bibliography* (New York, 1981); J. Leclercq, F. Vandenbroucke ve L. Buyer, *La spiritualité du moyen âge* (Paris, 1961); B. McGinn, "The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart," *Journal of Religion*, 61 (1981), 1-19; R. Petry, *Late Medieval Mysticism* (Philadelphia, 1957); J. Quint, *Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters*, 2. bs. (Tübingen, 1957); Wolfgang Riehle, *The Middle English Mystics* (Londra, 1981); U. Sharma ve J. Arndt, *Mysticism: A Select Bibliography* (Waterloo, Ont., 1973); M. Sawyer, *A Bibliographical Index of Five English Mystics* (Pittsburg, 1978); N. Smart, "Interpretations and Mystical Experience," *Religious Studies*, 1 (1965), 75-97; I. Trethowan, *Mysticism and Theology* (Londra, 1975); G. W. Tuma, *The Fourteenth Century English Mystics*, 2 cilt (Salzburg, 1977); E. Underhill, *Mysticism* (New York, 1955); E. Underhill, *Essentials of Mysticism and Other Essays* (New York, 1976); E. Underhill, *The Mystics of the Church* (New York, 1964).

Hristiyan gelenekteki en önemli mistikler: Paul (ö. y. 65); Augustine (354-430); Clairvauxlu Bernard (1090-1153); Saint Victorlu Richard (ö. 1173); Saint Thierryli William (y. 1085-1148); Bingenli Hildegard (1098-1179); Hade-wijck (onüçüncü yüzyıl); Assisi'li Francis (y. 1181-1226); Bonaventure (y. 1217-1274); Magdeburglu Mechtilde (y. 1212-1290); Folignolu Angela (1249-1309); Büyük Getrude (1256-1302); Meister Eckhart (1260-1327);

Jan van Ruusbroec (1293-1381); Heinrich Suso (y. 1295-1366); Johann Tauler (y. 1300-1361); Richard Rolle (y. 1300-1349); Gerard Groote (1340-1384); *The Cloud of Unknowing*'in yazarı (y. 1350); Sienalı Catherine (1347-1380); Florens Radewijns (1350-1400); Thomas à Kempis (1380-1471); Norwichli Julian (y. 1342-1415); *Theologica Germanica*'nın yazarı (y. 1350); Cusalı Nicholas (1401-1464); Cenevizli Catherine (1447-1510); Crosslu John (1542-1591); Avilalı Teresa (1515-1582); Jakob Boehme (1575-1624). Bu yazarların birçoğunun çevirileri, New York'ta Paulist Press'in yayımladığı Batı Maneviyatının Klasikleri dizisinden çıkmaktadır.

# Kaynakça

Bu kaynakça yalnızca bütünüyle ya da çok büyük ölçüde Şeytan'ı ve demonları ele alan eserleri kapsar. Sorunu ikinci derecede ya da genel olarak ele alan eserler, dipnotlarda ve Kaynaklar Üzerine Deneme'de veriliyor.

- Aichele, Klaus, *Das Antichristdrama des Mittelalters der Reformation und Gegenreformation*, Lahey, 1974.
- Allard, Guy, ed., *Aspects de la marginalité au moyen âge*, Montreal, 1975.
- Andrus, Toni Wulff, "The Devil on the Medieval Stage in France," Doktora tezi, Syracuse Üniversitesi, 1979.
- Angenendt, Arnold, "Der Teufel exorzismus und seine Kritik in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts," A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen*, Berlin, 1977 içinde, s. 388-409.
- Ashby, Ginette, "Le diable et ses représentations dans quelques chansons de geste," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 9-21.
- Ashley, Kathleen, M., "The Specter of Bernard's Noontide Demon in Medieval Drama," *American Benedictine Review*, 30 (1979), 205-221.
- Atkins, Anselm, "Caprice: The Myth of the Fall in Anselm and Dostoevsky," *Journal of Religion*, 47 (1967), 295-312.
- Aubin, Paul, "Intériorité et extériorité dans les Moralia in Job de Saint Grégoire le Grand," *Recherches de science religieuse*, 62 (1974), 117-166.
- Awn, Peter J., *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden, 1983.
- Backes, Herbert, "Teufel, Götter, und Heiden in geistlicher Ritterdichtung: Corpus Antichristi und Martyreriturgie," A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen*, Berlin, 1977 içinde, s. 417-441.

- Baird, Joseph L., "The Devil in Green," *Neuphilologische Mitteilungen*, 69 (1968), 575-578.
- Baltrusaitis, Jurgen, *Réveils et prodiges: Le gothique fantastique*, Paris, 1960.
- Bamberger, Bernard J., *Fallen Angels*, Philadelphia, 1952.
- Bandy, Stephen C., "Cain, Grendel, and Giants of Beowulf," *Papers on Language and Literature*, 9 (1973), 235-249.
- Bartelink, G., J. M., "Les dénominations di diable chez Gregoire de Tours," *Revue des études latines*, 48 (1970), 411-432.
- Bartsch, Elmar, *Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie: Eine liturgiegeschichtliche und liturgietheologische Studie*, Münster, 1967.
- Batelli, Guido, "Il 'De pugna daemonum' di S. Romualdo e una scultura simbolica a Valdicastro," *Rivista Camaldolese*, 2 (1927), 298-299.
- Bazin, Germain, "The Devil in Art," Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan*, New York, 1952 içinde, s. 351-367.
- Beck, Edmund, "Iblis und Mensch, Satan und Adam: Der Werdegang einer koranischen Erzählung," *Le muséon*, 89 (1976), 195-244.
- Bekker, Hugo, "The Lucifer Motif in the German Drama of the Sixteenth Century," *Monatshefte für deutsche Sprache und Literatur*, 51 (1959), 237-247.
- Béraudy, Roger, "Scrutinies and Exorcisms," *Adult Baptism and the Catechumena-te*, Consilium Dizisi cilt 22, New York, 1967 içinde, s. 57-61.
- Berkhout, Carl T. ve Jeffrey B. Russell, *Medieval Heresies: A Bibliography*, 1960-1979, Toronto, 1981.
- Bernheimer, Richard, *Wild Men in the Middle Ages*, Cambridge Mass., 1952.
- Bernstein, Alan A., "Esoteric Theology: William of Auvergne on the Fires of Hell and Purgatory," *Speculum*, 57 (1982), 509-531.
- "Theology between Heresy and Folklore: William of Auvergne on Punishment after Death," *Studies in Medieval and Renaissance History* (1983), 3-42.
- Besserman, Lawrence L., *The Legend of Job in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1979.

- Bieder, Werner, *Die Vorstellung der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zürich, 1949.
- Birnes, William J., "Christ as Advocate: The Legal Metaphor of Piers Plowman," *Annuaire medievale*, 16 (1975), 71-93.
- Blangez, Gérard, "Le diable dans le ci-nous-dit: La théorie des sièges de paradis," *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979) içinde, 25-35.
- Blic, Jacquess de, "Peccabilité de l'esprit et surnaturel," *Mélanges de science religieuse*, 3 (1946), 163.
- "Saint Thomas et l'intellectualisme moral à propos de la peccabilité de l'ange," *Mélanges de science religieuse*, 1 (1944), 241-280.
- Blomme, Robert, *La doctrine du péché dans les écoles theologiques de la première moitié du XIIe siècle*, Louvin, 1958.
- Bloomfield, Morton W., *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept with Special Reference to Medieval English Literature*, East Lansing, Mich., 1952.
- Bober, Phyllis Fray, "Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity," *American Journal of Archeology*, 55 (1951), 13-51.
- Bolte, Johannes, "Der Teufel in der Kirche," *Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte*, 11 (1897), 247-266.
- Bonnell, John K., "The Serpent with a Human Head in Art and in Mystery Play," *American Journal of Archeology*, 21 (1917), 255-291.
- Bouman, C. A., " 'Descendit ad inferos': Het thema van de nederdaling ter helle in de liturgie," *Nederlands katholieke Stemmen*, 55 (1959), 44-51.
- Bourget, Pierre du, "La couleur noire de la peau du démon dans l'iconographie chrétienne a-t-elle une origine précise?" *Actas del VIII congreso internacional de arqueologia cristina*, Barcelona, 1972, s. 271-272.
- Bowker, John, "The Problem of Suffering in the Qur'an," *Religious Studies*, 4 (1969), 183-202.
- *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge, 1970.
- Brenk, Beat, "Teufel," *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 4 (1972), sütun

295-300.

- Brucker, Charles, "Mentions et représentations du diable dans la littérature française épique et romanesque du XIIe et du début du XIIIe siècle: Quelques jalons pour une étude évolutive," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 39-69.
- Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan*, New York, 1952.
- Bucher, Gisela, "Le diable dans les polémiques confessionnelles," *Diablen et diableries*, Cenevre, 1977 içinde, s. 39-53.
- Burns, J. Patout, "The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory," *Theological Studies*, 36 (1975), 285-304.
- Burton, Dorothy Jean, "The Compact with the Devil in the Middle-English Vision of Piers the Plowman, B. II," *California Folklore Quarterly*, 5 (1946), 179-184.
- Buschinger, Danielle, "Le diable dans le Gregorius de Hartmann von Aue," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 73-95.
- Busnelli, Giovanni, *I tre colori del Lucifero Dantesco*, Roma, 1910.
- Calasso, Giovanna, "Intervento d'Iblis nella creazione dell'uomo: L'ambivalente figura del 'nemico' nelle tradizioni islamiche," *Rivista degli studi orientali*, 45 (1970), 71-90.
- Caluwe-Dor, Juliette de, "Le diable dans les Contes de Contorbéry: Contribution à l'étude sémantique de terme Devil," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 99-116.
- Camerlynck, Eliane, "Féminité et sorcellerie chez les théoriciens de la démonologie à la fin du moyen âge: L'étude du Malleus Maleficarum," *Rennaissance et Reformation*, 7 (1983), 13-25.
- Campbell, Jackson J., "To Hell and Back: Latin Tradition and Literary Use of the 'Descensus ad inferos' in Old English," *Viator*, 13 (1982), 107-158.
- Carmody, Francis, "Le diable des bestiaries," *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 79-85.

- Cassell, Anthony, "The Tomb, the Tower, and the Pit: Dante's Satan," *Italica*, 56 (1979), 331-351.
- Castelli, Enrico, *Il demoniaco nell'arte*, Milan, 1952.
- Cawley, F. Stanton, "The Figure of Loki in Germanic Mythology," *Harvard Theological Review*, 32 (1939), 309-326.
- Cazenave, Annie, "Bien et mal dans un mythe cathare languedocien," A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen*, Berlin, 1977 içinde, s. 344-387.
- Chadwick, Nora K., "The Monsters in Beowulf," Peter Clamoes, ed., *The Anglo-Saxons*, Londra, 1959 içinde, s. 171-203.
- Champneys, A. C., "The Character of the Devil in the Middle Ages," *National and English Review*, 11 (1888), 176-191.
- Ciêrvidé, Ricardo, "Notas en torno al libro de Miseria de Omne: Lo demoniaco e inernal en el código," *Estudios de Duesto*, 22 (1974), 81-96.
- Clark, Roy Peter, "Squeamishness and Exorcism in Chaucer's Miller's Tale," *Thoth*, 14 (1973-1974), 37-43.
- Cohn, Norman, *Europe's Inner Demons*, New York, 1975.
- Colliot, Régine, "Rencontres du moine Raoul Glaber avec le diable d'après ses Histoires," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 119-132.
- Colombani, Dominique, "La chute et la modification: Le renversement diabolique chez Gautier de Coinci," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 135-154.
- Combarieu, Michelin de, "Le diable dans le Comment Theophius vint à pénitence de Gautier de Coinci et dans le Miracle Théophile de Rutebeuf (1)," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 157-182.
- Conner, Patrick W., "The Liturgy and the Old English 'Descent into Hell,'" *Journal of English and Germanic Philology*, 79 (1980), 179-191.
- Courtenay, William C., "Necessity and Freedom in Anselm's Conception of God," Helmut Kohlenberger, ed., *Analecta Anselmiana*, cilt 4/2, Frankfurt

- am Main, 1975 içinde, s. 39-64.
- Courtès, C., "Le peccabilité de l'ange chez saint Thomas," *Revue thomiste*, 53 (1953), 133-163.
- Crawford, J. P. W., "The Devil as a Dramatic Figure in the Spanish Religious Drama before Lope de Vega," *Romanic Review*, 1 (1910), 302-312, 374-383.
- Crook, Eugene J. ve Margaret Jennings, "The Devil and Ranulph Higden," *Manuscripta*, 22 (1978), 131-140.
- Culianu, Ioan Petru, "Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento," *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 17 (1981), 360-408.
- Cushman, L. W., *The Devil and the Vice in English Literature before Shakespeare*, Londra, 1900.
- Dalbey, Marcia A., "The Devil in the Garden: Pluto and Proserpine in Chaucer's 'Merchant's Tale,'" *Neuphilologische Mitteilungen*, 75 (1974), 402-415.
- Dando, Marcel, "Les anges neutres," *Cahiers d'études cathares*, 27, no. 69 (1976), 3-28.
- "Satanael," *Cahiers d'études cathares*, 30, no. 83 (1979), 3-11; 30, no. 84 (1979) 3-6; 31, no. 85 (1980), 14-32; 31, no. 86 (1980), 3-16.
- D'Ardenne, Simone T. R. O., "The Devil's Spout," *Transactions of the Philological Society* (Londra, 1946), 31-54.
- De Clerck, D. E., "Droits de démon et nécessité de la rédemption: Les écoles d'Abélard et de Pierre Lombard," *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 14 (1947), 32-64.
- "Questions de sotériologie médiévale," *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 13 (1946), 150-184.
- DeCoursey, Mary E., *Theory of Evil in the Metaphysics of Saint Thomas and Its Contemporary Significance*, Washington, D.C., 1948.
- Dedek, John F., "Intrinsically Evil Acts: An Historical Study of the Mind of St. Thomas," *The Thomist*, 43 (1979), 385-413.



- Delatte, A ve Ch. Josserand, "Contribution à l'étude de la démonologie byzantine," *Mélanges J. Bidez*, Cilt 2, Brüksel, 1934, s. 207-232.
- Deschaux, Robeert, "Le livre de la diablerie d'Eloy d'Amerval," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 185-193.
- Devine, Philip E., "The Perfect Island, the Devil, and Existent Unicorns," *American Philosophical Quarterly*, 12 (1975), 255-260.
- *Le diable au moyen âge: Doctrine, problèmes moraux, représentations*, Paris, 1979.
- *Diabls et diableries: La représentation de diable dans la gravure de 15e et 16e siècles*, Cenevre, 1977.
- Dölger, Franz-Joseph, *Der exorcismus im altchristlichen Taufritual: Eine religionsgeschichtliche Studie*, Paderborn, 1909.
- "Teufels Grossmutter: Magna Mater Deum, Magna Mater Deorum: Die Umwertung der Heidengötter im christlichen Demonenglauben," *Antike und Christentum*, 3 (1932), 153-176.
- Donati, Umberto, *Lucifero nella Divina Commedia*, Roma, 1958.
- Dreyer, Max, *Der Teufel in der deutschen Dichtung des Mittelalters: Von den Anfängen bis in das XVI. Jahrhundert*, Rostock, 1884.
- DuBruck, Edelgard, "The Devil and Hell in Medieval French Drama: Prolegomena," *Romania*, 100 (1979), 165-179.
- "Thomas Aquinas and Medieval Demonology," *Michigan Academician*, 7 (1974), 167-183.
- Ducellier, Andre, "Le diable à Byzance," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 197-212.
- Düchting, Reinhard, "Titivillus, Damon der Kopisten und solcher, die sich versprechen: Ein Beitrag zur Geschichte des Lapsus linguae," *Ruperto Carola*, 58/59 (1976/1977), 69-73.
- Dumézil, Georges, *Loki*, Darmstadt, 1959.
- Dustoor, P. E., "Legends of Lucifer in Early English and in Milton," *Anglia*, 54

(1930), 213-268.

Eickman, Walther, *Die Angelologie und Demonologie des Koran im Vergleich der Engelund Geisterlehre der Heiligen Schrift*, New York ve Leipzig, 1908.

Emmerson, Richard Kenneth, *Antichrist in the Middle Ages: A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature*, Seattle, 1981.

Erich, Oswald A., *Die Darstellung des Tufels in der chrstlichen Kunst*, Berlin, 1931.

Evans, Gillian R., *Augustine on Evil*, Cambridge, 1982.

— "Why the Fall of Satan?" *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 45 (1978), 130-146.

Evans, J. M., *"Paradise Lost" and the Tekvin Tradition*, Oxford, 1968.

Faggin, Guiseppe, *Diabolicità del rospo*, Venedik, 1973.

Farrell, P. M., "Evil and Omnipotence," *Mind*, 67 (1958), 399-403.

Fahr, Hans von, "Gottesurteil und Folter: Eine Studie zur Damonologie des Mittelalters und der neueren Zeit," *Festgabe für Rudolf Stammeler*, Berlin ve Leipzig, 1926, s. 231-254.

Feng, Helen C., "Devil's Letter: Their History and Significance in church and Society, 1110-1500.," *Doktora tezi*, Northwestern Üniversitesi, 1982.

Finnegan, Robert Emmet, "Christ and Satan: Structure and Theme," *Classica et mediavalia*, 30 (19747, 490-551.

— "God's Handmaegen versus the Devil's Craeft i n Tekvin B," *English Studies in Canada*, 7 (1981), 1-14.

— "Three Notes on the Junius XI Christ and Satan: Lines 78-79; Lines 236-42; Lines 435-38," *Modern Philology*, 72 (1974-1975), 175-181.

Frappier, Jean, "Châtiments infernaux et peur de diable d'après quelques textes français du XIIIe et du XIVe siècle," Frappier, *Histoire, mythes et symbols*, Cenevre, 1976 içinde, s. 129-136.

Fraschino, Salvatore, "La 'terra' dei giganti ed il Lucifero dantesco," *La cultura*, 12 (1933), 767-783.

Freccero, John, "Dante and Neutral Angels," *The Romantic Review*, 51 (1960), 3-

14.

- "Infernal Inversion and Christian Conversion (Inferno XXXIV)," *Italica*, 42 (1965), 35-41.
- "Satan's Fall and the Quaestio de aqua et terra," *Italica*, 38 (1961), 99-115.
- "The Sign of Satan," *Modern Language Notes*, 80 (1965), 11-26.
- Freytag, Gustave, "Dr deutsche Teufel im sechzehnten Jahrhundert," Freytag, *Gesammelte Werke*, Berlin 1920, seri 2, cilt 5 içinde, s. 346-384.
- Frick, Karl, *Das Reich Satans: Luzifer/Satan/Teufel und die Mond- und Liebesgöttinnen in ihrer lichten und dunklen Aspecten*, Graz, 1982.
- Friedman, John Block, "Eurydice, Heurodis, and the Noon-day Demon," *Speculum*, 41 (1966), 22-29.
- *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge, Mass., 1981.
- Gallardo, Próspero G., "Rutas Compostelanos: El demonio del Languedoc," *Boletín del Seminario de Estudios de Arte e Arqueología*, 20 (1953-1954), 217-219.
- Galpern, Joyce Manheimer, "The Shape of Hell in Anglo-Saxon England," *Doktora tezi*, California Üniversitesi, Berkeley, 1977.
- Gandillac, Maurice de, "Anges et hommes dans le commentaire de Jean Scot sur la 'Hiérarchie céleste,'" Jean Scot Erigène, Paris, 1977, s. 393-403.
- Garidis, Miltos, "L'évolution de l'iconographie du démon dans la période postbyzantine," *L'information d'histoire de l'art*, 12 (1967), 143-155.
- Gaston, L., "Beelzebub," *Theologische Zeitschrift*, 18 (1962), 247-255.
- Gatch, Milton McC., "The Harrowing of Hell: A Liberation Motif in Medieval Theology and Devotional Literature," *Union Seminary Quarterly Review*, 36, ek (1981), 75-88.
- Geister, Otto E. *Die Teufelszenen in der Passion von Arras und der Vengeance Jhesucrist*, Greifswald, 1914.
- Gerest, Régis-Claude, "Le démon en son temps: De la fin du moyen âge au XVIe siècle," *Lumière et vie*, 78 (1966), 16-30.

- Giacomo, Vittorio di, *Leggende del diavolo*, 2. bs. Bologna, 1962.
- Gobinet, D., "Sur les membres inférieurs d'un démon," *Revue du moyen âge latin*, 15 (1959), 102-104.
- "Sur les membres inférieurs d'un démon (note complémentaire)," *Revue du moyen âge latin*, 23 (1967), 131-132.
- Goddu, André, "The Failure of Exorcism in the Middle Ages," A. Zimmermann, ed., *Soziale Ordnungen in Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlin, 1980 içinde, s. 540-557.
- Goldziher, I., "Eisen als Schutz gegen Dämonen," *Archiv für Religionswissenschaft*, 10 (1907), 41-46.
- Gombocz, Wolfgang L. F., "St. Anselm's Disproof of the Devil's Existence in the Proslogion: A Counter Argument against Haight and Richman," *Ratio*, 15 (1973), 334-337.
- "St. Anselm's Two Devils but One God," *Ratio*, 20 (1978) 142-146.
- "Zur Zwei-Argument Hypothese bezüglich Anselms Proslogion," *Quarantesepième bulletin de l'Académie St. Anselme*, 75 (1974), 95-98.
- Gomme, Alice B., "The Character of Beelzebub in the Mummers' Play," *Folklore*, 40 (1929), 292-293.
- Goulet, Jean, "Un portrait des sorcières au XVe siècle," Guy Alard, ed., *Aspects de la marginalité au moyen âge*, Montreal, 1975 içinde, 129-141.
- Gouttebronze, Jean-Guy, "Le diable dans le Roman de Rou," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 215-235.
- Graf, Arturo, "La demonologia di Dante," Graf, Miti, *leggende e superstizioni del medio evo*, cilt 2, Turin 1925 içinde, s. 80-112.
- Grant, C. K., "The Ontological Disproof of the Deevil," *Analysis*, 17 (1957), 71-72.
- Griffin, Robert, "The Devil and Panurge," *Studi francesi*, 47/48 (1972), 329-336.
- Grivot, Deenis, *Le diable dans la cathédrale*, Paris, 1960.

- Gros, Gérard, "Le diable et son adversaire dans l'Advocacie nostre dame (poème du XIVe siècle)," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, 258-260.
- Grosdidier de Matons, José, "Démonologie, magie, divinisation, astrologie à Byzance," *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, IVe section: Sciences historiques et philologiques*, 107 (1974-1975), 485-491.
- Grove, Thomas N., "Light in Darkness: The Komedi of the York 'Harrowing of Hell' as Seen against the Backdrop of the Chester 'Harrowing of Hell,'" *Neuphilologische Mitteilungen*, 75 (1974), 115-125.
- Grunebaum, Gustav von, "The Concept of Evil in Muslim Theology," *Middle East Studies Association Bulletin*, 2, no. 3 (1968), 1-3.
- "Observations on the Muslim Concept of Evil," *Studia islamica*, 31 (1970), 117-134.
- Haight, David ve Mororie Haight, "An Ontological Argument for the Devil," *The Monist*, 54 (1970), 218-220.
- Hammerstein, Reinhold, *Diabolus in Musica: Studien zur Ikonographie Musik in Mittelalter*, Bern, 1974.
- Harris, Errol E., *The Problem of Evil*, Milwaukee, 1977.
- Haslinghuis, Edward Johannes, *De Duivel in het Drama der Middeleeuwen*, Leiden, 1912.
- Haubst, Rudolf, "Anselms Satisfaktionslehre einst und heute," *Trierer theologische Zeitschrift*, 80 (1971), 88-109.
- Hayen, André, "Le péché de l'ange selon Saint Thomas d'Aquin: Théologie de l'amour divin et métaphysique de l'acte de l'être," *Teoresi*, 9 (1954), 83-176.
- Heinemann, Franz, "Die Rolle des Teufels bei den Auferstehungsspielen der luzerner Landschaft," *Innerschweizerisches Jahrbuch für Heimatkunde*, 11-12 (1947-1948), 117-136.
- Helg, Didier, "La fonction du diable dans les textes hagiographiques," *Diables*

- et diableries*, Cenevre, 1977 içinde, s. 13-17.
- Henry, Desmond P., "Saint Anselm and Nothingness," *Philosophical Quarterly*, 15 (1965), 243-246.
- Hill, Joyce M., "Figures of Evil in Old English Poetry," *Leeds Studies in English*, 8 (1976), 5-19.
- Hill, Thomas D., "The Fall of Angels and Man in the Old English Tekvin B," Lewis B. Nicholson ve Dolores F Frese, ed., *AngloSaxon Poetry: Essays in Appreciation for John C. McGalliard*, Notre Dame, 1975 içinde, s. 279-290.
- "The Fall of Satan in the Old English Christ and Satan," *Journal of English and German Philology*, 76 (1977), 315-325.
- "Satan's Fiery Speech: 'Christ and Satan' 78-79," *Notes and Queries*, 217 (1972), 2-4.
- "Some Remarks on 'The Site of Lucifer's Throne,'" *Anglia*, 87 (1969), 303-311.
- Hourani, George F., "Averroes on Good and Evil," *Studia islamica*, 16 (1962), 13-40.
- Hübener, Wolfgang, " 'Malum auget decorem in universo': Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochschoastik," A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen*, Berlin, 1977 içinde, s. 1-26.
- Iancu-Agou, Daniel, "Le diable et le juif: Représentations médiévales iconographiques et écrites," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 261-276.
- Iersel, Bastiaan M. F. van, A. A. Bastiaansen, J. Quinlan ve P. J. Schoonenberg, *Engelen en Duivels*, Hilversum, 1968. .
- Jadaane, Fehmi, "La place des anges dans la théologie cosmique musulmane," *Studia islamica*, 41 (1975), 23-61.
- Jennings, Margaret, *Tutivillus: The Literary Career of the Recording Demon*. *Studies in Philology*, 74, no. 5. Chapel Hill, 1977.
- Jones, David M., "Exorcism before the Reformation: The Problem of Saying One Thing and Meaning Another," Master tezi, Virginia Üniversitesi, 1978.

- Jordans, Wilhelm, *Der germanische Volkslaube von den Toten und Dämonen im Berg und ihrer Beschwichtigung: Die Spuren in England*, Bonn, 1933.
- Jourjon, "Qu'allait-il voir au désert? Simple question posée au moine sur son démon," *Lumière et vie*, 78 (1966), 3-15.
- Kably, Mohammed, "Satan dans l'Ithia d'Al-Gazali," *Hespéris Tamuda*, 6 (19657, 5-37.
- Kappler, Claude, "Le diable, la sorcière, et l'inquisiteur d'après le 'Malleus Maleficarum,'" *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 279-291.
- Kaske, Robert E., "Beowulf and the Book of Enoch," *Speculum*, 46 (1971), 421-431.
- "The Eotenas in Beowulf," Robert Creed, ed., *Old English Poetry: Fifteen Essays*, Providence, 1967 içinde, s. 285-310.
- Kaper, Walter ve Karl Lehmann, *Teufel-Dämonen-Besessenheit: Zur Wirklichkeit des Bösen*, 2. bs. Mainz, 1978.
- Keenan, Hugh T., "Satan Speaks in Sparks: Christ and Satan 78-79a, 161-162b, and the 'Life of Saint Anthony,'" *Notes and Queries*, 219 (1974), 283-284.
- Kellogg, Algred L., "Satan, Langland, and the North," *Speculum*, 24 (1949), 413-414.
- Kelly, Henry Ansgar, *The Devil, Demonology, and Witchcraft*, 2. bs. New York, 1974.
- "The Devil in the Desert," *Catholic Biblical Quarterly*, 26 (1964), 190-220.
- "The Metamorphoses of the Eden Serpent during the Middle Ages and Renaissance," *Viator*, 2 (1971), 301-328.
- Kiesling, Nicholas, *The Incubus in English Literature: Provenance and Progeny*, Pullman, Wash., 1977.
- Kirschbaum, E., "L'angelo rosso e l'angelo turchino," *Rivista di archeologia cristiana*, 17 (1940), 209-248.
- Kirsten, Hans, *Die Taufabsage*, Berlin, 1960.

- Köppen, Alfred, *Der Teufel und die Hölle in der darstellenden Kunst von den Anfängen bis zum Zeitalter Dante's und Giotto's*, Berlin, 1895.
- Kretzenbacher, Leopold, *Teufelsbänder und Faustgestalten im Abendlande*, Klagenfurt, 1968.
- Kroll, Josef, *Gott und Hölle: Der Mythos vom Descensuskampfe*, Leipzig, 1932.
- Lafontaine-Dosogne, Jacqueline, "Un thème iconographique peu connu: Marina assommant Belzébut," *Byzantion*, 32 (1962), 251-159.
- Lampe, Hans-Sirks, *Die Darstellung des Teufels in den geistlichen Spielen Deutschlands: Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Münih, 1963.
- Langton, Edward, *Satan, a Portrait: A Study of the Character of Satan through All the Ages*, Londra, 1945.
- Larmat, Jean, "Perceval et le chevalier au dragon: La croix et li diable," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 295-305.
- Lazar, Moshé, "Caro, mundus, et demonia dans les premières oeuvres de Boch," *Studies in Art*, 24 (1972), 106-137.
- "Les diables: Serviteurs et buffons (répertoire et jeu chez les comédiens de la troupe infernale)," *Tréteaux*, 1 (1978), 51-69.
- "L'enfer et les diables dans le théâtre médiéval italien," *Studi di filologia romanza offerti a Silvio Pellegrini*, Padua, 1971, s. 233-249,
- "The Saint and the Devil: Chritological and Diabological Typology in Fifteenth Century Provençal Drama," Norris J. Lacey ve Jerry C. Nash, ed., *Essays in Early French Literature Presented to Barbara M. Craig*, York, S.C., 1982 içinde, s. 81-92.
- "Satan and Notre Dame: Characters in a Popular Scenario," Norris J. Lacey, ed., *A Medieval French Miscellany*, Lawrence, Kans., 1972 içinde, s. 1-14.
- "Theophilus, Servant of Two Masters: The Pre-Faustian Theme of Despair and Revolt," *Modern Language Notes*, 87, no. 6 (1972), 31-50.
- Lebègue, Raymond, "Le diable dans l'ancien théâtre religieux," *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3-5 (1953), 97-105.



- Legros, Huguette, "Le diable et l'enfer: Représentation dans la sculpture romane (étude faite à travers quelques exemples significatifs: Conques, Autun, Saint-Benoît-sir-Loire)," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 309-329.
- Lionel, Frédéric, "Le bien et le mal et la foi cathare," *Cahiers d'études cathares*, 25 (1974), 51-57.
- Lixfeld, Hannjost, *Gott und Teufel als Weltschöpfer: Eine Untersuchung über die duaistische Tiererschaffung in der europäischen und aussereuropäischen Volksüberlieferung*, Münih, 1971.
- Lo Castro, Antonino, *Lucifero nella "Commedia" di Dante*, Messina, 1971.
- Lohr, Evelyn, *Patristic Demonology in Old English Literature*, Kısaltılmış, New York, 1949.
- Loofs, Friedrich, "Christ's Descent into Hell," *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, 11 (1908), 290-301.
- Loos, Milan, "Satan als Erstgeborener Gottes (ein Beitrag zur Analyse des bogomilischen Mythos)," *Byzantinabulgaria*, 3 (1969), 23-35.
- Lukken, G. M., *Original Sin in the Roman Liturgy: Research into the Theology of Original Sin in the Roman Sacramentaria and the Early Baptismal Liturgy*, Leiden, 1973.
- Maag, Victor, "The Antichrist as a Symbol of Evil," C. G. Jung Enstitüsü Kitaplığı, *Evil*, Evanston, 1967 içinde, s. 57-82.
- MacCulloch, John A., *The Horrowing of Hell: A Comparative Study of an Early Christian Doctrine*, Edinburgh, 1930.
- Maeterlinck, Louis, "Le rôle comique du démon dans les mystères flamends," *Mercure de France*, 41 (1940), 385-406.
- Malmberg, Lars, "Grendel and the Devil," *Neuphilologische Mitteilungen*, 78 (1977), 241-243.
- Malone, Kemp, "Satan's Speech: Tekvin 347-440," *Emory University Quarterly*, 19 (1963), 242-246.

- Margoliouth, D. S., "The Devil's Delusion by Ibn al-Jauzi," *Islamic Culture*, 9 (1935), 1-21.
- "The Devil's Delusion: Tablis Iblis of Abu'l-Faraj ibn al-Jawsi," *Islamic Culture*, 19 (1945), 69-81.
- Marieb, Raymond E., "The Impeccability of the Angels Regarding Their Natural End," *The Thomist*, 28 (1964), 409-474.
- Maritain, Jacques, *St. Thomas and the Problem of Evil*, Milwaukee, 1942.
- McAlindon, T., "Komedi and Terror in Middle English Literature: The Diabolical Game," *Modern Language Review*, 60 (1965), 325-332.
- "The Emergence of a Comic Type in Middle-English Narrative: The Devil and Giant as Buffoon," *Anglia*, 81 (1963), 365-371.
- McGuire, Brian Patrick, "God, Man, and the Devil in Medieval Theology and Culture," *Copenhag Üniversitesi, Yunan ve Latin Ortaçağı Enstitüsü, Cahiers*, 18 (1976), 18-82.
- Mellinkoff, Ruth, "Cain and the Jews," *Journal of Jewish Art*, 6 (1979), 16-38.
- "Cain's Monstrous Progeny in Beowulf: Part I, Noachic Tradition," *Anglo-Saxon England*, 8 (1979), 143-162.
- *The Horned Moses in Medieval Art and Thought*, Berkeley, 1970.
- "Judas's Red Hair and the Jews," *Journal of Jewish Art*, 9 (1983), 31-46.
- *The Mark of Cain*, Berkeley, 1981.
- "Riding Beckards: Theme of Humiliation and Symbol of Evil," *Viator*, 4 (1973), 153-176.
- "The Round-Topped Tablets of the Law: Sacred Symbol and Emblem of Evil," *Journal of Jewish Art*, 1 (1974), 28-43.
- Menage, René, "La mesnie infernale dans la Passion d'Arnoul Greban," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 333-349.
- Menjot, Denis, "Le diable dans la 'Vita Sancti Emiliani' de Braulio de Saragosse (585?-651?)," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 355-369.
- Mirarchi, Giovanni, "Osservazioni sul poema anglossassone Cristo e Satana,"

- Aion: *Filologia germanica*, 22 (1979), 79-106.
- Montano, Edward J., *The Sin of the Angels: Some Aspects of the Teaching of St. Thomas*, Washington, D.C., 1955.
- Montgomery, John Warwick, *Demon Possession: A Medical, Historical, Anthropological, and Theological Symposium*, Minneapolis, 1976.
- Müller, Carl Detlef G., "Geister (Damonen): Volksglaube," *Reallexikon für Antike und Christentum*, 9 (1975), 761-797.
- Nardi, Bruno, *Le caduta di Licifero e l'autenticità della "Quaestio de Aqua et terra,"* Roma, 1959.
- "Gli Angeli che non furon ribelli nè fur fedeli a Dio," Nardi, *Dal "Convivio" alla "Commedia": Sei saggi danteschi*, Roma, 1960 içinde, s. 331-350.
- Naselli, Carmelina, "Diavoli bianchi e diavoli neri nei leggendari medievali," *Volkstum und Kultur der Romanen*, 15 (1941-1943), 233-254.
- Nelli, R., *La nature maligne dans le dualisme cathare du XIIIe siècle, de l'énégalié des deux principes*, Toulouse, Université, Travaux du Laboratoire d'ethnographie et de civilisation occitanes, 1. Carcassonne: Editions de la revue *Folklore*, 1969.
- Nelson, Alan H., "The Temptation of Christ: Or the Temptation of Satan," Jerome Taylor ve Alan H. Nelson, ed., *Medieval English Drama*, Chicago, 1972 içinde, s. 218-229.
- Obrist, Barbara, "Les deux visages du diable," *Diabls et diableries* içinde, s. 19-29.
- Oliver, Gabriel, "El diable, el sagristà i la Burguesa: Fragmento de un texto Catalán del siglo XIV," *Miscellanea Barcinonensia*, 36 (1973), 41-62.
- Orr, John, "Devil a Bit," *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 107-113.
- Owen, Douglas D. R., *The Vision of Hell: Infernal Journeys in Medieval French Literature*, Edinburgh, 1970.
- Ozaeta, J. M., "La doctrina de Innocencio III sobre el demonio," *Ciudad de Di-*

- os, 192 (1979), 319-336.
- Padellaro de Angelis, Roa D., *Il problema del male nell'alta scholastica*, Roma, 1968.
- Palgen, Rudolf, *Dantes Luzifer: Grundzüge einer Entstehungsgeschichte der Komödie Dantes*, Münih, 1969.
- Paschetto, Eugenia, "Il 'De natura daemonum' di Witelo," *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino: Filosofia e storia della filosofia*, 109 (1975), 231-171.
- Patch, Howard R., *The Other World: According to Descriptions in Medieval Literature*, Cambridge, Mass., 1950.
- Patrides, C. A., "The Salvation of Satan," *Journal of the History of Ideas*, 28 (1967), 467-478.
- Paul, Jacques, "Le démoniaque et l'imaginaire dans le 'De vita sua' de Guilbert de Nogent," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 373-399.
- Payen, Jean-Charles, "Pour en finir avec le diable médiéval, ou pourquoi poètes et théologiens du moyen-âge ont-il scrupulé à coire au démon?" *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 403-425.
- Penco, Gregorio, "Soppravvivenze della demonologia antica nel monachesimo medievale," *Studia monastica*, 13 (1971), 31-36.
- Perrot, Jean-Pierre, "Le diable dans les légendiers français du XIIIe siècle," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 429-442.
- Petersdorf, Egon von, *Damonologie*, 2 cilt, Münih, 1956-1957.
- Philippe de la Trinité, "Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit," Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan*, Paris, 1948 içinde, s. 44-97.
- "Evolution de Saint Thomas sur le péché de l'ange dans l'ordre naturel," *Ephemerides Carmeliticae*, 9 (1958), 44-85.
- "La pensée des Carmes de Salamanque et de Jean de Saint-Thomas sur le péché de l'ange," *Ephemerides Carmeliticae*, 8 (1957), 315-375.
- "Reflexions sur le péché de l'ange," *Ephemerides Carmeliticae*, 8 (1957), 44-92.

- Pitangue, François, "Variations dramatiques du diable dans le théâtre français du moyen âge," *Etudes médiévales offertes à M. Le Doyen Augustin Fliche de l'Institut*, Montpellier, 1952 içinde, s. 143-160.
- Poly, Jean-Pierre, "Le diable, Jacques le Coupe, et Jean des Portes, ou les avatars de Santiago," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 445-460.
- Psellos, Michael, *Démonologie populaire, démonologie critique au XIe siècle: La vie inédite de S. Auxence*, par M. Psellos, Yayın hazırlayan Perikles-Petros Joannou, Wiesbaden, 1971.
- Quay, Paul M., "Angels and Demons: The Teaching of IV Lateran," *Theological Studies*, 42 (1981), 20-45.
- Raisanen, Heikki, *The Idea of Divine Hardening: A Comparative Study of the Notion of Divine Hardening, Leading Astray, and Inciting to Evil in the Bible and the Qur'an*, Hesinki, 1972.
- Raphael, Freddy, "Le juif et le diable dans la civilisation de l'Occident," *Social Compass*, 19 (1972-1974), 549-566.
- "La représentation des juifs dans l'art médiéval an Alsace: La 'truie aux juifs de la Collégiale Saint-Martin de Colmar' et le 'diable aux juifs de l'église paroissiale de Rouffach,'" *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, 1 (1972), 26-42.
- Rauh, Horst Dieter, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: von Tychonius zum deutschen Symbolismus*, 2. bs., Münster, 1979.
- Raymo, Robert R., "A Middle English Version of the Epistola Luciferi ed Cleros," D. A. Pearsal ve R. A. Waldron, ed., *Medieval Literature and Civilization: Studies in Memory of G. N. Garmonsway*, Londra, 1969 içinde, s. 233-248.
- Rice, Winthrop H., "Le livre de la diablerie d'Eloy d'Amerval," *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 115-126.
- Richman, Robert J., "The Devil and Dr. Waldman," *Philosophical Studies*, 11 (1960), 78-80.
- "The Ontological Proof of the Devil," *Philosophical Studies*, 9 (1958), 63-64.

- "A Serious Look at the Ontological Argument," *Ratio*, 18 (1976), 85-89.
- Risse, Robert G. Jr., "The Augustinian Paraphrase of Isaiah 14.13-14 in Piers Plowman and the Commentary on the Fables of Avianus," *Philological Quarterly*, 45 (1966), 712-717.
- Rivière, Jean, *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge*, Paris, 1934.
- "Le dogme de la rédemption au XIIe siècle d'après les dernières publications," *Revue du moyen âge latin*, 2 (1946), 100-112.
- Robertson, D. W. Jr., "Why the Devil Wears Green," *Modern Language Notes*, 69 (1954), 470-472.
- Robinson, Fred C., "The Devil's Account of the Next World," *Neuphilologische Mitteilungen*, 73 (1972), 362-371.
- Roché, Déodat, "Le rôle des entités sataniques et l'organisation du monde matériel," *Cahiers d'études cathares*, 17 (1966), 39-46.
- Rodari, Florian, "Où le diable est légion," *Musées de Genève*, 18 (Oct., 1977), 22-26.
- Roos, Keith L., *The Devil in 16th Century German Literature: The Teufelsbücher*, Frankfurt am Main, 1972.
- Roskoff, Gustav, *Geschichte des Teufels*, 2 cilt, Leipzig, 1869.
- Rousseau, O., "La descente aux enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes," *La Maison-Dieu*, 43 (1955), 104-123.
- Rudwin, Maximilian, *The Devil in Legend and Literature*, La Salle, Ill., 1931.
- *Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen des Mittelalters und der Reformationszeit*, Göttingen, 1915.
- Rüsch, Ernst Gerhard, "Damonenaustreibung in der Gallus-Vita und bei Bumhardt dam Alteren," *Theologische Zeitschrift*, 34 (1978), 86-94.
- Russell, Jeffrey Burton, *The Devil: Perception of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca, 1977 [*Seytan*, Kabalcı Yayınevi, 1999].
- *Satan: The Early Christian Tradition*, Ithaca, 1981 [*Iblis*, Kabalcı Yayınevi, 1999].

- Russel, Jeffrey B. ve Mark W. Wyndham, "Witchcraft and the Demonization of Heresy," *Mediaevalia*, 2 (1976), 1-21.
- Salmon, P. B., "Jacobus de Theramo and Belial," *London Medieval Studies*, 2 (1951), 101-115.
- Salmon, Paul, "The Site of Lucifer's Throne," *Anglia*, 81 (1963), 118-123.
- Salvat, Michel, "La représentation du diable par un encyclopédiste du XIIIe siècle: Barthélemy l'Anglais (vers 1250)," *Le diable au moyen âge*, Paris 1979 içinde, s. 475-492.
- Saly, Antoinette, "Li Fluns au deable," *Le diable au moyen âge*, Paris 1979 içinde, s. 495-506.
- Schade, Herbert, *Damonen und Monstren: Gestaltungen des Bösen in der Kunst des frühen Mittelalters*, Regensburg, 1962.
- Schimmel, Annemarie, "Die Gestalt Satans in Muhammad. Iqbal's Werk," *Kairos*, 5 (1963), 124-137.
- Schmidt, Philipp, *Der Teufels- und Daemonenglaube in den Erzählungen des Caesarius von Heisterbach*, Basel, 1926.
- Schmitz, Kenneth L., "Shapes of Evil in Medieval Epics: A Philosophical Analysis," Harold Scholler, ed., *The Epic in Medieval Society: Aesthetic and Moral Values*, Tübingen, 1977 içinde, s. 37-63.
- Schuldes, Luis, *Die Teufelsszenen im deutschen geistlichen Drama des Mittelalters*, Göppingen, 1974.
- Schultz, Hans-Joachim, "Die Höllenfahrt als 'Anastasis': Eine Untersuchung über Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzungen byzantinischer Osterfrömmigkeit," *Zeitschrift für katholische Theologie*, 81 (1959), 1-66.
- Sedlmayer, Hans, "Art du démoniaque et demonie de l'art," Enrico Castelli, ed., *Filosofia dell'arte*, Roma, 1953 içinde, s. 99-114.
- Seiferth, Wolfgang S., "The Concept of the Devil and the Myth of the Pact in Literature Prior to Goethe," *Manatshefte*, 44 (1952), 271-189.
- Silber, Patricia, "'The Develis Perlament': Poetic Drama and a Dramatic Poem,"

- Mediaevalia*, 3.(1977), 215-228.
- Sleeth, Charles R., *Studies in "Christ and Satan"*, Toronto, 1982.
- Smith, Constance I., "Descendit ad Inferos -Again," *Journal of the History of Ideas*, 28 (1967), 87-88.
- Stapff, Heribert, "Der 'Meister Reuau's' und die Teufelsgestalt in der deutschen Dichtung des späten Mittelalters," *Doktora tezi*, Műnih Üniversitesi, 1956.
- Stearns, J. Brenton, "Anselm and the Two-Argument Hypothesis," *The Monist*, 54 (1970), 221-233.
- Steidle, Basilus, "Der 'schwarze kleine Knabe' in der alten Mönchserzählung," *Erbe und Auftrag*, 34 (1958), 329-348.
- Subrenat, Jean, "Lucifer et sa mesnie dans le 'Pèlerinage de l'âme' de Guillaume de Digulleville," *Le diable au moyen âge*, Paris 1979 içinde, s. 509-525.
- Svoboda, K., *La démonologie de Michel Psellos*, Brno, 1927.
- Tervarent, Guy de ve Baudouin de Gaiffier, "Le diable voleur d'enfants: A propos de la naissance des saints Etienne, Laurent, et Barthélemy," *Homenage a Antoni Rubio I Lluch*, Cilt 2, Barcelona, 1936, s. 33-58.
- Thousellier, Christine, "Controverse médiévale en Languedoc relative au sens du mot 'nihil': Sur l'égalité des deux dieux dans le catharisme," *Annales du Midi*, 82 (1970), 321-347.
- Thraede, Kurt, "Exorcismus," *Reallexikon für Antike und Christentum*, Cilt 3, 44-117.
- Trachtenberg, Joshua, *The Devil and the Jews*, New Haven, 1943.
- Trask, Richard M., "The Descent into Hell of the Exeter Book," *Neuphilologische Mitteilungen*, 72 (1971), 419-435.
- Turmel, Joseph, "L'angélologie depuis le faux Denys l'Aréopagite," *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 4 (1899), 217-238, 289-309.
- "Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du cinquième siècle," *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 3 (1898), 289-308, 407-434, 533-552.



— *Histoire du diable*, Paris, 1931.

Turner, Ralph V., "Descendit ad Inferos: Merieval Views on Christ's Descent into Hell and the Salvation of the Ancient Just," *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), 173-194.

Valensin, Auguste S. J., "The Deevil in the İlahi Komedi," Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan*, New York, 1952 içinde, s. 368-378.

Vandenbroucke, François, S. Lyonnet, J. Daniélou, A. Guillaumont ve C. Guillaumont, "Démon," *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Cilt 3, s. 142-238.

Van Gelder, J. G., "Der Teufel stiehlt das Tintenfass," A. Rosenauer ve G. Weber, ed., *Kunsthistorische Forschungen Otto Pacht zu seinem 70. Geburtstag*, Salzburg, 1972 içinde, s. 173-188.

Vanni Rovighi, Sofia, "Il Problema del male in Anselmo d'Aosta," *Analecta anselmiana*, 5 (1976), 179-188.

Van Nuffel, Herman, "Le pacte avec le diable dans la littérature médiévale," *Ancien Pays et Assemblées d'Etats*, 39 (1966), 27-43.

Van Riet, Georges, "Le problème du mal dans la philosophie de la religion de saint Thomas," *Revue philosophique de Louvain*, 71 (1973), 5-45.

Vatter, Hannes, *The Devil in English Literature*, Bern, 1978.

Verduin, Kathleen, "Dante and the Sin of Satan: Augustinian Patterns in Inferno XXXIV, 22-27," *Italianistica*, 12 (1983).

Wagner, Werner-Harald, *Teufel und Gott in der deutschen Volkssage: Ein Beitrag zur Gemeinschaftsreligion*, Greifswald, 1930.

Waldman, Theodore, "A Comment upon the Ontological Proof of the Devil," *Philosophical Studies*, 10 (1959), 49-50.

Walker, Dennis P., *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*, Londra, 1958.

Walzel, Diana Lynn, "Sources of Medieval Demonology," *Rice University Studies*, 60 (1974), 83-99.

- Warkentin, A., *Die Gestalt des Teufels in der deutschen Volksage*, Bethel, Kans., 1937.
- Watté, Pierre, *Structures philosophiques du péché originel: S. Augustin, S. Thomas, Kant*, Gembloux, 1974.
- Wattenbach, Wilhelm, "Über erfundene Briefe in Handschriften des Mittelalters, besonders Teufelsbriefe," *Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1, no. 9 (11 Şubat, 1892), 91-123.
- Weber, Edouard-Henri, "Dynamisme de bien et statut historique du destin créé: Du traité sur la chute du diable de S. Anselme aux question sur le mal da Thomas d'Aquin," A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen*, Berlin, 1977 içinde, s. 154-205.
- Wee, David L., "The Temptation of Christ and the Motif of Divine Duplicity in the Corpus Christi Cycle Drama," *Modern Philology*, 72 (1974), 1-16.
- Wellnhofer, Matthias, "Die thrakischen Euchiten und ihr Satanskult im Dialoge des Psellos Τμιοθεος η περι των δαιμονων," *Byzantinische Zeitschrift*, 30 (1929-1930), 477-484.
- Wensinck, A. J. ve L. Gardet, "Iblis," *The Encyclopedia of Islam*, Cilt 3 içinde, s. 668-669.
- Wenzel, Siegfried, "The Three Enemies of Man," *Medieval Studies*, 29 (1967), 47-66.
- White, Lynn, Jr., "Death and the Devil," Robert S. Kinsman, ed., *The Darker Vision of the Renaissance*, Berkeley, 1974 içinde, s. 25-46.
- Wieck, Heinrich, "Die Teufel auf der mittelalterlichen Mysterienbühne Frankreichs," *Doktora tezi*, Marburg Üniversitesi, 1887.
- Wienand, Adam, "Heils-Symbole und Dämonen-Symbole im Leben der Cistercienser-Mönche," Ambrosius Schneider, A. Wienand, W. Bickel ve Ernst Coester, ed., *Die Cistercienser: Geschichte, Geist, Kunst*, Cologne, 1974 içinde, s. 509-552.
- Wirth, Jean, "La démonologie de Bosch," *Diables et diableries*, Cenevre, 1977

içinde, s. 71-85.

Withington, Robert, "Braggart, Devil, and Vice," *Speculum*, 11 (1936), 124-129.

Woods, Barbara Allen, *The Devil in Dog Form: A Partial Type-index of Devil Legends*, Berkeley, 1959.

Woolf, Rosemary E., "The Devil in Old English Poetry," *Review of English Studies*, 4 (1953), 1-12.

Wünsche, A., *Der Sangenkreis vom geprellten Teufel*, Leipzig, 1905.

Zieren, Helene, "Studien zum Teufesbild in der deutschen Dichtung von 1050-1250," Doktora tezi, Bonn Üniversitesi, 1937.

Zimmermann, Albert, *Die Mächte des Guten und Bösen: Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, Berlin ve New York, 1977.

Zippel, Gianni, "La lettera del Diavolo al clero, dal secolo XII alla Riforma," *Buletino dell'Institutio storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano*, 70 (1958), 125-179.

Ek:

Bausani, Alessandro, "La liberazione del male nella mistica islamica," Panikkar, *Liberaci del male*, Bologna, 1983 içinde, s. 67-83.

Ferré, André, "Il problema del male e della sofferenza nell'Islam," Panikkar, *Liberaci del male*, Bologna, 1983 içinde, s. 53-65.

Panikkar, Raimundo, ed., *Liberaci del male: Male e vie di liberazione nelle religioni*, Bologna, 1983.

Rudwin, Maximilian, "Dante's Devil," *The Open Court*, 35 (1921), 513-523.

# Dizin

- Abbad ibn-Süleyman, 65
- Abelard, 115, 206, 224, 225,  
228, 229, 233, 235, 236, 237,  
263, 271, 272, 351
- Adam, Mystère d', 180, 340
- Adem, 47, 48, 60, 61, 62, 67, 68,  
130, 172, 180, 195, 212, 217,  
231, 279, 316, 323, 341, 342,  
343, 345, 389
- Adem ile Havva, 61, 62, 130, 165,  
178, 180, 181, 196, 217, 218,  
226, 230, 247, 279, 338, 339,  
342, 345, 352, 361
- Adem ile Havva'nın ayartılması,  
63, 119, 129, 154, 217, 318,  
319, 321
- Adem ile Havva'nın düşüşü, 300,  
339
- Adem ile Havva'nın Hayatı, 61
- Adem'in ayartılması, 62, 331, 341
- Adem'in düşüşü, 58, 209
- Adem, birinci, 197, 356
- Adem, ikinci, 197, 356
- Aelfric (Eynsham başrahibi), 71,  
115, 167, 193, 194, 195, 196,  
197, 198, 202, 203, 275, 428
- Aesir ve Vanir, 74
- Alcuin, 112, 114, 123, 126, 127,  
131, 424
- Aldhelm, 171
- Altercatio Diaboli contra  
Christum, 104
- Anselm (Bec rahibi), 132, 133,  
164, 205, 206, 207, 208, 209,  
210, 211, 212, 213, 214, 215,  
217, 218, 219, 220, 221, 222,  
223, 224, 227, 231, 232, 233,  
242, 249, 263, 270, 351, 429
- Apollon, 100, 101, 200, 332
- Aquinas, Thomas, 115, 161, 206,  
207, 210, 211, 213, 224, 225,  
226, 229, 230, 235, 236, 249,  
253, 255, 256, 261, 262, 263,  
265, 267, 271, 273, 354, 355,  
371, 372, 383, 385, 394, 431
- Araf, 9, 85, 271, 272, 297, 298,  
307, 308, 314
- Arafat Dağı, 298
- Aristoteles, 206, 293, 295
- Aschenbach, Wolfram von, 275,  
286, 433
- aslan, 78, 165, 167, 300

- Aşari, El, 64
- Attila, Şeytan'ın oğlu, 91
- Augustine, 27, 113, 114, 121,  
134, 139, 140, 143, 144, 154,  
193, 206, 211, 212, 215, 224,  
241, 253, 255, 262, 278, 293,  
295, 309, 315, 322, 372, 373,  
378, 384, 397
- Auvergneli William, 161, 228,  
229, 233, 236, 237, 240
- Auxerreli Haymo, 130
- ayartma, 35, 36, 54, 59, 62, 63,  
85, 86, 91, 95, 104, 122, 123,  
124, 125, 126, 129, 130, 137,  
155, 159, 186, 187, 196, 197,  
202, 203, 209, 217, 226, 236,  
237, 248, 267, 269, 272, 273,  
283, 323, 339, 340, 341, 342,  
347, 353, 354, 356, 361, 364,  
390, 392, 396
- ayartma ağacı, 247
- azizler, 7, 43, 49, 52, 54, 88, 110,  
115, 160, 162, 165, 175, 193,  
197, 198, 202, 203, 270, 281,  
282, 297, 328, 347, 352, 362,  
364, 368
- babalar
- Braga babaları, 117
- çöl babaları, 8, 52, 71, 73,  
110, 112, 160, 166, 171, 193,  
203, 207, 240, 275, 282, 404
- kilise babaları, 25, 37, 58, 96,  
113, 114, 116, 120, 121, 130,  
132, 133, 134, 175, 190, 224,  
248, 273, 301, 400
- Bahir, kabalacı kitap, 24
- Baldr, 75
- Bartolo, Sassoferratolu, 104
- Basil, Aziz, 94, 95, 98, 203
- baştan çıkarma, 59, 86, 240, 399
- Bede, 112, 113, 114, 121, 132,  
193, 199, 424
- Bekçi melekler, 190
- Beowulf, 171, 173, 174, 189,  
190, 191, 202, 427
- biçim değiştirme, 42, 52, 67, 75,  
79, 90, 94, 167, 323
- Bizans, 24, 25, 40, 44, 51, 52, 54,  
55, 277
- Boethius, 118
- Bogomiller, 44, 45, 47, 48, 49,  
50, 51, 77, 242, 245, 421,  
422
- Bonaventure, 83, 84, 225, 227,  
229, 230, 236, 384, 390, 391
- Bosch, Hieronymous, 276, 277
- Bouts, Derek, 277
- boynuz, 52, 72, 80, 100, 166,

- 167, 168, 198, 278, 279, 280,  
333, 340
- Brandt, Sebastian, 349
- Brueghel, Peter, 277
- Bruno, Giordano, 264, 349, 391,  
394, 396
- Burchard, Wormslu, 161
- büyü, 52, 54, 71, 94, 105, 110,  
203, 236, 358, 394, 396, 397,  
399
- büyücü, 95, 96, 99, 108, 236,  
279, 354, 394
- Büyük Gregory, 30, 36, 71, 80,  
112, 114, 134, 194, 199, 203,  
267, 282, 292, 422
- Büyük Leo, 123, 130
- Caesarius, Heisterbachlı, 71, 98,  
99, 108, 109, 279, 283, 284,  
404
- Caliban, 91
- Calvin, 372, 373
- canavarlar, 72, 93, 94, 100, 189,  
192, 277, 285, 346
- Canterbury Hikayeleri*, 281, 323,  
324
- Cassian, 112, 123, 201, 202, 267
- Cassiodorus, 138
- Castle of Perseverance, 362
- Cehennem, 9, 65, 85, 100, 107,  
135, 155, 169, 175, 177, 182,  
187, 189, 236, 278, 288, 289,  
293, 294, 297, 298, 299, 300,  
301, 302, 303, 306, 307, 308,  
319, 339, 348, 352, 353, 361,  
365
- Cernunnos, 72, 73
- ceza, 54, 58, 121, 122, 130, 132,  
141, 143, 159, 173, 198, 222,  
268, 272, 321, 346
- cezalandır(ıl)ına, 48, 59, 65, 66,  
67, 85, 86, 104, 106, 122,  
160, 218, 237, 283, 354, 363
- Champeauxlu William, 231
- Chanson de Roland, 275
- Chartresli Yvo, 225
- Chaucer, Geoffrey, 81, 101, 275,  
281, 322, 323, 325, 326
- Chester oyunları, 334, 336, 337,  
338, 340, 342, 359, 364
- Chrétien de Troyes, 252, 281,  
286
- Christ and Satan, 181, 182, 185,  
186, 187, 307, 426
- Cid, El, 275
- Cinler, 59, 60, 61, 62, 77
- Cizvitler, 17, 372
- Clairvauxlu Bernard, 232

- Climacus, John, 36, 37
- Contrasto del povero e del ricco, 331
- Corbieli Ratramnus, 139
- Cusali Nicholas, 144, 369, 374, 417
- cüceler, 92, 93, 346
- Cynewulf, 171
- D'Ailly, Pierre, 368, 369, 372
- Damascene, John, 35, 36, 37, 38
- Dante, 85, 164, 173, 272, 281, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 306, 307, 308, 309, 310, 321, 323, 325, 330, 339, 434
- Deccal, 9, 72, 91, 93, 94, 101, 128, 129, 185, 198, 207, 208, 252, 268, 276, 312, 364, 365
- Deutzu Rupert, 227, 267, 329
- devler, 74, 75, 79, 87, 89, 91, 92, 93
- Dionysios, Areopagites, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 39, 40, 41, 68, 114, 115, 143, 144, 147, 152, 295, 374, 384, 417, 418, 419
- Discesa di Gesu, 331
- druidler, 73
- Dubs, Kathleen, 9, 180
- Duns Scotus, 115, 144, 226, 228, 229, 265, 369, 372, 373
- düalizm, 37, 44, 45, 51, 115, 116, 207, 208, 242, 243, 245, 400, 417
- Dünya, ten, Şeytan, 129
- Eckhart, 384, 385
- ejderha, 72, 78, 86, 160, 162, 165, 167, 190, 192, 196, 279
- elller, 92, 280
- Eloy d'Amerval, 330
- Emmerson, Richard Kenneth, 128, 129, 207, 276, 364
- Energeia, Tanrı'nın -sı, 26, 35, 152, 383, 418
- engizisyon, 242, 251, 402, 403, 404
- Enoch, 114
- Epiphanius, 50
- Epistola Luciferi, 107
- Erasmus, Desiderius, 396
- Eriugena, 112, 127, 139, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 152, 154, 155, 164, 185, 208, 295, 417, 424
- Eski Ahit, 47, 56, 165, 177, 193,

- 247, 352, 353, 409
- Eucherius, 120
- Euthymius Zigabenus, 47, 50, 421
- Evagrius, Pontuslu, 29, 69, 113, 201
- Eznik, Ermenistanlı, 104
- Fenrir, 75
- Floralı Joachim, 129
- Gazali, El, 68
- geceyansı, 53, 84
- Gerson, Jean, 369, 384
- Gilbert de la Porrée, 144
- Gnostisizm, 24, 44, 50, 76, 77, 84, 116, 242, 400, 417
- Gottschalk, 112, 127, 128, 139, 140, 141, 143, 424
- Gréban, Arnoul, 187, 301, 323, 330, 336, 338, 340, 345, 346, 348, 352, 353, 354, 356, 357, 358, 360, 362
- Gregory Nazianzenus, 134
- Grendel, 84, 90, 173, 189, 190, 191, 192
- Guillaume de Digulleville, 330
- gölünç Şeytan, 72, 208, 324
- Guthlac, üzerine şiir ve düzyazılar, 171, 193, 202, 203
- Halesli Alexander, 227, 233
- Hallac, El, 69
- Hartmann von Aue, 275, 286
- Hasan el Basri, 64
- Havva, 48, 130, 180, 181, 279, 339, 341, 342, 343, 345
- Havva'nın ayartılması, 341
- Hayaletler, 72, 81, 84, 92
- Heliand, 171
- Hermogenes, 203
- Hristiyanlar, 25, 58, 66, 71, 73, 78, 84, 95, 98, 100, 101, 133, 157, 203, 240, 252, 352, 380, 382, 400, 407, 411
- Hilda, Holda, 74, 78, 90
- Hilton, Walter, 391, 392, 393
- Honorius, Augustinodensis, 144, 227, 231, 233, 237
- Hroswitha, 97
- Huon de Meri, 331
- Hus, Jan, 369
- Huys, Peter, 277
- hümanistler, 207, 396
- Innocent, III., 232
- Isidore, Sevilleli, 112, 113, 114, 115, 118, 119, 120, 123, 124, 127, 128, 138, 423



- İbn Abbas, 60
- İlahi Komedyâ*, 286, 287, 291,  
299, 310
- İlahileşme (teosis), 27, 34, 35,  
156, 383
- ilk günah, 104, 140, 154, 207,  
217, 218, 316
- inanç(lar), 15, 17, 51, 55, 66, 71,  
99, 134, 206, 226, 247, 273,  
281, 297, 326, 333, 397, 400,  
404, 409
- insan ırkının mahkemesi, 348
- İnsansı şekli, Şeytan'ın, 52, 165,  
166, 167, 168, 278
- İsa'nın ayartılması, 135, 165, 187,  
331, 364
- İsa'nın Çilesi, 120, 135, 197, 223,  
235, 270, 272, 297, 316, 361,  
386, 393, 410
- İsa'nın dirilişi, 137, 174, 272, 288
- İslam, 7, 24, 56, 57, 58, 59, 60,  
62, 64, 65, 66, 67, 70, 101
- işkence, Cehennem'de Şeytan'ın  
ve günahkârların çektiği, 15,  
53, 84, 85, 96, 107, 167, 169,  
171, 175, 183, 196, 199, 203,  
235, 236, 269, 280, 284, 301,  
359, 403, 406, 417
- İtirafçı Maximus, 35, 37, 144,  
420, 425
- Jacques de Vitry, 98, 284, 404
- Jerome, Aziz, 94, 120, 167, 303
- John, 38
- John, XXII, 402
- Jutgamen General (Şiir), 365
- Kabala, 24, 83
- kanatlı hayvan, 340
- kanonlar  
Braga kanonu, 116  
Sens kanonu, 225
- karşıtların birliği, 245, 378, 380
- karga, 52, 78, 285
- Katharlar, 207, 242, 243, 245,  
246, 247, 248, 249, 400, 422
- keçi, 74, 78, 80, 164, 167, 200,  
280
- kefare, 110, 129, 131, 132, 208,  
221, 222, 223, 231, 270, 328,  
351
- Kelly, Henry Ansgar, 9, 79, 134,  
156, 157, 160
- kırmızı (Şeytan'ın rengi), 81, 83,  
164, 169, 170, 308, 309, 399
- kıskançlık, Lucifer'in düşüşüne  
yol açan, 35, 75, 119, 391

Kıyamet Günü, 62, 171, 281,  
328, 361, 362, 363, 366, 410,  
411

Kıyamet Günü (Eski İngilizce  
Şiirler), 171, 187, 320

kibir, 7, 25, 38, 61, 62, 89, 96,  
107, 108, 119, 120, 163, 167,  
172, 173, 177, 178, 182, 189,  
194, 201, 221, 226, 227, 228,  
265, 266, 315, 331, 336, 337,  
342, 345, 389, 390

konsiller

Braga Konsili (563), 116  
Dördüncü Lateran Konsili  
(1215), 116, 117, 248  
Orange Konsili (529), 140  
Sens Konsili (1140), 233  
Toledo Konsili (447), 80  
Trent Konsili (1546), 116,  
368

köpek, 52, 78, 86, 87, 88, 91,  
102, 147

körlük, 196, 210, 254, 256, 257,  
303

kötülük, 7, 9, 14, 15, 16, 19, 22,  
24, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 38,  
45, 48, 50, 54, 58, 64, 65, 68,  
72, 74, 75, 76, 81, 83, 87, 90,  
95, 96, 105, 108, 109, 112,

117, 118, 121, 122, 137, 141,  
143, 144, 154, 155, 156, 159,  
165, 172, 182, 189, 201, 202,  
208, 209, 210, 211, 212, 214,  
215, 216, 220, 221, 224, 230,  
231, 237, 243, 245, 246, 248,  
249, 251, 253, 254, 255, 256,  
257, 258, 259, 260, 261, 262,  
263, 267, 268, 272, 275, 276,  
280, 282, 288, 298, 299, 302,  
312, 314, 326, 328, 329, 331,  
332, 335, 336, 339, 348, 349,  
351, 364, 365, 372, 373, 374,  
377, 378, 379, 380, 385, 386,  
389, 392, 393, 396, 404, 406,  
407, 409, 411, 412, 413, 414,  
415, 416, 417, 418

Kuran, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 66,  
67, 68, 70

kurt, 78, 300, 353

Kutsal Bakire Meryem, 49, 103,  
362

Kutsal Bakire'nin Doğuşu, 98

Lady Meed, 312

Langland, William, 115, 281, 286,  
309, 310, 311, 312, 315, 316,  
317, 318, 320, 321, 322, 330,  
434, 435

Lanterne of Light, 331

- Laonlu Anselm, 231
- Laonlu Ralph (Anselm'in kardeşi),  
231
- Lazar, Moshé, 9, 363
- Le Manslı Hildebert, 228
- Leviathan, 78, 108, 119, 120
- Lilith (Şeytan'ın annesi), 91
- Lilleli Alan, 225, 231
- Loki, 74, 75, 76
- Lombard, Peter, 114, 115, 207,  
224, 226, 227, 228, 229, 231,  
232, 236, 237, 271
- Luciferciler, 241
- Luka, 45, 309
- Mamling, Hans, 277
- Mandyn, Jan, 277
- Maniheiztler, 38, 39, 195, 400,  
417
- Maniheizm, 44
- Marksistler, 17, 19, 22
- Maturidi, El, 65
- McGinn, Bernard, 128, 129, 385,  
387
- melekler, 19, 25, 29, 30, 34, 36,  
38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 47,  
49, 52, 56, 59, 60, 61, 62, 84,  
85, 91, 92, 93, 102, 103, 114,  
115, 116, 118, 120, 138, 141,  
160, 162, 164, 165, 166, 167,  
168, 169, 170, 171, 172, 177,  
178, 179, 181, 182, 183, 185,  
186, 187, 191, 194, 195, 211,  
216, 223, 225, 226, 228, 229,  
230, 231, 235, 237, 247, 255,  
263, 264, 265, 266, 267, 268,  
269, 270, 280, 283, 287, 295,  
296, 297, 303, 306, 307, 308,  
311, 314, 315, 316, 321, 323,  
329, 334, 335, 336, 337, 338,  
339, 356, 359, 362, 396, 410,  
416
- Mellinkoff, Ruth, 9, 81, 87, 191,  
252, 280
- Merlin (Şeytan'ın oğlu), 91
- Mikail (başmelek), 49, 50, 135,  
137, 165, 185, 226, 297, 361,  
410
- Milton, John, 9, 172, 177, 267,  
299, 330, 368
- Miracle de l'enfant donné au  
dyable, 348
- Mistere du Vieil Testament, 335
- mistikler, 382, 384, 389, 390,  
391
- mistisizm, 25, 32, 310, 368, 381,  
382, 383, 384, 404
- Muhammed, 56, 57, 58, 59, 69,  
100, 101, 252, 333

Mukadderat, 139, 141, 143, 153,  
212, 215, 233, 372, 373

Musa, 47, 48, 49, 104, 247, 280

Musès, Charles, 9, 230, 259

Müslümanlar (Bkz. İslam), 19, 56,  
57, 62, 66, 100, 101, 240,  
251, 252, 407

Muteziller, 65

Nibelungenlied, 275

Nicholas, I, 139

Nicodemus İncili, Eski İngilizce,  
135, 173, 174, 361

Nogentli Guilbert, 237

nominalizm, 275, 368, 369, 383,  
404

Norwichli Julian, 385, 390

Nyssalı Gregory, 26, 144

Ockhamlı William, 369

Odin, 75, 78

oklar, demonların ve cücelerin  
fırlattığı, 193, 202

Ortodoksluk, 50, 133, 152, 206,  
240, 241, 242, 243, 421

Oyunlar

Alman oyunları, 438

çile oyunları, 328

gizem oyunları, 328

İsa'nın Bedeni oyunları, 328,  
330

N-Town oyunları, 330, 331

ortaçağ oyunları, 76, 327,  
328, 347

Paskalya oyunları, 328

Towneley oyunları, 438

panenteizm, 149, 417

panteizm, 32, 144, 376, 417

Paul, VI, 16, 157

Paulicianlar, 44, 421

Philo, 26

Photius, 45, 421

Pianto di Dio col nemico, 104

Pico della Mirandola, 396

Pilatus, 333, 358

Pilatus'un İşleri, 135

Pius, II (Aeneas Silvius  
Piccoomini), 397

Platon, 134, 205, 369, 370

Platoncu(luk), 26, 28, 40, 54,  
149, 225, 257, 306, 369, 394

Pluto, 301, 333

potentia absoluta, 371

potentia ordinata, 371, 380

Protestanlar, 19, 129, 367, 373,  
404

Prudentius, 80

- Psellos, Michael, 40, 421  
 Pullen, Robert, 226, 233  
  
 Rabanus Maurus, 130, 139  
 Radbert, Paschasius, 130  
 Reformasyon, 106, 129, 252,,  
     367, 368, 405, 410  
 Reimsli Hincmar, 95  
 Richalm (13. yy., başrahip), 84  
 Robin Hood, 77  
 Roland'ın Şarkısı, 100  
 Rumpelstiltskin, 77, 89, 333  
 Rutebeuf, 98  
  
 Saint Pierre et le jongleur, 348  
 Saint Victorlu Hugh, 227  
 San Apollinare Nuovo, 164, 169  
 Santa Claus, 83  
 sapkınlık, 25, 43, 44, 64, 116,  
     224, 241, 242, 251, 380, 402,  
     403  
 Severus, Sulpicius, 198  
 Shakespeare, 322, 326, 349  
 Siril, Iskenderiyeli, 134  
 Skolastisizm, 205, 206, 208, 286,  
     399  
 Slav folkloru, 51, 71  
 Sleipnir, 75  
 Sokrates, 369  
  
 Statuta ecclesiae antiqua, 117  
 Sturluson, Snorri, 74, 75  
 Sufiler, 60, 69  
 süreç teologları, 415  
  
 Şeytan Robert (Şeytan'ın.oğlu), 91  
 Şeytan'ın adları  
     Abaddon, 332  
     Abadon, 331, 332  
     Abbaton, 76  
     Asmodeus, 76, 332  
     Astarot, 318, 332, 336, 346,  
         351, 352, 353, 356  
     Baal, 332  
     Beelzebub, 76, 108, 120, 196,  
         302, 331, 332, 336, 351,  
         352, 353, 356, 364, 403  
     Behemoth, 119, 120, 332  
     Belial, 76, 103, 104, 120, 318,  
         332, 356, 360, 362  
     Belphegor, 120, 332  
     Berich, 353, 354, 360  
     Berith, 332, 333  
     İblis, 58  
     Mammon, 331, 332  
     Moloch, 332, 333  
     Satanael, 45, 47, 48, 49, 76,  
         77  
     Sathanas, 322, 331, 360, 364

- Şeytan'ın figanı, 337
- Şeytan'ın yazdığı mektuplar, 87, 106
- şeytan kovma, 106, 157, 158, 159, 161, 168, 199, 280
- Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulması, 91, 120, 131, 133, 135, 156, 272, 306, 351, 355, 377, 386, 410
- Tauler, Johann, 391, 404
- tecavüz, 13, 14, 274, 325
- tek boynuzlu at, 221
- Teramo, Giacomo Palladini de, 105
- Teslis, 21, 144, 158, 159, 161, 190, 241, 278, 308
- Theologia germanica, 382
- Theophilus, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 402
- Thomas à Kempis, 310
- Thor, 74, 78, 161, 193
- tiyatro, 98, 276, 279, 283, 326, 327, 328, 339, 354, 436
- topluyayın, 156, 158, 160, 162, 429
- Tourslu Aziz Martin, 198
- Tourslu Gregory, 119, 198, 199
- Tötonik folklor, 71, 192
- Tryphon, 76
- Tutivillus, 77, 332
- Tyrelli Maximus, 84
- vaftiz, 49, 50, 95, 97, 121, 134, 141, 143, 156, 157, 158, 161, 162, 200, 303
- Vaftizci John, 354, 355
- Vaftizci Yahya, 247
- vahşi av, 74
- Vahiy, 21, 56, 64, 68, 209, 387, 408
- Van Eycks, 277
- Vergilius, 272, 298, 302, 307, 308
- vizyon edebiyatı, 339
- Waldensci gruplar, 241
- Walter Map, 237
- Wheelwright, Philip, 28, 381
- Witelo (Vitellio), 225
- Wulfstan, 198
- Wuotan, 73
- Wyclif, John, 369, 380
- Yaban Adam ve Kadın, 92
- Yahuda, 173, 302, 360, 365
- Yahudiler, 16, 24, 56, 57, 59, 61, 91, 94, 96, 97, 100, 101, 102,

- 123, 128, 133, 134, 159, 168,  
200, 240, 251, 252, 253, 280,  
326, 400  
yarasa, 78, 80, 110, 167, 168,  
280, 306  
Yeşil Adam, 81, 92  
Yeni Ahit, 7, 21, 54, 56, 133, 158,  
247, 317, 332, 400, 407, 409  
yeni Platonculuk, 33, 35, 40, 41,  
81, 84, 133, 144, 254, 286,  
289, 294, 295, 372, 374, 378,  
379, 394, 396, 397, 417, 41  
yılan, 47, 78, 119, 126, 130, 162,  
163, 167, 169, 180, 196, 200,  
207, 226, 227, 279, 319, 332,  
339, 340, 341, 343  
Yiyici Peter (Petrus Comestor),  
227, 228  
Zabulon, 332  
Zamahşari, 67