DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

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/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Mephistopheles

Modern Dünyada Şeytan

JEFFREY BURTON RUSSELL

KABALCI

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

JEFFREY BURTON RUSSELL

MEPHISTOPHELES

Modern Dünyada Şeytan

KABALCI YAYINEVİ: 168
İNCELEME DİZİSİ: 30

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Jeffrey Burton Russell
Mephistopheles - The Devil in The Modern World
© Cornell University, 1986 (Onk Ajans)
Mephistopheles - Modern Dünyada Şeytan
© Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999

Birinci Baskı: Ocak, 2001

Teknik Hazırlık: Zeliha Güler

Kapak Tasarımı: Serdar Bal

Yayıma Hazırlayan: Sabri Gürses

Baskı: Yaylacık Matbaası

Mücellit: Yedigün Mücellithanesi

KABALCI YAYINEVİ
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
Mephistopheles – Modern Dünyada Şeytan
1. Şeytan – Öğretileri 2. Tarih. 3. Dinler Tarihi 4. Felsefe
ISBN 975-8240-31-9

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

JEFFREY BURTON RUSSELL

MEPHISTOPHELES

Modern Dünyada Şeytan

Çeviren: Nuri Plümer

KABALCI YAYINEVİ

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Jack Vizzard ve Sally Fitzgerald'a

ve

neşeleri kötülüğün panzehiri olan

W. A. Mozart ve Flannery O'Connor'in onuruna

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7

1 Kötülük 11

2 Reform Hareketi ve Şeytan 23

3 İki Dünya Arasında Şeytan 106

4 İblis'in Vadesi Doluyor 186

5 Romantik Şeytan 250

6 Şeytan'ın Gölgesi 322

7 Savaşan Bir Dünyada Şeytan 379

8 Tanrı ve Şeytan 451

Kaynakça 461

Dizin 495

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Aklımı olmasa da (çünkü bu benim yapabileceğim bir şey değil), kalbimi hakikatin tam döngüsüne açacağım.

JOHN HENRY NEWMAN

Şeytan'dan çok İnayetin belirtileriyle ilgiliyim.

FLANNERY O'CONNOR

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Önsöz

Gerek bu kitabı gerekse dizinin daha önceki bölümlerini yazarken Şeytan düşüncesini İbrani-Hıristiyan-Müslüman bağlamında ele aldım; çünkü bu düşünceyi ortaya çıkartan ve geliştiren dinsel gelenekler bu inanç sistemlerinde yer alır. Sorunla en dolaysız biçimde karşı karşıya gelenler de bu üç din olmuştur; çünkü sorun en kesin biçimiyle, tektanrılı dinlerde Tanrı'nın birliğine, iyiliğine ve kadiri mutlaklığına duyulan inançla kötülüğün varlığı arasındaki zıtlıkta kendini göstermektedir. Çalışmalarımda kötülük sorununu özellikle Hıristiyanlık bağlamında ele alışımın nedeni kısmen kültürel ve dilbilimsel yönden bilgi alanımın Hıristiyanlık üzerinde yoğunlaşmış olmasından, kısmen de Hıristiyanlığın ve Hıristiyanlık kültüründen kaynaklanan felsefi geleneklerin kötülük sorunuyla en açık biçimde yüzleşerek formüle etmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Hiçbir tarikatin yolundan gitmediğim gibi, hakikati olabildiğince açık ve geniş bir biçimde aramaya yönelik arzumun dışında hiçbir genel kabul görmüş bir düşünceye bağlı kalmadım.

Bu dizide yer alan çalışmaların ilk cildini oluşturan *Şeytan*, konusunu en eski çağlardan Yeni Ahit dönemine kadar geçen zaman içinde ele almaktadır; *İblis*, erken Hıristiyanlıktan beşinci yüzyıla kadar geçen dönemi kapsar; *Lucifer* ise ortaçağ dönemini ele almaktadır. Bu cilt, Reformasyondan günümüze kadar geçen dönemi incelemektedir. İlk üç ciltte Şeytan konusunda ayrıntılarda da olsa belli bir görüş birliğinin gelişimi görülürken, dördüncü ciltte geleneğin parçalanışı

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

gözlemlenir. Kitabın başlığı da bu parçalanma sürecini yansıtmaktadır; çünkü Mephistopheles adı onaltıncı yüzyılda Faust mitindeki Şeytan figürü için uydurulmuştur ve mit Batı yazınında, Goethe'nin kesinlikle Hıristiyan olmayan *Faust*'unda olduğu gibi gelenek dışı birtakım görüşlerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

Reformasyonla birlikte ortaya çıkan Protestan/Katolik bölünmesi, bu parçalanma sürecini başlatmıştır, ancak Protestanlık başlangıçta Katolik diaboloji geleneğinin izinde gittiği için kavram konusunda ciddi bir bölünmeye ancak onyedinci yüzyılın sonundan itibaren rastlanmaktadır. O dönemde "cadı çılgınlığı"nın inanılırlığını yitirmesi, Şeytan'a duyulan inancın da yitirilmesiyle sonuçlanmıştır; onsekizinci yüzyıldaysa Aydınlanma'nın usçu felsefi sistemleri Hıristiyanlık geleneğinin epistemolojik temellerini zayıflatmış ve diabolojinin daha da güçsüzleşmesine neden olmuştur. Onsekizinci yüzyılın sonlarına doğru (Hıristiyanlar da dahil olmak üzere) eğitimli insanların büyük bir bölümü Şeytan düşüncesini tümüyle göz ardı etmeye hazır duruma gelmişlerdi. Bununla birlikte tam o dönemde romantizm, güçlü ve ikircikli bir simge olarak Şeytan kavramının yeniden canlanmasına neden oldu. Romantik Şeytan, zorbalığa karşı soylu bir başkaldırının simgesi ya da en azından, hem özgürlüğün hem de bencilliğin ikircikli bir temsilcisi olarak görülüyordu. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Şeytan, genelde insanlığın yozlaşmasının ve budalalığının alaycı bir eğretilemesi olarak yazında, güzel sanatlarda ve müzikte yaygın biçimde yararlanılan bir figür durumunu aldı. Yirminci yüzyılda yaşanan soykırımların ve savaşların doğurduğu dehşet, kökten kötülüğe duyulan ciddi felsefi ilginin yeniden canlanmasına neden oldu ve bunun sonucu olarak da Şeytan bir kez daha modern teoloji için ciddi bir konu olarak ortaya çıktı.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Birkaç bölüm dışında yalnızca özgün dilde okuduğum eserleri ele aldım; çünkü kavramlar tarihi gibi hassas bir konuda, çevirilerde hem temel birtakım noktalar hem de bazı ince ayrımlar yitirilebilmektedir. Başka türlü belirtilmedikçe tüm çeviriler bana aittir. Çalışma boyunca "diaboloji" terimini Şeytan kuramı anlamında kullandım. Kesin olmak gerekirse, terimin "diabololoji" biçiminde kullanılması gerekirdi (Yunanca *diabolos* + *logos*), ancak bu sözcük hem tanıdık gelmiyor, hem ukalaca hem de telafuzu oldukça zor, bu nedenle de terimi modernleştirdim.

Bu konu üzerinde düşünmeye ve eserler üretmeye başladığım yirmi yıllık süre içinde görüşlerim sürekli bir gelişim sürecini izledi. Kişi zaman içinde bilemeyeceğini bilmeyi öğreniyor ve geride yalnızca bilme arzusu kalıyor, çünkü bilgelik bilgiden daha önemli ve bilgelikten de daha önemlisi, sevgi.

Bu çalışmam sırasında benden özellikle yardımlarını esirgemeyen aşağıda adlarını belirttiğim şahıslara teşekkürlerimi sunmak isterim: Stuart Atkins, Carl Berkhout, Richard Comstock, Kara Enroth, Robert Erickson, Alberto Ferreiro, Sally Fitzgerald, Abraham Freisen, David Griffin, Robert Griffin, Eloise Hay, Richard Helgerson, Walter Kaufmann, Henry Ansgar Kelly, Gerald Larson, Leonard Marsak, Pamela Morgan, J. Sears McGee, Michael O'Connell, Norman Ravitch, Cheryl Riggs, Diana Russell, Jack Vizzard ve Michael Whitacre. Ayrıca, Santa Barbara'daki California Üniversitesi Araştırma Komitesi'ne ve Kütüphanelerarası Kitap Servisi'ne de teşekkürlerimi sunarım.

JEFFREY BURTON RUSSELL

Santa Barbara, California

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1 Kötülük

Şeytan, kökten kötülüğün en iyi bilinen simgesidir. Kökten kötülük, günümüzde hayli revaçta olan göreceliğin körleştirmediği herkesin kolayca anlayabileceği bir kavramdır. Dünya düzeyinde kötülük, tüm gezegenin nükleer bir tehlikeyle karşı karşıya kalması konusundaki isteklilikte kendi ifadesini bulur. Bugün, yeryüzünde yaşayan tüm omurgalıları öldürmeye yeterli miktardaki nükleer silahın yetmiş katı nükleer silahı barındıran cephaneliklere sahip olarak, hiçbir bireyin, hiçbir ulusun ya da ideolojinin herhangi bir çıkar sağlamayacağı, ancak milyarlarca insanı en korkunç biçimde ölüme mahkum edecek bir savaş için ciddi ciddi hazırlıklar yapıyoruz. Gün be gün daha tehlikeli bir hale gelen bir yolda ilerlememiz konusunda bizi zorlayan güç nedir? Gezegenin nükleer silahlarla yok oluşu kimin işine gelecektir? Ancak en baştan bu yana sınır tanımayan bir acımasızlık ve kin içinde evrenin yokoluşunu arzulayan o güç ... Eğer amacımız bir nükleer savaşın engellenmesiyse, kökten kötülükle dolaysız bir biçimde karşı karşıya gelmemiz gerekecektir.

Bireysel düzlemde kökten kötülük, insan aklının alamayacağı gaddarlıklarda kendini gösterir. Kötülük gerçeğine en çok yaklaştığımız an, gerek kendi içimizde gerekse diğerlerinde var olan kötülükle dolaysız bir biçimde yüz yüze geldiğimizde ortaya çıkar. Olasılıkla yalnızca sosyopatlar bu dolaysız sezgiden yoksundur. UPI, 14 Kasım 1984 tarihinde şöyle bir haber geçiyordu:

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Cynthia Palmer (29) ve birlikte yaşadığı erkek arkadaşı John Lane (36), Bayan Palmer'ın 4 yaşındaki kızının fırında yakılarak öldürülmesiyle ilgili davada suçsuz olduklarını öne sürdüler. Tutuklanmalarından kısa bir süre önce komşulara "Lucifer'i pişirdiklerini" söyleyen çift, salı günü Androscoggin Bölgesi [Maine] Yüksek mahkemesinde yargılandılar. Çift, 27 Ekim günü Auburn'de kiracı olarak oturdukları apartman dairesinde tutuklanmışlardı. Angela Palmer'ın içi doldurulmuş cesedi bir elektrikli fırının içinde bulundu. Dışarıdan açılmasını önlemek üzere kapının arkasına bir sandalye yerleştirilmişti.

Kötülüğü bundan önceki çalışmalarımda her zaman iki kategoride tanımladım. Birincisi, yani edilgen kötülük, hissedebilen bir varlığın duyduğu acıdır. Acı çekme, bilinçli bir biçimde hissedilen korku, dehşet, derin üzüntü, depresyon ya da bir acıya ya da acıya yönelik tehdit ya da anıya eşlik eden keder duygusudur. İkincisi, yani etken kötülük, sorumluluk sahibi hissedebilen bir varlığın, hissedebilen diğer bir varlıkta acı uyandırma isteğidir. Geleneksel olarak kötülük üç kategoriye ayrılmıştır: (1) metafizik kötülük, yaratılan herhangi bir dünyada kusursuzluğun eksikliği; (2) doğal kötülük, örneğin kanser ya da kasırga gibi "doğal olaylar"dan kaynaklanan kötülükler; (3) ahlaki kötülük, kasıtlı bir biçimde acı uyandırma duygusu. Bizi öncelikle ilgilendiren ahlaki kötülüktür, ancak bir anlamda bu üç kategorinin birbirleriyle kesiştikleri gözlemlenebilir; çünkü Tanrı eğer varsa, son kertede doğal kötülüklerin sorumlusu da odur.

Kötülüğün köktenci doğası yukarıda belirttiğimiz örnekte ortaya çıkmaktadır. Fırında yakılan çocuğun çektiği acı, mutlak bir yoğunluğu içerir; nükleer bir savaşta can veren milyarlarca yaratığın çektiği acı, tüm bir gezegen üzerindeki mutlak ıstırabı yansıtır. Kişinin bu gezegene ve onun yaratıklarına duyduğu sevgi ne denli yoğunsa, onu bozan kötülük karşısında duyduğu üzüntü de o denli derin olur. Kö-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

tülüğe karşı olan duyarlık, sevgiden kaynaklanan bir duyarlıktır.

Şeytan, kökten kötülüğün simgesidir. Ancak gerçekten var mıdır ve hangi anlamda vardır?

Bu sorunun anahtarı *hangi anlamda* olduğunda yatıyor. Bilinmesi gereken ilk konu, Şeytan'ın varlığına yönelik olarak nasıl bir yaklaşım içinde olduğumuzdur. Nasıl bildiğimiz sorusuysa görünürde aşina olduğumuz bir soru değildir; çünkü çocukluğumuzdan bu yana bizden hep bir şeyin ya "gerçek" ya da "gerçekdışı" olduğunu düşünmemiz istenmiştir. Sanki geçerli olan yalnızca bir tek dünya görüşü varmış, olaylara ancak tek bir bakış açısıyla bakılabilirmiş, hakikate yalnız tek bir biçimde yaklaşılabilirmiş gibi. Geçen yüzyıl boyunca doğa bilimlerinin ezici üstünlüğü göz önüne alındığında, çoğunlukla gerçeğe tek doğru yaklaşımın doğa bilimleri yoluyla olduğunu kabul ederiz. Toplumumuzda bu varsayım öylesine geniş bir kesinliğe sahiptir ki, artık bu "sağduyu" olarak kabul edilmektedir. Ancak filozoflar ve bilim adamları bilirler ki, çoğul hakikat sistemleri vardır ve gerçeğe birden fazla yaklaşımla ulaşılabilir. Bilim, bu yaklaşımlardan yalnızca biridir. Ancak bilim de, diğer yaklaşımlar gibi insan zihni tarafından üretilen bir kavramdır, zaman içinde değişir ve inancın gösterilemeyen varsayımlarını temel almıştır. Bilimin temeline ilişkin olası hiçbir bilimsel kanıt, "insan bilinci tarafından etkilenmeden dışımızda, orada uzanan nesnel dünyaya ilişkin hiçbir veri yoktur.... Fiziğin nitelikselliği, nesnel bir fiziksel dünyanın varlığı konusunda bize herhangi bir güvence sunmaz ... ve şeylere yönelik nesnel ve öznel yaklaşımlar arasında anlamlı bir sınır –ya da gerçek anlamda herhangi bir fark– yoktur."[1]

[1] R. S. Jones, *Physics as Metaphor* (Minneapolis, 1982), s. 49, 171.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Bu, hiçbir şekilde, insanlık deneyimi içinde en etkileyici ve hayranlık verici sistemi inşa eden bilimin taşıdığı değeri küçümsemek şeklinde yorumlanmamalıdır. Ancak bilimin de sınırları vardır ve bu sınırların ötesinde, tıpkı başka galaksiler gibi, farklı hakikat sistemleri bulunmaktadır. Bu sistemlerle biliminki arasında benzerliklerin olmadığı söylenemez, ancak bunların düşünce biçimleri bilimden oldukça farklıdır: Bu sistemlerin arasında tarih, mit, şiir, teoloji, sanat ve analitik psikoloji yer almaktadır. İnsanlığın geçmişinde başka hakikat sistemleri var olmuştur; gelecekte de var olacaklardır; düşünebilen diğer varlıklar arasında ne tür düşünce yapılarının bulunduğu konusunda ancak tahminlerde bulunabiliriz.

Bu nedenle, belirli bir sistem içinde gösterilebilen bir hakikatin, başka bir sistem içinde gösterilemeyebilir. Sanat, sülfirik asidin bileşenlerini gösteremeyebilir; ve bilim, bir Yunan vazosunun güzelliği üzerinde bir yargıda bulunamayabilir. Bir sistem içinde "doğru" sayılan bir unsur, başka bir sistemde herhangi bir anlamdan yoksun olabilir. Bir sistemde "gerçek" olarak kabul edilen bir unsur, diğerinde "gerçek" bile olmayabilir.

Ancak bu, hakikatin hiç olmadığı anlamına gelmez. Sülfirik asit hakkındaki bir önermenin başka herhangi bir önerme kadar geçerli olduğu ya da bir vazonun güzelliği konusundaki bir yargının başka herhangi bir yargı kadar iyi olduğu anlamına da gelmez. Hakikate varabilmek, hiçbir zaman kolay değildir ve onun kolayca ulaşılabilir bir şey olduğunun kanıtlanmasına yönelik her girişim başarısızlıkla sonuçlanır. Bu önerme, "her şeyin göreceli" olduğu yolundaki basite indirgeyici görüşe hiçbir şekilde uygulanamaz. Hakikate ulaşabilmek zordur; doğru, statik değil dinamiktir ve bilen kişiyle bilinen şey arasındaki gerilimde yer almaktadır. Nihai hakikati hiçbir zaman kav-

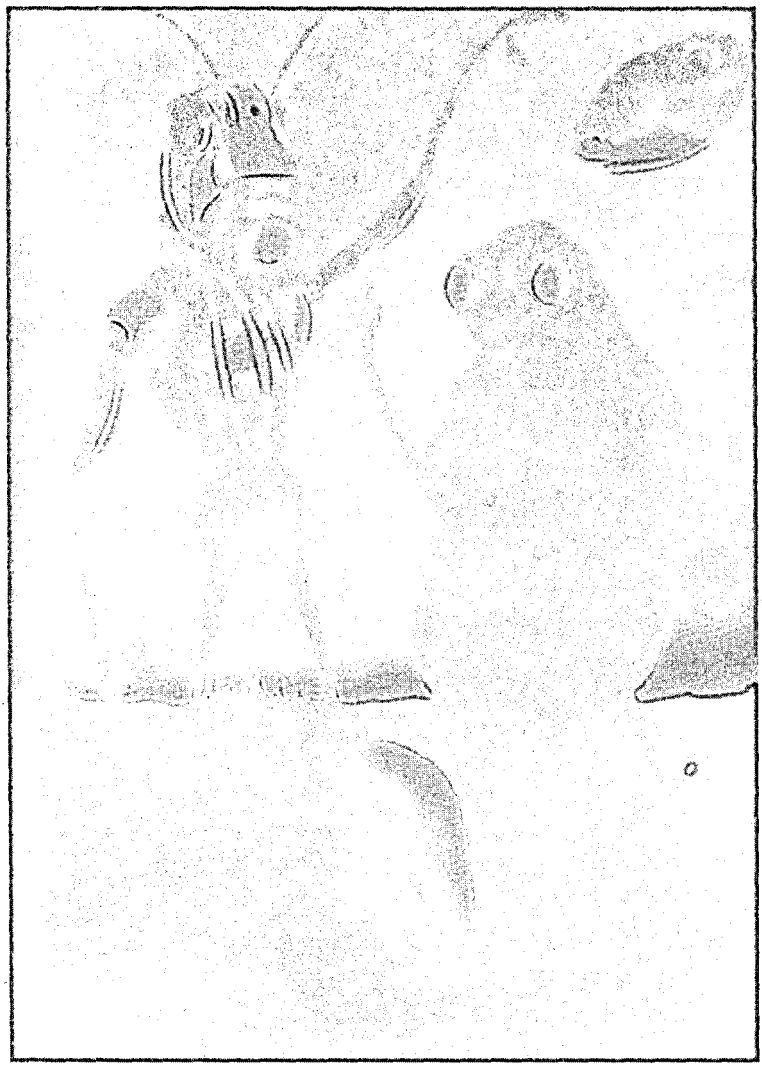
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

rayamayız, ancak açık bir zihinle düşünerek ve kafa karıştırıcı kategorilerden uzak durarak kendimizi o hakikate yönlendirmemiz mümkün olabilir.

Şeytan var mıdır? Bu sorunun yanıtı kolay değildir ve konunun karmaşıklaştırılmaması gerekir. Hiçbir şey "mutlak bir biçimde," "kendi içinde" bilinemez. Herhangi bir şeyi bir parça olsun anlayabilmek için ilk aşamada kavranması gereken şey budur. Doğrudan ve kesin olarak ancak tek bir şeyi bilebiliriz, o da "o şeyin düşünme olduğudur." Bireysel bir varlık olarak kendi varoluşumuz da dahil olmak üzere bunun dışında her şey, ancak düşünme yoluyla kavranabilir. Bir ağacı algılarsınız, ancak onu kendi içinde bir şey olarak değil, duyu organları aracılığıyla beyin süzgecinden geçirilen ve daha sonra öğrenmiş olduğunuz zihinsel yapılar içinde özümsenen bir düşünce olarak kavrayabilirsiniz. Hiçbir şey, bu süreçlerin ağacın kendi gerçekliğine karşılık gelen bir algı üretebileceği konusunda herhangi bir güvence sağlayamaz. Belli bir ölçüde bir karşılık gelişten (kesin olmasa da) söz edilebilir, ancak ağacın gerçekliği öylesine karmaşık ve çok yönlüdür ki, sizin ağaç hakkında geliştirmiş olduğunuz fikir en iyi durumda o gerçekliğin ancak ufak bir bölümünü kapsayabilecektir.

Elbette ki, fikirlerimizin gerçekliğe belli bir ölçüde uyduğunu varsayarak, dünya üzerinde kendimize bir yol çizeriz. Bu da oldukça uygun bir davranıştır, çünkü böyle bir uygunluk olmasaydı ne hayatta kalmayı başarabilirdik ne de herhangi bir evrim geçirebilirdik. Görecelik burada geçerli değildir. Bir ağacın büyümekte olan bir bitki olması, onun bir uzay gemisi olmasından daha yüksek bir olasılığa sahiptir. Bununla birlikte, en baştan her iki kategori de bilimseldir. Belirli bir çeşide, biçime ve kütleye sahip bir ağaç olmasının yanı sı-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org



Felix Labisse, *Asmodée, Balaam, et Astaroth machinant la possesion de Soeur Jeanne des Anges [Asmodeus, Balaam ve Ashtaroth Melek Azize Jeanne'i ele geçirmeyi tasarlıyor]*, 1975. Yağlıboya. Galerie Isy Brachot'un izniyle, Brüksel.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ra, aynı ağacın aynı zamanda bir "totem" ya da bir "güzellik simgesi" ya da "John Smith'in asıldığı ağaç" olması da pekâlâ olasıdır – ki ağaç üzerine bu önermelerden her biri bilimsel olmayan gerçeklik yapıları bağlamında da geçerli olabilirler. Ağaçları yalnızca gece görmüşseniz ya da eğer doğuştan körseniz ya da aynı ağaçları bin beşyüz metre yüksekteki bir jet uçağının penceresinden görseniz, size ne kadar farklı görüneceğini bir düşünün. Bir ağacın, bir köpek, bir ağaçkakan, bir peygamber devesi ya da Vega gezegeninde yaşayan bir canlı tarafından nasıl da farklı bir şekilde algılanacağını düşünün. Büyük ölçüde farklı duyumlar, büyük ölçüde farklı beyin yapıları, büyük ölçüde farklı zihin yapıları; tüm bunlar, bir ağacın ne olduğu konusunda birbirinden büyük ölçüde farklı algı biçimlerini yansıtacaklardır hiç şüphesiz.

Bunu bilmek, her düşünce sisteminin farklı ve tartışmalara açık olduğu yolunda bir kavrayışa varmamızı sağlar. Hakikat, herhangi bir sistemin sınırları içine kapatılabilen bir kavram değil, çeşitli hakikat sistemlerinin ortak bir noktaya doğru yakınlaştıkları bir yöndür ve elde etmeyi başarabileceğimiz tek hakikat, bu arayışın dinamiğinde, zihnin hakikate doğru yönlenmesinde yatmaktadır. Ağaç, bir bitkidir; ağaç, evrenin güzelliğinin bir işaretidir; ağaç, bir totemdir; ağaç, bir telefon direğinin hammadesidir; ağaç, bir tarihsel anıttır. Bunlar, birbirini dışlayan önermeler değil, ağacın gerçekliğiyle ilgili farklı türde geçerli önermelerdir.

İşte bundan dolayı, Şeytan'ın var olup olmadığı sorusunun tek bir yanıtı yoktur. Bugün birçok insanın bu düşünceyi modası geçmiş, hatta "aksi kanıtlanmış" olarak görmelerinin nedeni, gerçekte bilimle hiçbir ilgisi olmayan konularda yargılarda bulunmak üzere bilime başvurmasının yol açtığı karmaşıklıktan kaynaklanmaktadır. Şey-

Ücretsiz PDF Kitap Alevi - https://rantey.org

tan'ın var olup olmadığı konusuna bilim yoluyla anlamlı bir yaklaşımda bulunabilmek mümkün değildir, çünkü tanım gereği bilimin alanı yalnızca fizikseli araştırmakla sınırlıdır ve bilimin ruhsallık hakkında söyleyebileceği hiçbir şey yoktur. Ayrıca, kötülük konusu ahlaki değer içeren bir konudur ve yine tanım gereği bilim, ahlaki değerler konusunda herhangi bir keşifte bulunamaz. Son olarak da ahlaki kötülük, bir neden-sonuç ilişkisi değil, bir özgür seçim konusudur ve bilim gerçek anlamda özgür istence dayalı kararlar üzerinde herhangi bir araştırmada bulunamaz; çünkü tanım gereği, bu kararların herhangi bir nedeni yoktur.

Bugün birçok kişi, bilim tarafından araştırılamayan bir sorunun hiçbir şekilde araştırılamayacağına inanıyor görünmektedir. Tek gerçekliğin maddi gerçeklik olduğuna ve bilimin araştıramayacağı hiçbir gerçeğin bulunmadığına emin olan bu kişiler, Şeytan düşüncesini anlamsız bir kavram olarak tümüyle dışlarlar. Şeytan'ın bilimsel anlamda var olamayacağı elbette ki doğrudur. Ancak teolojik anlamda, mitsel anlamda, psikolojik anlamda ve tarihsel anlamda varlığından söz edilebilir; ve bu yaklaşımlar, bilimde olduğu gibi, hakikate ilişkin bir davranış biçimi geliştirebilirler.

Bu kitap, Şeytan kavramını tarihsel bağlamda ele almaktadır. En iyi durumda tarih, zihnimizde yer alan hazır kavramlara uymak üzere veri toplamak için geçmişi araştırmak yerine, zihinlerimizi yakından tanımadığımız düşünce biçimlerine açar. Günümüzde başat biçimde geçerli olan dünya görüşünün sonsuza değin doğru olacağı yolundaki o tuhaf varsayımı göz ardı eder. Ancak modern tarihçiler kendilerini bir ikilemin içinde bulurlar. Bir yandan, materyalizmin çekimine kapılırlar; diğer yandan ve daha güçlü bir biçimde kendilerini görecelliğin çekimine kaptırırlar ve bu görecelik tuhaf bir biçimde onları yine

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

materyalizmi kabul etmeye yönlendirir; çünkü bu, geç yirminci yüzyılın en yaygın biçimde benimsenen görüşüdür ve yeni geliştirilen gözde yöntembilimsel akımların temelini oluşturur: Bu da, "hareketin tam ortası"dır. Herhangi bir değer taşıyan gelişmelerin çoğunu materyalist tarihe borçlu olduğumuz doğru; ancak materyalist tarih de birtakım kısıtlamalara sahiptir ve bunların en başında, materyalizmin idealizm karşısında bir önceliğe sahip olduğu konusunda herhangi bir savın öne sürülebilmesi için zorunlu bir felsefi nedenin bulunmaması gelmektedir.[2] Diğer bir deyişle nihai gerçeklik, en az "madde" olduğu kadar "düşünce"dir. Şeytan düşüncesini ele aldıklarında materyalist tarihçiler, Şeytan'ın bilimsel anlamda var olmadığından yola çıkarlar ve buradan, tarihsel anlamda da var olamayacağı yolundaki varsayımlara kayarlar; onlara göre, bilim, bu düşüncenin çağdışı olduğunu kanıtlamıştır ve bu nedenle de budalacadır. Bir başına böyle bir konu üzerinde herhangi bir çalışma yapmak tümüyle anlamsızdır; ve taşıdığı tek yarar, onlara, bu düşünceyi üreten "zihniyet"i kavrayabilme konusunda yardımcı olmasıdır; bu "zihniyet" ise, materyalist tarihçilerin biricik gerçeklikler olarak algıladıkları maddi, toplumsal koşullar tarafından biçimlenmiştir.

Bu tür bir ikilemi, daha idealist bir yaklaşımla önleyebilmek

---

[2] S. Toulmin, *Human Understanding*, 3 cilt (Princeton, 1972-), cilt 1, s. 49. Burada, "en temel bilimsel düşüncelerimiz de dahil olmak üzere her .... tür kavramın" göreceli olduğundan söz edilmektedir. Jones'un belirttiğine göre (s. 63), "ussal standartlardan oluşan soyut, zaman ötesi bir kavramla ilgili evrensel bir yetkenin bulunduğunu öne sürmek olanaklıdır, ancak bunun için önce, o evrensel ve nitelendirilemeyen yetkenin hangi temel üzerinde yer aldığının gösterilebilmesi gerekir; oysa, biçimsel hiçbir düzen tek başına kendi yetkesini olduğunu kanıtlayamaz." Maddeci, pozitivist, bilimsel bir dünya görüşünün kanıtlandığı düşüncesi bir yanılsamadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

mümkündür. Idealist tarihçiler, gerek kendilerinin gerekse çağdaşlarının dünya görüşlerinin, kendilerinden öncekilerin dünya görüşleri kadar tartışmaya açık olduklarının farkındadırlar; bu nedenle de, başka kültürlerin dünya görüşlerinden bir şeyler öğrenebilmek konusunda isteklidirler; fikirlerin kendi içlerinde önem taşıdıklarını, maddi koşulları etkiledikleri ölçüde onlardan etkilendiklerini ve kendilerine ait bir yaşamlarının ve anlamlarının bulunduğunu bilirler. Şeytan düşüncesi, kötülüğün doğasının anlaşılabilmesinde önemli bir kavramdır ve bu haliyle de hakikate işaret eder. Şeytan, tarihsel olarak kötülük hakkındaki hakikati hedefleyen uzun ömürlü ve son derece etkili bir kavram olarak var olmaktadır.[3]

Hakikati hedeflediğimizde edindiğimiz bilgiler, *nomen* (kendinde şeyler) üzerine değil, *fenomen* (insanların *nomen*'le ilgili kavramları) üzerinedir. Kendi başına karaağaç, *nomen*'dir ve bilinemez; oysa sizin ağaç hakkındaki fikriniz *fenomen*'dir ve bilinebilir. Fenomenler salt öznel ve göreceli değildirler, çünkü sizin zihniniz ve duyumlarınızla ağacın kendisi arasındaki gerilim arasında biçimlendirilirler. Fenomenler bireysel oldukları ölçüde kolektifdirler. Bir ağaçla ilgili kolektif fenomen, ağaçla ilgili olarak çoğu kişinin kolektif olarak paylaştığı bir kavramdır; doğrulanabilir, anlaşılabilir ve betimlenebilir. Ağaç fenomeni, tüm bireyler arasında özdeş değildir; ne de ağaca ait kolektif fenomen, gruplar ve toplumlar arasında özdeş bir deneyimdir. Bir ağaç fenomeni, bir Iroquois, kadim bir Kenanlı ve Oregonlu bir keresteci için ayrı ayrı şeyler ifade eder. "Ağaç" gibi fenomenler değişkendirler, ancak kökenleri dışsal bir gerçeklikte bulunduğu için, değişkenlikleri salt insan elinden çıkan yapılardan kaynaklanan feno-

[3] Düşünce tarihi üzerine güçlü bir savunma olarak bkz. F. Oakley, *Omnipotence, Covenant and Order* (Ithaca, 1984), s. 14-40.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

menlere oranla daha az belirgindir. İnsanlar, kendi yarattıkları şeyleri daha yoğun bir biçimde değiştirebilirler. Örneğin "Anayasa," zaman içinde yoğun bir değişime uğrayan bir fenomendir. "Anayasa" kavramının geçirdiği değişikleri yönlendiren unsur, dışsal gerçekliklerden çok, geleneğin geçirdiği değişimde aranmalıdır. "Anayasa"nın ne olduğu sorusu, "Anayasa" geleneğinin ne olduğu sorusuyla açımlanabilir. "Ağaç," bilimsel ya da tarihsel yönden tanımlanabilir, ancak "Anayasa"yı etkili bir biçimde tanımlamanın tek yolu, onun tarihsel yönden ele alınmasıyla, "Anayasa" geleneğinin açıklanması yoluyla gerçekleşebilir.

"Şeytan" ise en iyi biçimde tarihsel yönden araştırılabilir. Tarih, teolojinin inançla ilgili varsayımlarına girmez, öte yandan bilimin aksine, bu fenomene dolaysız biçimde ulaşabilir. Şeytan'ın tarihi, örneğin teoloji, mitoloji ve yazın gibi Şeytan'ı tanımaya yönelik diğer tarzları da kendi içine alabildiğinden dolayı, diğer yaklaşımlardan daha üstündür, çünkü onları kapsayabilme özelliğine sahiptir. Bu nedenle de Şeytan en iyi kendi tarihinin terimleriyle tanımlanabilir.

"Şeytan'ın tarihi" kendi içinde Şeytan'ın tarihi anlamına gelmez; böyle bir şey olanakdışı olurdu. Bu, fenomenin tarihi ya da Şeytan kavramının tarihi anlamına gelir. Kavram, zaman içinde değişim geçirmiştir. Şeytan, kökten biçimde birbirinden farklı dört oluş biçimine sahiptir: (1) Tanrı'dan bağımsız bir ilke; (2) Tanrı'nın bir yönü; (3) yaratılan bir varlık, düşmüş bir melek; (4) İnsani kötülüğün bir simgesi. Birbirinden farklı olsalar da bu çeşitlemeler, bir geleneğin – bin yıllık süreler boyunca çeşitli aşamalarla görüşlerden bazılarını eleyen ve dışlayan, bazılarını da koruyan bir geleneğin– biçimlenmesine katkıda bulunmuşlardır. Geleneğin zaman içinde ilerleyişi zorunlu olarak iyiye doğru değildir –şöyle ki, 1687 yılındaki Şeytan üzeri-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ne görüşler, 1387 yılındaki Şeytan üzerine görüşlerden daha iyi olmayabilir– ancak yine de daha eksiksiz hale gelmiştir; ve gelenek zenginleştikçe, gerçeğe daha yakınlaşır. Şeytan hakkındaki gerçeğe en fazla yaklaştığımız nokta, geleneği kendi bütünlüğü içinde inceleyebildiğimiz noktadır.

Protestan Reformu ilk ortaya çıktığında, Şeytan kavramı binbeşyüz yılı aşkın bir sürelik gelişim geçirmişti ve hâlâ birtakım tutarsızlıklarının olmasına karşın kavramla ilgili hem geniş kapsamlı hem de derin bir fikir birliği oluşmuştu. Reform hareketi boyunca bu fikir birliği varlığını sürdürdü ve Katoliklik ile Protestanlık arasındaki uçurum arasında bir köprü oluşturdu. Bununla birlikte onyedinci yüzyılın sonuna gelindiğinde bu köprü parçalandı ve geniş kapsamlı, birbirinden farklı yeni düşünce ve değerler sistemleri ortaya çıktı. İşte bu kitabın öyküsü de budur ve başlangıç noktasını onaltıncı yüzyıl Reform hareketi oluşturmaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

2 Reform Hareketi ve Şeytan

Onaltıncı yüzyıl, Luther dönemiyle Shakespeare dönemi arasındaki farklılıklar üzerinde bir köprü işlevini görür. Bu dönem, kötülük kavramı üzerindeki görüşlerin ağırlık merkezinin ruhlar dünyasından insanların dünyasına aktarıldığı köklü bir değişime tanık olmuştur. Onaltıncı yüzyıl Reform hareketi, teolojide Protestanlık ve Katoliklik arasında bir bölünmenin yaşandığı bir dönemdir; bu bölünme başlarda dar bir kapsamda ortaya çıktı, ancak hızla büyüdü ve sonuçta, Batı toplumunda başat bir konum kazanan Hıristiyan olmayan ve laik görüşlerin gelişimini teşvik etti.

Karmaşık bir olaylar dizisini içeren Reform hareketi, en geniş bağlamda üç ana bölüme ayrılabilir: Bilgili ve eğitimli, göreceli olarak muhafazakâr sayılan Protestan liderler Martin Luther (1483-1546), John Calvin (1509-1564) ve Huldrich Zwingli (1484-1535) yönetiminde gerçekleşen "Yetkin Reform hareketi;" Anabaptistler, Uniteryenler ve Thomas Munzer'in (1489-1525) başlattıkları Köktenci Reform hareketleri; ve Ignatius Loyola (1491-1556) ile Trent Ekümenik Konsili (1545-1563) tarafından temsil edilen Katolik Reformu. Bu hareketler (uyumlu ya da uyumsuz bir biçimde) Desiderius Erasmus'un (1466?-1536) temsil ettiği hümanist yazınla da ilişkilidir. Reform hareketinin başlangıç tarihi, Luther'in doksanbeş tezinin yayımlandığı 31 Ekim 1517 olarak kabul edilmektedir. Luther, 3 Ocak 1521 tarihinde aforoz edilmişti; Lutherci Alman soylularının 1529'da Speier

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Diet'indeki *Protesto*'ları, Protestan [Protestocu –yn.] teriminin ortaya çıkmasına neden oldu. Bu ayrılıkların sonucu olarak ortaya çıkan savaşlar 1648 Westphalia Anlaşması'na kadar devam etmiştir. Konstantin çağından bu yana Hıristiyanlık ve Batı düşüncesi tarihinin dönüm noktası sayılan olaylardan birkaçını burada özetlemiş oluyoruz.[1]

Onaltıncı yüzyılla ilgili diabolojik varsayımların büyük bir bölümü çoğunlukla özünde geleneksel, hatta ortaçağa özgü nitelikler taşıyordu. Cadılık, Luther, Calvin, Katolik Reformu, gizemciler ve Faust-öncesi yazının tamamı Şeytan'la ilgili eski görüşleri devam ettiriyorlardı. Diaboloji tarihindeki en önemli dönüşüm, Reform hareketinde değil, onsekizinci yüzyıl Aydınlanma çağında ortaya çıktı. Gerek Katolik gerekse Protestan kökenli Reformcu düşünce, bu bağlamda ortaçağ geleneğini sürdürüyordu: Luther, Calvin, hatta Zwingli, bin yıllık süre boyunca Avrupa düşüncesine temel özelliğini kazandıran Aristotelesçi, skolastik, Augustineci düşünce tarzını benimsemişlerdi. Buna karşın birbirinden köklü biçimde farklı iki dünya görüşü –hermetik büyü ve maddeci bilim– bu dönemde ortaya çıkarak bütün geleneksel Hıristiyan düşünce sistemine meydan okuyordu, Reform tartışmalarıysa dar bir çerçevede eski Augustineci-Aristotelesçi gelenek içinde yer alan tartışmalar üzerinde odaklanmıştı.

Geç Hıristiyan düşüncesinde yer alan akımların çoğu, hiçbir engelle karşılaşmaksızın Reform kanallarına karışıyordu. Nominalizm, öncelikle Gabriel Biel (1425-1495) tarafından geliştirilen Ockhamizm, büyük etkisini sürdürmekteydi. Ondördüncü ve onbeşinci yüzyılların "modern akımı" olan nominalizm, insanın sorumlulukları konusunda

[1] Genel olarak Reform hareketi için bkz. S. Ozment, *The Age of Reform, 1250-1550* (New Haven, 1980); *The Protestant Reformation, 1517-1559* (New York, 1985).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

sürdürülen tartışmanın her iki tarafını da –özgür istenç ve yazgısallık– beslemekteydi. Ockhamizm, hem Tanrı'nın hem de insanın mutlak özgürlüğünü vurgulamaktaydı. Bir yanda, Tanrı'nın mutlak özgürlüğü ve bu nedenle de "Kadiri Mutlak" özelliğini olumluyor, diğer taraftan da, bir birey olarak insanın özgürlüğünü vurguluyordu. Biel gibi özgür seçimi en aşırı biçimde savunan kişiler, ahlaksal çabaların ve iyiliğe yönelik edimlerin kişiye erdem kazandırdığını ve özgür seçimle gerçekleşen ahlaki işbirliğinin erdemle birleşmesinin insanı ödüllendireceğini savunuyorlardı. Luther ise, bu düşünceye öfkeli bir biçimde karşı çıkıyordu ve genelde hem Protestanlar hem de Katolikler erdemin Tanrı'nın karşılıksız olarak verdiği lütuf olduğuna ve bunun herhangi bir biçimde kazanılamayacağına inanıyorlardı. Onaltı ve onyedinci yüzyılda sürdürülen tartışmalar, daha dar kapsamlıydı ve erdemin tüm insanlara sunulup sunulmadığı ve bir kez sunulunca, buna karşı koymanın olanaklı olup olmadığı gibi konular üzerinde odaklanıyordu. Bu yüzyıllarda teolojik görüşlerin büyük bir bölümü yazgıcıydı, ancak gerek Katolikler gerekse Protestanlar kürsüde birer "uygulamacı Pelagian"lar, yani özgür istenç vaizleri gibi davranmayı tercih ediyorlardı; çünkü bunların çok azı cemaatlerine kurtuluşlarının ya da lanetlenişlerinin ebediyen belirlenmiş olduğunu söyleyebilme cesaretine sahiplerdi.

Mantığın Tanrı hakkındaki hakikate ulaşabilme gücüne sahip olup olmadığı konusundaki nominalist şüphecilik, Reformasyon düşüncesinde başatlık kazanan bir dizi düşüncenin ortaya çıkmasına neden oldu. Bunlardan biri de, inancın mantığın üzerinde olduğunu savunan fideizmdi; diğeri de fideizmle yakından bağlantılı olarak, vahiy yoluyla edinilen İncil'e dayalı dinselliğin ussal söylemin üzerinde olduğunu vurgulayan görüşdü. Bu iki eğilim, Reform hareketinin parolası

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

haline gelmişti: *sola fides; sola scriptura* – yalnızca inanç ve yalnızca Kutsal Kitap. Bu düşünceler, kısmen Kilise'deki yozlaşmadan (ki bu konu abartılmıştır), kısmen örneğin onbeşinci yüzyıl Hussitizmi gibi ortaçağa özgü ruhban sınıf karşıtı hareketlerden, kısmen de *sola fides* ve *sola scriptura*'dan çıkarsanan, piskoposların ve rahiplerin oluşturdukları otorite yapısının özünde gereksiz olduğu yolundaki düşüncelerin ortaya çıkışından kaynaklanan ruhbancılık karşıtlığını güçlendirdi. Papalığın geniş çaplı yetkileri üzerindeki şüpheci görüşler, onbeşinci yüzyılın konsil hareketinden bu yana geçerliydiler. Nominalizm ayrıca, ondördüncü yüzyıldan onyedinci yüzyıla değin en parlak dönemini yaşayan ve en seçkin örneklerini Lutherci Jacob Boehme, Katolik Avilalı Teresa ile Haçlı John'da gördüğümüz gizemciliği de teşvik etmişti.

Genelde muhafazakâr olan bu gelenekçiliğin altında, dünya görüşünde ortaya çıkan kökten bir değişim de, derin toplumsal değişimler tarafından yavaş yavaş şekilleniyordu. Kentlerin ve orta sınıfın gelişimi, okur yazarlığın rahip sınıfın çok ötesindeki insan kitlelerine ulaşabilmesini sağlıyordu; bu da, orta sınıfların artık İncil'i kendi başlarına okuyup yorumlayabildikleri anlamına geliyordu; daha da önemlisi, okur yazarlığın giderek yaygınlaşması insanların dikkatlerini, para kazanma, ticaretle uğraşma, aile kurma ve çocuklarını yetiştirme gibi laik yaşama ait ilgi alanları üzerinde odaklayabilmelerini sağlıyordu. Bu gelişmelerin yanı sıra aynı dönem, devletin gücünü ve uluslararası nüfuzun elde edilmesini amaçlayan laik ulus devletinin ortaya çıkışına da tanık oluyordu. Doğal olarak bu gelişim sonucu dikkatler giderek öteki dünyadan uzaklaşıp bu dünyaya yöneldi.

Hümanizma, onaltıncı yüzyılda İtalya'dan Kuzey Avrupa'ya doğru yayıldı ve beraberinde şüpheci, eleştirel ve laik düşünceyi de getirdi.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

İnançla insan zekâsı arasındaki nominalist bölünme, deneyci, maddi bilimin gelişimini teşvik etti. Ortaya çıkan bir diğer dünya görüşü de, bir yüzyıl boyunca bilimle ateşli ve sofistike bir rekabet içinde bulunan hermetik büyüydü. Daha birkaç onyıl öncesine kadar hermetik büyü yanlış anlaşılarak cadılıkla karıştırılmış ve Aristotelesçiliğin cahilce tasarlanmış düşük bir alt-ürünü olduğu düşünülmüştü. Büyü, zihinlerimizde çocukça öyküler, sahne sihirbazlığı ve karmakarışık, her şeyin mümkün olduğu fantazyalarla öylesine iç içe geçmiştir ki, Rönesans büyüsünün ne denli sofistike bir düşünce yapısına sahip olduğunu kavrayabilmek bizler için oldukça zordur. Evrenin, uçsuz bucaksız bir "sempatiler" sistemi içinde her parçasının tüm diğer parçaları etkilediği bir bütün olduğu düşüncesi, evrende hiçbir parçanın diğer bir parçadan soyutlanamayacağı anlamına gelmektedir. Yıldızlar, mineraller, bitkiler ve insan bedeniyle insan zihni arasında, genelde okült, ancak yine de düzenli, ussal ve keşfedilebilir bir etkileşim vardır.[2]

Ne bilimsel ne de hermetik dünya görüşü Şeytan konusuna herhangi bir yer ayırmıştır. Bununla birlikte, İblis, bir köşeye çekilmek bir yana, tam da kendisini destekleyen entelektüel yapılar sarsılmaya başladığı bir anda gücünün doruğuna ulaştı. Gerek Luther'in teolojisi gerekse cadı çılgınlığının yükselişi Şeytan'a olan inancı güçlendirdi. Ve hiç kimse, birbirinden kökten farklı üç dünya görüşünün –Aristotelesçi Hıristiyanlık, hermetik büyü ve maddeci bilim– birbiriyle çatışkı halinde olduğunun ayırdına varamadı. Bu, galaksilerin çarpışması gibi bir şeydi, insanın ayrımına varamayacağı kadar uçsuz bucaksız bir uzamda birbirinin içine nüfuz eden sistemler. Sonuç, kaçınılmaz

[2] Büyü için bkz. F. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age* (Londra, 1979).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

bir biçimde ortaya çıkan bir kavram kagaşası oldu ki, en kötüsü de büyü ve cadılık kavramlarının birbirine karışmalarıydı. Onaltıncı yüzyıl aydınlarının bir kısmı "doğal büyü" (hermetik, entelektüel büyü) ile "dindışı büyü" (kaba cadılık ve afsunculuk) arasında bir ayrım yapma girişiminde bulundular, ancak muhafazakâr, Artistotelesçi kampa dahil olan aydınların büyük bir bölümü, büyücüleri devre dışı bırakmak üzere bilerek ya da bilmeyerek bu iki tür büyüyü birbine karıştırdılar. *De la démonomanie des sorciers* (1580) adlı eserin yazarı Aristotelesçi Jean Bodin, aradaki farkın tam olarak ayrımına varmış olmasına karşın, büyücülerle cadılar arasında bir bağlantı kurma konusunda istekli davranmadı. Kısmen bu adil olmayan ilişkilendirmeden dolayı, büyüye dayalı dünya görüşü yenilgiye uğradığında, bilim, herhangi bir zarara uğramaksızın Aristotelesçilik ve büyünün kalıntıları üzerinde yükseliyordu.

Cadılık çılgınlığının kökenleri ortaçağa kadar inse de, geçirdiği kokutucu olgunlaşma, onaltı ve onyedinci yüzyıllarda gerçekleşir. O döneme özgü Hıristiyan teolojiye göre cadılar, Şeytan'la bir anlaşma imzalayarak kendilerini resmen ona vermiş kişilerdi: Sağladıkları hizmetler karşılığında İblis de onlara ödül olarak, kötü amaçlar için kullanabilecekleri büyülü birtakım güçler sağlıyordu. Bu güçleri kullanarak insanları güçsüz ya da kısır yapabiliyor, ekinleri kavurup, salgın hastalıklara yol açabiliyor, hayvan sürülerini kurutabiliyorlardı. Sözün kısası, her türlü doğal felaketten onların sorumlu olduğu söylenebiliyordu. Şeytani saplantılar ve ruhun kötüruhlarca ele geçirilmesi, akıl hastalıkları ve ruhsal durumda ya da davranışlarda aniden ortaya çıkan değişikliklerde de onların parmağı olduğuna inanılıyordu. İsa'yı tanımayı reddetmişlerdi ve Şeytan'a tapıyorlardı. Geceleri buluşuyorlar, bu ayinlere genellikle süpürgeler, çitler ya da hay-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Hans Buldung Grien, *Hexenszene* [*Cadılar*], 1514. Hayvan biçimindeki tanıdık demonların yardımıyla cadılar Sabbat'a hazırlanıyor. Kağıt üzerine mürekkepli kalem. Graphische Sammlung Albertina'nın izniyle, Viyana.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

vanlar üzerine binip uçarak ya da büyü gücüyle havada yükselerek geliyorlardı. Ensest yaparak orjiler düzenliyorlardı. Hıristiyan bebekleri kaçırıp kurban ediyorlar, kutsal komünyonu taklit eden bir törenle bunların etlerini yiyorlar ya da yağlarından merhem ya da zehir imal ediyorlardı. Cadılara Avrupa'nın her şehrinde, her mahallesinde rastlamak mümkündü; tüm cadılar, İblis'in komutanlığı altında Hıristiyan topluluğuna karşı büyük bir komplo içinde birleşmişlerdi.

Aslında böyle bir komplo hiçbir zaman olmamıştı, ne var ki Katolik konsilleri, Protestan meclisleri, engizisyon mahkemeleri, laik mahkemeler ve önde gelen teologlar, sürekli olarak böyle bir komplonun olduğunu ilan ettiler. Milyonlarca insan şüphe altında kaldı, işkence gördü ya da işkenceyle tehdit edildi; büyük bir olasılıkla, yüzbinden fazla insan idam edildi. Çılgınlık derecesine varan bu akım, engizisyoncu Sprenger ve Institoris tarafından kaleme alınan ve dönem üzerinde son derece büyük etkileri bulunan *Malleus maleficarum* (1486) adlı kitabın giriş bölümüne alınan *Summis desiderantes affectibus* adlı papalık bildirisinin VIII. Innocent tarafından yayımlanışıyla tam bir taşkınlık halini aldı ve onyedinci yüzyılın sonuna kadar devam etti.

Bu cadılık çılgınlığı, nominalist kuşkuculuk, hermetik büyü ve hümanizma gibi dönemin entelektüel akımlarının çoğuyla çatışma halindeydi. Ancak yine de birbiriyle rekabet halinde bulunan büyüyle bilimin düşüncelerine karşı bir savunma olarak Aristotelesçi alimlerin desteğini alıyordu. Büyük ölçüde, seçkinlerin işiydi, ancak kürsüden mahkemelere, oradan da halk arasına doğru giderek yaygınlaştı. Halk bu çılgınlığı yaşadığı sıkıntı ve dertlerin bir açıklaması olarak büyük bir istekle kabul etti. Yoğunluğuysa zaman ve yere bağlı olarak değişkenlik gösterebiliyor ve yerel felaketler ve toplumsal gerginlik-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ler karşısında şiddetlenebiliyordu (öyle ki, ekinde ortaya çıkan bir bulaşıcı hastalık bile buna bağlanabiliyordu). Elbette ki, Reform döneminin dinsel ve politik gerginlikleri de bu akımın daha da şiddetlenmesine neden olmuştu. Ve son olarak da bu akım, gücünü yitirerek bir kenara çekilen Şeytan düşüncesinin, yeniden canlanarak tüm görkemi ve unvanlarıyla krallığına geri dönmesinin hem nedeni hem de sonucu olarak karşımıza çıkar.[3]

Cadılığın yanı sıra, Protestan Reform hareketinin kendisi de, Şeytan'ın yeniden canlanışının altında yatan en önemli unsurdur. Protestanlığın *sola scriptura* –dinsel yetkenin tek kaynağı olarak İncil– üzerinde durması, Yeni Ahit'in İblis'le ilgili öğretilerine özel bir önem atfedilmesi anlamına geliyordu. Cadılığa duydukları korkudan dolayı reformcular daha da ileri gittiler; kutsal yazılarda yer almadığını düşündükleri her tür gelişmeyi engelleyerek geleneğin dışında tutmak konusundaki heveslerine karşın, ortaçağ diabolojisi geleneğinin neredeyse tümünü herhangi bir eleştiride bulunmaksızın kabul ettiler. Uzun dönemde Protestanlığın Tanrı'nın mutlak egemenliği ve insanla Tanrı arasına hiçbir varlığın giremeyeceği konusundaki inancı, İblis'in gücü üzerindeki şüpheciliği arttırmış olabilir; ancak böyle de olsa, bunun kesinleşmesi için aradan iki yüzyılın geçmesi gerekti.

Protestanların Şeytan düşüncesine olan ilgileri, genelde Katoliklerden daha güçlüydü. Luther'in teolojisi, Lutherci "Şeytan kitapları" ve Protestan oyun ve şiirleri, Şeytan'ın güçlerini, Hıristiyanlığın ilk birkaç yüzyılından bu yana, tüm zamanlardan daha geniş ve daha yaygın bir biçimde ele alıyordu. Bunun nedenlerinden biri de, olasılıkla,

---

[3] Cadılarla ilgili olarak bkz. B. Easlea, *Witch Hunting and the New Philosophy* (Brighton, Sussex, 1980); J. B. Russell, *A History of Witchcraft* (Londra, 1980).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

İblis'e duyulan inancın bastırılabildiği ya da denetim altında tutulabildiği şeytan çıkartma ve kişisel itiraflar gibi birtakım yapılanmaların Protestanlık inancında yer almamasıdır. Daha da önemlisi, Şeytan'ın dinsel rakiplere karşı sürdürülen propaganda savaşında kullanılmasına duyulan eğilimdi. Protestan papazlara göre Papa, Deccal'di; Protestan Ossory Piskoposu John Bale (1495-1563), bir münzevi kılığına giren İblis'in "biz dini bütünler" ve tefekkür üstadlarının asla İncil'i okumadıklarını nasıl böbürlenerek söylediğini ve gerçek Hıristiyanlığa karşı mücadelelerinde papanın kendilerine gerçek bir dost olarak nasıl yardımcı olduğunu öne sürdüğünü anlatır.

Öte yandan, Katoliklerin şeytan çıkartma ayinlerinde, kurbanlarının bedenlerinden çığlıklar atarak fırlayan demonların Protestan öğretilerinden övgülerle dolu alıntılar yaptığı söylenir. Katoliklerle Protestanlar ve çeşitli Protestan grupları arasında süren savaşlarla birlikte en yüksek noktasına ulaşan dinsel kökenli gerginlikler, Şeytan'ın her tarafta pusuya yatmış olabileceği anlayışını getirdi.

Onaltıncı yüzyılda İblis'in giderek güç kazanmasının bir diğer nedeni de yalnızca Protestanlıkta değil, aynı zamanda Ignatius Loyola'nın tipik bir örneğini oluşturduğu Katolikliğin yeni, içedönük karakterinde de rastlanan Hıristiyanlık bilincinin içine kapanmasıyla açıklananabilir. Daha eski çağlar, Şeytan'ı, Tanrı'nın, İsa'nın ya da tüm Hıristiyanlık topluluğunun rakibi olarak algılıyordu. İblis'in saldırısına uğradığınızda, kendinizi en azından, müttefiklerinden herhangi birini yardıma çağırabileceğiniz büyük bir ordunun bir parçası olarak görebilirdiniz. Ancak şimdi, Şeytan'la teke tek yüzleşmeniz gerekiyordu; kendi benliğinizle, bir başınıza mücadeleye girip onu uzaklaştırmanız gerekiyordu. İsa'nın inayetinin inananları koruduğunu hiç kimse yadsıyamazdı, ancak bu yeni içe kapanma bireye, kendi

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

MALLEVS
MALEFICARVM,
MALEFICAS ET EARVM
[illegible] conterens,
EX VARIIS AVCTORIBVS COMPILATVS,
& in quatuor Tomos iustè distributus,

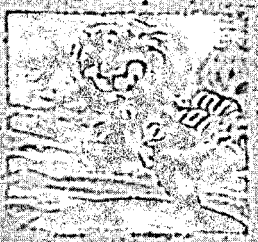
QVORVM DVO PRIORES VANAS DÆMONVM versutias, præstigiosas eorum delusiones, superstitiosas Strigimagarum [illegible], [illegible] etiam cum illis congressus; exactam denique tam pestiferæ sectæ [illegible], & [illegible] complectuntur. Tertius praxim [illegible] ad Dæmonum, & Strigimagarum maleficia de Christi fidelibus pellenda; Quartus verò Artem Doctrinalem, Benedictionalem, & Exorcismalem continent.

TOMVS PRIMVS.

Indices [illegible], [illegible], [illegible] non desunt,

[illegible], [illegible] penè mendis expurgata; cuique accessit Fuga Dæmonum & Complementum artis exorcisticæ.

[illegible] Pythonicus, vel divinationis [illegible] spiritus, morte moriatur; Leuitici cap. 10.



AVGVSTI,
[illegible] CLAVDII BOVRGEAT, sub signo Mercurij Galli.
M. DC. LXIX.
[illegible]

Engizitör Sprenger ve Institoris tarafından yazılan *Malleus maleficarum*, "Cadıların Çekici"nin kapak sayfası. 1669 tarihli bu baskısı uzun süren popülerliğinin kanıtıdır; ilk baskısı 1486'da yapılan kitap cadı çılgınlığını başlatmada en etkili kitap olmuştur.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ruhunu inceleyerek, Şeytan'ı davet edebilecek inanç zayıflığının belirtilerini bulup ortaya çıkartma görevini yüklüyordu. Piskopos Bale, gerçek bir Hıristiyanı bekleyen çetin sınavın, kendi ruhunu inceleyerek her tür zayıflık, içtensizlik, kayıtsızlık ya da inanç ve Tanrı sevgisinin yokluğuyla ilgili belirtilerin varlığını araştırması olduğunu gözlemlemişti; Şeytan'ın gücünün işaretleri bunlardı. Ortaçağ Hıristiyanlığı, tek başına bir azizin İblis'e karşı mücadelesini bir benzeşim olarak sunuyordu; ancak aziz, olağanüstü güçlere sahip bir kahraman, sahip olduğu büyük inancın kalkanıyla düşmanını bozguna uğratıp zafer kazanan "Tanrı'nın bir cengâveri"ydi. Oysa şimdi bu savaşı vermek zorunda olan kişi, elinde kalkanı ve kılıcı, pırıl pırıl zırhlar içinde zafere doğru koşan bir aziz değil, İncil'iyle birlikte hücresine kapanmış, günahları üzerinde düşüncelere dalmış, inancı konusunda şüpheli, baştan çıkarılmanın gücü karşısında korku içinde, yapayalnız bir Hıristiyandır.

Biyolojiye karşı, insanoğlunun toplumsal doğasına karşı, Paul'ün gizemli İsa'sına karşı, yüzyıllar ötesi Hıristiyanlık geleneğine karşı, bireysel özgüven ve mücadeleye yönelik bu vurgulama, inançlı Hıristiyanı gece vakti, kötülüğün kış rüzgârlarına karşı savunmasız, çırılçıplak, kara çalıların arasında tek başına bırakmıştır. Bu dönemin yazınsal kahramanlarının, gece yarısı bir yol ağzında Mephistopheles'le birlikte tek başına ayakta duran Faust'la, yine tek başına, fırtınalı bir fundalıkta üç cadıyla karşı karşıya gelen Macbeth olmasına şaşmamak gerekir. Yalnızlık dehşeti çağırır; dehşetse, Şeytan'ın gücünün abartılı bir görünümüdür.[4]

---

[4] Çağın sanatı üzerinde Şeytan'ın gücüyle ilgili olarak bkz. B. Bamberger, *Fallen Angels* (Philadelphia, 1952); H. Bekker, "The Lucifer Motif in the German Drama of the Sixteenth Century," *Monatshefte für deutsche Sprache und*

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi https://rantey.org

Şeytani güçlerin böylesine azgınlaştığı bu çağ, aynı zamanda açık bir şüpheciliğin de ortaya çıkışına tanık olmuştur. Nominalizm, hümanizma, hermetik büyü ve bilimin getirdiği dünya görüşlerinde İblis'e fazla bir yer yoktu. Ayrıca, içedönük bireyciliğin getirdiği yoğun dehşet duygusunun, çoğu insanın ruhunda kötülüğün güçlerine duyulan inanca karşı şiddetli bir ruhsal tepki uyandırmış olması da büyük bir olasılıktır. Cadılık ve dinsel savaşların korkutucu aşırılıkları, diğerleri arasında şüphe duyguları uyandırıyordu. Bir İtalyan Protestanı olan Aconcio, Şeytan'ın yaptığı en ölümcül işin, Hıristiyanları birbirine düşürmek olduğunu yazar; tüm Hıristiyanları hoşgörüye çağırır (Katolikler ve Uniteryenler hariç elbette).[5] Johann Wier, 1563'te yayımlanan *On Magic* [*Büyü Üzerine*] adlı kitabında, cadılık ve diaboloji konularına duyduğu şüpheyi anlatıyordu. Michel de Montaigne (1533-1592) cadılığın var olduğu fikrinin, insanları öldürmeyi haklı gösterecek ölçüde kanıtlanmış bir gerçek olmadığını öne sürüyordu; ancak bu tür görüşlere, başka bir yüzyılın aydınları arasında ender rastlanırdı. Entelektüel şüphecilik, ruhban sınıftan olmayan ve pratik yaşamı savunanların güçlü inançsızlığı karşısında geçerliliğini yitirdi. Keith Thomas, Durhamlı Brian Walker'ın şu bildirisini aktarmaktadır: "Ne Tanrı'nın ne de Şeytan'ın var olduğuna inanıyorum; gördüklerimin dışında hiçbir şeye de inanmayacağım."

Bu tür şüpheciliğe karşı inanların tepkisi de şuydu: *nullus diabolus nullus redemptor* (Şeytan yoksa Kurtarıcı da yoktur). İnananların argümanına göre, Hıristiyanlık sisteminde en iyi bilinen ikinci figür olan

---

Literatur, 51 (1959), 237-247; H. Vatter, *The Devil in English Literature* (Bern, 1978). John Bale üzerine, bkz. Vatter, s. 108-113 ve D. P. Walker, *Unclean Spirits* (Philadelphia, 1981).

5. G. Aconcio, *Stratagematum Satanae libri* VIII, 1565 (Floransa, 1946).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Şeytan, Hıristiyanlık geleneğinden çıkartılacak olursa, bu durumda, diğer figürleri de ortadan kaldırmak mümkündür. Yeni Ahit'in söylediği gibi, eğer İsa bizleri Şeytan'ın gücünden kurtarmak üzere yeryüzüne gelmediyse, belki de bizi hiçbir zaman kurtarmadı. Tanrı ve Şeytan'ın tutarlı bir biçimde yer aldığı bir dünya görüşünün yerini, bunların yer almadıkları bir dünya görüşünün alması, Şeytan'ın varlığının sorgulanmasının yanı sıra, son aşamada Tanrı'nın da varlığının sorgulanması anlamına gelecektir; Tanrı'nın tartışmaya dahil edilmesi yalnızca sürecin biraz daha uzamasına neden olmuştur.[6]

Augustine ve skolastiklerin eski dünya görüşü, gerek teolojisinde gerekse kişisel ilgilerinde, çöl babalarından bu yana tüm teologlardan daha fazla Şeytan'a yer vermiş olan Luther'in (1483-1546) düşünce sisteminde canlı bir biçimde sürdürülür.[7] Luther, hukuk okuluna devam etmeyi düşünüyordu, ancak bir fırtına esnasında düşen bir yıldırım karşısında kapıldığı dehşetin ardından, kendini Tanrı'ya adamaya karar verdi ve 1505 yılında Erfurt'taki Augustinecilere katıldı. Önce Erfurt'ta, daha sonra da Wittenberg'de Aristoteles, Biel ve nominalist *via moderna*'yı inceledi; daha sonra Aristoteles'in öğretilerini reddet-

---

[6] A.-E. Buchrucker, "Die Bedeutung des Teufels für die teologie Luthers: Nullus diabolus – nullus Redemptor," *Theologische Zeitschrift*, 29 (1973), 385-399; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York, 1971), s. 170, 469.

[7] Luther için bkz. H. Obermann, *Luther: Mensch, zwischen Gott und Teufel*, 2. baskı (Berlin, 1983); J. M. Todd, *Luther: A Life* (New York, 192). Luther'in yapıtları için aşağıda yer alan standart kısaltmaları kullanacağım: WA–Weimar Ausgabe (Kritische Gesamtausgabe), *Werke*, 61 cilt; WA –Weimar Ausgabe (Kritische Gesamtausgabe), *Tischreden*, 6 cilt (Weimar, 1883); WAB–Weimar Ausgabe (Kritische Gesamtausgabe), *Briefwechsel*, 17 cilt (Weimar, 1883).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

mesine karşın nominalist skolastisizmin görüşlerinin çoğuna bağlı kaldı. Papa X. Leo 1513'te af belgelerinin satışa çıktığını ilan etti; ve 1511'den beri Wittenberg'de İncil profesörü olan Luther, kilisenin aldığı yönü sorgulamaya başladı; aynı zamanda, rahipliğe layık olup olmadığı konusunda ciddi ve derin bunalımlar içindeydi. Yaklaşık 1515 yılında kişisel bir din değiştirme deneyimi yaşadı. Bu değişimle, hayırlı işlerin ve girişimlerin Tanrı'nın inayeti olmaksızın hiçbir değeri olmadığına ve *sola fides*'in, yalnızca inancın bizleri kurtuluşa ulaştırabileceğine tam olarak inandı. 1517'de doksanbeş tezini yayımladı; ertesi yıl ise, papalığı bir canavar olarak nitelendiriyordu. John Eck ile sürdürdüğü 1519 Leipzig tartışmaları sırasında Luther *sola scriptura* ilkesini benimsedi ve din konularında başvurulabilecek kaynakların yalnızca İncil olduğunu belirterek geleneğin, papaların ve konsillerin otoritelerini reddetti. 1520'de papa profesörü lanetledi, buna karşılık Luther de, "Roma'nın İblis'in eline geçtiğini ve Deccal'ın hüküm sürdüğünü" ilan etti (WA 6.595-612). Ertesi yıl Luther resmen aforoz edildi; aracıların bir uzlaşma sağlanması yolundaki girişimleri sonuçsuz kaldı; ve böylece dinsel hizipleşme başlamış oldu.

Hıristiyanlık geleneği içinde tüm zamanların en verimli yazarı olan Luther'in teolojisi, Aquinalı ya da Calvin'inki gibi sistematik olmaktan çok, Augustine'inki gibi güncel ve kinayelidir. Ortaçağ teolojiden (özellikle nominalizmden) hayli etkilenmiştir ve her şeyden çok da, İncil'e olan derin bağlılığında ifadesini bulan Luther'in kendi psikolojisinin izlerini taşır. Aynı zamanda, diğer teologlarla yaptığı tartışmaların da etkileri olduğu görülmektedir. Hıristiyan yazarlar arasında Luther kadar polemiğe önem veren çok az isim vardır; Augustine gibi, Luther'in görüşlerinin de (genelde şiddetli biçimde) görüş ayrılığına düştüğü kişilere vermiş olduğu yanıtların ışığı altında kav-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ranması gerekir. Luther'e göre düşüncenin güvenilebilir temelleri yalnızca İncil ve inançdı (WA 10/3.208-209). İncil'in yanı sıra bir diğer temel kaynağı da Augustine idi, ancak o, "gerçek" Augustine'i, mantık uzamını gereğinden fazla genişleten Augustineci skolastiklerden ayırıyordu. Tanrı'nın inayeti olmadan mantık bizi hiçbir yere ulaştıramaz; Tanrı'nın inayetiyse öğretilerini bize en iyi şekilde, İncil'i inancın ışığında okuduğumuz zaman sunacaktır. Akıldan ancak ait olduğu düzlem içinde yararlanabiliriz; ancak bu şekilde inanç ve İncil'den öğrenmiş olduğumuz gerçeği kavrayabilmemize yardımcı olabilir.

Tanrı'nın mutlak gücü ve onun sonucu olan alınyazısı, Luther'in teolojisinde temel bir yer kaplıyordu. Erasmus'un *De libero arbitrio*'suna (1524) karşı, 1525'te *De servo arbitrio*, *Özgür Olmayan İstenç*'i yazdı. Bu yapıtında, 1529'da kaleme aldığı ilmihalde ve diğer bazı yazılarında Luther, mutlak alınyazısını benimsedi ve bunun dışında her şeyin, Tanrı'nın egemen istenci üzerinde neredeyse zındıkça bir sınırlama olduğunu ileri sürdü. "İşte bu nedenle uçlara gitmeliyiz, özgür istenci tamamen reddetmeli ve her şeyi Tanrı'nın isteğine atfetmeliyiz" diyordu (WA 18.755). İnsanoğlunun kendi kurtuluşu üzerinde hiçbir gücü yoktur; insanoğlu her zaman ya Tanrı'nın gücü altındadır ya da Tanrı'nın kötüler üzerinde yetke tanıdığı İblis'in. Tanrı, kurtaracağı kişileri seçer ve diğerlerini Şeytan'a teslim eder. İsa, herkes için değil, seçilenler için can verdi.[8] Alınyazısı konusunu ele aldığın-

[8] WA 18.635; 17/1.47-48; 56.182: "Deus vult me obligari et omnes, et tamen non dat gratiam, nisi cui velit, nec vult omnibus, sed electionem in illis sibi reservat." Luther'in kararlılığı üzerine, bkz. L. Urban, "Was Luther a Thoroughgoing Determinist?" *Journal of Theological Studies*, 22 (1971), 113-137; F. Brosché, *Luther on Predestination* (Stockholm, 1978), s. 121; ve E. Winter, *Erasmus-Luther Discourse on Free Will* (New York, 1961).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi https://rantey.org

da Luther, bu tartışmanın dikenli dallarının da farkındaydı: kozmos yazgısı böylesine kesin bir biçimde belirlendiyse, kutsal ayinlerin, dinsel vaazların, hatta Tanrı'nın İsa'da vücut bulmasının yararı nedir? Luther, çok zor olan bu sorulara bir yanıt getiremedi, ancak Tanrı'nın gücü konusunda en ufak bir sınırlamaya bile izin vermedi. Bu yönden de inançlı bir nominalistdi. Ancak olasılıkla Calvin'in dışında ne ondan önce ne de ondan bu yana hiçbir Hıristiyan teolog, Tanrı'nın mutlak gücünün olumlanışında Luther kadar ödün vermez bir tutarlılık göstermemiştir.

Luther'in inancına göre Tanrı'nın mutlak gücü, iki bölümden oluşmaktadır. Önce, Tanrı'nın doğal bir mutlak gücü vardır. Yani o, tüm kozmosun kurucusudur ve kozmosu istediği gibi yaratmak konusunda mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Kozmostaki her şey onun olmasını istediği gibi *olmuştur*; eğer o istemeseydi hiçbir şey var olmayacaktı. İkinci olarak da, Tanrı, teolojik bir mutlak güce sahiptir; o, var olan her şeyin aynı anda hem uzaktan hem de dolaysız biçimde en yakından varoluş nedenidir. O, namevcut Tanrı değil, bir bakışıyla evrendeki her zerreciğe nüfuz edebilen bir güçtür. Tanrı asla dizginleri elinden bırakmaz; aynı anda hem gökleri, hem yeryüzünü ve cehennemi, hem de Şeytan'ı ve tüm yaratıkları yönetir. Zaten her şey onun yönetimi altında olmasaydı ya da herhangi bir oluş onun gücünün dışında gerçekleşseydi, Tanrı gülünç bir fikir olurdu (WA 12.587; 18.718). Geçmişin büyük teologları olan Augustine ile Aquinalı'ın, yazgısı belirlenmiş bir kozmosu tanımlarken nominal anlamda özgür istenci de olumlamalarına karşın, Luther, özgür istencin Tanrı'nın mutlak gücüyle uyumlu olabileceğini kesinlikle reddetmiştir. Yeryüzünde ne varsa Tanrı'dan gelmektedir; hiçbir şey Tanrı'nın doğal ve teolojik istenci olmadan oluşamaz.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Böyle bir kozmosta, Tanrı hem dolaylı hem de dolaysız biçimde kötülükten sorumludur. Luther bile bu konuyu görmezlikten gelmiş ve Tanrı'nın iki niteliği olduğunu belirterek, onun adil, katı ve görünürde acımasız yüzüyle ancak İsa'nın Vahiy'i aracılığıyla bilebileceğimiz müşfik, merhametli ve sevecen yüzü arasındaki karşıtlığı vurgulamıştır. Yalnızca tek bir Tanrı vardır, ancak kendi sınırlarımız içinde biz ölümlüler onu, hem iyiliği hem de kötülüğü isteyen ikili bir figür olarak görürüz. Kötülük var olduğuna göre, Tanrı istediği için olmalıdır. Ancak Tanrı aynı zamanda kötülüğe karşı iyiliği de arzular. Bu nedenle de, Tanrı'nın kötülüğü arzuladığı söylenebilir; Tanrı iyiliği arzular; Tanrı kötülüğü arzulamaz; Tanrı iyiliği arzulamaz.[9] Sınırlı anlayışımıza göre, bazı şeyler bize iyi, bazılarıysa kötü görünür, ancak tüm kötülükler de son kertede iyidir, çünkü Tanrı'nın yaptığı her şey iyidir (WA 1.75; 18.708; 31/1.447). Çoğu kez Tanrı'nın nedenlerini kavrayamayız. Örneğin kötülükler günahlarımızın cezası olabilir. (WA 3.223-224). Tanrı aynı zamanda kalplerin katılaşmasından ve *Anfechtung*'dan da [inkâr, –yn.] sorumludur.[10] *Anfechtung*, denemelerin, sınavların, şüphenin, dehşetin ve kederin birleşimidir. Tanrı ve Şeytan tarafından bize gönderilmiştir. *Anfechtung*, duyduğumuz her şüpheden, her korkudan, her kuruntudan yararlanır. İnancın

---

[9] WA 56. 187. Krş. WAT 2.10, WA 18.709: "Hic vides Deum, cum in malis et par malos operatur, mala quidem fieri, Deum tamen non posse male facere, licet mala per malos, faciat, quia ipse bonus male facere non potest, malis tamen instrumenteti utitur."

[10] WANT 2.20: "Got liebet clie Anfechtungen und ist ihnen gram. Liebt hat est sie, wenn sie uns zu dem Gebet reizen und treiben; gram ist er ihnen aber, wenn wir dadurch verzweifeln" (Tanrı *Anfechtung*'u sever ve ondan nefret eder. Bizleri dua etmeye sevk ettiğinde onu sever, ancak bizleri umutsuzluğa düşürdüğünde nefret eder).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

gücünden yoksun bir insanı mahvedebilir.[11]

İşte bu nedenle Tanrı, görünürde birtakım çatışkılardan oluşmaktadır – Luther bu düşünceyi gizemcilerden almıştır. Tanrı öfkedir ve Tanrı sevgidir. Tanrı yadsımadır ve Tanrı inayettir. Tanrı yasadır ve Tanrı merhamettir. Tarırı kötülüğü arzular ve kötülükten nefret eder. Doğal, dolaysız mantık, bu gizeme nüfuz edemez; Tanrı'nın lütfundan yoksun olduğumuzda Tanrı bize budala, düşüncesiz, dehşet verici ya da acımasız görünür (WA 16.142). İyilik ve kötülük üzerine görüşlerimiz, Tanrı'nınkilerden farklı ve sonsuz ölçüde aşağı olduğu için onun amaçlarının altında yatan iyiliği her zaman kavrayamayız. Tanrı'nın ikili oynadığını, hem iyiyi hem de kötüyü arzuladığını düşünürüz. Tanrı'nın kötülüğü ve günahı istediğini düşünürüz, oysa İsa'nın kişiliğinde bize gösterdiği istenciyle iyiliği istemektedir. Aslında görünürdeki bu ikilem, bütünleşmiş bir iyiliktir, ne var ki bunu biz anlayamayız (WA 18.550). Görünürdeki çatışkıların ötesinde, Tanrı katıksız iyilik ve sevgidir. Tanrı, Şeytan'ın maskesinin ardına gizlense de, onun iyiliği, gücü ve merhameti metafizik yoluyla değil, ancak deneyim yoluyla kavranabilir.[12] Tüm kötülüklerde, hatta cehennemde bile Tanrı'nın istenci gizlidir ve Tanrı tüm kötülükleri iyiliğe dönüştürür (WA 6.127; 13.591). Luther, açıkça ve korkusuzca, bu katı öğretinin Tanrı'nın mutlak gücünün doğal sonucu olduğunu görüyordu.

Tanrı'nın gizli, acımasız istenci, Şeytan'ın istenci gibi görünebilir.[13] Luther, Şeytan'ın Tanrı'nın bir yanının tezahürü olduğunu be-

---

[11] WA 14:451; 16.140; 40/2.414-418; 42.110. Bkz. H. Obendick, *Der Teufel bei Martin Luther* (Berlin, 1931), s. 193-201; Brosché, s. 67, 137-140.

[12] WA 36.428-430; 40.2/417-420; 44.429; Brosché, s. 116

[13] WA 17/2.13; 41.675 "Er stelt sich ut Teufel;" 43.229-232; R. Bainton, *Here I Stand* (New York, 1950), s. 179; Buchrucker, s. 339.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

lirtmenin eşiğine gelmesine karşın böyle bir önermede bulunmamıştır, çünkü Şeytan'ın istenci ancak *görünürde* Tanrı'nın istenciyle aynıdır; Tanrı ile Şeytan'ın aynı şeyi isteyebilmelerine karşın, amaçları hiçbir zaman aynı olamaz. Yine de Şeytan, Tanrı'nın kolu olmasa bile Tanrı'nın aracıdır. Eğer Tanrı onu yaratmasaydı İblis hiçbir zaman var olmayacaktı; Şeytan, Tanrı onun kötü olmasını istemeseydi kötülük yapamazdı. Her kötü olayda –örneğin *Anfechtung*– gerek Tanrı gerekse Şeytan etkin olarak vardır. *Anfechtung* Şeytan'dan –ve Tanrı'dan– gelmektedir. Aradaki fark ise nedenlerde yatmaktadır. Tanrı'nın her ediminin altında son aşamada bir iyilik bulunmasına karşın, İblis her zaman yok etmeyi amaçlar. İnsanın yardım almayan düşünme yetisi, her durumda Tanrı ile Şeytan arasındaki farkı ayırmsayamaz; ancak inayet ve inanç insana, Tanrı'nın eliyle İblis'in elini birbirinden ayırabilme gücünü kazandırabilir (WA 5.387; 11.24; 15.451; 40/2.13).

Şeytan, tıpkı bahçeyi işlerken kullandığı bir budama makası ya da bir bahçıvan çapası gibi Tanrı'nın bir aracıdır. Çapa, zararlı otları ayıklarken yaptığı işten zevk alır. Ancak hiçbir zaman Tanrı'nın elinden kurtulamaz, onun kopartmasını istemediği otları kopartamaz ya da onun güzel bir bahçe yaratma amacını bozamaz (WA 16.203; 18.709; 45.638-639). Bu nedenledir ki, İblis daima Tanrı'nın işini yapar. 1572 yılında bir Protestan papaz öldürüldüğünde, Luther bu olaydan çok etkilendi ve derin düşüncelere daldı. Cinayet hiç şüphesiz kötü bir insanın işiydi; kötü insan da Şeytan'ın aracıydı; ancak Şeytan da Tanrı'nın aracıydı. Luther, Tanrı'nın ilahi takdirinin bu cinayeti, diğer insanların Papaz George gibi sadık papazlar olmaları için teşvik edilmeleri amacıyla kullanabileceğini öne sürdü. Cinayet, Tanrı'nın bağışlayıcı ve merhametli emri ve Şeytan'ın azgın nefretiyle işlenmiş-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ti. Tanrı'nın her atomun hareketine ve her yıldızın yörüngesine yol gösterdiği bir evrende başka türlü nasıl olabilirdi?[14] Tüm kötülükler, hem Şeytan'dan hem Tanrı'dan gelir, ancak Şeytan, bunların içinde yatan kötülüğü ister; öte yandan Tanrı, bunların sonucunda ortaya çıkacak olan iyiliği ister. "Tanrı, Şeytan'ı kötülük işlemeye zorlar, ancak kendisi kötülük işlemez."[15] Tanrı, İblis'in her girişimini iyiliğe dönüştürdüğüne göre, Tanrı iyiliğini Şeytan'a karşın değil, Şeytan ile ve Şeytan aracılığıyla yapar ve Tanrı bizzat Şeytan(ın içindedir (WA 15.644; 18.709; 40/3.519). Bir olayda Tanrı'nın istediği iyilik onun kendi eseridir (*opus proprium*); Tanrı'nın İblis aracılığıyla istediği kötülük ise Tanrı'nın *opus alienum*'udur. Örneğin Tanrı'nın *Anfechtung*'u Eyüp Peygamber'e musallat olduğunda, Eyüp'ün günaha teşvik edilişi Tanrı'nın *opus alienum*'u, buna karşın, Eyüp'ün inancının güç kazanışıysa onun *opus proprium*'uydu. Yeryüzünde kötülük ve Şeytan olmasaydı, erdem hiçbir meydan okumayla karşılaşmayacağından dolayı zayıflar, kururdu (WA 40/2.417).

Tanrı'nın Şeytan'la işbirliği yaptığı düşüncesi, bizleri umutsuzluğa ve dehşete sürükleyebilir; Tanrı'nın inayetinden yardım görmediğimizde, Tanrı'nın iyiliği konusunda şüpheye düşebiliriz. Ancak Tanrı'nın İsa'da vücut bulan merhameti bize *Deus revelatus*'u, merhamet ve sevginin Tanrı'sı olarak Tanrı'nın tezahürünü gösterir. İsa'nın sevgisiyle, görünürde acımasızlıklarla dolu bir dünyada Tanrı'nın sevecen varlığının ve amacının hiçbir zaman eksilmediğini anlarız.[16]

---

[14] WA 23.402-431, öz. 424-425: "Durch Gotts gnedige und veterliche ordnung und durch teuffels wüetigen hass."

[15] WA 16.143: "Deus incitat diabolum ad malum, sed non facid malum."

[16] WA 39/1.249-50, 426-427; 41.675. Aynca bkz. H.-M. Barth, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers* (Göttingen, 1967), s. 201-202.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Tanrı'nın mutlak gücünü savunan herkesin Luther'in görüşlerine yakın bir konumda yer alması gerekir. Her şey Tanrı'dan geliyorsa, o halde kötülük ve Şeytan da Tanrı'dan gelmektedir. Ancak bu ödün vermez tektanrıcılık, kötülüğe razı olmak anlamına gelmez. Şeytan her ne kadar kötülüklerini Tanrı'nın emri altında işlese de, Tanrı aynı zamanda kötülüklerden nefret eder ve kötülüklere karşı savaşmamızı arzu eder. Tanrı, tüm gücüyle İblis'e karşı savaşmaktadır; her insan kalbi bir savaş alanıdır ve bütün insan ruhları ya müttefik ya da düşmandır.

Mutlak güç tarafından yönetilen bir kozmosta, bir birey olarak insanın hiçbir özgürlüğü olamaz. O, ya Tanrı'nın ya da İblis'in isteğine tabidir. Luther şöyle yazmıştır: "İnsan ruhu bir at gibidir; dizginleri Tanrı'nın elinde olduğunda, Tanrı'nın seçtiği yere gider; dizginleri Şeytan'ın elindeyse Şeytan'ın seçtiği yere gider. İki binici, ata kimin bineceği konusunda tartışırlar, ancak atın hiçbir seçimi yoktur; dizginler kimin elindeyse ona uyar."[17]

Luther, bu mücadeleyi ruhunda yoğun biçimde hissediyordu. Onun diabolojisinin kaynağı yalnızca kutsal kitaplardan ve geleneklerden değil, aynı zamanda kişisel deneyimlerden de geliyordu. Heiko Oberman'ın belirttiği gibi, "Sein Leben war Kampf gegen den Teufel (Onun tüm yaşamı İblis'e karşı bir savaştı)." Bu bir abartma değildir. Luther'in dünya görüşüne göre her birey ve genelde insanlık, İsa ve

[17] WA 18.635, 709. Calvin'in de yararlandığı bu ünlü imge, sahte-Augustine, *Hypomnesticon* (ykl. MS 435), *Patrologia Latina*, 45.1632 ve son olarak da Mezmur 73:22'den alınmadır. Bkz. A. Adam, "Die Herkunft des Lutherswortes vom menschlichen Willen als Reitter Gottes," *Luther-Jahrbuch*, 29 (1962), 25-33; Oberman, s. 232-234. Kötü bir insanın kötülük yapmaktan başka seçeneği yoktur, çünkü o kötüdür: (WA 18.709).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Şeytan arasındaki gerginliğin içinde tutsaktır. Luther ise bu gerginliği dolaysız biçimde yaşıyordu ve gerek İsa'yı gerekse son derece derin bir biçimde deneyimlediği bu gerginliği sorgulamadan Şeytan konusuna kesin bir yanıt getiremeyeceğini hissediyordu. Tıpkı çöl babaları ve ortaçağ azizleri gibi Luther de, kişinin inancında derinleştikçe Şeytan'ın saldırılarının daha da şiddetlendiğine inanıyordu. Şeytan'ın onu günaha teşvik ettiğini, dikkatini dağıttığını, hatta fiziksel biçimde kendini göstererek, onu Tanrı yolundan saptırmak amacıyla mümkün olan her yolu denediğini belirtiyordu. Luther'in sobasının arkasına gizlenip sesler çıkartıyordu; Wartburg şatosunda çatıya ceviz taneleri fırlattı ve merdiven boşluğundan aşağı variller attı; Coburg'da yılan ve yıldız biçiminde Luther'e göründü; duyulabilir bir sesle domuzlar gibi homurdandı; tıpkı bir din adamı gibi Luther'le tartışmaya girdi ve kötü kokular saldı; kimi zaman Luther'in bağırsaklarına yerleşti ve Reformcunun zihninde dışkı ve gazla yakın bir biçimde ilişkilendirildi. Luther'in ruhuna duyduğu ilgi onu kendisine o denli yaklaştırmıştı ki, İblis, "Luther'in yanında (karısı) Katie'den daha sık yatıyordu." Oberman, Luther'in Şeytan'a olan ilgisinin, onun çocukluğunda annesi, komşuları ve öğretmenleriyle olan saplantılarından kaynaklandığını yazar. Şeytan'la dışkı arasında kurduğu ilişki oldukça yoğundu, ancak bu tür ilişkilendirmelerin köklü bir ortaçağ geleneğinin bir parçasını oluşturduğu anlaşıldığında, bunun saplantılı bir kişiliğin ürünü olduğu sonucu önemini nispeten yitirir. Hiç şüphe yok ki bu durum, Reformcunun kronik kabızlığıyla ilişkiliydi; ancak aynı zamanda da, gelenekle, sıradan insanlarla somut bir zemin üzerinde güçlü bir biçimde iletişim kurabilme arzusuyla ve ağır suçlamalar yöneltmeye duyduğu eğilimle de ilişkileri vardı. Bunun, Oberman'ın da belirttiği gibi teolojik bir gerekçesi de vardır. İnsan bedeni, Tan-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

rı'nın tapınağıdır, ancak aynı ölçüde de zaaflarla doludur ve gülünçtür; dışkılama ise belki de en saçma işlevidir. Luther, İsa'nın yücelttiği insan bedeninin tanrısallığıyla, İblis'in bizi utandırmak için taklit ederek alay ettiği gülünç yönleri arasındaki karşıtlığı vurgulamaktadır.[18] Luther, Şeytan'ın Tanrı'ya hizmet etme yolundaki çabalarını engellemeye çalıştığını ve bu çabaları bırakacak olsa, Şeytan'ın da kendisini rahat bırakacağına inanıyordu (WA 32.121; 40/2.172; WAB 4.288).

Luther'in kozmosun tarihinde Şeytan'ın rolü üzerine görüşleri, ortaçağ geleneğinde yeralan görüşlerle neredeyse özdeştir. Lucifer, yaratılan iyilik, meleklerin en yücesiydi; ancak yaratıcısına ihanet etmeyi seçti. Onu bu seçime iten neden gurur oldu; bu gururla Tanrı'ya öykünmeye yeltendi ve insanlığı kıskandı; çünkü Tanrı'nın bir melek olmak yerine bir insan olmayı seçmesi, insanı meleklerin üzerine yerleştiriyordu.[19] Şeytan cennetten dışarı atılmıştı; intikam duyguları

---

[18] WAT 1.153, 232-233, 224-245, 289: "Er schlefft vil mer bey mir denn meine Ketha;" 2.306; 6.215-219; 5.328-329; A 16.435; Obennann, s. 108-114, 163-166, 260-285, 304-307.

[19] WA 1.269; 15-473; 25.456; 37.286; 40/2.138-140; 41.488; 42.18.62; 43.3. Lucifer'in insanlığa duyduğu kıskançlığa ilişkin iki farklı yorum bulunmaktadır: Birincisi, Lucifer insanlığın yaratılışına karşı çıkmıştır, çünkü Tann bizleri kendi imgesinden yaratmıştır; ikincisi, Tann'nın yeryüzüne İsa olarak ineceği Cennet'te öğrenildiğinde, Lucifer Tann'ya karşı ayaklanmıştır. Bu ikinci senaryo birtakım güçlüklere yol açmıştır: Eğer İblis düşüşünün kaçınılmaz sonucunun Tann'nın İsa'nın vücudunda yeryüzüne inmesi ve İsa tarafından yenilgiye uğratılmak olduğunu bilseydi, başkaldırır mıydı? Ve eğer başkaldırmasaydı, Tann'nın yeryüzüne inmesi gereksiz olurdu. Milton *Yitik Cennet*'te bu konuya bir çözüm getirmeye çalışır. Ancak Milton, bir başka önemli hususta Luther'le fikir ayrılığına düşmektedir: Luther, dünyanın başlangıcında cennette bir savaş olduğuna inanmıyordu; bunun yerine,

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

içinde, Adem ile Havva'yı ilk günah yoluyla yozlaştırdı. Tanrı insanlığı ona teslim etti ve onu bu dünyanın efendisi yaptı (WA 12.394; 13.89; 19.644). Üzerimizde sahip olduğu güçle, bize her gün çeşit çeşit acılar verir; fırtınalar, hastalıklar, ruhsal bunalımlar gibi her tür doğal kötülüğün sorumlusu odur (WA 36.564; 37.152-153; 43.64). Daha da kötüsü, her an başımızda durur ve bizleri günah işlemeye teşvik eder. Kötülüğün ilk nedeni olarak, tek tek her bireyin işlemiş olduğu günahların da nedeni odur, insanları derin üzüntülere boğar, ulusları savaşa teşvik eder.[20] İnsanlığın işlediği her bir kötülüğü teşvik etmek üzere bir demonu görevlendirir ve hem o hem de demonlar, her yerde, İsa da dahil olmak üzere istedikleri her kılığa girerek karşımıza çıkabilirler.[21] Tüm günahkârlar Şeytan'ın uşaklarıdır.[22]

İblis'in üzerimizdeki gücü, Hazreti İsa'nın vücuda gelmesiyle sona erer.[23] İsa'nın ön plana çıkmasından önce, İblis üzerimizde sahip ol-

---

Vahiy 12'yi yorumlarken, ilk Hıristiyanlarla onlara eziyet edenler arasındaki mücadeleye göndermede bulunur. Luther'e göre Şeytan –ortaçağın dinsel oyunlarında olduğu gibi– Tanrı'nın buyruğu üzerine cennetten atılmıştı. Bkz. S. P. Revard, *The War in Heaven* (Ithaca, 1980), s. 109.

[20] WA 9.638; 16.435; 18.659; 32.176; 42.414; WAT 1.506-511.

[21] Kuşlar, maymunlar, devler, keçiler, yılanlar ve kurtlar da dahil olmak üzere çeşitli yaratıklar: WAT 1.153, 511, 2.358; 4.687; 5.150; WA 14.434; "diabolus semper simia Dei;" 34/1.311; 50.644-647. Şeytan, İsa kılığına giriyor: WA 40/2.13. Bkz. A. Adam "Der Teufel as Gottes Affe: Vorgeschichte eines Lutherwortes," *Luther Jahrbuch*, 28 (1961), 104-109.

[22] Luther, insanların çılgınlıklar, erdemsizlikler ya da demonların doldurduğu bir gemide yol alan budalalar olarak betimlendiği Sebastian Brandt'ın *Narrenschiff* (1494) adlı resimden etkilenmişti.

[23] Luther'in, İsa tarafından Şeytan'ın gücünün sona erdirildiği konusundaki vurgusu, onikinci yüzyıldan beri gözden düşmüş bulunan kurtulmalık kuramıyla ilgili varsayımların yeniden canlanmasına yardımcı oldu. Bkz. LUCI-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

duğu güçten emindi ve İsa geldiğinde öfkeye kapıldı, çünkü Rab'bın onu yok edeceğini biliyordu.[24] Şeytan, misyonuna ilk kez başlayışından itibaren İsa'yı durdurmaya çalışmış, vaftizinden sonra çöle varır varmaz onu günaha teşvik etmişti.[25] Ancak Tanrı, İsa'yı büyük engelleyicinin engelleyicisi yapmış ve böylece İsa, yeniden dünyaya gelişiyle, mucizeleriyle, vaazlarıyla, çektiği acılarla, İblis'e darbe üzerine darbe indirmişti. Şeytan, İsa'ya karşı kendini kaybedecek şiddette duyduğu öfke içinde onun çarmıha gerilişini planladı; Tanrı ise, bu planı, Şeytan'ı alaşağı etmek üzere kullandı – ki bunun kanıtı da, İsa'nın göğe yükselişidir.[26] Dünya, tensellik ve Şeytan bugün de bizleri günah işlemeye teşvik eder, ancak artık üzerimizde herhangi bir güce sahip değildirler. Tek bir sözcük –Kurtarıcı'nın adı– onları devirebilir. Şeytan'ın İsa karşısında uğradığı bozgun, defalarca yinelenir ve son yargı gününde en yüksek noktasına ulaşır. İşte o gün gelinceye kadar, İsa'nın krallığı bu dünya üzerinde egemenliğini kurmuş olan Şeytan'ın krallığıyla sürekli bir çatışma halinde olacaktır. Tanrı'nın krallığı İsa'nın yolundan gidenlerden oluşmaktadır. Ayırıcı özelliği, Tanrı'nın inayeti, vahiy, İncil'e bağlılık ve inançtır. Bu dünyanın ayırıcı özelliğiyse günah, yasalara bağlılık ve mantığa duyulan güvendir.

FER, s. 104-106, 168-180; WA 7.596; 20.343; 27.109; 28.607: "Redemptionem non possem laudare, nisi Satanam et hostes eius meminero;" 28.607.

[24] WA 13.467; 15.460; 16.97; 17/2.220; 29.80; 40/2.21; 44.756; 45.505; 50.270.

[25] WA 17/1.64; 28.404; 32.14-15; 40/2.495.

[26] WA 9.598; 17/1.69; 20.316; 327, 360; 29.253; 34/1.225; 36.58; 37.2250; 40/1.276: "Est unus qui vocatur Christus, est diabolus diabolorum, infernus infernorum, occidit mihi legem, diabolum, mortem et te conculcat;" 40/1.279: "Christus est diabolus contra meum diabolum;" 57C.128.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Goya, *El Gran Cabron*: Şeytan keçi biçiminde cadıların Sabbat'ına katılıyor. Duvardan tuvale aktarılmıştır, 1821-1822. Prado Müzesi'nin izniyle, Madrid.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Görülmeyen kilise ve başında Hazreti İsa olan Hıristiyan cemaati, cennetin krallığındadır; ancak gözle görülen kilise içerdiği tüm bozulmalarla birlikte bu dünyanın krallığıdır. Tarafsız bir zemin yoktur; herkes krallıkların ya birinde ya da diğerinde yaşar.[27]

Şeytan, çok sayıda insan onun izinden gitmeyi seçtiğinden bu dünyada hâlâ güçlüdür. Kimileri onunla kasıtlı olarak bir anlaşmaya girmişlerdir: Luther'in, cadılık konusunda şüphesi yoktu; Wittenberg'de, İsa'yı açıkça reddeden bir öğrenciyi dua yoluyla kurtarmıştı. Tüm günahkârlar Şeytan'ın ordusuna hizmet ederler; tıpkı paganlar, sapkınlar, Katolikler, keşişler, Türkler ve köktenci Protestanlar gibi. Papa, Deccal'in ta kendisidir.[28] Luther'in, dünyanın tümüyle Tanrı ile Şeytan arasındaki gerginliğin ortasında yer aldığı yolundaki görüşü, onu kilisedeki tartışmaları, dürüst görüş ayrılıkları, hatta politik konular olarak yorumlamaktan alıkoyuyordu; ona göre bu tartışmalar, her zaman büyük, kozmik bir savaşın farklı yüzleriydi.

Şeytan'ın gücü "dünya kadar büyük, dünya kadar genişti ve onun gücü, göklerden cehennemin derinliklerine kadar genişliyordu," yine

---

[27] WA 17/2.106, 217; 18.743; 31/1.178; 32.341; 42. 229; 44.754. bu dünyanın Şeytan'la özdeşliği için bkz. WAB 8.353.

[28] WAB 2.293: "Papa est Christi adversarius et apostolus diaboli." "Papacılar" üzerine Luther'in yazdıkları için bkz. WA 8.447-563; 51.287-288. Köktenciler için bkz. WA 23.112; 26.161; 28.5; 40/2.355: "papistae nobis inimici, sed Scwenneri sunt voll Teufel." Türkler üzerine, WA 3/2.81-197; 37-50. Keşişler üzerine, WA 8.503. Genelde sapkınlar üzerine, WA 5.164: "hoc iam esset non theologissare, sed diabologissare;" 5.202; 17/2.221; 18.134, 764; 19-498; 32.330; 37.19; 40/1.35; 46499: "hine multae haereses ortae, der Teufel fat allzeit sein spiel." Kimi sapkınları Şeytan ele geçirmiştir: WA 18.194; Karlstadt "eyns rachgyrigen tuffesls" tarafından ele geçirilmişti.: WA 49.102; 51.498.

de "kötü ruhun üzerimizdeki gücü, Tanrı'nın iyiliğinin izin verdiği ölçüden bir milim bile ileri gitmiyordu.[29] İsa, Şeytan'a karşı kullanılmak üzere Hıristiyanlara birçok silah teslim etmişti. Bu silahlar arasında, vaftiz, İncil, vaazlar, Kutsal Ekmek ve ilahiler de bulunuyordu.[30] Luther'in popüler diabolojiye en iyi bilinen katkısı, "Tanrımız Güçlü bir Kaledir" başlıklı ünlü ilahisi olmuştur. İlahinin ana izleği, İsa'nın İblis üzerinde kazandığı utkudur:

Tanrımız güçlü bir kaledir,
İyi bir silah ve bir savunma;
Ne zaman ihtiyacımız olsa
O bize yardım eder.
O kadim, kötü düşman
Kararlıdır bizi eline geçirmeye;
Yapar en zalim planlarını
Büyük gücüyle ve acımasız zekâsıyla;
Dünyada bir eşi yoktur onun kötülükte....
Yine de bütün dünya şeytanlarla dolu da olsa
Bizi yutmaya hazır,
Korkumuz yok bizim,
Kurtulacağız ondan.
Bu dünyanın efendisi
Ne kadar hiddetli olursa olsun,
Bize zarar veremez;
Onun gücü yargı altındadır;

---

[29] WA 9.589; 15.460; 17/1.46-47; 23.70; WAT 2.527.

[30] Vaftiz üzerine bkz. WA 19.537-541; 30/1.212-222. İncil üzerine bkz. WA 9.638; 18.659; 30/1.127-129, 146. İsa'nın yaşamıyla ilgili vaaz için bkz. WA 28.289.

Tek bir sözcük onu devirebilir.[31]

İblis'e karşı her savunmamız, Hazreti İsa'nın gücüne dayanmaktadır. Bu güçle birlikte Protestan Reformasyonu güç kazanmıştır.[32]

Luther aynı zamanda daha doğrudan yöntemlerden de yararlanmıştır. Öğrencisi Johann Schlaginhaufen'in şeytan kovma ayinini bizzat kendisi üstlenmiştir.[33] Aynı zamanda, kötülük meleğinin üzerinden

---

[31] Özgün sözler için bkz. Gustav Roskov, *Geschichte des Teufels* (Leipzig, 1869), cilt 2, s. 475.

Ein feste Burg ist unser Gott
Ein gute Wehr und Waffen,
Er hilft uns frei aus aller Noth
Die uns itzt hat betroffen.
Der alt böse Feind
Mit ernst er's izt meint,
Gross Macht und viel List
Sein grausam Rüstzeug ist,
Auf Erd ist nicht seines Gleichen....
Und wenn die Welt voll Teufel wär
Und wolt uns gar verschlingen,
So fürchten wir uns nicht so sehr
Es soll uns doch gelingen.
Der Fürst dieser Welt
So saur er sich stellt,
Thut er uns doch nicht,
Das macht er ist gericht
Ein Wörtlein kann ihn fällen.

Ayrıca bkz. E. Hirsch, "Das Wörtlein, das den Teufel fallen kann," bulunduğu eser: Hirsch, *Lutherstudien*, 2 cilt (Güntersloh, 1954), cilt 2, s. 93-98.

[32] Kilise Üzerine bkz. WA 30/1.190; 44.793;46.500. Reformasyon üzerine, bkz. WA 39/1.489; 44.398, 447.

[33] WAT 1.438-484; 2.19-20, 28-31, 131-132.

gelişip serpildiği *Anfechtungen* ve bunalımları uzaklaştırmak üzere neşeden, gülmeden, taşkınlıktan, müstehcenlikten, hatta yellenmeden – kısacası etkin, iddialı, maddi ve güler yüzlü olan her şeyden yararlanmıştır; Şeytan'a karşı en iyi savunmalarından biri Katie'yle yatağa gitmekti.[34] Eninde sonunda Şeytan, kendisini izleme gafletinde bulunan ölümlülerle birlikte tamamen ve geri gelmemek üzere yok olacaktır. Tanrı'nın artık ona ihtiyacı kalmayacaktır, çünkü seçilmiş olanlar, Kötülükler Prensi ve onun uşaklarının sonsuza değin dışlandıkları Tanrı'nın Krallığı'na gireceklerdir (WA 26.509).

Luther'in görüşleri, yaşadığı dönemin derinden değişen dinsel zihniyetinin hem nedeni hem de sonucuydu. Gerek Reform gerekse ruhban kesim dışındaki nüfusa özgü dindarlık anlayışı, onbeşinci yüzyıl Almanya'sında giderek yaygınlaşıyordu; onaltıncı yüzyılda, Luther'in olağanüstü üslubu ve enerjisi, bu akımların yeni bir dinsel eğilime dönüşümünü sağladı. Luther'in izleyicileri, Philip Melanchthon ve diğerleri, Reformcının görüşlerini kitlelere yaydılar; İncil'in Luther tarafından Almanca çevirisi öylesine coşkun bir biçimde karşılandı ki, o tarihten itibaren eğitimli kişilerin kullandığı Almanca için bir standart olarak benimsendi; vaazlarda, popüler kitaplarda ve ilmihallerde onun fikirleri tartışıldı.

Bazıları ruhban sınıfın halkı eğitmesine yardımcı olmak üzere, ba-

---

[34] WAT 1.233: "Die besten kempff, die ich mit yhm gehabt hab, hab ich meynem bett gehabt an meiner Kethen seyten." Luther'in Şeytan'a hakaret etmek üzere kullandığı sözcüklerin listesi için bkz. K. Roos, *The Devil in 16th Century German Literature* (Frankfurt, 1972), s. 18. Bu sözcükler arasında şunlar da yer alıyordu: *Junker Teufel, schwarze Tausenkünstler, Kuckkuck, Mönder, Bösewicht, Ketzer* ve *Rottengeist*. Luther, demonlara yönelik hakaret edici birçok ismin yer aldığı folklordan büyük bir heyecanla yararlanmıştır.

zıları ise doğrudan doğruya halk için yazılmış olan ilmihaller, inançlı kişilerin neye inanmaları gerektiği konusunda bir görüş sağlamak üzere kaleme alınıyorlardı. İlmihallere onbeşinci yüzyıldan önce rastlanmıyordu ve ilk kez, günah çıkarmaya hazırlanan tövbekârlar için ahlaki bir yol gösterici olarak hazırlanmışlardı; matbaanın icadıyla yaygın biçimde kullanılmaya başlandılar. İlmihal düşüncesinin kapsamı daha sonra çocuklara ve kilise tarafından kabul edilmeye hazırlanan kişilere yönelik öğretici bilgileri de kapsayacak biçimde genişletildi ve kısa bir süre içinde hem Protestanlar hem de Katolikler tarafından benimsendi. Dietrich Kolde'nin 1470 yılında yazdığı *Christenspiegel*, Almanca basılan ilk ilmihaldi. Luther 1508-1509'da çocuklar için bir ilmihal kaleme aldı ve derin etkiler yapan irili ufaklı ilmihallerini 1529'da yayımladı; Luther'in izleyicisi Melanchthon 1540-1543 arasında çocuklar için yazdığı ilmihalini yayımladı.[35] İlmihaller, inançla ilgili itiraflarla da güçlendirilmişti: Bunların başlıcaları, Katolik Trent Konsili, Protestan Aubsburg İtirafı, Otuzdokuz Madde ve Westminster İtirafı'ydı.

Bu belgelerde Şeytan'ın kapladığı yer kesin olsa da belirgin değildir. Varlığı, etkisi, Hıristiyanlara ve Hıristiyanlığa yönelik tehdidi hiçbir zaman küçümsenmemiştir. Örneğin Canisius'un ilmihalinde İblis'in 67 kez karşımıza çıkmasına karşın, İsa'dan yalnızca 63 kez söz edilir. Kötü Olan'la ilgili en açık önermeler Luther'in 1529 yılında yazdığı *Büyük İlmihal*'de yer alır. Burada Reform üstadı, Kötü Olan'dan Tanrı'nın Duası, Amentü, vaftiz ve Aşai Rabbani Ayini'yle ilgili bölümlerde söz eder.[36] Yine de Şeytan'a dikkat etmek hiçbir zaman öne-

[35] Bkz. Luther, *Kleine Katechismus*, WA 30/1.239-425 ve *Grosse Katechismus*, WA 30/1.123-238.

[36] WA 30/1.186, 197, 202-213, 232. Ayrıca bkz. J. Delumeau, *Catholics Bet-*

rilmez ve ilmihallerde, cadı çılgınlığının en yüksek olduğu dönemlerde bile Şeytan'a soğukkanlı bir yaklaşımın önerilmesi, onun kutsal kitaplarda ve Hıristiyan geleneğinde varlığının her zaman mutlaka bulunmasına karşın, Hıristiyanların dikkatlerini üzerinde yoğunlaştıracakları bir odak noktası olarak görülmediğini göstermektedir. Hıristiyanlara bakışlarını karanlıklardan ve gölgeden çekip Rab'bin ışığına yöneltmeleri istenir.

Protestan Reformasyonu'nun ikinci lideri John Calvin, sosyal bilimler, hukuk ve teoloji okumuştu ve 1520'li yıllarda Luther'in düşünceleriyle tanıştı. 1530'lu yılların başında Protestan oldu ve 1536'dan 1541'e kadar Cenevre ve Strazburg'da Reform hareketinin liderliğini yaptı; aynı dönemde Martin Bucer'in etkisi altında kaldı. Evangelik tavırla ilgili özlü, rasyonel bir bildiri olan *Hıristiyanlık Dininin Kurumları* adlı yapıtı, kendi inançlarını açıkladığı bir bildiri olmasının yanı sıra, I. Francis'in Evangelik mezhebinden kişiler hakkında açtığı takibatın durdurulmasına yönelik politik bir girişim niteliğini taşıyordu. Luther'in eserlerinden daha yöntemli, mantıklı ve düzenli bir yapıya sahip olan Calvin'in *Kurumlar*'ı, Reformcu ya da Evangelik Hıristiyanlık olarak bilinen hareketin temelini oluşturmuştur.[37]

Calvin, büyük bir tutkuyla yalnızca inanç ve yalnızca Kutsal Kitap ilkelerine bağlandı. İlk günah zamanında insan ruhu tamamen bir bo-

---

ween Luther and Voltaire (Londra, 1977), s. 173.

[37] *Kurumlar* (*Christianae religionis institutio*) ilk kez 1536'da yayımlandı. 1539'da ikinci baskısı, 1543'te üçüncü baskısı yapıldı; Fransızca ilk baskısı 1541'de yayımlandı. Bu çalışmada ben 1559 tarihli baskısından yararlandım. Aşağıda alıntılanan yorumlar için bkz. *Calvini opera quae supersunt omnia*, 59 cilt (Berlin, 1863-1900), cilt 45-55.

zulmayı yaşadığı için, inancın aydınlanması olmadan doğal mantığın herhangi bir gerçekliğe ulaşabilmesi söz konusu olamaz ve Tanrı'nın inayetinin yardımı olmadan doğal ahlak ancak günah işleyebilir. Gerçek bilgi, Kutsal Ruh'un, inancın kurtardığı insanlara bir yorumunu sunduğu İncil'den gelmektedir. Calvin, Tanrı'nın mutlak gücü konusunda Luther'le aynı fikirdeydi. Tanrı, evrende var olan tüm unsurlar üzerinde mutlak bir denetime sahipti. Hiçbir yazgı, talih, şans ya da özgürlük, onun mutlak hakimiyetine bir sınırlama getiremezdi. Bu da, Tanrı'nın kötülüklerden sorumlu olduğu anlamına gelmektedir. Kötülüklerin neden Tanrı tarafından emredildiği, çözmemize izin verilmeyen bir gizemdir. Bununla birlikte yine de Calvin, Tanrı'nın yalnızca bir tek istencinin bulunduğunu vurgulamaktadır; sınırlı kavrayış gücümüz içinde Tanrı bizlere hem iyilik hem de kötülük yapıyor gibi görünse de, gerçekte Tanrı her zaman nihai iyilik için uğraşır. Calvin'in soğuk ve zorlayıcı mantığı onu Tanrı'nın yalnızca kötülüklere izin verebileceği önermesini yadsımaya zorlamıştır; Tanrı yalnızca kötülüğe izin vermekle kalmaz, aynı zamanda "tıpkı ruhundaki katılığı sağlamlaştırmak için Firavun'u İblis'e teslim edişinde olduğu gibi" kötülüğü açıkça arzular. İnsan tarafından işlenen her kötülük ediminde, üç ayrı güç birlikte var olmaktadır: insanın günah işleme arzusu, Şeytan'ın kötülük etme arzusu ve Tanrı'nın nihai iyilik arzusu. Her kötü insanın içinde hem İblis hem de Tanrı vardır ve her ikisi de kendi amaçlarını gerçekleştirmek için uğraşmaktadır.[38]

Calvin'in ikili alınyazısı öğretisi doğrudan biçimde ve mantıksal olarak bu mutlak güç öğretisinden kaynaklanıyordu. Zaman zaman Calvin'in özgür istenci olumladığı da görülür, ancak onun özgür is-

[38] *Inst.* 1.14.1-19; 1.17.5; 1.18.1; 2.4.2-5; Matta 6:13 üzerine yorum.

tençle kastettiği, günahın tutsaklığından özgürlüktü; bu, bizleri gerçek benliklerimize ulaşmak üzere özgür kılan Tanrı'nın inayetinin elde ettiği bir özgürlüktü. İnayeti reddetmeye gücümüz yetmez. Tanrı'nın seçtiği kişiler onu reddedemezler ve Tanrı'nın seçmedikleri için kurtuluş yolu yoktur. İnayetin ödülü kaçınılmaz olarak inancı doğurur. Alınyazısı, "Tanrı'nın, kendi istencine göre tek tek her insana olmasını emrettiği ilahi düzendir.... Tanrı; kimilerine sonsuz yaşamı, kimilerine sonsuz lanetlenmeyi yazgılamıştır. Böylece birey şu ya da bu amaç için yaratıldığında, o zaten ... yaşama ya da ölüme yazgılanmıştır."[39] Calvin, bunun korkunç bir öğreti (*decretum horribile*) olduğunu kabul etmiştir; ancak ona göre bu gereklidir, çünkü "Tanrı'nın insanı yaratmadan önce onun nihai yazgısının ne olduğunu bildiği ve bu geleceği kendi buyruğuyla Tanrı'nın belirlediğini hiç kimse yadsıyamaz" (*Inst.* 3.2.57).

Calvin, bu öğretiyi ana hatlarıyla şöyle özetliyordu: Tanrı, yeryüzünün yaratılışından önce seçeceği insanları belirler; yeryüzü yaratılmadan önce reddedilecek ve lanetlenecek insanları (*reprobi*) belirler ve bunlar kayıtsız şartsız Şeytan'a teslim edilirler (Yuhanna 13:27 üzerine yorum). Bu nedenle, Adem'in düşüşü daha yeryüzü yaratılmadan önce emredilmişti. Adem ile Havva'nın varlığında tüm insanlığın düştüğü Korintoslular I 5.22 ve Romalılar 5:18'de açıkça belirtilmektedir. Ancak Calvin'in, Adem'in varlığında tüm insanlığın birliğinin olumlanışı konusunda Pavlus'u coşkuyla desteklemesine karşın, ikinci Adem olan İsa'nın varlığında tüm insanlığın birliğinin temsil edildiğini reddeder. Çünkü İsa, yeryüzüne tüm insanlığı kurtarmak üzere

[39] *Inst.* 3.21.5; 3.21.7; 3.22.11; 3.23.5; Yuhanna 8:34, 13:27 üzerine yorum. Calvin'in insan istencinin Tanrı ya da İblis tarafından yönlendirilen bir hayvan şeklindeki imgesini ele alışıyla ilgili olarak bkz. *Inst.* 2.4.1.

değil, yalnızca sonsuzluk içinde Tanrı'nın seçmiş olduğu insanları kurtarmak üzere inmiştir. İsa'nın neden hepimizi kurtarmadığı bir gizemdir, ancak bunu yapmadığı iki gerçekten dolayı açıkça bellidir: Birincisi, yeryüzü günahkârlarla doludur, ikincisiyse, hak edip edilmediğine bakılmaksızın insanlara lütuf verme ya da vermeme gücü ve özgürlüğü mutlak biçimde Tanrı'ya özgüdür. Hiçbir şey Tanrı'nın gücünü sınırlandıramayacağına göre, Tanrı'nın emretmediği herhangi bir şeyin yeryüzünde olabileceğini düşünmek olanaklı değildir. İkili alınyazısı Tanrı'nın mutlak gücü ilkesinden çıkarsanan tutarlı ve cesur bir ilkeydi, ancak Tanrı'nın adaletine olmasa da, merhametine bir sınırlama getirmekte ve Tanrı ebedi hükümle kurtarabilme ya da lanetleyebilme gücüne sahip olduğuna göre, Tanrı'nın yeryüzüne inmesi konusunu da göz ardı etmekteydi (*Inst.* 3.23.5).

Calvin'in sisteminde Şeytan'ın rolü, Luther sistemindekine benzer. Calvin, meleklerin ve demonların insan zihninde var olan düşüncelerden başka bir şey olmadıkları yolundaki şüpheci görüşleri en baştan reddediyordu (*Inst.* 1.14.19). Ancak Calvin, Şeytan'a Luther'in atfettiği kadar kuramsal güç atfetse de, eserlerinde Şeytan'a Luther kadar yer vermedi. Bu yönden, Alman meslektaşından daha tutarlıydı. Luther'in İblis'le olan yoğun kişisel deneyimi onun, katı monizmine karşın, Şeytan'a bu dünyada çok büyük bir güç atfetmesine neden olmuştu. Calvin'in İblis üzerine düşünceleriyse kendi deneyiminden çok teolojiden kaynaklanıyordu; sonuçta Calvin, Şeytan'ı daha dar bir kapsamda ele aldı; İblis tümüyle Tanrı tarafından yönetilir ve Tanrı onu açıkça görevlendirmedikçe herhangi bir kötülüğü aklından bile geçiremez. O, en basit anlamda Tanrı'nın yargılarının uygulayıcısıdır. "Yargılarını, gazabının bir elçisi olarak İblis aracılığıyla uygulayan Tanrı, insanın amaçlarını istediği gibi yönlendirir, onların arzularını

uyandırır ve çabalarına güç verir."[40]

İblis'in düşüşü ve faaliyetleri konusunda İncil'de çok az ayrıntının bulunduğunu gören Calvin, bu soruların üzerinde daha fazla durmanın uygun olmadığı konusunda ısrar etti.[41] Bununla birlikte, İblis konusunu ele aldığında, ona ortaçağda atfedilmiş olan tüm özelliklere değiniyordu: İblis fiziksel ve tinsel güçlere sahiptir; insanlığın ilk günaha ve tüm günahlara teşvik edilmesinden o sorumludur; sapkınlıkların, papalığın ve büyücülüğün nedeni odur. İnsanlar üzerindeki gücüyse Tanrı'nın isteğine bağlıdır, seçilmiş insanlar üzerinde ancak düşük düzeyde bir etkisi olabilir; öte yandan, başlıca amacı İblis'in krallığını yok etmek olan İsa'nın kurtarıcı eylemiyle bu gücü silip süpürmek de Tanrı'nın isteğine bağlıdır. İsa asla Şeytan'a ödenen bir kurtulmalık gibi görülmemelidir. Aksine, Tanrı, artık kullandığı herhangi bir aleti nasıl yok ederse, İsa da Şeytan'ı öyle ezecektir. İsa'nın yeryüzüne inişinden sonra kötülüğün varlığını sürdürmesi de Tanrı'nın isteğiyle olmuştur. İsa'nın İblis üzerindeki zaferi tamdır; ancak onun "eksiksiz biçimde tezahürü nihai güne kadar ertelenmiştir," ve o gün İblis yok edilecektir (Luka 19:12 üzerine yorum). İsa'nın çarmıha gerilişinden sonra günahın yeryüzünde varlığını sürdürmesi, ondan önce de günahın varoluşundan daha şaşırtıcı değildir. Çünkü İsa'nın kurtarıcı misyonunun etkileri uzay ve zaman içinde her yöne doğru

---

[40] *Inst.* 2.4.3. Krş. 1.14.14-19; 1-16.1-2; 1.17.8-9; Korintoslular II 12:17; Matta 12-29; Işaya 10:26; Yuhanna 3:2; Resullerin İşleri 19:13; Tesniye 18:10 üzerine yorum. Calvin ve Şeytan üzerine bkz. P. F. Jehnsen "Calvin and Witchcraft," *Reformed Theological Review*, 34 (1975), 76-86; O. Pfister, *Calvins Eingreifen in die Hexer- und Hexenprozesse von Peney 1545 nach seiner Bedeutung für Geschichte und Gegenwart* (Zürih, 1947).

[41] *Inst.* 1.14.13-16; Petrus II 2:4 üzerine yorum.

eşit derecede uzanır. Bu, İsa'dan önce de, sonra da insanları kurtaran Tanrı açısından sonsuz bir edimdir.[42]

Zwingli'nin ve Muntzer ve Anabaptistler gibi köktenci reformcuların diabolojileri ise, evrenselciliğe –düşmüş melekler de dahil olmak üzere tüm varlıkların kurtuluşuna olan inançları– eğilimleri ve kişisel bir Şeytan'ın varlığına duydukları şüpheciliğin dışında Luther'in ve Calvin'in diabolojisinden farklı değildi. Geleneksel inançların hayli dışındaki İtalyan Anabaptistleri, 1550'de Venedik ruhani meclisinde, Şeytan'ın ve cehennemin varlığını, melekleri, Bakire Meryem'in İsa'yı doğurduğunu ve İsa'nın tanrısallığını reddettiler. Aydınlanmacı tektanrıcılığın öncülüğünü yapan bu anti-teslisçilik İblis'e olan inanca karşı o dönem için önemli bir kozdu. Ancak gerek Protestanların gerekse Katoliklerin Anabaptistlerin şüpheciliğine karşı aldıkları sert önlemler sonucu bu hareket neredeyse hiç sesini duyuramadı.[43]

---

[42] Luka 1:68 üzerine yorum. Genelde Şeytan için bkz. *Inst.* 1.14.13-18; 2.5.1; Tekvin 3:1-3; Işaya 36:10; Matta 25:41-43, 27:11; Yuhanna 3:17; 6:15; 8:44; Yuhanna I 3:8; Petrus I 5:8; Petrus II 2:4 üzerine yorum. Şeytan'ın güçleri için bkz. Işaya 13:21, 24:14; Matta 12:22; Luka 4:33, 13:10 üzerine yorum. Şeytan'ın cadılık ve papalıktan sorumluluğu için bkz. Yuhanna 7:41 üzerine yorum. İblis'in seçilmişler üzerindeki sınırlı gücü için bkz. Resullerin İşleri 12:23 üzerine yorum. İsa tarafından ezilen İblis'in gücü için bkz. *Inst.* 2.8.15; 2-16.7; 2.11.15; Işaya 59:19; Luka 10:18; Efesliler 4:8; İbraniler 2:14 üzerine yorum. İblis ve ilk günah için bkz. *Inst.* 1.14.18; 2.1-5; Korintoslular I 12:2; Tekvin 3:15; 8:21; Amos 5:15; Yuhanna 13:27 üzerine yorum. Luther gibi Calvin'in inancında da cennetteki savaşa yer yoktu; Calvin için Lucifer'in düşüşüyle ilgili İncil metinleri yalnızca Petrus II 2-4, Yahuda 6 ve Luka 10.8'di. Bkz. Revard, s. 109.

[43] Zwingli için bkz. G. R. Potter, *Zwingli* (Cambridge, 1976). Köktenciler için bkz. G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962), özellikle s. 202, 562.

Katolik Reformasyonu ve Protestan Reformasyonu, bugün genel bir reform hareketinin iki bölümü olarak anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, iki sistemin altında yatan derin farklılıklar, bu inançlara bağlı kişilerin birbirine karşı iki zıt kutba bölünmesine yol açtı; bunun sonucu olarak da, her iki tarafta gelişen düşüncelerin büyük bir bölümü, birbirine karşıt fikirler olarak biçimlendi ve katılaştı. Ama bu kutuplaşmanın yapıcı birtakım özellikleri de bulunuyordu: Teoloji tarihi üzerinde eleştirel bir incelemenin doğuşu, ruhban olmayan sınıfların eğitimine giderek artan bir ilginin ortaya çıkması ve kilisenin yapısının yeniden değerlendirmeye konu olması.

Katolik Reformasyonunun sistematik teolojisi, ortaçağ realizmine geri dönüş eğilimini yansıtıyordu. Öncelikle Ignatius Loyola, Robert Bellarmine (1452-1621) ve Francisco Suarez (1548-1617) ile ilişkilendirilen sistematik realizmin yeniden canlanışıyla Nominalizm ve Augustinecilik bir kenara bırakılıyordu. Aquinalı Thomas'ın (1225-1274) öğretileri canlandırılarak yüceltiliyor ve Thomasçılık, neredeyse dogmatik bir gerçeklik düzeyine ulaştırılıyordu. Papalık –Protestan tehdidine karşı– kilisenin Katolik kalmayı seçen bölümü üzerinde denetimini yoğunlaştırdıkça, Roma tarihte ilk kez olarak Katolik teolojinin merkezi konumuna ulaşıyor ve teoloji ile papacı otorite giderek daha sıkı bir biçimde birbiriyle bütünleşiyordu. Yeni Thomasçılık, teoloji konusunda fazla bir yenilik getirmiyor, vahiy gücü ve Tanrı'nın inayeti yardımıyla mantığın, evren üzerinde nesnel ve gerçek bir görüş oluşturabileceği inancıyla, tüm ilgi alanını skolastik sistemin ayrıntılarının geliştirilmesi üzerinde odaklıyordu. Bu yaklaşımın iyi tarafı, ortaçağ teolojisinin değerli kavramlarını koruyabilmesiydi; sakıncasıysa, oldukça katı bir yapıya sahip olması, yeni fikirlere ve yaklaşımlara açık olmayı engellemesi, bu nedenle de yıkıcı

olan unsurlarla birlikte yapıcı olan unsurları da reddetmesiydi. Protestanlığın ise bunun tam zıddı birtakım üstünlükleri ve kusurlarının bulunduğu gözlemleniyordu: geleneği sert bir biçimde yadsıdığından dolayı ortaçağa özgü kavramların çoğunu yitirmişti; öte yandan, yeni düşünce akımlarına açıktı, ancak kimi zaman yenilikleri çok çabuk ve eleştirmeden benimsiyordu. Protestanlığın göreceli olarak açık fikirli olması, diabolojiyle ilgili yeni fikirlerin Protestan çevrelerde daha sık görülmesi anlamına geliyordu; öte yandan Katoliklik, yirminci yüzyılın sonlarına kadar skolastik geleneğe bağlı kalmıştır. 1948'de yayımlanan ve oldukça geniş etkiye sahip bir Karmelit antolojisi olan *Iblis*, kökenleri eski çağ Thomasçılığına uzanan Şeytan üzerine yazılmış en son önemli kitaptır.[44]

Yükselen papacı otorite ve Thomasçılığın yeniden canlanması bağlamında, Trent Konsili 1545 ile 1563 yılları arasında birçok kez toplandı ve Şeytan'la demonlar üzerine Thomist fikirler üzerinde gizli bir anlaşmaya mühür vurdu. Konsilin kararlarına saygılı, ancak diabolojiyi teolojiden ayırmak konusunda oldukça istekli modern Katolik teologlar, bu konudan kaçınma yoluna gittiler. Yalnızca iki ekumenik konsil –Dördüncü Lateran (1215) ve Trent– Şeytan konusunda çok net bildiriler sunuyordu. Öte yandan, kilisenin ilk ortaya çıkışından bu yüzyıla kadar neredeyse tüm Hıristiyan teologlar, papalar ve konsiller, onun varlığını ve gücünü kabul etmişlerdir. Trent, Şeytan'ın varlığını olumlayan herhangi bir bildiri sunmamıştır, çünkü onun varlığına meydan okuyan hiç kimse yoktu; ayrıca yayımlanan bildirilerden üçünde Şeytan'ın faaliyetlerinin çeşitli özellikleri tanımlanmaktadır: Oturum 3, *Decreta de symbolo fidei* (4 Şubat 1546), Efes-

[44] Ed. Bruno de Jésus-Marie, *Satan* (Paris, 1948).

liler 6:12 alıntısı, burada Şeytan'ın varlığı kabul edilir; oturum 5, *Decretum de peccato originali* (17 Hazıran 1746), toplantı bir, ilk günahın sonucu olarak Şeytan'ın üzerimizde sahip olduğu gücü doğrular ve onu Protestanlık da dahil olmak üzere tüm eski ve yeni sapkınlıkların varlığının nedeni olarak görür; toplantı 14, *De extrema unctione* (5 Kasım 1551), toplantı dokuz, bizleri inançtan uzaklaştırmak konusundaki çabalarında İblis'in ne kadar akıllı olduğunu açıklar.[45]

Şeytan ayrıca tefekküre dalmış kişiler ya da gizemcilerin görüşlerinde de her zaman yer alır. Tefekkürcü Hıristiyanlık yoğun bir biçimde birleştiricidir ve başat özelliği, Tanrı'nın varlığının her yerde olduğuna duyulan inanç ve Tanrı'yla birleşmeyi amaçlayan, duayla geçen yaşam üzerindeki güçlü vurgulamadır. Gizemcilere göre, ruhun ve evrenin Tanrı'yla birleşme yolundaki ilerleyişini engelleyen her şey, Şeytan'ın eseridir. Bu amaca yaklaştıkça, Şeytan'ın sizi engellemeye yönelik çabaları da o ölçüde artar; işte bu nedenle gizemciler sık sık ve dolaysız biçimde Şeytan'la ilgili deneyimler yaşarlar. Derin içgörüleri onları, ruhlarında var olan kötü eğilimlerin gücünün keskin bir biçimde ayırdına varmalarını sağlar. Onaltıncı yüzyılda yaşa-

[45] Oturum 5, toplantı 1: İlk günahın sonucu olarak içinde bulunduğumuz durumu tanımlar: "Sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli" (İbraniler 2: 14); bu oturumda ayrıca şu gönderme yer alır; "serpens ille antiquus, humani generis non solum nova, sed etiam vetera disidia perpetuus hostis." Oturum 14, toplantı 9: "Nam etsi adversarius noster occasiones per omnem vitam quacrat et captet, ut devorare animas nostras quoquo modo posit: nullum tamen tempus est, quo vehementius, ille omnes suae versutiae nervos intendat ad perdendos nos penitus, et a fiducia etiam, si possit, divinae misericordiae deturbandos, quam cum impendere nobis exitum vitae perspicit." Trent kararları için bkz. H. H. Schroeder, *Canons and Decrees of the Council of Trent* (St. Louis, 1941).

yan en etkili tefekkürcüler Karmelit tarikatinden Avilalı Teresa ve Haçlı John, Lutherci Jacob Boehme ve Cizvitliğin kurucusu Ignatius Loyola idi.

Tinsel eğitimle ilgili sistematik kurallar öneren Ignatius Loyola, insanlığın ölümcül düşmanının, tüm Hıristiyanları İsa'ya hizmet etme yolundaki görevlerini yerine getirmekten alıkoyarak, onların kendisine hizmet etmesini sağlamak üzere faaliyet gösterdiğinin kesinlikle farkındaydı. Şeytan, tüm gazabıyla tahtında oturur ve dünyanın her tarafına demonlarını gönderir. Dünyada hiçbir insan, hiçbir zaman bu demonların büyük bir şevkle kendilerine sundukları günahlardan kurtulamaz. Şeytan, dünyevi hazların ve tensel zevklerin bizleri mutlu edeceğine inanmamız için uğraşır. Sık sık aldanarak ona teslim oluruz, oysa sonuç daima aynıdır: kaygı, üzüntü ve yeis. İblis kimi zaman bizleri teselli ediyormuş gibi davranır, ancak bize sunuyormuş göründüğü iyilikler aslında yalnızca kendi kötü amaçlarına hizmet etmemizi sağlamak içindir ve hiçbir zaman bizim iyiliğimiz için değildir. Ignatius, çöl babalarının ruhların ayırt edebilme niteliği üzerindeki psikolojik içgörülerini açıkladı. Eğer kendimizi Tanrı'ya yönlendirirsek, kalbimizde yer alan iyi ruhun çağrısı bizi her zaman huzura, neşeye, umuda, inanca, merhamete, tövbe etmenin ve sevginin gözyaşlarına ve zihin yüksekliğine ulaştırır; öte yandan kötü ruhun çağrısı bizi öfkeye, bunalıma, dünyevi şeylere ilgi duymaya ve ruh sefaletine ulaştırır. Bununla birlikte, sürekli günah işleme alışkanlığı içindeysek ve Tanrı'dan uzaklaşmışsak bizi tövbe etmeye çağıran iyi ruh bize sert ve öfkeli görünecek, buna karşın, bizi kötülükler içindeki yaşamımız içinde kendimizle sahte bir barışıklığa yönlendiren kötü ruhun çağrısı çekici ve kolay görünecektir. Bu nedenle, iyilikle kötülük arasında bir ayrım yapabilmek için, kendi içimizdeki temel

yönlenmemizi ve aynı zamanda da, ruhların üzerimizdeki etkisini kavrayabilmemiz gerekir. Şeytan'ın tüm güçleri ve hileleri, büyük de olsalar, Hazreti İsa'nın üstün gücüyle karşılaştığında, hemen teslim olacaklardır. Ignatius, Şeytan'ı alt etmenin tek bir yolu olduğunu belirtmektedir. Bu yol her zaman etkilidir: İsa'ya olan değişmez inanç.[46]

Lutherci, gizemci Jacob Boehme'ye (1575-1624) göre gerek iyilik gerekse kötülük Tanrı'dan gelmektedir. İyilik ve kötülük dengede olduğunda, evren Tanrı'ya yönelir. Ancak ışığı göz ardı edip karanlığa yönelmek, evrensel uyumu bozmak demektir. Meleklerin en büyüğü olan Lucifer, kendi doğasında bu iki niteliği birleştirmiştir, ancak o, salt karanlığın peşinden giderek dünyanın düzenini bozmayı seçmiştir. O, Tanrı'nın yarattığı dünyayı çarpıtmayı amaçlar ve bunun için de "tam içimize," varlığımızın temelini oluşturan ruhumuza girer ve bizi bütünlükten ve uyumdan uzaklaştırmak üzere tüm ustalığını kullanır. Ancak ruhumuz, tıpkı bir çeşmenin kaynağına olan bağlılığı gibi "geri çekilmiş bir alçakgönüllülük içinde Tanrı'dan gelen suyu hiç durmaksızın kendine çekip içtiği sürece" güven ve huzur içinde olacaktır.[47]

---

[46] "The General Examination of Conscience" 2. hafta, 4. gün: "Meditation on two stewards" ve "Rules for the Discernment of Spirits," yer aldıkları eser: *Spiritual Exercises*. Bkz. Ignatius Loyola, *Obras completas*, ed. Ignacio Iparriguirre (Madrid, 1952). Ignatius için bkz. H. Bochmer, *Ignatius von Loyola* (Stuttgart, 1941); H. Rahner, *Ignatius the Theologian* (New York, 1968); H. Rahner, *The Spirituality of St. Ignatius Loyola* (Chicago, 1953).

[47] Jacob Boehme, *Der Weg zu Christo*, yer aldığı eser, W. E. Pueckert, *Jacob Boehme samtliche Schriften*, 11 cilt (Stuttgart, 1955-1961), cilt 4 (1957), 30; bkz. *The Fourth Treatise*, 1-30; the Fifth; 8; the Eighth, 1-22; the Ninth 43-63. Boehme, "The Way to Christ" adlı çalışmasını 1622'de yazdı; krş. "Aurora" (1612), "The Three Principles of the Divine Essence" (1619) ve *Mysteri-*

Büyük tefekkürcüler Avilalı Teresa (1515-1582) ve Haçlı John (1542-1591) Karmelit tarikatinin reformunda büyük rol oynamışlardır. Teresa, Tanrı aşkı üzerinde odaklanan ruhun, İsa'nın yaşadığı ruhun "merkez köşküne" ulaştığı dualar dizisi üzerine geliştirdiği tartışmalarıyla tanınır. Teresa, Tanrı'nın kendi sevgisi ve inayetiyle karışmış Tanrı tefekkürü olan gizemciliğin özüyle, tefekkürcü yaşama eşlik edebilen dolaylı görüngüler: görümler, işitsel duyumlar, vecd (Teresa bunun yerine "uzaklaşma" ya da "kopuş" terimlerini tercih ediyordu), havada yükselme, İsa'nın vücudundaki yara izleri arasındaki ayrımı kesin bir biçimde vurguluyordu. Bu tür görüngüler İblis tarafından kolayca kendi amaçları doğrultusunda kullanılabilirdi. İblis, saf insanları kötülüğe sürüklemek üzere bu tür görüngülerle ilgili yanılsamalar yaratabilirdi. Gerçekten Tanrı'dan gelmiş olsalar bile İblis bunları öyle bir biçimde çarpıtabilirdi ki, bizler, gerçek tanrısal deneyimi bir yana bırakarak dikkatlerimizi bu tür görüngüler üzerinde odaklayabilir ve bu deneyimlerden dolayı gurura kapılabilirdik. John, tinsel ödüller karşısında tamahkârlığa kapılma konusunda insanları uyarıyordu. Ona göre tefekkürcü yaşamın amacı, tinsel ödüller kazanmak değil, kişinin kendi istencini ve kendi arzularını Tanrı'ya adamaktı.[48]

---

um Magnum (1624). Boehme üzerine bkz. A. Liem, *Jacob Boehme: Insights into the Challenge of Evil* (Wallingford, Pa., 1977); C. Musés, *Illumination on Jacob Boehme* (New York, 1951).

[48] Bkz. Santa Teresa de Jésus, *Obras completas*, 2. baskı, ed. E. de la Madre de Dios (Madrid, 1967), *Camino de perfection, Moradas del castillo interior* ve özellikle *Libro de la vida*, bölüm 12-13, 26, 30-32. Teresa üzerine bkz. S. Clissold, *St. Teresa of Avila* (Londra, 1979); M. Lépée, "St. Teresa of Jesus and the Devil," Bruno de Jésus Marie, s. 97-102. Aynca bkz. Juan de la Cruz, *Obras*, ed. D. Silverio de Santa Teresa (Burgos, 1931), özellikle *Subida*

Teresa'nın Şeytan'ın çok ciddiye alınmaması ve güçlerinin küçümsenmesi gerektiği (*tener en poco*) yolundaki uyarılarına karşın, gerek kendisi gerekse John, İblis'in her zaman ve her yerde tüm Hıristiyanların, özellikle de tefekkürcülerin karşısında olduğunun ve ne pahasına olursa olsun, onların Tanrı'yla birleşmelerini engellemeye çalıştığının farkındaydılar. İsa'nın inançlı ruhların içinde var olduğu gerçeği karşısında çaresiz olmasına karşın, en ufak bir zayıflık işaretini fark ettiği an, o an için mantıklı ve iyi görünen, ama aslında yalnızca kargaşa verimsizlik ya da tiksinti yaratan önerileriyle Şeytan derhal karşımıza dikilir. Ayartma yöntemleri son derece zekice ve çeşitlidir. Kendinden emin olma duygusunu ve sahte bir alçakgönüllüğü teşvik eder; dua etme şevkimizi kırar; Tanrı'nın inayetini elde ettiğimiz ve bunu hak edebilmek için üstlendiğimiz olağanüstü yükü taşıdığımızdan dolayı suçluluk duymamıza neden olur; başkalarına kötü davranmamıza yol açar; zihinde yanılgılar yaratır ve dikkatimizi dağıtır; tefekkür yoluyla edindiğimiz kavrayışların bir yanılgıdan ibaret olduğu konusunda içimizde şüpheler ve korkular uyandırır. Kimi zaman ruhumuz üzerindeki denetimi yitirdiğimizi, sanki demonların ruhumuzu ele geçirip onunla top gibi oynadıklarını hissederiz. Kimi zaman hiçbir ilerleme kaydedemediğimizi hissederiz; ancak gemimiz hiç hareket etmiyor gibi görünse de, Tanrı gizlice yelkenleri rüzgârla doldurmuyor ve yol almamızı sağlıyordur.

Günaha teşvik etme girişimlerinden etkilenmeyenlere İblis doğrudan ve gözle görülür biçimde saldırır. Teresa'yı birçok kez ziyaret et-

---

del Monte Carmelo ve *Noche oscura*. John için bkz. Chrisogno de Jésus Sacramentado, *The Life of St. John of the Cross* (Londra, 1958); L. Christiani. *St. John of the Cross* (New York, 1962); A. Cugno, *St. John of the Cross: Reflections on Mystical Experience* (New York, 1982).

mişti; genelde bu ziyaretler sırasında gözle görülmez bir biçim alıyordu, ancak Teresa, canlı bir yalan, hile ya da ikiyüzlülük biçimindeki tezahüründen onun varlığını hissediyordu. Bazen de görülür bir biçimde ortaya çıkardı: iğrenç bir şekle bürünerek sol elinin üzerine konardı; bedeni herhangi bir gölgeden yoksun bir alev püskürtürdü; son derece çirkin bir ağız biçimini alırdı ve tehditler savurarak, o güne kadar kendisinden kurtulmayı becermesine karşın, eninde sonunda onu eline geçireceğini söylerdi. Teresa eliyle haç işareti yaptığında gözden kaybolur, ancak kısa bir süre sonra yeniden ortaya çıkardı. Teresa en sonunda, üzerine kutsal su püskürterek ondan kurtulmayı başarmıştı. O günden sonra Teresa, Şeytan'dan kurtulmak için en etkin fiziksel çarenin kutsal su olduğunu önerdi. Şeytan sık sık ona vurur, görünmeyen darbelerle bedenini sarsardı. Teresa, meleklerle demonlar arasındaki savaşlarla ve cehennem azaplarıyla ilgili görümleri yaşadı.

Teresa ve John'un yazılarında da, Luther'in yazılarında olduğu gibi, geleneksel diabolojinin onaltıncı yüzyıl düşüncesi üzerindeki güçlü etkilerinden söz edilmektedir. Bu eserler de modern tarihçiler için önemli bir sorunu yansıtmaktadır, çünkü bu yapıtları eleştirellikten yoksun ortaçağ azizler kitabı ya da efsanevi katkılar olarak göz ardı etmek mümkün değildir. Bunlar, anlatılan deneyimleri bizzat yaşamış kişiler tarafından kaleme alınan otobiyografik eserlerdir. Gerçekte bu deneyimler neydi? Derinlik psikolojisi gibi modern bakış açıları bizlere yeni açılar ve yeni sorular sunarlar. Ancak ister yeni, ister eski olsun tek bir düşünce kipi hakikati tümüyle kapsayamaz ve Teresa'nın kendi görüşlerini ve sezgilerini göz ardı eden bir yorum, ilkel ve indirgemeci olmaktan öteye gidemezler.

Grafik sanatlar, geç ortaçağ dönem İblis ikonografisi geleneğini

sürdürdü; ancak Hieronymus Bosch (ö. 1516) ve izleyicileri, örneğin Yaşlı Pieter Bruegel (ö. 1569) bu geleneği dönüştürerek sınırlarını genişlettiler. Bosch'un ikonografisi, geleneksel Hıristiyan görüşüyle neredeyse tam bir uygunluk içindeydi, ancak farklı düzlemlerde yorumsamaya açık karmaşık ve çok çeşitli bir simgeciliği de getiriyordu ve kötülük üzerindeki odaklanmayı demonlardan insanlara doğru çevirdi. *Ecce Homo, Pilatius'tan Önce İsa* ve *Çarmıhını Taşıyan İsa* başlıklı resimlerde İsa'nın çektiği acılar karşısında şeytani bir zevk içinde sırıtan yüzler, Shakespeare'in şiirde başardığı etkinin, şeytani niteliklerin insanlara aktarımının resim sanatına yansıyan örnekleridir. Şeytani bir zevk içinde sırıtan figürler insandır; ancak bu insanlar katıksız kötülüğün alanına geçmişlerdir. Bosch'un sanatına ayırıcı özelliğini kazandıran grotesk durum, kötülüğün deformasyonunun betimlenişinin özgül işlevine hizmet eder. Demonların ve demonik insanların karmakarışık, çarpık suratları, *Çarmıhını Taşıyan İsa*'nın onurlu yüzüyle tam bir zıtlık içindedir.[49]

Onaltıncı yüzyıl yazınında diaboloji, anahatlarıyla üç gruba ayrılabilir: Faust-öncesi yazın, Faust miti ve Faust-sonrası yazın. Bu bağlamda, oldukça yaygın bir diğer tür de, Lutherci rahipler tarafından halkı eğitmek amacıyla basit bir dille yazdıkları *Teufelsbücher*'di (*Şeytan kitapları*). Takriben 1545'ten onyedinci yüzyılın başlarına kadar oldukça parlak bir dönem yaşayan bu yazın türü, inceleme, özlü söz-

[49] Bosch ve Bruegel için bkz. L. Baldass, *Hieronymus Bosch*, 2. baskı (Viyana, 1959); W. S. Gibson, *Bruegel* (New York, 1977); S. Orienti, *Hieronymus Bosch* (New York, 1979) J. Wirth, "La démonologie de Bosch," *Diables et diableries* (Cenevre, 1977), s. 71-85. Etkili olan diğer tablolar, Lorenzo Lotto'nun *Aziz Michael Şeytan'ı Kovuyor* (1554-1556) ve Albrecht Dürer'in (1471-1528) ünlü *Ritter, Tod, und Teufel*'iydi.

Hieronymus Bosch (1450-1516), *Çarmıhı Taşıyan İsa*'dan ayrıntı. İsa'yla alay eden insanların yüzleri şeytansılaştırılmıştır. Ahşap üzerine yağlıboya. Musée des Beaux-Arts'ın izniyle, Ghent.

ler, mektup, şiir ve tiyatro oyunu gibi değişik formatlarda yazılabiliyordu. Her kitapta belirli bir günah ve o günaha ait demonlar ele alınıyor ve inceleniyordu. Kılık kıyafet, yeme, içme, evlenme, avlanma, dans etme, tiyatroya gitme ve diğer dünyevi ilgilerin ardında, her yerde, her zaman harekete hazır, insanları hile yoluyla kandıran, aileler, kiliseler, uluslar arasında nifak tohumları eken, son derece güçlü bir figür olarak Şeytan duruyordu.[50]

Luther ve cadı çılgınlığının etkisi altında ve dönem boyu süren sert dinsel gerginlikten dolayı, onaltıncı yüzyıl yazını, Şeytan konusunu önceki yüzyıllara oranla daha ciddi bir yaklaşım içinde ele almıştı.[51] Yapıtların bazılarının geç ortaçağın hafif, satirik özelliklerini

---

[50] Teufelsbücher Üzerine, bkz. K. L. Roos, *The Devil in 16th Century German Literature: The Teufelsbücher* (Frankfurt, 1972). Yayımcı Sigmund Feyerabend tarafından *Theatrum diabolorum*'da (Frankfurt, 1569; 2. baskı, 1575; 3. baskı, 1587) birçok Teufelsbücher biraraya getirilmiştir.

[51] Faust etkisini taşımayan Faust-öncesi ve Faust-sonrası eserleri arasında en önemlileri Jacobus de Theramo'nun 1473'te yayımlanan *Belial* adlı eserinin Almanca çevirisi içinde yer alan yayımlardır: Sprenger ve Institoris'in yazdıkları *Malleus maleficarum* (1486); Federico Frezzi, *II Quadriregio* (1481); Baptista Mantuan, *Georgius* (1507); Bernard of Como, *Tractatus de strigis* (1508); Johann Trithemius, *Liber octo quaestionum* (1508); Martin of Aries, *Tractatus de superstitions* (1510); Marco Girolamo Vida, *Christiados Libri VI* (1527); Hans Sachs, *Tragedia von Schöpfung, fal, und austreibung Ade aus dem Paradeyss* (ykl. 1530); Thomas Kirchmeyer (Naogeorgus), *Pammachus* (1538); Valten Voith, *Ein schön lieblich Spiel von den herrlichen Ursprung* (1538); Hieronymus Ziegler, *Protoplastus* (1545); Naogeorgus, *Satyrae* (1550); Jacob Ruff, *Adam und Heva* (1550); Johann Wier, Weyer ya da Wierus, *On Magic* (1563); Aconcio, *Strategematum Satanae Libri VIII* (1565); Clemens Stephani, *Geistliche Action, wie man des Teufels Listen und Eingeben fürnehmlich in Sterbens-Stund und Zeiten entfliehen soil* (1568); Antonio Alfano, *La battaglia celeste tra Michele e Lucifero* (1568); Guillaume de

taşımalarına ve hatta cadılık konusunda gösterdikleri şüpheci yaklaşıma karşın, diğerleri, cadıların kötü efendilerine tapmaları konusunu irdeleyen ciddi inceleme yazılarıdır.

Bu dönemde yaygın olan diğer bir tür de, meleklerin düşüşünü ve dünyanın başlangıcında İsa'nın (ya da Mikail'in) kötü melekler üzerindeki zaferini anlatan epik şiir ya da oyunlardı. İncil'de yer aldığı konusunda kesin bir kanıtın bulunmadığı cennette geçen bu savaş, Vahiy Bap 12'yi okuyan birtakım ortaçağ yazarlarının eserlerinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte bu izlek, geç ortaçağın mysteria dramalarında oldukça ender yer almış ve özellikle Luther ve Calvin tarafından reddedilmiştir. Yine de özünde var olan dramatik unsur ve zarif klasik savaş imgesine uygunluğu, bu konuyu, *Iliada* ve *Aeneid* gibi klasik epik yapıtları Hıristiyan mitine uyarlamanın yollarını arayan onaltıncı ve onyedinci yüzyıl ozan ve oyun yazarlarının birçoğu için

---

Bartas, *La Sepmaine* (1578); Jean Bodin, *De la demonomanie des sorciers* (1580); Torquato Tasso, *Gerusalemme liberata* (1581); De Bartas, *La Seconde semaine* ve *Hexameriad* (1584); Erasmo di Valvasone, *L'Angeleida* (1590); Jacques Auguste de Thou, *Parabata vinctus, sive triumphus Christi* (1595); Edmund Spenser, *An Hymne to Heavenly Love* (1596); Spenser, *The Faerie Queene* (1589-1596); Nicholas Remi, *Demonolatriae libri tres* (1595); Martin del Rio, *Disquisitio magicarum libri sex* (1595); Hugo de Groot (Grotius), *Adamus Exul* (1601); Friedrich Taubmann, *Bellum angelicum* (1604); Gasparo Murtola, *Della creatione del mundo* (1608); Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance* (1605); Giambattista Marini, *La Strage degli innocenti* (1610); Giambattista Andreini, *L'Adamo* (1613); Thomas Adams, *The Blacke Devill or the Apostate* (1615); Giovandomenico Peri, *La guerra angelica* (ykl. 1612); William Alexander, *Doomsday* (1614); Alfonso de Acevedo, *De la creación del mundo* (1615); Thomas Peyton, *The Glass of Time* (1620); Odorico Valmanara, *Daemonomachiae* (1623); Phineas Fletcher, *The Locusts or Appolyonists* (1627).

karşı konulmaz bir izlek haline getirmiştir. Görkemli savaş sahnelerinde, İsa ya da onun vekili Mikail, İblis'le ölümcül bir savaşa giren epik kahramanlar olarak betimlenmektedir. Bu eserlerde İblis'in özellikleri kimi zaman, örneğin Aeneas'ın düşmanı Turnus gibi, klasik kahramanların rakiplerinin özelliklerinden alınmıştır.

Bu epik yapıtlarda aynı zamanda, ortaçağ mysteria'larını anımsatan bir biçimde, Şeytan'ın ve yandaşlarının cennetten kovulduktan sonra cehennemde oluşturdukları konsilin yer aldığı bölümler de bulunmaktadır. Kimi zaman bu epik eserler belli birtakım polemiklere araç olarak da kullanılmışlardır: Naogeorgus'un *Pammachus* adlı eserinde papa, savaş alanında cehennem güçlerini, Luther'in komutanlığındaki İsa'nın ordularına karşı yönetir. Grotius, dönemini oldukça etkileyen oyunu *Adamus exul*'da, kendisini cennetten kovduğundan dolayı Tanrı'dan nefret eden ve ona "Gürleyen Vahşi" adını veren bir Lucifer'i anlatır. Kadiri Mutlak Tanrı'yı tahtından indiremeyeceğinin farkında olan Lucifer, intikamını almak üzere Tanrı'nın kendi imgesinden yarattığı varlığı mahvetmeyi planlar. Düşüncesine göre, eğer Adem ile Havva'yı baştan çıkartabilirse, onlar da cehennem azabını kendisiyle birlikte yaşayacaklardır. Adem'i kandırmayı beceremeyince, Havva'ya yaklaşarak ustalıkla gururunu okşar ve onu kandırmayı başarır. Daha sonra Adem de, karısına olan bağlılık ve sevgisinden dolayı ona katılır. İblis büyük bir zevkle insanlığın bundan böyle acılar içinde yaşayacağını düşünerek kendi zaferini kutlar. Grotius, kendi yarattığı İblis figürünün düşüncelerini yansıtarak ve izleyicilerini Şeytan'ın duygularını ve amaçlarını kavramaları konusunda teşvik ederek, daha sonra romantiklerin bir motif olarak geliştirecekleri bir tekniğin öncülüğünü yapmaktadır. Grotius'un İblis'i özgürlük özlemi içindedir, zincirlerinden dolayı büyük bir acı duyar ve özgürlükten

yoksun olarak var olmaktansa, hiç var olmamanın daha iyi olacağını belirtir.

Yüzyılın başlarında tıpkı şüphecilik gibi hiciv de, dönemin büyük istisnaları olan Nicolo Machiavelli (1469-1527) ve François Rabelais (1494?-1553) dışında oldukça az biliniyordu. Rabelais'nin *Gargantua ve Pantagruel* adlı eseri, hem sempatik hem de başkaldırıları haklı görülebilen demonik figürler içeren ilk büyük yapıttı. Devasa Gargantua ve oğlu Pantagruel (bu isim Arnoul Gréban tarafından yazılan bir ortaçağ oyunundan alınmıştır) komik ve laikleştirilmiş demonlardır.[52] Yapıtın en ilginç kişiliği Panurge idi; bu karakterin "her şeyi yapan" anlamına gelen adı, Şeytan'ın çok yönlü kişiliğini ima etmektedir. Geleneksel Şeytan'da olduğu gibi, Panurge, dış görünümünü, kostümünü, sesini ve tavırlarını duruma uygun olacak biçimde ayarlayabilmektedir. Öğrencilik yıllarını, hermetik büyünün merkezi olarak ün kazanmış bir şehir olan Toledo'da geçirmiş ve burada "diabooloji fakültesinin rektörü Muhterem Peder Picatris"le birlikte çalışmıştır.[53] Panurge, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıla özgü Faust edebiyatındaki dünyevi Mephistopheles imgesinin bir prototipidir: uzun

---

[52] N. Machiavelli, "Belfagor," alındığı eser ed. A. Gilbert, *Machiavelli: The Chief Works and Others* (Durham, N.C., 1965) s. 869-877; F. Rabelais, *Les cinq livres*, 2 cilt (Paris, 1552). Bkz. E. M. Duval, "Pantagruel's Genealogy and the Redemptive Designs of Rabelais' Pantagruel," *Publications of the Modern Language Association*, 99 (1984), 162-178; R. Griffin, "The Devil and Panurge." *Studi francesi*, 47/48 (1972), 329-336; R. C. La Charité, "Devildom and Rabelais' Pantagruel," *French Review*, 49 (1975), 42-50. Gréban için bkz. LUCIFER, bölüm 9.

[53] Bu figür, büyü üzerine tarihi bir incelemenin yazarı Picatrix'den türetilmiştir. Bkz. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 cilt (New York, 1923-1958), cilt 2, s. 813-821.

boyludur, yakışıklıdır, zariftir ve soylu bir aileden gelmektedir; ancak bir gözlemci, onun solgun yüzündeki demonik özellikleri, kusurlarını ve yaşının üçyüzden fazla olduğunu fark edebilir.

Faust figürü –İsa, Meryem ve Şeytan'dan sonra– Batı Hıristiyan kültüründe tek başına en yaygın olarak rastlanan kişiliktir. Onaltıncı yüzyıldan bu yana oyunlar, tablolar, şiirler, romanlar, operalar, kantatlar ve filmler, Faust ve onun demonik rehberi Mephistopheles'i konu olarak almışlardır. Faust'a sıkı sıkıya bağlı Don Juan miti de –Mozart'ın *Don Giovanni*'sinden Shaw'un *Don Juan in Hell*'ine [*Don Juan Cehennem'de*] kadar tüm tezahürleriyle– dahil edilecek olursa, öykü, beşyüz yılı aşkın bir süredir Batı sanatında bir laytmotif haline gelmiştir.[54]

Faust miti tarihi bir kişiliğin yaşamını konu alır. Faust, felsefe alanında akademik bir unvan kazandıktan sonra hermetik büyüye yönelen ve daha sonra yozlaşarak kendini yıldız falına adayan ve para karşılığı gelecek hakkında tahminlerde bulunan bir felsefe ve teoloji öğrencisinin öyküsüdür. Önemli bazı kişileri parlak zekâsından etkilenmelerine karşın, bazıları da onu bir şarlatan olarak görmüşlerdir. Faust'un tarihsel kişiliği tam olarak belirlenmiş değildir.[55] İlk kaynak, 1507'de eserini yazmış olan Trithemius'tur; Luther ve izleyicile-

---

[54] Faust efsanesi için bkz. A. Dabezies, *Le Mythe de Faust* (Paris, 1972); J. W. Smeed, *Faust in Literature* (Londra, 1975).

[55] Doğum yılının yaklaşık olarak 1478-1480 olduğu sanılmaktadır; aile adının Faust olup olmadığı bile kesin değildir, çünkü Faustus (Latince "şanslı" anlamına gelir) Rönesans dönemi hümanist geleneğinde olduğu gibi ona atfedilen klasik bir isim olabilir; bir kuram, onu Georg Helmstetter adlı bir öğrenciyle özdeşleştirmektedir. Kaynaklarda ilk kez Faustus adı altında karşımıza çıkar ve ilk kaynaklarda adı Johann olarak değil Georg olarak geçmektedir.

rinin bu tarihsel kişiliğin bir mit biçimini almasından büyük ölçüde sorumlu oldukları sanılmaktadır. Hermetik büyüden hiç hoşlanmayan ve onu tanrısal bilgilerin zekâ yoluyla edinilmesine yönelik boş ve kibirli bir uğraş olarak gören Luther, tüm büyüyü cadılıkla ilişkilendirmişti. Luther'in mantığına göre bir kişi büyüyle uğraşıyorsa, bunu mutlaka Şeytan'ın yardımıyla gerçekleştiriyordu. Faust-Şeytan ilişkisi ilk kez 1540 civarında kurulmuştur; Şeytan'la yaptığı anlaşmadansa ancak 1580'den sonra söz edilmeye başlandı. Mitlerin Faust'a atfettikleri beceriler doğaötesi nitelikler kazandıkça, Luthercilerin Faust'un İblis'le ittifak içinde olduğu yolundaki iddiaları da güçleniyordu. Bu temel varsayım bir kez kabul edildikten sonra, Faustus'un Simon Magus, Theophilus, Cyprian ve Joanna ve cadılığa kadar inen kadim anlaşma geleneği içindeki yeri de kesinleşti.[56]

1540'lı yıllarda Luther'in öğrencisi Melanchthon, Faust'un yaşamıyla ilgili bir eser yazdı. Bu eserin kişisel deneyimlerinden kaynaklandığını öne sürmekteydi, oysa eser hayli önyargılı bir biçimde kaleme alınmıştı ve Johannes Gast, Johannes Manlius ve Wolfgang Büttner gibi Luthercilerin daha önce bu konuyla ilgili eserlerlerinden oldukça etkilenmişti. Tümüyle Faust'a adanan ve 1587'de Johann Spiess tarafından *Historia von Dr. Johann Faustus* [*Dr. Johann Faustus'un Hikâyesi*] başlığı altında yayımlanan ilk kitap, efsane ve fantazyaların bir karışımıydı. Spiess'in yorumu "Faust kitabı" olarak ün kazandı ve değişik dillere çevrilerek tüm Avrupa'da birçok kez yayımlandı.[57]

---

[56] Bkz. LUCIFER, s. 80-84.

[57] Faust kitabı, az çok farklı yorumlarla 1580'li ve 1590'lı yıllarda el yazması ve basılı olarak çeşitli biçimlerde ortaya çıktı. Ancak standart baskısı, 1587'de yayımlanandı. Marlowe'un oyunu 1588 ya da 1589'da yazıldığına göre, kitap, olasılıkla ilk kez 1587 ya da 1588'de İngilizceye çevrilmişti, an-

Faust kitabı bize Faustus'un felsefeyi bıraktıktan sonra nasıl kendini büyüye verdiğini anlatır. Protestan Reformasyonunun antiskolastik eğilimini göz önünde bulunduracak olusak, Faust kitabında kendi ruhunu İblis'e satan kişinin skolastik bir akademisyen olmasını doğal karşılamak gerekir: Faust, Tanrı'nın inayeti yerine kendi çabalarıyla bilgiye ulaşmayı arzulamaktadır. Bireysel başkaldırı, Faust'un günahını insanlığın ilk günahına (Adem ile Havva'nın bilgi ağacının yasak meyvesini çalmaları) ve kibire (bizzat Şeytan'ın ilk günahı) bağlamaktadır. Bu da, otoriteye karşı romantik ve modern başkaldırının ilkörneğini oluşturmaktadır. Büyücülük zanaatinde ustalık kazanabilmek için Faust, Şeytan'a başvurma kararını verir. Gece vakti yol ağzına gelir, yere büyülü çemberler ve harfler çizer ve Beelzebub adlı bir ruhu (*Gaist*) çağırır. Burada yazar, büyü ile cadılığı, hermetik büyünün geleneksel işaretleri ve simgeleriyle kötü bir ruhun cadı geleneğini andıran çağrılarını bilinçli bir biçimde birbirine karıştırmaktadır. Ruh, ilk önce bir ejder kılığında, sonra sırasıyla alevler içinde bir küre, öfkesi burnunda bir adam ve son olarak da griler içinde bir keşiş kılığında ortaya çıkar. Bu sürekli biçim değişimi, ruhu geleneksel

---

cak ilk kapsamlı çeviri 1592 tarihini taşır. Eser 1592'de Flamanca'ya 1598'de Fransızcaya çevrildi. Almanca *Faust* kitabı için bkz. ed. H. G. Haile, *Das Faustbuch nach der Wölfenbuttler Handshrift* (Berlin, 1963); ed. H. Wiemken, *Doctor Fausti Weheglag: die Volkshücher von D. Johann Faust und Christoph Wagner* (Bremen, 1961). İngilizce çevirinin özgün baskısı için bkz. H. Logeman, alındığı eser *Rocueil des travaux de l'Université de Gand*, 24 (1900). Eserin bulunduğu kaynak, W. Rose, *The Histories of the Damnable Life and Deserved Death of Doctor John Faustus* (Notre Dame, 1963). Onaltıncı yüzyıl boyunca büyü ve İblis'le anlaşma konularını içeren çok sayıda öykü vardı: örneğin büyücülüğü öğrenme karşılığında İblis'e cinsel yönden teslim olan Mariken van Nieumeghen'in öyküsü (L. De Bruyn, *Woman and the Devil in Sixteenth Century Literature* [Tisbury, Wilts, 1979], s. 3.)

Bu onaltıncı yüzyıl gravürü Goethe öncesi bir Dr. Faustus temsilini sunmaktadır.

Şeytan imgesiyle özdeş kılmakta, griler içindeki keşiş figürüyse onu, Şeytan'ın yeryüzündeki başlıca araçları olan keşişlik ve papalıkla özdeş kılmaktadır. Ruh, Faust'a, kendisinin, Lucifer'in prensliği altındaki büyük bir hiyerarşinin üyesi olduğunu söyler. Her ne kadar cehennemde astığı astık bir tiran olsa da, aslında bu büyük prensin emrinde bir hizmetkârdır ve bu öğrenciye yardım etmeyi kabul etmeden önce onun rızasını almak zorundadır.[58]

Burada Mephostophiles şeklinde yazılan ruhun adına ilk kez dördüncü bölümün başlığında ve beşinci bölümde metnin içinde rastlanmaktadır. 1587 tarihli Faust kitabında, Şeytan'ın bu adı ilk kez resmen kullanılmaktadır. Bu ad, Yahudi-Hıristiyan geleneğinde rastlanan türde ya da folklorik kaynaklarda karşımıza çıkan bir ad değil, Rönesans hümanizması anlayışı doğrultusunda Yunan, Latin ve olasılıkla İbrani unsurlardan türetilmiş bir sözcüktür. Bu adı ilk kez kullanan kişi ve bu kişinin bu adı hangi amaçlarla kullandığı bilinmemektedir, bu nedenle de nasıl türetildiği kesin değildir. Adın başlıca etimolojik unsurlarını, Yunanca "değil" eki *me*; "ışık" anlamına gelen *phos*, *photos*; ve "seven" anlamına gelen *philos* oluşturmaktadır – bir araya geldiklerinde "ışığı sevmeyen" anlamı ortaya çıkar; bu da, "ışık taşıyan" anlamına gelen Lucifer'in ironik bir parodisi olarak karşımıza çıkmakta. Son sözcük olan *philos*, değişikliğe uğrayarak *philes* biçiminde

[58] Ruh, Lucifer'in cehennemin imparatoru olduğunu belirtir; yaptığı açıklamaya göre cehennem, beş ayrı krallığa bölünmüştür: bizzat Lucifer'in yönettiği Doğu Krallığı; Beelzebub'un yönetimi altındaki Kuzey Krallığı; Belial'in yönetimindeki Güney Krallığı; Astaroth'un yönetimindeki Batı Krallığı; Phlegethon'un yönetimindeki Merkez Krallık. Hümanizmanın etkisi ve hermetik büyü ve cadı geleneğinin bileşimi, klasik Phlegethon figürünün geleneksel Yahudi-Hıristiyan demonlarının içine dahil edilmesinde kendisini göstermektedir.

kullanılıyor. Bu, örneğin Aristoteles, Hades ya da Aristophanes sözcüklerinde olduğu gibi, Yunancanın olağan kullanım biçimine uyum sağlamak amacıyla yapılmış bir değişikliktir. Bununla birlikte Shakespeare'in *The Merry Wives of Winsdor* [*Şen Dullar*] adlı oyununda yer verdiği "Mephistophilus" sözcüğünde Latince *philos* biçimini kullandığı görülür. *Mephost–* sözcüğü burada *Mephist–* biçiminde kullanılmaktadır; bu da bu sözcüğün Latince "keskin, kükürtlü, pis kokulu" anlamına gelen *mephitis* sözcüğüyle ilişkilendirilmesinden kaynaklanır. İbranice "yalancı" anlamına gelen *tophel* sözcüğü de bir diğer olası unsurdur. Bununla birlikte, Mephis*topheles* şeklinde kullanım, özünde onaltıncı yüzyılın buluşu değildir ve Goethe'ye özgüdür.[59] Mephistopheles adının, kesinlikten yoksun kökenlerin oluşturduğu tümüyle modern bir buluş olması, onu, büründüğü çok sayıdaki yeni ve değişik biçimlerle, modern Şeytan'ın zarif bir simgesi haline getirmektedir.

Mephistopheles Lucifer'e gider ve Faustus'a hizmet etmek için kendisinden izin alır. Ancak buna karşılık Faustus, ruhunu ve bedenini cehennemin prensine teslim edeceği konusunda kendisine söz verecek-

---

[59] Bachtold-Staubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 11 cilt (Berlin-Leipzig, 1927-1942), cilt 6, sütun 174-182; görünürde hayal mahsulü de olsa çok sayıda İbrani kökenden söz edilmektedir. Olası bir metateze göre değişim, *Mephotosphiles*'ten *Mephostophiles*'e doğru olmuştur, ancak bunu kanıtlayabilecek herhangi bir belge mevcut değildir. Faust kitabıyla aşağı yukarı aynı tarihte yazılan *Passauer Höllenzwang*'da, gerek *Mephistophiel* gerekse *Mephistophiles* kullanılmaktadır; burada hassasiyetle vurgulanan nokta, İbrani meleklerinin adlarının son hecelerinin genellikle *–el* ("rab") olduğudur. A. Oehlke, "Zum Namen Mephistopheles," *Goethejahrbuch*, 34 (1913), 198-199, İncil'de geçen *Mephiboseth* ve *Ahitophel* adlarının birleşimini önermektedir (Samuel II 4:4, 15:12).

tir. Faustus kendi kanıyla yazdığı anlaşmada İsa'yı yadsır ve Hıristiyanların düşmanı olacağına and içer. Görünürde bu anlaşma ortaçağ Theophilus modeli üzerinde biçimlendirilmesine karşın, daha dolaysız ve özgül bir model, çağdaş cadılara atfedilen anlaşmaydı. Theophilus ruhunu, yitirmiş olduğu ödülleri ve unvanları geri almak karşılığında vermişti; ancak Hıristiyan cemaatine ellerinden gelen tüm kötülükleri yapacaklarına söz verdiklerine inanılanlar cadılardı. Cadı çılgınlığının doruk noktasına ulaştığı 1587'de, böyle bir anlaşma öyküsü herkese büyücü Faust'un cadılarla ilgisinin olduğunu açıkça belli edecekti. Ölümünden sonra Faust'un evinde bulunduğu iddia edilen yazılı anlaşma ona yirmi dörtyıl süren bir özgürlük bahşediyordu. Bu süre sona erdiğinde Şeytan gelerek ona sahip çıkacaktı.

Kendisine önerilen düzenlemeden (bir süreliğine de olsa) hoşnut olan Faust, Mephistopheles'ten ona her göründüğünde bir Fransisken keşişi kılığına bürünmesini ister – ki, burada da açıkça bir Katolik karşıtı propagandaya rastlanmaktadır. Faust'un cehennemin nasıl bir yer olduğu konusunda büyük bir şevkle yönelttiği sorulara yanıt olarak Mephisto, Lucifer'in başta bir seraf olduğunu açıklar ve ona meleklerin düşüşünü anlatan tam anlamıyla geleneksel bir öykü sunar.[60] Mephisto cehennemi pis, kükürtlü, alevler içinde, pis kokulu ve dumanlı –kısacası mefitik [koklaması iğrenç, –yn.]– olarak tanımlar ve Faust'un isteği üzerine onu cehennem turuna çıkarır.[61] Cehennem'de

[60] Yazar, ortaçağ teologları gibi, Lucifer'in hiyerarşik konumunu karıştırıyor: 10. bölümde seraf, 13. bölümde kerrub olduğunu söylüyor.

[61] Burada Faust, Beelzebub ve diğer üst düzey demonlarla ve örneğin Chamagusta, Dythycan, Brachus ve Anobis gibi daha önemsiz demonlarla karşılaşır. Cehennem'de bir tur bölümü, öteki dünyaya yolculuk konusunu işleyen ortaçağ öykülerinden esinlenmiştir.

gördükleri karşısında dehşetler içinde kalan Faust tövbe etmeyi düşünür, ne var ki Mephistopheles bunun mümkün olmadığını kesin bir biçimde açıklar. Kurtulmak için *şimdi* ne yapmalıyım? diye sorar alim. Ruh yanıt verir: Alçakgönüllü ol ve Tanrı'yı yücelt. Ve ekler: Ancak sen bunları hiçbir zaman yapmadın. Faust yalvarır: Öyleyse, kurtulabilmek için ne yapmalıyım? Mephisto ezici bir ifadeyle şöyle der: Artık çok geç. Faust, işlediği ilk günah olan kibir ve budalalığa şimdi en son ve en affedilmez günahı, umutsuzluğu eklemektedir. Onun için ancak bir tek kurtuluş yolu vardır, Tanrı'nın merhametine teslim olmak; Theophilus'un kurtuluşu böyle olmuştu. Ancak Faust bu öneriyi reddeder: Karar anı geldiğinde , teslim olmaktansa sonsuza değin acılar içinde kıvranmayı ve Tanrı'dan ayrı kalmayı yeğler. Burada onu derin bir ironi beklemektedir. Tanrı'ya teslim olmayı reddederek kendisini daha acımasız bir efendiye teslim ettiğinin farkında değildir.

Cehennem turundan sonra, Faust'un başta bilgi ve güce duyduğu arzu, şehvet ve hükmetmeyle ilgili yeni yetmelere özgü fantazyalara dönüşür. Burada yazar belki de gereğinden fazla bir coşkuyla, Faust figürünü çevreleyen popüler efsanelerden yararlanma yolunu seçmiştir; ancak öyküler –tıpkı başlangıçta cehennemin prensi iken, sonuçta ıslık çalan bir engerek yılanına dönüşen Milton'un İblis'i gibi– kendisini kötülüğe adayan birinin nasıl alçaldığını ve küçüldüğünü göstermek gibi ciddi bir amaca hizmet ederler. Faust, papanın sarayında şölenlere katılmak üzere Roma'ya gider, (elbette) papanın sarayı fahişeler ve sarhoşlarla doludur ve orada, katoliklerin liderine duyduğu nefreti, onun yüzüne ıslık çalarak gösterir (Luther'in diğer tür rüzgâr türlerine duyduğu ilgiyi göz önüne aldığımızda, burada bir tür sansürün yer aldığı düşünülebilir); işin kolayına kaçmayı yeğleyen İngiliz-

ce çevirideyse Faust yalnızca papanın suratına bir tokat atmakla yetinir. Faust daha sonra Constantinopole'e yolculuk eder ve orada Muhammed Peygamber olduğunu iddia ederek Sultan'ın haremine girme başarısını gösterir. Avrupa'da dolaşır ve imparatorlara, piskoposlara, profesörlere ve yasa yazıcılara kendi yaptığı horoskoplarla diğer büyücülük araçlarını satar. Serüvenlerinin bazıları Rabelaisvaridir: Bir balya saman yer; Troyalı Helen'le buluşur ve onunla şehvet duygularını giderir, ne var ki Helen sandığı yaratık aslında rüyasına giren bir dişi demondur.

Yirmidört yıllık süre sona ererken, Faustus birkaç kez tövbe etmeyi düşünür; ancak tüm girişimleri reddedilir, hatta bir kez ruhunu sattığını onaylayan bir senet imzalar. Son saat yaklaşırken, Faust meslektaşlarını ve öğrencilerini çağırır ve tüm öyküsünü anlatarak onları günah, baştan çıkarılma, kötü arkadaşlar ve Şeytan'ın hilelerine karşı uyarır. Bir süre için, bu dindarca davranışla Lucifer'in merhametini kazanacağını ve onun yalnızca bedenine sahip çıkıp ruhunu bağışlayacağı umuduna kapılır. Ancak bu tür ümitlerin boşuna olduğunu anladığında Faustus büyük bir kedere kapılır. Gece yarısı, öğrenciler şiddetli bir rüzgârın esmeye başladığını ve evi sarstığını hissederler; önce bir ıslık sesi, sonra da yardım isteyen Faust'un çığlıklarını duyarlar. Sonra ortalık bir sessizliğe bürünür. Ertesi sabah, Faust'un tuhaf biçimde parçalanmış bedenini bir gübre yığının üzerinde bulurlar (bir varyantta başı tersyüz edilmiştir).

Faust, eski çağların Theophilus efsanesini neredeyse modern döneme özgü bir efsane haline getirmiştir. İlk olarak, öykü insanmerkezcidir. Ortaçağlarda gerilim, Şeytan ile İsa ya da Meryem ya da bir başka aziz arasında olurdu; Theophilus'ta Meryem ortaya çıkar ve İblis kurbanına sahip olmadan önce, anlaşmayı yırtarak onu alaşağı

eder. Oysa Faust'ta gerilim Şeytan'la insan arasındadır: Faustus, içine düştüğü açmazı kendi yaratmıştır ve onu bu durumdan kurtaracak olan kişi de –eğer becerebilirse– yine kendisidir; Faust Tanrı'nın merhametine sığınmayı bir seçenek olarak görmez.

İkinci olarak, insanmerkezcilik bireycilikle sıkı sıkıya ilişkilidir. Protestanlığın, tinsel güçlere karşı mücadelede her insanın tek başına bu savaşı vermesi konusundaki vurgulaması göz önüne alındığında, Faust'un bir cemaate ya da azizlerin oluşturduğu bir komünyona başvurmak gibi bir seçeneği yoktur. Hatta, günah çıkarmayı ya da Komünyon ayinini bile aklından geçirmez; kaldı ki, Lutherci yazar da ortaya çıkıp onu kurtaracak bir Kutsal Meryem'i kesinlikle arzulamamıştır.

Üçüncü olarak, Faust'un öyküsü karamsar bir öyküdür. Ortaçağ mitlerinde günahkâr tövbe eder ve böylece kurtulurdu; buradaysa onu bekleyen yalnızca günahın katı bedeliydi: kişi Tanrı'dan uzaklaşır ve bir kez günah işledikten sonra, yüreği öyle taşlaşır ki, pişman olduğunu söyleyemez. Burada, alınyazısı, hatta kaderciliğin de ötesinde bir nitelik gizlidir. Böylece öykü bir kaynak ve modern karamsarlığın bir aracı haline gelir; çağımızın korku filmleri gibi, kötülüğün gerçek yüzünü sergiler ve diğer yandan da, iyiliğin gücünü göz ardı eder.

Dördüncü olarak, öykü bilgiye yönelik Protestan ve modern bir ikilemi ortaya çıkarmaktadır. Faustus'un ilk günahı, kendi içinde bilgiye ve bilginin ona sağlayacağı güce duyduğu kibirli arzudur. Ortaçağ nominalizminden ve gizemciliğinden 'yola çıkan Protestanizm, Tanrı'nın inayeti tarafından yardım görmeyen ruhun gerçek bilgiye asla ulaşamayacağını ısrarla vurgular; kişinin yararlanmak amacıyla bilgi arayışına girmesi bir yanılgı ve bir günahtır. Bu mantık, ironik

bir biçimde, bir yanda Hıristiyanlık inancı, diğer yanda da bilim ve alimlik arasında bir gerginliğe yol açmıştır. Öte yandan modern çağın görüşüne göre bilgi, elbette öncelikle insanların daha iyi yaşayabilmeleri için, ikinci olarak da, kendi içinde önem taşır ve bilginin amacı hiçbir şekilde Tanrı'nın zaferine ulaşmak değildir. Bu iki bakış açısı arasındaki fark, yüzyıllar boyunca Batı düşüncesini çarpıtmıştır.

Beşinci olarak, Mephistopheles'in kişiliği Şeytan'ın kişiliğinde bir bir dönüşümü başlatır: en azından kurbanına karşı biraz daha anlayışlı davranmaktadır ve kendi başkaldırısıyla ilgili ufak bir pişmanlık belirtisi de dahil olmak üzere, zaman zaman içgözlemlerde bulunduğu sezilir. İblis'in kişiliğinin içselleştirilmesi ve insani nitelikler kazanması, geç onaltı ve onyedinci yüzyılların Faust sonrası yazınında merkezi bir izlek haline gelmiştir.

Faust mitinin ilk önemli yazınsal örneği, Christopher Marlowe'un (1564-1593) büyük bir olasılıkla 1588 ya da 1589 yılında yazdığı *Doktor Faustus* adlı oyunudur.[62] Marlowe'un kurgusu Faust kitabını yakından izler. Marlowe'un üstün şiirselliğinin duyulabildiği sahnelerle soytarılara özgü konuşmaların ön plana geçtiği bölümler arasındaki uyumsuzluk, kimi eleştirmenlerin Marlowe'un oyunu bir başka oyun yazarıyla birlikte yazmış olabileceği savını öne sürmelerine neden olmuştur. Bu doğru olabilir, ancak oyunda yer alan uyumsuzluklar yalnızca özgün Faust kitaplarındaki uyumsuzlukları yansıtmaktadır; ayrıca, Faust'un bilgiye susamış bir alimden hilebaz bir soytarıya doğru yozlaşmasını ironik bir biçimde vurgulayan dramatik bir işleve sahiptir. Faust'un ilk günahı kibirdir: Başlangıçta, ölçüsüz tutkula-

[62] Marlowe'un *Doktor Faustus*'unun en iyi baskısı, hem 1604 hem de 1616 tarihli metinleri içeren W. Greg., *Doctor Faustus 1604-1616* (Oxford, 1950) baskısıdır. Alıntılanın 1616 tarihli metindendir.

rını gerçekleştirebilmek için Mephistopheles'i kullanabileceğini düşlemektedir:

> Onun sayesinde dünyanın Hükümdarı olacağım,
> Okyanusu ordularımla geçmek için
> Gökyüzüne bir köprü kuracağım.
> Afrika kıyılarını çevreleyen dağları birleştirip
> İspanya'nın bir parçası yapacağım o toprakları;
> Her ikisini de krallığımın bir parçası haline getireceğim. [1.3.329][Δ]

Ancak kısa bir süre sonra Mephisto, dalkavukluk, yalancı vaatler ve tehditlerle durumu kendi lehine çevirir. Mephisto ona cehennemi gösterdiğinde Faust içinde bulunduğu durumun ciddiyetini kavrar, ancak bu kez de son ve öldürücü günahına teslim olur: Umutsuzluk. İsa'nın onu kurtarabileceğine inanmayı reddeder, çünkü tövbe etmenin, şimdi kazanmış olduğu ve alabildiğine tadını çıkarttığı gücü yadsımasını gerektireceğini bilmektedir: "Tövbe ediyorum, ama yine de umutsuzum" (5.1.184). Sonunda Şeytan gelir ve feryatlar içindeki Faust'u sürükleyerek götürür: bedeni parça parça edilir ve öğrencileri ertesi sabah onun parçalanmış cesedini bulurlar.

Faustus, dünyevi ün ve güce duyulan arzunun kişiye ölüm ve felaket getireceği gibi ahlaki bir mesaj içeren Hıristiyanlık geleneğine bağlı bir tiyatro oyunudur.[63] Mephistopheles ise, Dorothy Sayers'ın yorumunda belirttiği gibi, "tinsel bir kaçıktır, ancak tüm kaçıklar gi-

---

[Δ] Christopher Marlowe, *Bütün Oyunları*, YKY, çev. M. Hamit Çalışkan.

[63] Marlowe'un şüpheciliği konusunda pek çok şey söylenegelmiştir. Onun başkaldıran ve ortodoksluktan uzak bir kişiliğe sahip olduğu doğrudur, ancak Tanrı'yı ve İblis'i ciddiye almadığına ilişkin hiçbir kanıt, en azından Faustus'u yazdığı dönemde yoktur.

bi yanıltıcı söz söylemede son derece ustadır ve son derece kumazdır."[64] Ancak Marlowe, Şeytan'la ilgili bu geleneksel görüşe psikolojik derinlik eklemiştir. Mephistopheles tümüyle kötü değildir, çünkü yitirdiği mutluluğunun ardından acı çekmektedir; değişken ruh haliyle, içedönük kişiliğiyle, ortaçağ tiyatrosunun budala, soytarıyı andıran Şeytan'ından hayli farklıdır ve bir bakıma romantik İblis'in bir ön temsili gibidir. Kendi yazgısının farkında, derin bir pişmanlık duygusuyla doludur:

> Cehennem'in sınırları yoktur; belli bir yer değildir orası.
> Çünkü biz neredeysek cehennem oradadır;
> Cehennem neredeyse biz de hep orada olmak zorundayız.
> Kısacası, tüm dünya yok olduğunda,
> Tüm yaratıklar arındığında,
> Cennet olmayan her yer cehennem olacak. [2.1.513][▽]

Tanrı'nın olduğu yerde, gerçeklik vardır. Mephisto bilir ki, bunun dışında her şey yanılgıdır, hiçliktir. "İşte bu nedenle burası cehennem, ben de çıkmadım oradan" (1.3.300). Bir birey olarak Hıristiyan, kendi yazgısından sorumludur: Şeytan'ın Faustus'u baştan çıkarmaya ihtiyacı yoktur; kendi kibrinin ve arzusunun kölesi olan Faustus kendi yazgısı üzerinde kendi kararını vermiştir. Mephisto onun mahvolmasına katkıda bulunan bir neden bile değildir. O, Faustus'un günahını işlemesinde bir araçtır yalnızca; Mephisto'nun daha sonra onun ruhuna hükmetmesiyse, Faustus'un özgür seçimiyle ona teslim ettiği bir hükmetmedir. Bu, ortaçağ geleneğinde olduğu gibi İsa ile

---

[64] D. Sayers, "The Faust-Legend and the Idea of the Devil," *Publications of the English Goethe Society*, n.s. 15 (1945), 7.

[▽] Christopher Marlowe, *Bütün Oyunları*, YKY, çev. M. Hamit Çalışkan.

İblis arasındaki mücadele değil, modern bir insanın kendi yaşamını bile bile mahvedişidir.

Şeytan, aynı dönemde yazılan çok sayıda başka eserde ciddi bir figür olarak ele alınmıştır. Ancak yüzyılın sonlarına doğru birbirine zıt iki eğilim kendini gösterdi: komik Şeytan figürünün yeniden ortaya çıkması ve kötülük izleğinin Şeytan'dan uzaklaşarak insan kişiliği üzerinde odaklanması. Ben Johnson'ın *The Devil Is an Ass* [1616, *Şeytan Bir Eşektir*] adlı oyunu tümüyle komik bir İblis'i betimler; buna karşın, John Webster'in ürkütücü oyunları *The White Devil* [y. 1608, *Beyaz Şeytan*] ve *The Duchess of Malfi* [y. 1614, *Malfi Düşesi*], insan kişiliğinde var olan demoniközellikleri yansıtır.[65]

William Shakespeare'in (1564-1616) eserlerinde, ruhlar sık sık sahnede görünseler de Şeytan hiçbir zaman kendi biçimiyle ortaya çıkmaz. Ruhlar kimi zaman *Macbeth*'in (1606) cadılarında olduğu gibi meşum; kimi zaman *Hamlet*'in babasında olduğu gibi korku verici ve ikircikli; kimi zaman *A Midsummer Night's Dream*'de [1595, *Bir Yaz Gecesi Rüyası*] olduğu gibi rahatlatıcı; ve kimi zaman da *Şen Dullar*'daki (1600) sahte perilerde olduğu gibi komiktir. Ancak Shakespeare'de kötülüğün ve dehşetin ağırlığı, örneğin *Titus Andronicus*'da (1594) Aaron, *Richard III* [1594, *III. Richard*], *Othello*'da (1604) Iago, Macbeth ve Lady Macbeth, *King Lear*'da [1606, *Kral Lear*] Goneril, Edmund ve Regan gibi şeytani kişiliklerde, yani sırf kötülük yapmak için kötülüğe tutkuyla bağlı insanlarda, demonik özelliklere sahip ruhlarla karşı-

---

[65] Robert Greene'in *Friar Bacon and Friar Bungay* (1594) adlı eserinde ele aldığı İblis de komik bir figürdür. Aynı dönemde kötülüğü işleyen başlıca eserler şunlardır: Barnabe Barnes, *The Devil's Charter* (1607), Thomas Adams, *The Blacke Devill or The Apostate* (1615), John Webster, *The Devil's Law Case* (1623) ve Thomas Middleton, *The Changelling* (1623).

laştırıldığında varlığını çok daha yoğun bir biçimde hissettirir.[66]

Shakespeare'in kahramanları bile şeytani özelliklerine ihanet ederler. Hamlet sevgiyi ve şefkati reddeder; kendi kendine acıma duygularıyla yüklü Lear tüm kozmosa isyan eder; Othello, sevilip sevilmediğinden emin olmak konusundaki çocukça sınamalara kendisini öylesine kaptırmıştır ki, gerçek sevginin farkına varamaz. *The Winter's Tale*'de [1609, *Bir Kış Masalı*] kıskançlıktan gözü dönen Leontes, karısını hapseder ve sevgilisi olduğundan şüphelendiği adamı öldürmeye kalkar. Usta oyun yazarı, içinde yaşadığı çağda insan kılığına giren kötülüğün hayaletlerden daha inandırıcı olduğunu sezgisel bir biçimde hissedebiliyordu. Yine de Shakespeare'in kişilerinde kötülük genellikle sıradan insanların günahlarının ve zaaflarının sınırlarını aşar. Shakespeare, insan kalbinde kötülük için kötülük işleme arzusunun olduğunu hissediyordu; ona göre bu kötülük bilinçli hatalarımızı ve kusurlarımızı aşıyordu. En azından bu yönden Şeytan'a inanıyordu.

Titus Andronicus adlı oyununda "yaşanan tüm ıstırapların başmimarı ve plancısı" (5.3.122) Aaron, "insan kılığındaki kötülük" (4.1.40) olarak anılır ve kendi sözleri normal bir insanın güdülerini

---

[66] Alıntılarımda *The Complete Works of William Shakespeare*, ed. John Dover Wilson (Cambridge, 1980) baskısını kullandım. Aşağıda belirttiğim çalışmalar, Shakespeare üzerine yazılmış olan devasa literatür içinde, kötülük, hainlik ve şeytani kişilik konularında özellikle aydınlatıcı bilgiler sunmaktadır: C. N. Coe *Demi-Devils: The Character of Shakespeare's Villains* (New York, 1963); L. W Cushman, *The Devil and the Vice in the English Dramatic Literature before Shakespeare* (Halle, 1900); G. W. Knight "Macbeth and the Nature of Evil," *Hibbert Journal*, 28 (1930), 328-342; E. Prosser, *Hamlet and Revenge*, 2. baskı, (Stanford, 1971); B. Spivack, *Shakespeare and the Allegory of Evil* (New York, 1958); C. Spivack, *The Comedy of Evil on Shakespeare's Stage* (Rutherford, N. J., 1978).

aşan bir habisliği ele verir:

> Ah bu hiyanet
> Nasıl da yağ bağlatıyor kalbime
> Aptallar iyilik yapsın ve adil adamlar merhamet arasın.
> Ruhunun yüzü gibi kara olmasını ister Aaron. [3.1.203-206]

Dudaklarında acımasız bir gülümsemeyle cinayetlerini işler: Dadıyı hançeriyle öldürürken alay etmektedir "Vıyak, vıyak! Şişe geçirilecek domuz gibi vıyakladı" (4.2.146-147). İşlediği suçlardan gururla söz eder –"Yaptıklarım değerimi kanıtlayacaktır" (5.1.103)– ve yaptıklarından pişmanlık duymaz:

> Bebek mi sandınız beni? Korkuyla nedamet
> Getireceğimi ve yaptığım kötülüklerden
> Pişman olacağımı mı umdunuz?
> Eğer yapabilsem ya da bir fırsat elime geçse
> Yaptıklarımın on katını yinelerdim.
> Eğer tüm geçmişimde bir tek iyilik yapmışsam,
> Asıl onda pişman olmuşumdur ben. [5.3.185-190; krş. 5.1.123-150]

Bu sözler, insani arzularını doyurmayı arzulayan, daha sonra da ödemek zorunda olduğu bedel karşısında korkuya kapılıp bir köşeye sinen bir Faustus'un sözleri değildir. Hatta bunlar, İblis'in hizmeti altında kötülük işleyen, öte yandan yitirdiği mutluluğun ardından yas tutan bir Mephistopheles'in sözleri de değildir. Bu sözler, İblis'in sözleridir ve Milton'un, cehennemde Şeytan'ın ağzından söyleteceği kaskatı, gurur dolu sözlerle aynı işaretleri taşımaktadır. Aaron'un davranışının tek insani güdüsü, onun siyah ırktan olmasıdır ve kendisi de bunu bir kusur olarak görmektedir; birlikte olduğu insanlardan farklı bir biçimde yaratıldığından dolayı bir burukluk hissetmektedir. An-

cak kara derili oluşuna duyduğu öfke, tıpkı Lucifer'in Tanrı'dan daha aşağı bir varlık oluşuna duyduğu öfke gibi, var olduğu biçimde dünyaya karşı duyulan boş, usdışı bir nefretten oluşmaktadır. Öfkesi yalnızca bir mazerettir, çünkü özgür istencin işleyişinin altında ona yeterli bir açıklama sağlayabilen herhangi bir neden bulunamaz. Aaron kötülüğü sırf kötülük için özgürce seçmiştir.

Kötülüğün ötesinde kötü bir diğer Shakespeare karakteri de, üç oyun boyunca (2 VI. Henry, 3 VI. Henry ve III. Richard) hainliklerini hiç durmadan sürdüren III. Richard'dır. Tıpkı Aaron'un kara derili olması gibi Richard'ın kamburu da onun kötülüğünün bir işareti ve görünürdeki güdüleyici nedenidir.

> Madem Tanrı bana böyle bir vücut verdi,
> Öyleyse Şeytan da beynimi çarpıtsın birbirine uysunlar diye.
> Hiç kardeşim yok benim, hiçbir kardeşe benzemem;
> Aksakallıların kutsal dedikleri "sevgi" sözcüğü,
> Birbirine benzeyen insanların içinde bulunsun
> Bende değil, ben yalnızım. [3 *VI. Henry*, 5.6.78-83]

Richard'ın biçimsiz bedeni, Aaron'un kara tenli oluşu gibi, güdüleyici neden olmaktan çok bir mazerettir; sırf kötülük işlemek için kötülük yapmak doğasında vardır. Derin üzüntü, kendine acıma, yalnızlık ve kendinden emin bir nefreti içeren sözlerinde bir şeytanilik sezinlenir: "Kötü bir insan olmaya kararlıyım ben," der soğuk bir ifadeyle (*III. Richard*, 1.1.30; 5.3.190-195). Tıpkı İblis gibi, o da en baştan beri bir yalancı ve bir katil olmuştur. Erdemle alay eder ve soğuk, küçümseyici esprileriyle kötü kişiliğini açıkça gösterir. Oyunun sonundaysa umut ve güveni açıkça yadsıyarak lanetlenir:

> Istırap çekeceğim. Beni seven hiçbir varlık yok;

Ve ölecek olsam, hiç kimse acımaz bana.
Hayır, neden acısınlar ki, öyle ya ben kendim
Kendime karşı hiç merhamet duymadığıma göre.
[*III. Richard*, 5.3.200-203] [67]

Measure for Measure [1604, *Kısasa Kısas*] adlı oyunun başkişisi Angelo, güdülerinde tümüyle şeytani sayılamayacak ölçüde insanidir; yine de Claudio'nun belirttiği gibi, "Nasıl sıçanlar kendi felaketlerine doğru koşarak giderlerse, doğa da bizi şeytanca susatır bazen, oysa, çok su içersen çatlayıp ölebilirsin." Ben ne isem oyum; Lanetleneceğim; ne merhamet istiyorum ne de bağışlanma; Kendim olarak kalacağım, kendi zindanımda tutsak, sonsuza kadar. Shakespeare'in kötü ruhlu kişilerinin verdikleri bu mesajın geçmişi oldukça eskilere dayanır ve bu dizeler ilk kez cehennemde yazılmıştır.

Shakespeare, geç dönem trajedileri olan *Hamlet*, *Othello*, *Lear* ve *Macbeth*'te, yüzde yüz kötülük konusuna ve demonik özelliklere daha önceki oyunlarına göre daha büyük bir ilgi göstermiştir. Hamlet, bir demon değildir ve duyduğu derin acıyı anlayabilmek mümkündür; amcası babasını öldürmüştür; annesi, babasının katiliyle evlenmiştir; Wittenberg'de birlikte olduğu eski dostları onu öldürmek üzere parayla satın alınmışlardır. Ancak bir kez kendini öc alma duygusuna teslim ettiğinde, Şeytan Hamlet'i eline geçirir ve giderek benliğini kendi amaçlarına uygun biçimde değiştirir. Hamlet, cinayet işlemeyi tasarlar; onu seven Ophelia'nın çıldırmasına ve kendini öldürmesine neden olur; beceriksiz, ancak iyi yürekli Polonius'u bir kılıç darbe-

[67] Ayrıca bkz. 3 *VI. Henry*, 5.6.57-58; *III. Richard*, 1.1.14-41, 118-120; 1.2. 104-109; 2.2.107-111; 3.1.94; 5.5.194-202.

siyle ve acımasız bir hareketle öldürür; işlediği günahlarına karşın yine de onu seven annesini mahvetmeyi ve küçük düşürmeyi planlar. Cladius'u pişmanlık duyguları içinde, dua ederken bulduğunda, o an onu öldürmeyi kabul etmez, çünkü nedamet anında Kral'ı öldürmesi, onun ruhunun kurtulması anlamına gelecektir; Hamlet, bir ruhun Tanrı'nın inayetine kavuşmasını önlemeyi, intikamının tadını çıkarmaya tercih eder. Oyununun sonunda Hamlet'in ölümü de, iyi bir adam olan ve kızkardeşinin intikamını almaya çalışan Leartes ile yaptığı düello esnasında olur.

Oyunun anahtarı, eleştirmenlerin ve sahne yönetmenlerinin yanlış kapıya uydurmaya çalıştıkları ve hüzün dolu varlığı tüm birinci perdeyi, hatta baştan sona bütün oyunu kasvete boğan, Hamlet'in babası olduğu iddia edilen hayalettir. Çünkü bu hayalet, bir demonu ya da bizzat Şeytan'ın kendisini temsil eden bir hayalet değildir.[68] Hayaletin gerçekte ne olduğu sorusuna en anlamlı yaklaşım, Shakespeare'in Hayalet'le neyi amaçladığı ve Hayalet'in oyundaki işlevinin ne olduğu sorularıyla mümkün olacaktır. Şurası açıktır ki, Shakespeare'in ilk amacı hayaletin izleyiciye, oyunun kişilerine ve özellikle de Hamlet'e muğlak bir figür olarak görünmesini sağlamaktı. Oyunun en başında, hayaleti gördükleri ilk an, oyun kişileri onun ne şekilde algılayacaklarını bilemezler. O, bir hayalet midir, yoksa bir demon mu? Shakespeare'in bu muğlaklığın olmasını amaçladığı kesindir.

---

[68] Prosser'in *Hamlet and Revenge* adlı eserini okumadan önce ben de tarafsız bir biçimde Hayalet'i Şeytan'la özdeşleştiriyordum ve kitabı okuduğumda büyük bir memnuniyetle görüşlerimin doğrulandığını ve ek birtakım ayrıntıların sunulduğunu gördüm. Sonuçta, kendi görüşlerimle Prosser'in sunduğu kanıtlar örtüştü. Ruhlar üzerine aşağı yukarı Shakespeare'le aynı dönemde yazılan entelektüel bir yorum için bkz. Robert Burton (1576-1640), *Anatomie of Melanchloie*, pt. 1.2, mem. 1, subsect. 2.

Hayalet olduğu sanılan görünümün aslında bir demon olup olmadığı, her şeyden önce oyunun özünde bir pagan oyunu mu, yoksa Hıristiyan oyunu mu olduğu sorusuna bağlıdır. Marcellus, gözlerine görünen sureti açıkça Hıristiyan bir bağlama yerleştirir (1.1.157-164), İsa'nın Doğduğu Gece'den söz ederek, o kutsal gecede "cadılarla cinlerin insanları çarpmadığını" belirtir; ancak Horatio, olayı pagan bir bağlamda yorumlar (1.1.112-125) ve klasik Roma geleneğinin hayaletlerinden söz eder. Oyun, hem Yunan trajedileri ve "ölümcül hata" terimleriyle hem de Hıristiyan geleneğine özgü "günah ve suçluluk" terimleriyle okunabileceğinden, bu özgün muğlaklığın kalması gerekir. Marcellus'un dile getirdiği Hıristiyan bağlamını izleyecek olursak –ki, gerek Shakespeare'in izleyicilerinin gerekse bizzat Shakespeare'in gördükleri eğitim ve sahip oldukları dünya görüşleri temelde Hıristiyan geleneğine bağlıydı– demonla hayaleti Hıristiyanlık terimleriyle karşılaştırmamız gerekecektir. Katolik ve Protestan demonolojisi arasındaki farklar üzerinde sonuçsuz ve gereksiz birçok tartışma yapılmıştır. Kimi eleştirmenler Hamlet'in hayaletinin Katolik olduğunu, çünkü Araf inancının Katoliklere özgü olduğunu öne sürerken, Protestanlar bu savı reddederler. Hayalet'in –tümüyle ortodoks anlamda da olsa– Araf'tan geldiğini söylediği doğrudur. Ancak tartışmanın temel noktası şudur ki, hayaletler konusunda Katolik ve Protestan öğretileri arasında önemli bir fark yoktur. Teologların büyük bir bölümünün hayaletlerin gerçekten var olabileceği olasılığını reddetmelerine karşın, Büyük Gregory de dahil olmak üzere bazıları, ölülerin ruhlarının rüyalarda ya da dinsel görülerde insanlara görünebileceklerini öne sürmüşlerdir. Bu konuyla ilgili genel kabul gören sav ise, "hayalet"in insan kılığına giren bir demon ya da Şeytan olabileceğidir. Hayaletler hakkındaki boşinançlar her zaman var olmuştur

ve hayalet öyküleri, Shakespeare'in dönemine kadar Hıristiyan Avrupa'da süregelmiştir. Doğal olarak Shakespeare'in oyunlarının izleyicileri genelde yoğun bir teoloji eğitimi görmüş insanlar değildiler, ancak çoğu, görünen bir suretin hayalet değil, demon olacağı varsayımına sahip kişilerdi.

Oyundaki karakterlerin tepkileri de bu varsayıma bağlıdır; hayaletin bir demon olduğuna inanmaya eğimlidirler. Horatio bunu en başta belirtir:

> Nesin sen, gecenin bu vaktinde,
> Defnedilmiş hükümdarın sefere çıkarken büründüğü
> O görkemli, o savaşçı suretine bürünüp böyle
> Dolaşıyorsun burada? Tanrı adına sana soruyorum, konuş! [1.1.46-49]

Horatio, Hamlet'e "tıpkı babanıza *benzeyen* bir suret" (1.2.199) olarak tanımladığı hayaletten söz ettiğinde, Hamlet'in illk tepkisi şaşkınlık ve şüphe olur: "Madem soylu babamın suretini almış/ Yer yerinden oynasa da konuşacağım onunla" (1.2.244-245). Hayaleti gördüğünde, onunla konuşacak cesareti kendinde bulur, ancak zihni sakinleşmemiştir:

> Ister selim bir ruh ol, ister habis bir ecinni,
> Ister cennettin havasını taşı, ister cehennemin yıldırımlarını,
> Ister kötü olsun niyetin ister hayırlı,
> Öylesine gizem dolu ki gelişin
> Konuşacağım seninle. [1.4.40-44]

Ve Hamlet o an kararını verir, ölümcül bir karardır bu: "Hamlet diyeceğim sana, kralım, babam" (1.4.44-45). Horatio dehşete kapılır ve prensi uyarır: "ya kışkırtıp sizi uçuruma doğru sürükler" ve orada "daha dehşetli bir şekle bürünüp" aklınızı başınızdan alıverirse?

(1.4.72). Ancak Hamlet o varlığa ölümcül bir inanç edimiyle bağlanmıştır; bu, trajik bir yanılgı içinde yapılan bir ayırt etme edimidir ve onu mahvoluşa sürükleyecektir. Zihni hâlâ şüphelerle doludur:

> Gördüğüm ruha gelince
> Bir şeytan da olabilir; ve bir şeytan
> Girebilir hoşa giden bir kılığa, elbette ya da belki
> Belli mi olur, zaafımdan ve bu kara duygumdan
> Yararlanıp beni lanetlemek için
> Mahsustan gelmiştir buraya. [2.2.612-617]

"Kralın vicdanını suçüstü yakalamak üzere" oyunu planlar ve hayaletin doğruyu söylediğini, amcasının gerçekten babasının katili olduğunu öğrenir. Ancak aklına getiremediği bir gerçek vardır: Şeytan, ruhları yok edebilmek için gerçeği nasıl kullanılacağını çok iyi bilir ve burada Şeytan, Claudius'un ve Gertrude'un ruhlarını olduğu kadar Hamlet'in ruhunu da ele geçirmek üzere büyük bir iştahla beklemektedir.

Hayaletin ikircikliğinin işlevi açıkça bellidir. İzleyiciyi kandırabilmek için yeterince ikircikli olması gerekmektedir, çünkü bu ikircikliğini Hamlet'i avlamak için kullanacaktır. Hayalet, izleyicilere ve oyunun kişilerine kendini İblis kadar kolaylıkla tanınabilir bir biçimde ortaya koysaydı, Hamlet'in şüpheleri ve hayaleti ayırt edememesi inandırıcılıktan uzak ve antipatik görünürdü. Şeytan'ın, bir hayalet olarak Hamlet'i kandırabilecek ölçüde inandırıcı olması gerekiyordu. Kaldı ki, şunu da belirtmemiz gerekiyor, Şeytan, izleyiciler de dahil olmak üzere her insanı kandırabilme gücüne sahiptir.

Bu durumda, Shakespeare'in ilk amacı, hayaletin ikircikliğini sağlayabilmek oluyor. İkinci amacıysa, hayaletin gerçekten Şeytan oldu-

ğunu anlamamızı sağlamaktır; böylece, Hamlet'in işlediği korkunç hata karşısında etkilenmemizi ve bu hatanın nasıl vahim sonuçlar doğurabileceğini anlamamızı amaçlar. Shakespeare, izleyicinin hayaletin gerçekten bir demon olduğunu tahmin edeceğini biliyordu; bu tahminin doğru olduğu konusunda da çok açık birtakım belirtiler sunar. Hayalet, gece yarısı, ıssız, yağışlı ve tekinsiz bir yerde ortaya çıkar. Horatio, Tanrı adına kendisinden konuşmasını istediğinde, hemen sessizce kaçar. İkinci kez ortaya çıktığında da, horozlar öttüğünde kaybolup gider (1.1.139). Horatio onun şafağın sökmesiyle birlikte, "Sanki gaipten gelen bir sesle / Ayıbı yüzüne vurulmuşcasına" kaybolduğunu söyler (1.1. 148-149; krş. 1.2.217-218). Yüzü hüzün içindedir ve "çok solgundur" (1.2.233). Marcellus konuşmasında (1.1.157-164) onu gündüzleri ve İsa'nın Doğuş Gecesinde ortaya çıkamayan kötü ruhlara benzetir. Hayalet, araftan geldiğini söyler, ancak hiç kimse Şeytan'dan kendi aleyhine olacağını bile bile doğruyu söyleyeceğini beklemez. Tıpkı yüzyıllar sonra İvan Karamazov'un İblis'i gibi, Şeytan da kendi amaçlarına uygun olduğu durumda varlığını yadsımaktadır. Hayalet, hınçlı, kıskanç, kendini beğenmiş ve küstahtır ve Claudius ile Gertrude'un işledikleri suçu anlatırken son derece kaba ve öfkeli bir ifade kullanır (1.5.42-91). Hamlet'e tek bir sevgi sözü etmez; ölü kralın oğluna tek öğüdü intikamını almasıdır; bu da bir aldatmanın en bariz belirtisidir, çünkü arafta bir ruh, kurtarılmış bir ruhtur ve tüm sevgisini Tanrı üzerinde odaklamıştır; böyle bir ruh asla intikamının alınmasını istemez. Bu noktayı izleyiciye neredeyse en kaba biçimde belirtmek isteyen Shakespeare, Hamlet ve Horatio ile konuşan hayaleti sahnenin gerisine, demonların bulunduğu yere konumlandırmıştır. Hayalet, Horatio'dan gizlilik, Hamlet'ten de intikam yemini etmelerini ister. Kurtarılmış bir ruh, asla bu tür ye-

minler istemez, hatta hiçbir konuda yemin edilmesini talep etmez. Hayalet, sahnenin altında sürekli yerini değiştirmektedir (Şeytan tüm yer değiştirenlerin en ele avuca sığmazıdır) ve Hamlet ona takılarak, bir köstebek, yeraltında tüneller açma konusunda usta bir "istihkamcı" olduğunu söyler (1.5.102-181). Shakespeare, bize asla hayaletin Şeytan olduğunu söylemez; çünkü bizden Hamlet'in zihnindeki şüpheleri kendisiyle paylaşmamızı, böylece onun doğru bir ayırt etme ediminde bulunabilme konusunda ne kadar büyük bir güçlük içinde bulunduğunu anlamamızı ister.

Burada anahtar sözcük "ayırt etme"dir. Herhangi bir ayırt etme edimi, iyi ağacın iyi meyve, kötü ağacınsa kötü meyve verdiği gerçeğinin bilinmesinden kaynaklanmaktadır. Eğer meyve kötüyse ağaç iyi olamaz. Hamlet'in, bu kadar korkunç sözler söyleyen ve kendisinden intikam almasını isteyen bir hayaletin Tanrı'dan değil, Şeytan'dan geldiğini ayırt edebilmesi gerekirdi. Oysa Hamlet, daha sonra lanetlenmesine neden olacak bir zaaf içinde onun "dürüst bir hayalet" (1.5.138) olduğunu söyler. Hamlet'in tam da böyle bir hataya düşmesini bekleriz, çünkü 1. perde 2. sahnedeki iç monologunda Hamlet, annesine ve amcasına duyduğu öfkeden dolayı ruhunun kötü bir ruh tarafından aldatılmaya açık olduğunu belirtmiştir. Doğal olarak Şeytan, iyi bir biçimin ardında gizlenir ve gerçek yüzünü görmemiz için bizlere iyiliğin paçavralar içinde acınası bir yüzünü sunar. Hayalet, görünürde bir sevecenlik içinde Hamlet'i uyarır: "Zihnini kirletme ve annene can düşmanı olma" (1.5.86-87). Ancak hayalet bu bu sözleri söylediğinde Hamlet'in zihni, şehvet ve cinayet görüntüleriyle zaten kirlenmiş durumdadır ve Hamlet'in, amcasını, amcasının karısının aleyhine hiçbir plan yapmadan öldürebileceği düşüncesi de saçma olur. Hamlet'in kendi nefreti ruhunun kapısını kötülüğe açmıştır ve

Şeytan bu kapıdan rahatça içeriye girer. Böylelikle, Şeytan'ın yol göstericiliği altında Hamlet intikam planını uygulamaya koyulur. Giderek daha duyguzlaşır ve acımasızlaşır ve suçlu Claudius ile Gertrude'un yanı sıra Ophelia'nın Leartes'in ve Polonius'un da ölümüne neden olur. Hamlet'in Leartes'den af dilediği doğrudur ve bu af dileyişte işkenceler içindeki ruhu için bir kurtuluş umudu yer alabilir, ancak Danimarka'nın (ve Danimarka'nın temsil ettiği kozmosun) umudu, Hamlet'in planlarında değil, savaş alanları üzerinde derin düşüncelere dalmış yaşlı kralın gölgesini silebilecek yeni bir kralın ortaya çıkışında yatmaktadır. Burada da anahtar sözcük ayırt etmedir. Çünkü Hamlet'in, ortaya çıkan görüntüyü babasının hayaleti olarak kabul ederek yaptığı kötü seçimi anlayabiliyorsak, bu durumda, seçiminin ona neler getireceğini Hamlet'ten daha iyi biliriz. Hamlet ve Horatius'un şüpheye sürüklenmeleri bir dereceye kadar haklı görülebilir, ancak izleyicilerin böyle bir hakları bulunmamaktadır. Hayalet'in neden olduğu olayların akışı, masum insanların ölümüne, mahvına ve yitimine yol açmıştır. Hayalet, Kral Hamlet'in ya da başka insanın hayaleti değildir.

Othello'da Shakespeare'in kötülükle olan saplantısı daha da derinleşir. Iago, insanla demon arasındaki sınırda yer almaktadır. Othello'nun onun yerine naip olarak atadığı Casio'ya duyduğu kıskançlık (1.1.8) onun insani güdülerini yansıtır gibidir, ancak daha sonra, tam olarak kendisi de inanmasa da, Othello'nun karısıyla yattığını, bu nedenle, onunla ödeşmek için kendisinin de Desdamona'yı arzuladığını söyler (1.3.386; 2.1.289-315).[69] Bu güdüler, derin ve tarafsız bir nefretin ussallaştırılmasıdır. Hatta ilk güdü, Aaron'un siyah derili olma-

[69] Desdamona'nın adı olasılıkla, Yunanca "ruhların dehşeti" anlamına gelen *deisdaimonia* sözcüğünden türetilmiştir.

sı ve Richard'ın eğri büğrülüğü gibi, Iago'nun mutlak kötülüğü özgürce seçişini maskeleyen bir mazerettir yalnızca. İronik bir biçimde Iago, Othello'yu bir şeytan olarak nitelendirir (1.192), ancak oyun ilerledikçe, bu iki karakterden hangisinin cehennemden geldiği ortaya çıkar. En sonunda Iago'nun işlediği hainliği ortaya çıkaran Othello, onu öldürmeye çalışır. "Ayağına bakıyorum, şeytan toynakları mı diye, ama bu bir masal sadece. Şeytansan eğer, seni öldüremem zaten." Ve Iago ona yanıt verir: "Kahlar içindeyim efendim, ama ölmedim" (5.2.288-290).

Iago'nun Othello'yu, Desdamona'yı Cassio'yu, Roderigo'yu ve Emilia'yı yokoluşa sürüklemesi Venedik devletine büyük zararlar vermesi, onda insana özgü en ufak bir pişmanlık duygusu yaratmaz. O acımasız biridir:

> Tamam! Her şey tasarlandı.
> Cehennem'le gecenin karanlığı
> Doğuracak dünyanın aydınlığına bu canavar yaratığı.
>
> . . .
>
> Cehennem'in dini imanı bu işte!
> En kara günahları işletecekleri zaman şeytanlar
> Bunu önce sevap diliyle yutturmaya kalkarlar,
> Tıpkı benim gibi...
> Desdamona'nın o kar beyaz namusunu
> Katran kuyusuna çeviririm.
> Desdamona'nın yufka yüreğinden öyle bir ağ öreceğim ki,
> Teker teker yakalanacak hepsi.
>
> [1.3.403-404; 2.3.345-348; 355-357]

III. Perdede, Othello ve Iago, Othello'nun Desdamona'ya karşı in-

tikam yeminini ettiği tuhaf bir ayin içinde dizlerinin üstüne çökerler. Iago, ona "zekâsıyla, elleriyle ve yüreğiyle hizmet edeceğini" söyler. Bu sahne, Othello'nun Faust, Iago'nun da Mephistopheles rolünü üstlendiği bir tür anlaşmadır. Ancak aynı zamanda, bu iki kişinin yok etmeye kararlı oldukları evlilik andının ürkütücü bir parodisi biçiminde bir and içmedir (3.3.462-481).[70] Iago, kötülük konusunda Mephistopheles'ten daha da katıdır ve temelde suçları Lucifer'in suçlarıyla aynıdır: Kibir, efendisine ihanet, masum kişileri günaha teşvik, pişmanlık duymamak ve hepsinin üzerinde yalan: "Efendim," diye yaltaklanır Othello'ya, "sizi sevdiğimi biliyorsunuz" (3.3.119).

Lear'in kişileri olan Edmund, Goneril ve Regan'ın kötülükleri daha az ya da daha hafif değildir. Edmund'un mazereti yasadışı evlilikten doğmuş olmasıdır. Bir piç olduğu için babası Gloucester'i, kardeşi Edgar'ın bir hain olduğuna inandırır. Edgar, sürgüne gönderilir; Gloucester'ın gözleri Cornwall tarafından oyulur ve kör bir adam olarak dünyayı dolaşması için saraydan kovulur.[71] Edmund, kendi müttefikleri aleyhine de planlar düzenler, Regan'ı baştan çıkarmaya çalışır ve Goneril'e, kocası Albany'den ayrılması için imalarda bulunur. Dünyaya bir piç olarak gelmesi, onun böylesine pervasızca kötülük işlemesinin tek nedeni olamaz; mazeretin bu ince zarından içeri giren

---

[70] Bu sahnenin taşıdığı önem hakkındaki önerilerinden dolayı Prof. Michael O'Connell'a müteşekkirim.

[71] Edgar, çılgın "Tom" kılığında dolaşırken, birtakım demonların adlarını fısıldar –Flibbertigibbet, Hobbibidence, Mahu, Modo, Obidicut ve Smulkin– bu isimler, Cizvit William Weston'un 1585-1586 yılları arasında yaptığı şeytan çıkartma ayinlerinden alınmadır.(*Lear* 3.4; 4.1) Shakespeare, bu bilgileri Samuel Harsnett'in *Declaration of Egregious Popish Impostures* (Londra, 1603) adlı eserinden öğrenmiştir. Prof. O'Connell'a sağladığı bu bilgilerden dolayı da teşekkür etmek isterim.

daha aşkın bir kötülük güdüsü vardır onun ruhunda.

> Saf bir baba, kötülük nedir bilmeyen
> Ve kötülükten şüphe etmeyen soylu bir kardeş;
> Onların bu budalaca dürüstlüğü karşısında
> Ne dolaplar çevirmem ki! Yolumu açıkça görüyorum,
> Doğuştan alamadığıma göre, zekâmla alacağım toprakları!
> Amacıma ulaşmak için her şey mübahtır bana. [1.2.187-192]

Edmund'un babasına ve kardeşine ihaneti, iki kraliçenin kendi babalarına ve kız kardeşlerine ihanetlerinin bir yansımasıdır Üstelik onlar, Edmund'un sahip olduğu güdülerden bile yoksundurlar. Goneril'in kocası Albany, karısının ruhundaki kötülüğü açıkça görebilmektedir:

> Kendine bir bak, şeytan!
> Iblis'te bile o çarpıklık böylesine iğrenç olamaz
> Bir kadında göründüğü kadar....
> Yine de bir şeytansın sen,
> Bir kadın biçimi gizliyor şeytanlığını.

Goneril, bu sözlere kötülerin iyilere karşı takındıkları küçümseyici tavırla yanıt verir: "Aman aman, ne erkekleştin böyle!" (4.2.60-68)

Macbeth, kötülüğün ve yanılgının karanlık, puslu dünyasında geçer ve örneğin 1983'te Laird Williamson'ın yorumunda olduğu gibi, en başarılı *Macbeth* yorumlarının bazılarında olayların felaket habercisi demonik ruhlar tarafından çevrildiği, hatta bu meşum ruhların, olayların akışına nüfuz ettiği görülür. Doğaüstü güçler oyunu başından sonuna dek ele geçirmiştir: sahnede ilk belirenler üç cadıdır ve demonik güçler tüm oyuna hakimdir. Macbeth'in kendisi bir demon değildir ve güdüleri insancadır. Macbeth, zaafları olan bir insandır ve

ödün vermez biçimde hırslı olan karısı tarafından yönetilse de, karısının hainliği, umutsuzluğuve kötü sonu yine de Macbeth'in yazgısının yanında çarpıcı bir biçimde önemsiz görünecektir (5.3-4). Lady Macbeth, cadılar ve demonik güçler, aşkın bir kötülüğün merhametsiz akışında birleşerek, başta Duncan, Lady Macduff ve çocukları olmak üzere, tüm kara yazgılı ülkeyi kasıp kavuracaktır. Macbeth'i kendi felaketine sürükleyen de olayların bu meşum akışıdır. Tıpkı Faustus gibi Macbeth de kendi gururu ve tutkularının tutsağı durumundadır; bir kez kendini günah işlemeye kaptırdıktan sonra, artık kendini kurtarabilmesi mümkün değildir; umarsızca kendi vicdanını dinlemeye ve nedamet getirmeye çalışır, ancak tıpkı Faustus'un Mephistopheles tarafından günaha sürüklenmesi gibi, o da Lady Macbeth tarafından işlediği suçları sürdürmeye zorlanacaktır (5.3.22-38). Faustus gibi, Macbeth'in de son günahı umutsuzluktur, tıpkı ilk günahının kibir olması gibi (5.3.22-28). Büyük bir karamsarlığı yansıtan "yarın, yarından sonra bir yarın daha" tiradı (5.5.19-28), İblis'in bizlerde uyandırmaktan en çok zevk aldığı zihin durumu olan o donuk, ilgisini yitirmiş umutsuzluk ve anlamsızlık duygusunun kusursuz bir dışavurumudur. Bir ozan olarak Tanrı'nın yarattığı dünya, Macbeth için de, İblis için de aynıdır, "Bir aptalın anlattığı masal, kuru gürültüler ve deli saçmalarıyla dolu, hiçbir anlamı olmayan" (5.4.19-28).

Sonunda yapayalnız, yıkılmış şatosunda, hizmetkârları ve savaşçıları tarafından terk edilmiş, cadılar tarafından aldatılmış ve ölümcül düşmanı tarafından tuzağa düşürülmüş bir halde, tek başına ayakta durduğunda, Macbeth kahramanca bir görkemi yansıtır. "Teslim olmayacağım," der Macduff'a ve cesareti karşısında heyecanlanırız. Ancak bu kahramanlık değil, mahvolmuş bir ruhun umutsuzca meydan okuyuşudur. "Haydi vur, Macduff! Aman dileyenin canı cehenneme"

(5.8.33-34). Macbeth'in bu son repliklerinin ironik yönü, bu sözlerin aslında tam da tersine çevrilmiş gerçeği yansıtmalarıdır. Macbeth lanetlenmiştir, çünkü hiçbir zaman aman dilememiştir. Faustus gibi ve Milton'un İblis'i gibi Macbeth de kötülüğü öylesine kendi doğasının bir parçası haline getirmiştir ki, kendi sonunu getirmedikçe, kötülüğüne de son veremeyecektir. En yalın deyişle, o aşkın kötülüğün bir uzantısı olmuştur. *Macbeth*'in Williamson yorumunun son sahnesinde zorbanın kesik başı, cadıların gösterdikleri İblis'in başıyla yüz yüze, sonsuzluğa doğru bakmaktadır. İskoçya'yı çepeçevre saran karanlık, kötülük ve gerçekdışılığın zehirli dumanı, tıpkı Hamlet'in Danimarka'sında olduğu gibi, yeni bir kralın gelişiyle dağılır ve kaybolur.

Luther'le başlayan ve Shakespeare'le sona eren onaltıncı yüzyıl, Şeytan ve kötülük kavramında önemli bir değişikliğe tanık oldu. Shakespeare'in kötü karakterleri aşkın kötülüğün ruhlarına girmesine, kimi zaman da onları tümüyle ellerine geçirmesine izin vermişlerdir. Ancak bu kişilerin kendileri birer demon değildirler. İyinin kötüyle mücadele ettiği alan, artık gökyüzü ya da cehennem çukuru değil, insan yüreğidir. Üstelik bu mücadele, bir Hıristiyan cemaatinin yüreğinde değil, kendi Tanrı'sı ve İblis'iyle tek başına ayakta durabilen "birey"in yüreğinde geçer. Burjuvazinin ve rekabete dayalı toplumun gelişimi, Protestan teolojinin ve hermetik büyünün bireyciliğini teşvik etmiştir. Shakespeare'in döneminde cadılığa ve Şeytan'a duyulan inanç oldukça güçlüydü, ancak bu tür görüşlerin üzerinde temellendiği dünya görüşü sarsılmıştı. Onaltıncı yüzyılı izleyen yüzyıllarda, bu dünya görüşü yıkılmadı, ancak giderek tarihten silindi. İblis'in kötülüğünün içselleştirilmesi ve insanın kalbinde konumlanması da uygun görünebilir, çünkü bizler kendisi içinde bir varlık olarak Şeytan hak-

kında hiçbir şey bilemeyiz ve Şeytan hakkında söyleyebileceklerimiz de ancak kendi yüreğimizin deneyimlerinden kaynaklanacaktır. Shakespeare, kötü ruhlu kahramanlarını İblis'in imgesinden yarattı, oysa İblis en başta, kötü ruhlu insanların imgesinden yaratılmıştı. Bin yılı aşkın bir süre, kötülük bir meleğin gücüne yansıtılmıştı; şimdi ise kötülüğün yansıması yönünü değiştirerek insanlığa geri döndü. Bununla birlikte, Shakespeare'in böylesine doğrudan ve sezgisel bir biçimde kavradığı gibi, kötülüğün aşkın gücü olduğu yerde durmaktadır.

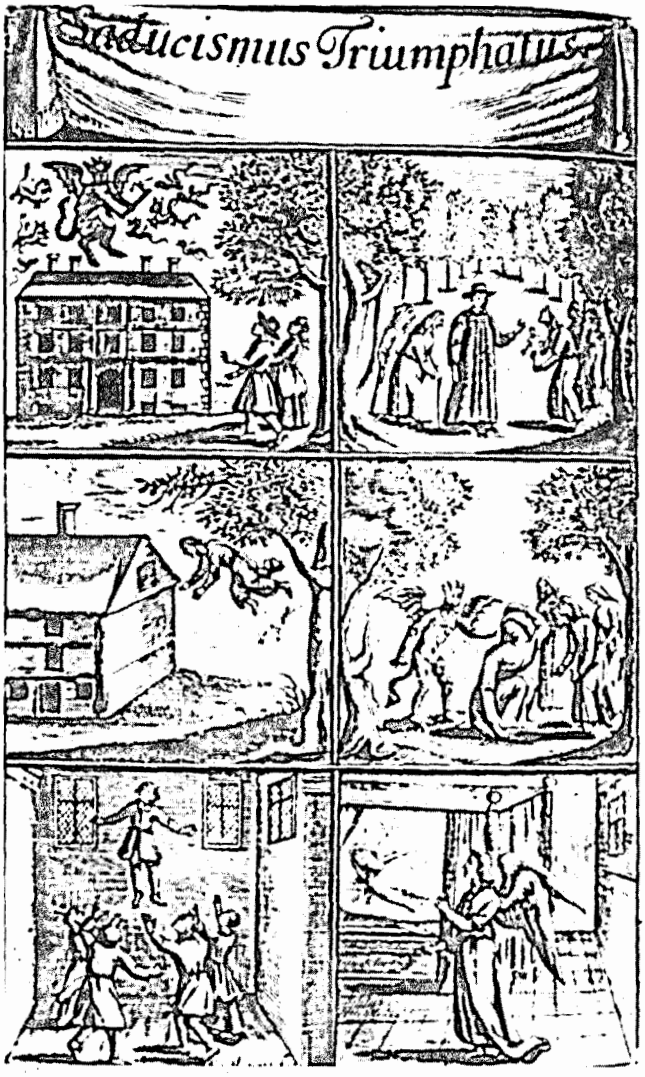
3 İki Dünya Arasında Şeytan

Geleneksel Hıristiyan dünya görüşüyle maddeciliğe dayalı usçu felsefe arasındaki çatışma onyedinci yüzyılda da sürdü ve maddeciliğin utkusuyla sonuçlandı. Bu başarı ne birdenbire gerçekleşti ne de tam anlamıyla bir utkuydu. Geleneksel, skolastik dünya görüşünün artık geçerliliğini yitirdiği İngiltere'de II. Charles (1660-1685) ve Fransa'da XIV. Louis (1643-1715) döneminin entelektüel liderlerince biliniyor olsa da, bu gerçeğin herkes tarafından öğrenilmesi için aradan iki yüzyıllık bir sürenin geçmesi gerekiyordu. Yine de 1600'lü yıllarda Şeytan hakkındaki şüpheleri dile getirebilmeye, yürekli birkaç kişinin dışında kimsenin cesaret edememesine karşın, 1700'lü yıllara gelindiğinde, bu tür görüşler, artık herhangi bir toplumun sahip olduğu sağduyu adını verdiğimiz o açıkça sözlerle ifade edilmese bile herkesçe paylaşılan (doğru ya da yanlış) ortak inanışlar dizgesinin bir parçası haline geldi. Şeytan ve cehennemle ilgili düşüncelerin önemini yitirmesi, 1660'tan itibaren bilimin yükselişi, 1618-1648 yılları arasında kıta Avrupa'sında, 1640-1660 yılları arasında da İngiltere'de süren din savaşlarına karşı duyulan nefret ve kozmosla ilgili huzurlu, uyumlu ve akılcı bir dünya görüşüne duyulan özlem de dahil olmak üzere, çok sayıda gelişmeyi de birlikte getirdi. Protestanlıkta, alınyazısına duyulan inanç bu yüzyılda geriledi ve Luther ve Calvin'in görkemli Tanrı'sının, muğlak ve uzak, ancak ihsan sahibi bir Tanrı'nın yerini aldığı geniş görüşlü, hoşgörülü, iyimser bir Arminiusçuluk

ortaya çıktı.

İblis'in varlığına duyulan inancın gerileyişinin altında yatan en önemli nedenlerden biri de "cadı çılgınlığı"nın gerileyişi olmuştur. İnsanlar artık dehşete düşmekten, düşman ruhların tehdit edici varlıklarından, yaygın biçimde işlenen kıyımlardan ve idamlardan öylesine bıkmışlardı ki, cadılıkla ilgili düşünceler onyedinci yüzyılın ortalarında kesin bir biçimde önemini yitirdi. Cadılık paranoyası ve katliamlar bazı bölgelerde yönetici seçkin sınıfları bile tehdit eden boyutlara ulaştı. Seçkin sınıflar kendilerinin de tehdit edildiklerini hissettiklerinde, halk kitlelerinin, o dönemde artık ortodokslaşan şüphecilik konusunda eğitilmeleri için kendi olanaklarını seferber etmeye başladılar. Durum böyle olunca, cadılıkla ilgili inançlara karşı kuramsal tartışmalar yaygınlaşmaya başladı. O döneme kadar cadılığın var olduğunu savunan ortaçağ inançlarına karşı bir eleştiri geliştirme konusunda oldukça ağır davranan Protestanlar, geç de olsa, kutsal kitaplarda diabolojik büyücülük inancına yer veren herhangi bir temelin bulunmadığının farkına vardılar. Teologlar ayrıca, Şeytan figürünün böylesine yaygınlık kazanması sonucunda neredeyse Tanrı'dan ayrı bir nitelik kazanabileceğinden korkmaya başladılar.[1] Onyedinci yüzyıl boyunca *Discoverie of Witchcraft* [1584, *Büyücülüğün Keşfi*] başlıklı yapıtı birçok kez yeniden basılan Reginald Scott, cadılık tarafından temsil edilen demonolojinin aşırılıkları konusuna şiddetli eleştiriler getiriyordu. Scot pozitivist ya da bilimsel materyalist değildi elbette; söylemi eski dünya görüşünü yansıtıyordu ve kendisi de İblis'e inanıyordu. Ancak İncil'de demonlara yapılan göndermelerin eğretileme olduğunu kavramıştı ve Hıristiyanlığın, insanlığın sürekli kötü

[1] K. M. Briggs, *Pale Hecate's Team* (Londra, 1962), s. 151.



Joseph Glanvill'in *Sadducismus triumphatus*'u (1681) cadılık inancının son bilgince savunularından biriydi. Resim büyücülükle ilgili bir dizi standart varsayımı sergiliyor.

ruhların istilası altında olduğu yolundaki boşinançlara gereksinim duymadığını, hatta bunlara hoşgörülü davranmaması gerektiğine inanıyordu. Yüzyılın sonlarına doğru gerek Protestanlar gerekse Katolikler arasında giderek yaygınlaşan bir diğer görüşe göre de, İsa döneminde insan ruhunun demonlar tarafından ele geçirilmesinin gerçekliğinin Yeni Ahit'te doğrulanmasına karşın, İncil'in hiçbir bölümünde apostolik dönemden bu yana insan ruhunun demonlar tarafından ele geçirilmesine inanmamız gerektiği yolunda bizlere herhangi bir buyruk verilmemektedir.

Bu ılımlı şüphecilik ilk başta, cadılığın var olduğuna duyulan inancı ateşli bir biçimde savunan görüşlerin tepkisiyle karşılaştı. Cadıların var olduğunu savunan kişiler arasında İskoçya Kralı VI. James [*Daemonologie* (1597)] ve Matthew Hopkins [*Discoverie of Withches* (1647)] bulunmaktadır. Burada sözü edilen ikinci eser, profesyonel bir cadı avcısı olarak yazarın kendisi için belirlediği misyonun haklılığını kanıtlamak üzere kaleme alınmıştır. Onyedinci yüzyılın daha ileri dönemlerinde, örneğin Joseph Glanvill'in *Some Philosophical Considerations Touching Witches and Witchcraft* [1666, *Cadılar ve Cadılıkla İlgili Bazı Gözlemler*] ve gözden geçirerek genişlettiği *Sadducismus triumphatus* (1681) gibi, cadılığın varlığına duyulan inancı savunan daha bilgili ve makul eserler de karşımıza çıkmaktadır. Geniş görüşlü biri olan ve bilim ve dinin birbiriyle uyum içinde olduğuna inanan Glanvill –rasyonalistlerinkiler de dahil olmak üzere– her tür dogmatizmi sorguladı ve Thomas Hobbes'un maddeci indirgemeciliğine karşı çıktı. Böylece Glanville, Şeytan inancının yadsınmasını reddetti ve demonların varlığıyla ilgili raporlar üzerinde tarafsız soruşturmalar yapılması gerektiğini savundu. *The Treatise Proving Spirits, Witches and Supernatural Operations* [1672, *Ruhları, Cadıları ve Doğaüstü Olayları*

Kanıtlama Denemesi] adlı eserinde Meric Casaubon, ampirizmin yükselişini onaylamakla birlikte, bilimlerin son aşamada tinsel konuları tümüyle göz ardı edebileceği konusunda uyarıda bulunuyor ve ampirik, tarihsel kanıtların manevi kavramlara duyulan inancı desteklemesi gerektiğini öne sürüyordu.

Bununla birlikte, sonunda kazanan şüphecilik oldu. John Webster'in yazdığı *Displaying of Supposed Witchcraft* [1677, *Varsayılan Büyücülüğün Sergilenişi*] tümüyle şüpheci bir konumu yeğliyordu ve Hollandalı bir Protestan rahip olan Balthasar Bekker, 1691'de yayımladığı *De betoverte wereld* (*Büyülü Dünya*) adlı eserinde, Şeytan ve kötü melekler hakkındaki tüm inançların paganizmden, Manicilerin etkisi altında İncil'in yanlış biçimde yorumlanmasından, sapkın Katolik geleneğinden ve Protestanların dogmalaşan bu yanlışlıkları ortadan kaldırmakta başarısız kalmalarından kaynaklandığını belirtti. Bekker, büyülü dünyaya olan inancı zayıflatabilmek için büyük bir uğraş verdi ve cadılığın varlığıyla ilgili entelektüel savunmalara karşı en son darbeyi Francis Hutchinson'un 1718'de yazdığı *Historical Essay Concerning Witchcraft* [*Cadılıkla İlgili Tarihsel Deneme*] indirdi. Hutchinson artık bu tür inançlarını büyük ölçüde yitirmiş bir kitleye vaaz verebiliyordu.

1660'lı ve 1670'li yıllarda, demonların insanların işledikleri kötülüklerin simgeleri olmaktan öte hiçbir anlam taşımayacağı görüşü giderek yaygınlaşıyordu. 1700'lere gelindiğinde, Tanrı'nın ve Şeytan her zaman bu dünyanın işleriyle uğraştıkları inancı yerini, Tanrı ve Şeytan'ın dünya işlerine çok ender müdahele ettikleri görüşüne bırakıtı. Giderek artan dinsel şüphecilik kendi söylemini, cisimsiz tinlerin varlığının kanıtlanamayacağını öne süren Hobbes, René Descartes ve John Locke tarafından temsil edilen felsefi rasyonalist şüphecilikte bu-

luyordu. Kanıtlanamaz olmak: Böyle bir argüman, bu düşünürlerin varsayımlarından yola çıkarak oluşturulan bir dünya görüşü için geçerli olabilirdi. Yeni maddeciler de yalnızca kendilerinin öne sürdükleri kanıtlanamaz varsayımların doğruluklarını savladıklarında, kendilerinden önceki idealistler kadar dogmatikleşebiliyorlardı. Belki de bu yeni şüpheciliğin en büyük hatası, yeterince şüpheci olamamasından kaynaklanıyordu: Kendi öncüllerinin de tartışmaya açık olduğu gerçeğiyle yüzleşmemişlerdi.

Giderek gelişen şüphecilik karşısında iki tür muhalefet bulunuyordu. Birincisi, içinde yaşadıkları anın yarattığı doğal dirençti: İnsanların inançları hemen değişmez. Bu hem yasalar hem de teoloji için geçerlidir; Robert Mandrou, yargıçların kendilerinden önceki kuşakların cadılık konusunda geliştirdikleri geniş ve karmaşık birikimin tamamen değersiz olduğunu kabul edebilmelerinin ne denli büyük bir cesaret istediğini açıklamıştı.[2] İkinci tür muhalefetse, geleneklerine bağlı Hıristiyanların (haklı olarak) kendi inançlarının temellerini geçersiz kılmaya çalıştığına inandıkları bir dünya görüşüne karşı gösterdikleri bilinçli ve ortak bir tepkiydi. Bir İngiliz Püriteni olan Richard Greenham, "Şeytan'ın var olmadığına bizleri inandırmaya çalışmak, bizzat Şeytan'ın bir entrikasıdır" sözleriyle Baudelaire'in ünlü sözüne bir ön anıştırmada bulunmuştu.[3] Demonoloji ve büyücülüğü savunan bu yazarların tutkuları, zihinsel karışıklığının yol açtığı bir tuhaflığın belirtisi değil, geleneksel dünya görüşünün (yersiz de olsa) mantıklı bir savunmasıdır; çünkü bu yazarlar, salt tinsel varlıkların gerçekten var olup olmadıklarını sorgulayan bir öğretinin za-

---

[2] R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siécle* (Paris, 1980).

[3] Alıntı: K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York, 1971), s. 476.

man içinde Şeytan'ın varlığı konusundaki şüphecilikten, Tanrı'nın varlığı konusundaki şüpheciliğe doğru ilerleyeceğini düşünüyorlardı.

Genelde onyedinci yüzyıl şüphecileri, Hıristiyanlıktan ateizme, hatta mekanik deizme doğru bir geçişi öngörmediler. Bunun yerine, ayırıcı özelliği rasyonalist metafizik bir düzlemde Hıristiyanlığın savunusu olan bir tür geçiş dönemini temsil ettiler. Doğaötesini büyük bir dikkatle doğal düzenden ayıran Cizvitler, kendi düzlemleri içinde hem metafizikten hem de bilimlerden yararlanılması gerektiğini savundular. Gottfried Wilhelm Leibniz'in (1646-1716) ilkeleri özünde hâlâ metafizik ve skolastikti. Leibniz'in savına göre bilgi, doğal us üzerinde temellenmiştir; vahiy, doğal usun sınırının ötesinde yer alan konularla ilgili bilgileri sağlar, ancak vahiy yoluyla edinilen bilgilerin de usun süzgecinden geçirilmesi gerekir. Yeniçağ rasyonalistleriyle ortaçağ skolastikleri arasındaki başlıca fark, rasyonalistlerin inançlarını ağırlıklı olarak vahiyden çok us üzerinde odaklamalarıdır; öyle ki, insanın kurtuluşuna ilişkin Hıristiyanlık inancında yer alan sistem giderek arka plana doğru geri çekilir. Kimi rasyonalistler daha da ileri giderek Hıristiyan teolojisinin epistemolojik bağımsızlığını yadsımış ve Hıristiyanlığı, maddeci varsayımlar üzerinde temellenen doğal us terimleriyle yorumlamaya çalışmışlardır. Birbiriyle zamandizinsel yönden çakışan üç mantıksal aşama bu süreç içinde ortaya çıkmıştır. Bu aşamalardan ilkinde, Hıristiyan teolojinin tüm görüngüleri açıkladığı varsayılır; ikinci aşamada, teoloji ve bilim birlikte var olmaktadır, ancak ikisinin de ait oldukları düzlemler belirlenmiştir; üçüncü aşamadaysa, bilimin tüm görüngüleri açıkladığı varsayılır ve metafizik tümüyle yadsınır. Onyedinci yüzyılın sonlarında ve onsekizinci yüzyılda maddeciliğin giderek gelişmesi, ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda da sürdü ve bunun sonucunda felsefi idealizmi

reddeden bir ortam oluştu.

Felsefi idealizm, bir varlığın –örneğin bir köpeğin, bir el arabasının ya da bir kralın– biçiminin, tek tek köpeklerin, el arabalarının ya da kralların yansıttıkları soyut bir gerçeklik olduğuna duyulan inaçtır. Geleneksel olarak, bir varlık iki farklı yöntemle analiz edilir: biçimine göre ya da özdeksel yapısına göre. Kişi. bir köpeğin niteliklerini, onu başka bir varlık değil de bir köpek olarak nitelendiren özelliklere göre analiz edebilir: bu, metafiziktir. Ya da kişi, bir varlığın maddi unsurlarının analizini yapabilir: bu da fizik ya da genel olarak "doğa felsefesi"dir. Batı toplumunun ilgi alanı giderek artan biçimde ekonomik gelişmelere yöneldikçe, somut, teknolojik sonuçlar üretebilen tutarlı, birleştirici, evrensel bir bilim talep etmeye başladı. Bu bağlamda da metafiziği yetersiz görmeye başladı. Eğer bir "köpek" bir "el arabası"ndan ya da bir "kral"dan ya da hatta bir "kedi"den farklıysa ve özünde bunlarla arasında hiçbir ilişki yoksa, bu varlıkların tümünü kapsayacak birleştirici bir bilimi inşa etmek olanakdışıdır. Bu, metafiziğin gerçeğe işaret eden geçerli bir disiplin olmadığı anlamına gelmez; ancak modern Batı toplumunun istediği teknik sonuçları doğurabilen, önceden kestirebilen, nicelik olarak belirleme yapabilen bir bilim olamayacağı anlamına gelir.

Öte yandan, onyedinci yüzyıldan yirminci yüzyılın başlarına kadar maddenin, gerçekliğin altında yatan temeli ve tüm yaratıkların ortak temeli olduğuna inanılırdı; bu durumda madde genel, ortak ilkeler üzerinde temellenen ortak bir bilimin konusunu oluşturabilmektedir. Madde konusunda sağlanan teknik başarıların sonucu olarak doğa bilimlerinin prestijinin giderek yükselmesi, rasyonalist fillozofların dikkatlerini metafizikten fiziğe doğru yönlendirmelerine neden oldu.

Bu yeni rasyonalizmin ilk önemli filozofu Francis Bacon'dı (1561-1626). *On Atheism* [1612; ikinci baskı 1625; *Ateizm Üzerine*] adlı eseri, yazarın din üzerine kuru, ancak hoşgörülü düşüncelerini yansıtıyordu. Bacon'a göre bir yandan Tanrı'nın aşikar varlığından dolayı gerçek anlamda ateizmin mümkün olamayacağına karşın, öte yandan, bir tek dinin bile öne süreceği savların kanıtlanamaması yüzünden, hoşgörü de gereklidir. Bacon'un "çarşı idolleri" nosyonu, örneğin "Şeytan" gibi genel sözcüklerin birçoğunun insan zihninin dışında herhangi bir nesneye karşılık gelmeyen kuru sözler olmalarından dolayı "idol" olarak nitelendirilmeleri gerektiğini vurgulaması nedeniyle nominalist geleneği izlemektedir.[4]

Yüzyılın en etkili filozofu, ılımlı bir rasyonalist olan René Descartes'dı (1596-1650). Descartes, felsefesinin temel ilkelerini *Discourse on Method* [1637, *Yöntem Üzerine Konuşma*] ve *Mediations on First Philosophy* [1641, *İlk Felsefe Üzerine Düşünceler*] adlı eserlerinde sunmuştur. Descartes'ın görüşüne göre, ilk başta dünya hakkında herhangi bir varsayımda bulunmayız; bunun yerine işe ilk ilkeleri incelemekle başlarız ve sezgi yoluyla, bu ilkelerin zihnimizde doğuştan var olduklarının farkına varırız. Tanrı'nın varlığıysa şu ontolojik argümanla açıkça kanıtlanabilir: kusursuz bir varlık idesi içimizde vardır; böyle bir ide, hiç şüphesiz kusursuzluktan uzak olan zihnimizden değil, ancak kusursuz bir varlıktan kaynaklanabilir ki bu varlık da Tanrı'dır. Evreni rasyonel bir yöntemle keşfetmek üzere yola çıkarız ve her aşamayı sorgularız. Bizlere açık ve kesin fikirler kazandırdıkları için ve Tanrı'nın bizlere doğru algılar sağlayacak duyu organları vererek biz-

[4] F. Bacon, *Novum Organum* (Londra, 1620) aforizma 43, 59-60. Thomas Hobbes (1588-1679), *Leviathan*'da (Londra, 1651) maddecilik ve şüpheciliği Bacon'dan da güçlü bir biçimde savunmuştur.

leri yanlış yola yönlendirmeyeceğini bildiğimizden dolayı duyusal verileri kabul etmeye karar veririz. Bununla birlikte Descartes, açık ve kesin olmayan herhangi bir ideyi kabul ettiğimizde ciddi bir hata olasılığının ortaya çıkabileceği konusunda bizleri uyarır.

Bacon, ampirik yöntemi geliştirmişti; bununla birlikte, ampirisizmin başarıya ulaşabilmesi için felsefi bir çerçeve gerekiyordu ve Descartes bu çerçeveyi sağlamıştır. Descartes, yöntemini Euclid geometrisi üzerine temellendirmişti; ona göre evren, geometrik yönden sonsuz ve sınırsız bir Euclid uzamı olarak tasarlanmıştı. Bu uzamda yer alan bedenlerin davranışlarını yöneten yasaların kesinlikle matematiksel, maddeci, birörnek ve değişmez oldukları varsayımına bağlı olarak, evrenin matematiksel yapısı belirli bir bilimsel bilgi için bir temel sağlayacaktır. Zaman içinde, matematiksel hatalar bulunmasına karşın, Descartes'ın varsayımlarının doğru olduğu kanıtlandı ve Newton kendi *Principia*'sını yarattığında, tutarlı bir bilimsel dünya görüşü için gerekli temel sağlanmış oldu.

Descartes, Hıristiyanlığa bağlıydı, ancak matematiksel evreni tinsel dünyadan ayırdı ve yaratma edimini bu iki dünya arasındaki tek kesişme noktası olarak belirledi. Bu görüşe göre, zamanın en başında Tanrı, kendi doğal yasalarıyla evreni yaratmış ve mekanik bir biçimde işleyişini sürdürebilmesi için geri çekilmiştir. Tanrı'nın, maddi dünya üzerinde bundan başka hiçbir etkisi yoktur. Tinsel dünyanın varlığını ancak vahiy yoluyla kavrayabiliriz ve doğa üzerindeki kavrayışımızı Tanrı'nın bize sağladığı vahiy gücüyle elde ederiz. Vahiy temelinde, Tanrı'nın İsa'da vücut bulmasını ya da meleklerin veya Şeytan'ın varlığını kabul edebiliriz, ancak bu varlıklara doğal dünyada herhangi bir etki gücü atfetmememiz gerekir. Bu dünyayla Tanrı arasındaki gerçek tüm bağları kopartan Descartes'ın kozmolojisi, uza-

yın sonsuz olduğu görüşüne zamanın da sonsuz olduğu görüşünün eklenmesiyle güç kazanan ateizm ve deizm için de bir öncül oluşturdu.

Dinsel ilkeler giderek kuşkucu mantığın süzgecinden geçtikçe, eleştirilere bir yanıt getirebilmek üzere Hıristiyanlar kendilerini, inananlar için yanıtlaması en güç soru olan kötülük sorunuyla açıkça yüzleşmek zorunda hissettiler. Descartes, bu soruna bir yanıt geliştirebilmek amacıyla rasyonel bir teodise geliştirme girişiminde bulundu. "Dördüncü Meditasyon"da, Tanrı'nın varlığının, örneğin günah, doğal afetler ve insan hatalari gibi gözle görülebilir olgularla uyumlu olup olamayacağı sorusuyla başlar. Bir filozof olarak Descartes yanılma sorunu üzerinde durmayı seçmiştir. Tanrı neden entelektüel yönden yanılabilen varlıklar yarattı? Bu soruyu da dört bölüme ayırır: Yanılma olasılığı Tanrı nın varlığıyla nasıl uyumlu olabilir; kötülüğün gerçekliği onun varlığıyla nasıl bir tutarlılık sağlayabilir; insanın doğasında onun yanılmasına yol açan nedir; insanın doğasında yanılmanın gerçekliğine yol açan nedir? Descartes'ın bu sorulara getirdiği yanıtlar, Özgür İstenç Savunusu olarak bilinen argümanın bir varyantıdır: Yanılma, Tanrı tarafından değil, bizim tarafımızdan işlenen bir hatadır, çünkü hata işlediğimizde istencimizi, hakkında açık ve kesin fikirlere sahip olduğumuz bilgilerin ötesine yönlendiririz. Descartes, yanılmak için özgür istencimiz olsa bile Tanrı'nın bizlere yanılgıya düşmemizi *önleyecek* açık ve kesin fikirler verebileceğini düşünüyordu. Öyleyse, Tanrı bizleri yaratırken neden bilgilerimize sınırlar koydu? Descartes'ın bu soruya yanıtı Estetik Savunu olarak bilinen argümanın bir varyantıdır ve özünde, kusurluluk anlamında "kötülüğün" metafizik gerekliliğinin bir belirtisidir. Tanrı, kendisiyle özdeşik bir varlık yaratmadan kusursuz bir kozmos yaratamazdı;

böyle bir yaratma edimi ise yalnızca Tanrı'nın benliğinin bir olumlaması olurdu ve gerçek, farklılaşmış bir evren olmazdı; gerçek bir evren, nasıl olursa olsun, Tanrı ile özdeş değildir ve bu nedenle de zorunlu olarak kusurludur, metafizik kusurlar içerir. Ayrıca, öyle görünüyor ki, Tanrı, kendinden farklı bir evren yaratarak bir çoğulluk oluşturmayı arzulamıştır; yani farklı derecelerde Tanrı'dan farklı varlıklarla dolu bir evren. Bundan dolayı da bazı yaratıklar –örneğin insanlar– sınırlı bir uslamlama yetisine sahip olacaklardır ve istençle bilgiyi kusursuz bir biçimde birlikte yönlendirme yeteneğinden yoksun olacaklardır. İşte bu nedenle de yanılma ve buna bağlı olarak da, diğer kötülükler gereklidir.[5]

Thomas Browne (1605-1682), John Locke (1632-1704), Baruch de Spinoza (1632-1677), Nicholas Malebranche (1638-1715) ve John Toland (1670-1722) gibi rasyonalistler ve latitudinarian'lar,[‡] din ve ahlakın vahiy yoluyla değil, deneyimden kaynaklanan akıl yoluyla edinilebildiğini savunuyorlardı; bu nedenle, dinin gerçek bakış açısı, açık fikirlilik ve inanca duyulan şüpheydi. Hıristiyanlığın rasyonel bir analizden geçmesi gerekiyordu ve hiç şüphesiz Şeytan'ın varlığı da dahil olmak üzere akılla uzlaşmayan tüm unsurlar reddedilecekti.

Blaise Pascal (1623-1662) ve Isaac Newton (1642-1727) gibi derin bir biçimde Tanrı'ya inanan bilim adamları bu rasyonalist görüşlerle bir uzlaşma sağlayabilmek için çaba gösterdiler; ancak Newton'un sisteminin metafizik üzerindeki etkisi Locke'un sisteminden bile daha yı-

---

[5] R. Descartes, *Meditationes de prima philosophiae*, ed. G. Lewis (Paris, 1970). Ayrıca bkz. B. Calvert, "Descartes and the Problem of Evil," *Canadian Journal of Philosophy*, 2 (1972), 117-126.

[‡] Özellikle dinsel konularda muhafazakâr olmayan, geniş düşünebilen kişiler için kullanılan bir terim –çn.

kıcı olmuştu, çünkü Newton, ampirik gözleme dayalı bilginin temeli olarak mantığı alıyordu. Newton'un oluşturmak için büyük gayretler gösterdiği ampirik bilim etkisini artırdıkça, ampirik yönden doğrulanamayan öneriler değerlerini büyük ölçüde yitirdiler. Böyle bir sistemde Şeytan tümüyle anlamını yitirmeye mahkumdu. Yoğun bir kişisel ve entelektüel mücadeleden sonra Pierre Bayle'ın (1647-1706) kötülük sorununun çözülmesi, kavranması olanaksız bir gizem, bir *abime*, akıl sır ermez bir derinlik olduğu sonucuna varmasına da şaşmamak gerekiyor.[6]

Bu dönemde rasyonel bir teodisenin oluşturulması konusunda en güçlü girişim, Leibniz ve William King'in (1650-1729) birbiriyle yakından ilişkili eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. Gerek King'in *De origine mali*'si (1702) gerekse Leibniz'in kısmen Bayle'a bir yanıt getirmek üzere kaleme aldığı *Theodicy* (1697-1705) adlı çalışmaları dönemin en etkili eserleri arasındadır; "teodise" sözcüğünün kendisi Leibniz tarafından icat edilmiştir.[7] Leibniz, teodiseyle ilgili uslamlamanın olağan yönünü tersine çevirmiştir. Çoğu düşünür argümanlarının

---

[6] J. P. Jossua, *Pierre Bayle ou l'obsession du mal* (Paris, 1977). Genelde onyedinci yüzyılla ilgili olarak bkz. F. Billicsich, *Das Problem des Ubels in der Philosophie des Abendandes*, 2. baskı, 3 cilt (Viyana, 1952-1959), özellikle rasyonalistlerle ilgili 2. cilt.

[7] William King'in *De origine mali* (Londra, 1702) adlı eseri 1731'de William Law tarafından İngilizceye çevrildi. G. W. Leibniz'in *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* adlı eseri 1710'da Amsterdam'da yayımlandı. Alıntılarımda kullandığım, *Theodicy*, İngilizceye çeviren E. M. Huggard (New Haven, 1952). Ayrıca bkz. D. Copp, "Leibniz's Theory That Not All Possible Worlds Are Compossible," *Studia Leibnitiana*, 5 (1973), 26-42; L. Howe, "Leibniz on Evil," *Sophia*, 10 (1971), 8-17; J. Kremer, *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18 Jahrhunderts* (Berlin, 1909).

başlangıç noktası olarak kötülüğün dünyada gözlemlenebilen varlığını almışlar ve tanrısal inayetin ya da kadiri mutlaklığın sınırları olduğu temelinden yola çıkmışlardır. Leibniz ise argümanın öbür ucundan, apaçık olduğuna inandığı Tanrı'nın varlığından yola çıkar. Leibniz, herhangi bir şeyin neden var olması gerektiği sorusunu sorar. Ona göre, iki mantıksal olasılık bulunmaktadır: hiçbir şey yoktur ya da bir şey vardır. Herhangi bir şey neden var olmalıdır? Var olması hayret vericidir. "Olan, vardır" gibi bir totoloji aslında tüm metafizik önermelerin temelini oluşturmaktadır: var olanın mutlak, koşulsuz doğası. Varlık mutlaktır. Leibniz, bir kez bu nokta gerçekten kavranabildiğinde, varlıkbilimsel argümanın bağlayıcı olduğunu kavramıştı. Mutlak varlık, mutlak varlıktır; Tanrı da Tanrı'dır.

Leibniz, argümanını sürdürür ve evrende var olan her şeyin kaynağı olan ve her şeyin ona bağımlı olduğu mutlak bir varlığın gücünün her şeye yeteceğini öne sürer. Tanrı'nın dışında onun gücünü sınırlayabilecek hiçbir ilke yoktur. Böyle bir mutlak varlık, tanım gereği de kusursuzdur. Doğasının mutlaklığı, onun hiç değişmediğini gösterir. Bu da, kendi varlığıyla ilgili olarak koyduğu "kuralların" hiç değişmediği anlamına gelmektedir; sonuçta Tanrı, kendisini kendi koyduğu kurallarla sınırlamaktadır. Tanrı, çelişki ilkesinin var olduğu bir kozmos yaratır; bu kozmosta bir daire, aynı anda daire olmayan bir şekil olamaz; bir daire, bir kare olamaz; ve Tanrı'nın kendisi için belirlediği kurallara göre, Tanrı bir daireyi bir kare yapamaz. Tanrı'nın farklı "olabileceği" ve yarattıklarından farklı varlıkları yaratabileceği nosyonu da, tanrısal doğayla ilgili yanlış (elbette olanakdışı) bir olasılık sunmaktadır. Tanrı kesinlikle ne ise odur, bu nedenle de, onun farklı olabileceğini ve farklı bir dünya yaratabileceğini öne sürmek, anlamsızdır. O, kesinlikle ve zorunlulukla yaratmış ol-

duğu dünyayı yaratmıştır. Leibniz, "dünya" sözcüğüyle bütün kozmosu kasteder; olanakdışı da olsa çoğul evrenlerin var olması durumunda da, Leibniz bu evrenleri "dünya" sözcüğünün kapsamına almaktadır.

Evren, sürekli akış halinde bulunan Tanrı'nın fazlasıyla sahip olduğu iyilik, sevgi ve yarattığı enerjiden yaratılmıştır (*Theodicy*, s. 412). Evren, Tanrı'nın sunduğu yaşamla capcanlıdır. Leibniz saf maddeciliği reddeder. Formlar hiç var olmasalardı, maddenin farklılığı ayırt edilemezdi; bu durumda, bir köpekle bir filozof arasında fark olmazdı. Leibniz aynı zamanda Descartes'ın uzak bir yaratıcı tarafından kurulan ve terk edilen mekanik evren görüşünü de yadsımaktadır. Leibniz'e göre evren, Tanrı'nın nüfuz ettiği ve atıl durumda değil, gerçek anlamda canlı ve temel bir akla ve ruha sahip sonsuz sayıda monadları yarattığı bir yerdir. Monadlar, Tanrı tarafından önceden tasarımlanan bir uyum içinde evreni meydana getirirler. Böyle bir evrende, "kötülük nereden gelir?... Tüm varlığımızı Tanrı'dan alan bizler, kötülüğün kaynağını nerede bulabiliriz?" (s. 135).

Eğer Tanrı'nın gücü her şeye yetiyorsa ve "iyiliği" arzuluyorsa, bu durumda kötülüğün var olmaması gerekir. Ancak Leibniz, kötülüğün yalnızca görünüş olduğunu öne süren o kolay (ve savunulamaz) yolu seçmeyi reddetti. O, kötülüğün *esasında* bir eksiklik olduğunu, kendine ait bir özünün bulunmadığını savunan skolastik görüşü benimsedi; ancak gerek Leibniz gerekse King, dünyanın (en azından bizlerin bildiği bölümünün) yaşanan acıların somut örnekleriyle dolu olduğu gerçeğiyle yüzleşmekten kaçınmıyorlardı. Böylesine somut acıların varlığı Tanrı'nın varlığıyla nasıl uzlaşabilir? Leibniz ve King, geleneksel görüşü o tarihe kadar görülmemiş bir açıklık içinde bir kez daha vurguluyorlardı. Üç çeşit kötülük vardır: metafizik kötülük,

yani bir bütün olarak kozmosun kusurlarından kaynaklanan kötülükler; örneğin kanser gibi nedenlerle çekilen acıları temsil eden doğal kötülük; ve ahlaksal kötülük ya da günah (s. 136). Bu kötülüklerin yalnızca Tanrı'nın iyiliğiyle uyum içinde olmayıp, aynı zamanda yaratılmış bir evrenin, Tanrı'yla özdeş olmayan herhangi bir evrenin mutlak bir biçimde zorunlu bir sonucu olduğu argümanında Descartes'ın izinden gittiler. Tanrıyla özdeş bir kozmos Tanrı *olurdu*; kendi içinde bir varoluşu olmazdı ve bu nedenle de bir erekten yoksun olurdu; gerçek bir yaratış olmazdı. Ancak yalnızca Tanrı kusursuz olabileceğine göre, herhangi bir kozmosun yaratılışı da zorunlu olarak kusurlar içerecektir.

Kendi sevgisinin sınırsızlığı içinde Tanrı, bir kozmosta birlikte var olabilen en iyi unsurları en çok sayıda yaratmayı arzular. Sonsuzluk boyutunda yaptığı bir anlık bir hesaplamayla Tanrı, olası en iyi dünyayı hesaplar ve onu yaratır. Tanrı'nın bu "karar"ı zamansal ya da varlıkbilimsel yönden bir sıra düzenini izlemez, bunun yerine koşulsuz ve sonsuzdur. Kusursuz her iyinin diğer her kusursuz iyiyle uyum içinde olması olanaksızdır. Yüce bir dağ güzel olabilir, ancak verimli ovaların yerini alan bir güzelliktir bu; özgür istenç iyidir, ancak tüm günahlar da özgür istenç adına işlenir. Tüm kusursuzlukları kucaklayan bir dünya mantıksal olarak olanaklı değildir.

Doğal kötülükler metafizik kötülüğün sonucu olarak ortaya çıkan kötülüklerdir, çünkü olabilecek iyiliklerin en yüksek noktaya ulaşabilmesi için gerek duyulmayan bir doğal kötülük yoktur. Var olan kötülüklerden herhangi biri ortadan kaldırılsaydı, kozmos bir bütün olarak daha kötü durumda olurdu. Kas erimesi ya da kasırgaların ortadan kalkmasının kozmosu ne şekilde olumsuz yönden etkileyeceğini kavrayabilmek bizler için zordur, çünkü bizlerin olaylar üzerindeki

görüşü son derece küçük bir uzam ve zaman alanı üzerinde sınırlanmıştır. Tanrı, doğal kötülükleri kötülük amacıyla değil, daha büyük bir iyiliğin gerçekleşebilmesi için arzular. Leibniz, bazı kötülüklerin bizleri cezalandırmak, yönlendirmek ya da uyarmak üzere var olduklarını öne sürerek Hıristiyan geleneğini izler; ancak kötülüğün miktarı ve keskinliği bu amaçlarla karşılaştırıldığında oransız görünmektedir; şu gerçeği kavramamız gerekiyor ki, şimdiki zaman içinde, bize oransız ya da karşılıksız görünen kötülüğün gerçek işlevini bilebilmemiz olanakdışıdır.

Ahlaksal kötülükleri Tanrı hiçbir zaman arzulamaz; ancak özgür istencin daha büyük bir iyiliğinin zorunlu sonucu olarak bu tür kötülüklere izin verir. Burada, Leibniz ve King görüş ayrılığına düşerler. King'in görüşüne göre, bir özgür istenç edimi için herhangi bir neden bulunmamasına karşın, Leibniz bir özgür istenç ediminin "iyinin ya da kötünün geçmişte temsil ettiği şeyler, kişisel eğilimler ya da birtakım nedenler" tarafından belirlendiğini ya da en azından bunlar tarafından teşvik edildiğini öne sürer (s. 546). Saint Anselm'in görüşlerinin izinden giden King'in argümanı daha üstün görünmektedir. Çünkü bu argümana göre, özgür istence sahip bir dünyada, bu dünyada olduğundan daha fazla kötülüğün bulunması gerekmez. Leibniz'in modelini kullanacak olursak, kendimizi Tanrı'nın dünya üzerindeki kötülüklere neden bir sınırlama getirmediği sorusunu sormaya zorunlu hissederiz. Oysa King'in argümanında böyle bir soru karşımıza çıkmaz. Bir özgür istenç ediminin herhangi bir nedeni yoksa ve iyilik ya da kötülük arasındaki seçim –yalnızca teknik olarak değil– her anlamda özgürse, bu durumda, özgür istence sahip ve daha az günah işleyen insanların yer aldığı bir dünya da olanaklı görünecektir; ancak bu, Tanrı'nın dünyayı bu şekilde yarattığı anlamına gelmez. Tanrı'nın ya-

rattığı, gerçek özgürlüktür; özgür yaratıklar, kendi seçimlerini kendileri yaparlar.

Bu noktada, Kant'ın belirttiği rastgele örnekleme ve istatistik sorular ortaya çıkmaktadır. Tanrı, A ya da B'nin günah işlemesine neden olmasa da, kendi özgür varlıklarının belli bir oranının istatistik olarak günah işlemeye eğilimli olduğunu bilir; yine de evreni olduğu biçimde yaratmıştır. Ancak Leibniz bu sava bir yanıt getirir ve insanlığa bahşedilen o büyük iyiliği, özgür istenci de göz önüne aldığımızda, mümkün olan en iyi dünyanın bu dünya olduğunu belirtir.

Bu dünya, mümkün olan dünyaların en iyisidir; şöyle ki, birbirinden farklı "iyi"ler bu dünyada en uyumlu biçimde birlikte var olabilmektedirler. Leibniz, bu dünyadan daha iyi bir dünyayı hayal edebileceğimizi biliyordu; ancak içerdiği çelişkilerden ötürü, hayal edebildiğimizi sandığımız dünyanın olanaksız olduğunu savunuyordu. Ona göre dünyanın kötülükleri, onlarsız var olamayan ve eğer görmeyi başarırsak, taşıdığı uyumla kusursuzluğa aşağı yukarı en yakın bir konumda bulunduğunu ayrımsayabileceğimiz bir evrenin zorunlu unsurlarıdır. Bu dünya, mümkün olan en iyi dünyadır; gerçekten de, Tanrı'nın her şeye yeten gücünü ve iyiliğini göz önüne alacak olursak, bu dünya, olası tek dünyadır.

Erken onyedinci yüzyılın yoğun, zıtlaşmalarla dolu karamsarlığını izleyen dönemde ortaya çıkmaya başlayan kendinden emin, ilerici burjuva toplumunun yapısına bundan daha uygun düşen bir öğreti bulmak oldukça zor. Voltaire, bu görüşü *Candide*'de haksız yere karikatürize etti ve gülünçleştirdi; ancak şunu itiraf etmek gerekir ki, onun bu güler yüzlü ışığı, karanlığın yüreğine nüfuz edemedi.

Metafizikçilerin tüm spekülasyonlarına karşı, onyedinci yüzyıl boyunca gerek seçkinlerin gerekse halk kesiminin ilgi alanı henüz eski

dünya görüşüne bağlı konular üzerinde yoğunlaşmıştı. Özgür istence ilişkin eski tartışmalar hâlâ sürüyordu. Protestanların tarafında, özgür istenci savunan Arminiuscu (Jacobus Arminius, 1560-1609), alınyazısını savunan Lutherci ve Kalvinci fikirlere meydan okumaya başlamıştı. Öte yandan Katolik cephesinde, alınyazısını savunan Jansencilere (Cornelius Jansen, 1585-1638) karşı özgür istenci savunan Molincilerin (Luis de Molinos, 1535-1600) ve Cizvitlerin görüşleri meydan okuyordu. Gerek Protestanlar gerekse Katolikler arasında alınyazısını savunanlar tartışmaların başlarında birkaç raund kazandılar; ancak onsekizinci yüzyıla gelindiğinde, özgür istenci savunan görüşler uygulamada neredeyse her yerde başatlık kazanmaya başladı.

Diğer yazarlar Adem ile Havva'nın cennetten kovulmasını savunuyorlardı. Bazıları, Irenaeus'a kadar inen "minimalist" tavrı izleyerek, insanlığın ilk ebeveynlerinin günah işlemeden önce çocuklara özgü bir masumiyet taşıdıklarını, bu nedenle de, cennetten kovuluşlarının bir günah olduğu kadar bir yanılma da olduğunu, bu nedenle de, daha sonraki dönemlerde aşamalı bir biçimde insan ruhunun inşası için bir fırsat oluşturduğunu savunuyorlardı. Bu görüşe karşı çıkan ve tarihçesi Nisalı Gregory'e kadar inen "maksimalist" tavırsa, ilk ebeveynlerin günah işlemeden önce "tanrılar gibi" olduklarını, bu nedenle de cennetten kovulmalarının gerek suçluluk gerekse ağırlık yönünden İblis'in düşüşüne benzediğini savunuyorlardı. Augustine, ortada bir tavır benimsemişti ve Milton, Adem ile Havva'nın gerek görkemini gerekse masumiyetini betimlerken kendine Augustine'i örnek aldı.[8]

Meleklerin doğası da tartışma konusuydu. Meleklere inanç,

[8] J. M. Evans, *Paradise Lost and the Genesis Tradition* (Oxford, 1968), s. 242-271.

1700'lü yıllara gelindiğinde entelektüel seçkinler arasında gözden düşmüştü. Gerçi, onyedinci yüzyılın başlarında meleklerin varlığı, üzerinde fazla tartışılmaksızın kabul ediliyordu; daha sonra da bu görüş, melekbilime yapılan saldırıları, Tanrı'ya karşı açılan savaşla ilgili ilk geçit resmi olarak gören teologlar tarafından şiddetle savunuldu.[9] Yüzyılın sonuna doğru meleklerin varlığı konusundaki tartışmaların gözden düşmesi, gerek geleneksel görüşün gerekse melekleri kozmosun doğal, yeni Platoncu dizgesine yerleştiren hermetik büyünün gerileyişinin de bir belirtisiydi. İblis'in nihai kurtuluşu, Arminusçular arasında olduğu kadar Anabaptistler arasında da canlanan bir görüştü; ancak bir bütün olarak Protestanlar, Hıristiyan geleneğinin meleklerin inanç değiştirmelerinin "geri dönülmez bir eylem, affedilmez bir günah" olduğunu savunan neredeyse evrensel yargısına uydular; "Tanrı, büyük bir öfkeyle onları lanetlemişti, bir daha asla huzuruna geri dönemeyeceklerdi."[10]

Onyedinci yüzyılda son derece yaygın olan şüphecilik ve inanç arasındaki gerilim, yeni bir görüngü ortaya çıkardı: Hıristiyanlığa inançsızlığın ve Hıristiyan Şeytan'ına inancın tuhaf bir karışımı olan "kara ayin." Kara ayin için gerekli ortam, gerek cadılık gerekse de-

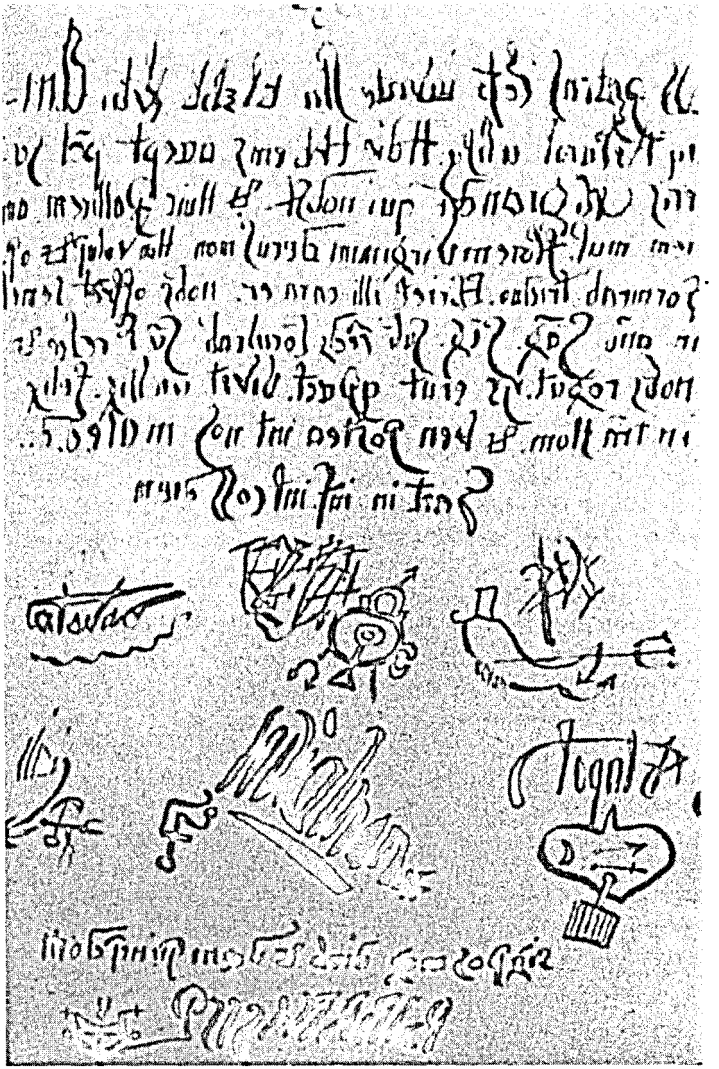
---

[9] Bkz. R. H. West, *Milton and the Angels* (Atina, Ga., 1955). John Salkeld'in *Treatise of Angels*'i (1613) geleneksel anlayışı onayladı; George Sinclair'in *Satan's Invisible World Discovered*'i (1685) demonlarla ilgili tanıklıklar aktarıyordu; G. Schott'un *Magia universalis naturae et artis* (1657), 3. kısmı, sayıları 2705x10[57]'yi bulan demonların tam dökümünü veriyor. Thomas Heywood'un *Hierarchie of the Blessed Angells*'i (1634) patristik ve ortaçağ öğretisinin elkitabıdır.

[10] Richard Montagu, *The Acts and Movements of the Church* (Londra, 1642) s. 7, alıntı: C. A. Patrides, "The Salvation of Satan," *Journal of the History of Ideas*, 28 (1967), 472.

monik gücün bilinçdışı rahatsızlıklarla, özellikle cinsel sapkınlıklarla yakından ilişkili olduğu demonlarca ele geçirilişe ilişkin çok sayıdaki söylenti tarafından yüzyıllardır hazırlanmaktaydı. Anlatılanlara göre, Quebecli bir rahibe olan Catherine de Saint Augustine (1632-1668) beş yaşında Şeytan'ın saldırısına uğramıştı ve Şeytan yaşamı boyunca, umutsuzluk, şehvet, açgözlülük de dahil olmak üzere akla gelebilecek her çeşit baştan çıkarma yöntemini kullanarak onu taciz etmişti.[11] Fransa'da Loudun ve Louviers'deki rahibelerin İblis tarafından ele geçirilmesi olayında, İblis'in güçleri ve insan cinselliği, kolektif isteri ve sanrılardan oluşan bir atmosfer içinde son dereçe zeki bir stratejiyle politik amaçlar için kulanılmıştı. Loudun'daki Ursuline manastırındaki rahibelerin İblis tarafından ele geçirilmesi öyküsü oldukça iyi bilinir. İsteri, Urbain Grandier adlı bir papazın çevresinde patlak verir. Söz konusu kişi, cinsel yönden bir özgürlükçüdür ve sivri zekâsı nedeniyle birçok düşman kazanmıştır. Bu düşmanlardan bazıları onu, rahibeleri baştan çıkarmak ve İblis tarafından ele geçirilmelerine yol açmakla suçlayarak mahvetmeyi planlarlar. Rahibelerin en azından bir bölümü, demonlar tarafından taciz edildiklerine inanmaktadırlar. Louviers manastırında, rahibe olmadan önce günah çıkarttığı papaz tarafından tecavüze uğrayan bir rahibe demonlar tarafından ele geçirilme olayının odak noktası olur. Bu tür olayların, cadılıkla ilgili olaylardan ayrılan özelliği, dikkatlerin cinsellik üzerinde yoğunlaşması ve olaylara rahiplerin de bulaşmasıdır – ki, bu unsurlar yeni ortaya çıkan kara ayinlerde de merkezi bir nitelik kazanırlar; çünkü Katolik inancında hiçbir şey, bir rahibin başkanlığı altındaki kilisenin kutsallığının cinsel sapkınlıklar için kullanılmasından daha büyük bir gü-

[11] G. Boucher, *Dieu et Satan dans la vie de Catherine de Saint-Augustin, 1632-1668* (Tournai, 1979).



Ayna yazısı ve Şeytan ile işbirlikçilerinin, Grandier davasında (1634) sergilenen Urbain Grandier ile Iblis arasındaki anlaşmadaki imzaları.

nah olamaz.[12]

1680'de bir grup rahip, ayindeki dualarını siyah mumlar tarafından çevrelenen dairelerin ortasında yere uzanmış çıplak kadınların vücutlarının üzerinde okumak, kilise topluluğunu kadınlarla çiftleşerek yönetmek, kilise sunağında cinsel birleşme ayinleri yapmak, hayvan kurban etmek, çocukları öldürerek kanlarını afrodizyak yapımında kullanmak, Aşai Rabbani Ayini'ni kirletmek, çocuk kanıyla vücut salgılarını kutsal kadehin içinde karıştırmak, Şeytan çağırmak ve onunla yazılı bir anlaşma imzalamak eylemleriyle suçlandılar. Bu kara ayinlerin, politik ya da cinsel mesleklerinde yükselmeyi arzulayan saray mensupları ya da nüfuz sahibi diğer şahısların emri üzerine yapıldığı sanılıyor. Kral XIV. Louis'nin metreslerinden biri olan Madame de Montespan'ın kraliçenin kısırlaşmasını sağlayıp kralın cinsel ilgisini salt kendi üzerinde toplamak üzere kara büyüye başvurduğu söylenir. Bununla birlikte, tıpkı cadı çılgınlığında olduğu gibi, olaylar belli sınırları aşıp bu derece nüfuzlu kişilere dokunmaya başlayınca, kaçınılmaz olarak bu tür uygulamaların da sonu göründü. Düzinelerce insanın afsunculuk ve cinayet suçlamalarıyla idam edilmesinden sonra –ki bunların arasında, skandalların esas merkezini oluşturan zengin ve soylu sınıftan bir tek kişi yoktu– kral 1682'de soruşturmayı durdurdu ve cadılık ve afsunculuk gerekçesiyle uygulanan idamlara son verdi. Kinik, şüpheci, ancak kolayca her şeye inanan onyedinci

[12] W. D. Howarth, *Life and Letters in France: The Seventeenth Century* (Londra, 1965); A. Huxley, *The Devils of Loudun* (New York, 1952); G. Mongrédien, *Madame de Montespan et l'affaire des poisons* (Paris, 1953); H. T. F. Rhodes, *The Satanic Mass* (Londra, 1954); D. P. Walker, *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries* (Philadelpia, 1981); G. Zacharias, *Satanskult und Schwarze Messe*, 2. baskı (Wiesbaden, 1970).

yüzyılın bir ürünü olan kara ayin, ondokuzuncu yüzyılın snob yazın çevreleri tarafından yeniden canlandırılıncaya değin tarihten silindi.

Bu tür konulara karşı Protestanların tavırları Katoliklerinkinden oldukça farklıydı. Luther'in şeytan kovma ayinlerinden yararlanmasına karşın, Protestan kiliseleri kısa sürede, şeytan kovma ayinlerinin, tıpkı takdis ve tahsis ayinleri, şükran duaları ve kutsal su gibi boşinanç olduğuna karar verdiler (söylenenlere göre, Somersetli bir çiftçi, kendi "kısrağının değme rahiplere taş çıkartacak kadar iyi kutsal su yapabildiğini" belirtmişti). Puriten John Hall, şeytan kovma törenlerini "kötü bir boşinanç ve iğrenç bir büyü" olarak nitelendiriyordu; 1550 yılında Anglikan mezhebi şeytan kovuculuk kurumunu yürürlükten kaldırdı. Argümana göre, mucizeler çağı, erken dönem kiliseyle birlikte sona ermişti; bundan böyle kabul gören adetler, ilahi takdir, doğal yasalar ve kişisel iman arasındaki bağlardan oluşacaktı. Böyle bir devirde Şeytan, kutsal su, haç işareti, dua ya da şeytan kovuculuk ayini gibi uygulamalarla uzaklaştırılamazdı; ruhban sınıf ancak kurban için dua edebilir, Tanrı'dan merhamet dileyebilirdi. Keith Thomas'ın da gözlemlediği gibi, bu uygulama Protestanları oldukça güç bir durumda bırakıyordu: kiliselerinin demonik saplantılar ve şeytan tarafından ele geçirmeye ilişkin tüm geleneksel öğretileri olumlamasına karşın, geleneksel tüm çareleri ortadan kaldırmıştı. Yine de Protestanlar en azından Katoliklerin şeytan kovma ayinlerinin dehşet verici özelliklerinden ve bunların polemik olarak kullanılmasından kurtuluyordu.[13]

Öte yandan sanatlarda, vurgulamanın aşkın kötülük kavramından insan zihninde içkin olarak var olan demon kavramına geçiş süreci,

[13] Thomas, s. 51-55, 74-76, 265, 479-481.

oldukça ağır ve düzensiz biçimde gerçekleşti ve geleneksel Şeytan görüşü, özellikle muhafazakâr İspanya'da ve sömürgelerinde oldukça önemli bir rol oynamaya devam etti.[14]

Miguel de Cervantes (1547-1616), Lope de Vega (1562-1635) ve Calderón de la Barca (1600-1681) eserlerinde gerek kötücüllük gerekse İblis konusunu oldukça ciddiye aldılar; ancak bu yazarlar, kötülüğün psikolojisini ayrıntılı olarak inceleyerek Şeytan'la insanlar arasındaki mesafeyi yakınlaştırdılar.[15] Protestan İngiltere'de, John Bun-

---

[14] Bkz: A. L. Cilveti, *El Dominio en el teatro de Calderón* (Valencia, 1977); J. L. Flecniakoska, "Le roles de Satan dans les 'Autos' de Lope de Vega," *Bulletin hispanique*, 66 (1964), 30-34; U. Müller, *Die Gestalt Lucifers in der Dichtung vom Barock bis zur Romantik* (Berlin, 1940); S. Sola, *El diablo y lo diabolico en las letras americanas* (1580-1750) (Bilbao, 1973). Boileau (Nicolas Boileau-Despreaux, 1636-1711) yazdığı *Art poétique* (1674) adlı eserde, Tanrı, Şeytan, melekler, demonlar ve azizlerin yazında kullanılması adetini eleştirerek, bu tür uygulamaların, tıpkı eski çağ yazının pagan tanrılarla ilişkilerinde olduğu gibi bunları salt mitsel figürlere dönüştürdüğünü öne sürüyordu.

Görsel sanatlarda, bu dönemde daha erken dönemlere oranla Şeytan'a verilen önem çok daha azdı, ancak Jean Fragonard (1732-1806) çıplak bir kadın karşısında dehşete düşen Şeytan'ı yansıtan mizahi bir çizim yapmıştı. Giuseppe Tartini (1692-1770) kaleme aldığı "Şeytan Sonatı"nı, Şeytan'ın ona gelerek keman çaldığı bir düşten esinlenerek yazdığını öne sürmüştü.

[15] Lope de Vega, *Obras publicadas por la Real Academica Espanola* (Madrid, 1890-1913); Calderon, *Conedias, Dramas, Autos sacramentales* (Madrid, 1960-1967) Lope, *Coloqio de bautismo de Cristo, El tirano castigado, El desengano del mundo* ve *El villano despojado* da dahil olmak üzere 1585-1635 arası dönemde yazmış olduğu yirmi oyunda Şeytan'a yer vermiştir. Bu eserlerde Şeytan, gemici, tüccar, pezevenk, çoban, haydut, çingene gibi çeşitli kılıklara girer ve Astarot, Demonio, Dudoso, Asmodeo, Luzbel, Lucifer, İblis, Nembrot, Rengo ve "Principe del mondo o de los tinieblas" gibi çeşitli adlar alır. Calderon'un *El magico prodigioso*'sunda ve diğer oyunlarında Şeytan, Demonio, Lusbel, Lucero, Baal ve Belfegor adlarıyla sunulmaktadır. Calde-

yan'ın (1628-1688) yazdığı *The Pilgrim's Progress*'de de vurgulama, aşkın bir kötülük meleği olarak Şeytan'dan çok, insanın içinde bulunan ve onu günaha teşvik eden demon üzerindeydi.[16]

İblis'in geleneksel öyküsünü ele alan oyunlar –buna cennetteki savaş, meleklerin düşüşü, Adem ile Havva'nın ilk günahı işleyişleri de dahildir– Milton'un *Yitik Cennet*'inden önce ve sonra Avrupa'da oldukça yaygındı.[17] Konunun en zarif ve tutarlı biçimde işlenişi ise, Joost

---

ron aynı zamanda onu, demonlar olarak kişilik özellikleri verilen çeşitli kötülüklerle de ilişkilendirmiş: *culpa* (günah), *duba* (şüphe), *apostasia* (dinden dönme), *herejia* (dinsel sapkınlık), *idolatria* (putperestlik), *malicia* (garez) ve *odio* (nefret).

[16] J. Bunyan, *The Pilgrim's Progress* (Londra, 1678). Bkz. R. M. Frye, *God, Man and Satan: Patterns of Christian Thought and Life in Paradise Lost, Pilgrim's Progress, and the Great Theologians* (Princeton, 1968), özl. s. 124-125. Bunyan'ın özyaşamöyküsü olan *Grace Abounding*'de (1666), yazar Şeytan'ın fiziksel varlığına inandığını belirtir.

[17] Phineas Fletcher, *The Locusts or Apollyonists* (1627); Serafino della Salandra, *Adamo caduto* (1647); Abraham Cowley, *Davideis* (1656); John Dryden, *The State of Innocence and the Fall of Man* (1674, Milton'ın *Yitik Cennet*'inin dramatizasyonu); Manz Noël, *Lucifer* (1717). Onsekizinci yüzyılın ilk çeyreğinden sonra bu tür hızla geriledi. Milton üzerine yazılan eserlerin sahip oldukları etkinin derecesi üzerine yapılan tartışmalar, Şeytan'ın tarihiyle dolaylı biçimde ilişkilidir. Bkz. A. B. Chambers, "More Sources for Milton," *Modern Philology*, 63 (1965), 61-66; W. Kirkconell, *The Celestial Cycle: The Theme of Paradise Lost in World Literature with Translations of the Major Analogues* (Toronto, 1952); E. S Le Compte, "Milton's Infernal Council and Mantuan," *Publications of the Modern Language Association*, 69, (1954), 979-983; J. W. Lever, "*Paradise Lost* and the Anglo Saxon Tradition," *Review of English Studies*, 23 (1947), 97-106; I. Samuel, *Dante and Milton: The Commedia and Paradise Lost* (Ithaca, 1966). Yazarla yaptığı yazışmalarda Profesör C. T. Berkout, Milton'un Eski İngiliz Junius el yazmasında yer alan resimlerden etkilenmiş olabileceğini, ancak metinden herhangi bir etkilenmenin söz konusu

van den Vondel'in *Lucifer* (1654) ve *Adam in Exile* [1664, *Sürgündeki Adem*] adlı iki oyununda gerçekleşmiştir.[18]

Lucifer, dünyanın yaratılışından hemen sonra cennetteki melekler arasında harekete geçer. Cebrail onlara, Tanrı'nın insanda vücut bulmaya karar verdiğini ve böylece meleklerden esirgenen onurun insana bahşedileceğini söyler. Lucifer hem bu onuru hem de Adem ile Havva arasındaki masum cinsel aşka haset duyar.

Vondel'in senaryosu birtakım mantıksal sorunları ortaya çıkarmaktadır. Vücuda geliş geleneksel olarak Tanrı'nın, düşmüş melek Lucifer tarafından teşvik edilen Adem ile Havva'nın cennetten kovuluşlarına tepkisi olarak düşünülmüştür. Vücuda gelmeyle ilgili planın Lucifer'in düşüşünden önce gelişiyle ilgili rasyonel bir zamandizini bulunmamaktadır, çünkü Tanrı'nın sonsuzluğu ve tüm olayları aynı anda bilebilme yetisi onun uzay/zaman sürekliliği içinde normal sebep-sonuç mantığına bağlı olarak hareket ettiği anlamına gelmez. Kaldı ki Vondel, zaman içinde kurgulanmış bir öyküyü anlatmaktadır. Yine de senaryonun başarısızlığı ondan değil, İblis'in güdüleriyle ilgili Hıristiyan geleneğindeki açıklamaların tutarsızlığından kaynaklanmaktadır. İblis, Tanrı'ya benzeme arzusu içinde gururuna kapılıp günah işledi mi; bu gurur, onun kendi şartlarıyla, zamanından önce kurtulmayı arzulamasından; Tanrı'nın konumuna duyduğu hasetten; İsa'nın Cennet'teki konumuna duyduğu hasetten; Tanrı'nın kendi sure-

---

olamayacağını, çünkü Milton'un eski İngilizcenin şiirsel söyleminden hoşlanmadığını ve el yazmasına ulaşabildiği dönemde ozanın görme yetisini yitirmeye başladığından söz eder. Bkz. LUCIFER.

[18] Joost van den Vondel, *Adam in Ballingschap*, bulunduğu eser *De Werken van Vondel*, cilt 10 (Amsterdam, 1931), s. 94-170; Vondel, *Lucifer*, *De Werken* içinde, cilt 5 (Amsterdam, 1931), s. 601-696.

Goya, Borgialı Aziz Francis, demonlar ruhunu ele geçirme umuduyla yatağının kıyısına doluşmuşken, içine cin girmiş ölen bir adamı şeytandan kurtarıyor. Yağlıboya, 1788. Museo Catedralico y Diocesano de Valencia'nın izniyle.

tinden yaratıldığı için insanlığa duyduğu hasetten değil miydi? Olasılıklar hiçbir zaman doyurucu biçimde sıralanamazlar ve gerçek bir özgür istenç edimi için hiçbir nedenin olmadığı görüşü mantıksal yönden tutarlı tek görüştür.

Vondel argümanına devam eder ve Lucifer'in –Apollyon, Belial, Beelzebub ve diğer güvenilmez meleklerin de yardımıyla– cennette bir ayaklanma tasarladığını anlatır. Faustus gibi, Vondel'in Lucifer'i de sürekli nedamet getirmeyi düşünür ve kibir ve umutsuzluğun oluşturduğu ikili bir ruh durumu içinde sürekli olarak bu düşünceyi reddeder: Kararını vermiştir ve ne ise o olarak kalacaktır. Vondel'in zamandizininde yine de bir tuhaflık vardır; çünkü Lucifer, Adem ile Havva'nın cennetten kovulmalarına neden olmak üzere yeryüzüne indiğinde henüz kendisi cennetten kovulmuş değildir. Bu durum da bir soruna çözüm getirmektedir, çünkü böylelikle İblis, cennetten kovulduktan sonra Cennet'i ziyaret etmek üzere kendisini cehenneme bağlayan zincirleri kırmak zorunda kalmamaktadır. Bu da, Lucifer'in fikrini değiştirip Tanrı'ya başkaldırmadan önce cennette uzun süre yaşamış olduğu anlamına gelmektedir ki, böyle bir görüş onun sahip olduğu meleksel bilginin gücünü ve kapsamını küçültür.

Yine de cennette, Vondel'in Lucifer'i, Tanrı'nın huzurunda ikinci derecede bir güç olup onun tarafından yönetilmektense, sürgünde bir yönetici olmanın yeğlenebilir olduğunu düşünmeye başlar. İyi melekler ona Tanrı'nın sözünden çıkmamasını nasihat ederler, ancak Lucifer sesini yükselterek Tanrı'nın, kendi yarattığı Tanrı/İnsan'ı ontolojik yönden ondan üstün olan meleklerin üzerine yerleştirerek hakkaniyete ve adalete uygun davranmadığını belirtir. Melek Uriel sahnede belirir ve izleyicilere cennetteki büyük savaşı anlatır ve sonunda yenilgiye uğrayarak cennetten kovulan Lucifer'in nasıl iğrenç bir kurbağaya dö-

nüştüğünü açıklar.

Sürgündeki Adem adlı oyununda Vondel, Lucifer'in cennetten kovulduktan sonra insanlığın ilk atalarını günah işlemeye teşvik ettiği geleneksel zamandizinine bağlı bir kurgulamaya geri dönmektedir. Tanrı'yla arasında açıkça geçen savaşı yitiren Lucifer, bu kez onu en sevdiği varlıklarla vurarak daha sapkınca bir yöntemle Tanrı'ya saldırmayı amaçlamaktadır. Lucifer, cezasını cehennemde çekmeye mahkum edilmiştir; o, cehennemde hem bir tutsak hem de bir yöneticidir, ancak Tanrı, Lucifer'e insanlığı baştan çıkarma konusunda izin vermiştir. Lucifer, Asmodeus'un yardımıyla Belial'i bir yılan kılığında cennete yollar, Belial Havva'yı kandırır ve Havva da Adem'in mahvına neden olur. Asmodeus, Belial'in başarısını onu büyük bir zevkle dinleyen Lucifer'e anlatır, bu arada da Adem ile Havva cennetten kovulurlar.

Meleklerin ve insanlığın düşüşüyle ilgili geleneksel öyküyü, onu izleyen tüm kuşaklar için standart bir yorum oluşturacak biçimde tutarlı ve sürükleyici bir senaryoya dönüştüren ozan John Milton'dur. Milton, 1618 yılında doğdu ve koyu bir Protestan eğitimi gördü; 1637'den sonra, Başkiskopos Laud'un etkisiyle Püritenliğe giderek artan bir sempati duydu. Ancak dinsel görüşleri tam olarak anlaşılamamıştır. Teolojisi hem Anglikan hem de Kalvinci unsurlar içeriyordu. 1650'li yıllardan başlayarak görüşlerinde Özgürlükçülük ve Arminiusçuluğa doğru bir gelişim gözlenir. 1650'li yılların sonlarına doğru, tutarlı ve zaman zaman kendisine özgü özellikler içeren bir teoloji anlayışı geliştirdi. En önemli yapıtları, *Christian Doctrine* (*De doctrina christiana* [*Hıristiyanlık Öğretisi*], 1655-1660 yılları arasında yazıldı, ancak eser 1825 yılında yayımlanabildi), *Paradise Lost* (1667, gözden ge-

çirilmiş baskı 1674 [*Yitik Cennet*]) ve *Paradise Regained*'dir [1671, *Kazanılan Cennet*].[19] Milton 1674 yılında öldü.

Milton'un *Paradise Lost* ile aynı yıllarda kaleme aldığı *Christian Doctrine*, tümüyle Kutsal Kitap temelinde mantıksal yönden tutarlı bir teoloji geliştirmeye yönelik bir girişimdir. Benzer görevler üstlenen diğer Protestan yazarlar gibi Milton da, yorumlarının, hatta kategorilerinin hangi ölçüde gelenekten ve İncil'den alındığının bilincinde değildi. Kötü melekler üzerine görüşleri özünde gelenekseldir. Hıristiyanlık geleneğinin ne denli geniş bir kapsamı olduğunu kavrayamayan eleştirmenler, Milton'un geliştirdiği teolojinin içerdiği sapkınlık üzerinde uzun uzadıya yorumlarda bulunmuşlardır. Milton'un teslisci olmadığı söylenir, oysa bu gerek şiirinin gerekse *Christian Doctrine* adlı eserinin yanlış okunmasından kaynaklanan cahilce bir iddiadır. Milton üzerine öne sürülen daha akla yakın bir görüş de, onun bir "Ariusçu" olduğudur. Ancak bu görüş de tarihsel yönden tutarsızdır ve gereğinden fazla kesin bir yargıyı içerir. Milton için öne sürülebilecek en doğru yargı, ikincilleştirme eğiliminin olduğudur; bu görüşe göre, Oğul ve Kutsal Ruh hakiki anlamda Tanrı'nın bir parçasını oluştursalar da, Baba'yla birlikte eşit sonsuzlukta değildirler. Kozmosun Tanrı'nın tözünden yaratılmış olduğunu savunan Milton'un görüşü, oldukça eskilere inen, özellikle gizemciler arasında yaygın biçimde benimsenen bir gelenekten kaynaklanmaktadır ve erken dönem Hıristiyanlık kilisesinin ex nihilo öğretisiyle tutarlılık içindedir. Melek-

[19] Bu eserler metinde sırasıyla CD, PL ve PR olarak kısaltılacaktır. Toplu basımlar arasında en iyisi, ed. F. A. Patterson vd., *The Works of John Milton*, 18 cilt (New York, 1931-1938); CD'nin en iyi baskısı, *Christian Doctrine*, *The Complete Prose Works* içinde (New Heaven, 1973), cilt 6. Ayrıca bkz. J. H. Hanfort ve J. G. Taaffe, *A Milton Handbook*, 5. baskı (New York, 1970).

lerin bir anlamda vücuda sahip olduklarına ilişkin inancı, tıpkı meleklerin yaratıldıkları andan itibaren her şeyi bilemediklerine ilişkin görüşünde olduğu gibi, çok sayıda skolastiğin görüşünü yansıtmaktadır.[20]

Milton'un sisteminde, Tanrı melekler ve insanların özgür olduklarını bildirir ve bu bildirimin sonucu olarak da özgürlük, kötülüğün doğmasına izin verir (CD 1.4). Şeytan meleklerin cennetteki başkaldırılarında onlara yol gösterir (1.9). Cennet'ten kovulduktan sonra Adem ile Havva'yı baştan çıkartır. Adem ile Havva İblis'e uymak zorunda değillerdir, ancak özgürce günah işlemeyi seçerler (1.11). Tanrı, Şeytan'ın gücünü yok etmek üzere İsa'nın bedeninde yeryüzüne iner (1.14). Burada anahatlarıyla anlatılan, *Christian Doctrine*'in tümüyle geleneksel diabolojisidir. Milton bu konuyla ilgili düşüncelerini ortodoks inançtan uzaklaşarak değil, konuya eklediği şiirsel görkem ve ayrıntılarla aktarmaktadır.

Paradise Lost ve *Paradise Regained* başlığını taşıyan epik şiirler, meleklerin düşüşünden çarmıhta günahlardan arınmaya kadar Hıristiyan kurtuluş tarihini bir uçtan diğerine kapsamaktadır. Milton'un öykünün açılışını olayların ortasından başlattığı klasik yönteminin yerine iki yapıtı birlikte almayı ve argümanın izini zamandizinsel olarak sürmeyi tercih ettim. Gerçi bu yaklaşımımla Milton'un şiirine karşı bir suç işlemiş oluyorum, ancak burada amacım yazınsal değil, tarihseldir.

Milton'un amacı şiirsel bir teodise sunmaktır:

---

[20] Bkz. LUCIFER. Ayrıca bkz. West, *Milton and the Angels* ve R. H. West, "Milton's Angelological Heresies," *Journal of the History of Ideas*, 14 (1953), 116-123.

Bu büyük Argümanın tam merkezinde
Ebedi Takdiri Ilahi'yi kanıtlayıp,
Tanrı'nın yollarını insanlara gösterebilirim. [PL 1.24-26]

Milton'un teodisesi özgür istençle ilgili argümanı ruhun oluşturulmasıyla birleştirir. Tanrı, dünyayı iyi olarak yaratmıştır; özgür istenç olmadan ahlaksal iyilik olanakdışıdır; insanlar ve melekler kötülüğü seçmekte özgürdür ve bazıları kötülüğü seçerler; her şeyi iyiye dönüştüren Tanrı'nın inayeti, insanlığın düşüşünü, karşılaştığımız çeşitli sınavlar ve katlanmak zorunda kaldığımız acılarla, bilgeliği öğrenebilmemiz için bir fırsat haline getirir. Son aşamada Tanrı, Hazreti İsa'nın vücuda gelmesi ve Büyük Çilesiyle bizlere kurtuluş yolunu gösterir. Bu dramın kökenlerini anlayabilmek için başlangıca geri dönmemiz ve İblis'in düşüşünün nasıl Adem ile Havva'nın düşüşünü imlediğini ve bu düşüş için bir hazırlık oluşturduğunu görmemiz gerekmektedir. İblis'in dramı, şiirlerin ana konusunu oluşturmaz, ancak insanlık dramı için gerekli bir arka plan sağlamaktadır. Şiirin (dramatik yönden zorunlu olmasa bile) teolojik yönden merkezi İblis değil, Adem ve İsa üzerinde odaklanmıştır. Hıristiyan geleneğinde olduğu gibi Milton'a göre de, kötülük boştur, çılgındır, gerçekdışıdır, gerçekdışı üzerinde odaklanmıştır ve kendi kendini yenilgiye uğratır.

Milton, *Christian Doctrine*'de olduğu gibi şiirlerinde de İncil'i temel almıştır. Ancak her iki tür yapıtında da Hıristiyanlıktan yararlanarak ikinci bir düzlem oluşturmuş ve şiirlerine üçüncü bir düzlem eklemiştir – kendi şiirsel ve retorik süslemeleri. Milton'un şiirlerinin teolojik yönden ne ölçüde ele alınması gerektiği konusunda bir yorumda bulunabilmek zordur. Bir şiir, ancak çok kötü yazılmış bir şiirse teolojik bir risale olarak ele alınabilir; kaldı ki, Milton bu gerçek-

liğin çok boyutlu olduğunun da çok iyi farkındadır. O, bir gerçeği kimi zaman teolojik bir önermeyle; kimi zaman Günah ve Ölüm figürlerinde olduğu gibi alegori yoluyla; kimi zaman Cehennem'deki tartışmada olduğu gibi mitsel bir buluşla; kimi zaman da evreni tanımlarken olduğu gibi şiirsel geleneğe bağlı olarak açıklar. Bilimsel ya da tarihsel açıklamalara çok ender başvurmuştur; Milton'un evreni, tıpkı Dante'nin evreni gibi, tek boyutlu herhangi bir açıklamanın sunabileceği bir evrenden çok daha derin bir gerçekliği kapsar.

Milton'un Şeytan'a inanıp inanmadığı sorusunun, bu çok boyutlu kavrayış içinde ele alınması gerekmektedir. Milton, Şeytan'ın varlığını kutsal metinlerde açık bir biçimde bulmuştu; ayrıca, şiirsel anlamda da İblis'in varlığına inanıyordu. Shakespeare şeytaniliği insan ruhuna getirmişti. Şimdi ise Milton, artık insanileşen şeytani özellikleri İblis'e atfedebiliyordu. Milton'un İblis'inin Shakespeare'in kötü ruhlu karakterleriyle paylaştığı başlıca özellikler, saplantı derecesinde bir benmerkezcilik ve gerek diğer yaratıkların gerekse bir bütün olarak evrenin gerçekliğine karşı istekli bir aldırmazlıktır. İblis'in duyguları alabildiğine insanca ve yoğundur, çünkü ozan o karanlık gücü, kendi ruhunun derinliklerinde yaşamaktadır. İblis'ih böylesine canlı ve güçlü bir portresinin, Şeytan'a duyulan inancın, özellikle Restorasyon dönemi İngiltere'sinin dünyeviliğe önem veren entelektüelleri arasında hızla zayıfladığı bir ortamda yaratılmış olması, oldukça tuhaf görünüyor; ancak şurası da bir gerçek ki, İblis imgesi, teolojik inancın silinip gitmesinden çok sonraları bile gücünü koruyabilmiştir.

Milton'un İblis'in sahip olduğu bu derin güç, *Paradise Lost*'un gerçek kahramanının İblis olup olmadığı konusunda yüzyıllarca süren bir tartışmayı da başlatmıştır. Sorunun yanıtı, "kahraman" terimiyle neyin kastedildiğine bağlıdır. Salt yazınsal bağlamda kahraman, ese-

rin başkişisi, yani öykünün başından sonuna değin olayların gelişimini etkileyen karakter anlamına gelir. Dryden ve Milton'un çağında yaşayan diğer yazın adamları, İblis'i bu anlamda yapıtın kahramanı olarak görmüşlerdir. Şiirin merkez izleği, İblis ile Adem, İsa ve Baba arasındaki savaştır. İkisi tanrısal olan üç karakterin, diğer taraftaki tek karakteri dengelemek üzere bir araya gelmelerine duyulan gereksinim, diğer tarafta tek başına duran karakterin dramatik gücünü vurgulamaktadır. Ayrıca, yalnızca bir değişim yaşayan karakter olayların akışını üstlenebildiğine göre, sonsuz ve değişmeyen Baba'nın, hatta Oğul'un kahraman olmaları olasılığı hayli uzak ve olanaksız görünmektedir. Bir başkişi olarak Adem'in ciddi birtakım sınırlamaları bulunmaktadır: Tanrı ile Şeytan arasındaki savaşın yarısı, dikkatlerin Adem üzerinde odaklanmasından önce olup bitmiştir. Ayrıca Adem, bir kahraman olmak için fazlasıyla edilgendir ve diğer güçler –Tanrı, Havva ve Şeytan– tarafından fazlasıyla yönetilmiştir. (Kimi eleştirmenler, dramatik yönden eserin kahramanının gerçekte Milton, hatta bizzat Okuyucu olduğunu öne sürmüşlerdir.)

Ancak yazınsal anlamdaki "kahraman"la, bu çalışmanın da gerçek ilgi alanını oluşturan ahlaki anlamdaki kahraman kavramı arasında bir ayrım olması gerekiyor. İblis karakterine hayranlık mı duymalıyız? Her okur, İblis'in görkemi karşısında etkilenir. Bu görkem, Milton'dan önce gelen yazarların anlattıkları biçimiyle Cennet'te geçen savaşta da zaten vardı. Çünkü Cennet'teki savaşın inandırıcı ve dramatik olması zorunludur; böyle bir savaşın, tıpkı *Iliada* ve *Aeneid*'de aktarılan o klasik savaşlarda olduğu gibi, son derece güçlü kahramanlar arasında, sonucu tam olarak da belli olmayan bir çatışma biçiminde aktarılması gerekir. Ancak bu epik eserlerin kahramanlarının karşısında, onlara tam zıt özelliklere sahip, açıkça tanımlanmış kötü ruhlu

karakterleri yoktur. Hem Akhilleus hem de Hektor kahramandır; Aeneas'ın rakibi Turnus da kahramandır ve Milton da kendi karakteri olan İblis'e bilinçli olarak Turnus'a özgü birtakım özellikler atfetmiştir. Turnus gibi, İblis de hem rakip hem de kahraman olabilmektedir. İsa'nın Cennet'teki zaferinin soylu ve görkemli görünebilmesi için de öyle olması gerekir zaten. İblis aynı zamanda, Vergilius sonrası yazında kahramanca nitelikleri zayıflayan, hatta kimi zaman bir hain gibi gösterilen Aeneas ile birtakım Stoacı erdemleri paylaşmaktadır.[21]

Milton'un selefleri bu ikileme herhangi bir çözüm getirememişlerdi, ancak Milton, İblis'i hem kahramanca bir figür olarak betimlemiş hem de onunla arasına ironik bir mesafe yerleştirerek İblis'in kahramanlığı konusundaki şüphelerini açıklamış ve gerek eylemlerinden, gerek diyaloglarından gerekse *Paradise Lost*'taki olayların akışının ötesinde kişisel bir yorum olarak, İblis'in görünürdeki kahramanlığının düzmece olduğunu belirtmiştir. Gerçekten de, İblis'in, kızı Günah ile arasındaki ensest ilişkileri, çirkinliği (PL 2.115-116, 968-970; 3.681-685; 4.115-128, 835-840), iğrenç kokusu (9.445-446), pisliği (10.630-634), Tanrı'yla ilgili grotesk parodisi (1.73, 110, 162-165, 247, 263; 3.375-382; 9.122-130; 10.444-454) gibi özellikleriyle karşılaşıldığında, İblis'in bir kahraman olarak kabul edilmesi hayli zor-

[21] Savaş üzerine, bkz. S. Revard, *The War in Heaven* (Ithaca, 1980), özellikle bölüm 6. Milton ve Aeneas için bkz. G. B. Christopher, *Milton and the Science of the Saints* (Princeton, 1982), s. 62-66: "İblis'i, Aeneas'ın ününün Homeros'tan bu yana yazınsal çürüyüşün bir özeti gibi görebiliriz; öyle ki Aeneas, Calvin'in tanımladığı aşağı doğru düşüş gösteren imgelemin canlı bir örneği gibi görünür." Milton ve Odysseus için bkz. J. Steadman, *Milton's Epic Characters* (Cheapel Hill, N.C., 1968), s. 194-210. Milton'un İblis'i epik kahramanları eleştirmek üzere tasarlamış olduğunu savunan görüş için bkz. Steadman, s. 211-212.

dur. Yine de bu özellikleri, zengin, duyumsal, görkemli söylemi ve kendisini yok etmeye kararlı daha üstün bir güç karşısında benliğine sıkı sıkıya bağlı, tüm yenilgilere ve acılara göğüs germesini bilen kişiliği karşısında ona elimizde olmadan duyduğumuz hayranlığı dengelemek üzere bize sunulan düzeltmeler olarak görmek gerekiyor.

Milton, İblis'in kişiliğini güçlü bir biçimde çekici olarak tasarladığında, kesinlikle ne yaptığının farkındaydı. Okurun hayranlığa kapılmasını, o dehşet verici, tutkularına düşkün karanlıklar prensinin çekiciliğini hissetmesini, cesaretle ışığın ve güzelliğin geniş dünyasına açılmaktansa, sonsuza değin kendi içine gömülen benliğin karanlık yönünün çekimini duymasını amaçlıyordu. Bizlerin Şeytan'la özdeşleşmesini ve sonra şiir ilerledikçe, kötülüğünün ve güçsüzlüğünün giderek ortaya çıkışıyla kendi zayıflıklarımızın ve günahlarımızın farkına varmamızı amaçlıyordu. Milton'un İblis'e epik kahramanın özelliklerini atfetmesindeki neden, okurun gerçekte sevgi tarafından yönetilen bir dünyada sevgiden yoksun kahramanlığın ne denli boş olduğunu anlamasını istemesiydi. Milton'un İblis'inin şiirsel kişiliğinin, Hıristiyanlığı çok iyi bilmeyen kişilerin yanılgıya düşerek onu soylu bir kişi olarak algılayabilmelerini sağlayacak ölçüde güçlü olmasına karşın (tıpkı ondokuzuncu yüzyıl romantiklerinin yaptığı gibi; bkz. 5. bölüm) *Paradise Lost* en iyi, Milton'un amaçladığı ruh durumu içinde okunabilir.[22] Ozan, şu dizeleri yazdığında, neredeyse Şeytan'ınının

[22] İblis'in ahlaksal yönden yapıtın gerçek kahramanı olduğunu savunan modern yazarlardan biri de W. Empson'dur, *Milton's God*, 2. baskı (Cambridge, 1981). Milton'u ve Milton'un görüşünü savunanlar arasında herkesten önce C. S. Lewis gelmektedir: *A Preface to Paradise Lost*, 2. baskı (Londra, 1960). Ayrıca, bkz. D. R. Danielson, *Milton's Good God: A Study in Literary Theodicy* (Cambridge, 1982); R. Comstock, *The God of Paradise Lost* (Berkeley, 1986).

çarpıklığı konusunda okurları uyarmaktadır: "Ve sen, ikiyüzlü sinsi yaratık, sen ki şimdi özgürlüğün hamisi gibi görünüyorsun" (PL 4.957).

Zamandizinsel yönden *Paradise Lost*'un başlangıcı, 5. Kitap'ın ortalarına doğru, başmelek Rafael'in Adem'e "Cennet'te olup bitenleri" (5.554, 562) anlatığı bölümdür. Milton'da iki yaratılış vardır: Kozmosun, melekler ve hatta paradoksal da olsa kaosun da dahil olduğu, görülebilen ve görülemeyen tüm dünyanın yaratılışı; ve maddi evrenin yaratılışı. Şiirde Kaos, herhangi bir açıklama olmaksızın en baştan bu yana vardır, ancak *Christian Doctrine*'de Milton, Tanrı'nın kozmosu kendisinden üreterek yarattığını açıklar.

Kimi eleştirmenler Milton'un bu açıklamasını, kozmosun ex nihilo, yani hiçlikten yaratıldığını savunan geleneksel düşünceye karşı bir sapkınlık olduğunu savunurlar, ancak bu eleştiri, özgün ex nihilo konumunu yanlış anlamaktadır. Ex nihilo kavramını savunan eski dönem kilise babaları, kaos, özdek ya da herhangi bir ilkenin Tanrı'yla birlikte sonsuzluktan geldiği düşüncesine karşı çıkıyorlardı. Onlara göre yalnızca bir tek sonsuz ilke bulunabilirdi. Daha sonra, birçok Hıristiyan teologu, ex nihilo'nun anlamını şu şekilde yorumladı: Tanrı evreni, sözün gerçek anlamında hiçlikten yaratmıştır; yani Tanrı evreni kendinden değil, "hiçlik" denen gizemsel bir şeyden yaratmıştır. Bu önerme, özgün ex nihilo görüşüyle ilgili bir yanlış anlamadan –hatta bir çelişkiden– kaynaklanmaktadır. Gizemcilerin çoğu tarafından benimsenen üçüncü görüşe göreyse evren, Tanrı'nın bir uzantısıdır. Bu görüşe göre Tanrı, başlangıçta kozmosu kendi dışında bulunan ve "hiçlik" adı verilen bir tözden yaratmadı. Hiçlik, hiçbir şeyin olmamasıdır; kozmosun meydana gelmesi için Tanrı'dan başka hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelir. Panteizm, yani Tanrı'nın kozmosla ay-

nı uzantılarda bulunduğu görüşü, Hıristiyanlık açısından elbette bir sapkınlıktır; ancak panenteizm, yani kozmosun Tanrı tarafından içerilmesi düşüncesi sapkınlık değildir.[23] Başlangıçta Tanrı vardır:

> Sınırsızdır Derinlik, çünkü benim dolduran
> Sonsuzluğu, ve uzay da boş değil.
> Kendimi çektim yine de geriye,
> Ve iyiliğimi koymadım ortaya ki, özgürce
> Davransın ya da davranmasın. [PL 7.168-172]

Bu dizelerin anlamı şudur: Tanrı, eğer isteseydi, tüm Kaos'u birbiriyle uyumlu dünyalardan yaratmayı seçebilirdi, ancak o, evrenin bazı bölümlerini biçim bulmamış bir durumda bırakmayı seçti. Diğer bölümlerden ise, gerçek bir kozmos yarattı; gerçekten kasıt, yarattığı evrenin ondan ayrı hareket edebilme özgürlüğüne sahip olmasıydı. Tanrı, kendi isteğiyle mutlak gücünün ait olduğu düzleme geri çekildi ve böylece kozmosla Tanrı arasında gerçek bir ayrımın oluşmasına izin verdi. Kozmos Tanrı'dır, ancak kendi içinde Tanrı'dan ayrıdır: Tanrı'nın dışavurumudur.[24]

Başlangıçtaki yaratılıştan sonra ve maddi dünyanın yaratılışından önce, Tanrı, Oğul'unun, Söz'ün gücüyle melekleri var eder (5.835-838). Daha sonra bir "gün" cennetteki tüm varlıkları huzuruna çağırır ve onlara bir açıklamada bulunur:

> Bugün artık tek Oğlumun babasıyım,
> Ve bu kutsal Tepede
> Onu takdis ettim, şimdi sağ elimde onu

[23] CD 1.7; PL 3.708-709; 7.170-171. Ex nihilo kuramı için bkz. LUCIFER.

[24] Bkz. LUCIFER.

Gördünüz; onu Lideriniz ilan ediyorum;
Ve Ben ona yemin ettim ki, Cennet'te
Herkes onun önünde diz çökecek ve onu
Efendi bilecek. [PL 5.603-608]

Milton, Tanrı'nın Oğlu'nun meleklerin yaratılışından sonra doğduğunu kastetmiyordu. "Baba olmak; yaratılmak; doğmak" anlamlarına gelen sözcüğünü, onyedinci yüzyıl yazarlarının çoğunun kullandığı biçimde "yüceltmek" anlamında kullanıyordu; sözcüğün kullanılış biçimi, pasajın başka bir cümlesinde: "o gün / Ulu Babası tarafından onurlandırıldı" (PL 5.662-663) ve Oğul'un melekleri yarattığına ilişkin diğer göndermelerde de açıkça belli olmaktadır (3.390-391; 5.835-838). Oğul'un Baba tarafından yaratılması, İblis'in "kendisinin babası olduğu" biçimindeki sahte övünmesiyle (5.860) bir karşıtlık oluşturmaktadır.

Baba'nın huzurunda toplanan melekler grubuna Milton bedensel bir özellik atfetmektedir. Rafael'in ağzından Milton, bu atfedişin yalnızca eğretilemesel olabileceğini ima eder (PL 5.569-571), salt tinsel varlıkların yaşamını betimlemek, insanın düş gücünü aşan bir edimdir, ancak bu yazınsal anlam bile Hıristiyan geleneğinin sınırları içindedir. Buna benzer betimler yalnızca, örneğin İbrahim'in üç meleği ağırladığı Eski Ahit'te değil, aynı zamanda skolastik yazında da vardır. Her durumda, Milton'un yapıt boyunca vurguladığı, her zaman meleklerin tinsel doğasıyla ilgilidir.[25]

Melekler grubu içinde en büyüğü ya da en büyüklerden biri Luci-

[25] Tinsel varlıklar olarak melekler konusunda, bkz. PL 1.423-425; melekler yemek yer: 5.406-452, 630-637; melekler acı duyar, ancak tümüyle ortadan kaldırılmadıkça ölmezler: 6.327-347. Bkz. LUCIFER.

fer idi. Milton, "İblis" adını kullanmayı yeğler. "Lucifer"a *Paradise Lost*'ta yalnızca üç kez yer ver verir ve bu parlak meleğin cennetten kovulduğunda adının neden değiştiği konusunda da şiirsel bir neden sunar.

> İblis, diyeceğim ona bundan böyle, eski adı
> Cennet'te duyulmaz oldu artık. [PL 5.658-659]

Bunun nedeni şöyle açıklanabilir: Kendi teolojisini yalnızca İncil üzerinde temellendirmeyi amaçlayan Milton, kutsal kitaplarda Lucifer adıyla ilgili hiçbir doğrulama bulamamıştır.[26] Ozan, İblis'in cennetteki konumu hakkında bilinçli olarak muğlak kalmayı yeğlemektedir. Onu bir başmelek olarak andığı olur; bazen de seraf ve kerrubların lideri olarak anar ve teğmenine bir kerrub olan Beelzebub'ın adını verir. İncil'in İblis'e melekler arasında herhangi bir konum atfetmediğini bilen Milton, onunla ilgili olarak yapabileceği tek açıklamanın, İblis'in Cennet'te bir zamanlar çok yüksek bir konumda bulunduğunu, bu nedenle de, Cennet'ten kovulduğunda doğal olarak Cehennem'in efendisi olduğunu hissetmiştir. Ozan, onun tanrıya benzeyen, azametli kişiliğini ve dehşet verici görünümünü betimlerken hayli zorlanmıştır:

> Öte yanda İblis telaşlı
> Tüm gücünü gösterircesine duruyordu,
> Yerinden kıpırdamayan Tenerif ya da Atlas gibi
> Boyu Gökyüzüne ulaşıyordu ve Tepesinde
> Korku oturuyordu Tüylere bürünmüş. [PL 4.985-989]

---

[26] Lucifer adının eserde geçtiği üç yer şöyledir: PL 5.760; 7.131; 10.425. Bkz. IBLIS.

Upuzun, gepgeniş uzanıyor,
Yükseliyordu koskoca devasa bir haç
Masalların inanılmaz büyüklükte dediği kadar iri. [PL 1.195-197][27]

Bu dev güç, Oğul'un diğer meleklerin üzerine yükselmesi karşısında kıskançlık, öfke ve dehşete kapılır:

Tedirgin, haset dolu
Tanrı'nın Oğlunun
Ulu Babası tarafından onurlandırıldığı,
Mesih Kral ilan edilip takdis edildiği
O gün, gördüklerine dayanamıştı gururu.
...
[Bu yüzden] karar verdi
Çekilmeye tüm Birlikleriyle ve terk etmeyi
Yüce Tanrı'nın huzurunu saygısızca, itaatsizce. [PL 5.661-670]

İşte bu nedenle İblis'in başkaldırısı, insanlık da dahil olmak üzere, maddi evrenin yaratılışından önce gerçekleşir.[28]

Bu zamandizinin seçimi, İblis'in düşüşüyle ilgili olası nedenlerin hangilerinin kabul edilebileceğini belirlemiştir. Bir düzlemde Kadiri Mutlak, İblis'in mahvolmasının nedenidir: Tanrı kozmosu, büyük bir meleğin düşüşü de dahil olmak üzere olduğu gibi seçmiştir. Melek Abdiel İblis'e şöyle der: "Senin düşüşünü görüyorum / Bu kesin" (PL

[27] Ayrıca bkz. PL 1.129, 157, 209-222, 315-316, 324, 358, 589-593; 2.300; 4.828; 5.606-708. Dante'nin İblis'i ve klasik Titanlarla karşılaştırın.

[28] CD 1.7: "Binlercesinin cennetten sürülmesine neden olan bu inanç sapkınlığının daha dünyanın temelleri atılmadan önce gerçekleşmiş olması olanaklı görünüyor." Geleneksel olarak tercih edilen yorum buydu, ancak erken altılı dize yazarları, bu ayaklanmanın dünyanın yaratıldığı altı gün içinde gerçekleştiğine inanmayı yeğlediler.

5.878-879) ve Tanrı'nın mutlak özgürlüğü ve inayeti, başından sonuna değin yapıtta varlığını gösterir (1.211-220; 7.171-173). Öte yandan farklı bir düzlemde Tanrı, her şeyin olduğu gibi olmasını doğrudan arzulamaz, çünkü o, varlıklarına özgürlüğü sunmuştur. Tanrı'nın insanlığın ilk günahı hakkında söyledikleri, İblis için de geçerlidir:

> Böylece kovulacaklar Cennet'ten
> O ve onun inançsız Zürriyeti: Kimin suçu?
> Kimin olabilir kendinden başka? Bana nankörlük etti
> Sahip olacağı her şeyi vermiştim oysa; onu adil ve haklı yapmıştım,
> Gücü vardı ayakta durmaya, ancak düşmeyi seçmekte özgürdü.
> [PL 3.95-99][29]

Üçüncü düzlem, İblis'in düşmesinin nedeniyle ilgilidir, ancak böyle bir neden yoktur, çünkü özgür istençle seçilen bir eylemin *hiçbir nedeni* olamaz.[30] Yine de dördüncü düzlemde, nedenlerden olmasa bile güdülerden söz edilebilir.

Şiir boyunca İblis'in güdüleri, gururdan hasete ve öç almaya doğru alçalır.[31] Gurur ve haset elbette geleneksel güdülerdir ve İblis'in "inatçı gururu" (PL 1.58) şiirin en başından itibaren karşımıza çıkmaktadır:

> En Yüksek olana eşit görüyordu kendini,

---

[29] Milton, PL 9.344-356'da meleklerin ve insanların özgür istencini vurgular. Tam bir ahlak bozukluğu, koşulsuz seçim, sınırlı kefaret, karşı konulmaz inayet ve azizlerin sebatkârlığını içeren 1647 Westminster İtirafı tarafından belirlenen Kalvinci konuma karşı Arminiusçu özgür istenç konumunu savunuyordu.

[30] Bkz. LUCIFER.

[31] Bkz. Lewis, *Preface to Paradise Lost* ve Evans, s. 230-231.

Hırsla doluydu
Tanrı'nın Tahtına ve Krallığına karşı çıktı
Cennet'te günahkâr bir savaş başlattı. [PL 1.40-43]

Skolastikler, İblis'in Tanrı'ya eşit olmaya kalkışması düşüncesini saçma buldular ve onun ancak Tanrı *gibi* olmaya çalışabileceği görüşünü kanıtlamak üzere İşaya'nın standart Latince çevirisi *ero similis altissismo*'ya başvurdular. Steadman, Milton'un Tremellius-Junius çevirisi *me aequabo exelso*'dan yararlanmış olabileceğini belirtir. Burada İblis, çok daha küstah bir biçimde böbürlenerek "En yüksek olana eşit olacağım" der. Steadman'ın gözlemine göre, "İblis, hükümdarlık erki, güç, özgürlük, akıl gücü ve utku konusunda Tanrı'nın eşiti olmayı arzulamaktadır. Bununla birlikte en ortak anlam kudret konusunda başabaş duruma gelebilmektir."[32]

İblis'in kendisi, "Gurur ve daha da kötüsü Hırs beni yere çaldı" der (PL 4.40; krş. 2.10, 5.860). İblis, gururuna bir de Oğul'a duyduğu haseti eklemiştir. Oğul'a duyduğu haset geleneksel bir motiftir, ancak gelenek hiçbir zaman tam olarak neyin kastedildiği konusunda tutarlı olmamıştır. Bu bağlamda haset, Oğul'un özünde yer alan üstün niteliklere duyulan haset ya da Cennet'te daha yüksek bir konuma yükseltilmesine ya da onun evrenin yaratıcısı olarak üstlendiği role ya da cennetten kovulan insanlığın bağışlayıcısı olarak sahip olduğu güce duyulan haset olabilir. Milton bu konuya bir açıklık getirmemiştir. Benimsemiş olduğu zamandizini İblis'in, İsa'nın evreni yaratmasına ya da evrenin efendisi olmasına karşı haset duymasına izin vermemektedir, çünkü evren henüz yaratılmamıştır; ne de insanlığın bağışlanmasında üstlendiği role haset duyabilecektir, çünkü insanlık

[32] Steadman, s. 161-163. Krş. PL 5.922.

da henüz ortaya çıkmamıştır (PL 5.644'te Mesih'ten söz edilmesi bir tarihleme hatasıdır). Milton, İsa'nın Baba tarafından yüceltilmesi ve İblis'in onun önünde diz çökmeyi küçümseyici bir tavırla reddetmesi üzerinde odaklanmayı seçmiştir ki, bu da mysteria'larda İblis'in Tanrı'nın tahtını zorla ele geçirme girişimine dramatik bir benzerlik gösteren bir andır.[33]

İblis, kendisine "tuhaf ve yeni bir özellik" gibi görünen Oğul'un gücü karşısında "yaralı bir nitelik"e sahip olduğunu düşünmektedir (PL 1.98). Milton'a göre İblis'in, yaralı ya da başka türde bir niteliğe sahip olduğunu iddia etmesi saçmadır, çünkü hiç kimse, Tanrı'nın bir armağanı olarak gelmedikçe herhangi bir niteliğe sahip olamaz. Tanrı'nın isteği üzerine melekler Oğul'u yüceltirler, bunun üzerine İblis, diğer meleklere küçümseme dolu bir ifadeyle şöyle der: "Boyunlarınızı büküp / Diz mi çökeceksiniz? (5.787-788; krş. 1.35-40; 4.50-70; 5.661-665, 772-802, 853-858). Bir kez mahvolduktan sonra İblis hasetine intikamı ekler (1.35-40; 2.336-373) ve insanoğlu yaratıldığında, Oğul'a duyduğu hasete bu kez de insanlığa duyduğu haseti ekler (4.505-535). İblis'in başta durumu ne derece anladığı da belirsizdir. İblis, Tanrı'nın hem iyi hem de her şeye kadir olduğunu bilmesine karşın başkaldırmayı mı seçti; Tanrı'nın iyi olduğunu bilmesine karşın bunu kabul etmeyi gururuna mı yediremedi; yoksa gerçekte Tanrı'nın adaletsiz bir zorba olduğunu mu düşünüyordu?

Milton'un zamandizininde, kozmosta ilk günah İblis'in başkaldırmayı arzuladığı an ortaya çıktı. İblis bu kararı verdiği an, kızı Günah, alnından fırlayarak doğdu; Minerva'nın, Jüpiter'in kafasından doğuşundan alınan bir imge ve aynı zamanda Kutsal Ruh'un kişileştiril-

[33] Bkz. LUCIFER.

diği Kutsal Bilgeliğin bir parodisi (PL 2.752-760). Bir günahkâr olarak İblis'in ilk eylemi, diğer melekleri Tanrı'ya başkaldırmaya kışkırtmasıdır. Tanrı'dan "Düşmanımız" olarak söz eder (1.188). Yandaşlarını, Tanrı'nın tahtını çevreleyen melekler grubundan ayırır ve Cennet'in kuzeyinde kendi hükümdarlığını kurar. Politik değişime karşı onyedinci yüzyıla özgü nefreti yankılar bir biçimde İblis, Oğul'un yüceltilmesini gayri meşru bir yenilik ve melekler olarak saygınlıklarına karşı yapılan gereksiz bir hakaret olarak nitelendirir. Eşitlik ve demokrasinin erdemleri üzerine bir söylev verir – Cehennem'de hükümdarlık asasına büyük bir istekle sarılışı onun bu söylevini iyice ironikleştirmektedir. Yanıltıcı uslamlamalarından birinde, kendi yaratılış anını anımsayamadığını, belki de hiçbir zaman bir güç tarafından yaratılmamış olduklarını belirtir ve çarpık bir mantıkla, aslında "kendi kendilerini yarattıkları, kendi kendilerini yetiştirdikleri" sonucuna varır (5.860).

> Gücümüz bizimdir, kendi sağ elimiz
> Bizlere öğretecektir en yüce işleri, deneyip kanıtlayarak
> Kimin eşitimiz olduğunu. [PL 5.864-866]

Melekler hiyerarşisinin her kanadından, tüm meleklerin üçte biri İblis'in başkaldırısında onun saflarında yer alırlar.[34]

Sonuç, doğrudan doğruya Cennet'teki savaştır.[35] Bu İblis açısından

---

[34] İblis daha sonra "tüm meleklerin en az yarısının" onunla birlikte düştüğünü söyler, ancak bu her zamanki yalanlarından biridir. Krş. PL 5.668-907; 9.141.

[35] Revard, s. 135, başta yer alan altı dizelik bölümün gökyüzündeki savaşa olan inancı desteklemediğini savunmaktadır; hem Luther hem de Calvin, Vahiy 12:19'la ilgili yorumlarına bu konuyu dahil etmemişlerdir. Ancak ortaçağdaki şiirsel ve teolojik yorumlarda cennetteki savaş açıkça yer alır.

budalaca bir harekettir, çünkü böyle bir savaşın tek bir sonucu olabilir. Her şeye gücü yeten tanrısal bir güce karşı açılan savaşı dramatik yönden daha da etkili kılmak üzere, isyankâr meleklerin belli bir ölçüde yiğit ve cesur özelliklere sahip olarak betimlenmesi gerekiyordu; Milton da bu gereksinimi, kendine özgü bir senaryo geliştirerek istekli bir biçimde yerine getirdi: Savaşın ilk aşamasını, İblis'in ordularıyla melek Mikail'in orduları arasında, her iki tarafın da bir üstünlük sağlayamadığı bir çarpışma olarak betimler; böylelikle Tanrı, savaşın üçüncü günü, isyanı bastırmak üzere Oğul'u savaş alanına gönderecektir. Mikail'in iyice sıkıştığı bir anda Oğul savaşa katılır, isyankâr melekleri kolayca bozguna uğratır ve onları Cennet'ten dışarı püskürtür.[36] Tanrı, başkaldıran melekleri tamamen yok etmeyi seçebilirdi, ancak bunu yapmaz:

> Ancak gücünün yarısını kullanmadı,
> Yıldırımlarını yaylım ateşlerin ortasında kesti; çünkü amacı
> Onları yok etmek değil, Cennet'ten atmaktı. [PL 6.853-855]

Tanrı neden isyankâr melekleri yok etmemiştir? Daha büyük zararlar verebilecek güce sahip olmalarına karşın Tanrı'nın onları yok etmemesi İblis'i bile şaşırtmıştır:

> Bırakalım kilitlesin
> Demir Kapılarını, madem istiyor bizim
> O karanlık zindanda kalmamızı. [PL, 4.897-899]

Yanıt, Tanrı'nın İblis'e bir ders vermeyi arzuladığı ve yapılan her

[36] PL 6.855-856. Krş. 6.262-353: İblis'le Mikail'in mücadelesi, 6.478-652: demonlar topu icat ediyorlar; 6.680-801: Baba Oğul'u gönderiyor; 6.801-892: Oğul'un zaferi.

kötülük girişiminin iyiliğe dönüştüğünü,

> Tüm kininin, onun tarafından kandırılan
> İnsanlığa sonsuz iyilik, inayet ve merhamet
> Getireceğini, ancak onun payına düşenin
> Üç misli karışıklık, öfke ve intikam olacağını [PL 1.217-220]

göstermek istediğidir.

İblis'in yaptığı her şey "geri dönerek / İsyankâr başına çalınacaktır" (3.85-86) ve Tanrı'nın inayetinden ne kadar ders alırsa alsın, asla kurtulamayacaktır. İlk ebeveynleri, başka bir varlık tarafından kandırılarak günah işlemeye teşvik edildiğinden dolayı insanlık bir kurtarıcıya sahip olabilir; ancak İblis'in kurtarıcısı olmayacaktır, çünkü ilk günah işleyen o olmuştur. Gerçi böyle bir açıklama mantıkdışı görünebilir; ne Havva ne de Adem günah işlemeye zorlanmışlardır, ancak Hıristiyan geleneğine göre,

> Onlar, kendi istekleriyle düştüler,
> Kendi kendilerini ayarttılar, kendi kendilerini yoldan çıkarttılar:
> İnsan, öteki tarafından aldatıldı ve düştü:
> İşte bundan dolayı, İnsan inayet bulacak,
> Öteki ise asla. [PL 3.129-132]

İblis'in düşüşünün bir diğer sonucu da, evrene kötülüğün girmesidir. Tanrı nasıl evrenin tasarlayıcısıysa, İblis de "kötülüğün tasarlayıcısı"dır (6.262). Onun günahının neticesi olarak dünyaya acı ve ıstırap gelir:

> Nasıl bozdun Cennet'in kutsal huzurunu,
> Ve nasıl getirdin doğaya acı ve ıstırabı?
> Oysa yaratılmamıştı mutsuzluk senin İsyanından önce.

Gustave Doré'nin *Yitik Cennet*, 6.875 için yaptığı bir çizimde yarılan cehennem düşmüş meleklerin üzerine kapanıyor. Gravür, 1882.

Nasıl oldu da zehrini aşıladın binlerce kişiye? [PL 6.266-270]

Kendi seçimiyle gözden düşen İblis ve onun tarafını tutan kötü melekler Cennet'ten atılırlar:

Her şeye gücü yeten Kadiri Mutlak
Fırlattı onu tepe üstü alevler içinde Gökyüzünden aşağı
Helak olmuş bir halde, dipsiz bir azaba doğru;
Orada yaşayacaktı bundan böyle,
Zincirlerle bağlı ve cehennem ateşinde. [PL 1.44-48]

Onunla birlikte, onun tarafını tutan tüm melekler de Cennet'ten kovuldular:

Cennet'teki Lucifer
(Öyle derlerdi ona, bir zamanlar Melekler arasında
Yıldızlar arasındaki en parlak Yıldız olduğu için)
Kendi melekler Birliğiyle birlikte, alevler içinde
Düştü Derinliklerden aşağı, ait olduğu yere. [PL 7.131-135]

Böylece cennetten düştüler "Sonbahar Yaprakları gibi kalın ... Kerrub ve Seraf, Tufanla birlikte sürüklendi" (1.302, 324). Dokuz gün boyunca göklerden aşağı doğru düşüşleri sürdü ve dokuz gün ateşten gölün içinde baygın, perişan yattılar (1.50-53; 6.871).[37]

Dokuz gün düştüler; şaşkına dönen Kaos gürledi,
Ve düşüşleri on misli azdırdı

[37] Dokuz, göksel kürelerin geleneksel sayısıdır; Hesiod'un Titanları da dokuz gün boyunca düşmüşlerdi; gnostik ve yeni Platoncu düşüncede belirtilen düşen akıllı yaratıklar dokuz küre boyunca düşmüşlerdir; Langland'ın *Piers Plowman* adlı eserinde melekler dokuz gün boyunca düşerler; melekler sıra düzeninin geleneksel sayısı dokuzdur.

Vahşi kargaşasını, böylesine bir bozgun
Yıkımlara boğmuştu onu: En sonunda Cehennem
Esneyen ağzını açarak tümünü birden içine aldı
Ve üzerlerine kapandı, içi iyice dolduğunda
Onları söndürülemez ateşe boğdu,
İşte Cehennem, acıların ve üzüntülerin yuvası. [PL 6.871-877]

Kısacası, melekler Cennet'ten Kaos yoluyla Cehennem'e fırlatılırlar. Ancak nerededir bu Cehennem?

Dante ve gelenek Cehennem'i Dünya'nın merkezine yerleştirirler. Çünkü Ptolemaiosçu kozmosta Dünya'nın merkezi, Tanrı'nın cennetinden en uzak noktada bulunan yerdir. Ve bu en uzak nokta tam da Milton'un amaçladığı yerdir.

Zindanları orada tayin edildi,
Koyu karanlığın içinde, bulundukları yerin
Tanrı'dan ve Cennet'in ışığından uzaklığı,
Merkezin en son Kutba uzaklığının üç misliydi. [PL 1.71-74]

Ancak Milton'un zamandizinine göre fiziksel evren henüz yaratılmamıştır (CD 1.33). Daha sonra, olayların akışı içinde Milton, İblis'in Cehennem'den Kaos üzerinden Cennet'e doğru yolculuğunu betimler; burada evren, bir altın zincirin ucunda asılı durmaktadır (PL 2.409-410; 1046-1055). Evren, Cennet'ten aşağı doğru asılıysa ve her ikisi de Cehennem'den Kaos aracılığıyla ayrılmış durumdaysa Cehennem nerededir? Milton'un Cehennem'i betimlerken kullandığı fiziksel imgelerden, Cehennem'in Yeryüzü'nün içlerinde olduğunun düşlediği ortaya çıkmaktadır –derin mağaralar, ateşten göller ve kükürt kokuları İbranilerin Gehenna'sını çağrıştırır– ancak Milton'un Cehennem'i Yeryüzü'nde değildir.

O halde nerededir Cehennem? Hiçbir yerde. Milton'un imgeleminin güzelliği de buradadır. İblis'in hükümdarlığını ilan ettiği ve diğer düşmüş meleklerle birlikte yeni bir imparatorluk oluşturmayı amaçladığı yer, tam olarak hiçbir yerdir: Kötülüğün mutlak yokluğu için mükemmel bir eğretileme. Milton kasıtlı bir biçimde Cehennem'in kendi içinde çelişik, olanakdışı bir betimlemesini sunmaktadır. Her şeyden önce, melekler cennetten kovulduğu sırada maddi dünya henüz yaratılmamıştı; bu durumda, betimlenen fiziksel imgelere karşın Cehennem nasıl maddi olabilir? Her şey muğlaktır: Cehennem, henüz var olmayan maddi bir evrenin ta derinlerinde yer almaktadır; yaratılmış olan evrenin içindedir, ancak dışındadır; cennetten kovulan meleklerin yaşadıkları bir yerdir, ancak onların yüreğinde yer alır ve nereye gitseler onları bırakmaz: "Nereye uçsam Cehennem; ben kendim Cehennem'im" (4.75); zincire vuruldukları bir zindandır, ancak süzülüp oradan dışarı çıkabilmektedirler; zaman ve devinimi içerir, ancak sonsuzdur; evren nasıl Cennet'in diğer yüzüyse, Cehennem de Kaos'un diğer yüzüdür; "tüm yaşamın öldüğü, ölümün yaşadığı" bir yerdir (2.264). Kısacası Cehennem hiçbir yerdir ve hiçbir özelliği yoktur; gerçekliğe karşı hiçliği seçenler için uygun bir mekândır.

Meleklerin düşüşünden sonra Tanrı bu kez ikinci yaratma eylemini gerçekleştirir ve maddi evreni yaratır. Eskinin hatalarını dengelemek, İblis'in Cennet'te yol açtığı yıkımları onarmak üzere yeni bir dünya yaratır:

> Ancak yaşanan tüm zararları,
> Görüp de gurura kapılmasın,
> Cennet'in insansızlaştırılmasına,
> Benim neden olduğumu görüp sevinmesin diye,
> Bu ziyanı onarabilirim, bu, yitim içinde dünya

Kendini yitirdiyse eğer, bir anda
Başka bir dünya, bir tek insandan
Bir Kavim yaratabilirim, sayısız insanlardan oluşan
Ve orada yaşayan. [PL 7.150-156]

Tanrı'nın yaratacağı bu insan kavmi, kovulan meleklerin yerini alacak ve en sonunda, insanoğlu kurtulduğunda, insanlar gelip Cennet'te boşalan yeri dolduracaklardır (9.146-157).

Şairin açıklamasına göre, Tanrı maddi evreni yaratırken önce kendinden Kaos'u yarattı. Kaos'ta devinim vardı ve zaman devinimin ölçüsü olduğuna göre, evrenin kuruluşundan önce devinimden söz etmek uygun düşer.

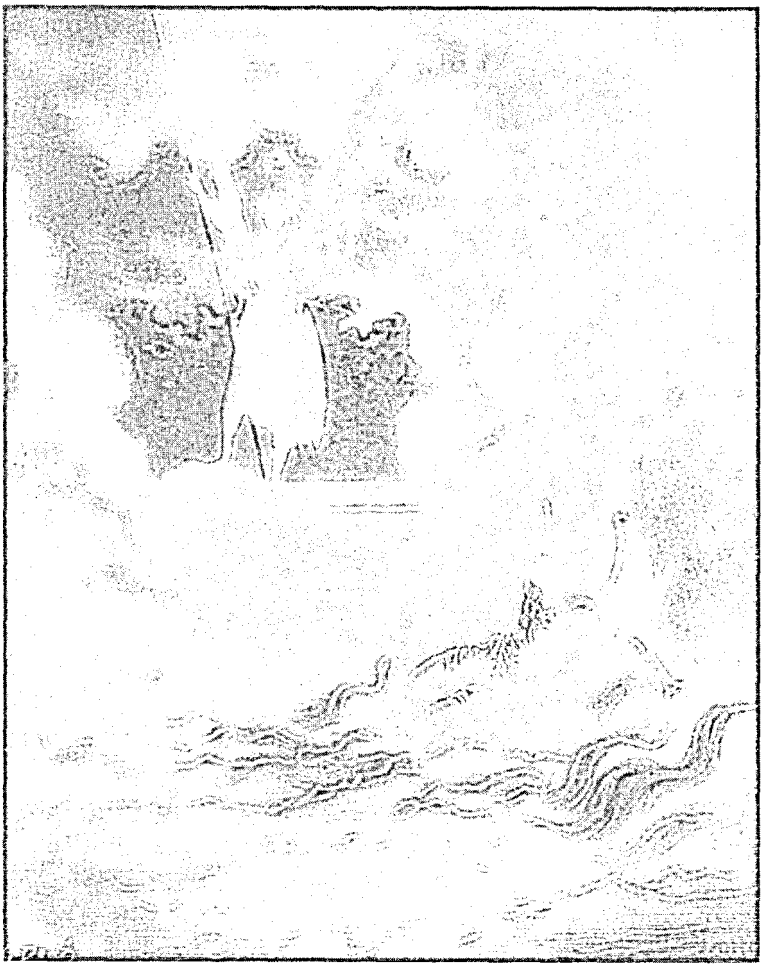
Henüz bu dünya yoktu ve vahşi Kaos
Bu Yeryüzü Cennet'inin uzandığı yerde hüküm sürüyordu...
(Çünkü Zaman, sonsuzlukta da olsa
Devinimi belirliyordu.) [PL 5.577-581]

Tanrı, bu Kaos'tan evrene biçim verir:

Gördüm ki, O'nun Sözü üzerine biçimsiz Kütle,
Bu dünyanın maddi cevheri bir yığına dönüştü:
Kargaşa onun sesini duydu ve o vahşi güruh
Düzene girdi; sınır tanımayan enginlikler biçim buldu. [PL 3.708-711]

Hıristiyan geleneğinde olduğu gibi Milton'da da bu görevi üstlenen Tanrı'nın Oğludur:

Şimdi beni dinle yarattığım Oğul, seninle
Bu görevi yerine getireceğim, sen kur dünyayı;
Tanrısal Ruhum ve gücüm sana eşlik edecek,
Git ve emret Derinliğe yaratsın Gökyüzünü ve Yeryüzünü



Iblis cehennemin yanan havuzunda dokuz gün zincirli kalıyor. Doré, *Yitik Cennet* 1.209-220 için çizim. Gravür,1882.

Çizilen sınırlar içinde. [PL 7.163-167]

Milton, yaratılış sürecini Kitap 7'de (218-630) ve yaratılan dünyanın güzelliğini Kitap 8'de betimler. Evreni bir taç gibi süsleyen görkem, insanın görkemidir ve İblis'in bozmayı amaçladığı da bu görkem olacaktır.

Ancak şimdi İblis, içinde yattığı ateş gölünden, düşmüş meleklerle "dolu" bir hiçbir yer olan Cehennem'in karanlıklarını incelemektedir. Önce başyardımcısı Beelzebub'u, daha sonra da liderlerinin adlarını Milton'un saydığı gölgelerin ardındaki tüm melekler grubunu görür (PL 1.381-521). Doğaları Tanrı tarafından yaratıldığından dolayı bunların genel yapıları "meleksi" kalmıştır (1.315-316, 358-360; 2:430), ancak istençleri kötüdür ve dış görünüşleri de istençlerinin kötülüğe sapmasına uygun biçimde giderek değişir. *Paradise Lost*'un en çarpıcı özelliklerinden biri de, İblis'in kişiliğinin uğradığı kesintisiz deformasyona koşut olarak dış görünümünün de giderek artan biçimde groteskleşmesidir. Daha erken dönem yazarlarının büyük bir bölümü bu deformasyonun cennetten kovulduğu an gerçekleştiğini öne sürmüştür; resimlerde de ışıklı meleklerin cennetten düştükçe kararan, bükülen figürlere dönüştüğü gözlenir. Ancak Milton'un İblis'inin çarpılması sonsuza kadar sürer.

Ve derinliğin en dibinde, daha da dipte bir derinlik
Beni yutmak üzere açılıyor, öyle bir gayya kuyusu ki bu,
Çektiğim Cehennem azabı yanında Cennet gibi kalır,
Cehennem'in Hükümdarı diye selamlıyorlar beni,
Tacımla, Tahtımla bir saltanatım var,
Oysa ben düştükçe düşüyorum derinlere. [PL 4.76-91]

İblis ilk başta "Biçimini henüz yitirmemişti / Başlangıçtaki parlak-

lığını / Düşmüş bir Başmelekten daha az değildi görkemi" (1.591-593), ancak ağır bir yenilginin korkunç izlerini de taşıyordu. Yoldaşı Beelzebub'ı Cehennem'de ilk kez gördüğünde şöyle seslenir İblis: "Nasıl da düşmüş, nasıl da değişmişsin!" (1.84; krş. 1.313), bir mahvoluşun işaretlerini kendisinin de taşıdığını hissetmektedir. Daha sonra, melek Zephon ve Ithuriel onu uyarırlar:

> Sanma ki asi melek, biçimin değişmeyecek,
> Ne de o sönmeyen parlaklığın aynı kalacak
> Cennet'te saf ve dimdik ayakta durduğun günlerdeki gibi;
> O ihtişamın, kötülüğü seçtiğin an
> Seni terk etti ve artık sen günahınla birlikte
> Şimdi ait olduğun yere benzeyeceksin,
> Lanetli, karanlık ve kötü. [PL 4.835-840]

Sürdürdüğü hainliğin ve yalanların onu ancak daha da alçaltacağının farkında olmayan İblis, melekleri ve insanları aldatmak üzere aslan, kaplan, karabatak, akbaba, yılan gibi çeşitli hayvanların biçimine bürünür, daha sonra da böyle yaparak nasıl da küçük düştüğünü belirterek acı acı yakınır:

> Nasıl da acı bir şey böylesine alçalmak!
> Ben ki Tanrılarla birlikte en yukarda otururdum,
> Şimdi ise bir hayvandan başka bir şey değilim,
> Hayvanların büründüğü çamura bulandım,
> Tanrı katına çıkmayı amaçlayan ben,
> Bir hayvanın bedeninde vücut buldum;
> Nedir İhtirasın ve İntikamın alçalmayacağı yer?
> Amacı yükselmek olan eğer yerin dibine iniyorsa
> Yükseldiği kadar gökyüzünde ve eğer iğrençleşiyorsa

En alçak yaratıkların ilki ya da sonuncusu olarak. [PL 9.163-171]

C. S. Lewis'in belirttiği gibi, İblis parlak bir melekken giderek fısıldayan, hışırdayan, yalan ve fitne yumurtlayan bir varlığa, en sonunda da sürünen bir yılana dönüşür.[38]

Cennet'teki savaşın sonunda fırlatıldığı (ve Tanrı'nın adaletini öğrenmek üzere bir süre için serbest bırakıldığı) ateş gölünden yükselerek çıkan İblis, içinde bulundukları açmazı ve geleceğe ait planları görüşmek üzere yoldaşı Beelzebub'la uzun uzun dertleşir. Tanrı'yı bir zorba olarak kınar ve abartılı bir biçimde nefret ve öfkesini dile getirerek Tanrı'ya karşı savaşın sürmesi için çağrıda bulunur. Oysa tüm bu tepkiler boş övünmeler ya da kör bir çılgınlıktan öte bir şey değildir; çünkü İblis –her ne kadar aksini savunuyor görünse de– Tanrı'nın kötü olmadığını ve onun sınır tanımayan gücünün kendisine karşı sürdürülen bir başkaldırıya izin vermeyeceğini en baştan beri bilmektedir. Ancak Şeytan her zaman yanılsamayı hakikate ve çarpıtmayı gerçekliğe tercih etmektedir; Tanrı'yı yenmeyi öylesine güçlü bir biçimde arzulamaktadır ki, kendi kendini bunu başarabileceğine inandırmıştır (PL 1.84-127). Beelzebub bu yanılgıda İblis'e katılır ve efendisine, göklerin hakimini alaşağı etmeyi neredeyse başardıklarını uydurur. Ancak Beelzebub'un yanıtının altında tedirgin edici gerçekliğin izleri kendini göstermektedir: Melekler olarak çok ağır bir yenilgiye uğradıklarını itiraf eder ve Tanrı'nın gerçekten kadiri mutlak olduğunu, ancak böyle bir gücün kendilerini yenilgiye uğratabileceğini belirtir (1.128-156). Gerçekten de, cehennemdeki tartışmalara katılan tüm melekler İblis'in bir türlü kavrayamadığı bu gerçeği kavramış-

[38] Hayvanlar için bkz. PL 3.431, 4:183, 192-196, 402-403, 431, 800; 5.658-659.

lardır ve İblis'in planının diğer melekler tarafından artık kavranabilirliğini yitirmesi de, İblis'in daha da körleştiğinin ve içinde yatan kötülüğün daha da büyüdüğünün bir göstergesi olacaktır.[39] İblis'in yanıtı, salt kötülük için kötülüğü seçen tümüyle bozulmuş bir istencin kusursuz bir ifadesidir:

İyiliklerden bize ne, iyilik bizim işimiz değil,
Kötülük, daima kötülük, tek mutluğumuz bu olmalı,
Savaştığımız yüce İrade ne istiyorsa
Tam karşısında olmalıyız. Ve eğer Tanrı'nın lütfu
Kötülükten iyiliği yaratmak isterse,
Görevimiz onun niyetini çarpıtmak olmalı,
Böylece becerelim iyiliği kötülüğe dönüştürmeyi. [PL 1.159-165]

Bu, Tanrı'nın iyiliğine karşı kabaca tasarlanmış bir kötülük planıdır: Tanrı ne iyilik yaparsa çarpıtalım ve kötüye dönüştürelim; en yalın anlamda, salt iyi olduğu için iyi olan her şeyden nefret ediyoruz.

İblis, kendi kötülüğünü bağrına basar:

Elveda ıssız Çayırlar
Üzerinde Neşe'nin daima gezindiği: Selam size dehşetler, selam
Cehennem alemi ve sen ey Gayya Kuyusu
Yeni sahibinle tanış; öyle bir zihin getiriyor ki sahibin,
Ne zaman ne mekân değiştirebilir onu,
Zihin kendi mekânını yaratır ve eğer isterse
Cehennem'i Cennet'e çevirir, Cennet'i de Cehennem'e...
Cennet'te kul olmaktansa Cehennem'de efendi olmak yeğdir.
[PL 1.249-263]

[39] Christopher, s. 80.

İblis şöyle demektedir: Tek işlevimin ve tek amacımın hiçliği kavramak ve gücüm yettiği ölçüde iyi olan her şeyi ortadan kaldırmak olduğunu onaylıyorum. Elbette bunun övünülecek bir tarafı yoktur; ancak İblis'in Tanrı'nın iyiliğine karşı zihninde geliştirdiği her şey yanılgıdan ibarettir. Gerçekte Tanrı'nın lütfu tüm kötülükleri iyiliğe dönüştürecektir. Belial ve diğer demonlar Cehennem'de, merkezi Pandemonium olan bir imparatorluğu kurmak üzere uğraşmaktadırlar; ancak bu pis kokulu, dumanlı, iğrenç yerin –ki gerçekte burası hiçbir yerdir– rahat bir krallığa dönüştürülmesi düşüncesi saçmalığın bir paradigmasıdır (1.271-621).

Şeytan'ın kendine göre planları vardır. Tanrı, cennetten kovulan meleklerin yerini almak üzere yeni bir dünya ve yeni bir kavim yaratmayı tasarlamaktadır. Mükemmel: Bu da bizlere, bize hükmeden o zorba güce bir darbe indirmemiz için bir fırsat sağlayacaktır; madem açık bir savaşta onu yenmeye gücümüz yetmedi, biz de amacımızı hile ve yalan yoluyla gerçekleştiririz (PL 1.621-662). İblis'in planı şöyledir: Beelzebub'ın yardımıyla demonların liderlerinden oluşan bir konsili toplantıya çağıracak, düzenlenen toplantıda önce konsilin önerilerini dinleyecek, daha sonra Beelzebub efendisinin planını açıklayacak ve cehennem konsili üyelerini bu planı kabul etmeye razı edecektir.

İblis konsili açar:

> Ormus ve Hind'in hazinelerinin,
> Ya da Barbar Krallarının
> İnci ve Altın yağmurlarına boğulduğu
> Görkemli Doğu'nun zenginliklerinin
> Yanında sönük kaldığı Hükümdarlığında,
> İblis azametle oturmuştu tahtına. [PL 2.1-5]

İblis'in saltanatı, Tanrı'nın Cennet'teki kutsal krallığına maymunca bir biçimde öykünmesidir ve Cehennem'in tümü gibi, çılgın bir fantazmagorik imgelemle betimlenmiştir (krş. 5.755-771). İblis'in düşmüş melekler grubuna yaptığı açılış konuşması da aynı ölçüde çılgıncadır; İblis demonlara Tanrı'yı yenilgiye uğratabilmeleri için bir fırsatlarının bulunduğunu, içinde bulundukları durumu kendi lehlerine çevirebileceklerini ve sonuçta, düşüşlerinden önceki günlerden daha da erinç içinde yaşayabileceklerini anlatır (2.11-42). Böylece gerçekdışı bir ortamı sağlayan sahte prens, sonucunu daha önceden belirlediği anlamsız bir tartışmayı başlatır. Tartışmada tüm demonlar tek tek söz alırlar ve mantıksal bir plan çerçevesinde değil, temsil ettikleri günahların (onlara göre erdemlerin) temelinde geliştirdikleri argümanlarını sunarlar.[40]

İlk konuşmacı olan vahşi Moloch ayağa kalkar ve kaybedecekleri hiçbir şeyleri olmadığına göre "İşkenceci"ye karşı toptan savaş ilan eder. Tanrı'nın bundan böyle onlara verebileceği tek bir ceza kalmıştır, yok etme. Ancak böyle bir ceza bile böyle zincirler içinde yaşamaktan yeğdir. Düşmana duyduğu katıksız öfke ve nefret içinde Moloch –bazı modern askeri liderlere benzer bir tavır içinde– kazanamayacaklarını bilmesine karşın ölümüne bir savaşı önerir (2.51-105).

Daha sonra sırayı yumuşak dilli hatip Belial alır ve kendi gevşek, hazcı yaklaşımını sunar. Ona göre Moloch, yok olmanın böyle yaşamaktan daha iyi olduğunu düşünmekle bir yanılgıya düşmektedir; kaldı ki yok etmek Tanrı'nın tek alternatifi değildir, çünkü eğer isterse Tanrı onları çok daha acımasız ve çok daha yoğun acılarla cezalandırabilir. Öyleyse, der Belial, gelin burada, Cehennem'de yerleşelim

[40] Steadman, s. 253.

ve Tanrı'nın öfkesinin durulmasını bekleyelim; belki ileride her şey düzelir. Belial'in düşünceleri, Moloch'unkilerden daha kurnazca ve kesinlikle daha az çılgın olmakla birlikte, yine de yanılsamalara dayanmaktadır, çünkü Belial Cennet'ten kovulmalarının kimin suçu olduğunu unutmuş görünmektedir. Öfkesinin durulması Tanrı'ya kalmış değildir, çünkü bunun için önce düşmüş meleklerin pişmanlık duymaları gerekmektedir – ki, Belial böyle bir şeyin söz konusu olmadığını bilir. İçinde bulundukları durumdan kurtulmak onlara bağlıdır, ancak onlar bunu seçmeyeceklerdir.

Mammon'un argümanı Belial'inkine benzer, ancak hedonizmden çok tamahkârlığı temsil etmektedir. Bakın, der Mammon, Tanrı'yı tahtından indiremeyiz ve Cennet'i geri kazanamayız; nedamet getirmeyeceğiz, kaldı ki bunu yapsak bile yine başkaldırırız, çünkü yukarıda zorla "Hallelujah" ilahilerini okuyan o korkaklar takımını görmeye bile tahammül edemeyiz. Bu durumda gelin burada bir şehir, bir imparatorluk kuralım, bu zengin toprağın madenlerini işletelim, üzerinde güçlü kuleler inşa edelim ve düşüşümüzden kâr edelim (2.229-283). Mammon, Cehennem'de inşa edecekleri gururlu kulelerin onların kurtuluşlarına, daha önceki yaşamlarında Cennet'te inşa ettikleri o gururlu kulelerden daha fazla yardımcı olamayacağı gerçeğini göz ardı etmektedir (1.670-751).

Toplantıya katılan demonlar Belial ile Mammon'un tarafını tutar görünürler, ancak tam o an Beelzebub sözü alır ve İblis'in planını kendi planıymış gibi anlatmaya koyulur. İkinci başkan olarak, soylu ve ağırbaşlı tavırlarıyla ilk andan itibaren tüm demonlar saygı içinde onu dinlerler. Sakin ve saygılı bir sesle, kendinden önce konuşanların yanılgılarını bir bir açıklar; ancak konuşmasının daha sonraki bölümünde, aynı ölçüde çılgın bir eylem planınını ortaya koyar. Burada

ne yönetimi ele geçirebiliriz ne de mutlu olabiliriz der; çünkü Cehennem'de bile gerçek hükümdar Tanrı'dır; ne düşünürsek düşünelim, gerçek şu ki bizler burada zincire vurulmuş tutsaklardan başka bir şey değiliz. Kozmosun her yerinde olduğu gibi burada da mutlak hakim Tanrı'dır. Duru bir zihnin, böyle bir önermeden nasıl bir sonuç çıkarabileceği oldukça açıktır, ne var ki, demonların hiçbiri açık bir zekâya ya da dolaysız bir istence sahip değildir. Günahları onları sonsuza değin çarpıtmıştır: Kuramsal olarak yaptıklarından pişman olamazlar; gerçekten de bunu asla yapmayacaklardır. Bu nedenle Beelzebub'un tavsiyesi pişmanlık ya da nedamet getirmek değil, güç yoluyla yerinden oynatamadıkları Tanrı'ya dolaylı ve sinsice bir saldırıda bulunmaktır. Beelzebub demonları, insanlığa karşı öfke ve nefret duymaları için kışkırtır. Bizler acı ve sefalet içindeyken insanlar mutluluk içinde yaşıyorlar. Evrende bizim ait olduğumuz yeri işgal eden aşağılık, alçak, küçük yaratıklar olmalarına karşın Tanrı onları meleklerden daha üstün görüyor. Tanrı'yla doğrudan mücadele edemiyorsak, onun gözdesi olan o evcil yaratıkları bozalım, mahvedelim ve böylece Tanrı'dan öcümüzü alalım (2.310-378).

İfritler büyük bir istekle planlarını hazırlarlar:

> insanoğlu kavmini
> Kökünden bozguna uğratalım
> Ve Yeryüzüyle Cehennem'i karıştıralım birbirine,
> Yüce Yaratan'a kinimizi göstermek için.

Ancak demonların planının başarısızlıkla sonuçlanacağı en baştan bellidir: "kinleri ancak O'nun zaferini yüceltiyordu" (2.382-386).

Şimdi demonların bu görevi yerine getirmek üzere aralarından kimin Cennet'e gideceğine karar vermeleri gerekiyordu. İblis soylu bir

tavırla öne çıkar ve cesaretini överek diğer demonların önünde inisiyatifi ele alacağını ve bu işi üstlenmeye gönüllü olduğunu söyler; onun bu hareketi gerçekte boş bir kibirden başka bir şey değildir (bu yönden, Cennet'te sorumluluğu üstlenen Oğul'un gösterdiği soğukkanlı ve sakin tavırla tam bir tezat içindedir) ve daha sonra melek Cebrail, İblis'in maskesini düşürerek onun bu görevi üstlenmeyi istemesinin gerçek nedeninin, bir süre için bile olsa, Cehennem'in ıstıraplarından kurtulmak olduğunu açıklar (PL 2.417-465; 3.235-236; 4.920-924). İleri doğru atılan İblis Cehennem'in kapısına ulaşır ve orada kızı Günah'la karşılaşır. Başlangıçta onu tanıyamaz, çünkü tıpkı babası gibi o da güzelliğini yitirmiştir. "Tanımıyorum seni, ne de bugüne değin / Senin kadar çirkin bir yaratık gördüm," sözleriyle dile getirir tepkisini. Günah, İblis'e bir zamanlar ondan ne kadar hoşlandığını hatırlatır. İblis kızından öylesine hoşlanmıştır ki, onunla ensest ilişkiye girmiş, bu ilişkiden oğlu (ve torunu) Ölüm'ün "korkunç siması" doğmuştur; daha sonra Ölüm anasına tecavüz etmiş, bu ilişkiden de canavarca birtakım yaratıklar peydahlanmıştır. Bu nedenle Şeytan, Günah ve Ölüm, Kutsal Üçlü'nün canavarca bir parodisidir ve Kutsal Üçlü'yü oluşturan üç Kişinin *circuminsessio*'su (karşılıklı konumları) bu karşılıklı ensest ilişki tarafından iğrenç bir biçimde yansıtılmaktadır (2.681-870). Bu parodi, Günah'ın ancak Tanrı'ya söylenebilecek sözleri söylediği İblis'le aralarında geçen şu diyalogda da kendini göstermektedir:

> Sen benim Babamsın, sen benim Yaratanım, sen
> Bana özvarlığımı veren güçsün; kime itaat edebilirim ki
> Senden başka, kimi izleyebilirim? Beni sen taşıyacaksın
> Çok yakında, o ışıklı ve huzur dolu yeni dünyaya. [PL 2.864-867]

İroni şudur ki, bu sapkın üçlünün çok yakında yuvalarını yapacak-

ları o yeni dünya Yeryüzü'dür. Burada, Günah ve Ölüm'ün Cehennem'i Yeryüzü'ne bağlamak üzere inşa edecekleri geçite de bir anıştırma bulunmaktadır (2.1024; 10.203-324).

Şeytan şimdi Cehennem'in, hiçbir yer olan Cehennem'i, Cennet'in ve evrenin bağlı olduğu gerçeklikten ayıran bir hiçbir yer olan Kaos'a açılan kapısından dışarı çıkar (2.871-1055). Kaos'tan ayrılan İblis evrene doğru yol alır; bu sırada Tanrı, İblis'in boşluğu aşmasını izlemekte ve ona vereceği yanıtı tasarlamaktadır: Baba ve Oğul'un, düşeceğini ve bir kurtarıcıya gereksinim duyacağını bildiği bir insanlık için kendini feda eden Oğul (2.1-145). İblis en sonunda evrenin onuncu ve en dıştaki küresine ulaşır ve yüksek bir yere tüneyerek kurbanını izleyen bir akbaba gibi önünde sakince uzanan yeryüzünü seyreder. Gün ışığının düzlemine iner, bir kerrub görünümüne bürünür ve orada melek Uriel'le karşılaşır; oradan yeryüzüne iner ve nihayet Cennet Bahçesi'nin yakınlarındaki Niphates Dağı'na ulaşır. Milton'a göre bu dağ, daha sonra İblis'in İsa'yı günaha teşvik edeceği yerdir (PL 3.416-742; 11.381; PR 3.252-265).

Niphates Dağı'nda oturan İblis orada ünlü iç monologunu sunar; İblis'in kim olduğunu bilmesek ve Milton'un bu iç konuşmanın tümüyle kötülüğe adanmış bir "şeytan duası" olduğu konusundaki uyarısı olmasa (PL 4.1-10), bu iç konuşmayı tümüyle dürüst bir ruha özgü bir vicdan hesaplaşması olarak yorumlayabilirdik; bu iç monolog da İblis'in aldatmalarından biridir. Ancak tam da öyle sayılmaz. İblis'in zekâsı, inceliğini yitirmiş ve zayıflamış da olsa, meleklere özgü bir niteliğe sahiptir ve burada, gerçeği reddetmeden önce kendi perspektifinden onu bir kez daha gözden geçirmektedir. İblis güneşe bakar ve ona gerçek ışığın nasıl olabileceğini, onu Cennet'in ışığında yaratan ve kendisine sadakat ve sevgi borçlu olduğu bir güce başkal-

dırmasına neden olan ihtirasını ve gururunu anımsattığından dolayı içini bir öfke kaplar. Seçimini kendisinin yaptığını ve kendi sefaletinin nedeninin bizzat kendisi olduğunu ayrımsar (4.31-74). Ancak bu içgörü yerini kendinden nefrete, kendinden nefret yerini kedere, keder de yerini yeniden Tanrı'ya duyduğu nefrete bırakır. Zihninde pişmanlık ve teslim olma duyguları belirir, ancak bu duyguları derhal zihninden silip atar; pişman olsa da günah işlemeden yapamayacağını bilmektedir. İstencinin eğiliminin hangi yöne doğru olduğunu bilmektedir:

> Ölümcül nefretlerin yaraları böylesine derin olduğunda
> Gerçek bir barışma asla yeşeremez içimde:
> Bu da acılarımı daha da depreştirir,
> Düşüşümü daha da derinleştirir:
> Kısa süreli kaçışlar edinebilirim ancak; bedeli
> İki misli acı çekmek olsa da.
> Cezalandırıcım bunu biliyor; nasılsa ne o beni affedecek
> Ne de ben ondan barış dileneceğim; öyleyse,
> Hiçbir umut yok benim için. [PL 4.98-105]

Uzaktan İblis'in iç monologunu izleyen Uriel, derin düşünceler içindeki İblis'in yüz hatlarındaki çarpık ifadeyi fark eder ve gördüğü varlığın dertsiz, sorunsuz bir kerrub değil, yeryüzünde yaşayan masum insanlar için ciddi bir tehdit olduğunu anlar (4.75-130). En baştan beri kendisi hakkında belirttiği içi boş övünmelerde örtük biçimde kendini belli eden İblis'in çılgınlığı, burada gerek onu gözlemleyen melek gerekse okuyucular tarafından açıkça fark edilmektedir.[41]

İblis Cennet'i dolaşır, daha sonra bir karabatak kılığına girerek

[41] Christopher, s. 83.

bir ağaca tüner ve çevresindeki güzellikleri seyre koyulur. Havva'nın güzelliğini izler ve masum bir birleşme anında birbirine sarılan Adem ile Havva'yı gördüğünde, bir kez daha içini nefret ve kıskançlık kaplar (4.131-561). Bu arada Cebrail insanlığın ilk ebeveynlerini korumak üzere Cennet'te bekçilik etmektedir ve iki koruyucu meleği Ithuriel ve Zephon, bir kurbağa gibi çömelerek uykuya dalmış olan Havva'nın kulağına günah ve bozuluş dolu rüyalar fısıldayan İblis'le karşılaşır. Ithuriel mızrağıyla İblis'e hafifçe dokunur ve bu dokunuş onun gerçek şekline dönüşmesini sağlar. Melekler hemen o an onun bir demon olduğunu anlarlar, ancak önlerinde duran bu zebaninin bir zamanlar Cennet'in başmeleklerinden olan Lucifer olduğunu fark edememişlerdir. Şeytan kendisini tanımamış olmalarından dolayı öfkelenir, ancak Zephon onu azarlayarak geçirdiği değişikliği hatırlattığında, İblis geri çekilir:

> Geri çekilen Şeytan şöyle bir durdu,
> Ve hissetti iyiliğin ona nasıl acı verdiğini,
> Erdemin nasıl güzel bir biçiminin olduğunu gördü ve
> Yitirdikleri karşısında derin bir hüzün kapladı içini. [PL 4.846-849]

Yine de İblis'in duyduğu pişmanlık, yol açtığı ve ileride yol açacağı zararlar için değil, kendi güzelliğini ve sahip olduğu prestiji yitirdiği içindir.

Melekler İblis'i Cebrail'in huzuruna getirirler ve –biri düşmüş, diğeri seçilmiş– iki başmelek bir diyaloga girer. İblis, Cebrail'in sadakatini küçümser ve kendi cesaretini ve dostlarına olan bağlılığını anlatarak övünür. Cebrail'in yanıtı, içerdiği açık ve doğrudan mantıkla ezicidir:

> Sen ey kirletilmiş sadakatin kutsal adı!

Kime sadıksın sen? O isyankâr grubuna mı?
O zebaniler ordusuna mı, tepeden tırnağa sana uygun...
Ve sen, ikiyüzlü küstah, şimdi özgürlüğün koruyucusu
Olarak çıkıyorsun ortaya, Sen değil miydin
Bir zamanlar yaltaklanan, köleler gibi bağlılığını haykıran
Göklerin dehşetli Hükümdarına? Hangi ümitle
Ondan kurtulmaya, kendi hükümdarlığını kurmaya kalkışıyorsun?
[PL 4.951-961]

Şiirin odak noktası giderek Adem ile Havva üzerinde yoğunlaşmaktadır; beşinci kitapta aktarılan Havva'nın rüyası, Adem ile Havva'nın işledikleri günahın anlatıldığı dokuzuncu kitabın ortalarında yer alan sahnenin giriş bölümünü oluşturur. İblis, Havva'nın kulağına fısıldadığında bir kurbağa kılığına girmiş olmasına karşın, Havva rüyasında onu güzel bir melek olarak görmüştür; bu melek ona bir meyve sunmakta ve bu meyveyi yediğinde daha önce hiç yaşamadığı hazlara ulaşacağını söylemektedir:

Bir tadına bak bu meyvenin ve Tanrıların katına ulaş,
Sen de bir Tanrıça olacaksın, gücün Yeryüzü'yle sınırlı
Kalmayacak, kimi zaman Göklere yükseleceksin,
Kimi zaman da bizler gibi Cennet'e, salt kendi gücünle. [PL 5.7-80]

Tanrı, hem Lucifer hem de Havva için Cennet'in hazlarını hazırlamıştır. Günahın kökeni şurada yatmaktadır ki, Lucifer bu hazları Tanrı'nın inayetinden değil, kendi istencinin gücüyle ve kendi sözde erdemleriyle elde etmeye çalışmıştı. Şimdi de Havva'dan aynı sahteliği istemekte, ona kendi çabalarıyla mutluluğu elde edebileceğini önermektedir. Adem, Havva'yı uyarır ve ona bu rüyanın iyi bir ruhtan değil, kötü bir ruhtan gelmiş olabileceğini hatırlatır; her durumda rü-

İblis, derin düşüncelere dalmış, kendi acısını Adem ile Havva'nın mutluluğuyla karşılaştırıyor. Doré'nin *Yitik Cennet* 9.97-98 için çizimi. Gravür, 1882.

ya, Havva'yı Kitap 9'da anlatılan gerçek günaha teşvik ve cennetten kovuluşa hazırlamaktadır.[42]

Şiirin ana izleğinin Adem ile Havva'nın Cennet'ten kovuluşu olduğu, bu epik yapıtın ilk sözlerinden açıkça belli olmaktadır: "İnsanlığın İlk İtaatsizliğine Dair." Cebrail'in emirleri üzerine Cennet'ten çıkartılan İblis (PL 4.1015), şimdi Yeryüzü'nde dolaşmakta ve Adem ile Havva'nın mahvoluşunu gerçekleştirmek üzere kendisine uygun bir kılık aramaktadır. En sonunda kararını verir: "Doğa yaratıklarının en kurnazı olan yılan"ın kılığına girecektir (9.86); böylece, daha sonra kendi isteğinin dışında şeklini alacağı hayvanı kendi isteğiyle seçmiş olur (1.34) Bir an duraksar ve kirletmek üzere olduğu Yeryüzü'nün güzellikleri üzerine düşüncelere dalar. Ancak onun bu duraksayışının nedeni sevgi ya da merhamet değil, Adem ile Havva'nın Yeryüzünden aldıkları zevke ve Tanrı'nın Yeryüzü'nü yaratışına karşı duyduğu kıskançlıktır. Tanrı'nın böylesine bir güzelliği saf ve bencillikten uzak bir açılım içinde yaratmış olabileceğini kabul etmek istemez; karanlık zihninde Tanrı'nın Yeryüzü'nü ikinci bir düşünce, Gökyüzü'ndeki tahtının bir uzantısı olarak yarattığını düşünür. İblis'in açıkça görebildiği tek konu, kendi doğasıdır:

> Etrafımdaki mutluluğu gördükçe,
> İçimdeki ıstırap büyüyor...
> Acılarımı hafifletmek değil benim umudum,
> Başkalarını da benim kadar mutsuz etmek,
> Bunu yapmak beni daha da mutsuz kılsa bile,

[42] Bkz. J. Steadman, "Eve's Dream and the Conventions of Witchcraft," *Journal of the History of Ideas*, 26 (1965), 567-574. Milton burada belki de cadıları aklından geçirmişti, ancak rüyanın tüm özellikleri genel Hıristiyan diabolojisinin bir bölümü olarak karşımıza çıkar.

Yalnızca yok etmek huzur veriyor bana. [PL 9.119-129]

Kendi durumunu daha da kötüleştireceğini bilse de, İblis sırf kötülük etmek için kötülüğü seçmektedir. Milton, sonuçları ne büyük felaketler getirirse getirsin, haklı gördükleri nedenlerden dolayı diğerlerine saldırmaktan çekinmeyen insanlara özgü kötülük etme eğilimini İblis'in kişiliğine yansıtmaktadır. Şeytan'ın nihai mutluluğu, "Rab'ın altı Gün ve Gece uğraşıp biçim verdiği (Dünyayı) / Bir Gün içinde yerle bir etmek" (9.136-138) olacaktır. Bu sonucu elde edebilmek için böylesine uğraşmasına karşın, çabalarından dolayı hiç kimsenin kendisine teşekkür etmemesi yüzünden İblis kendi kendine acımaktadır.

İblis, bir köşede uyuyan bir yılan bulur –yılan henüz masum bir hayvandır– ağzından içeri girer ve ona sahip olur. Kendilerini bekleyen dehşetten habersiz, ancak tehlikeli olabileceğine inandığı melek karşısında tetikte olan Adem, Havva'ya birbirlerinden ayrılmamalarını önerir, ancak Havva bahçede tek başına dolaşmak konusunda kararlıdır, ki bu da tam İblis'in beklediği fırsattır. Havva'yı yeniden gördüğünde bir an duraklar; yaratılışının derinliklerindeki zekâsının ve algılayış yeteneğinin kalıntılarıyla onun masum güzelliğinin gücünü sezinler:

Onun zarif Masumiyeti, her hareketinde,
Her davranışında yatan incelik, yumuşattı
İçindeki kötülüğü ve öfkesini aldı götürdü:
Kötülüğün efendisi kendi kötülüğünden soyutlandı,
Ve bir an, budalaca bir iyiliğe büründü; düşmanlıktan,
Kinden, nefretten, kıskançlıktan, intikamdan
Arındı, tüm silahlarını indirdi. [PL 9.459-466]

Ancak daha sonra, çarpık arzuları onu gerçeklikten çekip çıkartır:

> Ancak içinde kaynayan Cehennem ateşi,
> Cennet'in ortasında da olsa, yeniden canlandı,
> Yaşadığı mutluluğu sildi süpürdü ...
> Anımsadı yeniden azgın nefretini,
> Kötülük yapma isteği, gururla canlandı yeniden. [PL 9.467-472]

İblis ileri çıkar ve Havva'yla konuşur. Bir yılanın konuştuğunu gören Havva şaşkına döner ve ona nasıl konuşabildiğini sorar. Bu soru, İblis'in tam aradığı fırsattır ve Havva'ya o harikulade ağacın meyvesini yiyerek bilgeliğe ulaştığını söyler. Havva artık İblis'in tuzağına düşmek üzeredir; ona bu ağacın nerede olduğunu sorar. İblis büyük bir zevkle ağacın yerini ona gösterir. Sözünü ettiğin ağaç buysa eğer, hiç gelmeseydik de olurdu, der Havva, bu ağacı Tanrı bize yasakladı. İblis hemen söze girer ve bir zorbanın yaratıklarını gelişme ve olgunlaşmanın meyvelerinden mahrum etmesinin büyük bir haksızlık olduğunu söyler. Bu ağaç onlara ölümsüzlük, daha mutlu bir yaşam ve daha yüksek bir bilgelik sunacak, iyiliği ve kötülüğü öğrenmelerini sağlayacaktır. Bu meyve onları tanrısallaştıracaktır, Tanrı da bunu bildiği ve onları kontrolu altında tutmak istediği için bu meyveyi yasaklamıştır (9.655-732). İblis'in söylediği her söz yalan olmakla kalmayıp, aynı zamanda gerçeğin taban tabana zıttıdır; çünkü bu ağaç onlara ölüm, sefil bir yaşam ve günah üzerine bilmemeleri gereken bilgileri verecektir ve bundan böyle tanrılara değil demonlara benzeyeceklerdir. Havva, İblis tarafından razı edilmiştir. İblis'in sahte uslamlamasına kendi mantığıyla yanıt verir, ayrıca duyumcul yönden İblis'in tahrikine kapılmış ve meyveyi arzulamıştır. İşlediği günah, hafifletici nedenleri bulunan, aceleyle yapılmış bir eylem değildir; meyveyi koparmadan önce uzun uzun düşünerek kararını ver-

miştir (PL 9.773-780).

Havva'nın eylemi Milton'un şiirinde çeşitli boyutlarda ele alınmıştır. İlk olarak bu eylem bir günahtır. İblis Havva'yı günah işlemeye zorlamamıştır; böyle bir zorlama onun gücünü aşardı. Havva seçimini kendi yapmıştır ve üzerinde düşündükten sonra kendi özgür seçimiyle günah işlemiştir. Tanrı'nın o meyveyi yasakladığını bilmesine karşın, bilerek ve isteyerek kendi istencini Tanrı'nın istencinin üzerine yerleştirmiştir. Bu nedenle, insanlığın ilk günahı meleklerin ilk günahının bir yansımasıdır. Bununla birlikte insanlar bu konuda daha az suçlu sayılırlar; çünkü birinci olarak bir dış güç tarafından günah işlemeye teşvik edilmişlerdir; ikinci olarak da insanların entelektüel yetenekleri meleklerden çok daha aşağıdadır. Düşüşünden önce İblis, meleklere özgü uçsuz bucaksız bir zekâya sahipti; öte yandan, insanlığın ilk ebeveynleri Tanrı'nın imgesinden yaratılmış olsalar bile, bu onların zekâca herhangi bir biçimde Tanrı'yla karşılaştırılabilecekleri anlamına gelmez, yalnızca Tanrı'yla ilişkileri uyumluydu ve çarpıtılmamıştı. İblis'in düşüşü, Cennet'in en yüksek katından hiçliğin derinliklerine doğru olmuştu; Adem ile Havva'nın inişleriyse çok daha kısa bir mesafe içinde gerçekleşmişti. İnsanlığın düşüşü uyumdan uyumsuzluğa, yumuşak bir masumluktan sert bir yabancılaşmaya doğru bir dönüşümü içeriyordu, ancak tanrılara özgü yüksekliklerden cehennemi bir mahvoluşa doğru değildi. Ayrıca, Milton'un bize göstermeye çalışacağı gibi, Tanrı bu felaketten bir iyilik yarattı; insanlığın düşüşüyle bizlere çekilen acılar yoluyla bilgeliğe ulaşabilmemiz için olumlu bir fırsat tanımış oldu.[43]

Havva'nın düşüşüyle dramatik an sona erer: kısa bir süre sonra

[43] Minimalizm ve maksimalizm için bkz. Evans, s. 242-271.

onu Adem de izleyecektir. Dehşet içinde Havva'nın ne yaptığını öğrenir:

> Ey Yaratılanların en güzeli, Tanrı'nın eserleri içinde
> Sonuncusu ve en iyisi, biçim bulan görüntülerin ve
> Düşüncelerin en üstünü,
> Tanrısal, kutsal, iyi, sevecen ve tatlı!
> Nasıl böylesine birdenbire yitirildin,
> Çirkinleştin, saflığını yitirdin ve Ölüm'e adandın? [PL 9.896-901]

Ancak Adem, erkek ve kadın olarak kendilerinin sonsuza değin ayrılmamak üzere etiyle kemiğiyle birleştiklerini bilir; bu nedenle de o anda ve kesin olarak kararını vermiştir: Kadınının yanından ayrılmayacaktır. Ancak onun seçimi de kadınının seçimi gibi, Tanrı'nın isteğine karşı olduğunu bilmesine karşın, kendi isteğiyle özgürce yapmış olduğu bir seçimdir. Sonuçları kesin ve kaçınılmazdır: Adem ile Havva Cennet'ten kovularak acılarla dolu ve Tanrı'nın lütfundan uzakta bir yaşam sürmeye mahkum edilirler ve yılan lanetlenir. İblis, lanetlenmenin kendisi için ne anlama geldiğini bilmektedir: kendisiyle Tanrı'sı arasında sonsuza değin sürecek olan bir düşmanlık; nihai yıkımı ise ikinci Adem ve ikinci Havva'nın oğlu Hazreti İsa'nın onu ayaklarının altında ezmesiyle gelecektir (PL 10, 172-181, 496-501, 1031-1036; PR 1.55). İblis'in gayri meşru çocukları Günah ve Ölüm, şimdi Cehennem ile Yeryüzü arasındaki geçitlerini inşa edecekler, dünyayı kirletecekler ve kurtuluş gününe kadar yeryüzünü İblis'in hükümdarlığına teslim edeceklerdir. Tanrı'nın var ettiği yeni dünya "Bundan böyle İblis'in Hüküm süreceği / O yeni dünya" olacaktır (PL 10.256-257).

İblis planlarını gerçekleştirmiştir ve zafer içinde, başarılarını izle-

yicilerine anlatıp övünmek üzere Yeryüzü'nden Cehennem'e geri döner. Bir zamanlar yıldızlar gibi ışıldayan görkeminden geride kalan parlaklığı içinde süslerle bezeli tahtına oturur ve önünde hayranlık ve övgü içinde yerlere kadar eğilen düşmüş meleklere yaptıklarını anlatır ve yeryüzünü ele geçirdiğini ilan eder. Tanrı yenilgiye uğramıştır söylediğine göre; Yeryüzü günaha ve ölüme açılmıştır ve Yeryüzü'nün yeni hakimi kendisidir. Kalkın ve sizin için kazandığım bu yeni dünyayı ele geçirin der. Birdenbire İblis'in övünmeleri iğrenç bir gerçekliğe bürünür; çünkü parıltılı tahtını çevreleyen melekler gerçek doğalarına dönmeye başlamışlardır. İblis, beklediği ululayıcı haykırışları değil, huzurunu dolduran yığınla demonun gerçek seslerini duyar:

> Anlattıklarını bitirdikten sonra, bir an durdu ve beklemeye koyuldu
> Bir ağızdan haykırışlarının ve çılgınca alkışlarının
> Kulaklarını doldurmasını; fakat beklediğinin tam aksine
> Her yandan, sayılamacak kadar çok dilden yükselen
> Kasvetli bir ıslık sesi kapladı her yanı: bir küçümseme ifadesi;
> Meraka kapıldı, ancak uzun sürmedi bu, ne olduğunu düşünüyordu ki,
> Yüzünün uzadığını hissetti, Kolları Kaburgalarına yapıştı,
> Bacakları birbirine dolandı, sonunda yere düştü;
> Dev bir yılan olmuştu, Göbeğinin üzerinde sürünen
> İsteksizce, ancak çaresizdi, daha büyük bir güç onu eline geçirmişti,
> Ve cezasını vermişti, günahı işlediğinde aldığı biçim
> Kıyamete kadar onun vücudu olacaktı; konuşmak istedi,
> Ancak bir ıslık sesi çıktı çatallı dilinden, başka çatallı dillerin
> Islıkları yankılandı, çünkü hepsi Yılana dönüşmüşlerdi;
> Küstahça başkaldırısında ona yardımcı olan (tüm melekler):
> Dehşet vericiydi çukurun görünüşü,
> Salon kalın gövdeleriyle kaynayan ve baş ve kuyruktan oluşan

İblis, Adem ile Havva'yı yenişini kutlamak üzere cehenneme dönüyor, fakat yandaşlarının iğrenç yılanlara döndüğünü görüyor, Doré'nin *Yitik Cennet* 10.519-521 için çizimi. Gravür, 1882.

Birbirine dolanmış canavarlarlarla dolmuştu. [PL 10.504-523]

İblis, Havva'yı baştan çıkarmak üzere kılığına girdiği hayvana dönüştü. Tanrı'nın kendisine verdiği lanetin yalnızca kendisiyle insanlık arasında sonsuza değin sürecek olan düşmanlıktan ibaret olduğunu sanıyordu; oysa kendisinin yılan gibi, göbeğinin üzerinde sürünmeye mahkum olacağını o ana değin kestirememişti.

Paradise Regained, Milton'un diabolojiyle İsevilik üzerine görüşlerini tamamladığı yapıtıdır. *Paradise Lost*, İblis'in ilk Adem'i günah işlemeye teşvikinin başarıya ulaşması sonucunda, insanlarla Tanrı arasında ortaya çıkan yabancılaşmayı anlatır. Yeni şiirinde ise Milton, ikinci Adem Hazreti İsa'nın yeni bir günah çağrısına karşı koyarak bu yarayı nasıl iyileştirdiğini anlatır. Önceki şiirde tümüyle alçalarak tüm görkemini yitiren İblis, bu şiirde yalnızca sapkın ve kurnaz bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı'nın Oğlu'nun doğduğunu duymuştur ve bunun ne anlama geldiğini bilemez. İsa Tanrı'dan vahiy almış bir peygamber olduğundan dolayı mı Tanrı'nın Oğlu'dur, yoksa ilahi Oğul'un kendisinin vücuda gelmesini mi temsil etmektedir?

İblis, cehennem konsilini toparlayarak düşmüş meleklere Tanrı'nın yılan üzerindeki lanetini hatırlatır ve onlara kendilerini ayaklarının altında ezecek olan Havva'nın oğlunun doğduğunu bildirir. Tanrı bu çocuğu "oğlu" olarak ilan etmiştir ve bunun ne anlama geldiğini bulmamız gerekiyor, der İblis; çünkü "Giysilerinin içinde bir insana benzese de / Yüzünde Babası'nın yüceliğinin ışıltıları okunuyor" (PR 1.91-93). İblis izleyicilerine, Adem'i nasıl kandırdıysa, "benzer bir başarı umuduyla" (PR 1.105) bir kez daha yola çıkacağını söyler. Bu sırada Cennet'te Tanrı, İblis'in yeni planını izlemektedir; Cebrail'e açılır ve İblis'in İsa'yı kandırma girişimine izin vereceğini, böylece Oğul'un tanrı soyundan geldiğini göstereceğini ve Şeytan'a yeni

Adem'in, ilk Adem'in neden olduğu yıkımı onarabilecek güce sahip olduğunu ve böylece Karanlıklar Prensi'nin dünya üzerinde sahip olmakla övündüğü gücü ortadan kaldırabilecek kudrete sahip olduğunu kanıtlayacağını açıklar (1.140-167).

İsa dua etmek üzere çöle gittiğinde yaşlı bir köylü kılığına giren Şeytan ona yaklaşır (PR 1.314). Yaptığı işin sorumluluğunu hâlâ kabullenmek istemeyen İblis, kendisinin talihsiz bir kurban olduğunu ve böylesine düşmesinin nedeninin günah değil, ıstırap olduğunu söyler. Oğul aldanmaz: "Hak ediyorsun çektiğin üzüntüleri, senin özün yalan / En baştan beri, sonun da yalanlar içinde olacak." (PR 1.407-408) Hiçbir sevinç İblis'i mutlu edememektedir, çünkü kendisi seçmiştir mutsuzluğu ve en mutsuz anları da, yanında sevinç içinde canlıların bulunduğu anlardır; onun "Cehennem'i en fazla hissettiği an, Cennet'te olduğu an"dır (1.420).

İblis Cehennem'e geri döner ve dostlarına İsa'nın kendilerini yok etmek üzere planlar kurduğunu söyler. Tanrı, Adem ile Havva'nın işledikleri günahtan dolayı onlara Yeryüzü'nde geçici birtakım güçler bahşetmiştir, ancak şimdi bu güçler kendilerinden geri alınmak üzeredir (PR 2.121-146). Buna yanıtları "oğul"u kandırmaya çalışıp onun gerçekten Tanrı olup olmadığını anlamak ve eğer Tanrı değilse, onu da Adem'i mahvettikleri gibi mahvetmek ve böylece yitirdikleri güçlerini geri kazanmaktır.

İsa'nın günaha teşvik edilmesinin onun tanrısal gücünü sınamak için olduğu düşüncesinin ne kutsal kitaplarda ne de Hıristiyan geleneğinde açıkça belirtilmiş olmasına karşın, bu düşünceye ortaçağ yazınında oldukça sık rastlanır.[44] Milton'un senaryosu ise, gerek teolojik

[44] Bkz. LUCIFER.

gerekse yazınsal birtakım sorunları içermektedir. İblis'in İsa'nın tanrısallığından şüphe etmesi gerekirdi, eğer şüphe etmeseydi aşağıda açıklanan iki sonuçtan biri gerçekleşecekti: ya onu kandırmaya en baştan cesaret edemezdi ya da salt ona duyduğu nefretten dolayı ve kesinlikle kaybedeceğini en baştan bilerek ona saldırırdı. İkinci seçenek teolojik yönden olanaklı görünse de, dramatik yönden bu özellikten yoksundur, çünkü olaylar örgüsünü belirsizliğin geriliminden yoksun bırakmaktadır. Dramatik yönden yapıtı tehdit eden bir zayıflık daha vardır: İsa, İblis'in aksine, sahip olduğu tanrısal niteliğini tam olarak kavrasaydı gerilim yine yitirilmiş olurdu; çünkü bu, Baba ve Oğul'un, sonucu ezelden beri biliyor olmaları anlamına gelirdi, ki bu durumda tüm senaryo, zekâ yoksunu Şeytan'ın tuzağa düşürülmesinden ibaret olacaktı. Milton bu yaklaşımı reddetmiştir; ona göre İsa Tanrı'nın oğlu olduğunu bilmemektedir ve bunu kendisine annesinin söylemesi gerekmektedir (PR 1.201-258). Çöle gittiğinde İsa, bir anlamda Tanrı'nın oğlu olduğunun farkındadır, ancak İblis gibi o da bunun ne anlama geldiğinden emin değildir ve görevini yerine getirmek için ne yapması gerektiği konusunda kendi kendisiyle çatışma halindedir. Baba günaha çağrı planını, hem İblis'i hem de Oğul'unu aydınlatmak için kullanmayı planlamaktadır. Tanrı nasıl tüm kötülükleri iyiye dönüştürüyorsa, ki daha sonra çarmıha gerilişi insanlığın kurtuluşuna dönüştürecektir, şimdi de İblis'in İsa'yı sınamasını İsa'nın tanrısallığının olumlanışına dönüştürecektir.

Bu arada, demonlar konsilinde duyumsal Belial, İsa'yı kadınlar yoluyla günaha teşvik etmeyi önerir, ancak İblis "şan, şeref ve ululanma gibi erkekçe amaçlar" peşindedir (2.153-171). Şık ve seçkin giysiler içinde çöle geri döner ve bir kentsoylu edasıyla İsa'ya yiyecek, servet,

utku ve bu dünyanın tüm krallıklarını önerir.[45] İblis'in günaha teşvik girişimleri başarısızlıkla sonuçlanır, çünkü İsa İblis'in ona yanılgılardan öte hiçbir şey sunamayacağının ayrımına varmıştır. Şeytan hâlâ İsa'nın tanrısallığına tam olarak inanabilmiş değildir ve merakla sorar "ne derecede ve hangi anlamda sana / Tanrı'nın oğlu deniyor, bunun tek bir anlamı yok (4.516-517). Ben de Tanrı'nın oğluyum, diye düşünür kendi kendine ya da en azından öyleydim ve tüm insanlar Tanrı'nın oğullarıdır (4.518-520):

> Bu nedenle, insanlardan ne farkın var ki
> Cennet'ten gelen ses sana Tanrı Oğlu desin,
> Bunu öğrenmek için başka bir yöntem kullanmalıyım. (PR 4.538-540)

İsa'yı Tapınağın en yüksek katına getiren İblis, ondan eğer Tanrı'nın Oğlu ise kendini buradan aşağı atmasını ve meleklere onu düşerken tutmalarına izin vermesini söyler. İsa'nın ona yanıtı ise şöyle olur: "Sen Tanrı'ya Rabbim diyemeyeceksin." Bu yanıtın ezici gerçekliği üzerine Şeytan, karanlıkların içinde kaybolur (4.562). Adem'in, İblis'in teşvikine kapılarak insanlığın Cennet'i yitirmesine neden olmasına karşın, İsa günaha direnerek Cennet'i yeniden kazanmıştır.

İblis, İsa'nın dünyaya gelme nedeninin sevgi olduğunu anlayamaz, çünkü İblis'in anladığı tek şey güçtür. Gökyüzü korosu onu uyarır ve şöyle der: "Bulutlar üzerinde / Daha fazla Hüküm sürmeyi ümit etme / Bir Sonbahar Yıldızı / Ya da bir şimşek gibi düşeceksin Cennet'ten yere / Onun ayaklarının altına." Ve "bu düşüş" henüz "senin en son ve

[45] Milton, Şeytan'ın günaha teşvikleriyle ilgili sırayı belirlerken Matta'yı değil, Luka'yı örnek almıştır; bunun nedeni de, Luka'nın kule üzerinde İsa'nın denenmesi bölümünü dramatik açıdan doyurucu bir özellik olarak öykünün en sonuna yerleştirmiş olmasıdır.

en ölümcül yaran olmayacak" (PR 4.618-622). Hıristiyan geleneğinde İblis üç kez düşer –ya da daha doğrusu, düşüşü üç kez yinelenir: Birincisi dünyanın ilk kuruluşu sırasında Cennet'ten düşüşü, ikincisi vücuda geliş ve özellikle İsa'nın çilesinde İsa tarafından yenilgiye uğratıldığında; üçüncü olarak da dünyanın sonundaki nihai yenilgisi ve yok edilişinde. Milton, İblis'in ilk düşüşünü ayrıntılı biçimde betimleyerek üçüncü düşüşüne anıştırmada bulunur ve ikinci düşüşle ilgili çok önemli bir noktayı açıklar. Geleneksel olarak İsa'nın çilesi çölde İblis tarafından sınanmasıyla başlar ve çarmıha gerilişiyle en yüksek noktasına ulaşır (ancak Çile'nin sünnet, hatta vücuda gelişle başladığını da söylebiliriz). Milton'un, İsa'nın İblis tarafından denenmesi üzerinde durmasının üç nedeni vardır: Birincisi olan estetik neden, bu sahnenin Adem'in günaha teşvik edilişini yansıtması ve İsa'nın İblis'e karşı koymaktaki başarısının Adem'in ilk başta İblis'e boyun eğişinin neden olduğu zararı onarmasıyla ilgiliydi. Kutsal kitaplarla ilgili ikinci neden ise bu sahnenin İncil'de belirtildiği biçimde İsa ile İblis arasındaki tek doğrudan karşılaşmayı yansıtmasıdır; üçüncüsü ise dramatik bir nedendir ve bu iki figür arasında bir diyalogun yer almasıyla ilgilidir.

Milton'un eserleri, geleneksel bağlamda kötülüğün tanrısının inandırıcı ve eksiksiz bir biçimde betimlendiği en son yapıtlardır. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda bu kavram rasyonalizm tarafından değersizleştirildi ve romantizm tarafından çarpıtıldı.

4 İblis'in Vadesi Doluyor

Şeytan'a duyulan inancı destekleyen geleneksel dünya görüşü, Descartes, Spinoza ve Locke'un etkisiyle giderek zayıflarken, cadı çılgınlığına duyulan tepki, tüm Hıristiyanlık öğretilerinde yer alan Şeytan kavramının aydınlar arasında önemini tümüyle yitirmesine neden oluyordu. Teolojinin eleştirilere en açık bölümü olan İblis, böylece eski yapının daha da gözden düşmesine yardımcı olurken, onsekizinci yüzyılda gelişen yeni felsefe ve ideolojiler bu konunun tümüyle yıkılmasını sağlayacak araçlar sağladılar. 1700'lü yıllardan önce geleneksel Hıristiyanlığın dünya görüşü henüz aydınların çoğu tarafından kabul edilmekteydi; ancak 1800'lü yıllara gelindiğinde bu görüş büyük bir bölümü tarafından ya tümüyle terk edildi ya da tanınmayacak ölçüde değiştirildi.

Onsekizinci yüzyılın Batı toplumunu gerçek anlamda ne ölçüde "Hıristiyanlıktan arındırdığı" tartışmalara açık bir konudur, çünkü toplumun bundan önce ne ölçüde Hıristiyan sayılabileceği de tartışmalıdır. 1700'lü yıllarda Avrupa'nın azınlıkta olan okur yazar nüfusunun almış olduğu Hıristiyan eğitimi genelde derinlikten yoksundu; toplumun aristokratik ve burjuva liderlerinin, çoğunluğu olmasa da büyük bir bölümü Hıristiyanlığı, hedonizm ve bencilliğin oluşturduğu bir giysinin üzerine yaz günü takılan ince bir eşarp gibi görüyorlardı. Köylülerin dini, kırsal toplumların ritüel yaşamına bağlıydı; onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda köylüler ve el emeğiyle çalı-

şan işçiler kendi toplumlarını terk edip büyümekte olan kentlere göç ettiklerinde, yöresel kökenlerinden kopartılan dinsel inançları da silindi.

Hıristiyanlığın laikleştirilmesinin başlangıcı Reform ve Karşı-Reform hareketlerine kadar iner; başta Cizvitler olmak üzere bazı Hıristiyan düşünürlerin modernist görüşleri de, Aydınlanma dönemi filozoflarına öncülük yaparak onları etkilemiştir. Cizvitler evreni, vahiy alemi ve doğa alemi olarak ikiye ayırdılar. Görüşlerine göre doğa, ilk günah tarafından çarpıtılmamış, Tanrı tarafından yazılan ve düşünebilen tüm varlıkların Tanrı'nın planını ayrımsayabileceği açık bir kitaptı. Adem'in işlediği günahtan dolayı ahlaki duyumu bozulmuş olsa da, insanoğlunun usu ve bir ölçüde istenci bu bozulmadan dolayı zarar görmemiştir. Bu nedenle doğa, fiziksel yasaları keşfederek öne sürebilen doğal us tarafından kavranabilir ve betimlenebilir. Tanrı'nın inayeti kurtuluş için gereklidir, ancak bu inayeti kabul etmek ya da reddetmek konusunda insanoğlu tümüyle özgür bırakılmıştır. İnsan doğası özünde iyidir ve Tanrı'nın inayetiyle, kusursuzlaşabilir.

Cizvitlere göre inayet ve vahiy alemi, Tanrı'nın doğal dünya üzerinde konumlandırdığı ikinci bir boyuttu. Din, bu şekilde doğaya ek bir boyut, dünyanın özü ve varlığı değil, doğa üzerinde oluşturulan bir üstyapı olarak tanımlandığında, gerekli bir kavram olmaktan yalnızca arzu edilen bir kavram olmaya, arzu edilirlikten yalnızca bir hoşluğa ya da hatta bir saçmalığa dönüşebilir. Descartes, Locke, Leibniz ve Newton –Cizvitler gibi– Hıristiyanlığı olumladılar, ancak Hıristiyanlığın açıklamalarına hiç de gerek duymayan felsefi ya da kozmolojik sistemler geliştirdiler. Bilimsel açıklamalar, dünyayla ilgili açıklamalarda *neden* sorusunun yerine *nasıl* sorusunu getirdi. Fiziksel doğada, bilimin gözlemlediği düzenliliğin ötesinde bir nihai nedenin

bilinemeyeceği kabul edildi ve bilimsel "yasalar" gözlemlenen oluş biçimlerini betimleyen önermeler olarak görüldü. Bu nedenle Aydınlanma döneminin filozofları (burada terim, bu düşünürlerin "felsefeci" olmaktan çok usa, maddeciliğe ve deneyciliğe duyulan yeni inancın savunucuları olduğunu ima etmektedir) Cizvitlerin yalnızca doğal dünya üzerindeki görüşlerini benimsediler ve onların doğaüstü dünyalarını reddettiler. Pastanın kendisi değil de üzerindeki krema olarak dinin, son kertede üstesinden gelinebilirdi.

Aydınlanma'nın Hıristiyanlığa duyduğu düşmanlığı bu zemin üzerinde değerlendirmek mümkündür. Filozofların, Cizvitlerin izinden gittikleri söylenebilir; onların görüşlerini mantıksal yönden biraz daha ileri götürmüşlerdir. Bu gerçeğin ışığında Aydınlanma filozoflarının "gerçek Hıristiyanlığa," yani iyimserlik, insanlığın kusursuzlaşabileceği, dünyanın özünde iyi olduğu, toplumsal adalet ve bireysel vicdan gibi İsa'nın ahlaki öğretilerine inandıkları savı bir anlam ifade etmektedir. Gerçekten de bu görüşler liberal Protestanlığın ve daha sonra da kısmen liberal Katolikliğin temelini oluşturmaktadır. Filozofların esas eleştirilerinin Hıristiyanlığa değil, onlara göre İsa'nın gerçek mesajından uzaklaşarak otoriter, gelenekçi, afsuncu, yerleşik dogmalara körü körüne boyun eğen, törenci, ikiyüzlü, bilimden ve felsefeden korkan ve günah, kefaret, cehennem kavramlarına, Şeytan'la ilgili karanlık korkulara gömülmüş kurumlaşmış dine yönelik olduğu söylenebilir. Bu görünüm özünde bir karikatürden öteye gitmiyordu; örneğin Katolik kilisesi, temel epistemolojisine meydan okumadığı sürece doğa bilimlerinin ilerleyişine karşı çıkmıyor, aksine bu bilimleri destekliyor ve gelişimlerine yardımcı oluyordu. Yine de bu karikatürleştirme entelektüel liderler arasında hızla benimsendi ve Hıristiyanlığı savunma konumuna yerleştirdi. 1789 Fransız Devri-

mi ve onun yol açtığı diğer devrimler de, monarşi ve kilise arasındaki yakın ilişkilerden kaynaklanan kurumsal ve mali desteğe dayalı bir Hıristiyanlığa dolaysız biçimde meydan okuyordu.

Onsekizinci yüzyılda kilisenin –gerek ahlaki yönden gevşemesi gerekse entelektüel yönden güçsüzleşmesi sonucu– giderek dünyevileşmesi, Aydınlanma ve Devrim'in kendisine açtığı savaşa karşı direncini kırıyordu. Kimi Hıristiyanlar umutsuzca eski yöntemlere sarılmaya çalıştılar –ancak onların bu çabaları hiçbir sonuç getirmeyecekti, çünkü eski simgeler hızla güçlerini, hatta anlamlarını yitiriyordu. Diğer Hıristiyanlar ise, yine sonuçsuz bir çaba içinde inançlarından ödün verdiler, af dilediler ve materyalizmi benimsediler – ta ki, bu ödünleri sonucu Hıristiyanlık tümüyle felce uğrayana kadar. Hıristiyanlığın deneyim, vahiy ve gelenekten kaynaklanan bağımsız epistemolojik temelini güçlendirmek yerine Hıristiyanlığa deneyci bir çerçeve içinde yaranmaya çalıştılar – son kertede tümüyle yararsız ve kendi kendini yok eden bir yaklaşım.

Onsekizinci yüzyılın başlarında Hıristiyanlık hâlâ toplumda güçlü biçimde yerleşmiş durumdaydı, ama uzlaşmacılık da gözle görülebilir ölçüdeydi. İngiltere'de latitudinarianizm [geniş görüşlülük] adı verilen uyarlama süreci onyedinci yüzyılın sonlarında başlamış durumdaydı. Başpiskopos John Tillotson (1630-1694) Hıristiyanlık inançlarının "vaftiz ve Aşai Rabbani Ayini'yle İsa'nın adını ve ruhunu anarak Tanrı'ya edilen dua dışında, doğanın insana bahşettiği ışığın uyandırdığı duygulardan başka bir şey olmadığını" öne sürüyordu.[1] Bu tür

[1] Alıntı: B. Wiley, *The Eighteenth Century Background* (Londra, 1940), s. 3. Ayrıca bkz. J. Delumeau, *Catholicism Between Luther and Voltaire* (Londra, 1977); P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 cilt (New York, 1966-1969); H. Günther, *Das Problem des Bösen in der Aufklärung* (Frankfurt,

fikirler, John Locke'un *Reasonableness of Christianity* [1695, *Hıristiyanlığın Akla Yatkınlığı*] ve John Toland'ın *Christianity Not Mysterious* [1696, *Gizemli Olmayan Hıristiyanlık*] adlı eserleri tarafından daha da geliştirildi. Geniş görüşlülere göre inanç yalın bir edimdir: evrenin uyumu, tanrının lütufkârlığının ve her şeye yeten gücünün kanıtıdır; ilk günah, kefaret, yeniden diriliş ve elbette Şeytan, en iyi hareketini ışıkta bulan Hıristiyanlık için birer engeldir.

Geniş görüşlülüğün mantıksal bir uzantısı olan deizm, onyedinci yüzyılın ortalarına doğru gerek İngiltere'de gerekse kıta Avrupa'sındaki entelektüeller arasında başat bir konuma ulaştı. Deizmin görüşüne göre Tanrı vardır, kendisini doğada göstermektedir ve ona tapınmanın en iyi yolu, yaşamlarımızı ahlaki yönden yapıcı kılmakta yatar. Kutsal kitaplar, gelenek, mucizeler, vahiy – tüm bunlar terk edilmelidir. Bazı deistler Hıristiyan olduklarını savunurken, kimi deistler de Hıristiyanlığı tümüyle yadsıdılar. Sonuç aynıydı: Hıristiyan geleneğinde çok az etik ve duygusal kök bulan bir doğa dini. Voltaire bir gün, kendisiyle birlikte günün doğuşunu izlemek üzere bir konuğunu Ferney'e davet eder. Güneş tam doğarken filozof, konuğunun şaşkın bakışları altında yere kapanır ve haykırır, "Sana inanıyorum, Ey Kudretli Rab! Sana inanıyorum." Daha sonra ayağa kalkar, üzerini silkeledikten sonra sözlerini sürdürür: "Mösyö Oğul ile Annesi Madam'a gelince, o ayrı bir konu."[2]

1974); I. O. Wade, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, 2 cilt (Princeton, 1977).

[2] Alıntı: P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 cilt (New York, 1966-1969), cilt 1, s. 122. Hıristiyanlık üzerine buna benzer şüpheci görüşler ayrıca Thomas Woolston (1670-1733), Anthony Collins (1676-1729) ve Joseph Priestley (1733-1804) tarafından da öne sürülmüştür.

Muhafazakârlar ise, kendi inançlarını korumaya çalışıyorlardı. Bu anlamda öne sürdükleri savunmalardan biri de, ortaçağ nominalizminde olduğu gibi, Hıristiyanlığın kendi gerçeklerini bizlere ussal yöntemlerle gösteremeyeğini kabul eden ve Tanrı'nın gerçeklerinin insan aklının sınırlarının ötesinde yer aldığını; içsel deneyimlerimizin ve inancımızın bizlere evrenin kavranabilmesi olanaksız, gizemli ve kutsal olduğunu öğrettiğini savunan fideizmdi. Pascal'ın benimsemiş olduğu ve George Berkeley ve Joseph Butler'dan destek bulan bu demokratik gizemcilik, Hıristiyanlığın bilimlerle aynı temel üzerinde yer aldığını öne süren savunulması olanaksız görüşten uzak duruyordu. Oldukça güçlü bir konumda yer alan bu hareketi Voltaire, deizme karşı en tehlikeli karşı hamle olarak görüyordu.[3] Fideizmin birbirinden farklı çeşitli etkileri olmuştur. Teolojik belirsizlikleri yadsıdığından, son aşamada liberalizmle birleşen geniş ve öğretisel olmayan bir görüşün ortaya çıkmasına neden olmuş; öte yandan kutsal kitaplara katı bir biçimde bağlanmaya geri dönüşe de yol açmıştır.

Bu ikinci yaklaşım tipik ifadesini, aynı yüzyılda çoğu Protestan kilisesinde başat olarak benimsenen pietizm ve metodizmde bulmaktadır. Pietizm kesinlikle salt bir muhafazakârlık değildi; fideizm gibi o da karmaşık öğretileri yadsıyor, gelenekleri şüpheyle karşılıyor ve yerleşik kiliselerin çoğuna renk kazandıran dünyevi kinikliği göz ardı ediyordu.[4] Modern evangelik kiliselerin öncüsü olan bu hareket, teo-

---

[3] G. Berkeley, *Alciphron* (1732); J. Butler, *The Analogy of Religion* (1736). Voltaire, *Lettres philosophiques* (1734) adlı eserinde bu görüşe saldırmıştır. Gizemciliğin yeniden canlanmasıyla ilgili olarak bkz. William Law'un (1686-1761) eserleri ve C. Musés'in, Dionysius Andreas Freher'in Boehme üzerine yorumunu incelediği *Illumination on Jacob Boehme*'si (New York, 1951).

[4] Pietizmin başlıca öncüleri, Almanya'da Philipp Jacob Spener (1635-1705), Nicholas von Zinzendorf (1700-1760), August Hermann Francke (1663-

lojinin karmaşıklığına karşı Hıristiyanlığın sadeliğini ve tarihsel Hıristiyanlığın cemaat üzerinde odaklanmasına karşı bireyle İsa arasındaki kişisel ilişkiyi vurguluyordu. Pietistler akılcı felsefenin ateizme yol açacağından korktukları için duygulara, sezgilere ve güdülere yönelmişlerdi. Onlara göre kurtuluş için gerekli olan herhangi bir inanç biçimine yönelmek değil, içsel bir dönüşüm, ayırıcı özelliği günahdan duyulan pişmanlık ve tümüyle Tanrı'nın inayetine ve sevgisine teslim olarak kalbin günahkâr arzularının terk edilişinde yatan kökten bir kişilik değişimiydi. Hareket son derece demokratik bir niteliğe sahipti; çünkü taraftarları gerçeği yorumlamak üzere ruhban sınıftan herhangi bir yetkeye gereksinim duymuyordu. Onlara göre kalbindeki inançla İncil'i okuyan her Hıristiyan, bir insanın gerek duyacağı tüm gerçeğe ulaşabilirdi; inancı olan her kişi bir rahiptir. Bu nedenle de çok bilmiş ruhban sınıfının hiyerarşisine gerek yoktur, çünkü İsa'nın gerçeği yalındır ve herkese açıktır.

Laik öğretilerin teolojiden daha gereksiz olduğuna inanan "evangelik" hareket, laik dünya görüşünü katı bir biçimde yadsıyordu. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda gerçekleşen devrimci entelektüel değişimler bu hareketi çok az etkilemişti; "ana akım" içindeki kiliselerin aksine, çağın değişen koşullarına ayak uydurmaya gerek duymadı. Bunun sonucu olarak da, onsekizinci yüzyıl içinde yer alan tüm akımların içinde yalnızca pietizm, İncil'de belirtildiği anlamda İblis'e duyulan inancı güçlü bir biçimde desteklemiştir. Yalnızca İncil'e dayandıklarını öne sürseler de, Pietistler geleneksel diabolojiyi neredey-

---

1727); İngiltere'de John Wesley (1703-1791) ve John Whitefield (1714-1770); Amerika'da Jonathan Edwards (1703-1758) idi. Wesley'in Şeytan üzerine görüşleri için bkz. ed. R. W. Burtner ve R. E. Chiles, *A Compend of Wesley's Theology* (Nashville, 1954), s. 96-97, 112-113.

se eksiksiz bir biçimde benimsediler, ancak burada kişisellik yeni bir anlam kazanıyordu. Tüm Hıristiyanlar rahip olduklarına göre, tümü de birer azizdi; Şeytan tek tek tüm Hıristiyanlarla savaş halindedir, bu nedenle her biri inançları, tinsel dönüşümleri ve Kutsal Söz'e bağlılıklarıyla ona karşı savaşım vermekten sorumludur. Hıristiyanın kötü olana karşı başlıca silahı vaftiz ve Aşai Rabbani Ayini değil, vaazdır. Kendi hücresinde tek silahı Tanrı'nın Sözü olan Hıristiyan, insanın düşmanına karşı tek başına bir savaş vermektedir ve düşmana karşı sürdürdüğü bu savaşımı sokakları, denizleri aşarak, kutsal kitabını günahkârlara ve barbarlara karşı savunarak sürdürecektir.

Öte yandan resmi kiliselerde, en azından eğitimli kadrolarda değişen zamana uyum sağlama girişimleri sürüyordu. Yüzyılın ilk döneminde entelektüel ve nominal Hıristiyanlar King ve Leibniz'in kozmik iyimserliğine katılma eğilimindeydi. Bu iyimserlik Hıristiyanlıktan çok Stoacılığı andırıyordu; yine de ilk günahı, kurtuluşu ve Şeytan'ı reddeden liberal Hıristiyan görüşle uyumluydu ve kötülük sorununa yaklaşımında eski Hıristiyanlık argümanlarını benimsiyordu.

İyimserlik en parlak sözcüsünü Katolik bir İngiliz ozanı olan ve *Dunciad* (1728) ve *Essay on Man* [1733-34, *İnsan Üzerine Deneme*] adlı eserleriyle Kuzey Avrupa'yı güçlü biçimde etkileyen Alexander Pope'ta (1688-1744) buldu. Tanrı'nın sınırsız gücünden ve iyiliğinden hareketle, evrenin mümkün olan en kusursuz yer olabileceği sonucuna varan Leibniz'in iyimserliği apriori idi. Buna karşın Pope, var olandan yola çıkıyordu: evrenin güzelliği, düzeni ve uyumu onun iyiliğinin tezahürünü oluşturur. "Bir gerçek açık seçiktir" der Pope, "Var olan her şey iyidir."[5] Bizim yetersiz zekâmız, evrenin görünür-

[5] A. Pope, *Essay on Man*, ed. M. Mack (Londra, 1950), 1.294; 4.145, 394.

deki kusurlarının kusursuz bir bütünün parçalarını oluşturduğunu kavrayamasa da, onun bir bütün olarak uyumu, evrensel düzenin her şeyi yerli yerine yerleştirdiğine inanmamızı sağlar. Bizim görüşümüz sınırlıdır,

> Ancak Cennet'in büyük görüşü Bir'dir ve Bütün
>
> Çılgınlıkları ve geçici hevesleri karşıtına çevirir;
> İşlenen her günahın sonucunu altüst eder....
> Dünyamıza bir bak; Sevginin zincirini gör;
> Aşağıda ve yukarıda ne varsa birleştiren;
> (Bunların hepsi) genel bir iyiliğe yöneliyor.
>
> [*Essay*, 2.238-240; 3.7-8,14]

Doğal kötülükler bize kötü görünürler, çünkü bizler Tanrı'nın zihninden neler geçtiğini kavrayamayız; öte yandan metafizik kötülük kozmosta nerede olursa olsun bir gereksinimdir, çünkü yaratılışın her türünde en büyük Kusursuzluktan en az kusursuz varlığa doğru bir oluş hiyerarşisi yer almaktadır:

> İster eksiksiz ister tutarsız, her şey var olmalıdır,
> Yükselen her şey, bir değerler dizgesi içinde yükselir;
> Öyleyse, yükselen yaşamın dereceleri içinde
> Bir yerde, İnsan denen varlığın yer alması gerekir...
> Öyleyse İnsan kusurludur, Cennet hatalıdır deme,
> Bunun yerine de ki, İnsan olması gerektiği kadar kusursuz ...
> Engin bir varoluş zinciri, başlangıç noktası Tanrı,
> Gökler, farklı doğalar, insanoğlu, melek, erkek ...
> Dur öyleyse, ne de DÜZENDE kusur bul:
> Mutluluğumuz kusur bulduklarımıza bağlı.
>
> [*Essay*, 1.45-48; 69-70; 237-238; 281-282]

Tanrı'dan başlayarak en aşağıda yer alan yaratıklara kadar inen büyük oluş zinciri melekten insana, hayvandan bitkiye, taşlara, sonsuz zihinde yer alan durağan ve sabit tüm varlıkları olası en kusursuz düzenleme içinde kendinde toplayan Yaratıcı tarafından oluşturulmuştur. Metafizik ve ahlaki kötülükler, bizim zavallı zihinlerimizin sınırlarını aşan tanrısal bir planın zorunlu parçalarıdır.

Ahlaki kötülük, kusursuz uyuma başkaldıran gülünç bir bencilliği üreten insanlığın cehaletinden ve budalalığından kaynaklanmaktadır:

> Tüm bu korku DÜZEN'i yıkılmalı – kimin için? senin mi?
> Aşağılık solucan! Ey çılgınlık, Kibir, İnançsızlık!...
> Öyleyse kendini tanı, Tanrı'yı incelemeye kalkma,
> İnsan için en uygun inceleme konusu İnsandır. [I. 257-258; 12.1-2]

Eğitim ve ahlaki terbiye yoluyla birey dünyadaki gerçek rolünü kavrayabilir ve kabul edebilir.

İyimserlik, insanlığın ilk günah tarafından bozulduğunu kabul eden geleneksel karamsarlığa karşı bir tepki olarak doğmuştur. İyimserlere göre aydınlık bir zihin evrenin rasyonel oluş biçimini ayrımsayabilir ve onu kendi isteğiyle kabul edebilirdi. Ancak iyimserlik iki zıt kutupta yer alan filozoflar ve geleneksel Hıristiyanlar tarafından ağır eleştirilere uğruyordu. Soame Jenyns'in 1755 büyük Lizbon depreminden iki yıl sonra kaleme aldığı *Free Enquiry into the Nature and Origin of Evil* [1757, *Kötülüğün Doğası ve Kökeni Üzerine Serbest Bir Sorıştırma*] adlı eseri uzlaşmacılığın en son soluklanışıydı. Geleneksel bir Hıristiyan olan Samuel Johnson, 1757 yılında kaleme aldığı Jenyns üzerine incelemesinde ve 1759 yılında yazdığı *Rasselas* adlı romanında iyimserliği sert bir dille eleştirdi; Filozof Voltaire, *Lizbon Faciası Üzerine Şiir* (1755) adlı eserinde ve her şeyin kötü gittiği bir dönemde

her şeyin yolunda gittiğini ileri sürme hevesi olarak tanımladığı *Candide* adlı romanında iyimserliği yerdi. Filozof Denis Diderot karamsar bir görüşle, kötülüklerin insani özelliklerden yoksun doğal güçlerden kaynaklandığını savundu. İyimserliğe yönelik bu tür entelektüel saldırıların gerisinde, giderek büyüyen kentleşmenin ve yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan endüstrileşmenin acımasız gerçekliği yatıyordu.

Böylece yüzyıl daha da artan bir şüpheciliğe ve köktenciliğe doğru ilerliyordu.[6] Filozoflara göre Hıristiyanlık başarısızlığa uğramıştı; Hıristiyanlığın, entelektüel yönden hatalı ve yıkıcı bir inanç sistemi olduğuna inanıyorlardı. Diğer konulardaki görüş ayrılıkları ne olursa olsun, Hıristiyanlığa gösterdikleri muhalefet konusunda neredeyse hemfikirdiler; gerçekten de anti-Hıristiyan program bu hareketin en belirgin ayırıcı özelliğiydi. Akımı tanımlamak üzere, bir saygınlık belirtisi olarak "Aydınlanma" (İngilizce *Enlightenment*; Almanca *Aufklärung*; Fransızca *siècle des lumières*) terimini kullandılar ve bu terimi bir bütün olarak onsekizinci yüzyıla uyguladılar. Peter Gay, her biri Hıristiyanlıktan bir öncekine göre daha da uzaklaşmış bulunan üç filozof kuşağı belirlemişti –birincisi Montesquieu ve Voltaire'in yer aldığı kuşak, ikincisi Diderot ve Rousseau'nun kuşağı, üçüncüsüyse Kant, Holbach ve Jefferson'ın kuşağı. Filozoflar ilk olarak geleneksel Hıristiyanlığa karşı klasiklerden, özellikle de "Tantum religio potuit

---

[6] Piskopos George Berkeley (1685-1753) idealizm, şüphecilik ve Hıristiyanlığı birleştiren özgün bir düşünce sistemi geliştirdi. Samuel Johnson (1709-1784) dolaysız bir biçimde döneminin karşıt entelektüel akımlarından yararlanarak ortodoks anlamda Hıristiyanlığı savundu. Berkeley üzerine bkz. J. P. Hershbell, "Berkeley and the Problem of Evil," *Journal of the History of Ideas*, 31 (1970) 543-554; Johnson üzerine, bkz. R. B. Schwartz, *Samuel Johnson and the Problem of Evil* (Madison, 1975).

suadere malorum" (nasıl da büyük kötülüklere neden oluyor din) deyişinin yer aldığı Lucretius'un *De rerum natura* [*Doğanın Düzeni*] adlı eserinden yararlandılar. Daha sonraysa klasiklerden vazgeçerek bilimsel deneyciliğe yöneldiler: din ancak doğal aklın sınırlarıyla kuşatıldığında bir değer taşıyabilir.

Yüzyılın önemli bir bölümünde filozofların lideri Voltaire'di (1694-1778).[7] Yaşamını 1730'lara kadar bir iyimser olarak sürdüren Voltaire, daha sonra giderek doğalcı bir deizmi benimsedi. Onun görüşüne göre doğada hareketi, tasarımı ve zekâyı izleyebilmemiz, Tanrı'nın var olduğunun kesin bir kanıtını sunmaktadır, ancak bu Tanrı'nın yapısı hakkında kesinlikle hiçbir şey bilemeyiz. Gerçek dinde fanatizme, güce ya da tehdide yer yoktur; o, doğal ahlak üzerinde temellenmiştir ve dogmaları yadsır. "Bir Tanrı'ya ibadet et, adil ol ve ülkeni sev." Voltaire'e göre dinin ulaşması gereken nokta bundan ibaretti. Hıristiyanlık hatalıydı, çünkü bilinemez üzerine öğretisel beyanlarda bulunuyordu; üstelik fanatizmi ve boşinançları onu toplumsal kötülüklerin büyük bir bölümünün nedeni haline getiriyordu. 1760'lı yıllarda Hıristiyanlığa duyduğu nefret Voltaire'in zihninde en yüksek noktaya ulaşmıştı ve bundan böyle yazılarını şu tümceyle noktalıyordu: *ecrasez l'infame*: kilisenin "alçaklığını ezin." Tanrı sonsuzluk içinde var olan ilk ve en yüksek nedendir, ancak onun dünyanın gündelik işleyişiyle hiçbir ilgisi yoktur. Nihilizmden korkan Voltaire, doğada var olan iyiliğin Tanrı'nın güvencesi altında olduğunu düşünüyordu; Tanrı olmasaydı da biz onu icat etmek zorunda kala-

---

[7] Voltaire, *Lettres philosophiques* (1734); *Traité de la metaphysique* (1734); *Poèmes sur le désastre de Lisbonne* (1756); *Dictionnaire philosophique* (1764). Ayrıca bkz. P. Richter ve I. Ricardo, *Voltaire* (Boston, 1980); J. S. Siegel, "Voltaire, *Zadig*, and the Problem of Evil," *Romanic Review*, 50 (1959), 25-34.

caktık. Doğa'yı ve doğa yasalarını oluşturan güç Tanrı'dır ve kişi zihnini cehaletin ürünü olan boşinançlardan özgür kılabilirse evrenin etik yasalarının ayrımına varabilir ve bu yasalarla birlikte yaşamayı öğrenebilir.

Bir noktada Voltaire şunu belirtmek ister: Tanrı'nın varlığı hakkında hiçbir şey bilmediğimize göre, mutlak iyilik ve kötülük hakkında da hiçbir şey bilemeyiz, bu nedenle de kötülük sorunu diye bir şey olamaz. Ancak böyle bir önermenin uzlaşmacı bir iyimserliğe, gizemciliğe ya da ahlaki bir göreceliğe yol açabileceğini biliyordu. Ayrıca Voltaire soğukkanlı ve tarafsız bir gözlemci değildi; dünyada var olan kötülüklere karşı büyük bir öfke duyuyordu. Onbinden fazla kişinin 1755 Lisbon depreminde yaşamını yitirmesi üzerine yazdığı *Poéme sur le désastre* adlı eserinde, böylesine büyük dehşetleri yaratan bir Tanrı ve bir doğanın nasıl iyi olabileceğini soruyordu. Belki dünya en sonunda daha iyi bir hale gelecektir; ama böyle bir ilerleyiş de ancak insanların çabalarıyla gerçekleşebilecektir. Tanrı ve doğa insanların acılarına ilgisizdir, ancak bu duruma karşı gösterilecek tepki umutsuzluk olmamalıdır; aksine, kişi kendi bahçesini kendisi ekmelidir; dünyanın kötü olduğunu kabul eden kişi muğlak durumlarla karşılaştığında kaygıya kapılmamalı, içinde bulunduğu koşulları iyileştirmek üzere elinden gelen gayreti göstermelidir.

Voltaire'in görüşüne göre kötülük kesinlikle Şeytan'ın eseri değildir. Voltaire Şeytan'ı grotesk bir Hıristiyan boşinancı olarak küçümsüyor ve *Paradise Lost*'u "tiksinti verici bir düşlem" olarak nitelendiriyordu. Bu öğretiyi çürütmek amacıyla İblis kavramının kadim Orta Doğu paganizminden ve İran düalizminden türetildiğini açıklıyor ve bu kavramın kilise babaları tarafından ilk günah kavramını desteklemek üzere geliştirildiğini öne sürüyordu. İronik bir tavırla şu sonuca

varıyordu: "Dinimiz bu öğretiyi kutsallaştırdı .... Ve kadim dönemlerde yaşayanların salt bir düşünce olarak gördükleri bir kavram, vahiy yoluyla ilahi bir gerçek halini aldı."[8]

Genelde filozofların karanlıkların efendisi üzerine söyleyecekleri fazla bir sözleri yoktu, çünkü onun alaya edilmeye değmeyecek denli kolay bir hedef olduğuna inanıyorlardı. İblis'e duyulan inancın zaferi, cadılığa duyulan inancın zaferi tarafından belirlenmişti ve Şeytan'ın nesnel gerçekliğini savunan çok az sayıda eğitimli Hıristiyan bulunduğu için de filozoflar samandan yapılmış bir korkuluğa saldırmanın kendilerine yakışmayan bir davranış olacağına inanmışlardı.

Öte yandan filozoflar kötülük konusunun yoğun biçimde gerçek bir sorun olduğuna inanıyorlardı. Vahiy konusunun reddedilmesiyle, insan davranışı üzerindeki tanrısal yaptırım da böylece geçerliliğini yitiriyordu. Voltaire'e göre insanın yapısı, doğanın bir ürünüydü –sabit, durağan ve us tarafından keşfedilebilir. Ancak bu noktada bir sorun karşımıza çıkmaktadır: İnsanlar doğanın ürünü olduğuna göre, bu durumda tüm insan davranışlarının da doğal ve bu nedenle de doğal ölçütler tarafından kabul edilebilir olması gerekmektedir. Ancak suçun da adalet kadar kabul edilebilir olduğu ya da Hıristiyanlığın Aydınlanma kadar geçerli olduğu yolundaki görüşler, Voltaire'in kabul edebileceği türde görüşler değildi; böyle bir konum ona, zorbalığa karşı tutkulu mücadelesinde ve değişimi savunmasında herhangi bir temel sağlamaktan yoksundu. İki ayrı uç olan anarşi ve zorbalığın ortadan kalkması koşuluyla, evrensel olarak kabul edilmiş akılcı bir yasa temelinin gerekli olduğunu kavramıştı. Yanıtını doğanın etkin, oluşturucu niteliğinde buldu: *natura naturans*. Bu etkin Doğa kavra-

[8] *Essai sur les moeurs* (1756), Giriş, böl. 48.

mı, onun için bir tür tanrı anlamına geliyordu; çünkü ona göre Doğa kuralları yalnızca betimleyici değil, aynı zamanda buyurucuydu. Voltaire'in görüşüne göre Doğa bazı edimlere izin verir bazılarını reddeder. Doğanın sonsuz yasalarını mantık yoluyla ayırt edebiliriz ve yine mantık yoluyla kendi kendimize bu yasalara uymayı öğretebiliriz.

Daha geç dönem filozoflarsa bu etkin Doğa düşüncesini reddederek onun yerine *natura naturata*, doğada her şeyin olduğu gibi olmaları gerektiği ilkesini benimsediler. Bu durumda aklın görevi, doğada yazılı, sonsuza dek var olan buyrukları ayrımsamak olmaktan çıkıyordu; çünkü bu düşünürlere göre bu tür buyruklar yoktu. Onlara göre yapabileceğimiz tek şey, doğadaki varlıkları gözlemlemekti. Bu gözlemimiz sonunda gördüğümüz, Voltaire'in sandığı gibi durağan, evrensel Doğa değil, zaman içinde devinen sürekli bir çeşitlilik ve değişimdir; genelgeçer ölçütler ve buyurucu yasalar yoktur. Yüzyılın sonlarına doğru, nesnel ölçütlerin yokluğu Aydınlanma'nın en büyük sorunu haline geldi ve Marquis de Sade'da Voltaire'in en büyük kabuslarının gerçekleşmesiyle sonuçlandı.

Şeytan'a duyulan inancın temelleri, özellikle David Hume'un (1711-1776) felsefi şüpheciliği tarafından güçsüzleştirildi.[9] Hume'un şüpheciliği eksiksiz olmasa da, büyük ölçüde köktenciydi. Hume'a göre insan aklı hiçbir konuda kesinliğe ulaşamaz – ne madde konu-

[9] Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739); *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (1748; bu eser daha sonra *An Enquiry Concerning Human Understanding* başlığı altında yeniden yayımlandı); *The Natural History of Religion* (1757); *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779). Ayrıca bkz. T. P. M. Solon ve S. K. Wertz, "Hume's Argument from Evil," *Scottish Journal of Theology*, 34 (1981), 63-70; R. M. Burns, *The Great Debate on Miracles from Joseph Glanvil to David Hume* (Lewisburg, Pa., 1981).

sunda ne de elbette Tanrı konusunda. Kılgısal bağlamda yaşamımızı sürdürebilmek üzere kendi dışımızda bir doğal dünyanın var olduğunu kabul ederiz; ne var ki bu dünyanın gerçekten orada olup olmadığını ya da bu dünyanın özünde ne olduğunu bilebilmemiz olanaklı değildir. Bunu ancak dış dünya konusunda edinebildiğimiz izlenimlerimiz aracılığıyla bilebiliriz, ki bu tür bilgi bizi kolayca yanıltabilir. Kendi içinde dünyanın mutlak gerçekliği üzerine bir bilgiye ya da bir bilime sahip değiliz. Yine de edinmiş olduğumuz izlenimler belli düzenlilik kalıplarını izleyebilir ve bizler de bunlardan yararlanarak doğa "yasalarını" oluşturabiliriz. Bu yasalar zorunlu olarak doğanın betimlenişini sunmazlar; bunun yerine, bizim doğa üzerine edindiğimiz izlenimlerin betimleridir. Bunlar, buyurucu değil, betimleyicidirler; gözlemlediğimiz olguları düzenlerler, ancak doğa üzerinde herhangi bir bağlayıcı etkileri bulunmaz. Bununla birlikte Hume, bu yasaların belli bir düzeni izlediğine ve bu nedenle de önceden kestirilebilir olduklarını varsaymanın pratik ve gerekli olduğuna inanıyordu. Eğer *y* bir milyon kez *x*'i izlediyse, onun bir sonraki kez de *y*'yi izleyeceğini varsayabiliriz. Hume'un izleyicileri onun bu argümanını daha da öteye götürerek, gözlemlenen düzenli olguların değişmez oldukları konusunda ısrar etmişler ve sisteminin uygulamada "buyurucu" olduğunu vurgulamışlardır: *y*'nin bir sonraki kez *x*'i izlemesi bir olasılık değil, bir zorunluluktur. Bu düşünürler, böyle bir önerme için deneysel bir kanıtın bulunamayacağını, gözlemlenen düzenli olguların değiştirilemez olduklarına yönelik varsayımın bir inanç edimi olduğunu kavrayamamışlardır.

Hume'un dine karşı duyduğu şüpheciliğin etkileri yıkıcı olmuştur. Modern ateizmin felsefi temelini oluşturan eleştirisi, beş ana argümandan oluşuyordu. Birinci argüman epistemolojiktir: Ne Tanrı ne

de aşkınlık hakkında hiçbir şey bilemeyiz, çünkü geçerli olan tek bilgi deneysel bilgidir (Hume özellikle, Tanrı'nın varlığının apaçık olduğunu savunan ontolojik argüman da dahil olmak üzere, tüm apriori argümanları yadsımaktadır); sonuçta dinsel ya da metafizik tüm önermeler anlamsızdır. Kesinlikle belirtmek gerekirse, bu bilinmezci bir konumdur, çünkü aşkınlık hakkında hiçbir bilgi edinemiyorsa, bu durumda, onun var olup olmadığını bilemeyiz. Ancak Hume'un deneyciliği ve dine karşı duyduğu Aydınlanmacı hoşnutsuzluk onu, uygulamada ateizme itmiştir. İkinci argüman psikolojiktir: Tüm dinlerin kökeninde, insanların umutlarının ve korkularının dışsal nesnelere yansıtılması yatmaktadır. Üçüncü argüman tarihseldir: Din, katıksız tarihsel bir gelişim süreci içinde animizmden çok tanrıcılığa, tanrılar arasında birinin övgüsünden tek tanrıcılığa doğru evrilen, insan eseri bir üründür (Modern din felsefecileri dinin insan eseri olduğunu kabul etseler de, evrimci görüşü, onun tarihsel gerçeklerin bir çarpıtılması olduğunu öne sürerek reddederler).

Hume'un, mucize kavramını ve kötülüğün varlığını ele alan dördüncü ve beşinci argümanları en etkili olanlarıdır. "Essay on Miracles" başlıklı denemesinde (bu yazı daha sonra *Essay Concerning Human Understanding*'in 1748 baskısına onuncu bölüm olarak dahil edilmiştir), Hume doğru bir biçimde, mucizenin olabilirliğinin gerçekdışılığını kanıtlayabilirsek, temellerini Tanrı'nın İsa'da vücut bulması ve yeniden diriliş gibi mucizelerde bulan bir dinin geçerliliğini de çürütebileceğimizi savunur.

Hume'a göre "mucize, doğa kanunlarının çiğnenmesidir; ve bu kanunları sağlam ve değişmez bir tecrübe ortaya koyduğuna göre, mucizeye karşı olgunun kendi yapısından çıkan bir kanıt, tecrübeye dayanarak yapılabilecek, düşünülebilir en tam kanıtlamadır." Bir muci-

zeyle ilgili deliller, ne denli güçlü olurlarsa olsunlar, o mucizenin karşısındaki deliller denli güçlü olamazlar, çünkü mucizeye karşı olan deliller, sayılamayacak kadar çok sayıda insanın sayılamayacak kadar çok sayıdaki gözlemlerinden çıkarsanmıştır. Eğer *y*'nin bir milyon kez *x*'i izlediği gözlemlendiyse, bu durumda, *y*'nin *x*'i izlemediğini belirten bir önermenin doğruluğuna inanmayabiliriz. Tüm tarihçiler Kraliçe I. Elizabeth'in ölümünden üç yıl sonra mezarından çıkıp tahta yeniden oturduğunu söyleyecek olsalar, Hume bunlara yine de inanmayacaktır, çünkü bu, milyarlarca insanın ölülerin mezarlarından çıkmadıkları konusundaki gözlemlerinin çiğnenmesi olacaktır. "İnsanların düzenbazlığı ve budalalığı o kadar yaygın fenomenlerdir ki, doğa kanunlarının bu kadar rahatsız edici bir çiğnenişini kabul etmektense, bu iki fenomenin bir arada bulunuşu sonucu en olağanüstü olayların ortaya çıkacağına inanırım daha iyi."[10] Diderot daha sonra Hume'un sunduğu örneği daha da genişletmiştir. Dürüst bir adam kralın Passy'deki savaşı kazandığını söyleyecek olsa, Diderot adamın sözlerine inanmaya yanaşacaktır, ancak tüm Paris ona Passy'de bir ölünün dirildiğini söyleyecek olsa, Diderot söylenenlerin tek bir sözüne inanmaz – Peter Gay'in belirttiğine göre, Voltaire ve D'Alembert'in başkanlığında bir komitenin yazılı onayını almış olsa bile.[11]

Hume'un argümanının güçlüğü "doğa yasalarının" istisnasız bi-

---

[10] Alıntılar *Soruşturma*'nın 10. bölümünde yer almaktadır. (Türkçesi: Oruç Arnıoba, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976 –çn.)

[11] Gay, cilt I, s. 147-148. Böyle bir görüşün sınırlılığı, Thomas Jefferson'ın Connecticutlı iki profesörün meteorlarla ilgili gözlemlerine göstermiş olduğu tepkide ortaya çıkar: Jefferson, gökten taşların yağdığına inanmaktansa bu iki profesörün yalancı olduklarına inanmayı yeğlediğini belirtmiştir.

çimde değiştirilemez olduğu yolundaki kanıtlanmamış varsayımdan ve tüm bilginin deneysel olduğunu savunan temel görüşten kaynaklanmaktadır. Bu durum Hume'u, "doğa yasalarının" düzenliliğine duyulan deneysel olmayan bir inanç edimi temelinde, benzersiz olayların deneyci bir yöntemle gözlemlenebilme olasılığını yadsıyan ödün vermez bir deneyci olmak gibi tuhaf bir konuma yerleştirmektedir.

Hume'un argümanını ele aldığımızda, "mucize" ile "benzersiz olay" kavramları arasına en baştan bir ayrımın getirilmesi gerekir. Benzersiz olay, koşulların kesinlikle beklenmedik ve olağandışı biçimde bir araya gelmeleri şeklinde tanımlanabilir. Mucize, bu tür benzersiz bir olaya Tanrı, İblis ya da herhangi bir "doğaötesi" figürün müdahelesini öngörmektedir. "Doğaötesi" terimini tırnak içine almış olmam, ortaya çıkan olayların tanım gereği doğal olaylar olduğu, bu nedenle de eğer dünyada ruhlar varsa, ruhların da doğal düzenin bir parçası sayılmaları gerektiği konusundaki argümandan kaynaklanmaktadır. "Maddeötesi," daha iyi ve daha doğru bir terim olacaktır. Hume, mucizelerin olanaklılığına karşı argümanlarını iki grup altında toplamıştır. Birincisi, insanlar doğaötesi ya da maddeötesi varlıkların zihinlerine ulaşamazlar; kaldı ki bu tür varlıklar gerçekten olsalar bile herhangi bir olayı onlara atfedebilmemiz olanaksızdır. İkincisi ve daha da önemlisi, Hume'un görüşüne göre bir mucize, tanım gereği benzersiz bir olay, doğa yasalarını ihlal eden bir olaydır ve doğal yasaların tanımı gereği ortaya çıkması olanakdışıdır. Hume'un argümanının bir sınırı da şudur ki, bu tür benzersiz bir olay doğa yasalarını yalnızca görünürde ihlal ediyor olabilir. Hume'un varsayımlarına göre bizler doğa yasalarını tam olarak anlamayabiliriz ve yeni deliller ortaya çıktıkça bu yasalar üzerinde değişiklik yapmayı sürdürebiliriz. Bu nedenle "benzersiz" bir olay gerçekte biricik ol-

mayabilir; belirlemiş olduğumuz doğa yasalarına dahil edilmesi gereken ender olaylar grubuna dahil bir olay olabilir. Ayrıca şu gerçeği de göz önüne almamız gerekebilir, ki doğa yasaları uzam ve zaman içinde değişime uğrayabilir. Şurası da olanaklıdır ki, doğa yasalarında da bazı istisnai durumlar olabilir ve gerçek anlamda benzersiz olaylar ortaya çıkabilir.

Hume, gerçek anlamda benzersiz bir olayla ilgili herhangi bir kanıtın mümkün olamayacağı argümanı, eğer kanıt bizlerin üzerinde "doğa yasaları"mızı temellendirdiğimiz düzenli gözlemleri öngörüyorsa, hiç şüphe yok ki doğru bir argümandır; gerçek anlamda benzersiz bir olay, üzerinden sonuçlar çıkaracağımız tutarlı bir veriler bütününün bir parçasını oluşturamaz. Ancak bu argümanın ötesine geçerek bu tür olayların kanıtlanamayacağını, bunların ortaya çıkabilmelerinin kesinlikle olanakdışı olduğunu öne sürdüğünde argümanı dolayımlanır ve inandırıcılıktan uzaklaşır. Argüman anahatlarıyla şöyledir: Benzersiz olaylar gözlemlenmemiştir; bu nedenle doğa yasaları kesin ve eksiksizdir; bu nedenle bunlar ihlal edilemezler; bu nedenle benzersiz olayların gözlemlenmesi olanaksızdır. Geçmişte, örneğin Lazarus'un dirilişi gibi benzersiz olayların aktarıldığına ilişkin itirazlara karşı Hume'un yanıtı, bu tür aktarımların yalnızca doğa yasaları konusunda hiçbir bilgisi olmayan barbar ve boşinançlara sahip toplumlar arasında söz konusu olabileceğidir.[12]

Hume'un doğa yasalarının istisna kabul etmediği savı geçerli değildir. Evrenle ilgili A ve B olarak iki model düşünelim. Bunların

---

[12] Öyleyse, yirminci yüzyıl Fransa'sının da boşinançlı ve barbar uluslar tanımına dahil edilmesi gerekiyor, çünkü bu ülkede çok sayıda kişinin mucizelere tanık olduklarını belirttikleri biliniyor; bkz. François Leuret, *Le guérisons miraculeuses modernes* (Paris, 1950).

herhangi birinde yaşıyor olabiliriz. A Evreninde metafizik varlıkların etkin biçimde var olmalarına karşın, B Evreninde böyle bir durum söz konusu değil. Çoğu kişi, Hume'un döneminden bu yana seçimlerinin B Evreni lehine olduğunu belirtecektir. Gerçekteyse, bu iki modelden hiçbiri diğerinden daha yüksek bir olasılığa sahip değildir.

B Evreninde bilim ve tarih, metafiziği kendi inceleme alanları için ilgisiz bularak reddetmektedir. Bu da uygun bir yaklaşımdır: Bilimin nicel ve deneyci yöntemlerini, metafizik varlıkları ya da onların eylemlerini kapsayacak biçimde belirleyebilmek olanaksızdır; öte yandan tarihin kapsamı da, varsayılan bir olay ne denli olağandışıysa, o olayı inanılabilir kılmak için o denli kanıta gerek duyulacağını belirten geçerli bir kural tarafından sınırlandırılmıştır. Sözgelimi İsa'nın dirilişi gibi kesinlikle benzersiz bir olay için, delillerin sonsuz sayıda olması gerekmektedir; bu nedenle de, benzersiz olduğu öne sürülen bir olay da tarihin sınırlarının dışında yer alacaktır. Tarih ve bilim, B Evreninde bu şekilde ilerlemekte ve içinde yaşadığımız dünyada da ilerleyişleri bu şekilde olmaktadır.

Ancak A Evrenine baktığımızda tarih ve bilimin tıpkı B Evreninde ilerlediği gibi ilerlediğini görürüz. Tarihin ve bilimin sınırları, tıpkı B Evreninde olduğu gibi belirlenmiştir ve tarihin ve bilimin bulguları, metafiziğin var olduğu A Evreninde de tıpkı metafiziğin var olmadığı B-Evreninde olduğu biçimde gerçekleşmiştir. Bunun nedeni, tarih ve bilimin farklı bir amaç için değil, yalnızca doğal görüngüleri tanımlamak amacıyla oluşturulmuş olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu durumda, bilim ya da tarihten sağlanan hiçbir kanıt, bizim A Evreninde mi, yoksa B Evreninde mi yaşadığımızı belirlemede herhangi bir ağırlık noktası oluşturmayacaktır; metafiziğin yanında ya da karşısında hiçbir tarihsel ya da bilimsel kanıt yer almayacaktır. Bazıları

A Evreninin B Evrenine, kimileri ise B Evreninin A Evrenine oranla daha olası bir evren olduğunu öne sürer. Ancak bu bağlamdaki varsayımlar, tarihsel ya da bilimsel kanıtların dışında bir zemin üzerinde öne sürülmektedir. Tarihsel ya da bilimsel kanıtların bu evrenlerden birine ya da diğerine işaret ettiğini öne sürmek, mantıksal yönden hiçbir anlam ifade etmez.

Sık sık tek gerçekliğin bilimsel gerçeklik olduğu savı öne sürülür. Eğer bu gerçek olsaydı, elbette hepimiz B Evreninde yaşıyor olurduk. Sorun şudur ki, bu tür bir önermenin üzerinde temellendiği zemin ancak inanç edimi olabilir ve bu durumda A Evreninin gerçekliğini savunan bir inanç edimi de eşit ölçüde geçerlidir.

Bilimin ve tarihin sınırlarından bir adım daha ilerleyerek diğer delilleri de ele alacak olursak, bu iki evrenden hangisinin daha olanaklı olacağı konusunda herhangi bir belirtiye ulaşabilir miyiz? Örneğin "mucizeler" konusunda öteden beri süregelen iddialara karşı ne denebilir? Tarih ve bilim tarafından tanımlanan bilgilerin sınırlarını aşan olaylarla ilgili olarak görgü tanıklarının aktardıkları açıklamalara ne denebilir? İleri sürülen bu tür görüngülerin ele alınabilmesindeki güçlüğün altında yatan neden, kesinlikle bu tür konulara ilişkin kabul görmüş bir metodolojinin bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Aktarılan herhangi bir olay doğru olmayabilir. Aktarılan olay doğru olabilir, ancak bu olay bilimin son kertede açıklayabileceği bir görüngüden kaynaklanıyor olabilir. Aktarılan olay doğru olabilir ve sonsuza değin bilimin sınırlarının ötesinde yer alacak olan bir konuya ait olabilir –ancak bunun ne olduğunu nasıl bilebiliriz?

Bu tür görüngülerle ilgili olarak aktarılan olaylar karşısında ne yapmamız gerekiyor? Bunların olasılıklarını apriori inanç edimleri olarak reddedebiliriz. Günümüzde çoğu kimse böyle yapmaktadır, an-

cak bu kişilerin şunu anlamaları gerekmektedir ki, bu reddedişleri de bir inanç edimi ve kişisel tercih sonucudur ve herhangi bir kanıt üzerinde temellendirilmiş değildir. Bu tür görüngülerin olanaklılığını kabul edebiliriz, ancak bunlar üzerinde makul bir soruşturma yapabilmenin olanaksızlığını reddedebiliriz: böyle bir tavır, kendi alanımızı tarih ve bilim çerçevesinde belirlemiş olduğumuz sınırlarla kısıtladığımız durumlarda mantıksal görünebilir; böyle bir yaklaşım emniyetlidir ve bizlerin, ne tür bir araca gereksinim duyacağımızı anlamadan, bilinmeyen bir uzamı keşfetmeye yönelik korku verici bir girişimden kurtulmamızı sağlar. Ancak gerçekten deneyimlendiği biçimiyle dünyayı ele almak yeterli midir? Görünürde değildir, çünkü bizler gerçekte bilimin sınırlarına uymayan deneyimleri yaşıyoruz. Gelecekte, bu tür olası görüngülerle uğraşabilmek üzere yeni metodolojiler keşfedilebilir; kaldı ki bilimsel düşüncede bugün kullanılan yöntemlerin bazılarını bundan yüz yıl önce hayal edebilmek bile olanaksızdı. Yalnızca bilim ve tarihi değil, bunların sınırlarının ötesinde uzanan görüngüleri de içine alan tutarlı bir dünya görüşünü zihnimizde canlandırabiliriz; bunun için yapmamız gereken tek şey, A Evreninde yaşadığımızı –ve gerçekten de A Evreninin en azından B Evreni kadar olanaklı olduğunu– kabul etmemizdir. Hume'un "doğal yasaları" çiğneyen benzersiz olayların kesinlikle gerçekleşmediğine ilişkin önermesine katılamıyoruz.

Hume, Hıristiyanlığa yönelttiği saldırısında beşinci argümanını kötülüğün varlığı konusu üzerinde temellendirir.[13] Hume'un görüşüne göre Hıristiyanlar, biri ya da diğeri üzerinde birtakım değişiklikler yapmadan Tanrı'nın varlığıyla kötülüğün varlığı arasında bir uz-

[13] Hume'un teodise konusundaki tartışması için, bkz. *Dialogues* 10. ve 11. bölüm ve *Enquiry*, 8. bölüm, parça 2.

laşmaya varamıyorlardı. Ya Tanrı mutlak güçten yoksundu ya da Tanrı'nın iyiliği insana özgü iyilik kavramından tümüyle farklıydı, ki böyle bir durumda onu iyi olarak nitelendirmek tümüyle anlamsızdı. Mutlak güce sahip bir Tanrı'nın varlığı ancak onun ahlaki yapısının bizim tarafımızdan kesinlikle kavranamayacağını kabul ettiğimiz ölçüde olumlanabilir. Ancak böyle bir Tanrı artık Hıristiyan Tanrı'sı olmayacaktır. Kötülüğün evrende ne denli sık ve yoğun olarak var olduğunu gözlemleyebildiğimize göre içinde yaşadığımız evrenden yola çıkarak Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşamayız. Hume, son derece kesin ve inandırıcı bir biçimde, kusurlu bir sonuçtan (kozmos) kusursuz bir nedene (Tanrı) doğru bir dolayımlamada bulunmanın, daha sonra da kusurlu olduğu gözlemlenen bir evreni açıklamak üzere kusursuz bir nedenden yararlanmanın mantık kurallarına aykırı olduğunu öne sürer. Bundan dolayı da Hıristiyanların ve deistlerin belirttikleri gibi doğa, Tanrı'nın mucizelerini göstermez; tersine onun var olmadığı sonucuna ulaşır.

Bu güçlü argüman yıkıcı etkilerini Hıristiyanlıktan çok deizm üzerinde hissettiriyordu; çünkü Hıristiyanlar her zaman inançlarının mantıkla birlikte imandan kaynaklandığını belirtmişlerdi; oysa Hume'un savı tüm deistleri, kişinin evren üzerindeki gözlemlerinden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını olumlayabileceğini savunan kolaycı ve alışılagelmiş varsayımdan yoksunlaştırıyordu. Bundan böyle dinin deneyimsel bir zemin üzerinde tartışılması gerekecekti. Kişi eğer Tanrı'nın varlığını deneyimleyebiliyorsa, Tanrı fikriyle kötülüğün varlığını bağdaştırmanın yolunu bulacaktır. Ancak kişi yola bu deneyimden yoksun olarak çıktığında, kötülüğün buradalığı Tanrı'nın varlığından uzaklaşır. Hume, Hıristiyan ya da değil, hiçbir teodisenin doğrulanamayacağı sonucuna varmıştı. Hume'un dinsel teodiseyi yık-

ması ironik bir biçimde, aralarında Hegel ve Marx'ınkiler de olmak üzere birçok laik teodisenin ortaya çıkmasına giden yolu açıyordu.

Tüm bu bağlam içinde Şeytan'ın konumu Hume'un düşünce sisteminin oldukça dışındaydı. Tanrı'nın ve mucizelerin varlığı bir kez ortadan kalktığında, Hıristiyanlıkla ilgili yan öğretiler de siliniyordu. Hume Hıristiyanlığın olanaklılığını reddederek, Şeytan'ın olanaklılığını da reddetmiş oluyordu. Hume'un görüşleri Aydınlanma'nın Hıristiyanlığa saldırısına açık, ussal bir zemin hazırladı ve yirminci yüzyılın modern şüpheciliğinde öylesine standart bir konuma ulaştı ki, artık bu görüşler bir tür sağduyu olarak kabul edilir oldu. Hume'un düşünceleri –yine ironik bir biçimde– William James'in inanç istencine ve geç yirminci yüzyılın yeni teolojisine giden yolu da açıyordu.

Immanuel Kant'ın (1724-1804) kavramların niteliği üzerine çözümlemesi benim bu kitaplarda Şeytan'a yönelik olarak benimsemiş olduğum görüngübilimsel yaklaşımın tarihsel kökenini oluşturmaktadır.[14] Hume gibi Kant da, insan bilgisinin mutlak gerçeklere ulaşamayacağının farkındaydı, ancak şüpheciliğin aşılabileceğine inanıyordu. Kant, duyu izlenimlerimizi zihnimizin dışında bir dünyadan aldığımı-

---

[14] Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781; 2. baskı 1787 *Saf Aklın Eleştirisi*]; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785, *Ahlak Metafiziğinin Temelleri*]; *Kritik der praktischen Vernunft* [1788, *Pratik Aklın Eleştirisi*]; *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* [1791, *Teodise Üzerine Tüm Felsefelerin Girişimlerinin Başarısızlığı*]; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [1793, *Aklın Kesin Sınırları İçinde Din*]. Ayrıca bkz. S. Anderson-Gold, "Kant's Rejection of Devilishness," *Idealistic Studies*, 14 (1984), 35-48; O. Reboul, *Kant et le problème du mal* (Montreal, 1971); P. Watte, *Structures philosophique du péché originel: S. Augustin, S. Thomas, Kant* (Gembloux, 1974).

zı, ancak elde etmiş olduğumuz verilerin zorunlu olarak "oradaki" nesnelerde değil, zihnimize giren duyumlarda yer aldığına inanır. Zihnimiz bu duyumları tutarlı kavramlar olarak düzenler. İşte tüm bilebileceğimiz, kendi zihnimizin ürettiği bu kavramlardır. Oradaki şey, kendi içindeki şey, kavranamaz. Bizim kavrayabildiğimiz, o şeyle ilgili olarak yarattığımız kavram *görüngüdür*. Görüngüler hakkındaki bilgilerimiz kesindir. Doğayı yaratmasak bile onu anlamlı kalıplar biçiminde örgütleyerek inşa ederiz ve örgütleyen biz olduğumuzdan neyi örgütlediğimizi tam olarak bilebiliriz.

Kant, önermelerin ancak olası duyum algılarının nesnelerine göndermede bulunduklarında bir anlam taşıyabileceklerine inanıyordu. Örneğin Tanrı ve Şeytan gibi aşkın kavramlarla ilgili metafizik önermeler, katıksız biçimde analitik ve totolojik oldukları için anlamsızdırlar. Kanıt şudur ki, bu tür önermeler her zaman çelişkiyle sonuçlanırlar: Başlangıçtaki aşkın öncüllerden, karşıt, ancak aynı ölçüde olanaklı önermeler çıkarsanabilir. Bu sonuç, teologlar arasında var olan büyük görüş ayrılıklarına bir açıklama getiriyordu ve yüzyıllar boyunca başlangıçta yer alan öncüllerinden birbiriyle çelişik, çok sayıda öğreti üretmiş olan Hıristiyan diabolojisinin temellerinde yıkıcı birtakım patlamalara neden olabiliyordu.

Kant'ın gördüğü Pietist Lutherci eğitim onun kötülük sorununa ilgi duymasını sağlamıştır. Gençlik yıllarındaki iyimserliğinden 1760'lı yıllarda vazgeçti, ancak akılcı şüpheciliği ve Aydınlanmacı ilericiliği de reddetti. Kant'ın görüşüne göre gözlemlerimiz, insan doğasının özünde iyi olmadığını ve eğitimin ya da gelişime yönelik diğer liberal süreçlerin kötülüğü ortadan kaldırmada yeterli olmadığını göstermektedir. Kötülük evrenseldir ve kökenleri insan doğasında yer alır. Kant'ın köktenci kötülüğe olan inancı çağdaşı olan diğer filozof-

lar arasında büyük bir tepkiye yol açtı.

Kant, kötülük sorununun geleneksel Hıristiyanlığın ele aldığı biçimde çözülemeyeceğini, çünkü bu kavramın insan zihni tarafından bilinebilmesi olanakdışı olan noumena –mutlak gerçeklik– ile ilişkili olduğunu öne sürer. Ayrıca, tanım gereği kötülük açıklanamaz ve haklı gösterilemez, çünkü herhangi bir konuyu açıklamaya ya da haklı göstermeye çalıştığınız an, o konu artık gerçek anlamda kötülük olmaktan çıkabilir. Kant, kötülüğü üç grupta topluyordu: Günah acı ve adaletsizlik. Günah kötülüğün özüdür; onu dünyaya tanıtan insanlardır ve günah insan doğasının içkin bir parçasıdır. Kant'ın günah konusundaki görüşleri, ilk günah kavramının mitlerden arındırılmış bir yorumudur. Günahın özü yalandır. Yalan, ahlak yasalarını reddederek onun bencil arzularımızın üzerine yerleştirilmesinden ibarettir. Bu, Adem ile Havva ve uzak geçmişten başlayan zamandizinsel bir olaylar örgüsü değil, insan yapısının bir parçasıdır. Şeytan, tek başına varlığı anlamlı bir biçimde tartışılamaz aşkın apriori bir kavramdır. Bununla birlikte Şeytan, dünyada var olan kökten kötülüğün önemli bir simgesidir ve tek tek insanların kötülüklerini aşarak, birey olarak insanların istedikleri ya da planladıkları her şeyin ötesine geçer. Kökten kötülük gerçek anlamda demoniktir, ancak insanlığın yerine kişisel bir Şeytan'ı günahın yaratıcısı olarak görmek, kötülüğün kökenine yönelik bir açıklamaya herhangi bir katkıda bulunmaz; yalnızca sorunu deneyimden bir adım daha uzaklaştırır.

Kant'ın belirttiğine göre ahlaki iyilik ve kötülük, öncelikle kişisel bilincin evrensel iyiliğe yakınlaşmaya ya da ondan uzaklaşmaya yönelik devinimine bağlıdır.[15] Sıfır konum yoktur. Kant kötülüğün iyili-

[15] Kant, bireysel istenç edimleri (*Willkür*; krş. Augustine'in arbitrium kavramı) ve bir bütün olarak istenç (Wille; krş. Augustine'in *voluntas* kavramı) arasına

ğin yokluğu olduğunu savunan geleneksel yeni Platoncu-Augustinci görüşü reddeder; kötülüğü, içimizde var olan köklü bir güç olarak görmektedir. İyilik bir olumludur ve karşıtı sıfır değil, bir olumsuzdur.[16] Kant'ın dine dönmesine neden olan unsur kötülük sorunuydu, ancak onun benimsediği din, içinde yetiştiği ortodoks Hıristiyanlıktan tümüyle farklıydı. Kötülüğü yok saydığımızda kozmos, kusursuz biçimde işleyen bir mekanizma olarak görünecektir, oysa kötülüğün varlığı köklü bir kusur, bir saçmalık, salt doğalcı terimlerle açıklanamayan bir yüz karasıdır.

Kant'ın karmaşık ve soyut felsefesinin etkilerinin, ateist filozoflar tarafından bir polemik aracı olarak kullanılan Hume'un felsefesiyle karşılaştırıldığında daha dar olduğu gözlemlenir. Ateizmin gelişimi, rasyonalizmden naturalizme ve materyalizme doğru ilerleyen Aydınlanma hareketinin mantıksal bir uzantısıdır. Tüm bilgi özdeğin gözlemlenmesinden kaynaklanan deneyci bilgilerden oluşuyorsa, bu durumda Tanrı'ya ya da Şeytan'a yer yoktur. Denis Diderot (1713-1784), Claude Adrien Helvetius (1715-1771) ve Paul-Henri Thierry d'Holbach (1723-1789) gibi ateist düşünürler, deizmi boşinançlardan bir adım ötede bir düşünce sistemi olarak küçümsüyorlardı.[17] Ateistlerin görüşüne göre evren özdeksel, sınırsız ve sonsuzdur ve rastlantısal ve gelişigüzel bir biçimde oluşmuştur. Hem düzeni hem de dü-

---

bir ayrım koymuştur. Bkz. IBLIS, s. 205-207.

[16] Aslında Kant, erdemi (+) erdemin yokluğuyla (0) ve zorunluluğu (0) suçlulukla (-) karşıt konumlara yerleştiriyordu.

[17] Diderot, *Pensées philosophiques* (1746); *De la suffisance de la religion naturelle* (1746-1750; basım tarihi 1770); *Encyclopédie*, Jean d'Alembert'le (1717-1783) Helvetius, *De l'esprit* (1758); *De l'homme* (1773). Holbach, *Christianisme dévoilé* (1767); *Système de la nature* (1770).

zensizliği ifade eder, ancak mekanik doğa yasalarını izler. İnsan zekâsı, insani değerlere ilgisiz, salt mekanik kaynaklardan oluşmaktadır. Holbach'ın belirttiğine göre "böyle bir evrende, teolojinin çizdiği biçimde bir Tanrı bütünüyle olanakdışıdır."[18] Bununla birlikte, bu filozofların ateizmleri eksiksiz de sayılamazdı; çünkü tümü de Doğa'yı tanrılaştırdılar ve ortaçağ teologlarının Tanrı'ya atfettikleri sınırsızlığı, sonsuzluğu ve mutlak var oluşu evrene atfettiler. Onların inancına göre doğa, "kendi içinde bir sondur –var olmak, devinmek, kendi bütünlüğünün uyumunu korumanın ötesinde hiçbir amacı yoktur."[19] Özdek, özgür bir etken değildir, ancak doğa yasalarına uygun biçimde var olmak zorundadır.

Ateistlerin mutlak ateizmi tam anlamıyla benimsememeleri, ahlaki anarşiden Voltaire'in korktuğu ölçüde korkmalarından kaynaklanıyordu. Diderot, ahlak ilkelerini insan davranışları üzerindeki gözlemlerimizden çıkarsayabileceğimizi belirtiyordu. İnsan davranışının ne olduğunu deneyci yönden saptayabilirsek, gözlemlerimize aklımızı uygulama yoluyla davranış kurallarını belirlememiz olanaklıdır. Örneğin fiziksel yapımızın bizleri açgözlü ve bencil yaptığını gözlemlediğimizde; aklımız bize dizginlenmeyen bencilliğin, kendimiz de dahil olmak üzere herkese zarar vermemizle sonuçlanacağını söyler; bu nedenle, yaşanabilir bir toplum oluşturabilmek amacıyla kendimiz üzerinde birtakım sınırlamalar uygulayabilmek için aklımızdan yararlanırız. Bu tür pratik fikirler, 1787'de onaylanan Amerika Birleşik Devletleri anayasasının temelini oluşturuyordu. Diderot, iyimserlerin yanılgılarından hiçbirini taşımıyordu: Eğer bir gök cismi dünyayı yok

---

[18] Holbach, alıntılayan, I. O. Wade, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, 2 cilt (Princeton, 1977), cilt 2, s. 315.

[19] Willey, s. 162.

etmek üzereyse, insanlar elbette daha ilkel içgüdülerine göre hareket edeceklerdir, diyordu. Uygarlık, sınırlamalar üzerine kurulmuştur.

Ateistlere göre iyilik ve kötülük insan yapımlarıdır; mutlak gerçekler değil, insan ilişkilerinin pratik yönleridir. Madde zihni üretir ve zihin, iyi ve kötü kategorilerini yaratır. Bedensel, duygusal ve entelektüel gereksinimlerimiz vardır ve bu gereksinimlerimize ket vuran tüm güçleri kötü olarak nitelendiririz. Bu durumda "kötü," ilgisiz bir doğanın ürettiklerinin bir bölümü hakkında bizim belirlediğimiz değerlerdir. Herhangi bir "kötülük sorunu" var olamaz, çünkü ne bir tanrı ne de nesnel bir kötülük vardır. Diderot ve Holbach döneminde toplumu kökten biçimde sarsan bu fikirler, yirminci yüzyılın sonuna doğru ortodoks düşünceler olarak benimsenmiştir. Ateistler, Şeytan'la ilgili birkaç nefret dolu sözü esirgememişlerdi. Holbach, "dinin, kervanına birkaç dehşet verici hayalet daha eklemeyi kendisi için bir zorunluluk olarak gördüğünü"[20] gözlemlemişti. Sansürü atlatabilmek ve para kazanabilmek amacıyla oldukça tedbirli davranan Diderot *Encyclopédie*'de duyduğu hoşnutsuzluğu göstermek üzere, Şeytan üzerine yazdığı makaleye bir sütundan az yer vermiş ve ironik bir tonla şunları yazmıştı: "Kara derili olan Etiyopyalılar, Şeytan'ı beyaz derili olarak betimlerler; Şeytan'ı kara derili olarak betimleyen beyaz derililerin tersine bu görüşlerin her biri diğeri kadar sağlam temeller üzerinde yer alır," der ve demon kavramını "insan anlığının bir uçurumu" olarak tanımlar.[21] Diderot, gücü her şeye yeten bir ilahi varlığın kendi yarattığı bir tin tarafından sürekli biçimde taciz edilmesi ve engellenmesi düşüncesiyle alay ediyordu.[22] Filozofların Şeytan kavra-

[20] Holbach, *Système*, kitap I, bölüm 13 (s. 34, Paris 1821 baskısı).

[21] *Encyclopédie*, "Diable" ve "Démon" maddeleri.

[22] Diderot, *La promenade du sceptique* (Paris, 1747).

mına yönelttikleri neşeli, mizahi yaklaşım, yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan ve Buckinghamshire mağaralarında buluşup neşeli orjiler ve eğlenceli diabolik ayinler düzenleyen Cehennem Ateşi Kulübü'nde de kendini göstermektedir.[23]

Ateistlerin iyilik ve kötülükle ilgili nesnel bir anlamı reddetmeleri, onları üç seçenekle karşı karşıya getiriyordu. Örneğin Diderot'nun konsensusunda ya da bazı hukukçuların hukuksal ve anayasal geleneklerinde olduğu gibi etik için tümüyle farklı bir temel oluşturabilirlerdi. Bir dizi ahlaki ölçüte sahip olmanın toplumsal bir zorunluluk olduğunu savunurlarken, eşzamanlı olarak da ahlaki ölçütlerin salt keyfi olduğunu kabul edeceklerdi. Ya da tüm değerlerden ve tüm ahlaki kurallardan özgür olduğumuzu savunabilirlerdi.[24] Diderot ve Holbach için bu son alternatif dehşet vericiydi ve kesinlikle reddedilmesi gerekirdi; ancak diğer bazı filozoflar bu argümanı sonuna kadar izlemekten geri kalmadılar.

Donatien Alphonse François, Marquis de Sade (1740-1814), sadizme adını vermiştir.[25] Kişi ne zaman Sade'ın uygulamalarını düşünecek olsa, onun, ateist göreciliğin ilkelerini mantıksal sonuçlarına ulaştırma konusundaki başarısını teslim eder. Diderot ve Holbach'ın uçurumun eşiğinde durmalarına karşın Sade, büyük bir coşku içinde kendini ona bırakmıştır. Sade, filozofların entelektüel ateizmine, Tanrı'ya duyduğu kişisel, ödün vermez nefretini eklemiştir. Eğer Tanrı varsa,

---

[23] Bkz. Jeffrey Burton Russell, *A History of Witchcraft* (Londra, 1980), s. 131-132.

[24] L. G. Crocker, *Nature and Culture* (Baltimore, 1963), s. 107.

[25] Sade, *Dialogue entre un prêtre et un moribond* [1788, *Can Cekişenle Papaz Arasında Diyalog*]; *Justine* (1791); *Juliette* (1797); *Le philosophie dans le boudoir* [1795, *Yatak Odasında Felsefe*]; *Les crimes de l'amour* [1800, *Aşkın Suçları*].

diye haykırır Sade, en dehşetli canilerden bile daha kötü olması gerekir. Ona yalnızca insan imgeleminin bir heyulası olduğu için minnettarlık duyabiliriz. Herhangi bir olayda var olan doğaötesi unsur bizi, insan ruhunun karanlıklarının derinliklerini keşfetmek olan esas uğraşımızdan alıkoyar. Sade, Şeytan'a duyduğu inancı bir ironi içinde itiraf ederek, onu estetik bir etki yaratmak üzere kullanmıştır. "Bu cani Tanrı'dan daha güçlü, sahip olduğu kudretiyle yaratıcısına sonsuza değin meydan okuyabilen Şeytan, ayartmalarıyla, Sonsuz'un kendisine ayırdığı sürüyü sefahatle kandırarak, hiç durmadan başarısını sürdürüyor."[26] Sade'ın romanı *La philosophie dans le boudoir*'ın kişilerinden biri olan Madame de Saint-Arge, karanlığın tanrısına coşku içinde yakarır: "Lucifer, ruhumun tek ve biricik tanrısı!"[27] Ancak Sade, ironik bir tavırla Şeytan'ın programını kendi programı durumuna getirirken, öte yandan da Tanrı, Şeytan ve iyiliksever Doğa kavramlarını eşit ölçüde nefretle reddeder. Doğa amaçlı, düzenli ya da sevecen olmak bir yana, insanlığın savaşımlarına kesinlikle ilgisizdir. Kötülerin utkusuna da, en azından iyilerin savaşımlarına gülümsediği ölçüde gülümser –hatta daha da sık, çünkü kötüler istediklerini elde edebilecek denli sağduyu sahibidir. Görünüşe göre bu dünyanın yöneticisi "Kötülüğün Üstün Varlığı'dır.... Evrenin yaratıcısı, tüm varlıkların en kötüsü, en gaddarı, en korku vericisidir."[28]

Sade'ın görüşüne göre, özünde değersiz bir dünyada yapılacak en doğru hareket, kişinin kendi hazlarının peşinden gitmesidir. Ateist sayılmasa da bir materyalist olan Julien Offray de la Mettrie (1709-1751), Sade'dan önce bu ilkeyi savunanlar arasındaydı. Ona göre kişi

---

[26] *La philosophie*, alıntı, Crocker, s. 96.

[27] *La philosophie*, cilt 2, s. 15.

[28] *Juliette*, cilt 2, s. 349.

salt hazzın peşinde koşarak mutlu olamayabilir, ancak haz olmadığında mutluluk da olanaksızlaşır.[29] Sade bu kuramı herhangi bir kısıtlamaya gerek görmeksizin genişletti. Ne yapmak istiyorsan onu yapmalısın. Sana zevk veren işkenceyse, bir sakıncası yok. Diğerleri işkenceden zevk almıyorlarsa, katılmak zorunda değiller, ancak kendi zevklerini sana zorla kabul ettirmeye hakları yok. Sözde ahlak kurallarını çiğnemek hem uygundur hem de övülesi bir davranıştır, çünkü bu tür kısıtlamaların yapaylığını gösterirler ve çünkü kısıtlamalar apaçık tek iyiliğe, kişisel hazlara ket vururlar. Erdem ve yasa, hayal ürünüdür; merhamet, sevgi ve nezaket, zevkin doğal yollardan elde edilmesini engelleyen sapıklıklardır: "Zevk ne kadar yüksekse, eylemin değeri de o kadar yüksek olacaktır.[30]

Cinsel hazlar çoğunlukla en yoğun biçimde yaşanan hazlar olduğundan, herhangi bir kısıtlama olmaksızın doyurulabilirler. Bazı durumlarda suç, cinsellikten daha da doyurucu olur, çünkü daha heyecan vericidir ve bunların içinde en iyisi cinsel suçlardır. Hazların en büyüğü işkencede, özellikle çocuklara yapılan işkencede gizlidir ve kişi kurbanını aşağıladığında ve küçülttüğünde zevk daha da artar. Cinayet kusursuz bir uyarıcıdır, özellikle öncesinde işkence ve cinsel istismar olduğunda. Kimileri yamyamlıktan zevk alırlar, çünkü kurbanın etini yemek zevkin yoğunluğunu artırabilir. Duyumsal hazların da ötesinde en saf biçimiyle zevk, cahillerin kötülük adını verdiği, karşılıksız bir eylem içinde, salt suç işlemiş olmak için işlenen suçlardır.

Sade, argümanını geliştirmek üzere konuyu biraz ileri götürmüş

---

[29] La Mettrie, *L'homme machine* [1747, *İnsan Bir Makine*]; *L'art de jouir* [1743, *Doyum Sanatı*].

[30] Alıntı, Crocker, s. 404, 413.

olabilir, ancak bunu yapmakta da haklıydı. Eğer herhangi bir ahlaki sınır yoksa, hiçbir ahlaki sınır yoktur. Sade'ın çağdaşı filozoflar onun görüşlerini tiksinti ve dehşetle karşılıyorlardı, çünkü onda kendi inançlarının mantıksal sonuçlarını buluyorlardı. Eğer Tanrı yoksa, etkin bir Doğa ilkesi yoksa, bu durumda Diderot'nun konsensusunun ya da hukukçuların geleneğinin özgül hiçbir değeri yoktur. Bir çocuk katili neden ortalıkta serbestçe dolaşıp kurbanlarına tecavüz edip işkence yapmasın? Neden çılgın bir fanatik nükleer bir savaşı başlatmasın? Eğer bir insanın çılgınlığı diğer bir insan için normal sayılıyorsa, kim o adama çılgın ya da fanatik diyebilir? Nükleer bir savaşın mutsuz edeceği insanların sayısının, mutlu edeceği insanların sayısından fazla olmasının herhangi bir geçerliliği yoktur, çünkü en çok sayıda insan için en büyük iyilik düşüncesinin, diğer herhangi bir ahlak ilkesinden daha sağlam bir temeli yoktur. Sade, tüm evreni yok etmenin, "yıldızların hareketini durdurmanın, uzayda yüzen küreleri tuzla buz etmenin"[31] uyandıracağı hazzı büyük bir özlemle bizzat dile getirmiştir.

Sade'ın görüşlerini İblisçi değerlerin Aydınlanma felsefesine anormal bir müdahelesi şeklinde yorumlayarak göz ardı etmek, ateizm öncülüne dayalı bir tartışmanın mantıksal gücünü göz ardı etmek anlamına gelecektir. Çoğu ateist ve görececi, büyük bir hoşnutsuzlukla Sade'ın önermelerinden yüz çevirmiş, ancak bu önermelere karşı tutarlı herhangi bir karşı önerme de getirememişlerdir. Örneğin Freud'un, uygarlığın karanlık dürtülerimizin denetim altında tutulmasına bağlı olduğunu savunan argümanına Sade'ın yanıtı, uygarlığın zorunlu herhangi bir değerinin bulunmadığı olurdu.

---

[31] Alıntı, Crocker, s. 428.

Sade'ın kişisel duyumcul hazların temel değer olduğunu savunan önermesinin hem tartışmaya açık, kanıtlanmamış bir varsayım olduğu hem de değerlerinden tümüyle yoksunlaşmış bir dünyada en azından bir değeri olumlayarak tutarsızlığa düştüğü öne sürülebilir. Ancak eğer tüm değerler eşit ölçüde tartışmaya açıksa, bu durumda Sade'ın değerleri de diğerlerinden daha temelsiz sayılmaz ve onun, hiç kimsenin kendine ait tartışılabilir değerler dizgesini diğerlerine zorla kabul ettirmeye hakkı olmadığı yolundaki argümanı da geçerlidir. Sade'ın kendisi için belirlediği hazların diğer hazları altüst edeceği öne sürülebilir: Yaşamımızı salt cinsel ilişkide bulunup başkalarına işkence etmekle geçirseydik, lokantalara ya da tiyatroya gitmek bir yana, bedenlerimizin yaşamın hazlarından en iyi biçimde yararlanmasını sağlayan doktorların bile hiçbir özelliği kalmazdı. Ancak bu tür önermeye yanıt olarak Sade, kişinin elbette ki farklı hazlara ayıracak zamanının bulunduğunu, eğer hoş bir akşam yemeğini tecavüz etmeye yeğliyorsak, kendi seçimimizi yerine getirmemize hiç kimsenin engel olamayacağını belirtirdi. Sade'ın öğretisinin özünde yer alan şudur ki, o, kendi kurbanları da dahil olmak üzere, diğer kişilerin seçimlerine kesinlikle aldırmamaktadır.

Sade, ikilemle yüz yüze gelmemiz için bizi zorlar. Eylemler üzerinde yargıya varabileceğimiz temel ölçütler ya vardır ya da yoktur. Evrenin bir anlamı ya vardır ya da yoktur. Eğer yoksa, Sade'ın argümanları doğrudur. Sade, gerçek ateizmin doğal sonucudur, bundan kastettiğim nihai bir ölçütün oluşturduğu zeminin reddidir. Yirminci yüzyılın sonlarına doğru tüm dünyanın üzerinde dolaşan toptan imha tehdidi, belki de nihilizmin mantıksal sonucudur.

Göreceli değerlerin dinle ilgili geleneksel görüşler üzerindeki tehdidi ne kadar yıkıcı olursa olsun, bunlara eşdeğerde ciddi bir diğer

tehdit de bilim ve tarih tarafından sunuluyordu. Gerek modern bilim gerekse modern tarih, onsekizinci yüzyıl içinde kuruldu ve bu gerçeğin kabulüyle, insan düşüncesininin bugüne değin kaydedilen en kayda değer devrimi gerçekleşti.

Isaac Newton'un *Principia mathematica*'sıyla (1685-1687), mantığa dayalı eski epitemolojinin yerini gözleme dayalı yeni epistemoloji alıyordu. Hıristiyan diabolojisi ve teoloji genelde vahiy, gelenek ve mantık temelinde geliştirilmişti. Kendisi de koyu bir Hıristiyan olan Newton, dinsel gerçeğin kuruluşunu belirleyen eski yöntemleri olumlamayı sürdürdü. Ancak deneyci görüşleri, dönemini izleyen üçyüz yıl boyunca giderek genişleyen bir biçimde etkilerini sürdürdü. Aydınlanma düşünürleri tarafından benimsendiği biçimde Newton'un deneyciliği, tüm bilginin bilimsel, deneyci ve nicel olduğuna inanan bilimselci görüşün temelini attı. Böyle bir görüşte din ve teoloji ya tümüyle göz ardı edildi ya da en iyi durumda, gerçek bilgiyi oluşturduğu kabul edilen bilimlerden uzak bir köşeye, kapalı kapılar ardına gizlendi.

Diabolojinin yıkımını hazırlayan aynı derecede önemli bir diğer unsur da, zaman kavramını kökten biçimde değiştiren, ikinci görüngüsel devrim olarak tarihin ortaya çıkışı oldu.[32] Onsekizinci yüzyıldan önce başat görüş, evrenin göreceli olarak durağan olduğuydu: Önemsiz birtakım değişimlerin olmasına karşın, evrenin ve dünyanın genel özellikleri bugünkü gibiydi ve insanlık da dahil olmak üzere yeryüzünde yaşayan canlılar, bugün var olan türlerle aynıydı. Koper-

[32] Zaman konusundaki yeni görüşler için özellikle bkz. M. T. Greene, *Geology in the Nineteenth Century: Changing Views of a Changing World* (Ithaca, 1982); A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, (New York, 1948); S. Toulmin ve J. Goodfield, *The Discovery of Time* (Londra, 1965).

nik'in evrenin merkezine dünyayı değil, güneşi yerleştirmiş olmasına karşın bu, Tanrı'nın gözbebeği olan insanlığın evrendeki ayrıcalıklı konumunu yerinden oynatmaya yeterli olmamıştı. Ancak bu dönemde gerçekleşen keşifler insanın konumunu ayrıcalıklı yerinden alıp, uzamın ve zamanın önemsiz bir köşesine yerleştiriyordu.

Ateistlerin rastlantısal süreçlere göre geliştirilen dünyayla ilgili görüşlerinin karşısındaki en büyük engel, parçacıkların rastlantısal devinimlerinin böylesine yüksek bir düzen ve çeşitlilik içeren bir kozmosu oluşturabilmesi için gerekli olan sürenin henüz dolmamış olmasıydı. Ateistlerin dünyanın yaşı konusunda herhangi bir fikirleri yoktu ve İncil'den alınan zamandizinine bağlı olarak yeryüzünün altı yedi bin yaşında olduğunu savunan geleneksel Hıristiyan görüş makul görünüyordu. Oysa şimdi astronomik, kozmolojik ve jeolojik zamanla ilgili olağanüstü birtakım yeni boyutlar açılmaya başlıyordu. Bu yeni olgular, dünyayla ilgili görüşlerimizi, sonsuza değin değiştirecekti.

Immanuel Kant, 1755'te yayımladığı *Doğanın Genel Tarihi ve Gökler Kuramı*[33] başlıklı çalışmasında, dünya da dahil olmak üzere tüm evrenin milyonlarca yıllık bir süre içinde aşamalı olarak geliştiğini, hâlâ gelişmekte olduğunu ve sonsuza değin gelişmesini sürdüreceğini açıklıyordu. Kant, zaman kavramının yanı sıra uzam kavramını da geliştirmek için çalışmalarda bulundu ve nebulaların gerçekte dünyamızdan uzakta, yıldızların oluşturduğu gök adalar olduklarını belirtti. Ancak Kant'ın bu görüşleri genel olarak, galaksilerin ampirik yönden kanıtlandıkları yirminci yüzyılın başlarına kadar kabul edilmedi.

[33] Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Königsberg, 1755).

1750-1850 yılları arasında, jeoloji, tarih ve astronominin karşılıklı etkileşimleri sonucunda evren, fiziksel dünya ve insan toplumu üzerine evrimci bir görüş giderek biçimlendi. Her şeyin bir tarihinin olduğu ve gerek fiziksel dünyaya gerekse insanların dünyasına ait her şeyin, statik değil dinamik varlıklar olarak görülmeleri gerektiği gözlemleniyordu. Comte de Buffon (1707-1788) güneş sistemi ve gezegenlerin aşamalı bir evrim sürecinden geçtiklerini öne sürdü ve James Hutton (1726-1797) ve Charles Lyell (1797-1875) jeolojik görüngüleri açıklayabilmek için uzun sürelere gereksinim duyulduğunu öne süren görüşü etkin bir biçimde geliştirdiler.[34]

Bu gelişmelerin gerisinde, katastrofizm biçimini alan bir hareket daha yer alıyordu. Bu hareketi savunanlar, yeryüzünün değişim geçirdiğini kabul ediyorlar, ancak bu değişimlerin kısa süreler içinde gerçekleştiğini ve ani ve büyük felaketler şeklinde kendini gösterdiğini öne sürüyorlardı. Ancak katastrofizm uzun ömürlü olmadı ve asronomi, jeoloji ve son olarak da (ondokuzuncu yüzyılın ortalarında) biyolojinin giderek artan biçimde sağladığı kanıtlar, değişimler için uzun sürelerin gerekli olduğunu savunan görüşün doğruluğunu kanıtladı; böylece bir örneklik ilkesi –bugün geçerli olan fiziksel yasaların her dönemde aynı ölçüde geçerli olduğunu savunan ilke– giderek artan biçimde kabul gördü. Geç yirminci yüzyıl bu görüşlerin büyük bir bölümünü değiştirmiştir. Artık evrimin, bir zamanlar sanıldığı ölçüde aşamalı ve sürekli olmadığı görüşü geçerlilik kazandı; modern fizik evrende herhangi bir "merkezin" bulunmadığı görüşündedir, bu durumda da bizlerin, evrenin ücra bir köşesine sıkışıp kaldığımız düşüncesi geçerliliğini yitirdi; kuantum fiziğinden geliştirilen insanbi-

[34] Buffon, *Histoire naturelle* (1749-1788); Hutton, *Theory of the Earth* (Edinburgh, 1788); Lyell, *Principles of Geology* (Londra, 1830-1833).

çimci ilke, insanlığın (ortaçağ görüşünden oldukça farklı bir biçimde de olsa) bir anlamda kozmosun merkezinde olabileceğini öneriyor; rastlantısallık ve zamanla ilgili yeni açılımlar, milyarlarca yıl içinde bile rastlantısal süreçlerle zekâya sahip canlılar konusunda bilgi edinmenin neredeyse olanaksız olduğunu öne sürer.[35]

Bu tür çağdaş tartışmalardan sağlanan sonuç ne olursa olsun, onsekizinci yüzyılda oluşan bilim ve tarih, geleneksel görüşleri kökünden sarstı. Eğitimli Hıristiyanlar İncil'in tarihsel ve bilimsel yönden güvenilir olduğunu varsayıyorlardı. Ancak dünya İncil'in belirttiğinden daha yaşlı olsaydı, Eski Ahit'in bir bölümüne duyulan güven sarsılırdı; madem bir bölümüne güvenilmiyor, neden diğer bölümlerine güvenilsin? Ve eğer Eski Ahit'e güvenilmiyorsa, Yeni Ahit'e güvenilir mi? Bu tür sorular Hıristiyanlığın en önemli iki temeli olan kutsal kitapları ve geleneği yıprattı. Aynı sorular, tarihselciliğe ve bizzat Hazreti İsa'nın yetkesine duyulan güveni de yıprattı ve bundan böyle İsa, yoğun tarihsel araştırmalara ve eleştirilere konu oldu.

Onaltı ve onyedinci yüzyıllarda Katolikler ve Protestanlar arasında süren ateşli çekişmeler, geleneğe duyulan güveni hayli hırpalamıştı, çünkü hangi inanç sisteminin sahici olduğu konusunda kesin bir karara varmak çok zordu. Hıristiyanlığın kendi kökenlerinde yer aldığının Protestanlar tarafından ısrarla savunulması, yeni tarihsel araçların yalnızca *kutsal kitaplara* değil, son aşamada, *kutsal kitaplar aracılığıyla* Yeni Ahit metinlerinin gerisinde yatan "tarihsel" İsa'ya ulaşabilmek için kullanılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu arayış yirminci yüzyılda giderek terk edilmektedir, ancak tuhaftır, kutsal kitapların yetkesini or-

[35] Sözgelimi, bkz. Paul Davies, *Space and Time in the Modern Universe* (Cambridge, 1977).

tadan kaldırmak üzere Protestanlığın eski çağlara duyduğu inanç, tarihsel eleştiriyle birleşmiş ve insanların inancı da kutsal kitaplarda yer alan sözlerden, etkili İncil eleştirmenlerinin sözlerine kaymıştır. Hıristiyanlık artık o güne değin kullanılan terimlerle değil, nasıl olması gerektiğini vaaz eden (ve aralarında büyük görüş ayrılıkları bulunan) birtakım modern akademisyenlerin kullandıkları terimlerle tanımlanmaya başlamıştır. Bu akademisyenlerin önemli bir bölümü kutsal kitapları onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılların bilimsel ve tarihsel maddeci varsayımlarının ışığında yeniden yorumlamaya çalıştılar. Bunun sonucunda da tuhaf bir uzlaşma ortaya çıktı: Kutsal kitaplara ve geleneğe güvenmeyi reddeden, ancak bunları tam olarak da ortadan kaldırmaya kendilerini hazır hissetmeyen eğitimli kişiler, kutsal kitap öğretilerini ve gelenekleri, kendi dönemlerinin önyargılarına uyacak şekilde yeniden yapılandırma yoluna gittiler.

İncil eleştirisi en kesin biçimde İsa'nın kişiliği üzerinde yoğunlaşmıştı. İsa'nın, kendi çağının insanı, eski bir imparatorluğun ücra bir köşesinde yaşayan bir köylü olarak ele alınması gerektiği öne sürüldü. Şeytan ya da demonlardan söz ettiğinde, yalnızca kendi çağının boşinançlarını yansıtıyordu. İsa'nın tanrısal olması, ölümünden sonra yeniden dirilmesi demode nosyonlar olarak görüldü. Kendisi de cahil bir kişi olan İsa, verdiği mesajları iyice karmakarışık hale getiren cahil müritleriyle çevrelenmişti, bu nedenle de Yeni Ahit hatalarla doluydu. Aydınlanma'dan kaynaklanan tarih disiplininin görüşleri böyleydi ve kutsal kitaplarda yer alan görüşleri ancak dönemin tarihçilerinin görüşlerine uygun oldukları ölçüde geçerli sayıyorlardı.[36]

[36] İncil konusunda tarih eleştirisinin en önemli isimleri arasında Paulus (1761-1851) ve Bruno Bauer (1809-1882) yer almaktadır. Bu eleştirmelerin ve diğerlerinin görüşleri, Schweitzer tarafından incelenmiştir.

Giambattista Vico'nun (1668-1744) keşifleri biraz daha dikkatli bir biçimde incelenseydi, yukarıda belirtilen hataların bir bölümü önlenebilirdi. Vico, yüzyıllar boyu insan davranışlarında ortaya çıkan değişimler üzerinde akılcı, şüpheci bir analizi öngörüyordu, ancak şüpheciliği yeni ve sofistike bir idealizmin temellerini oluşturdu. "Orada" olup bitenlerin gerçek niteliklerini değil, ancak onlarla ilgili algılarımızı bilebileceğimize göre, insanlar arası ilişkiler hakkında edindiğimiz izlenimler, dış dünya üzerine edindiğimiz izlenimlerden çok daha güvenilir olacaktır; çünkü insanlar arası ilişkileri kendimize mal edebiliriz ve içebakış yoluyla bu ilişkilerin niteliğini bilebiliriz. *Verum et factum convertuntur*: Bizler kendi yaptıklarımızı biliriz (gerçekliğin ölçütü, onu yapmış olmaktır). Bu, insan kavramlarının sağlam bir tarihsel temel üzerinde incelenebilmesini sağlar. Kendi içinde bir şey olarak Şeytan'ın ne olduğunu keşfedemesek de, onun bir insan kavramı olduğunu, çünkü bu kavramı bizim yarattığımızı tam bir kesinlik içinde saptayabiliriz. Böyle bir kavramın analizinde başvuracağımız tek yöntem tarihsel yöntemdir. Bu yöntemin kendi içinde Şeytan'la ne kadar örtüşebileceğini araştıramayız, çünkü kendi içinde şeyler hakkında bir bilgimiz bulunmamaktadır. Şeytan'ı tarihsel terimlerle tanımlamamız gerekmektedir. Şeytan, ne olduğu düşünülüyorsa *odur*. Şeytan üzerine tarihsel bilgilerimiz, "orası"yla ilgili diğer tüm önermelerden çok daha kesindir.[37] Vico'nun perspektifinden, İncil eleştirmenlerinin ve liberal Hıristiyanların Hıristiyanlığı "şimdi biliyor olduğumuz" gerçeklerin terimleriyle yeniden biçimlendirme girişimleri yanlış ve sonuçsuzdu. Tanrı'nın Hıristiyanlık üzerine görüşlerinin ne olduğunu ya da "orada" Hıristiyanlığın ne olduğunu bileme-

[37] Vico, *La scienza nuova* (1725-1730), ed. N. Abbagnano (Torino, 1966).

yiz. Bildiğimiz tek şey, kutsal kitaplar ve gelenek bazında Hıristiyanlığın kendini nasıl tanımladığıdır.

Bu çözümü göz ardı eden liberal Hıristiyanlık, aceleyle bilim ve İncil eleştirisinin tarafına geçerek gerilemeye girmiş ve benimsediği her yeni zeminde birbiri ardına yenilgiler almıştır. Onsekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, ileri saflardaki liberaller Hıristiyan inançlarının özünde yer alan inançları terk etmişlerdi. İblis onlara göre bir utanç kaynağı, yaşadığı çağın cehaleti ya da boşinançlarına gömülen İsa'nın var olduğunu iddia ettiği ya da güvenilmeyen kutsal kitapların ona atfettikleri, modası geçmiş düşüncelerden biriydi. Liberallerin çoğu ilk günah düşüncesini (ve kefareti) de yadsımışlar, bunun sonucu olarak da, özellikle kötülük sorununa karşı savunmasız kalmışlardı. Geleneksel argümanlardan vazgeçtikleri için çoğu bu sorudan kaçınmayı yeğliyordu.

Bununla birlikte bir liberal teolog bu konuyla yüzleşebilmeyi başarıyordu. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), Reformcu Kiliseye bağlı bir rahipti.[38] Pietist yetiştiriliş tarzına başkaldıran Schleiermacher, başlangıçta ilk günah, kefaret ve Tanrı'nın İsa'da vücut bulması kavramlarını reddederek Aydınlanma dinini benimsedi. Ancak daha sonra giderek, mesafeli usçuluğu içinde Aydınlanma'nın, dinin esas amacına, yaşamlarımız ve kendi özvarlığımız için her zaman, mutlak olarak kendi dışımızda başka bir varlığa bağımlı olduğumuz deneyimine ulaşamadığı duygusuna kapıldı. Hıristiyanlık kendi epistemolojik bağımsızlığını koruyabildiği ve dönemin entelektüel akımlarının bir uzantısı olmadığı sürece, dünyaya karşı eleştirel

[38] Schleiermacher, *On Religion* (1799); *The Christian Faith* (1821-1822); *Brief Outline on the Study of Theology* (1830). Scleiermacher'in Şeytan üzerine tartışması için bkz. *The Christian Faith*, 1.1.1.2.

tavrını sürdürebilirdi. Hıristiyanlığın, Aydınlanma'nın benimsediği duygulardan uzak, usçu din anlayışından daha derinlere nüfuz etmesi gerekiyordu; ancak aynı ölçüde geleneksel ortodoksluğun dar sınırlarını da aşmalıydı. Schleiermacher, gençliğinde desteklediği birbirine karşıt görüşlerin sınırlamalarını aşarak mutlak bağımlılık deneyimine dayalı yeni bir Hıristiyanlık sistemini geliştirmeye çalıştı.

Schleiermacher, kötülüğü varoluşsal bir gerçeklik olarak görüyordu, ancak ilk günah kavramının yerine, birçok yönüyle geç yirminci yüzyılda John Hick tarafından benimsenen görüşleri andıran[39] ilerici bir görüşü yerleştirdi. Schleiermacher insanların gerek ırksal yönden gerekse bireyler olarak zayıf ve güçsüz yaratıldıklarına inanıyordu. İçrek biçimde var olan kusurlar, Tanrı'yla birleşmeyi arzulayan gerçek doğamızın düzenini bozarlar. İlk günah, özümüzde var olan kusurların bir eğretilemesinden öte bir anlam taşımaz. Tanrı bizleri kusurlu yarattığına göre, "hata" onundur; ancak bizleri hatalı yaratmıştır, çünkü o, güçlükleri ve engelleri aşarak onunla bütünleşmeye doğru ilerleyişimizde giderek olgunluğa ulaşmamızı arzulamaktadır. Bu süreç içinde yol göstericimiz, tanrısal gücün biçimlendirip yönlendirmek için dünyaya inmesiyle bizlere en kusursuz örneği sunan Hazreti İsa'dır. Bu yolda üstesinden gelmemiz gereken kötülüğün özü, bencillik ve Tanrı sevgisi olan gerçek iyiliğe karşı dünyevi, gelip geçici iyiliklerin tercih edilmesidir.

Schleiermacher'in Şeytan düşüncesine yönelik sorgulamaları ilerici bir yaklaşım izliyordu ve bu kavramı tümüyle ortadan kaldırmayı amaçlıyordu. Bununla birlikte, itirazlarının çoğu, ondan önce geleneksel diaboloji tarafından ele alınmıştı. (1) Melekler gibi kusursuz

[39] John Hick, *Evil and the God of Love*, 2. baskı (New York, 1979).

yaratıklar nasıl olur da düşerler? (Hıristiyan teoloji hiçbir zaman meleklerin kusursuz olduklarını öne sürmemiştir.) (2) Düşüşlerinin nedeni kıskançlıksa, bu onların zaten kıskanç oldukları ve zaten düşmüş olmaları gerektiği anlamına gelecektir, ki bu bir çelişkiyi içerir. (Teoloji, kıskançlık ve gururun düşüşün nedenleri değil, güdüleri olduğunu belirtmiştir, çünkü özgür seçime dayalı bir eylemin nedeni olamaz.) (3) İblis'in kişiliği, zekâsı da dahil olmak üzere, düşüşünden sonra öylesine silinmiş olmalıdır ki, bundan sonra ne Tanrı ne de insan için güçlü bir düşman olmaktan çıkmıştır. (Teoloji, İblis'in kişiliğinin değil istencinin bozuk olduğunu belirtiyordu, bu nedenle de düşüşünden sonra karanlık bir niteliğe bürünse de doğal zekâsını korudu.) (4) Demonlar bize karşı işbirliği yapamazlar, çünkü kötü varlıklar birbirlerinden nefret ederler. (Ancak kötü insanların sık sık birbirleriyle işbirliği yaptıkları gözlenmiştir.) (5) Kötülüğün kökenini insanlık yerine İblis'e atfetmek, kötülüğün açıklanması konusunda bize herhangi bir katkıda bulunmaz. (Bu önermeye teoloji hiçbir zaman yeterli bir yanıt getirememiştir.)

Schleiermacher'in Şeytan'a yönelik saldırıları en dolaysız biçimde İncil aracılığıyla olmuştur. İsa'nın Şeytan'a ilişkin göndermeleri hep ikinci elden göndermelerdi, bu konudaki söylemleri ya dolaylı, ya mesellerden alıntılar yoluyla ya da kötü kişilere yaptığı simgesel göndermelerle olmuştur; günaha teşvik öyküsü ise tarihsel temellerden yoksun didaktik bir öyküydü. İsa ve havarileri, Şeytan gibi aydınlatılmamış bir öğretiye gerçekten inanmış olamazlardı, inanmış olsalar bile bizim buna inanmamız gerekmez, çünkü Şeytan öyküsünü kendi dönemlerinde yaygın biçimde var olan boşinançlardan oluşturmuşlardı. Schleiermacher de kendi döneminde geçerli olan görüşlerin, diğer çağlara ait görüşlerin değerlendirildiği ölçütler olduğunu

öne sürmüştür.

Schleiermacher ayrıca Şeytan'a duyulan inanca karşı pratik birtakım argümanlar sunmuştur. Şeytan kavramı, farklı birtakım tarihsel unsurların birleşimidir (Daha önce Voltaire de aynı görüşü önermişti, ancak onun önerisi Schleiermacher'in önerisinden daha bilinçliydi, çünkü Voltaire görüşlerini Hıristiyanlığın her yönüne uygulamıştı). Şeytan düşüncesi kişileri, sorumlulukları kendilerinden bir başka varlığa aktarmalarına teşvik eder (Ancak geleneksel teoloji, Şeytan'ın kişinin bilincini hiçbir zaman zorlamadığını ve günahın sorumluluğunun her zaman bireye ait olduğunu ısrarla vurgulamıştır). Şeytan'a duyulan inanç ancak onun, Tanrı'nın dünyayla ilgili planını engelleyebileceğine inandığımızda bize üzüntü verecektir (Ancak gelenek, kötülüğü amaçlayan tüm girişimleri iyiye dönüştüren Tanrı'nın inayetini her zaman doğrulamıştır).

Schleiermacher, Şeytan'ın var olmadığı, ancak kötülük için uygun bir eğretileme olarak onu kullanmayı seçebileceğimiz sonucuna varmaktadır. Vardığı bu sonucun altında gizli bir uslamlama yatar: Şeytan düşüncesi, sevilmeyen ve sıkıntı verici bir düşüncedir, buna karşın Hıristiyanlık bir şekilde doğrudur ve İncil bir şekilde esin doludur; bu nedenle de Yeni Ahit'in, eskatolojinin merkez noktası olarak Şeytan'ın varlığını ve gücünü öğrettiği gerçeğini açıklamak üzere yeni ve karmaşık bir sistemin kurulması gerekmektedir.

Yüzyıl sonlarına doğru kendini en güçlü biçimde hissettiren entelektüel değişim, Aydınlanma'dan romantik düşünceye geçiş olmuştur. Bu geçişin en önemli temsicisi Jean Jacques Rousseau (1712-1778) idi.[40] Yoğun biçimde duygusal ve tutarsız bir kişiliğe sahip olan Ro-

[40] Rousseau, *La nouvelle Héloise* (1761); *Emile* (1762), kitap 4, "Profession de

usseau, Hıristiyanlığı savunarak dönemin filozoflarından uzaklaştı; ancak benimsediği aşırı duygusal, estetik dinsellik anlayışı –teslisi, Tanrı'nın İsa'da vücut bulmasını, kefareti ve İsa'nın göğe yükselişini reddediyor, yine de içinde İsa'nın ruhunu hissettiğini savunuyordu– onu gerek Protestanlardan gerekse Katoliklerden uzaklaştırıyordu. Daha sonra "örgütlü din" olarak anılan anlayışa karşı duyduğu hoşnutsuzluk içinde kiliseyi ve Hıristiyanlığın en temel özelliklerinden biri olan komünal niteliğini reddederek kişisel duygulara yöneldi.

Rousseau'nun kötülük sorunuyla yüzleşmesi, Kant ya da Voltaire'den çok daha az dolaysız ve Sade'dan daha az tutarlı olmuştur. Onun görüşüne göre kötülük metafizik değil, toplumsal bir sorundur; insan yapımıdır: "İnsanoğlu, kötülüğü kimin yarattığını daha fazla arama: o sensin."[41] İnsan doğası özünde iyidir; onu bozanlar, yozlaştıranlar, bizzat bizleriz.[42] Rousseau'nun, gerekli ve arzu edilebilir olarak gördüğü kültürün kendisine hiçbir itirazı yoktu; ancak tarihsel bağlamda, kurduğumuz kültürlerin bizleri esir aldığını ve yozlaştırdığını gözlemler. Ona göre, ancak içimizdeki iyiliğin tanrısal içgüdüleri olan ve bu kötü, ket vurucu etkileri ortadan kaldırarak özümüzdeki doğal iyiliğe ve ayırıcı özelliği eşitlik ve özgürlük olan doğal toplumsal düzene geri dönmemizi sağlayan bir ilkeyi oluşturan vicdanlarımız yoluyla kurtulabiliriz. Eğitim ve toplumsal reform yo-

---

foi due vicarie savoyard" da dahil olmak üzere, *Du contrat social* (1762); *Confessions* (1782).

[41] Rousseau, "Profession de foi." Ayrıca bkz. 18 Ağustos 1756 tarihli bir mektubun alıntılandığı L. G. Crocker, *An Age of Crisis: Man and World in the Eighteenth Century French Thought* (Baltimore, 1959), s. 90. "Ahlaki kötülüğün kaynağının insandan başka bir yerde aranabileceğine inanmıyorum; insan özgürdür, ilerlemiştir ve bu nedenle de yozlaşmıştır."

[42] "Tout est bien sortant des mains du Createur": *Emile*.

luyla yanılgılarımızı, boşinançlarımızı, zaaflarımızı ve baskıcı kurumları ortadan kaldırarak aydınlık ve yeni bir çağa girebiliriz. Bu iyicil, ilerici fikirler, genelde geleneksel Hıristiyanlığa karşı olumsuz bir tavır içinde bulunan Amerikan ve Fransız devrimlerini etkilemiştir. Ancak Rousseau'nun devrimle sınırları tam belli olmayan bir dinselliği birleştirmesi, aynı zamanda Tanrı'nın romantik bir biçimde yeniden canlanışıyla, soylu bir devrimci olarak romantik İblis figürünün de ortaya çıkışını teşvik etmiştir. Yüzyılın sonlarına doğru yazında bu görüşler yansımalarını buluyordu.

Cadıların dönemi bir kez sona erdikten sonra, Şeytan onsekizinci yüzyılın sonlarına kadar yazında göreceli olarak kendini fazla göstermedi ve daha sonra yeniden canlandığında da, yeni bir biçime bürünüyordu. Teoloji ve metafiziğin yerini estetizm ve simgecilik almıştı. İblis'in metafizik varlığının görevine son verilince, o da ona atfedilen geleneksel anlamlardan özgür olarak serbestçe yüzen bir simge biçimini aldı. Artık özgül bir kişi değildi, bu nedenle de bir kişilik, değişik rolleri üstlenebilen yazınsal bir karakter haline geldi.[43] (1) Bazı eserlerde geleneksel rolünü oynamayı sürdürdü.[44] (2) Bazıları onu in-

---

[43] E. C. Mason, "Die Gestalt des Teufels in der deutschen Literatur seit 1748," yer aldığı eser, ed. W. Kolschmidt ve H. Meyer, *Tradition und Ursprünglichkeit* (Bern, 1966), s. 113-125.

[44] Örneğin Antoine-Louis Daugis, *Traité sur la magie* (1732); Dom Augistin Calmet, *Dissertation sur les apparations des anges, des démons, et des esprits* (1746); Abbé Nicholas Lenglet-Dufresnoy, *Traité historique et dogmatique sur les apparations, les visions et le révélations particulières* (1751); Abbé Claude-Marie Guyon, *Bibliothèque ecclésiastique* (1771); Tüm bu eserler, eski geleneğin eksiksiz biçimde savunulmasından ılımlı şüpheci eleştiriye kadar çeşitlilik gösteren biçimde kolay inanmayı yansıtıyordu. Bkz. M. Milner, *Le diable dans la litterature française*, 2 cilt (Paris, 1960), cilt 1, s. 52-61.

san ruhunun kötülüğünün ve bozuluşunun bir simgesi olarak kullandı. (3) Bazıları Hıristiyanlıkla alay etmek ya da insanların budalalıklarının bir parodisini yapmak amacıyla onu ironik ya da satirik bir biçimde yansıttı. (4) Kimileri Şeytan'ı yozlaşmış otoriteye karşı başkaldırının olumlu bir simgesi olarak yansıttı. Genelde Şeytan kavramı, katıksız kötülüğün değerli bir eğretilemesi olarak varlığını sürdürdü. İnsan doğasının karmaşık niteliğinden dolayı ve çok az sayıda insan bütünüyle iyi ya da bütünüyle kötü sayılabileceği için Şeytan, hiçbir insanın yansıtılamayacağı biçimde, en saflaştırılmış haliyle, insan ruhunda var olan kötülüğün "esası" olarak sunulabiliyordu.[45] Bu dönemde sempatik, romantik Şeytan'a ilişkin anıştırmalar da kendini göstermeye başlamıştır. Panteist bir gizemci olan Louis-Claude de Saint Martin'in (1743-1803) izleyicileri, meleklerin ilk düşüşlerini salt estetik bir bir etki olarak görüyorlardı; onlara göre meleklerin düşüşünde öylesine yoğun bir güzellik tutkusu vardı ki, bunu kavrayıp kendilerine mal etmeyi arzuluyorlardı.[46]

Aydınlanma ve romantizmi bir uçtan diğerine etkisi altına alan bir

---

[45] Bu konuda geliştirilen yeni yorumların başlıcaları arasında yer alan Alain René Le Sage'ın (1668-1747), *Le diable boiteux* (1707) adlı yapıtı, Vélez de la Guevera'nın (1579-1644) *El diablo cojuelo* (1641) adlı eserinin ironik bir serbest uyarlamasıydı. Le Sage'a öykünenler arasında Abbé Brıslé de Montpleinchamp'ın *Le diable bossu*, "Kambur Şeytan" (1708) adlı yapıtı da yer alır. Bkz. Milner, cilt 1, s. 75-78. Daniel Defoe ironik bir dille *Political History of the Devil*'ı (1726) yazdı. Defoe'nun, romanı *Moll Flanders*'da (1722) Şeytan'ı ele alış biçimiyle ilgili olarak, bkz. R. Erickson, "Moll's Fate: 'Mother Midnight' and *Moll Flanders*," *Studies in Philology*, 76 (1979), 85-87.

[46] Martinist yapıtlar için bkz. Milner cilt 1, s. 111-120. Önemli diğer yazın yapıtları arasında Paul Weidmann, *Johann Fausuts* (1775) ve Freidrich Maximilian von Klinger'in satirik eseri *Fausts Leben, Thaten und Höllenfahrt* (1791) yer alır.

eser, Faust literatürünün başyapıtı olan Johann Wolfgang von Goethe'nin (1749-1832) *Faust: Eine Tragödie* [*Faust: Bir Trajedi*] adlı yapıtıdır.[47] Şeytan'ın tarihi içinde *Faust*'un yeri muğlaktır. Bir yandan Goethe'nin Şeytan'ı Mephistopheles, tüm zamanların en etkin yazınsal yaratılarından biri olarak kabul edilmiştir.[48] Öte yandan Mephisto son derece karmaşık bir figürdür ve unsurlarından yalnızca biri Hıristiyan Şeytan'ına aittir. Goethe'nin kendisi de ironik bir biçimde Hıristiyanlığa karşı mesafelidir, Aydınlanmacı görüşü benimsemiş ve Hıristiyan simgeciliğinden yararlanmasına karşın kiliseyi küçümsemiştir. Yaşamı boyunca görüşlerinde büyük değişmeler yer alır –zaman içinde pietizm, gizemcilik, kabala, simya, folklor, yeni Platonculuk, liberalizm ve çağında gözde olan birçok akıma ilgi duymuş ve bunları benimsediği dönemler olmuştur– ancak başyapıtı üzerinde bu görüşlerden hiçbirinin kesin ve katı bir etkisi olmamıştır. Goethe, *Faust*'u yazmaya ilk gençlik yıllarında yaklaşık 1770'te başlar ve 1932'de ölümüne kadar bu eser üzerinde uğraşır. Bu, canlı ve işlek bir zekânın yaratıcı düşünceleriyle dolu altmış yıllık bir süreyi kapsamaktadır ve bu süre içinde Goethe, eseri üzerinde herhangi bir özetleme ya da formüllere indirgeme sürecinden kaçınmıştır.[49]

---

[47] Goethe, *Faust: Eine Tragödie*, 2 cilt (Basel, 1949); İngilizce çeviri, ed. W. Arndt, C. Hamlin (New York, 1976). Tüm alıntılarım Almanca basımdandır. Ayrıca bkz. S. Atkins, *Goethe's Faust: A Literary Analysis* (Cambridge, Mass., 1958); A. P. Cottrell, *Goethe's View of the Evil and the Search for a New Image of Man in our Time* (Edinburgh, 1982).

[48] Örneğin Faust izleğinin müzikal uyrlamaları arasında, Berlioz'un *Damnation de Faust*'u [*Faust'un Lanetlenişi*] (oratoryo 1846; opera 1896); Liszt'in *Faust Symphonie*'si [*Faust Senfonisi*] (1854-1857); Gounod'nun *Faust*'u (1859); Grieg'in *Peer Gynt*'ü (1890) yer alır.

[49] Urfaust, 1772-1775 yılları arasında yazılmış ve 1887 yılına kadar yayımlan-

Goethe altmışüç yaşına geldiğinde geriye bakar ve henüz genç bir ozan olduğu yıllarda benimsemiş olduğu kozmolojiyi anlatır. Tanrı Baba, Oğul'u yaratmıştır ve Baba ve Oğul birlikte Kutsal Ruh'u yaratırlar. Bir araya geldiklerinde bu üçlü eksiksiz ve kusursuzdurlar, böylece dördüncü figürü, Lucifer'i yarattıklarında, Lucifer zorunlu olarak kusurludur. Lucifer melekleri yaratır. Sahip olduğu güçten etkilenen Lucifer kendisine öyle hayran olur ki, giderek gerçekle tüm bağlarını kopartır. Meleklerden bazıları kendi özlerinin farkındadırlar, ancak diğerleri Lucifer'in izinden giderler ve bencilliği seçerler. Lucifer'in kendi içine gömülüşünden maddi evren doğar. Eğer Tanrı, inayetiyle ona ışığa doğru açılma gücünü vermeseydi, spiral şeklindeki yörüngesi giderek daha da derinleşerek kendi içine doğru devinecekti. Bencillik ve açıklık, karanlık ve aydınlık arasındaki bu gerilimden, dünyanın ve insanların içindeki, aşağı doğru kapanan şeytani güçle yukarı doğru açılan tanrısal güç arasındaki gerilim ortaya çıktı. Goethe bu sözleriyle, düzanlamsal, teolojik bir yorumu değil, simgesel bir yapıyı kastetmektedir, ancak şiir üzerinde kalıcı bir iz bırakmıştır.[50]

Faust'un tek bir anlamı, hatta bir anlamlar dizgesi yoktur. Goethe bu eseriyle kendi zihninin, kendi kültürünün ve bir bütün olarak Batı uygarlığının karmaşalarını ve tutarsızlıklarını ifade etmeyi amaçla-

---

mamıştır. *Faust: Ein Fragment*, 1788-1790 yılları arasında yazıldı ve 1790'da Leipzig'de yayımlandı; Goethe'nin yapıtları arasında Mephisto ilk kez bu eserde ortaya çıkar. *Faust: Eine Tragödie* iki bölümden oluşmaktadır; birinci bölüm 1787-1806 yılları arasında yazılmış ve 1808'de yayımlanmıştır; ikinci bölümse 1825-1831 yılları arasında yazılmış ve 1832'de yayımlanmıştır.

[50] "Dichtung und Wahrheit," yer aldığı eser, *Autobiographische Schriften*, alıntı A. P. Cottrell, *Goethe's View of Evil* (Edinburgh, 1872), s. 27-30.

mıştır. Bu nedenle de, metin üzerinde çoğul okumalar olanaklıdır. Bu çalışmanın amaçlarına uygun olarak ben, Goethe'nin Mephistopheles'inin Şeytan geleneği içindeki yerini vurgulayacağım.

Faust gibi, Mephistopheles'in kendisi de dünya denli çeşitlilik içerir. En yüzeysel düzlemde bile onun doğası belirsiz bırakılmıştır, çünkü o kimi zaman İblis ya da İblis'in eş değeri, kimi zaman da yalnızca önemsiz bir demon olarak karşımıza çıkar (II. 338-339; 1338-1340). Aslında Mephistopheles, Hıristiyan Şeytan'ıyla özdeşleştirilemeyecek denli karmaşık, değişken ve muğlaktır. Goethe büyük bir isteklilikle mitten yararlanmış ve onu geliştirmiştir; ancak sonuna değin Hıristiyan Şeytan'ının düzanlamsal varlığını, hatta Kant'ın kökten kötülük ilkesini bile şiddetle reddetmiştir. Goethe muğlaklığı açıkça telaffuz etmiştir, çünkü Mephisto'nun işlevi kısmen, doğada, ahlakta ya da başka bir alanda ikiye bölünmeyi yadsımaktır. Mephisto aynı anda hem Tanrı'nın rakibi hem de tanrısal istencin bir aracı; maddi dünyanın yaratıcısı ve Tanrı'nın bir kulu; ruh ilkesine karşı madde ilkesi; iyiye karşı kötü; düzene karşı kargaşa; yaratıcılığı uyandıran güç; ve birçok başka özellikle karşımıza çıkmaktadır. Temel olarak, kendisini insan deneyimine sunduğu biçimde farklılaşmamış dünyayı temsil eden bir doğa ruhudur. Okuru, gerçekliği çoğulluğuyla yüzleşmeye yönelten bir çağrıdır.[51]

Böylece, *Faust*'un etkisi öylesine geniş oldu ki, son ikiyüz yıl süresince yazınsal Şeytan'ların büyük bir bölümü, Mephistopheles'in tatlı dilli, alaycı, muğlak görünümüyle karşımıza çıktılar. Teolojik bir figür olarak Şeytan'dan yazınsal bir karakter olarak Şeytan'a dönüşümü kesin bir biçimde gerçekleştiren Goethe olmuştur. Gerçi birkaç

[51] Bkz. Jane K. Brown, *Goethe's Faust: The German Tragedy* (Ithaca, 1986).

istisnai durum yok değildir, ancak teolojik bir figür olarak kendi Şeytan'larının kötülüğün kişileştirilmesi olarak ciddiye alınmasını isteyen yazarlar, *Faust*'tan bu yana oldukça güçlü bir direnişle karşılaşmak zorunda kalmışlardır.

Mephistopheles kısmen bir Hıristiyan demonu, kısmen toplum konusunda ironik bir yorumcu, kısmen laik, ilerici bir toplumu savunan bir hatip, çoklukla da E C. Mason'ın belirttiği gibi, "insan yaşamının olumsuz yönünü tek taraflı bir biçimde ısrarla vurgulayan bir kişiliktir."[52] Goethe'nin küçümsediği akademisyenlere özgü alaycı, mesafeli, eleştirel, soğuk, yargılayıcı özelliklere sahiptir; gerçi Faust da bu özelliklerin hepsine sahiptir, ne var ki çektiği acılar onu bu olumsuzluklardan arındırmaktadır. Mephisto'nun keskin zekâsı ve yüzeysel sevimliliği ona insanları kullanabilme gücünü kazandırmaktadır, ancak dipte bir yerde o bir budaladır, çünkü evrenin özünde yatan gerçekliğin sevginin gücü olduğunu kavrayamamıştır. Her şeyi bilen Tanrı'yla bahse girecek denli budaladır: Eserin başında göklerde budalayı oynamaktadır; ona en son rastladığımızdaysa meleklerin peşinde çapkınlık yapmaktadır. Kişiliğindeki bilgeliğin ve budalalığın birleşimi, binlerce yıldır Tanrı'nın karşı konulmaz gücüne karşı koyduğunu itiraf ettiğinde kendini iyice göstermektedir.[53]

Özünde gerçekliği göremeyecek denli kör olan Mephisto, onu olumsuzlamaya ve yok etmeye uğraşmaktadır. Var oluşun değerini yadsır ve yaratılışın amacının yok edilmek olduğunu öne sürer. Gü-

---

[52] E. C. Mason, "The Paths and Powers of Mephistopheles" yer aldığı eser, *German Studies Presented to Walter Horace Bruford* (Londra, 1962), s. 93.

[53] Ll. 1776-1784. Mephisto'nun zekâsıyla ilgili olarak bkz. ll. 1362-1378, 6172, 10.075-10.076; budalalığıyla ilgili olarak bkz. ll. 339, 1675; bilmece için bkz. ll. 4743-4750, 11.780-11.800.

zellikten, özgürlükten ve yaşamın kendisinden nefret eder; bireylerin ölümüne neden olur ve kitleleri yok eden yıkıcı sosyal politikaları savunur.[54] Bu nihilizm kötülüğün özüdür ve dolaysız biçimde Tanrı'dan gelmektedir (II. 342-349). Tıpkı geleneksel Şeytan gibi, Mephisto da yalancı ve düzenbazdır. Bir aldatmaca üstadıdır ve kılıktan kılığa girer; önce bir köpek, daha sonra bir öğrenci, bir şövalye, bir budala, bir büyücü ve bir general kılığına bürünür. Yanıltıcı bilgiler, yaltaklanmalar, dedikodu yoluyla insanlar arasında güvensizlik ve şüphe yaratır; göz yanılgıları, sanrılar ve düşler yaratmak üzere büyüden yararlanır; devlet başkanı olarak sahte bir zenginlik yaratır ve bir general olarak savaş alanına hayali birlikler göndererek orduları mahveder.[55] Doğal dünyada kargaşa ve düzensizliğin ruhu olarak, toplumda da adaleti bozarak düzensizliği teşvik eder.[56] Acımasızlıktan ve insanlara acı vermekten haz alır.[57] Yozlaşmaya neden olmak amacıyla insanları ayartır ve tehdit eder. Ve en çok da masum insanların çektikleri acılar karşısında mutlu olur.[58] Sevginin ne anlama geldiğini asla kavrayamadığından dolayı cinsel ilişkilerde kabalıktan ve sertlikten hoşlanır,[59] sosyal reformlara karşı çıkar ve zorbalığa karşı yapılan devrimci bir hareketi ezer.[60] Bir düşüş yaşadığından dolayı geçmişin-

---

[54] Ll. 1338-1384, 1851-1867, 3711, 6255-6256, 6954-6962, 11.350-11.369, 11.544-11.550, 11.596-11.603.

[55] Ll. 1506-1606, 1868-2050, 2300-2366, 290-2912, 3050, 5985-6027, 8027, 10.547-10.781.

[56] Ll. 1379-1384, 4611, 5465-5470, 6203-6208.

[57] Ll. 3543, 3711, 11.350-11.369, 11.545-11.554, 11.636-11.707.

[58] Ll. 2321, 3543, 6792.

[59] Ll. 2031-2036, 2513, 2603-2604, 4136-4143, 5775-5796, 6208, 6979-6983.

[60] Ll. 4772-5064, 6063-6172, 10.242-10.344.

Morelli'nin yaptığı bir büstte Şeytan, alim başlığı, çatallı sakalı ve hain yüzüyle Mephistopheles olarak gösterilmektedir. Gözler koyu kırmızı olmak üzere kaymaktaşından yapılmıştır. Floransa, ondokuzuncu yüzyıl. Sylvie Mercier'in izniyle, fotoğraf, "La Licornière," Paris.

den pişmanlık duyar, ancak tövbe etmeyi reddeder ve umutsuzluk günahını işler.[61] Ancak yine de felsefeciler, profesörler, fanatikler, generaller, papazlar, bürokratlar, politikacılar ve sömürgeci yöneticiler üzerine alaycı yorumlarında, Goethe'nin adına konuşmaktadır.[62]

Sunuş ve ön temsil bölümlerinden sonra şiir, cennette Tanrı ve maiyetindeki mensuplar Rafael, Cebrail, Mikail ve Mephistopheles arasında geçen "Gökyüzünde Açılış" bölümüyle açılır. Mekân dolaysız biçimde Eyüp'ün Kitabı'nı anıştırmaktadır ve İblis'in rolünü Mephistopheles üstlenmiştir. Melekler, kozmosun güzelliğinden dolayı Tanrı'yı överler. Ancak Mephistopheles, konuyu bir bütün olarak kozmostan insanlığın durumuna getirir. Kozmosun iddia edildiği gibi kusursuz olmasına karşın (ya da öyle olduğundan dolayı) insanoğlu güvenilmez, vahşi, mutsuz ve acınacak haldedir. Tanrı bu olumsuz görüşlerinden dolayı Mephistopheles'i azarlar, ancak insanların acınası durumda oldukları konusunda ısrarlıdır: "Keder dolu günlerinde acıyorum insanlara, hatta ben bile eziyet etmek istemiyorum onlara" (II.297-298). Şeytan'ın göklerde Tanrı'nın maiyetinde yer alması ve Tanrı üzerindeki etkisi kötülüğün, Tanrı'nın tasarısının bir parçası, insanlıkta, kozmosta, hatta Tanrı'da içkin olarak var oluşunun bir göstergesidir. Şeytan'ın göklerdeki rolü ironik bir biçimde yansıtılmaktadır; neredeyse ustasının başarısız yönlerini incelikli bir mizahla yansıtan tanrısal bir soytarı ya da bir saray budalasını anımsatır. İnsanlık konusunda Tanrı'yla aralarında geçen görüş ayrılığı, zorbaya karşı Aydınlanmacı bir başkaldırıyı, tanrılara karşı insanların tarafını tutan Prometheuscu bir sempatiyi ve duygusallık ve merhamet adına

[61] Ll. 1776-1784, 10.075-10.094, 11.809-11.816.

[62] Ll. 4076-4095, 6587-6591, 7847-7950, 10.313-10.320, 10.783-11.042.

soyut adalet kavramına karşı proto-romantik bir başkaldırıyı anıştırmaktadır. Ancak Şeytan aynı zamanda Tanrı'ya hizmet eder. Tanrı ise Mephistopheles'in tasarladığı kötülüğü yalnızca hoşgörmekle ve onaylamakla kalmaz, aynı zamanda Şeytan'dan az da olsa hoşlandığını da itiraf eder: "Senin gibilerden hiç nefret etmedim; bütün yadsıyan ruhlar arasında en az demon yük olur bana. Çok kolay gevşer insan etkinliği, onun için katarım insanların arasına kışkırtıcı ve harekete geçirici bir arkadaşı, Şeytan'ın yaratıcı görevi bu işte" (II.337-343).[Δ]

Tanrı nasıl bir zamanlar İblis'e adil ve yozlaşmayan bir insan örneği olarak Eyüp'ü göstediyse, şimdi de Mephistopheles'e hem bir kişisel dehanın hem de tüm insanlığın temsilcisi olarak Faust'u gösterir. Tanrı'nın görüşüne göre Faust hedefinden asla ödün vermeden gerçeği arayan, imanı bütün bir insandır; o, insanlığın yaratılışının hayırlı bir iş olduğunun kanıtıdır. Goethe, büyücüyü, bir bütün olarak insanlığın acıklı durumunun bir simgesi olarak tanımlayan daha önceki Faustçu gelenekten uzaklaşmıştır. Faust, Eyüp, Adem, İsa ve İnsan'dır. Geleneksel Faust dramlarının anlaşma üzerinde yoğunlaşmalarına karşın, Goethe'nin *Faust*'u iki bahis üzerinde odaklanır: biricisi Mephistopheles'le Tanrı arasındaki bahis, ikincisi ise Mephistopheles'le insan arasındaki bahis. Mephisto Tanrı'ya meydan okur: "Nesine bahse giriyorsunuz? Onu usulca kendi yoluma çekme iznini bana verirseniz, bahsi kaybedersiniz." (II. 312-314) Tanrı'nın bahsi kabul edip etmediği kesin değildir; ancak Faust'tan yana herhangi bir müdahelede bulunmamaya söz verir (1. 323). Mephisto, Tanrı'yla bahse girdiğine ve Faust'u ayartma konusunda sınırsız yetkiye sahip olduğuna inanmaktadır; ancak Faust üzerindeki gücünün "o dünyada yaşa-

---

[Δ] Türkçe alıntılarda yararlanılan kaynaklar: *Faust*, Öteki Yayınları, çeviren: Nihat Ülner ve *Faust*, cilt 1-2, İstanbul Kitabevi, çeviren: Prof. Sadi Irmak –çn.

dığı sürece" (1. 315) geçerli olduğunu belirten Tanrı buyruğunu duymazlıktan gelir. Tanrı, Mephistopheles'in kaçınılmaz olarak bahsi kaybedeceğini bilmektedir; öte yandan sonuçta kaybedenin kendisi olacağını bilmesine karşın Mephistopheles'in elinden gelen gayreti göstererek bu oyunu sürdürmek konusundaki isteği ağır basmaktadır.

Trajedinin "Birinci Bölüm"ü Faust'un çalışma odasında açılır. Faust masasının başındadır; huzursuzdur, çünkü sonu gelmeyen entelektüel çabaları bir sonuç getirmemiş ve evrenin gizemini çözememiştir.[63] Ulaşmak istediği okült bilgileri elde edebilmek üzere ruhlar alemine girmeye çalışmaktadır; okuduğu tüm satırlardan, esas gereksinim duyduğu gücün bilgide değil, sevgi ve diğer insanlara şefkatte yattığını kavrayamamıştır. Melekler korosunu işitir, ancak iman gücünden yoksun olduğundan dolayı sevginin önemini kavrayamaz (1.765). Bir simya kitabında, Dünya Ruhu *Erdgeist*'ın simgesini (*Zeichen*) bulur. *Erdgeist*, Faust'un kendi içinde hissettiği huzursuzluğu, mücadeleyi ve arzuyu temsil etmektedir. Ne iyi ne de kötü olan *Erdgeist* insan değerlerinin ötesinde, temel öğelerden bir doğa ruhudur.[64] Faust, *Erdgeist*'ın işaretini telaffuz eder etmez ruh ortaya çıkar ve onu kimin çağırdığını sorar (1. 482) Faust'un ruhu gerçekten çağırıp çağırmadığı sorusunu muğlak bırakan Goethe, kendi görüşleriyle gelenek arasına bir mesafe koymuştur; Faust'un olup bitenden ne ölçüde sorumlu olduğu ve ne ölçüde Tanrı'nın İblis'le arasındaki bahsin kurbanı olduğu belirsiz bırakılmıştır ve öyle olması gerekir.

Bir sonraki sahne Faust'u çalışma odasından çıkmış, birahaneler, öğrenciler, çapkın delikanlılar ve askerlerin doldurduğu bir sokakta

---

[63] Daha sonraki bölümlerde Wagner, onun her şeyi bilmeye yönelik arzusunu dile getirir: "Zwar weiss ich viel, doch möcht ich alles wissen" (1. 601).

[64] "Zwei Seelen wohnen, ach in meiner Brust" (1. 1112).

dolaşırken göstermektedir; burada Faust ile asistanı Wagner içki içer ve tartışırlar. Faust doğanın güzelliğinden, Wagner ise sanatın ve bilimin erdemlerinden söz etmektedir ve her ikisi de onları çevreleyen yaşamdan kopukturlar. Faust, ruhunda çatışan iki ruhtan yakınmaktadır; bunlardan biri onu dünyevi hazlara, diğeri ise sınırsız bilgeliğe doğru sürüklemektedir (II. 1112-1117). Konuştukları sırada Faust, civarlarında etrafı koklayan kara bir köpeği işaret eder. Wagner'e göre bu sıradan bir fino köpeğidir, ancak Faust köpeğin peşinde bir tür alev izi bıraktığını görmüştür (II. 1154-1155). Mephisto, geleneksel Şeytan'ın en sevdiği görünümlerden birine bürünerek kara bir köpek kılığında ortaya çıkmıştır. Faust'un bilinçli arzusundan bağımsız olarak karşılarına çıkar, ancak Faust'un zihnini Kötü Olan'a ulaştıran umutsuzluğu karşısında etkilenmiştir.

Daha sonra, Faust'un çalışma odasında fino yeniden ortaya çıkar, rahatsız edici birtakım görüntülere büründükten sonra, en sonunda gezgin bir öğrenci kılığında karar kılar.[65] Faust, "öğrenci"den kendisini tanıtmasını ister ve gerçeği tahmin eder: O bir yalancı ve yok edicidir. Mephistopheles kendisini "Hep kötüyü isteyip iyiyi yaratan o gücün bir parçası" – Tanrısal inayet tarafından iyilik yapmaya zorlanan olarak tanıtır (II. 1336-1337). O ayrıca, hep yadsıyan ruhtur ve yaratılan her şeyi yok etmeyi amaçlamaktadır.[66] Yıkıcılığın ve kötülüğün onun temel unsurları olduğunu açıkça belirtir. Yine de "Açılış" bölümünde de belirtildiği gibi kötülük, kozmosun bir parçasıdır,

---

[65] Gerek Dostoyevski gerekse Mann bu sahneye öykünmüştür ve biçim değiştirebilme gücünü kendi Şeytanlarının ayırıcı özelliklerinden biri olarak kullanmışlardır.

[66] "Ich bin der Geist, der stets verneint! / Und das mit Recht; denn alles was entsteht,/ Ist wert, dass es zugrunde geht" (II. 1338-1340).

Bronz ve fildişinden bir ondokuzuncu yüzyıl heykeli. Yine alim başlığı, çatallı sakalı, kötücül sırıtışıyla Mephistopheles olarak Şeytan. Sylvie Mercier'in izniyle, fotoğraf, "La Licornière," Paris.

çünkü Tanrı'nın kozmosu yarattığı tözün bir parçasıdır. Mephisto, kendisinin ışığı doğuran karanlık kaosun bir parçası olduğunu belirtir ve Faust onun ne demek istediğini kavrar: "Ey, Kaos'un aykırı oğlu!"[67]

Gelenekten uzaklaşmayı bundan sonra da sürdüren Goethe'nin Faust'u, Mephisto'ya bir anlaşma yapmayı önerir; böylece Mephisto'nun okült güçlerine ulaşabilecektir (II. 1413-1415). Şeytan'ın planı, Faust'u şehvete yöneltip aklını başından almak ve Tanrı'ya karşı bahsi kazanmaktır, bu nedenle de şehvet dolu düşler ve görümler yaratmaları için Faust'un üzerine ruhları gönderir. Faust uyandığında, gerçekten Şeytan'ı görüp görmediğinden emin değildir (II 1529-1530).[68] Ancak Faust'un insanlığın varoluşu üzerine laneti, (II. 1587-1606) onu bu kez genç bir asilzade kılığına bürünen Şeytan'ın etkilerine daha da açık bir duruma getirecektir. Mephisto, Tanrı'nın kendi gücü üzerinde uyguladığı sınırlamaları unutarak Faust'a bu dünyada hizmetkârı olmayı önerir; karşılığında ise Faust öbür dünyada onun hizmetkârı olacaktır (II. 1648-1659). Bu anlaşma, göklerde girilen bahsi özetleyen ikinci bir bahse dönüşmektedir: Mephistopheles bu kez Faust'un bu arayışından vazgeçeceği, duyumsal hazların rahatlığına gömüleceği ve bu zevk anının sürmesini dileyeceğini iddia etmekte, Faust ise savaşımının asla sona ermeyeceğini savunmaktadır.[69] Mephisto önce

---

[67] "Ich bin ein Teil des Teils, der anfangs alles war, / Ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebar ... Des Chaos wunderlicher Sohn" (II. 1349-1350, 1384). O, ışığı doğuran karanlığın bir parçasıdır, çünkü Tanrı ışığın gücünü özdeğin karanlığına yansıtmıştır. Ancak Mephistopheles gerçeği çarpıtarak yalan söylemektedir, çünkü karanlığın özdeği ışığın yanında ikincil bir konumdadır ve yalnızca Şeytan'ın kendi hatasının sonucu yaratılmıştır.

[68] Bu belirsizlik Dostoyevski ve Mann'da da vardır.

[69] Dur, geçme: "Verwiele doch!" (1. 1699).

onu, daha sonra öğrencisini, çalışmalarını ve "hayatın altın ağacı"yla ilgili soyutlamaları terk etmeye zorlar (II. 2038-2039). Bilgiçlikle duyumcul hazlar arasındaki zemini, cömertlik ve sevginin oluşturduğu temeli alçakça bir tavırla yadsımaktadır.

Faust'a bir trajedi özelliğini kazandıran, sevebilme gücünün yoksunluğudur. Goethe'nin *Tragedi*'si, Dante'nin *Komedi*'siyle bilinçli bir karşıtlık içindedir. Dante'nin şiiri bir *commedia*'dır, çünkü odak noktası, kozmik bağlamdan ayrı bir bağlamda ele alındığında, acı verici bir biçimde kusurlu olduğu gözlemlenen insanlık durumudur. Faust ve Mephisto, koşulları bilinçli olarak belirlenmemiş bir anlaşma imzalamışlardır (II. 1734-1740). Aslında bu anlaşma, girdikleri bahsin ikincil bir unsurudur ve bahisle anlaşma birlikte insanlık trajedisinin ikincil bir unsurunu oluşturmaktadır. Mephisto, Faust'un anlaşmayı imzalamamış olsa bile lanetlenmiş olduğunu gözlemektedir, çünkü onun yazgısı Tanrı ile Şeytan tarafından daha önceden belirlenmiştir (II. 1866-1867). Nihai amacı Faust'u yok etmek olan Mephisto bundan sonra Faust'un zekâsını, duygularını ve istencini yok etmeye çalışacaktır.[70]

Leipzig'de, Auerbach'ın şarap mahzeninde geçen bir sonraki sahne, Faust'un duyumcul dünyaya erginlenmesiyle başlar. Faust'un kendi denetiminde olduğuna inanan Mephistopheles, giderek kişiliğinin kaba ve hayvanca yönlerini sergilemeye başlar. Cadı Mutfağı'nda geçen sahnede, bu kabalığı açıkça ortaya çıkmaktadır, ancak yine de ironik mesafesini, tarihsel yönden geçirdiği gerilemeye uyum sağlayacak ölçüde korur ve modern dünyanın kültürünün Şeytan'ı uygarlaştırdığını ve boynuzlarını, kuyruğunu ve pençelerini ortadan kaldırdığını belir-

[70] Cottrell, s. 106-166.

tir. Bununla birlikte, ayakkabılar kolayca gizleyebildiği için kesik toynaklarını korumayı başarmıştır. (Topal Şeytan daha sonra Dostoyevski, Mann ve O'Connor'a uzanan modern yazında önemli bir simge halini alacaktır.) Goethe, şüpheci düşüncenin kötülük simgelerinden rahatsızlık duyduğunu ifade eder ve Şeytan'ı, gizli bir deformasyonu yalnızca ima eden, sevimli bir centilmen kılığında sunmayı tercih eder (II. 2499-2500). Aynı nedenden dolayı Mephisto artık İblis adını kullanmaz, çünkü artık her modern insan Şeytan'ı bir boşinanç saymaktadır – ancak modern çağda İblis'e inançsızlığın insanları daha az kötü yapmadığını da alaycı bir tonla ekler (II. 2504-2509).

Mephistopheles, Faust'un Margarete (Gretchen) adlı genç bir kıza duyduğu cinsel arzudan yararlanarak onu daha da yoğun biçimde şehvete doğru sürükler. Mephisto Gretchen'e fazla aldırmaz, çünkü onun yaşamını mahvetse bile ruhu üzerinde herhangi bir gücünün bulunmadığını bilmektedir (1. 2626). Onun amacı, Faust'u şehvet ve cinselliğin derinliklerine gömülmesini sağlayarak mahvetmek, aynı zamanda Gretchen'in ölümünün sorumluluğunu da ona yıkarak ruhuna ikili bir darbe indirmektir. Gretchen, gayri meşru çocuğunu doğurduktan sonra delirir, çocuğunu boğar ve işlediği cinayetten dolayı mahkum edilir. Mephistopheles, onun yıkımından büyük bir haz almaktadır, çünkü böylece insanlığın özündeki günahkârlığı ve bozulmuşluğu kanıtlamış ve sevgiyi şehvet ve sömürüye indirgemiştir (1.3543). Ancak aslında elde ettiği boş bir başarıdır, çünkü Faust'un Gretchen'e tutkusu gerçek bir aşka dönüşmüştür. Mephistopheles her zaman küçümsediği iyiliği, istemeden de olsa işlemiştir: Faust'un ruhuna yerleştirdiği şehvet, ilim adamının soğuk bilgiçliğini yıkarak kalbini merhamet ve sevecenliğe açmıştır. Mephisto daha sonra Faust'u Gretchen'i kayıp bir ruh olarak gezinirken gördükleri *Walpurgis-*

nacht'a [Cadılar Bayramı] götürdüğünde Faust –Mephisto'nun planına aykırı olarak– içinde pişmanlığın ilk ıstırabını duyacak ve bu duygu sonunda onun kurtulmasını sağlayacaktır.[71]

Mephistopheles, trajedinin daha soyut "İkinci Bölüm"ünde daha az belirgindir; ortaya çıktığındaysa, gölgeler ardında bir büyücü ve sihirbaz, yıkıcı sosyal politikalar üreten biri –imparator'un "soytarısı"– kılığına bürünmüştür. Ancak burada da işini kusursuzca yapmaktadır; toplumu alttan alta yıpratır, toplumsal sorunlar konusunda çeşit çeşit sahteci, mekanik ya da fantastik çözümler uydurarak insanları bunların ardından sürükler. Yalnızca son bölüm Faust'un ruhu üzerindeki mücadeleye odaklanmıştır. Ölmek üzere olan Faust, ilerleme içindeki insanlığın yarattığı daha iyi bir dünyayı hayal etmektedir. Mephisto ise onun bu sözlerini küçümsemeyle karşılar ve gerek Faust'un yaşamının gerekse tüm insanlığın yaşamının boşuna olduğunu belirtir (II. 11.600-11.603). Mephisto, Faust'un ruhuna sahip çıkar, ancak Faust iddialarını kazanmıştır, çünkü asla mücadelesine son vermemiş ve asla hazların kolaycılığı içinde bir yaşama razı olmamıştır. Şeytan, aralarında imzalanmış anlaşmadan dolayı ruha sahip çıkmaya hak kazandığını öne sürer, oysa anlaşma geçersizdir, çünkü Faust sevmeyi öğrenmiştir. Meryem Ana Gretchen'i cennetine kabul eder ve melekler korosu Faust'un ruhunu yanlarına alıp yükselirler ve mücadelesini överler (II. 11.936-11.937). Mephistopheles ise kötülüğünden dolayı öylesine gülünç bir biçimde körleşmiştir ki, melekler korosuyla karşılaştığında tepkisi onları cinsel yönden arzulamak olur; hem tutuştuğu bahsi, hem ruhunu hem de varoluş nedenini yitirmiştir.

---

[71] A. Schöne, *Götterzeichen, Liebeszauber, Satanskult*, 2. baskı (Münih, 1982).

Bu bölümde Mephisto'nun kişiliğinin Hıristiyan geleneğine en uygun düşen yönlerini vurguladım. Ancak Goethe'nin *Faust*'unda hiçbir şey göründüğü gibi değildir. Son bölümde yer alan Hıristiyan simgeciliği, başından sonuna değin salt estetik amaçlar içermektedir. Faust günahlarından Hıristiyanlıkta belirtilen anlamda değil, duyumculuğun ve kuru entelektüalizmin iç içe geçtiği hatlardan kurtulma anlamında arınmıştır. Cennet'e yükselişi, bir bireyin azizler katına yükselmesini değil, insanlık için belirlenen bir programı temsil etmektedir: Bizler de Faust gibi, budalalıklarımızı bir yana bırakıp, diğer insanlara anlayış ve sevgi dolu bir toplum arayışına girmeliyiz.

Mephistopheles, Milton'unkinden sonra yazında yer alan en önemli Şeytan figürünü temsil eder; ancak o Hıristiyan olmayan bir biçimde canlanmıştır, bu nedenle de boynuzlarını ve kuyruğunu yitirmiş ve deformasyona uğramış ayaklarını da ayakkabılarla gizlemiştir. Yeni Şeytan romantik dönemde daha da acayip biçimlere girecektir.

5 Romantik Şeytan

1798-1848 devrimleri Hıristiyanlığın eski çağlara özgü bütünlüğünün ve binbeşyüz yıl önce Büyük Konstantin dönemiyle başlayan politik statükonun parçalanmasıyla sonuçlandı. Napolyon'un Avrupa'yı yeniden yapılandırması sonucunda eski politik ve hukuksal sistemin tarihten silinmesiyle birlikte, kiliselerin genellikle bağımlı oldukları monarşi ve aristokrasinin sahip olduğu politik güçler de büyük ölçüde önemlerini yitiriyorlardı. Gelişen ticaret ve endüstrinin yarattığı yeni seçkinler, politik ve kültürel liderler olarak giderek aristokrasinin yerini aldı. Rekabet ve kâra dayalı olan bu yeni seçkin sınıfın kapitalist değerlerinin Hıristiyanlıkla paylaştığı ortak bir zemin yok denecek kadar azdı.

Kapitalist toplumun liderlerinin, Hıristiyanlığı benimsemenin politik yönden yararlı olacağını düşünmelerine ya da en azından öyle görünmelerine karşın, derinlerde yer alan iki özellik giderek kendini hissettiriyordu: Hıristiyan toplumunun liderleri giderek önemsizleşiyor ve yüzeysel bir niteliğe bürünüyorlardı ve entelektüel liderler, dinsel değerler üzerindeki şüphelerini giderek daha açık bir biçimde dile getiriyorlardı. Ayrıca ondokuzuncu yüzyıl boyunca Batı Avrupa'nın büyük bir bölümünde hızla ilerleyen endüstrileşmeyle birlikte kırsal kesimde yaşayan nüfusun önemli bir bölümü, geleneksel dinsel inançlarıyla birlikte, genellikle acımasız çalışma koşullarının hüküm sürdüğü, kişilikten ve estetikten yoksun kentlere göç etmeye başla-

mışlardı. Geleneksel değerlerinden yoksunlaştırılan endüstriyel proleteryanın içine düştüğü anlam yitimi ve derin umutsuzluk, son kertede ancak Marksizm gibi yeni ideolojilerle yatışabilecekti. Böyle bir toplumda, aşkınlığa olan inanç ortadan kalkacak ve Hıristiyan teoloji toplumsal niteliğini büyük ölçüde yitirecekti.

Bu değişimlere yönelik tavırlar birbirinden oldukça farklıydı; 1789 Devrimi toplumun dönüşümünü simgelediği için Devrim'e ilişkin tavırlar da sık sık Şeytan'a yönelik tavırlara koşut bir gelişim gösterdi. Kralcılar ve geleneksel Katolikler, Devrim'i İblis'in bir marifeti, monarşinin restorasyonunu da İsa'nın İblis üzerindeki zaferi biçiminde yorumladılar. Politik gericilerin Devrim'e karşı Katoliklerle birleşmeyi ortak bir dava olarak benimsemeleri karşısında cumhuriyetçiler ve devrimciler Hıristiyanlığa saldırdılar ve değerler dizgesi içinde onun rakipleriyle –bu arada en büyük rakip olan İblis'le– ittifak oluşturdular. İsa Kral'dı; ancak krallar kötüdür ve en büyük kral en büyük kötülüğü simgeler. Devrimciler, İblis'i adil olmayan bir düzene ve *ancien régime*'le onun kurumları olan kilise, devlet ve aileye karşı başkaldırının simgesi olarak yorumladılar. Yalnızca köktenciler değil, bireyciliği ve girişimci rekabeti erdem olarak kabul eden burjuvalar da istekli olarak bu simge değişimine katıldılar. Feodalizmin geleneksel Şeytan'ı, toprak ağası efendisine başkaldıran asi olarak kınanmakla birlikte, ikiyüzlülüğe karşı savaşan bireyci Şeytan, bir aziz ve bir şehit olarak övgüye değer görülüyordu.

İblis'le ilgili bu tür olumlu yorumlar, onun gerçek anlamından çok simgesel anlamıyla ilgilidir. Şeytan'ın kişiliksizleştirilmesi, bir simgeye indirgenmesi ve bu simgenin İncil ve Hıristiyan geleneğinden demir alması, Şeytan düşüncesinin geleneksel anlamlarından bağımsız olarak açık denizlerde yol alabileceği anlamına gelmekteydi.

Ondokuzuncu yüzyılın Şeytan'ı, iyi olduğu kadar kötü, uygar olduğu kadar vahşi, sevginin savunucusu olduğu kadar savaşın da efendisiydi. Bu dönemde Şeytan'ın tarihi, onsekizinci yüzyılın sonundan yaklaşık 1860'lı yıllara kadar olan dönemi kapsadığı için, bu bölümde yaklaşımımız dönemin felsefesinden çok romantik yazın üzerinde odaklanacaktır.[1]

Şeytan ve kökten kötülük, bu dönemin önde gelen felsefecilerini ve teologlarını fazlasıyla ilgilendiren bir konu değildi. Dönemin başlıca entelektüel eğilimleri materyalizm, pragmatizm ve dinsel şüphecilik üzerinde yoğunlaşmıştı. Auguste Comte'un (1798-1857) formüle ettiği pozitivizm kuramına göre insan toplumunun evrimi üç aşamada gerçekleşiyordu: teolojik (vahiy yoluyla anlama girişimi), metafizik (mantık yoluyla anlama girişimi) ve pozitivist (ampirik bilimler yoluyla anlama girişimi). Modern dönemi temsil eden pozitivist aşamanın ayırıcı özelliği, duyular yoluyla ve bilimsel yöntemle kanıtlanamayan her tür inancın reddiydi. Pozitivizm, temelinde tüm insanlığın sürekli ilerleyiş içinde bulunduğu, gerçekliğin temelde özdeksel olduğu, insan zihninin bu özdeksel gerçekliği kavrayabilme yetisine sahip olduğu gibi ampirik yönden kanıtlanamayan inanç edimlerinin bulunmasına karşın kuvvetle desteklendi ve son derece etkili oldu.

Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) pozitivizmden Hıristiyan-

---

[1] Şeytan, sanatta da çeşitli biçimlere girer ve hicivde sık sık geleneksel Şeytan imgesiyle insan kötülüğü üzerine içgözlemlerin bir karışımı olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda en kayda değer örnek, Goya'nın (Francisco Goya y Lucientes, 1746-1828) çok sayıda tablodan oluşan dizileridir. Ayrıca bkz. Ferdinand Delacroix (1798-1863) *Walpurgisnacht*, William Blake'in konuyla ilgili çeşitli ilüstrasyonları ve Gustave Doré'nin (1832-1883) Dante ve Milton'la ilgili ünlü gravürleri.

lığı eleştirmek üzere yararlandı. Feuerbach'a göre madde dışında hiçbir şey var olamaz; bunun ötesinde her şey kurgusaldır ve temelden yoksundur. Tanrı'ya atfettiğimiz tüm özellikler aslında tanrısal bir töze yansıtılan insani kavramlardır. Aynı görüşler elbette Şeytan için de geçerlidir. Jeremy Bentham (1748-1832) ve John Stuart Mill (1806-1872) gibi etik filozoflar da geliştirdikleri sistemlerde aşkın bir kötülük nosyonuna yer vermediler. Teologlar da bu sorunu göz ardı ettiler. Yüzyılın en özgün teologu olan Sören Kierkegaard (1813-1855) – yabancılaşma, kaygı ve umutsuzluk gibi konularda söyleyeceği birçok şey bulunmasına karşın– Şeytan kavramının artık tümüyle gereksizleştiğini ve kötülük sorunuyla ilgili duyumlarımızı zayıflatmaktan öte bir işlevinin kalmadığını savunuyordu.

1815'ten sonra Katolikliğin yaşadığı yeniden canlanma hareketi de, Şeytan'ın varlığı konusunda toplumu inandırabilmek için fazla bir şey yapmadı. Bununla birlikte kilise, geleneksel öğretilerine bağlı kalmayı sürdürdü. Kiliseyi zayıflayan kralcı görüşlere bağlı göstermekten çekinen XVI. Gregory (1831-1846), kısa bir süre için Katolik teolojiyi skolastisizmden özgürleştirmeye çalıştı, ancak daha sonra liberal görüşlerinden vazgeçti; IX. Pius (1846-1878) liberalizmle kısa süreli bir flört yaşadı, ancak 1848 devrimleri karşısında yaşadığı şoktan sonra katı ve gelenekçi görüşlerine geri döndü. Joseph de Maistre (1753-1821) en baştan Şeytan'ı devrim, düzensizlik, çözülme, ahlaki yozlaşma ve iktidarda bulunan otoriteye, öncelikle papaya ve krala saygısızlıkla eşanlamlı görüyordu. IX. Pius, kendi yazdığı *Syylabus errorum*'da (1864) liberalizmi lanetledi ve tarihsel ve gelişimsel bir yaklaşımı benimseyen John Henry Newman (1801-1890) gibi kişilere karşı skolastisizme geri dönüşü savundu. Skolastik düşüncenin zaferi, Thomasçı teolojinin sonsuza değin geçerli olacağını ilan

Bir günahkârın ölümünü (altta) adil birinin ölümüyle (üstte) karşılaştıran ondokuzuncu yüzyıl ilmihalinden bir oyma. Günahkârın koruyucu meleği uzaklaşırken, demonlar onu cehenneme doğru çekiştirir. Photo Jean-Loup Charmet'nin izniyle, Paris.

eden XIII. Leo'nun ansiklopedik eseri *Aeterni patris* (1879) ile kesinleşti. Böyle bir ortamda, Şeytan'ın nesnel gerçekliği büyük ölçüde kabul ediliyordu.[2] Katolikliğin kutsal kitaplar ve Hıristiyanlık geleneği içinde ait olduğu epistemolojik temellerinde bir gerileme içine girdiği 1960'lı yıllara kadar, kişisel bir varlık olarak Şeytan Katolik Kilisesinin resmi gündemine dahil edilmişti.

Protestanlıkta ise, kilisenin birliği ve kutsal kitaptaki havarilerin göz ardı edilmesi geleneğin yetkesini uzun süreden beri sarsmaktaydı; aynı zamanda İncil'in ileri eleştirisi de kutsal kitapların yetkesini sarsıyordu. Hıristiyan epistemolojisinin bu iki temel direğinin zayıflamasıyla, önce teologlar, sonra vaaz verenler ve son olarak da ruhban sınıfa dahil olmayan kitleler cennetin varlığı, ruh, ölümsüzlük, günah, kurtuluş ve elbette cehennem ve Şeytan da dahil olmak üzere Hıristiyanlık inancını her yönüyle sorgulamaya başladılar. 1898'e gelindiğinde İngiliz devlet adamı ve din adamı William Ewart Gladstone cehennemden "Hıristiyan zihninin tozlu köşeleriyle ilintili ne idüğü belirsiz bir şey" olarak söz edebiliyordu.[3] Epistemolojik demiri alındığında liberal Protestanlık, laik akımlara ve modalara kapılarak sürüklendi ve Şeytan'ı (ve son analizde Tanrı'yı) eski moda ve çağdışı

---

[2] Dördüncü Lateran Konsili'nin (Bkz. LUCIFER) beyanı olan *Firmiter*'i yenileyen Birinci Vatikan Konsili (1869-1870), *Firmiter* Şeytan'ın varlığı konusundaki açıklamalara karşı hiçbir görüş getirmemesine karşın, Şeytan'ın varlığını özellikle olumlayan herhangi bir bildiriyi de içermiyordu. Bkz. Birinci Vatikan Konsili, *Constitutio dogmatica* no. I: *De fide, caput primum, De Deo rerum omnium creatore.* Birinci Vatikan için bkz. J. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, cilt 49-53 (Graz, 1961).

[3] Alıntı, G. Rowell, *Hell and the Victorians: A Study of the Nineteenth Century Theological Controversies concerning Eternal Punishment and the Future Life* (Oxford, 1974), s. 212.

inançlar olarak yadsıma eğilimi gösterdi. Ondokuzuncu yüzyıl teolojisinde giderek yaygınlık kazanan bir akım da, sonunda İblis de dahil herkesin kurtulacağı inancını savunan evrenselcilikti. Bu akım içinde iki grup yer alıyordu: Liberal laiklerin ilericiliğinden çıkarsanan ileriye yönelik, ancak zayıf bir iyimserliği savunan "ılımlı" evrenselciler ve kötülüğün gerçekliğini olumlayan, ancak aynı zamanda Tanrı'nın inayetinin onu iyi yola getireceğine inanan "katı" evrenselciler.[4] Her durumda evrenselcilik, göreceliğe destek çıkmak, özgür istence ve etik seçime olan inancı zayıflatmak, kökten kötülüğü yadsımak gibi birtakım riskler içeriyordu.

Liberal Protestanlığın karşısında, kutsal kitaplarda Reformasyon inancına sadık kalmayı yeğleyen ve İsa'nın vücuda gelişi, göğe yükseliş ve İncil'in yetkesiyle ilgili diğer Hıristiyan öğretilerine bağlı muhafazakârlar tarafından başlatılan bir karşı güç ortaya çıkmaya başladı. Laiklikle uzlaşmayı reddeden ve ileri eleştirinin geçerliliğini kabul etmeyen bu "muhafazakârlar," geleneksel Katolikler ve Doğu Ortodoksluğuyla birlikte Şeytan'ın gerçekliğini de olumluyorlardı. Bununla birlikte muhafazakâr Protestanların geleneğin dışlanması pahasına İncil üzerinde durmaları, birtakım tutarsızlıkları da birlikte getiriyordu; çünkü Luther gibi bu yeni muhafazakâr akımın savunucuları da, İblis konusundaki Hıristiyanlık öğretisinin kökenlerinin İncil'de değil, Hıristiyanlık geleneğinde yer aldığını göz ardı ediyorlardı. İblis düşüncesinin nüvesi elbette ki Yeni Ahit'te yer alır, ne var ki öğretinin tüm boyutlarını kazanması ancak daha sonraki dönemlerde ve aşamalı olarak gerçekleşmiştir. Bu konu, Hıristiyan öğretisinin tarihsel ve gelişimsel niteliğini bir bütün olarak algılayan biri için her-

[4] Rowell, s. 217-218.

hangi bir sorun yaratmaz; ancak gerçeğin yalnızca Hıristiyanlık öğretisinin en erken dönemine ait verilerde yer aldığına inanan biri için teolojinin Şeytan'a ait olan bölümü, örneğin Hazreti İsa'nın Kutsal Üçlü'nün ikinci figürü olarak tanımlanışı gibi tarihsel süreç içinde gelişen diğer fikirler gibi, tartışmaya açık bir nitelik kazanır. Kendi perspektifleri içinde gerek "liberal" gerekse "muhafazakâr" görüşler, Hıristiyanlığa esas biçimini ve tanımını kazandıran tarihsel gelişiminden kendilerini soyutladılar. Sağlam bir epistemolojik temelden kopan Hıristiyanlık, böylece entelektüel yönden daha tutarlı olan pozitivizm ve materyalizmin güçleri karşısında gerileyişini sürdürdü.

Ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısı, pozitivizmden çok daha güçlü bir şekilde, onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında gelişen ve sınırları tam olarak belirlenmemiş bir kavram olan romantizmin başatlığı altındaydı. Bir düşünce akımı olmaktan çok, onyedinci yüzyıldan beri başatlığını sürdüren yeni klasikçiliğe karşı bir tepki olarak gelişen romantizm, çeşitli biçimleriyle 1860'lı yıllar boyunca, hatta 1914'e değin Avrupa düşüncesine bir çeşni kattı.

Kesin tanımlara sığmayan bu hareketin ayırıcı özellikleri arasında, rasyonelliğe ve entelektüelliğe karşı estetik ve duygusalın ön plana çıkarılması da yer almaktadır. Ele alınan bir konunun taşıdığı gerçeklik derecesinden çok, onun yarattığı etkinin şiddeti önemliydi; bu bağlamda duygular, yaşam konusunda akıldan çok daha güvenilir bir kılavuz sunuyordu onlara göre. Bu inanç, ondokuzuncu yüzyılın daha geç dönemlerinde ortaya çıkacak olan derinlik psikolojisinin doğuşunu hazırlayan psikolojik bir kavrayışı da canlandırdı. Romantizm, ussal ve bilimsel hesapçılığa karşı sevgi, merhamet ve sevecenliği erdem olarak yüceltiyordu. Ne var ki aklın tümüyle göz ardı edilmesi hayalciliğe, bireyciliğe ve daha az incelikli, soylu ya da duyarlı kişi-

lere karşı kendini beğenmiş, seçkinci bir küçümsemeye yol açıyordu. Öznellik ve iç dünya üzerinde odaklanmaları, romantikleri hem geleneksel Hıristiyanlığa hem de yükselmekte olan bilime karşı bir konuma yerleştiriyordu. Duygusal ve ruhsal yönden yeni heyecanlar arıyorlardı; bu da onların mucizevi, doğaüstü, acayip ve grotesk özellikler içeren yazın türlerine büyük bir beğeniyle yönelmelerine neden oldu – ondokuzuncu yüzyılın başlarında *Binbir Gece Masalları* gibi doğu öykülerine ve 1815'ten sonra ortaçağa duyulan büyük ilgiyi anımsayalım.

Geç onsekizinci yüzyıl kavramı olan "yüce," romantizmin tam merkezine yakın bir konumda yer alır. Romantizmi en iyi tanımlayan destekçilerinden Edmund Burke'un (1729-1797) ifade ettiği gibi yüce, yalnızca güzel olandan çeşitli özellikleriyle ayrılmaktadır.[5] Doğada yüce; görkem, gizem, enginlik, yoksunluk, ihtişam gibi unsurları içeriyordu ve genellikle seyreden kişide bir dehşet duygusuyla birlikte deneyimleniyordu. İnsan açısından ise yüce, tüm olumsuzluklara karşın bireyin şan ve şeref arayışını temsil ediyordu. Dehşet, acı, tehlike ve kahramanlığın en derin ve güçlü insani duyguları canlandırdığını ve insan ruhunun en yüksek tezahürlerini ortaya çıkarttığı düşünülüyordu. Tanrı ve Şeytan yücenin başlıca simgeleriydi, ancak Burke ve romantikler yücelik duyumunu Tanrı'dan çok doğanın ve insanlığın sağladığı esinlerde izliyorlardı.

İnsanın içinde var olan iyilik ve kötülüğün çatışmasına büyük bir ilgi duyan romantikler, Hıristiyanlığın simgelerini etik ve mitsel amaçlar için kullandılar ve bu bağlamda genelde simgelerin teolojik

---

[5] E. Burke, *A Philosophical Enquiry of the Origin of the the Sublime and the Beautiful* (1757), J. T. Boulton (New York, 1958). "Yüce" terimi 1800'lü yıllara gelindiğinde popülaritesini yitirdi.

içeriklerine fazla önem vermediklerinden dolayı, bu tür simgeleri temel anlamlarından soyutlama yoluna gittiler. Duyguların pahasına mantığı göz ardı eden bir dünya görüşünde kaçınılmaz olarak birçok çelişki yer alıyordu. Romantiklerin iyilik ve kötülük kavramlarına duydukları derin ilgi, onların dünya hakkında derin bir ikircikliğe düşmelerine neden oluyordu. Bir yandan insanlığın ilerleyişinin sonuçta zorbalığı ortadan kaldırarak yeni ve özgür bir dünya yaratacağını savunan iyimser inancı olumluyorlardı; diğer yandan da insanlığı bencilliğin ve kötülüğün tutsağı olarak görüyorlardı. Bu ikircikli görüş daha derin düşünebilen romantikleri, karşıtların birliği: Tanrı ve İblis'in son aşamada yeniden birleşmesi ve insan ruhundaki birbiriyle çatışan unsurların bütünleşmesi ve aşılması gibi kavramlar üzerinde düşünmeye yönlendiriyordu. Bu bağlamda romantikler, Carl G. Jung'un ertesi yüzyılın başlangıcında ortaya atacağı görüşleri hazırlamışlar ve bu görüşlerin öncülüğünü yapmışlardı.

Romantikler ayrıca, Devrim'den sonra entelektüel ortamın burjuvazinin başatlığı altına girmesine karşı duydukları hoşnutsuzluğu da dile getiriyorlardı. Estetik eğilimleri onları davranışlarıyla, giyim tarzları, tavırları ve görüşleriyle *épater les bourgeois* [burjuvalar üzerinde şok etkisi yaratmak] ve inançlıları şaşkına çevirmek konusunda cesaretlendiriyordu. Yüzyılın daha sonraki yıllarında romantizm dekadanlığa ve dandyliğe dönüştüğünde Oscar Wilde, yeşil karanfiliyle, kadife giysileriyle, afyon çiçeğiyle, nükteli sözleriyle ve skandallarla dolu cinsel yaşamıyla toplumunun tüm kurallarına meydan okumaktan çekinmeyecekti.

Romantiklerin kiliseden hoşlanmamaları, kilisenin de romantiklere aynı hoşnutsuzluğu duymalarına neden oldu ve ruhban sınıfın romantiklere saldırıları, romantiklerin, Hıristiyanlığın kötü bir din ol-

duğu ve ona karşı çıkanların da iyi oldukları yolundaki görüşlerinin daha da yaygınlaşmasıyla sonuçlandı. Bu görüşe bağlı olarak romantikler şöyle diyorlardı: Eğer geleneksel Hıristiyanlığın en büyük düşmanı İblis ise, o halde İblis'in iyi olması gerekir. Bu ifade, Şeytan'ın özündeki anlamıyla çeliştiğinden dolayı felsefi yönden tutarsızlık gösteriyordu. Elbette, romantikler de böyle bir ifadeyi teolojik bir önerme olarak değil, hayal gücünü yansıtan bir meydan okuma ve bir politik program olarak tasarlamışlardı. Adil olmayan baskıcı bir otoriteye başkaldırısında İblis bir kahramandı. Yüce kavramından türetilen bir romantik idea olarak kahraman, kendini ailesinin ve halkının gönencine adayan klasik epik kahraman kavramına tam zıt bir konumda yer alır. Romantik kahraman bir bireydir, tüm dünyaya karşı tek başınadır, kendi ilkelerine bağlıdır, hırslıdır, güçlüdür ve özgürlüğe, güzelliğe ve aşka doğru ilerlemeyi engellemek isteyen topluma başkaldırmaktadır; romantikler bu özellikleri Milton'ın İblis'in de bulurlar. Bununla birlikte İblis'e duydukları hayranlık İblisçilik –yani kötülüğe tapınma– anlamına gelmiyordu; onlar, Şeytan'ı iyi olarak kabul ettikleri değerlerin bir simgesi olarak görüyorlardı.

Sanattaki demonikliğin dört cephesi bulunmaktadır. Birincisi, örneğin bir bestecinin yararlandığı müzikal atonalitenin dinleyiciler tarafından yanlış bir biçimde demonik olarak algılanmasında olduğu gibi, sanatçının amacının halk tarafından yanlış yorumlanmasıdır. İkincisi bestecinin –örneğin Mussorgski'nin *Çıplak Dağda Bir Gece*'sinde ya da Şostakoviç'in *Savaş ve Barış* kuartetinde olduğu gibi– demoniği kasıtlı olarak betimleyişi, ancak bunu kötülüğü lanetlemek üzere yapması. Üçüncüsü, geç yirminci yüzyılın bazı rock müziği gruplarının performanslarında olduğu gibi, kötülüğün gerçek coşkusunun deneyimlenişi. Romantiklerin uyguladığı biçimde dördüncü özellikse,

demonik özelliklerin kasıtlı olarak kötüden iyiye dönüştürülmesidir. Romantiklerin iyilik üzerine görüşlerinin Hıristiyanların iyilik üzerine görüşlerinden özünde farklı olmamasından ve romantiklerin kendilerinin simgeleri ne ölçüde dönüştürebilecekleri konusunda tutarlı davranamamalarından dolayı simgecilikleri de tutarsızlık gösteriyordu. Eğilimleri Hıristiyan Tanrı'sını bir kötülük simgesine, Hıristiyanlıktaki insanlık kavramını Tanrı'ya (insanlığın nihai amaç halini alması anlamında) ve Hıristiyan İblis'inin bir kahramana dönüştürülmesi yönündeydi.

Simgelerin bu denli kökten bir biçimde değiştirilmesinin içerdiği güçlükten dolayı bazı romantikler başkaldıran kahramanlarını temsil etmek üzere İblis'in yerine başka mitolojik figürlerden yararlandılar. Onsekizinci yüzyıl, politik simgeselliği yönünden Brutus'u bir hainden devrimci bir kahramana dönüştürmüştü; kendilerine özgü ahlaksal ve ruhsal simgecilik anlayışlarıyla romantikler Prometheus ve (Yahuda'yı değil, ama) Kabil'i övüyorlardı. Prometheus ve İblis'in bütünleşmesi, en önemli simgesel dönüşümlerden birini temsil ediyordu. Geleneksel Prometheus ile İblis'in birçok ortak yönü bulunuyordu: Her ikisi de tanrısal yetkeye karşı ayaklanmışlardı, her ikisinin de kaçınılmaz sonları yenilgi ve Tanrı tarafından lanetlenmeydi ve her ikisi de sonsuza değin zincire vurulmaya mahkum olmuşlardı. Ancak aynı zamanda aralarında önemli bir fark vardı: Prometheus'un Tanrı'ya başkaldırısı bencillik ya da nefretten değil, insanlığa yardım etmek istemesinden kaynaklanıyordu. Bu iki kahramanının birbirine karışmaları, Prometheus'un olumlu özelliklerinin İblis'e aktarılmasını sağladı; böylelikle Şeytan, aynı zamanda insanlığın soylu kurtarıcısı olarak ortaya çıkıyordu.

Romantik İblis her zaman olumlu bir figür değildi; aynı zamanda

yalnızlığı, mutsuzluğu, katı kalpliliği, sevgisizliği, duyarsızlığı, çirkinliği ve alaycılığı simgeleyen kötü bir figür olarak da karşımıza çıkabiliyordu. Ortaçağa duyulan ilginin canlanmasıyla, kötü Şeytan'la ilgili ortaçağa özgü bazı inançlar da yeniden ortaya çıktılar. Romantikler bu anlamda kötü Şeytan'ı, insan ruhunun gelişimini engelleyen ve insan ruhundaki yıkıcı güçleri temsil eden bir güç olarak gördüler. Bunun sonucu olarak bir iki tane değil, ne kadar romantik varsa neredeyse o kadar da romantik İblis bulunuyordu. Romantiklerin İblis imgesi kullanımları çok ender olarak kötülük ilkesi üzerine ciddi bir entelektüel yorum niteliğini taşıyordu; öyle olduğu durumlarda bile mantık, bilim, vahiy, gelenek, İncil ya da herhangi bir özgül kaynağa dayalı epistemolojik bir temelden yoksundu. Kişi ister Hıristiyan, ister idealist, materyalist, ister bilim adamı olsun romantiklerin bu tür görüşlerini tutarsız ve bütünlükten yoksun bulmaktaydı.

Şeytan'la ilgili romantik görüşlerin Şeytan kavramı üzerinde çok az etkisi olmuştur. Bugün de Şeytan konusunda ya geleneksel görüş ya da aydınlanmacı görüş benimsenir, buna karşın romantik görüşün benimsendiğine çok ender rastlanır. Yine de romantizm birtakım izler bırakmıştır: İnsan ruhunda iyi ve kötü arasındaki gerçek çatışmayı dramatize ederek ve Hıristiyanlık düşüncesini şiddetle sarsarak onun kötülük sorunu üzerindeki uyuşukluğundan kurtulmasını sağlamış ve yirminci yüzyılda kötülük sorunu bağlamında ciddi bir teolojik canlanışın temellerini hazırlamıştır.

Kötülüğün romantikler tarafından işlenişinin bir yansıması da, onsekizinci yüzyılın sonları ve ondokuzuncu yüzyılın başlarında önce İngiltere'de popülerlik kazanan ve daha sonra giderek kıta Avrupa'sında da yaygınlık kazanan gotik roman ya da *roman noir*'dı. *Roman noir*'ın popülaritesinin en yüksek noktaya ulaştığı 1834'te, Théophile

Gautier *Le Figaro*'da, o günlerde insanın gizemli, meleksel, şeytani ya da kabalistik kavramlar tarafından kuşatılmamış bir roman okumasının, bir oyun izlemesinin ya da bir öykü dinlemesinin çok güç olduğundan söz ediyordu.[6] Yirminci yüzyılın korku filmleri gibi gotik roman da heyecan yaratmak amacıyla "yüce"yi kullanıyor – ya da değersizleştiriyordu. En sevdiği izlek iyi kalpli, akla yakın ve aşina gibi görünen dış kabuğun altındaki çürüyüştü. Yalçın kayalar, mağaralar ve şatolar gibi doğanın ve dünyanın vahşi görünümlerine ve insan ruhunun grotesk ve yozlaşmış özelliklerine bu tür romanlarda bol bol rastlanır. Fiziksel ve etiksel çarpıklıklar, sadizm, cinsel çılgınlıklar, uzak ülkeler ve ortaçağla ilgili konular türün tipik özellikleri arasındaydı. Cadılar, hayaletler, ruhlar, vampirler ve demonlar de dahil olmak üzere doğaüstünün karanlık yönleri özellikle tercih edilen konulardı. Şeytan da sık sık kendini gösterirdi; ancak ciddi bir kötülük simgesi olmaktan çok, okuyucuyu eğlendirip heyecanlandırmak üzere tasarlanmış birçok kötü ruhlu canavardan biri olarak yer alırdı bu tür romanlarda.

Gotik romanların en demonik olanlarından biri de, İngiliz, Fransız ve Alman yazınına büyük etkileri olan Matthew Lewis'in *The Monk* [1796, *Keşiş*] adlı romanıydı.[7] Lewis'in yalnızca ondokuz yaşındayken

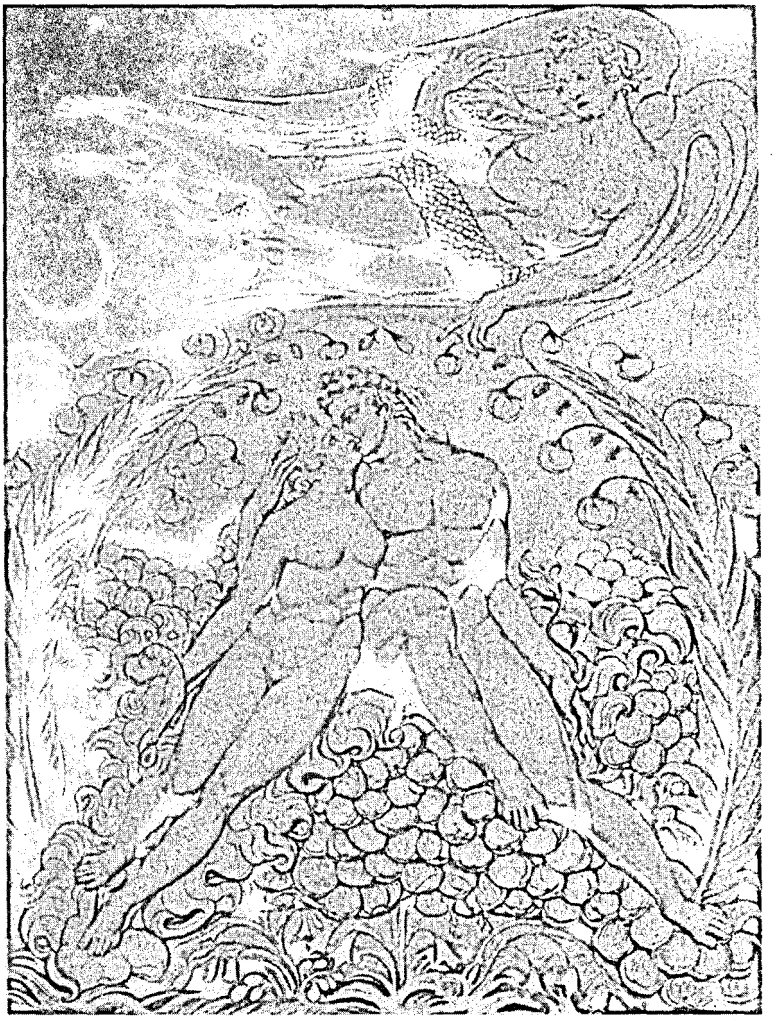
---

[6] M. Milner, *Le Diable dans la littérature française*, 2 cilt (Paris, 1960), cilt 1, sayfa 520, alıntı 3 Mayıs 1834 tarihli *Le Figaro*.

[7] Diğer önemli gotik romanların başlıcaları şunlardır: Horace Walpole, *The Castle of Otranto* (1764); Ann Radcliffe, *The Mysteries of Udolpho* (1794); Walter Scott, *The Black Dwarf* (1816); Charles Robert Maturin, *Melmoth the Wanderer* (1820); Matthew G. Lewis, *The Isle of the Devils* (1827). Ayrıca bkz. C. O. Parsons, *Witchcraft and Demonology in Scott's Fiction* (Edinburgh, 1964) ve İblis konusunu işleyen diğer romantik eserler için bkz. Milner ve H. Vatter, *The Devil in English Literature*'deki (Bern, 1978) kaynakçalar.

kaleme aldığı roman hayaletler, ensest, zehirler, görüler, tecavüz, uyuşturucular ve aklını cinsellikle bozmuş bir yeni yetmenin o dönemde zihninden geçirebileceği ne varsa, her şeyi içermektedir. Görünüşte kendini çileciliğe adamış bir keşiş olan Ambrosio, gerçek yaşamında şehvet arzuları içinde kıvranmaktadır. Bozulmuşluğu ve şehvet düşkünlüğüyle dillere düşmüş Katolik Kilisesi'nin bir hizmetkârı olan bu kibirli rahibi baştan çıkarmakta İblis hiç zorlanmaz. Şeytan'ın teşvikiyle Ambrosio daha da derin ve grotesk günahlar işler ve sonunda karanlık bir mezar odasında, yıllar önce ölmüş keşişlerin kemiklerinin üzerinde bakire Antonia'nın ırzına geçer. Antonia için, "Tecavüzcüsünün dışında canlı hiçbir insanın bulunmadığı, bu daracık tiksinti verici hücrede yavaş yavaş çürüyen cesetlerle kuşatılmış halde yaşamayı sürdürmek, bozulmanın ölümcül havasını solumak, bir daha ışığı göremeyeceğini ya da havada esen o saf rüzgârı içemeyeceğini hissetmek, bu düşünce ona dayanabileceğinin ötesinde bir dehşet veriyordu." Oysa Antonia'nın canını sıkmasına hiç gerek yoktur, çünkü Ambrosio kısa süre sonra onu öldürecektir. İngiliz okurlar bir yandan Lewis'in dehşet verici romanını okurken bir yandan da Katolikliğin kötülükleri hakkında bilgilenmenin onlara verdiği etiksel hazzın tadını çıkartıyorlardı. Ancak Ambrosio'nun kötülüğü, yazarın yeniyetme şehvetinin ilgi alanının dar çerçevesiyle sınırlanmıştır; eser Sade'ın ulaşabildiği, Lautréamont'un da daha sonra ulaşmayı başaracağı derinliklere inmeyi başaramaz. Daha sonra bu tür aşırılıklar hiciv sanatının ustaları tarafından iyice öğütüldüler ve gotik öykülerin sayısız parodileriyle birlikte Şeytan daha da gereksiz bir konu haline dönüştü. Kendisiyle birlikte anılan hayaletler ve cinlerle birlikte, İblis her zamankinden daha komik bir figür halini aldı.

Dönemin belki de en ilginç şair ve ressamı, kendine özgü mitleri



William Blake'in *Iblis Adem ile Havva'yı İzliyor* resmi (karakalem ve suluboya, 1808) haset dolu Kötülük'ü bir yılanla sarmaş dolaş göstermektedir. Fine Arts Müzesi'nin izniyle, Boston

ve simgeciliği birtakım romantik özellikler göstermesine karşın bir bütün olarak hiçbir kategoriye dahil edilemeyen William Blake'ti (1757-1827). Ortodoks Hıristiyanlığı reddeden ve Hıristiyanların tapınma biçimlerinden kaçınan William Blake'e göre "İnsanın bir Dininin olması gerekir ve olacaktır: Eğer bu, İsa'nın Dini değilse, Şeytan'ın Dini olacaktır."[8] Blake kendi dinini kendi kurmuştu; insan zihninin ötesinde bir tinsel gerçekliğe inansa da inanmasa da, dininin kaynaklarını ve simgelerini kendi hayal gücünde bulmuştu.

Simgeleri açık bir tutarlılık göstermediğinden, Şeytan'la tam olarak neyi kastettiğini tanımlayabilmek zordur. Romantikler için olduğu gibi Blake için de gerek Tanrı gerekse Şeytan kavramları etik yönden ikircikliditr. Sonuçta, Blake Şeytan'dan söz ettiğinde, simgeyi geleneksel olumsuz anlamında kullandığına ancak arada sırada rastlanır; buna karşın Tanrı'dan söz ettiğinde simgeyi genellikle alışılmışın dışında, Hıristiyanların Şeytan terimiyle kastettikleri anlama yakın bir anlamda kullanmaktadır. Blake için iyilik şiirsel imgelemde, sanatsal esinde, yaratıcılıkta yatmaktadır ve buna Tanrı ya da Şeytan denebilir. Blake'in görüşüne göre şiirsel esin anı tüm kötülüklerden özgürdür. Ona göre tanrısallık her yerdedir ve müzikte, sanatta ya da yazında kendini ifade etmeye her zaman hazır, tıpkı atan bir kalp gibi varlığını hissettiren bir gerçekliktir. Duygular, duyarlık, sevgi ve bağlılık, bunların hepsi tanrısal tinin tezahürleridir; öte yandan, "sanatın ve sezgisel Deha'nın önüne çıkan tüm engeller İblisçedir (kötüdür)."[9] Ancak Blake'in görüşüne göre bu kötülük, esas Tanrı'yla ilgili

---

[8] W. Blake, *Jerusalem*, Pt. 52. Blake'in eserlerinin son yıllarda yapılmış bir basımı için bkz. ed. G. Keynes, *The Complete Writings of William Blake* (Londra, 1966).

[9] Alıntı, T. A. Birell, "The Figure of Satan in Milton and Blake," bulunduğu

geleneksel görüşlerde kendini gösteriyordu. Blake, papazların savunduğu bu Tanrı'ya, diğer olumsuz sıfatların yanı sıra Nobodaddy (hiç kimsenin babası) diye bir ad takmıştır; bu anlamda Tanrı, Shelley'nin Jüpiter'i ya da Swinburne'ün "en yüksek kötülük, Tanrı"sı gibi[10] kötü ruhlu bir zorbadır. En yüksek kötülüğü temsil eden bir Tanrı, en açık biçimde, geleneksel Şeytan'la aynı anlama gelmektedir; bu nedenle de Blake ve romantikler "Tanrı" sözcüğüyle genelde "Şeytan"ı kastetmektedirler.

Diğer bir deyişle, öncelikle romantiklerin "Tanrı" adı altında anılan Kötülük üzerine düşüncelerine sık sık göz atmak gerekiyor. Romantiklerin simgeleri bu şekilde ters çevirmelerinin nedeni, geleneksel Hıristiyanlığın aslında kötü ruhlu bir zorbadan başka bir şey olmayan bir Tanrı yaratmış olmasıydı. Blake İsa'nın sevgi, duyarlık ve tinselliğin oluşturduğu gerçek dini anladığına inanıyordu. Ancak Hıristiyanlar bu dini unutmuşlar ve onun yerine akla ve dışsal etiğe dayalı acımasız bir sistem yaratmışlardı. Blake soyut mantığı kötülüğün esas nedeni olarak görüyor ve Aydınlanmanın rasyonalizmini de, en azından geleneksel Hıristiyanlığı küçümsediği ölçüde küçümsüyordu. Ona göre Aydınlanmacı filozoflar Hıristiyanlığı eleştirmekte haklıydılar, ancak ilerledikleri yön tümüyle yanlıştı. Blake'e göre Usun yerini duygu ve sevgi almalıydı; tıpkı yine duygu ve sevginin ister papazlardan, ister krallardan, ister vaizlerden, ister ebeveynlerden gelsin her tür dışsal otoritenin yerini alması gerektiği gibi. Rousseau gibi Blake de insan doğasının özünde iyi olduğuna ve yalnızca içindeki

---

eser ed. Bruno de Jésus-Marie, *Satan* (New York, 1952), s. 391. Ayrıca bkz. R. D. Stock, *The Holy and the Daemonic from Sir Thomas Browne to William Blake* (Princeton, 1982).

[10] A. C. Swinburne, "Choruses from Atalanta in Calydon."

sevgide yatan yaratıcılığını ortaya çıkartabilmek için, kendisine zorla kabul ettirilen kısıtlamalardan kurtulması gerektiğine inanıyordu. Bununla birlikte Blake aynı zamanda Aydınlanmacıların kolaycı iyimserliğini de ağır bir biçimde eleştiriyordu. Ona göre "İnsan doğuştan İblis'in bir suretidir ve bütünüyle Kötüdür; bu nedenle sürekli olarak bir Yeni Benliğe kavuşması gerekir.[11]

Bu nedenle Blake'in "Şeytan"ı zıt iki anlam taşıyordu. *Milton* (1804) adlı şiirinde İblis, kendisini daima haklı gördüğünden dolayı kötüdür, ancak tanrısal zorbaya başkaldırısı onu iyi kılar. Blake'in görüşüne göre Milton'un Tanrı'sı en azından Milton'ın İblis'i kadar kötüdür.

Karşıtların birliği düşüncesi doğal olarak Blake'e son derece çekici geliyordu; bu duygu onu, kısmen yaşamının daha erken yıllarında oldukça etkileyen Swedenborg'un *Cennet ve Cehennem* adlı eserinin yorumu olarak kaleme aldığı *Marriage of Heaven and Hell* [1790, *Cennet ile Cehennem'in Evliliği*] adlı eserinde açıkça kendisini belli eder. *Marriage*'de İblis yaratıcılığın simgesidir. İblis etkinliktir, özgürleşmek için savaşan enerjidir. Blake'in inancına göre Milton kendi bilinçdışında, etkin kötülüğün edilgen iyilikten daha iyi olduğunun ayrımına varmıştı. Milton'un Tanrı ve Melekler üzerine yazdığı bölümlerin durgun ve zorlama olmasına karşın, Şeytan ve Cehennem üzerine yazdığı bölümlerin özgür ve akıcı olmasının nedeni, Milton'un gerçek bir Ozan olması ve kendisi farkında olmasa da aslında Şeytan'ın tarafını tutmasıydı.[12] İsa'nın kendisi de kurallara göre değil, kendi içinden gelen sese göre hareket ettiği ve büyük bir istekle "buyrukların

---

[11] *Jerusalem*, böl. 52.

[12] W. Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*, "The Voice of the Devil."

hiçbirine uymadığı için" İblisçe bir figürdür.[13] Sevgi dolu İsa, Milton'un gerçekten kötü olan yargılayıcı Tanrı'sı Baba Tanrı Yehova'yla tam bir zıtlık içindedir.

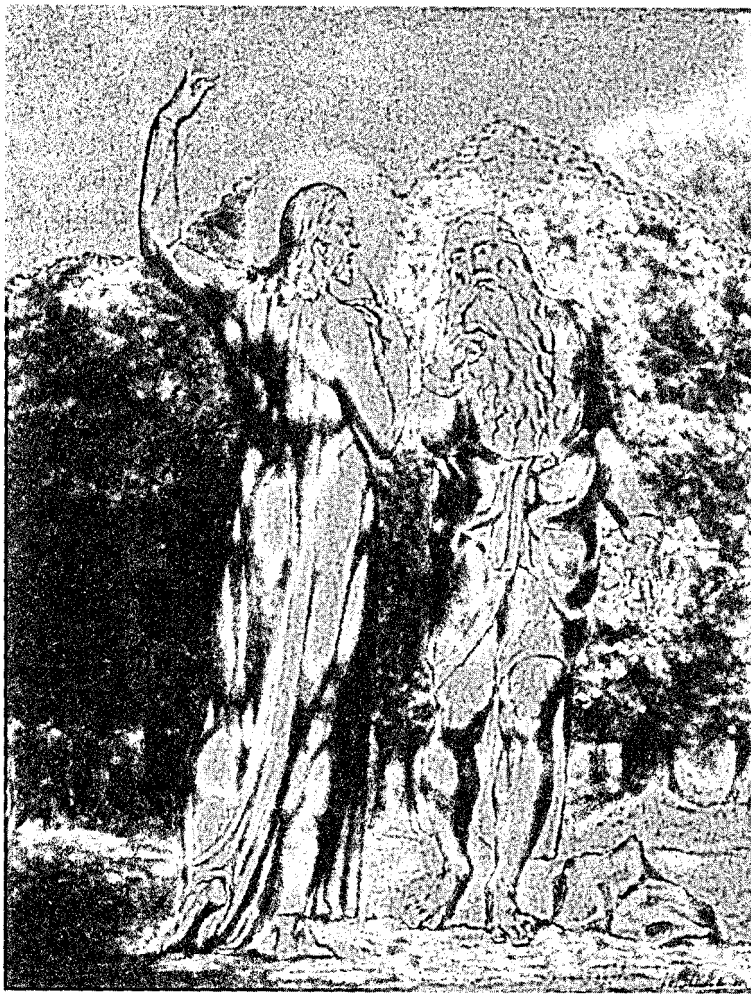
Blake'e göre hiçbir iyilik ya da kötülük mutlak değildir. "Tüm Tanrılar İnsan'ın yüreğindedir" ve ruhun hiçbir unsuru tümüyle iyi ya da kötü değildir.[14] Gerçek kötülük tinsel unsurların birbirleriyle bütünleşememelerinden; gerçek iyilikse karşıtların dengesi, birliği ve bütünleşmesinden kaynaklanır. *Marriage*'in özgün kapak tasarımı olarak Blake, birbirine sarılmış bir melekle bir demonu betimlemişti. Us ve enerji, sevgi ve nefret, etken ve edilgen, görünürdeki iyilik ve görünürdeki kötülük, tüm bunlar yaratıcı ruhun kılavuzluğunda, aşkın, birbirini tamamlayan bir bütün olarak birleşmelidir. Gerçek Tanrı şiirsel yaratıcılıktır; yalnızca sanatı değil, aynı zamanda bir anlamda tüm dünyayı yaratan bir tin, bir ozan, bir yaratıcıdır o, çünkü tüm evren o şiirsel tinin bir yaratısıdır. Blake'in, dış evreni en son aşamada Büyük Yaratıcı'nın bir şiiri olarak mı gördüğü, yoksa insanların kendi evrenlerini kendilerinin yarattığına mı inandığı tam olarak açık değildir. Nihai hakikate varabilmek için bir kılavuz olarak akla hiç değer vermeyen Blake, felsefi ya da kozmolojik bir tutarlılığa ulaşabilmek için de herhangi bir girişimde bulunmadı. Gerçek Tanrı kendisini insanın yaratıcılığında gösteriyordu: İşte Blake'in bilmek istediği tek gerçek buydu.

The First Book of Urizen [1794, *Urizen'in İlk Kitabı*] yine "Tanrı" ve "Şeytan" terimlerinin birbirinin yerini alabileceğini göstermektedir. Urizen, yaşlı yaratıcı Tanrı, Kadim Zamanlar, kör zorbadır; Yeho-

---

[13] *The Marriage of Heaven and Hell*, sonuç.

[14] *The Marriage of Heaven and Hell*, "Proverbs of Hell."



William Blake'in *İblis'in Yoldan Çıkardığı İsa Ekmeği Taşa Çeviriyor* tablosu bilerek yapılmış bir ahlaki ikirciklikle Şeytan'ı yaşlı bilge olarak betimler. İsa ve İblis neredeyse dans eden bir çift gibi görünür. Çini mürekkebiyle suluboya, 1816-1818. Fitzwilliam Müzesi'nin izniyle, Cambridge.

va'yı, Eski Ahit'in Yasa Koyucu Tanrısını, mantık ilkesini temsil eder. Onun yaratma edimi, evren üzerinde kurallar ve sınırlar (Yunanca *horizein*: sınırlamak) koyduğu için kötüdür. Urizen'in karşısında, devrimi ve kör zorbalığın esaretinden özgürleşmeyi temsil eden Orc durmaktadır, ancak Orc'un şiddeti ve düşmanlığı onu, iyi anlamda olduğu kadar kötü anlamda da İblisçe kılmaktadır. Blake'in tüm mitsel, doğaüstü varlıkları, Zoalar bir şekilde İblisçe özelliklere sahiptirler –doğanın kendisi de iyiliğin ve kötülüğün ikircikliğinden oluşur– ancak bu karmakarışık mücadelenin içinde kardeşlik ve sevgiye doğru bir arayış sezinlenir. Blake, bu idealin en iyi İsa'nın kişiliğinde anlam bulduğunu görebilecek kadar Hıristiyandı ve izleyicilerinin İsa'yı, zorba babasının bir tür uyarlaması haline getirmelerini haksız bir ironi olarak görüyordu: Bu Dünyanın Yaratıcısı'nın hiç acıması olmayan bir varlık olduğunu düşünüyorum ve İsa'ya tapan birisi olarak elimde olmadan şunları söylüyorum: "Ey Oğul, nasıl da farklısın Baba'dan!"[15]

Blake'in eserlerine aşina olan hiç kimse, onun en etkili biçimde "The Sick Rose" adlı şiirinde dile getirdiği kötülük üzerindeki derin ve sezgisel kavrayışını hissetmeden edemez.

Ey Gül, hastasın sen!

---

[15] Alıntı, K. Raine, *William Blake* (Londra, 1970) s. 86. Ayrıca Blake'te İblis imgesi için bkz. *Blake and Tradition*, 2 cilt (Princeton, 1968), cilt 2, s. 214-238. Blake şiirde olduğu kadar resim sanatında da yaratıcıydı. İblis konusunu işleyen resimleri arasında başlıcaları, *The Marriage of Heaven and Hell* (1790); *The Good and Evil Angels* (1795); *Satan Watching Adam and Eve* (1808); *Satan Tempting Christ to Turn the Stone into Bread* (1816-1818); *Christian and Apollyon* (Bunyan'dan; 1824); *Michael Binding Satan* (tahm. 1805); *Satan Killing the Children of Job* (1825); *Satan Smiting Job With Sore Boils* (tahm. 1826-1827); *Satan, Sin and Death* (tahm. 1808).)

Geceleyin uluyan fırtınada uçan
Gözle görülmez kurt,
Senin kızıl sevinç yatağını buldu;
Ve onun karanlık gizli aşkı
Senin yaşamını yok ediyor.[16]

Blake ve romantikler algı kapılarını, o döneme değin gizemciler dışında eşine rastlanmamış derecede ruhun derinliklerine doğru açtılar ve bu anlamda, kötülüğün gerçek doğası üzerindeki kavrayışı geliştirdiler. İşte bu nedenle, romantiklerin Şeytan kavramına katkılarını da simgeleri kendilerine özgü ve tutarsız biçimde kullanımlarında değil, onların geliştirdikleri bu kavrayışta aramak gerekiyor.

Blake İngiltere'de, George Gordon, Lord Byron (1788-1824) gibi yüksek romantizm akımının ozanları tarafından izlenmiştir. Byron gençliğinde Kalvinci yetiştiriliş tarzına başkaldırmış ve tüm yaşamı boyunca da geleneksel Hıristiyanlığın kötülükle ilgili görüşlerine şiddetle karşı çıkmıştır. İlk günah ve insanlığın kurtuluşu hakkında şu soruyu sorar Byron: "Ne yaptık ki / Biz daha doğmadan işlenen bir edimin / Kurbanları olmamız gerekiyor ya da bu gizemsel, isimsiz günahın / Cezasını çekmek üzere kurbanlar bulmamız isteniyor bizden?" Yine de Blake gibi Byron da kötülük sorununun kesinlikle farkındaydı; dünyada bu denli kötülük olduğuna göre, Yaratıcı'nın da iyi olamayacağına inanıyordu. "Kabil" adlı şiirinde Kabil şöyle der: "Ve benim efendim [Adem] onun [Tanrı] gücünün sınırsız olduğunu söylüyor / Kendisi iyi ise neden kötülük var dünyada?" Daha sonra Lucifer Kabil'e sorar: "Senin Tanrın neyi sever?" Kabil'in tek yanıtı şu

[16] *Complete Writings*, s. 213 (çev. Mina Urgan, *İngiliz Edebiyatı Tarihi* içinde, cilt II, s. 217).

olur: "Babamın sevdiğini söylediği her şeyi, ancak itiraf ediyorum ki / Burada sevgisini verdiği bir şey görmedim hiç." Lucifer kendisinin de ölümsüz olduğunu söylediğinde Kabil hemen karşı çıkar ve ona, insanlık için bir iyilik yapıp yapamayacağını, eğer yapabiliyorsa bugüne değin neden insanlık için hiçbir iyilik yapmadığını sorar. Lucifer zeki bir hazır cevaplılıkla ona yanıtını hemen verir: "Yehova neden yapmadı?"[17]

Böyle bir dünyada Byron, insan özgürlüğünün en sonunda zafere ulaşacağını savunan romantik iyimserlikle, gerçeklik üzerine kendi gözlemlerinden kaynaklanan kötümserlik arasında bölünmüş durumdaydı. Lucifer bizleri, yani Kabil'in soyundan gelenleri bekleyen yazgının acımasızlığının bilinciyle şöyle der: "Altıbininci kuşak / O ruhsuz, sırılsıklam soysuzluğu içinde Sana ve oğluna ait olacak" (*Kabil*, 2.276-278; krş. 2.424-432). İnsan onuru, özgürlüğüne kavuşabilmek için sonsuza değin sürecek bir savaşım içindedir. Ancak bu savaşımdan herhangi bir başarı elde etmesini beklememiz gerekir. Metaforik bağlamda bizler, bir zamanlar bir masumiyet çağında yaşıyorduk; ancak özbilinç yüzünden bu masumiyeti yitirdik. Özbilinç, ruhsal yaşamı tutsak eden ve yoksunlaştıran bir dizi zorbaca yasalar, kurallar ve ussal önermelerle bizleri adeta zincire vurdu. Sevgi ve özgürlüğün bize kazandırdığı bilgiyle devlete, kiliseye, felsefeye, bilime ve etiğe, yani tanrısal yaratıcılığımıza ket vuran tüm kurumlara başkaldırabiliriz. Bu boğucu düzen düşkünlüğüne karşı en iyi başkaldırı, özgürlüğe ve dolu dolu bir yaşama doğru bir atılımı temsil eden sanatsal yaratıcılık edimidir. Byron'a göre fok balıklarının ve serçelerin doğal uyumu, yaşamlarında uyumun ve yoğunluğun bir dengesini arayan insan-

[17] Byron, *Cain*, *The Poetic Works of Lord Byron* içinde (Londra, 1960), 3.88-91; 1.144-147; 2.490, 515-517.

lar için yeterli değildir. Kalıplaşmış inanç sistemlerinin ve zorbalığın güçlerine başkaldıran ozan, Hıristiyanlık ve klasik geleneklerdeki başkaldıran büyük figürleri temsil eden İblis, Kabil ve Prometheus ile ilişkilidir.

Byron'un Şeytan'ı çeşitli biçimlerde çıkar karşımıza.[18] Byron'un, kötülük ve başkaldırı konularındaki fikirlerini en iyi yansıttığı eseri, tiyatro oyunu biçiminde yazılmış bir şiirsel dram olan *Cain: A Mystery*'dir [1821, *Kabil: Bir Gizem*]. Ozan bu eserinde Kabil'in kişiliğini yeniden kurar ve Tekvin'deki özgün Kabil figürüne, insanlığa karşı cömertlik gibi Prometheuscu özellikler ve Milton'ın İblis'ini andıran yüce unsurlar ilave eder. Lucifer'in kişiliğiyse ikirciklidir: Kabil'in zorbalığa karşı başkaldırısını desteklediği anlamda iyidir, ancak insanlığın çektiği acılarla arasına koyduğu ironik mesafeden dolayı kötüdür. Kişiliğinde yatan temel kusursa, pişmanlık için gerekli olan sevgi duygusundan yoksun olmasıdır.

Şiirin başlarında Lucifer Kabil'e, Tanrı'nın dünyayı katı, adil olmayan yasalarla yönettiğini açıklar. Kabil'in eşi/kız kardeşi Adah, geleneksel inanışa bağlı olarak Tanrı'nın iyi ve gücünün sınırsız olduğunu belirtir (1.387-388), ancak Byron'a göre Yehova ikirciklidir, yani hem iyi hem de kötüdür (1.137-163). Yehova, insan uğraşının acıklı bir simgesidir; kendi yalnızlığını ve soyutlanmışlığını giderebilmek amacıyla dünyayı yaratmıştır ve birbiri ardına yarattığı insanla-

[18] Byron'un *Faust* modelini örnek alarak yazdığı, ancak tamamlayamadığı *The Deformed Transformed* (1824) adlı oyununda Şeytan, daha sonra "Caesar" adını alan bir "yabancı"dır. *The Vision of Judgement*'ta (1822) İblis kibirli bir devlet adamı olarak karşımıza çıkar; dramatik şiir *Manfred*'de (1817) kahraman İblisçe (iyi anlamıyla), İblisçe bir biçimde kötü, yani zorba anlamında kötü hükümdar Arimanes'e (Ehrimen) meydan okur.

rın kusurlarını gördüğünde onları yok etme uğraşına girmiştir. Kabil, Tanrı'nın bu görünürdeki sorumsuzluğu karşısında öfkeye düşmüştür, oysa Yehova'nın doğası böyledir. Genelde insanlık ve özelde bizzat Ozan'ın kendisi gibi, Yehova hem yaratıcı hem de yok edicidir (1.147-163, 264, 529-530). Lucifer, ikili gerçeği, Yehova'nın hem iyi hem kötü ve yaratmış olduğu evrenin hem güzel hem de acımasız olduğunu açıklamaya hazırdır. Bu anlamda Lucifer, Byron'ın adına konuşmaktadır: Dünyayı salt güzel yönleriyle ya da salt acımasız yönleriyle algılayan bir kavrayış yanlıştır. Yehova'nın ikircikliğinin ışığında, iyilik ve kötülük bilgisi ağacını insanlığa yardım etmek için mi, yoksa onları engellemek için mi bahçeye koyduğu ve Adem ile Havva'nın bu ağacın meyvesini almalarının haklı görülebilir bir hareket olup olmadığı kesin değildir. Yehova'nın istekleriyle Lucifer'in istekleri arasındaki çelişki, insan ruhunda var olan iyilik ile kötülük arasındaki çelişkiyi değil, belki de hiçbir zaman gerçekleşmeyecek olmasına karşın aslında aşılması ve bütünleşmesi gereken çeşitli ikircikliklerin arasında var olan çelişkiyi temsil etmektedir.

Lucifer alaycı bir biçimde Kabil'e gerçek Şeytan'ın kim olduğunu sorar: Adem ile Havva'nın bilgilenmelerini arzu eden ve bu amaçla yılanı onlara gönderek ağaç hakkındaki gerçeği öğrenmelerini sağlayan Lucifer mi, yoksa onları bahçeden kovarak sürgüne ve ölüme gönderen Yehova mı (1.204-207, 220-230)? Ancak Yehova'nın yasalara bağlı, duyarsız ve kimi zaman de acımasız olmasına karşın, başkaldıran Lucifer, en azından karşıtı kadar –gerçekte ondan daha fazla– kötüdür; çünkü tüm hatalarına karşın Yehova yaratıcı sevginin çekimini hisseder, oysa bu Lucifer'in hiçbir zaman anlayamayacağı bir edimdir (2.515-531). Entelektüel özgürlüğü ve ilerlemeyi teşvik etmesine karşın Lucifer, kasıtlı bir biçimde kördür, tutkularının esiridir ve ben-

cildir. Yaratıcılığı savunur, ancak son aşamada kendisi hiçbir şey yaratmamıştır. Tanrı'nın duygudan yoksun ussallığına saldırır, öte yandan kendi argümanlarını kinik bir tavırla mantık ve diyalektik üzerinde temellendirir. Kabil'e yalan söyler ve dünyada var olan acımasızlıkların içinde kendi payının da bulunduğunu gizler. Düş kırıklığı ve burukluk içinde Kabil, Lucifer ona göründüğünde anlattıklarını seve seve dinler, oysa Adah'a göre Lucifer zar zor görünebilmektedir.[19] En kötüsü Lucifer, iyi bir evrene ulaşabilecek tek yolu, kendisinin Yehova'yla bütünleşmesi seçeneğini yadsır, bunun yerine her konuda Tanrı'yı suçlar ve insanların Tanrı'ya değil ona hizmet etmeleri gerektiğini savunur. Tanrı'ya duyduğu kin ve nefret sınırsızdır:

> Hepsiyle, hepsiyle tartışacağım. Ve dünya dünya üstüne
> Yıldız yıldız üstüne ve evren evren üstüne
> Titreyecek dengeyle, ta ki o büyük
> Çatışma duruluncaya kadar, tabii durulursa eğer,
> Hiç durulmayacak, ta ki birimizin ateşi sönünceye kadar ...
> O bir fatih olarak fethettiklerine
> Kötü diyecek, oysa nedir onun verdiği iyilik?
> Kazanan ben olsam derdim ki, asıl kötülük onda
> Kötü olan her şey onun eseri [2.641-651]

Lucifer, görkem ve yücelik içeren Miltoncu/İblisçe erdemlere ve tüm olumsuzluklara karşın ödün vermeden başkaldırmayı savunan romantik kahramanlık erdemine sahiptir. Aşağıdaki dizelerde yer alan övgülerde Byron kendi düşüncelerini yansıtır:

> Ruhlar, bize ölümsüzlükleriye cesaret veren;

[19] Tanrı hiçbir zaman gözle görülemez: *Cain* 1.500-505.

Ruhlar, o gücü sınır tanımayan zorbanın
Sonsuza değin var olacak yüzüne karşı
Kötülüğünün iyi olmadığını söyleyecek kadar cesur. [1.137-140]

Bununla birlikte Lucifer'in sevgiden yoksun olması, evrendeki savaşın tüm evren yok oluncaya değin süreceği anlamına gelmektedir. Son aşamada Lucifer'in kötülüğü onun sonsuza değin Tanrı'dan bağımsız olarak yaşama arzusundan kaynaklanmaktadır (1.116). Lucifer'in sonsuza değin var olacağı konusundaki iddiası, yalnızca onun, bencilliğine bir son verecek olan sevgi duygusuna sonsuza değin yabancılaşmış olduğu anlamında doğrudur.

Gerek Yehova gerekse Lucifer, Kabil'in içindedirler ve onun ne düşündüğünü bilirler (1.100-104). Genelde insanlığı temsil eden Kabil, iki güç arasındaki çatışmayı yanlış biçimde çözümler. Bu iki gücü birleştirmek yerine Lucifer'in önerilerini dinler ve içindeki Yehova'ya saldırır. Lucifer'in kışkırtmasıyla, Yehova'nın zorbalığına bir darbe indirdiği yanılgısıyla kardeşi Habil'i öldürür. İçindeki intikam arzusu sevgiyi kurutur; soyut bir adalet arayışı onu etiyle kanıyla kardeşinin gerçekliğini göremeyecek derecede körleştirir. Yapmış olduğu eylem insanlığın, hepimizi bir araya getiren sevgiye kalbini açabilme konusundaki başarısızlığını güçlendirmektedir. Byron, bu konuda başarı kazanabilmemiz ne denli olanakdışı görünürse görünsün, bu başarısızlığını tersine çevirmek ve iyi ile kötüyü bütünleştirebilmek için mücadeleyi sürdürmemiz gerektiğine inanıyordu. Hem Tanrı hem de Şeytan İblisçe olandan yana görünmektedir, ancak ikisi de gerçek anlamda kötü değildir. Gerçek İblisçe olan ikisi arasındaki çözülemeyen gerginliktir. Gerçek kötülük iki tinsel ilkenin kutuplaşmasında, gerçek iyilik ise bu iki ilkenin uzlaşmasında yatmaktadır.

Percy Bysshe Shelley (1792-1822), ilk gençlik yıllarından itibaren

dehşet ve yüce duygularını uyandıran estetik etkilerinden dolayı demonik ve okült güçlere büyük bir ilgi duymuştur. Shelley, 1811'de "Ateizmin Gerekliliği" adlı bir kitapçık yayımladığı gerekçesiyle Oxford'dan kovuldu ve tüm yaşamı boyunca geleneksel Hıristiyanlığı ve tüm "örgütlü dinleri" reddetmeyi sürdürdü. Shelley, yaşamının ilerleyen yıllarında kaynağını doğa ve insan sevgisinin ruhunda bulan kişisel bir dini benimsedi; ancak Hıristiyanların tanrısına atfedilen acımasızlıktan dolayı bu ruha "Tanrı" adını vermeyi reddetti. Shelley'nin argümanına göre İsa'nın kendisinin sevgi üzerine olan öğretilerinin özünde de, örgütlü dinlere karşı bir başkaldırı yatıyordu. Shelley'nin dini evrimci, neredeyse dirimci özellikler taşır; Erasmus Darwin'den esinlenmiştir ve neredeyse Hegel'in idealist ilericiliğini andırır. Sevginin ruhuyla insanlık ve tüm evren daha iyi, sevgi dolu bir geleceğe doğru ilerlemektedir. Shelley, kötülüğün sürekli olarak bu olumlu ilerleyişi engellediğinin derinden derine farkındaydı. Yine de Hıristiyanlığın Şeytan'ını tanımayı reddetmiştir, çünkü ona göre tüm bildiklerimiz insan zihninin ürününden başka bir şey değildir. Shelley İblis'i insanlığın içinde var olan engelleyici ve gerici eğilimlerin simgesi olarak algılıyordu.

On the Devil and Devils [1820-1821, *Şeytan ve Şeytanlar Üzerine*] Shelley'nin kötülük sorununa duyduğu yoğun entelektüel ilgiyi yansıtan bir çalışmasıdır. Shelley'nin inancına göre Maniheizm Hıristiyanlıktan daha gerçek olmasa da, tinsel olgulara daha uygun düşüyordu. Dengeli güçleri ve zıt eğilimleri temsil eden iki tinin varlığına inanan Maniheizm, insan ruhunun bölünmüşlüğüne yönelik bir içgörü sunuyordu. Tanrısal istencin buyruğu altında bir Şeytan'ı temsil eden Hıristiyanlık görüşü, özellikle Hıristiyan liberalizminin sulandırılmış İblis'i Shelley'nin görüşüne göre tinsel gerçekliği göz ardı ediyordu.

Yine de Shelley'nin İblis üzerine görüşleri Blake ya da Byron'ınkiler kadar ikircikliydi. Bir taraftan insan kötülüğünün gerçekliğini ifade edebilmek için hakiki anlamda İblisçe bir figüre gerek duyulduğunu vurguluyor; diğer taraftan da İblis'i kurulu düzenin baskıcı güçlerine başkaldıran ilerici tinin bir simgesi olarak görüyordu. Blake gibi o da Milton'un İblis'ine, yüce başkaldırı ruhunun yazındaki en büyük örneği, kendi varlığını zorbalığa karşı mücadeleye feda etmekten sakınmayan romantik kahramanın arketipi olarak hayranlık duyuyordu.

> İblis kişiliğinin enerji ve görkeminin betimlenişinde hiçbir eser "Paradise Lost"un ulaştığı noktaya ulaşamaz. Onunla, kötülüğün popüler anlamda kişileştirilmesinin amaçlandığını sanmak bir yanılgı olur.... Etik bir varlık olarak Milton'un Şeytan'ı, tüm güçlüklere ve işkencelere karşın kusursuz biçimde tasarladığı bir amacın gerçekleşmesi için büyük bir kararlılıkla direnen Biri olarak, kesinkes zaferinin ona kazandırdığı buz gibi bir güven duygusuyla, düşmanından en korkunç biçimde öcünü alan Tanrısı karşısında, onun kadar üstün olmayı başarabilmektedir ... Milton ... Tanrı'sının, Şeytan'ı karşısında etiksel erdem yönünden herhangi bir üstünlük taşıdığını öne sürmez. Ve dolaysız herhangi bir etik amacı büyük bir cesaretle göz ardı edebilmesi, Milton'un üstün dehasının en belirgin kanıtıdır.[20]

Her ne kadar epik yapıtının bu şekilde yorumlanmasına Milton'un tepki göstereceğini düşünsek de, yukarıdaki alıntı, romantiklerin *Paradise Lost*'u okuyuş biçimi konusunda bize bir fikir vermektedir ve bu anlamda Milton'un İblis'i romantik Şeytanların en büyüğü, romantik kahramanın arketipi olarak görülmüştür.

Shelley'e göre insanlığa özgü demonik özellikler kötülüğü, etik

---

[20] Shelley, *Defence of Poetry* (Indianapolis, 1965), s. 60.

kişiliğini iyi ya da en azından ikircikli olarak gördüğü İblis'ten daha iyi temsil ediyordu. Gotik tarzda yazılmış bir oyun olan *The Cenci*'de (1819) Francesco Cenci öz kızını ahlaksızca baştan çıkartan ve oğullarının ölümünü sevinçle karşılayan gerçek anlamda kötü bir kişiliktir. Francesco, Shakespeare'in Iago'sunda da gördüğümüz gibi, kötülüğün dışsal güçlerden insan ruhuna dönüşümü sürecinin bir uzantısını temsil etmektedir. Yeryüzünde insan kötülüğü varken, Şeytan'a ne gerek var? diye sormaktadır Shelley sanki. Şeytan kendi kötücüllüğümüzü dışarı yansıtmak için icat ettiğimiz bir kişiliktir. Kötülüğün kaynağını ve özünü Şeytan'da değil, insanlarda aramak gerekir.

Prometheus Unbound [1820, *Zincirlerinden Kurtulmuş Prometheus*] adlı uzun şiirinde Shelley, Prometheus'u (tıpkı Byron'un Kabil'i kullandığı gibi) başkaldırının simgesi olarak kullanmıştır. Giriş bölümünde Shelley kendi yapıtıyla *Paradise Lost* arasında benzerlikler bulunduğunu öne sürer: Yarattığı Prometheus kişiliğinin cesaret, görkem ve gücü sınırsız bir zorbaya karşı başkaldırı gibi özellikleriyle Milton'un İblis'ini andırmasını amaçlamıştır; yine de Byron gibi Shelley de İblis'i bir şiirin kahramanı yapmak konusunda birtakım sakıncalar görmüştü. Romantik İblis bile bir kahraman figürü için gereğinden fazla ikircikliydi. Shelley, kahramanının sevginin kişileştirilmiş halini temsil etmesini arzuluyordu; oysa İblis, başkaldıran bir figür olmasının yanı sıra hırslı, kıskanç ve aynı zamanda kin güden bir varlıktı. Prometheus daha iyi bir simgeydi Shelley için; başkaldırısı, yenilgisi ve esareti, kendi kusurlarının değil, insanlığa duyduğu sevginin sonuçlarıydı. Prometheus, kendisini halkının iyiliği için kurban eden İsa'yı; sevgi ruhunun önderliğinde özgürlük mücadelesine giren insanlığı; ve karanlığa karşı silahı sevgi ve yaratıcı sözcükler olan ozanı simgeler. Böylelikle, Prometheus'u çevreleyen simgeler dizgesi

İsa, insanlık, ozan, Shelley ve (iyi yönleriyle) İblis'ten oluşmaktadır. Prometheus'un rakibi, tümüyle kötü bir zorba olan Jüpiter'dir; onu çevreleyen simgeler dizgesinde ise Yehova ve (kötü yönleriyle) İblis yer almaktadır.

Prometheus, klasik mitolojinin Olymposlu tanrılara başkaldıran asi bir soy olarak tanımladığı Titanların bir üyesidir. Ancak Shelley'nin Prometheus'u insanlığa sevgi duyar ve onun Olymposlu tanrılarca esaret ve cehalet altında tutulmalarından rahatsız olur. Şiir, kibri ve küstahlığıyla sevgi denen gerçeklikten kendisini sonsuza değin soyutlamış bulunan Olympos tanrısı Jüpiter'e yönelik bir suçlamayla açılır. Prometheus insanlığa bilgiyi bir armağan olarak sunduğu için Jüpiter tarafından korkunç bir cezayla ödüllendirilir: Soylu Titan sonsuza değin bir kayaya zincirlenir ve bir yırtıcı kuş, "göklerin kanatlı av köpeği" onun karaciğerini kemirir – çektiği ıstırabı sürekli kılmak için bu eylem sonsuza değin sürecektir. Prometheus'un kendini insanlık için kurban etmesi, İsa'nın aynı amaçlı eylemiyle koşutluk içindedir, ancak Prometheus'un içinde bulunduğu durum, aynı zamanda insanlığın içinde bulunduğu açmazı da temsil etmektedir, çünkü zorbalığın zincirleri bizleri de her yanımızdan bağlamıştır. Ancak bizler kendi zincirimizi kendimiz vurmuşuzdur: Bizler gerçeği biliriz, ancak buna karşı herhangi bir eylemde bulunmayı reddederiz. Jüpiter yalnızca içimizde yatan zorbalığın: kendi isteğimizle benimsediğimiz cehaletin, bencilliğin ve kindarlığın bir yansımasıdır. Kendi benliğini ve onu çevreleyen gerçekliği anlayıp yazgısına, evrene ve tanrılara lanet okumaya bir son verinceye kadar Prometheus özgürlüğüne kavuşamayacaktır. Prometheus, Jüpiter'e duyduğu nefrete bir son vermeli, duygusuzluğu ve yalıtılmışlığı seçtiği için ona acımayı öğrenmelidir.

Shelley'nin iyimserliği Byron'unkini aşar: Shelley'e göre özgürlük

ve sevginin başat olduğu bir dünya, gerçekleşmesi olanaklı bir dünyadır. Kötülük insan zihninden, bencillik ve nefrete yönelik seçimlerimizden doğar ve ilerler. Dünyada kötülüğü yok edebilmek için yalnızca doğru kararı vermemiz gerekmektedir. Jüpiter'i bizler kendi zihinlerimizde yarattığımıza göre yok edebiliriz ve daha iyi bir tanrı yaratabiliriz. Bu yeni tanrı nefretten ve –zorbalığa karşı bile olsa– isyandan değil, kendimize ve yarattığımız Jüpiter de dahil olmak üzere tüm evrene duyduğumuz sevgiden doğacaktır. Jüpiter'in en büyük kötülüğü, kendi kibirli yalnızlığından vazgeçmeyi reddetmesiydi; ve onu, sevgiyi öğrenebilen Prometheus karşısında bozguna uğratan da bu oldu. Kendi içimizdeki Prometheus ile Jüpiter'in zıtlığını bütünleştirip aşabilirsek, anlayış, özgürlük ve sevginin yeşil ülkesine doğru yükselen yolda ilerlemeye hazır olabiliriz.

Shelley'nin eşi Mary'nin (1797-1851) görüşüyse daha karanlıktır. Mary Shelley'nin yazdığı *Frankenstein, or the Modern Prometheus*'un [1818, *Frankenstein ya da Modern Prometheus*] eğlenceli bir yapıt olarak uzun süre ilgi görmesine karşın yazarın felsefi mesajı genelde göz ardı edildi. Mary Shelley okurlarını eğlendirmek amacıyla eserinde gotik romanlarda yer alan canavarlara ve korku öykülerine yer verdi; bu bağlamda *Frankenstein*, gotik romanla modern korku öyküsü arasında bir köprü işlevini görmektedir. Eser aynı zamanda bilimkurgu tarzının da özgün kaynaklarından birini oluşturmaktadır, çünkü yazar gotik romana özgü kurguda önemli bazı değişiklikler yapmıştır: Canavarın yaratıcısı Dr. Frankenstein artık bir büyücü ya da sihirbaz değil, bir bilim adamıdır. Canavarsa bir ortaçağ demonu ya da bir hayalet değil, laboratuarda üretilmiş, etten ve kandan bir maddi varlıktır. *Frankenstein*, eski dönemin doğaötesi korku öyküsünün yerine modern pozitivist korku öyküsünü yerleştirir.

Yazar, geleneksel korku öyküsü türünden bu kopuşu kökten bir kopuş olarak tasarlamamıştır. Gerçekten de Frankenstein ve romanda yer alan diğer kişiler, canavardan söz ederken sürekli olarak "demon," "ifrit," "şeytan" gibi adlar kullanırlar. Ancak burada Mary Shelley'nin amacı ironiktir; çünkü kötülük canavarda değil, onu yaratan insanlarda yatmaktadır. Bunda da bir simge değişimi söz konusudur, çünkü burada insanlık, gururu ve bencilliğiyle yaratma edimini bozan yaratıcıyı simgelemektedir; bununla birlikte canavar (canavarın adı yoktur) aynı zamanda insanlığın masum, kötülük deneyimi tarafından bozulmuş olan açık yönünü temsil etmektedir. Mary Shelley'nin söylemek istediği şudur: Bir birey olarak insan masumdur ve düşkün durumdadır; onu çevreleyen dünyanın kötülüğü tarafından mahvedilir. Canavar acı içinde şöyle haykırır: "Sevecendim ve iyi yürekliydim ben! Çektiğim acılar beni bir demona dönüştürdü. Beni mutlu ederseniz yeniden erdemli olmayı öğrenebilirim."[21] Canavar kendi kendine *Paradise Lost*'u ve diğer kitapları okumayı öğrenir; kendini, iyiliği yaratan, ancak büyük bir mutsuzluğa düşen Adem'le ve yalnızlığı içinde umarsız İblis'le karşılaştırır. "Ancak İblis'in bile" der, "yoldaşları olan şeytanlar vardı" (s. 136). Canavarın karşılaştığı insanlar ondan uzak durdukça, korktukça ve onu küçümsedikçe kişiliği sürekli biçimde deformasyona uğrar, ta ki insanların onu görmek istediği gibi cani ruhlu bir demona dönüşünceye kadar.[22]

Canavarın düzelme konusundaki son umudu, Frankenstein'ın kendisine bir dişi hayat arkadaşı yapma konusunda verdiği sözdür. An-

---

[21] Mary Shelley, *Frankestein* (Londra, 1818), s. 101.

[22] Bu karamsarlığa karşı gerçek yaşamdan bir panzehir, onunla aynı yazgıyı paylaşarak insanlar tarafından dehşet ve nefretle karşılanan, ancak her şeye karşın yüce gönüllülüğünü yitirmeyen tarihsel Fil Adam'ın öyküsüdür.

cak bu yeni deneyimin ortasında bilim adamı birdenbire yaptığı işe karşı bir tiksinti duyar ve hem yarı yarıya tamamladığı kadını hem de kullandığı tüm aletleri yok eder. Şimdi, bir yanda sönmeyen kiniyle canavar intikam almak üzere yaratıcısının, öte yandan yaratıcısı yok etmek üzere yaratığının peşindedir. Byron'un Tanrı'sı gibi Frankenstein da, pişmanlık duyduğu ve yok etmeyi arzuladığı bir dünya yaratmıştır. İki can düşmanı birbirini ararken, Frankenstein'la annesinin özünde birbirlerinin aynısı olduğu ortaya çıkar; onlar insan kişiliğinin birbiriyle savaş içindeki iki yönünü temsil etmektedirler. Kendi içimizdeki çatışmayı bir aşabilsek, barış dolu bir dünyayı gerçekleştirebilirdik. Bu konuda Mary de kocasıyla aynı düşünceyi paylaşmaktadır – ancak vardığı karamsar sonuç, Mary'i eşinden çok Byron'a yaklaştırır. Kuzey kutbunda geçen ve sonsuz gibi görünen bir gecenin içinde Frankenstein ve canavar en sonunda karşılaşırlar. Ancak uzun arayışının sonunda iyice bitkinleşen Frankenstein yorgunluktan ölür; yaratıcısına duyduğu kin ve sevgi duygularının sonuçsuzluğunun yol açtığı düş kırıklığı içinde canavar, buzulların karanlığı içinde sonsuza değin ortadan kaybolur. Hiçbir uzlaşma ve bütünleşme gerçekleşmez. Frankenstein'ın iki yüzü de, insanlığı iki yüzü de silinir gider.

Gotik, ortaçağ ve olağandışı, İngiltere'de olduğu kadar Almanya ve Fransa'da da büyük ilgi görüyordu. Bununla birlikte, Fransız romantizminin kurucuları arasında yer alan François-René de Chateaubriand (1768-1848) devrimci değişimin karşısındaydı ve bu nedenle de Milton'un İblis'ini Byron ya da Shelley'den farklı bir biçimde algılıyordu. *Le génie du christianisme* [1802, *Hıristiyanlığın Dehası*] adlı eserinde yer alan, *Paradise Lost* üzerine yazdığı uzun denemesinde, Milton'un İblis'inin görkemine, Hıristiyan imgeleminin en incelikli ürü-

nü olarak büyük bir hayranlık duyduğunu belirtiyor, ancak İblis'in yasal otoriteye başkaldırısının onu bir kahraman değil, bir hain durumuna getirdiğini vurguluyordu.

Fransız romantizminin tam başlangıcında Şeytan'ı ciddi bir simge olarak yeniden sunan Chateaubriand, yüzyıl boyunca diğer belli başlı yazarlar tarafından da izlenen yeni bir söylem geliştirdi. Düzyazı olarak kaleme aldığı epik bir eser olan *Les Natchez*'de (1826) İblis, Amerika'daki pagan kızılderilileri Hıristiyanlığa karşı kışkırtan yarı karanlık, açıkça betimlenmemiş kötü bir ruh olarak ortaya çıkar. *Les Natchez*'in İblis'i gerçek kişilik ve simge arasındaki çizgide yer alır, çünkü eserin en tüyler ürpertici kötü figürü İblis değil, Fransız yazınında uzun bir süre kötü kişiler için bir örnek oluşturacak olan René'dir. *Le génie du christianisme*'de Chateaubriand Hıristiyanlığın şiirsel simgeciliğini, ritüellerini, törenlerini, simgeciliğini ve Hıristiyan ahlakını överken, geleneksel teolojiye çok az ilgi göstermiştir. Çağı üzerinde son derece derin etkiler bırakan, düzyazı olarak kaleme aldığı epik eseri *Les martyrs* [1809, *Şehitler*], ilk Hıristiyanların imparator Diocletian tarafından katledildikleri dönemde geçer ve kralcı Chateaubriand, bu katliamlarla Fransız Devrimi ve terör döneminde yapılan katliamlar arasında bir koşutluk kurar. İblis'in cehennemde onun tarafını tutan demonlara yaptığı konuşmayı betimleyen bir sahnede Milton'a öykünen Chateaubriand, Şeytan'ı insanlara eşitlik vaatlerinde bulunurken, diğer taraftan da gizlice onların ölümünü tasarlarken betimler. İblis nasıl Hıristiyanların Romalılar tarafından katlini destekleyip kötülüklerini Diocletian aracılığıyla gerçekleştirdiyse, terörü de aynı şekilde teşvik etmiş ve istencini Robespierre aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Taşı tam gediğine koymak isteyen Chateaub-

riand, İblis'e "Marseillaise"den alıntı bile yaptırır.[23]

Chateaubriand'ın aksine, Şeytan'a duyulan ilginin yeniden canlanışında onun izinden giden Fransız yazarlarının çoğu, İblis'i ya ironik bir şüphecilikle ele aldılar ya da onu –demonlar, hayaletler ya da diğer ecinnilerle birlikte– gotik korku öykülerinin *frisson*'larını yaratmak amacıyla kullandılar. Ciddi yazarların büyük bir bölümü, Şeytan'ın kötülük sorununun ele alınışında etkin bir biçimde kullanılamayacak ölçüde önemini yitirdiğini düşündüler ve kötülüğü, örneğin Chateaubriand'ın René'si gibi insan kişilikleri aracılığıyla betimlemeyi yeğlediler. Alaycı bir ifadeyle dile getirdiği "Tanrı'nın bir tek mazereti olabilir, o da var olmamasıdır" deyişiyle ünlü Stendhal (1783-1842), *Le rouge et le noire*'da [*Kızıl ve Kara*] demonik bir insan figürü olan Julian Sorel'i betimlemiştir. Honoré de Balzac (1799-1850) gerçek kötülüğü gotik romanlarında değil, Şeytan'ın müdahelesine hiç gerek duyulmaksızın insanlığın doğasında her zaman var olan acımasızlık, budalalık ve ahlaksızlık gibi özellikleri açıkça sergilediği *İnsanlık Komedyası*'nda ele almıştır.[24]

---

[23] Chateaubriand, *Les martyrs*, ed. V. Giraud (Paris, tarihsiz), s. 141: "Le jour de gloire est arrivé."

[24] Collin de Plancy (1794-1881), *Le diable peint par lui-meme* (1819), *Démonomanie* (1820) ve *Dictionnaire infernale* (1818) adlı kitaplarında demonolojiden oldukça yoğun biçimde yararlanmıştır; bkz. *Dictionnaire infernale, Edition princeps intégrale* (Verviers, 1973). Charles Nodiers (1780-1844) gotik korku öykülerini zenginleştirmek amacıyla gulyabaniler ve hayaletlerle birlikte Şeytan'dan da yararlamıştır; Nodier ve diğer *roman noir* yazarları, Fransız ve Alman yazarları üzerinde büyük etkisi olan *Le diable amoureaux* (1772) demonik korku öyküsünün yazarı Jacques Cazotte'un (1719-1772) izinden gittiler. İroni ve korku türünün heyecanı, E. T. A. Hoffmann'ın (1776-1822), Jean Paul Richter'in (1763-1825) ve Christian Friedrich Hebbel'in (1813-1863) eserlerinde İblis figürünü çevreler; bkz.

Hıristiyanlık simgelerinin ciddiye alınması konusunda birkaç yazar Chateaubriand'ın izinden gitmiştir. Çocukluğunda Alfred de Vigny (1797-1863), Raphael'in ejderhayı öldüren Mikail adlı tablosu karşısında büyülenmişti ve tüm yaşamı boyunca İblis, güçlü bir simge olarak üzerindeki etkisini sürdürdü. Byron'un Kabil'i, genç ozanın Şeytan'a duyduğu ilgiyi daha da yoğunlaştırdı; ancak Vigny, Hıristiyanlığın iyi, sınırsız güce sahip tanrı düşüncesini saçma bulduğu için, Hıristiyan mitinden yalnızca estetik amaçlarla yararlanıyordu. Ona göre, insan yaşamının acılar ve yoksunluklarla dolu olduğuna bakılırsa, Hıristiyanlığın tanrısı ya sapkındı ya da güçsüz; Vigny, bu tanrının aslında hiç var olmadığını düşünmeyi yeğliyordu. Ozanın yapıtları Hıristiyanlığın iyimserliğinin kayıtsızlığına karşı bir çığlık gibidir ve kötülük sorununa gözlerimiz açık, tüm yanılgılardan arınmış olarak yaklaşmamız gerektiği konusunda bizi uyarır. 1819 ve 1823 yılları arasında kaleme aldığı bitmemiş iki şiiri, *Le judgement dernier* [*Son Yargı*] ve *Satan*, başyapıtı olan *Eloa, ou la soeur des anges*'dan [*Eloa ya da Meleklerin Kardeşi*] önce yazdığı şiirlerdir.[25] Eloa, Hazreti İsa'nın Lazarus'un ölümü üzerine (John II:35) döktüğü gözyaşından doğan bir melektir. Yüreği evrendeki tüm yaratıklar için bü-

---

Hoffmann, *Die Elixiere des Teufels*, 2 cilt, (Berlin, 1815-1816) ve Richter, *Auswahl aus den Teufels Papieren* (yayımlanmamış, 1789). Jules Michelet (1798-1874) bu yazınsal tavırları, cadı çılgınlığı konusunu işleyen *La sorcière*'de (1862) bir sözde-tarihe dönüştürür. Eugène Sue (1804-1875) ve Balzac, insanlığın içinde var olan kötülüğü hicvetmeyi yeğlediler. *İnsanlık Komedyası*'nın yanı sıra Balzac'ın bir de, insanların budalalıklarını hicvetmek üzere demonların şöleninden yararlandığı *Comédie du diable* (1830) adlı bir eseri vardır. Aynca bkz. J. P. Houston, *The Demonic Imagination: Style and Theme in French Romantic Poetry* (Baton Rouge, La., 1969).

[25] Vigny, *Eloa*, yer aldığı kitap *Poèmes antiques et modernes* (Paris, 1826.)

Antoine Wiertz'in *Mezarındaki İsa* triptikonunun sağ panelini oluşturan *Kötülük Meleği*. Burada, Şeytan'ın bir ışık meleği olarak görülebileceğine ilişkin antik gelenek İblis'in güzelliğine ilişkin romantik kavrayışla iç içe geçer. Yağlıboya, 1839. Royal Museum of Fine Arts'ın izniyle, Belçika, Brüksel (Wiertzmuseum koleksiyonu).

yük bir sevecenlikle doludur ve cennette herkes mutlu olduğu için yardım edebileceği birini bulmak üzere evrende dolaşmaya çıkar. Tek başına ve mutsuz, sevgiye ve dostluğa ihtiyacı olan dışlanmış bir meleğe rastlar. Karşılaştığının İblis olduğundan ve İblis'in büyük kötülükler işlediğinden habersiz, tıpkı İsa'nın Lazarus için gözyaşı döktüğü gibi, o da İblis için gözyaşı döker. İblis elbette, kendisiyle ilgili gerçeği gizler ve kendisinin yanlış anlaşıldığını söyleyerek onu kandırır.

> Ona kötü diyorlar, oysa o bir Avutucu
> Köle için ağlayıp onu esaretinden çekip çıkartan,
> Sevgisiyle ve kendi ıstırabıyla onu kurtaran.
> O da onunla aynı mutsuzluğun içine gömüldüğünden
> O zavallıya biraz olsun şefkat veriyor, kimi zaman da
> Unutturuyor gamını, kederini. [*Eloa*, 2.212-216]

Vigny'nin solgun yüzlü, şehvet uyandıran bir genç kılığına bürünen İblis'i, romantiklerin idealize ettikleri baygın bakışlı, süzgün ve bitkin güzelliğin bir arketipidir. Eloa'nın varlığı karşısında bir ikileme düşer. İşlediği günahın gurur ve küstahlık olduğunu bilmekte ve cennetin güzelliklerinden uzaklaştırılmış olmanın verdiği pişmanlık ve üzüntüden dolayı büyük acı çekmektedir. Yine de Tanrı'ya duyduğu nefretten vazgeçmez. Eloa'yı etkileyebilmek için güzelliğini, sahte masumiyetini ve sözde sevecenliğini kullanır, İsa ve Eloa'nın gerçek gözyaşlarına karşı yalancı gözyaşları döker. Eloa'nın aşkına yanıtı, *Faust*'ta Mephistopheles'in genç meleklere yanıtı kadar budalacadır: Onu baştan çıkarmaya niyetlidir. Onun Tanrı'ya düşmanlığından endişe duyan Eloa, direnir: "Tanrı'yı sevmiyorsan beni nasıl sevebilirsin?" (3.116). En sonunda teslim olur, ancak tam İblis içten gelen bir pişmanlık duygusuyla itirafta bulunmak üzereyken, Eloa'nın dikkati

dağılır ve onu anlayamaz. Bir anlık pişmanlık duygusundan sonra İblis yeniden nefret duygusuna teslim olur. Bu koşullar altında Eloa'nın sevgisi mutsuzluğunu gideremeyecek, onu kendisiyle birlikte cehenneme doğru sürükleyecektir. Ancak şiirin son dizesinde Eloa gerçeği kavramaya başlamıştır: "Kimsin sen öyleyse?" diye seslenir; gelen yanıt şudur: "İblis."

Şiir, sevginin nefret ve kederin acı engellerini aşabilmesi konusunda derin bir karamsarlığı ifade etmektedir. Bu bağlamda Vigny'nin görüşü de Byron'unki gibidir. Ozan, bu yapıtının bir devamını oluşturan ve karanlıkların efendisinin en sonunda kurtuluşunu anlatan *Satan sauvé* [*Kurtulan İblis*] adlı bir eser yaratmayı tasarlıyordu, ancak bu iyimser şiir tamamlanamadı;[26] sonuçta oldukça iç karartıcı bir görüyle karşı karşıya kalırız. Bununla birlikte, dinsel şüpheciliğine karşın Vigny, Milton'dan bu yana İblis'in sezgisel ve psikolojik yönden en inandırıcı bir portresini bize sunmayı başarmıştır. Hüznü ve yalnızlığı içinde Şeytan'ın kişiliğinin daha da derin bir biçimde betimlenmesi ve ona şiirsel yönden daha da sempatik bir görünüm kazandırılması görevini Victor Hugo üstlenmiştir.

Victor Hugo'nun (1802-1885) İblis'i, Byron'unkiyle birlikte romantik dönem Şeytanlarının en etkileyicilerinden biridir. İlk yıllarında rasyonalist olan Hugo, genç bir adam olarak Katolikliğe estetik bir dönüş yaptı, ancak kısa bir süre sonra bundan vazgeçti. Hugo'nun fikirleri hiçbir zaman sabit kalmamıştır; yaşamı boyunca –gizemcilik, gnostisizm, okültizm, panteizm, materyalizm, düalizm de dahil olmak üzere– çok sayıda görüşü benimsemiştir. Romantizmin gerçek

[26] Bu yapıt, Vigny'nin ölümünden sonra bölümler halinde ozanın *Journal d'un poète* adlı kitabında yayımlandı (Paris, 1867).

ruhuna uygun bir biçimde Victor Hugo yargılarını entelektüalizmden çok estetik ve duygusal bir zemin üzerinde geliştirmeyi yeğledi. İlk günah, çarmıhta İsa imgesiyle günahtan kurtulma ve cehennem konuları üzerinde duran geleneksel öğretilerden nefret etti ve Tanrı'nın ancak merhametli ve inayetli olabileceğini savundu. Hugo insanlığın özünde iyi olduğuna ve Tanrı'nın sevecenliğine inanıyordu. Hıristiyanlığın benimsediği biçimdeki Tanrı düşüncesinin yanlış olduğunu düşünüyordu; buna karşılık İsa, güzel bir etik dizgesinin soylu, sevgi dolu öğretmeniydi ve yalnızca sevgi olan gerçekliğin arayışında insanlık için bir örnekti.

Gerek Aydınlanlanmacı gerekse romantik düşünürlerin ayırıcı özelliklerinden biri olan ve entelektüel kökenlerini geleneksel "Hazreti İsa" figürünün gerisinde yer alan "tarihsel" İsa'nın ortaya çıkarılmasını amaçlayan kutsal kitap eleştirilerinde bulan İsa ile Hıristiyanlık arasındaki gerginlik, temel birtakım soruları da getirmektedir. Son dönemlerde, filozofların ve romantiklerin Hıristiyanlığa değil, İsa'nın öğretilerini çarpıtan yalancı Hıristiyanlığa karşı oldukları, bu nedenle de esas gerginliğin "gerçek" Hıristiyanlarla geleneksel Hıristiyanlar arasında olduğu öne sürülmüştür. İsa'ya etik, estetik ya da duygusal bağlarla bağlanmayı yeğleyen ve "örgütlü dini" reddeden birçok kişi tarafından desteklenen bu görüş, birtakım tutarsızlıkları ya da uyuşmazlıkları da içermektedir. "Tarihsel" İsa bulunamamıştır ve bulunamayacağı da neredeyse kesindir; tarihsel olarak İsa'nın "gerçekte" ne söylediğini ya da yaptığını bilebilmemiz olanaksızdır. Tarihin emin ve kesin bir biçimde– yapabileceği tek şey, bizlere Hıristiyanlığın ve Hıristiyanlık içinde İsa'yla ilgili görüşlerin gelişimini gösterebilmektir; diğer bir deyişle, tarihsel olarak İsa hakkında bilebileceklerimiz, İsa üzerine geleneksel görüşlerin çağlar boyunca ge-

çirdiği gelişim süreciyle sınırlıdır. Hıristiyanlığı nesnel biçimde tanımlayabilmenin tek yolu, onun tarihsel anlamda ne olduğunun tanımlanabilmesidir. Diğer tüm tanımlar, kanıtlanmamış varsayımlara dayalıdır. Bu nedenle, "Hıristiyanlığın gerçekte tarihsel anlamda var olduğundan farklı bir olgu olduğu" yolundaki önerme, anlamlı bir önerme değildir, çünkü doğrulanamayan ve geçerli kılınamayan, kaynağını inançtan alan bir önermedir. Hugo ve romantikler, gerçek İsa'yı Hıristiyanlığın ötesinde bulduklarına inanıyorlardı. Bu, belki de doğrudur, ancak herhangi bir biçimde kanıtlanabilmesi olanakdışıdır.

Hugo'nun görüşleri için herhangi bir ussal savunmadan yoksun olmasının onun için, duygularının ona sağladığı kanıtların yanında fazla bir önemi yoktu; kaldı ki dilediğinde ustan yararlanabiliyordu. Kötülük sorununun yoğun biçimde bilincindeydi ve kendisi iyi yürekli ve cömert bir insan olduğundan, kötülüğü engelleyebilme gücünün olmasına karşın bunu yapmayan bir Tanrı'yı yadsımaktan çekinmiyordu. Hugo aynı zamanda geleneksel Şeytan kavramını da reddediyordu ve bu amaçla yoksunluk konusundaki Platoncu/Hıristiyan argümandan yararlanıyordu: Kötülük bir olumsuzlamadır ve hiçbir olumsuzlama gerçek anlamda var olamaz; yalnızca olumlu var olabilir. Eğer kötülük Tanrı olsaydı, hiçbir şey var olamazdı; ancak biz bir şeyin var olduğunu biliyoruz. Bu nedenle, varlık ilkesinin iyi olması gerekir.[27]

Mutlak kötülüğün varlığını reddetmesine karşın Hugo, kötülüğün dünya üzerindeki etkilerine büyük bir ilgi duyuyordu. Temelde iyi

---

[27] *Postscriptum de ma vie* (Paris, 1901), 25 Ağustos, 1844. Hugo üzerine bir çalışma için bkz. *L'univers métaphysique de Victor Hugo* (Paris, 1970).

olan insanlığın giderek kusursuz sevgi ve özgürlüğe doğru ilerlediğine inanıyordu, fakat bu ilerleyiş, acımasızlık ve kötülüğün büyüsüne kapılmış bir bencillik tarafından engelleniyordu. Ancak dünyayı biz yaratmadık, ne de içimizdeki gölge bizim kendi eserimiz; bu durumda günahlarımızdan dolayı bizi kimse suçlayamaz, ancak talihsizliğimizden dolayı bize acınır.

İlgi alanları sürekli değişen Hugo'nun, Şeytan figürünü kullanımı da oldukça değişken ve tutarsızdı. Gotik yazının ortaçağa ve acayipliğe duyduğu tutkuyu o da paylaştığı için Hugo'nun Şeytan'ı da korku ya da gerilim türü öykülerde okuru heyecanlandırmak üzere sunulan türde fantastik bir figür, bir demon ya da bir canavar olabiliyordu. Hugo'nun, *Notre Dame de Paris* [1831, *Notre Dame'ın Kamburu*] gibi ortaçağda geçen oyunlara büyük bir ilgisi vardı ve ortaçağın tekinsiz karanlığını yansıtabilmek amacıyla bu tür eserlerinde olayların kurgusuna grotesk sahneler, cadılar ve kambur kişiler ekliyordu. Ortaçağ mekânları Hugo'ya, sözde ortaçağ zihniyeti üzerine ironik yorumlarda bulunuyor görünerek, öyküye fantastik sahneler ekleyebilme fırsatını sağlıyordu.

Hugo'nun Katolik kilisesinin sözde ortaçağ görüşlerini hicvetmesi yoluyla Katolik kilisesini hicvetmesine de izin veriliyordu. Hugo'nun anlattığı ortaçağın, tarihsel gerçekliklerle en ufak bir benzerliğinin olmaması, oyunlarının ne popüleritesini ne de etkisini azaltıyordu.

İblis aynı zamanda Devrim'in de simgesiydi. Hugo'nun ilk gençlik yıllarında Chateaubriand'ın da etkisiyle bu simge, İblis'in kötü olduğu anlamına geliyordu. Daha sonraları, Hugo'nun Devrim'i insanlığın ilerlemesi biçiminde yorumlamaya başlamasıyla, Devrim'in İblis'i de iyiliği simgelemeye başladı. Şeytan, baskıcı toplumları ve devletleri temsil ettiği gibi, tam aksini, yani özgürlük adına baskıya karşı baş-

kaldırıyı da temsil edebiliyordu. İnsanlığın kendi içinde var olan iyiliğine yabancılaşmasını temsil eden İblis/Tanrı, iyi/kötü kararsız düalizminin herhangi bir yönü olarak kullanılabiliyordu. Hugo, kötülüğün içinde acımasızlık ve bencillik kadar, yabancılaşma, üzüntü ve pişmanlığın da yer aldığını biliyordu ve kötülüğün o güne değin göz ardı edilen bir boyutunu betimledi: Günahkârın dokunaklı yalnızlığı ve üzüntüsü. İblis, yaratılışın ve insanlığın, budalalıkları ve bencillikleriyle kendi kendilerini uzaklaştırdıkları o sevgi dolu yaşam ruhuyla yeniden birleşmeye duyulan özlemin bir eğretilemesiydi.

Hugo, bu yeniden birleşmenin gerçekleşeceği düşüncesine iyimser bir inançla bağlıydı. Tutkulu bir evrenselci olarak ışığın ruhunun merhametinde sınır olmadığını ve günün birinde tüm yitik yaratıklarını sevginin birliğinde yeniden bir araya getireceğine inanıyordu. O mutlu ana değin kötülük katı bir gerçek olarak varlığını sürdürecektir. "İblis oburluktur; o düşünceyi silip süpüren bir domuzdur; o ayyaşlıktır, sonuna kadar içilmiş bir bardağın dibindeki karanlıktır; üzerine çökecek dizleri olmayan gururdur; ellerine bulaşan kanın coşkusuyla kendinden geçmiş egoizmdir; o göbektir, içimizde yaşayan tüm canavarları barındıran korkunç bir mağaradır."[28]

Şiir şeklinde yazılmış bir tarihsel oyun olan *Cromwell*'in önsözünde Hugo, groteskin –buna Şeytan'ı da dahil eder– modern yazının gerekli bir unsuru olduğunu belirtir; *Odes et ballades* [1826, *Odlar ve Baladlar*] folklorik ve ortaçağ türünde yer alan demonik unsurları betimler. *Pitié suprême* [1879, *Yüce Acı*] adlı eserinde cehennemin ortadan kalkması ve tüm yaratıkların affedilmesi gerektiğini öne sürer. "Les mages"ta (*Contemplations*, 1856) kötülüğü iyiliğin tam zıttı ola-

[28] *Postscriptum*, 1852-1854.

rak görür: "İnsanlar ona barbarlık ve suç derler, gökyüzü ona gece der ve Tanrı ona İblis adını koyar" (II. 578-580). Hugo Şeytan'ı aynı zamanda –alaycı, ironik, mağrur ve Fransızların tercih ettiği dünyadan bıkkın nitelikleriyle– Mephistopheles olarak da betimler:

> Adamcağızın bakışları epey dertliydi,
> Kırışık alnında iki eğri boynuzun izi
> Kolay kolay kaçmıyordu gözden.
> Çatallı ayağı çoraplarından dışarı fırlamıştı.
> Cehennem'den aldığı iznin tadını çıkarırcasına
> Derin derin içine soluyordu temiz havayı;
> Gerçi dişleri takma değildi, ama
> Bakışlarındaki ifade hiç de sahici değildi.
> Kendine bir av bulmaya geldiği belliydi yeryüzüne.
> Demir pençeli elleriyle bir avlanma iznini kavrıyordu
> Üzerinde imzalar: Bir tarafta Tanrı, diğer tarafta Lucifer.
> Saygıdeğer Şeytan Beelzebub idi o
> Bir bakışta tanıdım:
> Yüzünün gizleyemediği çarpıklığı,
> Kötülük tanrısına yaraşır bir hava veriyordu ona.[29]

Milton'dan bu yana İblis'in en derinlikli portresi, Hugo'nun uzun öyküsel şiirleri *La légende des siècles* (*Yüzyılların Efsanesi* – burada Tanrı ve İblis, kimin yaratıcı güçlerinin daha etkili olduğu üzerine bir iddiaya girerler), *Dieu* [*Tanrı*] ve *La fin de Satan*'ın [*İblis'in Sonu*] oluşturduğu bitmemiş bir üçlemede yer almaktadır.[30] Bir bütün olarak ya-

---

[29] "Les Bonnes intentions de Rosa," "L'éternel petit roman" içinde, Hugo, *Chansons des rues et des bois* (Paris, 1865).

[30] V. Hugo, *Poésie*, 3 cilt, ed. B. Leuilliot (Paris, 1972). *La fin de Satan*, 3. cilt, s.

pıt, kötülüğün Özgürlük tarafından yok edilerek insanlığın yeniden ışığa, hürriyete ve sevgiye kavuşmasını anlatmaktadır. Ozanın ölümünden sonra (1891) bölümler halinde yayımlanan *Dieu*'de, Hugo Şeytan'dan, gerçek, hatta olası bir varlığı bile bulunmayan, Tanrı'nın gölgesi olarak söz eder. "Şeytan," der Hugo, "Tanrı'nın giysilerinin kıvrımlarında gizlenmemiştir." Hugo'nun 1854'te yazmaya başladığı, ancak ölümünden sonra (1886) yayımlanan *La fin de Satan*'da Şeytan canlı ve inandırıcı bir kişiliğe sahiptir; gerçekten günah işlemiştir, körlüğünden ve bencilliğinden dolayı gerçekten hem kendisini hem de dünyayı çarpıtmıştır; bununla birlikte yabancılaşmasının verdiği acılar ve ıstıraplar karşısında ona acımadan edemeyiz. Evrende denge, huzur ve düzen yoksunluğunu ve insanlığın sevgi ve özgürlüğe yabancılaşmasını temsil etmektedir. İblis gibi bizler de kendi iç dünyamıza öylesine kapanmışızdır ki, bizi çevreleyen gerçekliği göremeyiz; her ağaçta, her kuşta ve insan sesinde bizimle konuşsa da, kendimizi bu gerçeklikten soyutlarız. Umutsuz da olsak, sevginin ruhu bizi kendisine çekmektedir ve sonunda tüm evren kurtulacaktır. Başka türlü nasıl olabilir ki? Dünya ruhu sınırsız sevgi ve merhamet doludur, tüm varlıkların ona doğru dönmesini arzular; kim o sevginin karşısında olup da sonsuza değin var olabilir? Ayrıca kötülük kendi içinde hiçbir şey değildir; yoksunluk olarak belki bir süre var olabilir, ancak zaman sona erdiğinde tüm bu kusurlar da ortadan kalkacaktır; zıtlıklar uzlaşacak, evren özgürlük ve sevgi içinde bütünleşecektir.

Şiir, İblis'in düşüşüyle başlar. Düştükçe meleksi nitelikleri de dönüşmektedir: "Birdenbire kanatlarının yarasa kanadı biçimini aldığını

216-301'de yer alır. Hugo şiiri bitiremediğinden, metin ve kurgu kesin değildir; bu nedenle, aşağıda yer alan göndermeler alıntılanan dizelerin numaralarına göre değil, bölümlere göre yapılmaktadır.

gördü; bir canavara dönüşüyordu; içindeki melek öldükçe isyanının yerini derin bir pişmanlık alıyordu." Tanrı'yı gurur dolu kıskanışı koyu bir acıya dönüşür: "Gökyüzünün mavilikleri Tanrı'nın olacak, benim payım ise karanlık bir boşluk." Ürkütücü bir ses ona yanıt verir: "Ey Lanetli Varlık, seni çevreleyen tüm yıldızlar sönüp gidecek." İblis'in düşüşü yıllar, bin yıllar boyunca sürer ve düştükçe yıldızlar giderek kaybolur, gökyüzü karanlıklaşır, ıssızlaşır, sessizleşir, üç cılız ışık kalır – daha sonra yalnızca bir tek ışık kalır gökyüzünde. Giderek sönükleşen bu son yıldıza bakar ve hiçliğe yaklaşan varlığının son gücünü toparlar.

Ufukta titrek ışığı giderek solgunlaşan yıldıza doğru baktı
Karanlıkta adım adım ilerlemeye çalıştı ona doğru ...
Koşarak, uçarak ona sesleniyordu: Altın yıldız!
Kardeşim! Bekle beni! Geliyorum! Ölme henüz!
Beni yalnız bırakma ...
Yıldız şimdi yalnızca bir pırıltı idi ...
Pırıltı
Şimdi kızıl bir noktaydı karanlık uçurumun derinliklerinde
Yıldızın daha canlı parlaması için
Ona doğru üfledi, nasıl akkor halindeki kömüre üflenirse,
Ve kızgın burun deliklerinden yalım yalım fışkırdı ıstırabı.
Tam onbin yıl ona doğru uçtu. Onbin yıl,
Solgun boynunu ve çılgın parmaklarını ona doğru uzatarak
Dinlenecek tek bir yer bulmaksızın uçtu.
Kimi zaman yıldızın ışığı söner gibi olduğunda
Mezarın dehşeti karanlık meleği titretiyordu korkudan.
Yıldıza yaklaştığında,
İblis, büyük bir çaba sarfeden bir yüzücü gibi,

İleri doğrı uzatıyordu çıplak ve pençeli kanatlarını;
Bitkin bir hayalet,
Nefes nefese, yıpranmış, tükenmiş, kan ter içinde,
Karanlığın derin uçurumunun kıyısında yığılıverdi...
Neredeyse kaybolmuştu yıldız. Karanlık melek öylesine bitkindi ki,
Sesi, soluğu kesilmişti iyice,
Ve yıldız hızla siliniyordu acı dolu bakışlarının ötesinde ...
Ve yıldız söndü.[31]

İblis ile Tanrı'nın mücadelesi üç bölümden oluşmaktadır: "Kılıç" (*Le glaive*) Eski Ahit dönemiyle ilgilidir; "Darağacı" (*Le gibet*) Yeni Ahit'i temsil eder; ve "Zindan" (*La Prison*) modern dünyayı temsil eder. Eski Ahit'te İblis, Tanrı'nın insanlık üzerindeki etkisini olumsuzlamaya ya da hiç değilse en aza indirmeye uğraşmaktadır. Tanrı geçici bir süre için ve bir tufanla dünyayı yok ederek insanlığı arındırmayı başarır; (Hugo'nun görüşüne göre) bu, Tanrısal sevginin tuhaf bir tezahürüdür. Mahvolmuş meleğin kanadından bir tüy yere düşer ve bu tüy (Vingy'nin *Eloa*'sı gibi) güzel bir melek biçimini alır; bu meleğin adı Özgürlük'tür. Böylece, İblis'in kötü niyetli başkaldırısı kendi içinde, gelecekte özgürlüğe ve sevgiye geri dönüşün meleksi işaretini taşımaktadır.

Modern çağda Tanrı. Özgürlüğün çukurdan aşağı inerek İblis'i ziyaret etmesine izin verir. Tanrı aynı zamanda Özgürlüğün yeryüzünü ziyaret edip insanlığı kurtarmasına da izin vermektedir, ancak bunun için önce İblis'in iznini alması gerekmektedir. İblis hâlâ bencil bir tutum içinde kendi yaptığı hataları düşünmektedir, bu nedenle de başta bu izni vermek istemez. Ancak Özgürlüğün yalvarmalarından etkile-

[31] Bölüm "Nox facta est."

nir ve isteksizce de olsa, ona gerekli sözü söyler: "Git!" Özgürlük insanlığı cesaretlendirir ve onları kötülüğe karşı başkaldırmaları ve özgürlüğümüzü engelleyen zindanı –ki bu zindan Bastille'i simgelemektedir– yok etmeleri için teşvik eder. Böylece Devrim, hem Tanrı hem de Şeytan'ın izniyle Özgürlük meleğinin görevini yerine getirir. Bunu bir uzlaşma süreci izler.

İblis, tüm evrenin kendisini reddettiğini bilmekte ve bundan büyük bir acı duymaktadır.

Tüm evrenin aynı sözleri söylediğini duyuyorum: Defol git!
Gübre yığının içinde eşelenen domuz bile "Kahrolsun Şeytan" diyor.
Gecenin sesini duyuyorum, onu kirlettiğimi söylüyor...
Bir zamanlar o saf beyaz ışık, gün açımı
Bendim. Ben! O güzeller güzeli başmelek bendim işte...
Ama kıskandım, Günahım bu oldu.
Söz söylendi; tanrısal dudaklar
Kötü ilan etti beni! Ve Tanrı beni bu çukura fırlattı.
Seviyorum O'nu! İşte en korkunç, en yakıcı gerçek bu!
Ne olacak bana ey uçurum? Tanrı'yı seviyorum
Cehennem onun sonsuza değin yokluğu,
Cehennem sevmek ve inlemek, "Heyhat, nerede benim ışığım?
Nerede benim yaşamım ve aydınlığım?"
[İlk düştüğümde şöyle övünürdüm:]
Bu Tanrı, dünyanın kalbi, bu ışık kaynağı Baba
Meleğiyle, yıldızıyla, insanıyla, hayvanıyla tüm canlıların yüreğinde yatan,
Bu çevresinde tüm yaratıkların yuva kurduğu
Yaşamın kaynağı, tek başına gerçek, tek başına gerekli bu varlık
Olmadan da yapabilirim ben, ben cezalandırılmış dev....
Yine de onu seviyorum! ...

Gerçeği biliyorum! Tanrı bir ruh değil, o bir yürek.
Tanrı, dünyanın sevgi dolu merkezi, kendi ilahi dokusuyla
Yaşayan tüm varlıkların liflerini, köklerini birleştiren.
[Tanrı tüm yaratıkları sever]
Tanrı beni dışarda tutuyor; benimle duruyor; onun sınırıyım ben.
Tanrı sonsuzluk olurdu eğer ben olmasaydım....
Yüz kez, yüz kez yineliyorum sözümü
Seviyorum! Tanrı eziyet ediyor bana, ancak benim tek saygısızlığım,
Tek çılgınlığım, tek çığlığım, ona olan sevgim!
Onu öyle seviyorum ki, gökler titrer sevgimden! Ama nafile!

Hugo'nun şiirin kapanışı olarak tasarladığı bölümde Tanrı, İblis'in yakarışlarına yanıt vermektedir. İblis haykırır: "Sevgi benden nefret ediyor!" Ancak Tanrı'nın yanıtı gelir:

Hayır, senden nefret etmiyorum! ...
Ey İblis, şunu söyle sadece, Yaşayacağım!
Gel, zindanın yıkılacak, cehennem yok olacak!
Gel, Özgürlük meleği senin de kızın benim olduğu kadar:
Bu yüce bağ birleştiriyor bizi.
Başmelek yeniden doğar ve demon ölür;
O meşum karanlığı siliyorum, geride bir tek iz kalmamacasına
İblis öldü; yeniden doğ, ey göklerin Sabah Yıldızı!
Gel, yüksel gölgelerden çehrende doğan güneşle birlikte.[32]

Şeytan'ın bu dokunaklı portresi, şiirsel etik bir görüşü yansıtmak-

[32] Bu pasajlar "Hors de la terre," III ve IV. bölümden alınmıştır ve şu dizelerle sona erer: "L'archange ressuscite et le démon finit; / Et j'efface la nuit sinistre, et rien n'en reste. / Satan est mort, renais ô Lucifer céleste! / Viens, monte hors de l'ombre avec l'aurore au front."

tadır: Bencilliğimiz ve budalalığımız bizleri yalnızca sevgi olan evrenin gerçekliğinden uzaklaştırmaktadır; ancak sevgi sınırsızdır, sabırlıdır ve merhametlidir. Bencilliğin, öfkenin ve kibrin, görebilmenin körcesine reddinden baka bir şey olmadığının, gerçekliğin olumsuzlanmasından öte hiçbir anlam taşımadığının ayrımına varacağımız anı bekler. Bir kez gözlerimizi biraz olsun aralayıp sevginin ışığının içeri girmesine izin verirsek, korku ve utanç içinde tek başımıza öylece durup kendi karanlığımızı seyre daldığımızı anlarız. Ancak donuk gözlerimizde sevginin ilk ışıltısı hemen o an bir canlılık yaratır. Hazır olduğumuzda sevgi içimizdeki karanlığı ışığa boğacak ve o andan sonra artık yaşamımızda sevginin ışığından başka hiçbir şey kalmayacaktır.

Romantiklerin simgeleri tersine çevirmeleri, kimi zaman uç noktalara ulaşıyordu.[33] Tanrı ile İblis'in bütünleşmesine yönelik romantik düşünceye inanarak yola çıkan Alphonse Louis Constant'ın (1810-1875) izinden giden George Sand, İblis'in keyfi davranan bir Tanrı'nın lanetiyle haksız bir biçimde mahkum edildiğini öne sürdü. Gizli bilimlere büyük ilgi duyan Constant daha sonra adını Eliphas Lévi olarak değiştirdi ve İblis'in olumlu bir tinsel güç olarak betimlendiği birkaç kitap yayımladı. Fransız İblis'i genelde politik nitelikler taşır; Lévi'nin İblis'i de bu kuralın dışına çıkmıyordu, ancak Lévi'nin gelişimi Hugo'nun gelişimine ters bir yöndeydi: 1840'lı yıllarda Lévi'nin İblis'i devrimi ve özgürlüğü simgeliyordu, ancak III. Napolyon'a duy-

[33] Gérard de Nerval [asıl adı Gérard Labrunie (1808-1855)] *Le diable amoureaux* adlı eserinin yeniden gözden geçirdiği versiyonunda, daha sonra Baudelaire'in kendine mal edeceği bir tümce kullanmıştır: "Mon cher Beelzebub, je t'adore." ("Sevgili Beelzebub, sana tapıyorum.") Nerval üzerine bkz. R. E. Jones, Gérard de Nerval (New York, 1974).

duğu hayranlığın bir sonucu olarak, Lévi'nin İblis'i de yasaları ve hiyerarşik düzeni destekleyen bir kişiliğe büründü.[34] İblis'in okültist, olumlu yorumu yüzyılın sonlarına doğru, kimi zaman ciddi olduğunu savunan, ancak bazı saf kişilerin, budalaların ve edebi gösterişçilerin dışında çok az ilgi gören bir akım olan İblisçiliğin temellerini oluşturdu.

Hugo'nun ciddi tavrı ve Lévi'nin gösterişçi İblisçiliğinden ayrı olarak, ondokuzuncu yüzyıl boyunca Şeytan'ın başlıca işleniş biçimi ironi, parodi ve hicivdi. İroninin büyük ustası olan Théophile Gautier (1811-1872) gülünçleştirilmiş bir *Faust* yorumu olan *Albertus* (1832) ile Hugo ve Vigny'yi hicveden *Une larme du diable* [1839, Şeytan'ın Gözyaşı] adı eserleri bu izleğin örnekleri arasındadır. Gautier'nin yapıtında karanlıklar prensi zeki bir dandy, gerçek kişiliğini zarif ve şık bir salon adamı görünümünün altında gizleyen bir figür olarak karşımıza çıkar.[35]

Gautier'nin yazdığı "Onuphrius" (1832) başlıklı kısa öyküde ironik Şeytan en iyi biçimde karşımıza çıkmaktadır. Ortaçağa ve doğaüstücülüğe büyük bir ilgi duyan Onuphrius adlı genç dandy şair ve ressam, çevresindeki her şeyde Şeytan'ın elini görmektedir; en sonunda

---

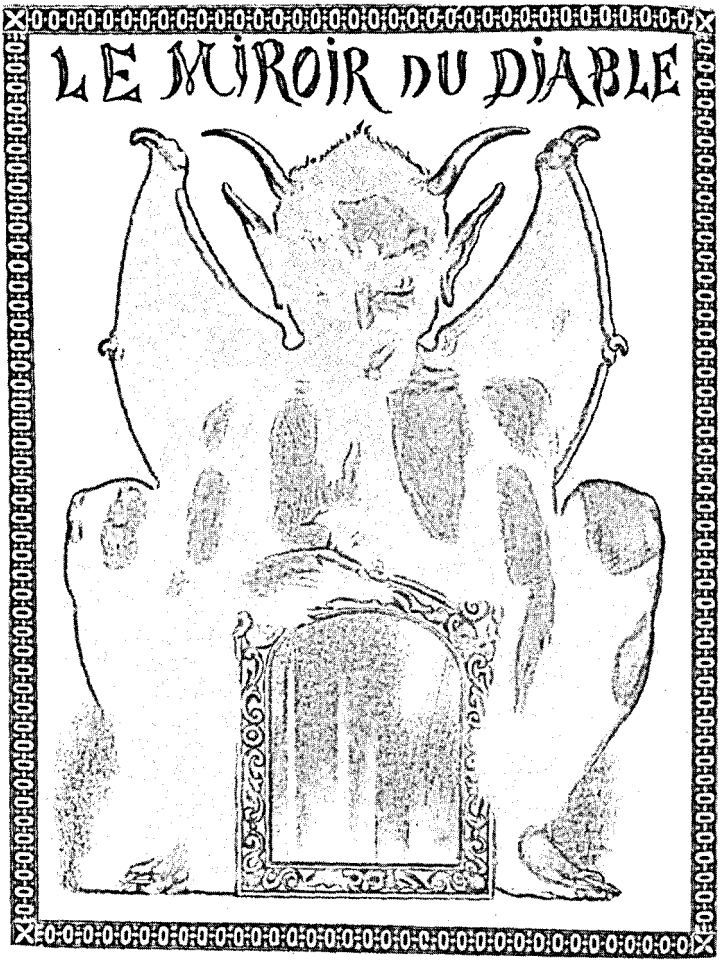
[34] Milner, cilt 2, s. 246-256

[35] *Albertus ou l'âme et le péché* (Paris, 1832), *Poésies complètes de Théophile Gautier* (Paris, 1970), cilt 1, s. 127-188. Strophe 114: "Ce n'était pas un diable / Empoisonnant le soufre et d'aspect effroyable, / Un diable rococo. – C'était un élégant / Portant l'impériale et la fine moustache, / Faisant sonner sa botte et siffler sa cravache." *Une larme du diable*'in yer aldığı eser, *Oeuvres complètes*, cilt 8: *Théâtre, mystère, comédies et ballets* (Cenevre, 1978), s. 1-52. Ayrıca bkz. "Deux acteurs pour un role," Gautier, *Contes fantastiques* (Paris, 1974), s. 165-178; burada Şeytan rolünü oynayan aktörün yerine bizzat Şeytan'ın kendisi geçer.

Şeytan gerçekten ortaya çıkar, tablolarını ve şiirlerini dağıtır, satrançtaki tüm stratejilerini altüst eder ve yaşadığı aşk ilişkisini bozar. Onuphrius'un şiirlerini okuyacağı bir edebiyat gecesinde, Şeytan genç adamın arkasına oturur, tüm sözcüklerini küçük bir ağla yakalar ve bunları çarpıtarak gösterişli ve gülünç tümcelere dönüştürür. Gautier'nin Şeytan tanımı ironik Mephistopheles'in öylesine kusursuz bir betimlemesini sunuyordu ki, plastik sanatlarda, operada, yazında ve karikatürlerde uzun süre bir model olarak kullanıldı: Düzgün, alaycı yüz hatlarına sahip genç, yakışıklı bir adam; kızıl emperyal sakallı ve bıyıklı; yeşil gözlü, zayıf; solgun yüzlü, dudaklarında ironik bir kıvrım, bakışlarda bilgiç bir ifade. Kusursuz bir dandy, üzerinde siyah bir ceket, kırmızı bir yelek, beyaz eldivenler ve altın çerçeveli bir gözlük; ince ve zarif parmaklarının birinde yakut bir yüzük.[36] Kişide korku ya da nefret değil de ironik bir kahkaha duygusu uyandırıyor. Sonuçta kendini aynada seyreden kinik, değerden yoksun modern bir adam.

İblis'i bir dandy olarak betimleyen ve kendileri de birer dandy olan Gautier ve ona öykünen yazarlar, ironik bir biçimde kendilerini Şeytan'la özdeşleştiriyorlardı. Gautier'nin Kötü Ruhunun en sevdiği kurbanlarını ozanlar ve ressamlar, kendisi gibi sanatçılar arasından seçmesi de kasıtlı bir rastlantıydı. Dandy estetik ve zariftir, geleneklerden hiç hazzetmez, giyimi ve konuşmasıyla dikkatleri üzerine çekmekten ve görgüsüz, kaba kişileri şaşırtmaktan hoşlanır, yabanıl ve tuhaf sözcükler ve imgeler kullanır, kendine özgü bir duyarlık arayışı içinde kalıplaşmış etik değerleri reddeder, küstahlık derecesinde hassastır, yalnızca kendisine önem verir, daha üst bir varoluş düzlemin-

[36] "Onuphrius," *Contes fantastiques*, s. 23-62; betimlemeler, s. 53-56.



1856 tarihli oyuncak kutusu kapağı Şeytan'ın önemsizleşmesini sergiliyor.

de yaşıyormuş izlemini uyandırmaktan hoşlanır, gerçeği söylemek ya da içten olmak yerine zeki ve sevimli olmayı yeğler. "Onuphrius" gibi bir öyküde ironi çoğul düzlemlerde yer almaktadır. Ozan, varoluşunun saçma olduğuna inandığı geleneksel Şeytan'la alay eder. Aynı zamanda da ironik bir biçimde Şeytan'a duyulan inancın Tanrı'ya duyulan inanç kadar makul olduğunu belirtir. "Şeytan'ın varlığı da, tıpkı Tanrı'nın varlığı gibi en saygın yazarlar tarafından kanıtlanmış bulunmaktadır; hatta bir amentü halini almıştır."[37]

Gautier farklı bir düzlemde, çizdiği kolay aldanan, duygusal, naif, kolaylıkla korkutulabilen ve küstah, dandy bir demon tarafından böylesine aptal yerine konan Onuphrius figürüyle, hem kendisini hem de çevresindeki yazarları hicvetmektedir. Öte yandan, bu dandy demon aynı zamanda çağdaş sanatçının diğer yüzünün ironik bir portresidir. Zekice geliştirilen tüm bu ironiler, büyüye ve mucizevi olana duyulan çağdaş ilginin açık bir biçimde hicvedilmesinin gerisinde yatmaktadır. Öykü Tanrı, Şeytan, evren, insanlık, sanat ve bizzat sanatçı da dahil olmak üzere dokunduğu her şeyle etkili bir biçimde alay etmektedir.

Yüzyılın ortalarına gelindiğinde sanatsal imgelemle ilgili belirli birtakım davranışlar kesinleşmiş durumdaydı: Gerek Şeytan'ın gerekse Tanrı'nın etik yönden ikircikliği; olası bütünleşmeleri; cehalet ve bencillik içinde kaybolmuş, ancak iyiliğe özlem duyan insan zihnini temsil eden İblis'e duyulan ruhsal yakınlık; İblis'in insanlık durumunu hicvetmek üzere ironik biçimde uzak bir ses olarak kullanılması. Yeni şairlerin gelmesiyle romantizm, yerini iki farklı akıma bırakarak karanlıklara gömüldü: Doğaüstü ve içsel unsurları reddederek

[37] Onuphrius, s. 34.

gündelik yaşamın gerçekçi betimlemelerine yönelen doğalcılık; ve dandyliğin belirli bazı yönleriyle bozulmuş insan ruhuyla, özellikle cinsel yoksunluğun derinliklerinin keşfini birleştirmeye çalışan dekadanlık.

Dekadanların ortaya çıkmasından çok önce, 1828 yılında, kendilerini okültizm ve dehşet öykülerine adayan bir grup, Victor Hugo'nun evinde buluşarak birbirlerine iskeletler, bıçaklar, kötü ruhlar, mezarlıklar, cesetler, hortlaklar, zombi ayinleri, Şeytan'la anlaşmalar ve demonlarla ilgili öyküler anlatıyorlardı. 1846 Şubat'ından başlamak üzere, kendilerini inanç sahiplerini şok etmeye adamış bir başka şairler grubu, yedi büyük günahı kutlayan bir ayinde buluştular ve yaptıkları işi aşağıda yer alan, ancak dramatik etkileri yönünden bile aslında hiç söylenmese daha iyi olan sözcüklerle İblis'e adadılar:

> Sana, İblis, ey düşmüş güzel melek,
> Adaletsiz bir düzene karşı savaş vermenin
> Tehlikeli şerefinin sunulduğu,
> Sana adıyorum kendimi tümüyle ve sonsuza değin,
> Zihnimi, duyumlarımı, kalbimi, sevgimi,
> Ve bozulmuş güzelliği içindeki kara şiirimi.[38]

Dandyler için teatral bir araç olan İblis, anarşist Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) için ciddi bir semboldü. "Gel İblis," diye dua ediyordu "sen ki papazlar ve krallar tarafından iftiralara uğradın, seni

[38] Alıntı, Milner, cilt 2, s. 243. "A toi, Satan, bel archange déchu, / A qui le périlleux honneur échut / De guerroyer contre un pouvoir injuste, / Je m'offre tout entier et sans retour, / Mon esprit, mes sens, mon coeur, mon amour, / Et mes sombres vers dans leur beauté fruste."

öpüyorum ve bağrıma basıyorum."[39] Baudelaire ve izleyicileri tarafından popülerleştirilen bu tür fikirler, birtakım modern eleştirmenlerin İblisçilikten söz etmelerine neden olmuştur. Elbette birkaç gerçek İblisçi vardı, ancak bu terimin kesin sınırlarının daha dikkatli bir biçimde belirlenmeleri gerekiyor.

Estetik etkilerinden dolayı İblisçiliğe öykünen gösterişçiler gerçek anlamda İblisçi sayılamazlar; ne de politik ya da toplumsal bir isyanın simgesi olduğuna inanmadıkları bir İblis'ten yararlanan Proudhon gibilerini bu gruba dahil edebiliriz. Ondokuzuncu yüyılda yaşayan bazı Hıristiyanların, hem Tanrı'nın hem de İblis'in varlığını reddeden kişileri İblisçi olarak nitelendirme eğilimini göstermeleri daha da mantıksız görünüyor. Yalnızca İblis'in var olduğuna, Tanrı'nın ise var olmadığına inananlar ya da her ikisinin de var olduğuna, ancak İblis'in iyi, Tanrı'nın ise kötü olduğuna inananlar da gerçek İblisçi değillerdir. Eğer bir kimse İblis'i evrenin iyi kalpli, sevecen, merhamet dolu yaratıcısı olarak nitelendiriyorsa, bu yalnızca o kişinin Tanrı'ya alışılagelmişin dışında bir ad verdiği anlamına gelir.

İblisçi terimi, uygun anlamında yalnızca İblis'in gerçek kötülük, bencillik ve acının kişisel ilkesi olduğuna inanan ve ona bu haliyle tapan az sayıda insana uygulanabilir. Bu terimi Baudelaire'e ve onun izleyicilerine uygulamaya çalışmak herhangi bir amaca hizmet etmez,

---

[39] Alıntı, Milner, cilt 2, s. 260, eser, Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'eglise* (1858). İtalya'da Giacomo Leopardi (1798-1837) Satanik devrimci bir ilahi yazdı: "Ad Arimane," alıntı 1833; bkz. *Opere* (Milano, 1937), cilt 2, s. 391-396. Giosuè Carducci (1835-1907) İblis'e bir liturji yazdı: "Inno a Satana," *Inni civili* (1869), *Edizione nazionale delle opere di Giosuè Carducci*, 16 cilt (Bologna, 1935-1957) cilt 2, s. 377-385. Ayrıca bkz. Carducci, *Satana e polemische satanische* (Bologna, 1879).

çünkü gerçek İblisçilik son derece sınırlıydı ve kültürel etkisi yok denecek kadar azdı.

Romantizmden naturalizm ve dekadanlığa geçişte önemli bir sima olan Charles Baudelaire (1821-1867), gençlik yıllarında kiliseyi reddetti. Şüpheci bir kişiliğe sahipti ve şüphelerini dine olduğu kadar bilime de yöneltmişti; çağının kolaycı materyalizminin ilericiliğini acıklı derecede saçma buluyordu; öte yandan ateizmin de insan varoluşunun en derin gerçekleri olan yabancılaşma ve kötülük konularını ele almada yetersiz kaldığını düşünüyordu. Hugo ve romantikler gibi Baudelaire de bir estetti; sistematik bir teoloji ya da felsefesi yoktu; ancak kurgulamadan çoğu romantikten daha fazla zevk alıyordu ve etik onu yoğun biçimde ilgilendiriyordu. Yaşamının daha sonraki yıllarında, hiçbir zaman ortodoksluğa yaklaşmasa da, kendini bir Katolik olarak gördü; yapıtlarında Katolikliğin etkileri içrek bir biçimde kendini gösteriyordu ve günah konusundaki saplantıları bir Jansenininki kadar yoğundu.

Baudelaire'in kötülüğe duyduğu ilgi onu hiçbir zaman Şeytan'ın avukatı durumuna getirmemişti. İkiyüzlülükten, cimrilikten ve acımasızlıktan nefret ediyordu; Tanrı'nın dünyayı güzellik, sevgi ve adaletle doldurmamış olmasını büyük bir haksızlık olarak görüyordu. Kötülüğün çekici olduğu kadar yıkıcı da olduğunu büyük bir içtenlikle kabul ediyordu: "Her insanın içinde aynı anda, biri Tanrı'ya diğeri İblis'e yönelik iki eğilim vardır. Tinsellik, Tanrı'ya yöneliş yukarıya doğru yükselir; hayvansallık, Şeytan'a yöneliş alçalıştan haz alır."[10] Kötülük bizleri kör bir bencilliğe, yalnızlığa ve yabancılaşmaya doğ-

[10] Baudelaire, *Journaux intimes*, ed. J. Crépet ve G. Blin (Paris, 1949) no. 11. Ayrıca bkz. G. Bataille, *Literature and Evil* (Londra, 1973).

ru çekerek ölüme doğru sürükler. Ancak bu karanlığın çekici yönleri vardır. Bu çekiciliği herkes hisseder ve yalnız ikiyüzlüler onu reddederler. Baudelaire ikiyüzlülüğün gözbağını kendi gözlerinden ve diğerlerinin gözlerinden çözmek konusunda kararlıydı. George Sand'in Şeytan'ın varlığını reddettiğini öğrendiğinde, iğneleyici bir biçimde Şeytan'ın ve cehennemin var olmamasının onun kişisel sorunu olduğunu belirtir.[41] Baudelaire, duyumcul hazların özellikle gençler üzerindeki gücünü çok iyi bilir, ancak İblis'in en güçlü silahı, yaşamın tümüyle değersizliği karşısında kişinin hissettiği takatsizliği imleyen *ennui*'dir (teolojik *acedia* ve maddeci can sıkıntısının estetik karşılığı).

Baudelaire şiirinde hem özgürlüğün romantik savunucusu olan hem de ikiyüzlülüğün kişileştirilmesini temsil eden olumlu İblis'in çekimini hissetmişti; Ozan aynı zamanda başkaldıran meleği erkeksi güzelliğin en kusursuz örneği olarak algılıyordu. Ancak daha da sık bir biçimde Baudelaire İblis'i insan kötülüğünün simgesi ve hatta belki de kişisel bir varlık olarak kabul ediyordu. Flaubert'e yazdığı bir mektupta şöyle yazıyordu: "Kötü bir dış gücün varsayımı olmaksızın, belirli birtakım dolaysız insan eylemlerini ya da düşüncelerini yorumlayabilmenin olanaksızlığı öteden beri zihnimi hep meşgul etmiştir."[42] Yoğun içgörü gücüne sahip Hıristiyan yazarlar gibi Baudelaire de, ister geleneksel Hıristiyan düşüncelerinde olduğu gibi dışarıdan gelen güçlerin sonucu olsun ister derinlik psikolojisinin savladığı gibi bilinçdışından kaynaklansın, herhangi bir uyarı olmaksızın insan zihnini aniden yoğun biçimde eline geçiren yok edici imgelerin, arzu-

[41] Baudelaire, *Journaux intimes*, no. 17.

[42] 26 Haziran 1860 tarihli mektup, Baudelaire, *Correspondance*, 6 cilt, ed. J. Crépet (Paris, 1947-1953), cilt 3, s. 125.

ların ve duyguların farkındaydı. "Sevgili kardeşlerim," diye yazıyordu, "Aydınlanmanın ilerleyişine övgüler düzüldüğünü duyduğunuzda, şunu asla aklınızdan çıkarmayınız, Şeytan'ın tasarladığı en zekice numara, sizleri onun hiç var olmadığına inandırmaktır."[43]

Baudelaire'in başyapıtı, şiirlerini topladığı *Les Fleurs du Mal*'di [*Kötülük Çiçekleri*]; bu eserine, düzyazı şiirlerini topladığı *Le Spleen de Paris*'nin de [*Paris Sıkıntısı*] eklenmesi gerekir.[44] Her iki eserde de iyilik ve kötülük, tinsellik ve tensellik, *spleen* ve *idéal* merkez izleği oluşturur. Sansür yetkililerinin ve izleyicilerinden bazılarının Baudelaire'in amacını yanlış bir yorumlamayla yıkıcı olarak algılamalarına karşın ozanın mesajı, *Fleurs*'un "Okur'a" hitaben yazılan ilk dizelerinden başlayarak, açıkça kendini belli eder:

> Sersemlik, yanılgı, günah, cimrilik
> Ruhumuzu işgal eder ve gövdemizi işler...
> Kötülüğün yastığı üzerinde, Hermes Trismegistus
> Yavaşça sallar şaşkına dönmüş zihnimizi,
> Ve istencimizin zengin madenini
> O bilge simyacı eritir, buhar eder...
> Şeytandır bizi hareket ettiren, ipleri elinde tutan:

---

[43] "Le joeur generaux," *Le Spleen de Paris*, ed. Y. Florenne (Paris, 1972) "Mes chers frères, n'oubliez jamais, quand vous entendrez vanter le progrès de lumières, que la plus belle ruse le diable est de vous persuader qu'il n'existe pas."

[44] *Fleurs*'ün birinci cildi 1857'de, ikinci cildi 1861'de, üçüncü cildiyse ozanın ölümünden sonra 1868'de yayımlandı. Sansür tarafından silinen şiirler ve daha sonra yapılan eklemelerden dolayı, bu üç ciltte büyük farklılıklar görülür. Eleştirel bir basım için bkz. J. Crépet ve G. Blin (Paris, 1942) ve *Les fleurs du mal: Texte et de deuxième édition*, ed. J. Crépet ve G. Blin (Paris, 1968). *Le Spleen* ilk kez 1860 yılında yayımlandı.

En iğrenç şeyler bizi büyüler;
Her gün bir adım daha ineriz cehennemde
Korkuyu öldürmüş, pis kokulu gölgeler arasından...
Ey Okur, bu incelikli canavarı tanıyorsun sen,
İkiyüzlü okur, benzerim, kardeşim benim![45]

Bu tür sözcükler, kötülüğün reddi, insanlığın içinde var olduğunun karamsar bir biçimde olumlanışı ya da toplumda kötülüğü kendi içinde tanıyabilme görüsüne ve içtenliğine sahip olan tek insan türü olarak sanatçı ve ozan adına kötülüğün ironik bir biçimde kabullenişi şeklinde yorumlanabilir.

Baudelaire, bu yorumların üçünü de kastediyor görünmektedir. Eseri, Hıristiyan Tanrı'sının kötü, İblis'in ise içinde sanat, ozan, insanlık, güzellik duygular, adaletsizliğe karşı tiksinti ve hatta zorba Baba Tanrı'ya karşı bu değerleri savunan İsa'nın yer aldığı bir simgeler bütününün merkezini oluşturduğu bir tersine dönüş sürecinin örneklerini kapsamaktadır.[46] Acımasız Yehova'ya karşı kişi, ancak büyük düşmanına duyduğu sempatiyle karışık bir tiksinti duyabilir. "Ürpermeyen bir yerim yok ki haykırmasın, Tapıyorum sana ben, ey sevgili Beelzebub!" diye haykırır ozan.[47] Ozanın "Le posséde" (Tutkun) başlığını taşıyan şiirinden alınan bu dizeler, etik değeri ikircikli

---

[45] "Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat, / –Hypocrite lecteur–mon semblable–mon frère!"

[46] *Fleurs*, "Le reniement de Saint Pierre": "N'eyler ki Tanrı küfür yükselmesinde / Ki Başmeleklerine çıkmadığı gün yok? / Bir zorbadır ki uyur şarapla etle tok. / Korkunç ilentimizin o tatlı sesinde ... / Ah! İsa, Zeytinler Bahçesini bir kez an! / Diz çöker, sadelikle yakarırdın yine." (Türkçesi: Sait Maden, *Kötülük Çiçekleri*, Çekirdek Yayınlar)

[47] *Fleurs*, "La possédé"; "O mon cher Belzébuth, je t'adore" dizesi Nerval'den alınmıştır.

bir demon tarafından ele geçirilen çılgın ya da esinlenmiş bir kişinin sözlerini aktarmaktadır. "Güzelliğe İlahi" (*Hymne a la beauté*) adlı şiirinde de aynı ikircikliklik okunur: Güzellik Tanrı'dan da İblis'ten de kaynaklanıyor olabilir; Ozan'a göre, hangisinden kaynaklandığının bir önemi yoktur, çünkü güzelliğin kendisi, yüce estetik bir idealdir. Bu güzelliğin hem iyiliğe hem de suça hizmet ediyor olması, özünde ikircikli olan bir dünyada, kimseye şaşırtıcı görünmemelidir.

Şairin "İblis'e Yakarışlar" (*Les litanies de Satan*) adlı şiirinin sık sık İblisçiliğin belirtilerini taşıdığı öne sürülür. Böyle bir görüş, bu tür belirtilerin yazınsal gelenekten kaynaklandığını ve Baudelaire'in tüm şiirlerinde olduğu gibi, ironik bir bilinçle ve farklı düzlemlerde okunması gerektiği gerçeğini göz ardı etmektedir. Baudelaire'in övdüğü İblis, bir düzlemde geleneksel Hıristiyanlığın İblis'i; bir düzlemde İsa; bir düzlemde insan yüreğinin ikircikliği; diğer bir düzlemde ise, sanatçının ve yaratıcılığın iki ucu keskin korkunç kılıcıdır:

> Ey haksızlık edilen, sürgünlere atılan hakan,
> Ey yenilip düştükçe daha güçlü, daha dinç kalkan...
> Sensin ezilenlerin, sensin cüzzamlıların bile
> İçlerine dolduran Cennet tatlarını sevgiyle...
> Neresinde bilirsin o hasetçi toprak altının
> Değer biçilmez taşlar, sakladığı kıskanç Tanrı'nın...
> Acı çeken güçsüzü avutmaya, güçlendirmeye
> Kükürt karıştırmayı sen öğrettin güherçileye...
> Övgü sana, ün sana olsun İblis, otağ kurduğun
> Gökyüzünün en yüce yerlerinden, yenik durduğun
> Sessizce düş kurduğun Cehennem'in dibine değin!
> Ko ruhum şöyle bir gün dinlensin az, ko yeğinlensin
> Bilgi ağacının gölgesinde, senin yanı başında.

Ölmeden önce Kiliseyle barışan Baudelaire, *Fleurs*'ü büyük alaycı Théophile Gautier'ye adıyordu. Onu böylesine huzursuz eden o demonu ne yapacağını bilemiyordu, ne var ki demonun peşini asla bırakmayacağının da farkındaydı.

Dört yanımda sürekli dönenir durur Şeytan;
Sezilmedik bir hava gibi yüzer çevremde;
İner ciğerlerime onu her soluyuşta
Yakan bir acı, suçlu, bitmez bir istek hem de.
Kimi, bilerek benim büyük Sanat aşkımı,
Döner en alımlı, en ayartıcı kadına,
Ve inanılır kandırmacalarla, ağzımı
Alıştırır en iğrenç iksirlerin tadına.
Sürer beni, Tanrı'nın gözünden uzak, böyle
Hep soluk soluğa, yorgunluktan bitkin öyle,
Issız, derin Sıkıntı ovaları içinde,
Ve şaşakalmış gözlerime fırlatıp atar
Kirli giysiler, deşilmiş yaralar,
Kan içindeki Yıkım aygıtıyla birlikte![48]

Paul Verlaine (1844-1896) Baudelaire'in *Fleurs*'ünü ondört yaşındayken okudu ve Baudelaire'in en sadık tilmizi ve dekadan hareketinin

[48] *Fleurs*, "La déstruction." Baudelaire'in çağdaşları arasında yer alan kimi yazarlar, onun Şeytan'a duyduğu yoğun ilgiyi paylaştılar. Örneğin Jules Amédée Barbey d'Aurevilly (1808-1869) İblis'in Hıristiyan teolojisinin temel bir unsuru olduğunu savunan Katolik bir dandy idi. Bkz. Barbey, *Les Diaboliques* (Paris, 1874). Diğer yazarlar arasında, "Tristesse du diable" adlı bir şiiri bulunan Leconte de Lisle (1818-1894) ile *La Tentation de Saint Antoine*'ın (Paris, 1968) yazarı Gustave Flaubert de yer almaktadır (özellikle s. 241-243).

lideri oldu. Verlaine, Baudelaire'in kötülük sorununa duyduğu derin ilgiyi benimsemeksizin Baudelaire'in İblisçi simgeciliğine öykünen şairler grubu için "lanetli şairler" (*poètes maudits*) terimini kullandı.[49]

Arthur Rimbaud (1854-1891) gençlik yıllarında kilise, eğitim kurumları ve ebeveynler de dahil olmak üzere her tür yetkeye saldırmasına karşın, ölümünden önce Katolikliği seçti. Genç yaşta tükenen ve sanat yaşamını terk eden Rimbaud için Şeytan, tek ve gerçek iyilik olan sanatsal özgürlüğü baskı altında tutan ve ezen dar zihniyetli yetkeyi temsil ediyordu. Düzyazı şiirlerinden oluşan *Une saison en enfer* [*Cehennemde Bir Mevsim*] Şeytan'a adanmıştır ve şöyle başlar: "Sevgili İblis ... Sen ki ozanda betimleyici ve didaktik yeteneklerin yokluğunu seversin, senin için lanetli bir ruhun defterinden şu birkaç korkunç sayfayı çiziktiriyorum."[50] Aşırı iddialı bir benmerkezcilik ve yoğun bir umutsuzluk içinde ozan, kendisini Tanrı ile İblis, günah ile masumiyet, iyi ile kötü, geçmiş ile şimdiki zaman arasında bir savaş alanı olarak görmektedir. Ozan, aynı anda hem yoğun biçimde bu savaşın içindedir hem de Şeytan'ın olduğu gibi, serinkanlılıkla kendini ayırabilmektedir. Hugo'nun aksine Rimbaud, kişiliğin birbiriyle çatışan yönlerinin bütünleşmesi ve aşılmasının yerine bunları kabullenmeyi ve iyi ile kötünün farklılaşmadığı bir bilinçöncesi ruh durumuna geri çekilmeyi yeğler.

Dekadan hareketin gerçek anlamda İblisçi diyebileceğimiz tek üyesi Lautréamont adıyla eser veren Isidore Ducasse'tı (1846-1870). Tüm

---

[49] Bkz. P. Verlaine, *Poèmes saturniens* (Paris, 1866); *Jadis et naguère* (Paris, 1884), bu eser, İblis'in kurtuluşunu anlatan bir şiir olan "Crimen amoris"i ve *Les poètes maudits* (Paris, 1884) adlı şiirleri de kapsar.

[50] Rimbaud, *Une saison en enfer*, *Oeuvres de Jean-Arthur Rimbaud* (Paris, 1904) içinde, s. 215-259.

bahanelerimizi bir yana bırakıp, en yoğun ve şaşırtıcı yönleri içinde kötülükle yüzleşmemiz gerektiğini savunuyordu. Sade'ın izinden yürüyen Lautréamont, yaratıcı acımasızlığın dehanın ve içtenliğin bir işareti olduğuna inanıyordu; Baudelaire'in ikiyüzlülüğe yönelik nefret dolu saldırısını kendi ruhunun en tiksinti verici köşelerini keşfetmek üzere bir araç olarak kullandı. *Les chants de Maldoror* [*Maldoror'un Şarkısı*] adlı bu karanlık başyapıtın anlatıcısı Maldoror, Sade, İblis ve bizzat Ducasse'ın bir birleşimidir; bitimsiz sapkın kıyımları zihninde kurgular ya da bunları işler.[51]

Lautréamont'un gerçekten bir çılgın olup olmadığı açık değildir; zihninde beliren her edimi uygulamadığı ya da ciddi olarak bunları uygulamayı savunmadığı kesin. Yine de kendini bir İblisçi gibi gösteren ve ruhunda yatan gizli günahlarıyla alay eden bu ironik dandy, kendi düşlemlerinden büyük bir heyecan duymaktadır ve ironik kötülükle gerçek kötülük arasındaki uzaklık azalmakta ve incelmektedir. Maldoror parkta bir bankın üzerinde oturan bir kız çocuğu görür ve o an, bir domuzun çocuğun cinsel organlarını kemirdiğini ve vücudunun içini oyduğunu hayal eder. Genç çocuklara işkence ettiğini ve onların kanını ve gözyaşlarını içtiğini düşler. Bir bebeği öperken yanaklarını bir usturayla doğradığını düşlemler. Vampirizm, nekrofili, kutsalı kirletmek, hayvancılık, ensest, sadomazoşizm, kulamparalık, sakatlama, cinayet ve yamyamlık saplantıları arasındadır.

Maldoror'da ozan, insan ruhunun tüm ikiyüzlülüklerden özgür, gerçekçi bir portresini yapmayı amaçlamaktadır. "Maldoror kötü doğmuştu. Gerçeği kabul etti ve kendisinin bir kan dökücü olduğunu söyledi" (1.3). Ancak insanın özünde iyi olduğunu savunan yumuşak

[51] Lautréamont, *Les chants de Maldoror* (Paris, 1868).

başlı Aydınlanmacı-romantik görüşe tepki gösteren Lautréamont, savunulması olanaksız diğer uçta yer aldı. İnsanların iyi olduklarına duyulan inancın, kötülüğün nereden geldiği sorusunu ortaya çıkarmasına karşın, Lautréamont'un karanlık evreni de, iyiliğin varlığını açıklanamaz kılar. Öyle ki o, Maldoror'u kötü bir şaka, gerçeküstücülüğe ve dadaizme ulaşan yolu gösteren bir "poz" olarak tasarlamıştır. Maldoror'un aşırılıklarının dehşet verici olmalarının yanı sıra gülünç denecek ölçüde acayip oldukları da bir gerçektir; yine de yazar, bilinçli denetimin ötesindeki karanlık güçlere uzanan yolu kendisine açmış görünmektedir. Maldoror övünç içinde "dehasını kan dökücülüğün tadını betimlemek için kullandığını" söylerek başlar (1.4) ve onu kurtarmak üzere gönderilen bir meleği öldürmekle kurtuluşu reddettiğini simgeleyerek bitirir (5.8).

Kötülükle ilgili ciddi çalışmaları, Şeytan konusunu irdeleyen yapıtlardan ayırma ve bu grubu eğlendirici yazın ya da korku türüne dahil etme eğilimi Amerika'da Avrupa'dan bile daha güçlü olmuştur. İnsan kötülüğünü yapıtlarının merkezi izleği olarak irdeleyen Nathaniel Hawthorne (1804-1864) ve Herman Melville (1819-1891) Şeytan'dan bir simge olarak bile yararlanmamışlardır. Hawthorne'un İblis'i ciddi bir biçimde kullandığı tek eseri, "Young Goodman Brown" adlı öyküsüdür. Burada Şeytan, Brown kendini umutsuzluğa teslim ettiğinde ortaya çıkar. "İnancımı yitirdim," diye haykırır Brown. "Dünyada hiç iyilik yok ve günah bir ad sadece. Gel, şeytan; sana verilmiş bu dünya." Brown'ın düşünde İblis gelir, onu cadılar ayinine götürür ve ona insan doğasının özünde bozulmuş olduğunu savunan Kalvinci (Hawthorne'un görüşüne göre İblisçi) öğretiyi kabul ettirir. Hawthorne'a göre Brown lanetlenmiştir, çünkü insanlığa olan

umudunu yitirmiştir ve Tanrı'nın iyiliğine güvenmemektedir.[52] Melville'in Moby Dick'i yazında yer alan en çoğul-simgesel figürlerden biridir, ancak bu simgelerden biri demoniktir. Moby Dick ruhen ve bedenen insanlığı mahvetmeye kararlıdır; romanın sonunda yok etmek üzere *Pequod*'a saldırdığında, bunu "cezalandırma, hızla öç alma, bitmeyen kin" duygularıyla gerçekleştirir.[53] Melville'in *The Confidence Man* [*İnanç Adamı*] adlı eserinde Şeytan, 1 Nisan Şakası Günü'nde Missisipi Irmağı üzerinde yolculuğuna başlayan *Fidèle* adlı buharlı gemide kozmik bir düzenbaz kılığında karşımıza çıkar. Bu, bir budalalar gemisidir ve yolcuları kişisel çıkarları için birbirlerine ihanet etmeye hazır, tamahkârlık düşleriyle etrafını göremeyecek derece körleşmiş budalalardan oluşmaktadır; sonunda İnanç Adam, ezeli dolandırıcı, kılıktan kılığa, şekilden şekile giren binbir surat, hepsini oyuna getirir. Öykü, kişilerden birinin dükkânının önüne astığı "Güven Yok" düsturunun da simgelediği İblisçe kargaşa ve kiniklik tarafından gölgelenen ve silinen yalın, İsa'ya uygun sevgiyi anlatmaktadır. Melville'in karamsarlığı, Mark Twain tarafından daha da ileri götürülecektir; tıpkı Hawtorne'un gizlenmiş kötülüğü derinden derine sorgulayışının Dostoyevski tarafından daha geniş boyutlarda ele alınışı gibi. Ancak Twain ve Dostoyevski, romantik dönemden çok modern döneme uygun düşen karanlık bir dünya görüşünün temsilcileridir.

---

[52] "Young Goodman Brown" kötülük konusunu işleyen diğer öykülerle birlikte Hawthorne'ın *Mosses from an Old Manse* (1846) adlı kitabında yer alır. Hawthorne, Poe ve Melville için bkz. H. Levin, *The Power of Blackness* (New York, 1958).

[53] H. Melville, *Moby-Dick; or The Whale* (Berkeley, 1981; ilk baskı 1851), özellikle 41., 51., 135. bölümler. H. R. Trimpi, "Melville's Use of Demonology and Witchcraft in *Moby-Dick*," *Journal of the History of Ideas*, 30 (1969), 543-562, şeytansal izleğin eksiksiz bir açılımını sunmaktadır.

Gotik roman ya da *roman noir*'ın Amerikan yazınına uyarlanışı olan korku öyküsü türünün ilk büyük yazarı Edgar Allan Poe'ydu (1809-1849).[54] Kötülüğün gücünü çok iyi bilmesine karşın Poe da gotik yazarlar gibi kötülük üzerine ciddi araştırmalar yapmak yerine, öykülerini okurlarını eğlendirmek ve heyecanlandırmak amacıyla yazıyordu. Poe'nun, örneğin "The Pit and the Pendulum," "The Cask of Amontillado" ve "The Facts in the Case of Monsieur Valdemar" gibi gerçek kötülüğü işlediği öykülerini yazdığı dönemlerde, Şeytan konusunun gözden düştüğü açıkça belli olmaktadır ve bu öykülerde Şeytan'ın rolü yok denecek kadar azdır. Şeytan yalnızca Poe'nun komik öykülerinde karşımıza çıkar. Örneğin "The Devil in the Belfry"da Şeytan, bir Hollanda kilisesinin çanlarını onüç kez çaldırır. "Never Bet the Devil Your Head" adlı öyküde, zayıf kişilikli bir genç adam olan Toby, ihtiyatsız davranarak İblis'le bir bahse girer ve "saygıdeğer görünümlü ufak tefek topal bir beyefendi"nin neden olduğu doğaötesi bir kaza sonucu Toby başını kaybeder; doktorlar Toby'nin yitirdiği başına uygun bir baş bulamazlar ve sonunda başının kaybolduğunu fark eder ve ölür. Folklorik öykülerden gevşek bir biçimde türetilmiş bu tür eğlendirici öyküler Amerikan usulü Şeytan öykülerinin en tipik örnekleridir. Amerikalı (ve İngilizce yazan diğer) yazarların en yaygın biçimde yararlandıkları izlek, Şeytan'la pazarlıktı; bu, yazarlara geniş anlamıyla mizahtan hicive ve esprili sözlere, birçok tekniği kullanabilme özgürlüğünü tanıyordu; izlek ayrıca, kahrama-

[54] Bkz. *The Complete Works of Edgar Allan Poe* (Boston, 1856) "The Devil in the Belfry," cilt 3, s. 252-264; "Never Bet the Devil Your Head," cilt 4, s. 342-356. Poe'nun izleyicileri arasında etkileri en büyük olan yazar Howard Phillips Lovecraft'tı (1890-1937). Ayrıca bkz. Washington Irving, "The Devil and Tom Walker" (1824).

nın "şeytana pabucunu ters giydirdiği" ya da Şeytan'ın kurnazlığının kahramanı mat ettiği durumları aktarmada yazara ustalığını kullanabilme fırsatını da sağlıyordu.[55]

Ondokuzuncu yüzyılda müziğin gelişimi, bazı yazarlar tarafından demonikle ilişkilendirilen bir değişimin de ortaya çıkmasına yol açıyordu. İdealist görüşe göre bazı müzik türleri özünde, diğerlerine göre evrenle daha büyük bir uyum içindeydi – daha doğru bir deyişle ilahi ya da kozmik düzeni daha yakın bir biçimde yansıtabiliyordu. Bu görüşe göre örneğin Brahms ya da Mozart'ın müziği, Chopin ya da Stravinsky'nin müziğine göre daha "gerçek" ya da daha "iyi"ydi. Armonik besteciler, müzikal bir puanı vurgulamak amacıyla, bazen de açıkça kötülüğün bir betimini sunmak üzere uyumsuz seslerden yararlanabiliyorlardı; ancak armonik olmayan müzik, daha az iyi, daha az doğru, daha az gerçek – belki de "demonik"ti. Uyumsuzluk kargaşa, evrenin ve Tanrı'nın düzenli planı üzerinde bozucu bir etki anlamına geliyordu.

Bununla birlikte, Beethoven'la (hatta geç kuartetleriyle Mozart)

---

[55] Türün başlıca örnekleri şunlardır: I. Asimov, "The Brazen Locked Room," *Magazine of Fantasy and Science Fiction* (Kasım 1956); M. Beerbohm, "Enoch Soames" bulunduğu eser, M. Beerbohm, *Seven Men* (New York, 1920); S. V. Benét "The Devil and Daniel Webster," *Selected Works of Stephen Vincent Benét* (New York, 1937); T. Cogswell, "Impact With the Devil," *Magazine of Fantasy and Science Fiction* (Kasım, 1956); M. A. DeFord, "Time Trammel," *Magazine of Fantasy and Science Fiction* (Kasım, 1956); H. Ellison, "The Beast that Shouted Love at the Heart of the World," ed. I. Asimov, *The Hugo Winners* (New York, 1971); U. K. LeGuin, "The Ones Who Walk Away From Omelas," *The Wind's Twelve Quarters* (New York, 1975); J. Masefield, "The Devil and the Old Man," *A Mainsail Haul* (London, 1941). İyi bir öykü derlemesi için bkz. ed. B. Davenport, *Deals with the Devil* (New York, 1958).

başlayarak besteciler gerek müziğe gerekse kendi duygularına daha özgür bir dışavurum sağlayabilmek amacıyla uyumsuzluğu bilinçli bir şekilde kullanmaya başladılar. Birkaç besteci, örneğin Paganini ve "Valse Infernale"le François Boieldieu, ironik bir tavırla Şeytan'dan esinlendiklerini öne sürdüler. Stravinski gibi modern besteciler, idealist dünya görüşünü gözden düşürmek ve yerini almak üzere uyumsuzluktan yararlandılar. Ancak belli müzik türlerinin diğerlerinden daha iyi ya daha gerçek olduğunu öne sürebilmek, kişinin müziğin gerçekten evreni yansıttığına inanıp inanmadığına ve son aşamada da kişinin, evrenin kozmos mu yoksa kaos mu olduğuna inanmasına bağlıdır.[56]

Şeytan kavramı ondokuzuncu yüzyılın yazınsal imgeleminde başat bir konumdaydı, ancak yüzyılın ortalarına gelindiğinde Şeytan'a duyulan yazınsal ve sanatsal ilginin azaldığı görülür. Gerek korku unsuru gerekse komedi unsuru olarak Şeytan çekiciliğini tüketmişti. Gerçekçilik ve doğacılığın gelişimiyle metafizik önemini yitirdi ve pozitivizmin aşamalı, ancak sürekli gelişimi ilgi alanını insan kişiliğinde var olan kötülük üzerinde odakladı. Simgelerin romantikler tarafın-

[56] Müzikte Şeytan konusu için bkz. S. Leppe, "The Devil's Music: A Literary Study of Evil and Music," Doktora Tezi, University of California, Riverside, 1978; R. Hammerstein, *Diabolus in Musica: Studien zur Ikonographie der Musik im Mittelalter* (Bern, 1974). Şeytan, ondokuzuncu ve erken yirminci yüzyıl müziğinde, özellikle de operada sık sık ortaya çıkar: Daniel Auber, *Fra Diavolo* (1830); Michael Balfe, *Satanella* (1858); Arthur Benjamin, *The Devil Take Her* (1932); Hector Berlioz, *La Damnation de Faust* (1864); Arrigo Boito, *Mefistofele* (1868); Feruccio Busoni, *Doktor Faust* (1920); Anton Dvorak, *The Devil and Kate* (1899), Charles Gounod, *Faust* (1859); Douglas Moore, *The Devil and Daniel Webster* (1938); Vincenzio Tommasini, *Le diable s'amuse* (*Bale*, 1950).

dan tutarsız ve kişisel seçimler doğrultusunda kullanımı giderek seyrekleşti ve anlamını yitirdi ve laiklikle maddeciliğin Batı toplumunda başat dünya görüşü olarak yavaş yavaş Hıristiyanlığın yerini alması sonucu kişisel bir İblis'e duyulan inanç, en sadık Hıristiyanlar arasında bile giderek azaldı. Aynı zamanda romantizmin ve yazınsal Şeytan'ın gerileyişi, sonuçta simgenin teologlara geri dönüşünü sağladı. Şeytan figürü yirminci yüzyılda kısmen de olsa yeniden güç kazandı, ancak artık bu figür, romantik anlamından çok geleneksel anlamında kullanılıyordu. Bu arada Nietzsche, Twain ve en çok da, çağında kötülüğü herkesten daha iyi kavrayan ve karanlık dünya görüşü modern çağ için bir önek oluşturan Dostoyevski, kötülük konusunu irdeleyen oldukça derin birtakım eserler verdiler.

6 Şeytan'ın Gölgesi

Endüstrileşme ve kentleşmeyle birlikte toplumun değişimi, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında bir ivme kazandı; agnostisizm, felsefi ve yazın alanındaki seçkin kesimin yanı sıra, okur yazar halk kitlelelerini de yoğun biçimde etkiledi. Toplumun giderek laikleşmesinde dört büyük düşünür Darwin, Marx, Nietzsche ve Freud'un ağırlığı özellikle kendini gösterir. Son yıllarda geçerli olan tarihsel bakış açısı, bilim ve din arasındaki "savaşın" hem gereksiz hem de büyük ölçüde yanılgılara dayalı olduğu görüşünü savunur, ancak alttaki gerçekler ne olursa olsun, bilim ve din arasındaki kutuplaşma kendi içinde bir gerçekliktir.[1]

Charles Darwin (1809-1882), jeologlar ve tarihçilerin ardından astronomi ve fizik tarafından da desteklenecek olan evrenin aşamalı, evrimsel gelişimine ilişkin görüşler sunan doğabilimcilerinin en önemlisidir. Evrimci biyoloji, türlerin başlangıçtan itibaren hiç değişim geçirmedikleri düşüncesine ve insanlığın diğer canlılarla hiçbir ilişkisinin bulunmadığı ve Tanrı'nın özel bir edimi olarak yaratıldık-

---

[1] Bilim ve din ilişkisi konusundaki yeni görüşler için bkz. ed. D. C. Lindberg ve R. L. Numbers, *God and Nature: A History of the Encounter between Christanity and Science* (Berkeley, 1986) ve R. L. Numbers, "Sciences of Satanic Origin: Adventist Attitudes toward Evolutionary Biology," *Spectrum*, 9 (1979), 17-28. Evrimci düşüncenin kökenleri için bkz. S. Toulmin ve J. Goodfield, *The Discovery of Time* (New York, 1965).

ları görüşüne son verdi. İnsan türünün daha az karmaşık hayvan biçimlerinden evrildiği varsayımı ilk kez Darwin'in *Türlerin Kökeni* (1859) ve *İnsanın Türeyişi* (1871) adlı eserlerinde öne sürülmüştür. İnsanlığın uzayın merkezinde olmadığı o dönemden önce kanıtlanmıştı; evrimci görüş, insanlığın zamanın da merkezi olmadığını kanıtlıyordu. Evrimci görüşle insanların milyarlarca yıldır var olan bir evrendeki milyarlarca galaksinin birinin kıyısında, küçük bir gezegenin yüzeyinde kaynayan önemsiz yaratıklardan başka bir şey olmadıkları görüşü yaygınlık kazandı. İnsanlığın önem taşıdığı bir kozmik mücadele kavramı önemini yitirdi. Yeni dünya görüşünde Tanrı'ya da Şeytan'a da fazla bir yer yoktu.

Evrim ve yaratılış arasındaki entelektüel tartışmalar, aslında zeki ve tarafsız bir zemin üzerinde gerçekleşebilirdi; kaldı ki kimi düşünürler, bu iki kavram arasında zorunlu herhangi bir çatışmanın bulunmadığını düşünüyorlardı: Tanrı'nın evreni kapsayan yaratıcı planı, evrimci bir süreç üzerine oturtulabilirdi ve Tekvin (Doğuş), Tanrı'nın evreni ve insanlığı özel bir amaç için yarattığını savlayan şiirsel bir yorum biçiminde okunabilirdi; böyle bir görüş tanrısal esin düşüncesiyle tutarlılık gösterebildiği gibi, sınırlarının ötesinde olduğundan dolayı, bilim tarafından da çürütülemezdi. Ancak genelde yaratılışı en aşırı biçimiyle savunan düşünürler, bilim ya da tarihin keşfinden binyıllarca önce, Tekvin'in yaratıcısının tarihsel ya da bilimsel gerçekliklerle ilgili açıklamalar yaptığı konusunda, indirgemeci bilim adamlarıyla tuhaf bir birlik oluşturdular. Yaratılışı savunan düşünürler, İncil bilimsel açıdan doğru olduğuna göre, evrimin yanlış olduğunu öne sürüyorlar; evrimcilerse, evrim doğru olduğuna göre İncil'in yanlış olduğunu savunuyorlardı. Bu nedenle, eğitimli kitleler bilim ve din arasında gereksiz bir bölünmeyle karşı karşıya gel-

mişlerdi. Bilimin tarafını tutanlar giderek bir bütün olarak dini yadsıma eğilimi gösteriyorlar, öte yandan İncil'in tarafını tutanlar da Darwinizme karşı barikatlar kurmak üzere kendi sığınaklarına çekiliyorlardı. Farklı gerçekliklerin birbirinden farklı terimlerle ifade edilebileceği gerçeğinin göz ardı edilmesinden kaynaklanan tüm bu anlaşmazlıklar, bugün bile sürmektedir.

Karl Marx (1818-1883), Friedrich Engels (1820-1895) ve onları izleyen çeşitli Marksist düşünürler ve eylemciler geleneksel dine daha açık ve daha köklü bir biçimde meydan okudular. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında Almanya'nın entelektüel ortamında gelişen Marksizm, temellerini pozitivizm ve materyalizm üzerinde kurmuştu ve aşkın kavramları en baştan reddediyordu. Diğer düşünce sistemleri gibi Marksizm de kendi içinde ciddi entelektüel çelişkiler içeren doğruluğu kanıtlanmamış birtakım apriori varsayımlar üzerinde temellendirilmişti. Marksizmi kavramanın en iyi yolu, onu inanç üzerinde temellenen bir din şeklinde algılamaktır: Marksistler, bilginin ampirik gözlemlerden kaynaklanması gerektiğini öne sürüyorlardı; oysa Marksizmle ilgili maddeci varsayımların ampirik yönden kanıtı olanaksızdır. Marksistler, toplum üzerine yapılan tüm analizlerin sınıfsal görüşlerle çarpıtıldıklarından dolayı öznel olduğunu ve yalnızca kendi analizlerinin nesnel ve tüm sınıfsal çarpıtmalardan özgür olduğunu savunurlar. Herhangi bir tarihsel görüşün, tarihin tüm tarihsel görüşler üzerine uyguladığı sınırlamalardan bağımsız olduğunu öne sürmek, en baştan bir olumsuzluğu içerir ve bizzat tarihsel kanıtlarla çelişiktir; Marksizmin kökenleri de, hangi yönlerden sınırlı oldukları kolayca ayrımsanabilen ondokuzuncu yüzyıla özgü entelektüel ve toplumsal koşullardan kaynaklanmaktadır.

Marksizm, Darwinizmin yaptığı gibi ateizmi yalnızca ima etmekle

yetinmez, onu kesinlikle olumlar. Engels'in savına göre madde mutlaktır, kendi kendinin nedenidir ve bu nedenle de, kendi sınırsız diyalektiği içinde kaçınılmaz olarak uzayda ve zamanda bir noktada düşünebilir varlıklar üretir. Hiçbir aşkın zihin ya da amaca herhangi bir gönderme yoktur. İyi ve kötü saltık anlamda insan yapıntılarıdır. Yine de göreceli değillerdir: Marksizm, insan toplumu ve onun gereksinimleri konusunda mutlak biçimde nesnel bir bakış açısı sunduğu için etik ve bundan yola çıkarak iyilik ve kötülük konularında da nesnel bir bakış açısı geliştirmektedir. Erken dönemlerinde Marx kötülüğü, insan bilincinin kendisini üreten maddi dünyaya yabancılaşmasına bağlıyordu; daha sonra yabancılaşma ve ona eşlik eden kötülüklerin, insanların birbirlerini sömürmelerinin, sınıf farklarından kaynaklanan sömürü düzenininin bir sonucu olduğunu savladı. Ona göre yabancılaşmanın temel nedenleri özel mülkiyet ve iş bölümüydü. Örneğin burjuva kapitalizmi, köylülerin ve işçilerin sömürülmesi yoluyla kötülüğü yaratır; burjuva emperyalizmi ise kötülüğü ulusların başka ulusları sömürmesi yoluyla yaratmaktadır. Marx'ın görüşüne göre, komünizm zafer kazandığında sınıf farkları ve bunun yarattığı sömürü düzeni ortadan kalkacaktır ve kötülük yeryüzünden silinecektir.

Darwinizmin ve Marksizmin (ve aşağıda ele alacağımız gibi Nietzscheci nihilizm ve Freudculuğun) yoğun saldırıları üzerine Hıristiyanlar bir yanda kör bir gericiliğe, diğer yanda teslimiyetçiliğe sığındılar. Uğradıkları bozgunla birlikte geri çekilirken, materyalizmi yatıştırmak üzere çılgınca bir girişimle, bebeklerini kurtlara atan Sibiryalılar gibi birer birer öğretilerinden vazgeçerek inançlarından ödün vermeyi sürdürdüler. Kurban ettikleri ilk inançlardan biri de Şeytan'dı. Katolik Thomasçılık ve İncil'in yanılmazlığını savunan Protes-

tanlık da dahil olmak üzere Hıristiyanlığın gerici kanadının, garip bir biçimde dekadan romantizm ve okültizmden de aldığı destekle, ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru demonoloji yeniden canlandı. Bu ilgi, sık sık cin çarpması üzerinde odaklanıyordu ve Jean Martin Charcot (1825-1893) ve Freud'un cin çapması diye anılan olguyla ilgili psikolojik açıklamalar geliştirdikleri bir dönemde muhafazakâr Hıristiyanlar hâlâ şeytan çıkarma ayinlerini savunuyorlardı. Hıristiyanlar bu şekilde kendilerini bir köşeye sıkıştırdılar ve yapılması gereken ayrımları iyice bulanıklaştırdılar.

Özellikle 1848 devrimlerinden sonra sağa doğru bir dönüş yapan Katolik düşünce, Braga, Dördüncü Lateran ve Trent konsillerinden ve Aquinalı Thomas'ın yazılarından aldığı güçle, diaboloji konusunda kesinlikle gelenekçi bir konuma yerleşti.[2] *Rituale Romanum*, şeytan çıkarma ayinlerini ve cin çarpması olduğu iddia edilen durumların saptanmasında uygulanan standart testleri de kapsamayı sürdürdü. Sahtekârlığa özellikle dikkat edilmesi gerekmektedir diye belirtiliyordu; ancak cin çarptığı iddia edilen kişi gerçekte hiç bilmediği bir dili anlayabiliyorsa ya da uzak geçmişe ya da geleceğe ait olaylar hakkında kesin bilgilere sahip olduğunu gösteriyorsa ya da kendi doğal kapasitesinin çok ötesinde fiziksel bir güç edinebilmişse (bu testler ilk formüle edildikleri yıllara göre mantıkdışı olmasa da, modern psikolojinin ışığında oldukça saf görünüyorlar), demonların varlığından söz edilebilir. 4 Ağustos 1879'da XIII. Leo yayımladığı papalık bildirisi *Aeterni Patris*'te, kendi dünya görüşüne Şeytan'ın varlığını kesin bir biçimde dahil eden Thomasçı teolojinin tüm zaman sınırlarının ötesinde geçerli olduğunu ilan etti. Böylece Katolik Kilisesi, Doğu Orto-

[2] Bkz. LUCIFER.

doks Kilisesi ve muhafazakâr Protestanlarla uzlaşma içinde, 1960'lı yıllara değin Şeytan'ın kişisel varlığının gerçekliğini savunmayı sürdürdü.

Öte yandan, ana akım Protestan teoloji, Şeytan'ı yadsıma ya da en azından göz ardı etme eğilimindeydi. Friedrich Schelling'e göre Şeytan öğretisi dinsel olmaktan çok gelenekseldi ve bu neden de onsuz da olabilirdi. Çoğu liberal gibi Schelling de üstü kapalı bir biçimde Şeytan'ı bir kişilik olarak değil, ancak kötülüğün bir simgesi olarak alıkonabileceğini öneriyordu.[3] Diğerleri, liberal Protestanlıkta giderek standartlaşan bir görüş olarak günahların bir eğretilemesi olarak Şeytan'ı daha kesin çizgilerle betimliyorlardı.[4] Albert Réville –yirminci yüzyılda yaşayan birçok liberal düşünür gibi– diaboloji ve demonolojinin İsa ve havarilerin özümsedikleri ve kabul ettikleri Yeni Ahit dönemlerinin kültürel ortamının bir bölümü olduğunu savundular; İblis ve demonlar, ilkel bir çoktanrıcılığın kalıntılarıydı; İsa ve Paul, bu kavramlara fazla bir önem vermemişlerdi ve ilgilerini insanın sorumlulukları üzerinde yoğunlaştırmışlardı.[5]

Bununla birlikte tarafsız bir gözlemci (Yeni Ahit'te Kutsal Ruh'tan daha sık ortaya çıkan), Şeytan dönemin bir boşinancı olarak göz ardı edilirse, onunla birlikte yeniden dirilişin, İsa'nın vücuda gelişinin, hatta tüm Vahiy'in de göz ardı edilmesi gerekeceğini de ayrımsaya-

---

[3] F. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 2 cilt (Stuttgart, 1858).

[4] Bkz. H. Martensen, *Christian Dogmatics* (Edinburgh, 1866). J. S. Banks, *Manual of Christian Doctrine*, 4. baskı (Londra, 1893) ve W. Beyschlag, *New Testament Theology* (Edinburgh, 1895), İblis'i bir eğretileme olarak alıyordu; W. N. Clarke'ın sıkça yararlanılan *Outline of Christian Theology* (Cambridge, 1894) adlı eserinde ise İblis tümüyle göz ardı edilmiştir.

[5] A. Réville, *Histoire du diable, ses origines, sa grandeur, et sa décadence* (Strasbourg, 1870).

caktır –ki, böyle bir durumda gözlemci, Yeni Ahit'in boşinançlarla, yanlış yorumlamalarla dolu olduğunu ve bunların tümünün de göz ardı edilebileceğini düşünebilir. Bu nedenle, bir bütün olarak, İncil'deki öykülerin ve Havari'lerin mektuplarının yazarlarının, Şeytan'ın varlığı ve gerçekliği üzerine yazdıklarının tümünün de gerçekten onların söylemek istediklerini yansıttığını varsaymak daha inandırıcı olacaktır.

Dinsel inançlarını açıklamakta herhangi bir sakınca görmeyen William James (1842-1910) gibi yazarlar, bir bütün olarak Hıristiyanlığın ayrılmaz parçalarını kesip çıkartarak Hıristiyanlığı koruma zorunluluğunu hissetmediler. James'e göre "içinde bir şeytan bulunan dünya, daha zengin bir dünyaydı, ancak ayağımızı gırtlağının üzerine bastığımız sürece." Şeytan üzerine dolaysız sezgisel deneyimin bazı örneklerini de sunan James, büyük bir cesaretle kötülüğün köktenci doğasıyla yüzleşebiliyordu: "Sağlam herhangi bir sisteme dahil edilemeyecek kadar aşırı sayıda kötülük biçiminin var olduğu düşünülebilir.... Kötü gerçekler de iyiler kadar doğanın sahici parçalarıdırlar."[6]

Bir yanda Hıristiyanlar arasında Şeytan üzerine görüş ayrılıkları yaşanırken, diğer yanda, yüzyılın sonlarına gelindiğinde dekadan romantiklerin İblis'i bir tür estetik moda şeklinde kullandıklarını görüyoruz.[7] İblisçiliğe yönelik suçlamaların bazıları histeri boyutuna olaşıyordu. Katolikler ve muhafazakâr diğer Hıristiyanlar Masonlara İblisçi oldukları gerekçesiyle saldırılarda bulunurken, diğer yandan Gülhaçlar ve diğer okültistler de eşit öfke içinde birbirlerine saldırı-

---

[6] W. James, *The Varieties of Religious Experience* (New York, 1902) s. 50, 161.

[7] *Fin-de-siècle* İblisçilik için bkz. G. Zacharias, *The Satanic Cult* (Londra, 1980).

yorlardı.[8] Gizli güçlere duyulan ilginin böylesine artmasının, normal kanalları pozitivizm ve şüphecilikle engellenen, özünde dinsel bir duygunun ateşli bir dışavurumunu temsil ettiği düşünülebilir.

Gizli güçlerin daha Faustvari çeşitleri, Eliphas Lévi'nin (1810-1875) temellerini oluşturduğu belli düzeyde entelektüel bir çizgiyi izledi. Lévi'nin öldüğü yıl Madame Helena Blavatsky (1831-1891) Teosofi Cemiyeti'ni kurdu; Altın Şafağın Hermetik Düzeni olarak anılan bu gizli cemiyetin üyeleri arasında W. B. Yeats, Algernon Swinburne, Oscar Wilde ve edebiyat çevresinden diğer yazarların yanı sıra, Aleister Crowley de (1875-1947) yer alıyordu. Cemiyet 1887'de kuruldu; düzen içinde Yeats'in okült adı "Demon est Deus Inversus"tu (Şeytan İçi Dışına Çıkartılmış Tanrı'dır).[9]

Blavatsky'nin *Gizli Öğreti*'si bu gizli sistemlerin en tutarlısıydı. Eski çağ gnostiklerinin, modern okültizmin, Doğu dinlerinin ve kendi özgün düşüncelerinin bir bileşiminini sunan Blavatsky'nin görüşüne göre, Şeytan Yehova'nın gölgeli yüzünü, o olmadan Işığın böylesine parlayamayacağı karanlığı temsil ediyordu. Lucifer yaratılışın gerekli bir bölümü, tanrısal bütünlüğün bir parçasıydı; o, Logos'tu ve bu ne-

---

[8] Gülhaçlar 1610'da kuruldular ve 1870'li ve 1880'li yıllarda İngilizce konuşulan ülkelerde giderek artan bir güç kazandılar. Masonlara yönelik diabolizm suçlamaları için bkz. J. Doniel, *Lucifer démasqué* (Paris, 1895) ya da D. Margiotta, *Le palladisme: Culte de Satan-Lucifer dans les triangles maçonniques* (Voiron, 1895).

[9] H. S. Levine, *Yeats's Daimonic Revival* (Ann Arbor, 1983), s. 9. Aynca bkz. Guaita, *Le serpent de la Génèse* (Paris, 1891) ve *Essais de sciences maudites*, 3 cilt (Paris, 1915-1920). Stanislas de Guaita (1860-1897) ve onun izinden giden kıta Avrupa'sının Gülhaçları bilim ve dini, "dünyanın plastik ve imgelemsel tini" olan Şeytan'ın gizli temelini oluşturduğu yeni bir okült sistemi aracılığıyla uzlaştırmaya çalışıyorlardı (*Le serpent*, s. 103-104).

denle de Isa'ya benziyordu. O, Işık veren, Hermes, tanrıların habercisiydi. Yehova, dünyayı ancak meleklerin müdahelesiyle yaratan soğuk, uzak bir tanrıydı. Üç grup melek vardır: Kendi-kendini yaratanlar, Kendi-kendine var olanlar ve Ateş-melekler. Yehova dünyanın yaratılması için emir verdiğinde, ilk iki grup onun emirlerini harfi harfine yerine getirdiler ve kendilerinin solgun suretlerini yaratabildiler; ancak Ateş-melekler isyan ettiler ve insanlığa bilgiyi, böylece gerçek özgürlüğü armağan ettiler. Bize zekâmızı, istencimizi ve bilgimizi sunduğu için Şeytan'a teşekkür borçluyuz; çünkü Yehova'nın amaçladığı otomatın gözlerini açan odur. "İblis, Tekvin'in yılanı, gerçek yaratıcı ve yardımcısı, Tinsel İnsanlığın Babasıdır."[10]

Dönemin en kötü şöhretli diabolizmi Verlaine ve *poètes maudits* grubunun yakın dostu romancı J. K. Huysman'ın (1848-1907) eserlerinde yer alır. Romantizm, natüralizm ve dekadanlık olarak iki zıt akıma bölündüğünde, Huysman bu iki akım arasında bir köprü oluşturmaya çalıştı; doğalcılık akımına uygun yazıyordu, ancak aynı zamanda dekadanların da lideriydi. Dekadanlığın ayırıcı özellikleri arasında estetizm, duyumculuk ve ensest, sadomazoşizm, hayvancılık ve fahişelik gibi psiko-seksüel sapkınlıklara duyulan tutku yer almaktadır; dekadanlar Marquis de Sade'ı ve Lautréamont'u kahramanları olarak anıyorlardı. Huysmans gibi yazarlar, doğalcılık ve dekadanlığı birleştirdiler ve kentsel yaşamı gerçekçi bir biçimde betimlediler, ancak aynı zamanda kent yaşamının gerçek yüzünün yapaylık, yalnızlık ve anlamsızlıktan oluştuğunu da vurguladılar. Nietzsche'nin etkisi altında estetler ve duyumcular, kendi duyguları, duyarlıkları, arzuları ve sapkınlıkları aracılığıyla kendi anlamlarını yarattıklarını öne sür-

[10] H. Blavatsky, *The Secret Doctrine*, 2 cilt (Londra, 1888), cilt 1, s. 443-456; cilt 2, s. 241-257, 532-564 (alıntı: s. 254).

"Une fête aux enfers" (Cehennemde Bir Parti). Poster yaklaşık 1880'lerdeki bir kafe konserini duyuruyor ve Şeytan'ın bir şakaya indirgendiğini belirtiyor.

düler. Dekadan hareket romantizmden bile daha bireyciydi ve toplumdan kopuktu ve küstah bir tavırla estetik seçkinliği incelikten yoksun, bayağı ve aydınlanmamış kitlelerin üzerinde görüyordu. Dekadanlık hem kurulu düzene hem de giderek yaygınlaşan demokrasi kavramına bir başkaldırıyı temsil ediyordu. Dekadanlığın en kusursuz örneğini sunan romanlardan biri Huysmans'ın *A rebours*'uydu [1884, *Tersi*], ancak yazara İblis'in tarihinde özel bir yer kazandıran eseri *Là-bas*'tı [1891, *Kıç*].[11]

Huysmans, *Là-bas* üzerinde çalışmaya 1887'de başladı; planı başta, dekadanlar üzerinde büyüleyici etkisi bulunan, onbeşinci yüzyılda yaşamış sübyancı, azılı katil Gilles de Rais adlı tarihsel figür üzerine bir roman yazmaktı. Gilles'e duyduğu ilgi, Huysmans'ı ortaçağda büyücülüğe ve demonolojiye, oradan XIV. Louis dönemindeki kara ayinlere ve son olarak da çağdaş İblisçilik konusunda derin bir meraka itti. Hakkında gizli cinsel ayinler düzenlediği söylentileri dolaşan meşum kilise kanonu Louis van Haecke'i ziyaret etmek üzere Bruges'e gitti. Huysmans daha sonra, kilise tarafından azledilen daha da meşum papaz Joseph Antoine Boullan'ın bir dostu olan Berthe Courrière'le ilişki kurdu.

Doktorasını Roma'da tamamlamış ve kilise tarafından atanmış bir rahip olan Boullan (1824-1893), Adèle Chevalier adlı mucizevi iyileştirici güçlere sahip olduğu iddia edilen bir rahibenin sevgilisiydi; çift sürekli yolculuk ediyor ve dışkı, kutsanmış şarap ve ekmek karışımı ilaçlar satıyordu. Adèle yasadışı çocuklarını doğurduğunda, 8 Aralık 1860 tarihinde bir ayinle bebeği kurban ettiler. Çiftin işlediği bu suç

[11] J.-K. Huysmans, *Là-bas* (Paris, 1891). Ayrıca bkz. G. R. Ridge, *Joris-Karl Huysmans* (New York, 1968).

uzun yıllar ortaya çıkmadı, ancak 1861-1864 yılları arasında Boullan sahte ilaçlar sattığı için hapis yattı. Roma'daki Papalık tarafından mahkum edilerek bir kez daha hapse atıldığında kaleme aldığı ve daha sonra gün ışığına çıkan günlüğü *Cahier rose*'da [*Gül Defteri*] hakkında söylenen tüm İblisçe suçları gerçekten işlemiş olduğunu itiraf ediyordu. Aynı yıl Paris'e geri dönen Boullan, eski uygulamalarına geri döndü; ancak gerçek kişiliği bilinmiyordu ve genellikle şeytan kovucu olarak görev yapıyordu. Bu tür törenlerde, Boullan rahibelere ve diğer kurbanlarına gizli cinsel uygulamalarla nasıl "cin çıkartılacağını" gösteriyordu. En sonunda gerçek ortaya çıktı ve 1875 yılında Paris başpiskoposu tarafından rahiplikten azledildi. Daha sonra kendini sihirbazlığa adadı ve yaşamını şarlatanlık, falcılık ve erotik ayinler düzenleyerek kazandı.

Huysmans tam bu noktada sahneye çıktı. Berthe Courrière onu Boullan'la tanıştırdı; Boullan, yazarın güvenilir olup olmadığını anlamak üzere rahibeliğini ve ev işlerini yapan Julie Thibaut'yu Huysmans'a gönderdi. Güvenini kazandıktan sonra Boullan, Huysmans'a sihir, cinler ve kara ayin konusunda birçok malzeme gönderdi ve dehşet dolu kara ayin uygulamalarını kendisiyle birlikte Stanislas de Guaita ve Gülhaçlara da atfetti. Buna öfkelenen Guaita ve diğer okültistler, Huysmans'ı Boullan'ın yalan söylediğine inandırmaya çalıştılar, ancak başarılı olamadılar. Huysmans, *Là-bas*'nın kötü ruhlu rahibi Kanon Docre'yi betimlerken Boullan'ı örnek almayı reddetti ve model olarak Brugesli Kanon van Haecke'yi seçti.

Roman, Huysmans'ın romanı yazma süreci içinde yaşadığı deneyimleri aktaran kurmaca bir anlatıdır. Romanın başkişisi Durtal, Gilles de Rais üzerine bir soruşturma yapmak üzere yola çıkar, modern İblisçiliğe ilgi duyar, Dr. Johannes (Boullan) ve itici bir tip olan Ka-

non Docre'yle (Haecke) tanışır. Araştırma sürecinde Durtal Paris'te kara ayinlere katılır ve kanon Docre başkanlığında düzenlenen birini anlatır. Docre ve cemaati, siyah renkle dekore edilmiş, titrek ışıklı mumların aydınlattığı loş bir odada gizlice buluşurlar. Ayak tabanlarında haç dövmesi bulunan ve böylece attığı her adımla Tanrı'nın üzerine basan Docre, farelere kutsal şarap ve ekmek dağıtarak dışkı ve idrarla kutsal ekmeği karıştırır. İçin için yanan tütsülerin eşliğinde uyuşturucular dağıtılır, Şeytan anılır ve İblis'e bir ilahi okunur. İsa'ya ilenç ve aşağılama dolu uzun bir yakarış yapılır; koro buna yanıtlar okumaktadır. Uyuşturucuyla kendinden geçen grup uluyarak zeminde yuvarlanır. Rahip grubun önünde bulunan kutsal ekmeğin üzerine boşalır, kadınlar ileri doğru atılarak bu ekmeği yerler, bu arada erkekler de korodaki oğlanları kirletirler. *Là-bas* 1890'ların Avrupa'sında hem çok beğenildi hem de meşum bir ün kazandı. Ancak karıştığı olaylardan büyük bir tiksinti duyan Huysmans, kısa bir süre sonra Katolikliğe döndü ve dekadan hareketi terk etti.

Dekadanlık ve okültizmin aksine, dönemin ana akımı içinde yer alan felsefi ve etik düşünce, köktenci kötülüğe çok ender değindi ve Şeytan konusuna ise hiçbir zaman değinmedi. Ahlak felsefesi üzerine yazan dönemin başlıca düşünürleri, ilgi alanlarını, metafizik ve teleolojik konulardan kültürel görecelik, bağlamsal etik ve maddeci yararcılığa kaydırdılar.[12]

Dönemin en köktenci ve son kertede en etkili düşünürü Friedrich

[12] Örn. bkz. J. S. Mill (1806-1873), F. Brentano (1838-1917), W. G. Sumner (1840-1910), W. Windelband (1848-1914), J. Royce (1855-1916), H. Bergson (1859-1941), E. Troeltsch (1865-1923), H. A. Prichard (1871-1947), G. E. Moore (1873-1958) ve M. Scheler (1874-1923).

Nietzsche'ydi (1844-1900).[13] Nietzsche'nin gerçeklikle hayalciliğe kaçmadan olduğu gibi yüzleşebilme konusundaki ödün vermez ve cesur kararlılığı, onu Hegelci idealizmi reddetmeye zorladı; uzlaşmaz tavrının yol açtığı akıl hastalığı nedeniyle 1889'dan yaşamının sonuna değin hiçbir eser veremedi. Tanrı, idealizm, metafizik, Platonculuk, aşkınlık, mutlak etik ölçütler, varoluş ve anlam gibi kavramların can çekişen ya da yaşamını yitirmiş yanılgılar olduğunu ısrarla vurguladı. Ona göre tüm spekülatif felsefe, filozofun kendi umutlarının ve korkularının boş yankılarından öte hiçbir anlam taşımaz. Teoloji saçmalıktır, romantizm insanın kendini kişisel tutkularına kaptırmasıdır. Nietzsche her şeyden önce kolaycı iyimserlikten, hayalci düşünceden ve kendini kandırmanın her türünden nefret ediyordu. Ona göre insanlığa gerçek bir değer kazandıran tek tavır, onun gerçeklikle içten bir biçimde yüzleşebilmesidir. Nietzsche bir nihilistti, insanın hiçbir konuda kesin bir bilgi elde edemeyeceğinin farkına varması gerektiğini belirtiyordu. Pozitivizmi de reddeden Nietzsche, mutlak gerçekliği değil, ancak insanın gerçeklikle ilgili hükümlerini bilebileceğimizi savunuyordu. Geleneksel tüm epistemolojileri yadsıyarak, Descartes ve Kant'ın bile gerektiğinden fazla varsayımda bulundukla-

[13] Nietzsche'nin başlıca yapıtları şunlardır: *Die Geburt der Tragödie* (Leipzig, 1871); *Die fröhliche Wissenschaft* (Leipzig, 1882); *Jenseits von Gut und Böse* (Leipzig, 1885); *Zur Genealogie der Moral* (Leipzig, 1887); *Also Sprach Zarathustra*, 4 cilt, (Chemniz, 1883-1891); *Der Wille zur Macht* (Leipzig,1901); *Ecce Homo*, ölümünden sonra (Leipzig, 1908); Yazarın eserlerini kapsayan en önemli basım, *Grossoktav-Ausgabe*, 2. baskı, 19 cilt (Leipzig, 1901-1913). Yeni eleştirel bir baskı, *Kritische Ausgabe* (Berlin), şu anda hazırlanmaktadır ve 30 ciltten oluşacağı tahmin edilmektedir. Ayrıca bkz. P. Lenz-Medoc, "The Death of God," ed. Bruno de Jésus-Marie, *Satan* (New York, 1952), s. 469-496.

Jehan Sylvius'un, Paris'te 1929'da basılmış bir kitabının kapağı. Sunaktaki çıplak kadın, boynuzlu Şeytan ve İblisçi pentagram, *Kara Ayinler* başlığını ve J.-K. Huysmans'ın yapıtlarında görüldüğü üzere ondokuzuncu yüzyıl sonlarında bu türden gerilimlere duyulan tutkuyu süslemektedir.

rını gösterdi. Ancak dolaysız biçimde deneyimlediklerimizi bilebiliriz ve dolaysız biçimde deneyimlebileceğimiz tek şey de düşüncedir. Bir düşünürün bulunup bulunmadığını bile bilemeyiz; tek bildiğimiz, *es denkt:* "düşünce düşünülmekte"dir. .

Dünyanın anlamı, eğer herhangi bir anlamı varsa, sonsuza değin bizden gizlendiğinden dolayı anlamı bizim yaratmamız gerekir. Bunu da sağlayan, "güç istenci"dir. Nietzsche'nin bu terimle kastettiği, insanın özerkliğinin herhangi bir abartıya kaçmadan dolaysızca ifadesidir. İstencimizi kanıtlayabilen bir dış ya da aşkın değer bulunmadığından dolayı, istenç kendi değerlerini ve anlamını kendisi yaratır. Üstinsan (*Übermensch*) kendi eylemlerinden kendisi sorumludur ve kendi kendini geçerli kılar. Nietzsche'nin düşüncesi daha sonra Naziler tarafından çarpıtılmış olsa da, kendisi hiçbir zaman "üstinsan"ın kendi görüşlerinin diğer insanlara kabul ettirilmesini savunmamıştır: Gerçek üstinsan, kendi değerlerini yalnızca kendisi için yarattığının farkındadır ve bu değerleri dış gerçeklik ya da mutlak ilkelerle karıştırmaz.

Nietzsche'nin görüşüne göre gerçeklik, düşlemler üzerinde temelendirilmemelidir. Gerçekliğin temeli ampirik bir biçimde insan deneyimi olmalıdır ve insan deneyimi de özünde acı ve umutsuzluktur. Çoğu dünya görüşü bu trajik görüşle yüzleşmeyi önleyecek biçimde geliştirilmiştir ve böyle bir yaklaşım sonucu oluşan kültürler, yanılgılar üzerine kurulur ve kolayca yıkılırlar (Nietzsche, günümüzde giderek yükselen nükleer ölüm tehlikesini bu tür yanılgıların doğal bir uzantısı biçiminde yorumlardı). Ancak gerçeklikle tam anlamıyla içten, dürüst ve cesur bir tavırla yüzleşebilirsek, yok oluştan kurtulabiliriz; kötülük ve umutsuzluğu yenebilmek için, onları tanıyabilmek, onlarla yüzleşebilmek ve onları istencin kontrolü altında tutabilmek

gerekmektedir. Evrenin aşkın bir anlamı olmadığına göre, yaşamın anlamı evren için sevinç dolu bir anlamın yaratılmasında yatmaktadır. Nietzsche "güçsüz" karamsarlığı da, iyimserliği de öfke içinde bir kenara itiyordu; hiç şüphe yok ki geç yirminci yüzyılın düşkün bir tavırla anlamsızlık ve umutsuzluk içinde sürüklenmeyi yeğleyen eğilimlerini de aynı küçümseme içinde reddederdi. Bunun yerine kişi, nihilizmi aşabilmek için nihilizmden, anlamsızlığı aşabilmek için istencinden ve umutsuzluğu aşabilmek için yaşama sevincinden yararlanmalıdır.

> Şimdi, evrensel zaferden emin olarak,
> Festivaller festivalini kutluyoruz:
> Dostumuz Zerdüşt geliyor, konukların en yücesi!
> Şimdi gülüyor dünya, acımasız perde açılıyor önümüzde,
> Ve Işıkla Karanlığın düğün töreni başlıyor.[14]

Nietzsche Hıristiyanlığı en büyük yanılgı, Batı toplumunun en büyük kaçışı olarak gördü; ancak o tüm dinlere, bizzat Tanrı düşüncesine ya da aşkınlık düşüncesini içeren tüm ilkelere, hatta doğa ilkesine karşıydı. *Şen Bilim* (1882) adlı eserinde, koşa koşa pazar meydanına gelip Tanrı'nın öldüğünü ilan eden ve hiç kimsenin ona inanmadığını görünce "çok erken" geldiğini anlayan çılgın bir adamın öyküsünü anlatmaktadır. Hegel ve Heine ondan önce Tanrı'nın ölümünden söz etmişlerdi, ancak Nietzsche'nin meseli, bu düşüncenin okur yazarlar arasında yaygınlaşmasını sağladı. Nietzsche Tanrı'nın henüz ölmediğini görüyordu, ancak ölüm döşeğindeydi ve kısa bir süre sonra tümüyle silinecekti sahneden. Bu düşünce, daha sonra yirminci yüzyılda değişik biçimleriyle, örneğin Martin Buber'in "Tanrı'nın yitimi" ve

[14] *Jenseits*, Nachgesang 279.

"Tanrı'nın ölümü" düşüncesini irdeleyen teologlar tarafından yeniden canlandırılacaktır. Nietzsche'ye göre Tanrı düşüncesi iki kaynaktan ortaya çıkmaktadır: Doğal olayların yanlış biçimde yorumlanması ve kendi umut ve korkularımızın psikolojik izdüşümü.

Nietzsche, İsa'ya kişisel olarak saygı duyuyordu; ona göre İsa bizlere cesur bir içtenlik içinde nasıl yaşanabileceğini öğretmişti. Ancak Hıristiyanlığı, İsa'nın amaçlarının kötü niyetli bir çarpıtılması olarak görüyordu. Nietzsche'ye göre ahlak üzerinde yapılacak olan ampirik bir çalışma bizlere bir efendi ahlakının, bir de köle ya da sürü ahlakının bulunduğunu gösterecektir. Köle ahlakının en kötüsü olan Hıristiyanlık, zayıflık, korku, acıma, görev ve teslimiyet üzerine kurulmuştur. Hıristiyanlığın tarihsel başarısı, kölelerin "güçsüzlük erdemdir" düşüncesinin efendi ahlakını kirletmesinde yatmaktadır. Böylelikle "solgun Galileli"nin izleyicileri bizleri, tek kurtuluş umudumuz olan güç istencinden yoksun bırakmaktadır. Geleneksel Hıristiyan Şeytan'ı, hiçbir gereksinimimiz olmayan bayağı bir kavramdır.[15] Yine de Nietzsche, Şeytan'a olumlu bir rol atfedebilecek ölçüde romantizmden etkilenmişti. Eğer Tanrı otorite, baskı, zorla benimsetilen düzen ve duygusuz mantığı temsil ediyorsa, bu durumda Şeytan sevgi, duygu ve sevincin yaratıcı gücünü temsil edecektir ve bu haliyle de o, "gücü yettiği ölçüde bizleri Tanrı'dan uzak tutan, bilgeliğin en kadim dostu"dur.[16] Nietzsche Şeytan'ı, yaratıcılığın, kaosun, doğurganlığın, yıkıcılığın, cinsel özgürlüğün ve cesaretin bereketli, ikircikli, ama genelde olumlu simgesi Dionysos'la özdeş görmüştür. Nietzsche ve romantizmin etkisiyle Dionysos ve Pan, ondokuzuncu yüzyılın sonunda

---

[15] *Jenseits*, İngilizceye çeviren W. Kaufmann, *Beyond Good and Evil* (New York, 1966), s. 48

[16] *Jenseits*, epigram 4.129

sanat ve yazında yaygın biçimde kullanılan simgeler oldular.[17]

Darwin, Marx ve Nietzsche tarafından Hıristiyanlık inancına indirilen darbelere benzer diğer bir darbe de Freud'dan geliyordu. Hıristiyan inancının dört temel direği Kutsal Kitap, gelenek, mantık ve deneyimdir. Bunların ilk üçü, felsefe, tarih ve İncil eleştirisi tarafından sorgulanıyordu. Şimdi ise dördüncüsü, kişisel deneyim, dinsel deneyimi nevrotik deneyimle karşılaştıran psikanaliz tarafından sorgulanmaya başlamıştı. Geç ondokuzuncu yüzyıla değin psikoloji, felsefenin bir dalıydı. Farmakolojinin gelişimiyle, temel yöntemlerinin ve epistemolojisinin belirsizliğine karşın psikoloji bir bilim olma yolunda bağımsızlığına kavuştu.

Modern psikoloji, genelde dini bir yanılsama olarak reddeder ve iyiliğin ve kötülüğün kökenlerini "bilinçli davranışlardan" çok "bilinçdışında" arar. Açıkçası modern psikoloji "kötülük" terimini kullanmaktan olabildiğince kaçınır; "kötülük" kavramı metafizik bir terim olarak, "saldırganlık" ise toplumbilimsel bir terim olarak görülür. Psikologlar, hakkında bir dizi kapsamlı açıklama kategorilerinin sunulduğu "saldırganlık" teriminden söz etmeyi tercih ederler. Derinlik psikolojisi, saldırganlığı nevrotik bastırma terimleriyle; toplumsal psikoloji ise saldırganlığı grup davranışları yönünden açıklamaya çalışır; budunbilimciler terimi, hayvanlar arasında yiyecek ve cinsel seçim bağlamında hayatta kalabilme mücadelesiyle ilişkilendirirler; davranışçılar ise saldırganlığı öğrenme ve koşullanma yönüyle ele alırlar. Çoğu psikoloğa göre Tanrı ve Şeytan, ruhun yansımaları, bi-

[17] Örn. bkz. Arthur Machen'in öyküsü "The Great God Pan," *The House of Souls* (Londra, 1922) s. 167-243. Aynı motif çocuk öykülerinde bile vardır, örn. Kenneth Grahame, *The Wind in the Willows* (Londra, 1908). Yazında Pan izleği için bkz. P. Merivale, *Pan the Goat-God* (Cambridge, Mass., 1969).

linçdışı unsurların dışavurumundan başka bir şey değildir.

Psikanalizin kurucusu Sigmund Freud (1856-1939), bilinçdışının bilimsel bir keşfini yapmayı amaçlamıştı.[18] Yirminci yüzyılın sonlarına doğru Freudculuğun etkisi azalmaya başladı; böylece filozoflar artık kendi görüşlerini onun düşünce sistemine uydurmak konusunda kendilerini zorunlu hissetmiyorlar. Yine de Freudcu görüşler yirminci yüzyıl düşüncesi üzerinde o kadar uzun süre başatlığını sürdürdü ki, bu görüşlerin büyük bir bölümü bugün bir tür "sağduyu" şeklinde algılanmaktadır. Bu görüşlerden biri de dinin, kökenleri ve doğasının yalnızca açıklanmakla kalmayıp, bu açıklamaların dinin kendisi için birer mazeret işlevini de gördüğü, psikolojik bir görüngünün ötesinde bir şey olmadığıdır. Böylece biyolojiyle din arasında var olan gerginliğe, bir de psikoloji ve din arasındaki gerginlik ekleniyordu (William James gibi bu kuralın dışına çıkan psikologlarsa, çağdışı oldukları gerekçesiyle büyük ölçüde tartışma dışı bırakıldılar).

Dinsel sistemlerin inanca dayalı varsayımlar üzerinde temellendirilen yanılsamalar olduğu konusunda ısrar eden Freud, aynı savların kendi sistemi ya da başka sistemler için de öne sürülebileceğini vurgulayan Nietzsche'nin kavrayış gücünden yoksundur. Freud, dinsel deneyimlerin başka herhangi bir gerçekliğe karşılık gelebileceğini reddediyordu ve yaşlandıkça bu konudaki olumsuz tavrı daha da arttı.

---

[18] Freud'un konumuzla ilişkili başlıca yapıtları, *Totem und Tabu* (Leipzig, 1913); *Eine Teufelsneurose im seibzehnten Jahrhundert* (Leipzig, 1924); *Die Zukunft einer Illusion* (Leipzig, 1927); *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Amsterdam, 1939). Bkz. Freud, *Gesammelte Werke*, 18 cilt (Frankfurt, 1952-1968) ve *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 cilt (Londra, 1952-1974). Ayrıca bkz. *Freud et le diable* (Paris, 1983); H. L. Philp, *Freud and Religious Belief* (Westport, Conn., 1956).

Totem ve Tabu (1913) dini bir tür nevroz olarak eleştiriyordu; *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde (1927) Freud, dinin "doğanın ezici gücüne karşı" nevrotik bir tepki, ölümün dehşetini hafifletebilmek için gerekli gördüğümüz bir yanılsama olduğunu bilimsel yönden kanıtladığını öne sürüyordu. "Dini fikirler" diye yazıyordu Freud, "kişinin henüz kendi adına keşfetmediği dış (veya iç) gerçekliğin olguları ve koşulları konusunda ondan inanması beklenen öğreti ve savlardır."[19] Freud bu önermenin eşit derecede bilime de uygulanabileceğini, bilimde de inananlardan oluşan geniş bir kitlenin bizzat kendilerinin keşfetmedikleri ve anlamadıkları savları kabul ettiklerini ve yalnızca profesyonel bilim adamlarının otoritesine dayandıklarını fark etmemiş görünmektedir.

Freud dinin, nevrozun bir türevi olduğuna inanıyordu; şöyle ki: "nevrotik ya da dinsel bir ayinin yerine getirilmemesi durumunda, her ikisini de şiddetli bir vicdan azabı izler;" her ikisi de bu tür ayinleri gündelik yaşamdan ayırır ve uygulandıkları anlarda "kişinin rahatsız edilmemesi gereken" kutsal deneyimler olarak özel bir önem taşırlar; her ikisinin de ayırıcı özelliği, en ufak ayrıntıların bile büyük bir özenle, bir suçluluk duygusu eşliğinde, bastırılmış içgüdülerle ve bir kefaret dürtüsü içinde uygulanmalarıdır. Freud, dinsel ayinlerin belli kalıplar çerçevesinde uygulanmalarına karşın, nevrotik ayinlerin çeşitli biçimlerde uygulanabilmelerinden; dinin genelde kamusal bir edim olmasına karşın nevrozun kişisel bir edim olmasından; dinsel simgelerin yaygın kitlelerce anlaşılabilmesine karşın, bireysel simgelerin bütüyle kişisel olmalarından dolayı, dinin diğer nevroz türlerinden farklı olduğuna inanıyordu. Ancak Freud, betimle-

[19] Freud, *The Future of an Illusion*, çev. W. D. Robson-Scott (Garden City, N.Y., 1957), s. 43.

diği gerçeklerin dinsel uygulamaların saplantısal yönlerini yansıttığını, oysa çoğu kişinin dinlerinin gereklerini yerine getirirken saplantılardan tümüyle uzak olduklarını görememiştir; mantık kurallarına uygun özenle bastırılamaz dürtüler arasındaki farkı ayırımsayamamıştır; daha da ötesi Freud nevrotik suçluluk, mantıklı suçluluk (kişinin özgül bir durumda yanlış davranmış olduğunun bilinçli bir şekilde farkına varması) ve varoluşsal suçluluk (kişinin, evrenin ve ruhlarımızın çığırından çıktığını, bu durumun düzelebilmesi için bir şeyler yapılması gerektiğini sezgisel olarak hissetmesi) arasındaki ayrımı da görememiştir; Freud ayrıca, dinin ortaya çıkışında bastırma sürecinin değerini reddederken, sanat, müzik, hukuk ve uygarlığın diğer değerlerinin üretilmesinde bastırma sürecinin oynadığı rolü de görmezlikten gelmiştir. Diğer bir deyişle Freud yalnızca nevroza dayalı dini eleştirmekle kalmamış, aynı zamanda dinin kendisini bir nevroz olarak eleştirmiştir.[20]

Freud metafizik kötülüğe inanmamasına karşın yaşamının erken yıllarında bilinçdışının karanlık, bastırılmış derinliklerinin bir simgesi olarak Şeytan figürüne büyük bir ilgi duymuştur. Bir kütüphanecinin kendisine, Şeytan'la bir anlaşma imzalayan ve daha sonra Tanrı'nın Annesi tarafından kurtarılan onyedinci yüzyılda yaşamış bir Avusturyalının öyküsünü anlatan el yazması bir kitaptan söz etmesi üzerine Freud, bu olay üzerine bir kitap yazdı (*Eine Teufelsneurose*). Gerek bu kitabında gerekse diğer eserlerinde Freud, "Şeytan'ın bastırılmış bilinçdışı güdülerin kişileştirilmesinden başka hiçbir şey olmadığı" merkez izleğinin çevresinde bir diaboloji geliştirmiştir.[21]

---

[20] Phipl, s. 21-37.

[21] Freud, "Character und Analerotik," *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, 2. seri (1909), s. 136.

Şeytan geleneksel olarak birçok biçime ve kalıba girebildiğinden, Freud onu eşit derecede farklılık gösteren birçok nevroz türüyle, genelde de bilinçdışı bastırma tarafından yaratılan karşı-istençle özdeşleştirebilmiştir. Örneğin bebeğini emzirmeye son derece istekli görünen bir kadın, geçirdiği bir hastalıktan dolayı bunu yapamamaktadır; oysa kadın aslında bebeğini emzirmekten tiksinmektedir ve bilinçdışında bu tiksintiyi hastalığıyla bastırmaktadır; bastırma duygusu, bir *Widerwille*, bir karşı istenç yaratmaktadır ve bu karşı istenç kendisini bebeğini emzirememe durumuyla dışavurmaktadır. Freud, cinselliğin en yaygın ve en güçlü biçimde bastırılan güç olduğuna inandığından özellikle Şeytan'ın bastırılmış cinsel dürtülerin gücünü temsil ettiğini ve bu dürtülerin genellikle insanları bilinçli isteklerine aykırı biçimde davranmaya ittiğini düşünüyordu. Şeytan'la anal imgelem arasındaki sık rastlanan geleneksel ilişkilendirmenin (örneğin Luther'de olduğu gibi) farkında olan Freud, Şeytan'ı özellikle bastırılmış anal erotizmin simgesi olarak görüyordu.

Daha da önemlisi Şeytan bir *Vaterersatz*, Freud'un mesleğinin daha erken yıllarında vurguladığı bir kavram olan baştan çıkartıcı babanın bir ikamesiydi. Babanın çocuğu cinsel yönden tacizinin bastırılması, baba yönünden baştan çıkartıcı davranış ya da çocuğun babası tarafından baştan çıkarılmaya ilişkin düşlemleri, çocuğun bilinçdışında, hazır bir biçimde Şeytan olarak kişileştirilen güçlü bir etki yaratır. Freud kanıt olarak, sebt ayinlerinde cadıların Şeytan'la çiftleşmelerini anlatan ve özellikle de cadıların ağzından Şeytan'ın büyük, yılana benzeyen penisinin betimlendiği öykülerden yararlandı. Baştan çıkartıcı bir anne ya da bir dadı da çocukta bu tür bastırma duygularını uyandırabilirdi; böyle durumlarda çocuk daha sonra kendisine anlatılanları büyücü kadınlar, cadılar, fallik anneler ya da *vaginae dentatae*

şeklinde ifade edebilirdi. Daha sonraki yıllarında Freud, baştan çıkartıcı baba üzerindeki vurgulamalarından uzaklaştığında, Şeytan figürünü daha çok çocuğun herhangi bir nedenle ebeveynine duyduğu nefretin bir simgesi olarak görmeye başladı; bu görüşe göre Şeytan, çocuğun ebeveyninin ölmesi için duyduğu bastırılmış arzuyu simgelemekteydi. Daha sonraki yıllarında Freud Şeytan'ı bastırılmış ölüm korkusunun ya da bizzat ölümün bir simgesi olarak görmeye başladı. Kısacası Şeytan her zaman Freud'un, bilinçli istencin en zıt kutbunda yer aldığını gördüğü bilinçdışı unsuru temsil ediyordu.

Freud'un izleyicileri, onun görüşlerinden yola çıkarak birtakım çeşitlemeler sundular. Ernest Jones, dinsel inançların din tarafından lanetlenen dürtülerin bastırılmasından kaynaklanan düşlemler olduğu düşüncesinden yola çıkarak, eksiksiz bir psikanalitik kuram geliştirdi.[22] Bastırılmış libidonun gücü kendini cinler, cadılar, demonlar ve Şeytan biçiminde gösterebilir. Jones'un görüşüne göre Hıristiyanlar, Şeytan'ı en büyük rakipleri olarak görmekte bir anlamda haklıydılar, çünkü Şeytan, Hıristiyanlık dininin kökünü kazımaya çalıştığı libidinal enerjileri temsil ediyordu. Freud gibi Jones da Şeytan'ı özellikle baba ve çocuk arasındaki bastırılmış içgüdülerin simgesi durumuna getirdi. Şeytan, ya çocuğun nefret ettiği ve yok etmeye çalıştığı babayı ya da babasına meydan okuyan ya da isyan eden çocuğu simgeliyordu. Şeytan, cadılar, korku veren tanrıçalar ve diğer kötü figürler her zaman otorite ve bastırmanın içerdiği sorunlarla bağlantılıdır. Bunlar, tartışamayacağı ya da görüş alışverişinde bulunamayacağı öfkeli ve akıldışı tanrılardır; ya itaat edilirler ya da meydan okunurlar.

Diaboloji çalışmalarının amaçları yönünden derinlik psikolojisi-

[22] E. Jones, *Nightmares, Witches and Devils* (New York, 1911).

nin en önemli buluşlarından biri de olumsuz yansıtmanın gücüydü. Kendi içimizde var olan bir bastırma sürecinin farkında olmadığımız anlarda, kendi içimizde tanımayı reddettiğimiz olumsuz unsurları başkalarının, özellikle düşmanlarımız ya da olası düşmanlarımız olarak gördüğümüz kişilerin üzerine yansıtırız. Ben acımasız ya da açgözlü olamayacağıma göre, kendi içimde hissettiğim acımasızlık ve açgözlülük duyumlarının kaynağı, mutlaka hiç sevmediğim X'e aittir. Bu da benim X'e olan düşmanca duygularımı haklı göstermektedir. Bastırılmış acımasızlığım ne denli güçlü ise X'in de o denli acımasız olduğunu düşlerim. Duygularım yeterince güçlüyse, kendimi olumlayarak, X gibi gaddar insanların toplum için birer tehlike olduklarını ve bu nedenle –eğer gerekiyorsa güç kullanarak– toplumdan uzaklaştırılmaları gerektiğini öne sürebilirim. Sonuçta kendi gizli acımasızlığımı X'in üzerine aktarabilir ve aslında bana ait olan ve tarafımdan ona yansıtılan X'e yüklenen acımasızlık iddialarını haklı görürüm.

Freud'un tilmizi Melanie Klein olumsuz yansıtmayla "bölme" adını verdiği süreç arasındaki ilişkiyi görmüştü. Bölme, sevilen bir nesnenin herhangi bir kusur içerdiğini reddetme yoluyla o nesnenin mutlak iyiliğini koruma arzusudur; burada, sevilen nesnede içrek olarak var olan tüm kusurlar ve kötülükler, sevilen nesneden bir başka kişiye aktarılır. Klein'a göre bu davranış, insanları ve nesneleri iyi ve kötü olarak kategorilere ayıran, iyiyi idealize ederek kötülükleri ötekine yansıtan ilk gençlik dönemine geçiş sürecini yaşayan çocuklarda normal bir davranıştır. Çocuk, zihninde özellikle sevdiği bir ebeveynin kusursuz bir imgesini oluşturmak ister. Çocuk, bölme yoluyla sık sık kendi algılayış biçiminde kökten değişiklikler yapacaktır: İdealize edilen nesneye kötülük bir kez nüfuz ettiğinde, çocuk bir anda bu nesneyi iyi kategoriden çıkartarak onu tümüyle kötü olarak algıla-

yabilir. Çocuğun normal kişiliği geliştikçe, giderek ikircikliğin gerçekliğini kabul edecek ve zihnindeki mutlak iyilik ve mutlak kötülük düzlemlerini sınırlayacaktır. Bununla birlikte her birey ve grup, belli bir derecede bölme ve mutlak olumlu ve mutlak olumsuz yansıtmalar yapabilme gereksinimini korur. Klein, evreni iyi ve kötü metafizik güçler arasında bölme eyleminin, ikircikliği kabul etmek yerine bölmeye yönelik olgunlaşmamış bir eğilimin saplantıları olarak algılıyordu.[23]

Freud'un meslektaşları arasında, din konusunu irdeleyen en özgür ve en özgün yaklaşım, Carl Gustav Jung'un (1875-1961) yaklaşımıydı.[24] Jung, dini Freudculardan çok daha ciddi ve daha olumlu bir bi-

---

[23] M. Klein, *Contributions to Psycho-Analysis* (Londra, 1965), s. 221-224, 288, 346, 358, 366; P. Heimann, "A Contribution to the Re-evaluation of the Oedipus Complex– The Early Stages," ed. M. Klein, *New Directions in Psycho-Analysis* (New York, 1957), s. 23-25.

[24] Jung ve Jungculuk üzerine, bkz. *Evil*, ed. Curatorium of the C. G. Jung Institute (Evanston, 1967); H. L. Philp, *Jung and the Problem of Evil* (Londra, 1958); J. A. Sanford, *Evil: The Shadow Side of Reality* (New York, 1981); R. A Segal, "A Jungian View of Evil," *Zygon*, 20 (1985), 83-89; M. L. von Franz, *The Shadow and Evil in Fairy Tales* (New York, 1974). Jung'un en aydınlatıcı çalışmaları arasında yer alan başlıca eserleri *Modern Man in Search of a Soul*, (New York, 1933); *Answer to Job* (New York, 1954), *Psychology and Religion* (New Haven, 1960); "Septem sermones ad mortuos," *Memories, Dreams, Reflections*, (New York, 1961), s 378-390 ve çeşitli denemelerin yer aldığı *Collected Works*, 20 cilt, (New York, 1957-1979), yer alan başlıca denemeler, "The Shadow," cilt 9:2, s. 3-7; "The Fight with the Shadow," cilt 10, s. 218-226; "Good and Evil in Analytical Psychology," cilt 10, s. 456-458; "Psychology and Religion: The Definition of Demonism," cilt 18, sayfa 648. Kötülük üzerine diğer hümanist yazılar arasında, E. Becker, *Escape from Evil*, (New York, 1975,); E. Becker, *The Structure of Evil*, (New York, 1968); L. Doob, *Panorama of Evil: Insights for the Behavioral Sciences*, (Westport, Conn.

çimde ele aldı ve hem insan ruhunun hem uygarlığın gerekli bir parçası olarak gördü; dinin dışavurumlarının nevrotik olgular değil, psikolojik yönden geçerli kanıtlar olarak benimsedi. Tanrı ve Şeytan'ın metafizik gerçekliğinin bulunup bulunmadığı konusundaysa Jung'un düşünceleri tam bir tutarlılık içinde değildi. Özünde Jung, Tanrı ve Şeytan'ı mitler olarak görüyordu; ancak Jung'a göre mitler keyfi buluşlar değil, güçlü ve her yerde var olan psikolojik gerçekliklerdi.

Jung, sistemini analitik psikoloji olarak tanımlar. Sistem temelde, bilinçdışının gücünü olumlu bir biçimde bilinçle bütünleştirerek bireyi yeniden yapılandıran bir bireyselleştirme ya da bütünleştirme sürecini içerir. Ruhun bütünlüğü ve sağlığı, bilinçdışı unsurlarının farkındalığına, bu unsurlarla dolaysız bir biçimde yüzleşebilmeye ve bu unsurların mantığın ışığında bilinç süreciyle bütünleştirilebilmesine bağlıdır. Jung, sağlıklı bir süreç olan ve bilinçli olarak herhangi bir şeyi reddetmemiz anlamına gelen "tutma"yla, sağlıksız bir süreç olan ve duyguların bilinçdışında yadsınması ve bunlarla yüzleşmenin reddedilmesi anlamına gelen "bastırma"yı kesinlikle birbirinden ayırıyordu. Bastırmalar bilinçdışında kimi zaman uygunsuz ve yıkıcı davranışlar biçiminde patlayabilen bir güç yaratırlar. Jung, bilinçdışının salt bastırma sürecinin neden olduğu etkileri içermediğini vurgulayarak Freudculardan köklü bir biçimde ayrılıyordu; onun görüşüne göre bilinçdışının bazı unsurları, bireyi aşan ve tüm insanlığı kapsayan kolektif bilinçdışının bir parçasıydı. Genetik evrimin bir ürünü olan insan beyninin fiziksel yapısı, bir bütün olarak tüm *homo sapi-*

1978); E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (New York, 1973); R. May, *Power and Innocence*, (New York, 1972). Saldırganlık konusunu irdeleyen modern psikolojik yaklaşımlar için bkz. R. G. Gren ve E. I. Donnerstein, *Aggression*, 2 cilt (New York, 1983).

ens'te benzer nitelikler taşır ve bu nedenle de bilinçdışı düşüncenin bazı temel kavramlarında –Jung bunlara arketip adını vermektedir– birtakım benzerlikler üretir; daha sonra bu arketipler yapısal yönden benzer birtakım mitler ya da imgeler yaratırlar. Bu nedenle, psikolojik bir bütünlüğe ulaşabilmek için, hepimizin kendi bireysel bilinçdışımızın hem kişisel hem de kolektif yönleriyle uzlaşmamız gerekmektedir.

Böyle bir görüşte Şeytan, Freudcuların görüşlerine oranla çok daha güçlü bir konuma sahiptir; çünkü Jung Şeytan'ı yalnızca kişisel bastırmaların bir ifadesi değil, aynı zamanda özerk, zamanötesi ve evrensel bir kolektif bilinçdışının bir yansıması olarak görür. Freud gibi Jung da cin çapması denen olguyu oldukça ciddiye aldı ve bu durumun tinsel bir tezahür değil, psikolojik bir olgu, insan ruhunun karanlık unsurlarının kişiliğin kontrolunda egonun yerini aldığı bir nevroz ya da psikoz durumu olarak açıkladı. Jung, Şeytan'ı birtakım özgül arketiplerle ilişkilendiriyordu: Acı çekme yoluyla bilgeliği öğrenen Bilge Yaşlı Adam; bizlere usötesi bilinçdışı konusunda bilgiler sunan tanrısal haberci Hermes ya da Düzenbaz; anima ya da animus, erkeğin bastırılmış kadın yüzü ya da kadının bastırılmış erkek yüzü; birliği ve bütünlüğü, başlangıcı ve sonu, karşıtların birliğini temsil eden yılan ya da ourobouroz; ve Jung'un verdiği adla Gölge.

Jung, modern dinin eylemsellik ve dışadönüklük eğilimlerini reddeder ve içedönük kişiliğin içsel, ruhsal olguları, dışadönüğün dışsal olguları deneyimlediği ölçüde kesin ve dolaysız biçimde algıladığını ve deneyimlediğini öne sürer. Bu nedenle ona göre içedönük kişilik, Tanrı'yla ilgili deneyimleri daha güçlü bir biçimde yaşayabilmektedir. Modern toplumların Şeytan konusunu göz ardı etmede gösterdiği isteklilik, onun sığlığının, kötülük konusuyla yüzleşmeye duyduğu

isteksizliğin bir belirtisidir. Özellikle kilisenin gerçeklikten bu şekilde kaçınma isteğini Jung saçma bulmaktadır, çünkü böyle davranarak kilise, gerek insan kişiliğini gerekse evreni tam anlamıyla kavrayabilme yeteneğinden yoksun, insanların vahşeti ya da doğal felaketlerde Tanrı'nın oynadığı dehşet rolü üzerinde yeterince düşünemeyen pozitivist bir cemaat durumuna düşmektedir. Oysa iyi ve kötü, öznel ve göreceli değerler değildir ve kökenleri bireyin üzerinde, kolektif bir gerçeklikte yer almaktadır.

Jung'a göre kötülük de iyilik denli gerçektir; evrenin ve hatta Tanrı'nın gerekli bir parçasıdır.[25] Jung'un evren ve ruh için modeli, ortaçağ gizemcilerinden ve özellikle Cusalı Nicholas'tan aldığı bir kavram olan "karşıtların birliği"ydi.[26] Jung'un inancına göre Tanrı bütünüyle dört kategorinin ötesindeydi. Ona yansıttığımız kategoriler değil, yalnızca Tanrı'nın kendisi mutlaktır. Tanrı'nın iyi ya da güçlü olduğunu söylediğimizde, Tanrı üzerinde herhangi bir kısıtlama getiremeyen ve gökyüzü yeryüzünden ne denli uzaksa Tanrı'nın gerçekliğinden o denli uzak olan insan yapımı kategorilerden yararlanırız. Tanrı ve

---

[25] Jung, iyiliğin bir yoksunluk olduğu yolundaki geleneksel düşünceyi reddetti, ancak o, bu düşünceyi anlayamamıştı. Yoksunluk kuramı kötülüğün evrendeki gerçek gücünü yadsımaz, bunun tersine onun nihai metafizik varlığını yadsır; yani bizzat Tanrı'nın varlığından kaynaklandığını yadsır. Kötülüğü, sıcaklığın yokluğu olan, ancak aynı zamanda sıcaklığı ortadan kaldırarak onu öldürebilen soğukluğa benzetir. Jung'un kendisi de kötülüğü, yaşamı, sevinci, rengi ve sevgiyi, kan gibi yaşamdan çekip alan "boşluğun sonsuza değin emen girtlağı" şeklinde tanımlayarak aynı imgeden yararlanmıştır. Bkz. "Septem sermones contra mortuos" s. 382-383, 386, 389.

[26] Nicholas için bkz. LUCIFER. Kötülük üzerindeki vurgusundan ötürü kimi eleştirmenler yanılarak Jung'un ikilik ilkesini savunduğunu öne sürdüler; oysa tam aksine, Jung iyiliği ve kötülüğü bir bütünün iki farklı yüzü olarak görüyordu ve bu anlamda sıkı bir monistti.

kötülük, insan yapımı kategorilerdir; evrende var olan birtakım gerçekleri yansıtabilirler; ancak insan yapımı hiçbir kategori, bu nedenle de ne iyi ne de kötü, Tanrı üzerinde herhangi bir kısıtlama getiremez. Tanrı, Cusalı Nicholas'ın belirttiği gibi tüm zıtlıkların uyumu şeklinde algılanabilir; aynı anda hem büyük hem küçük, hem genç hem yaşlı; adil ve merhametli vb. olabilir. Ancak Jung, Nicholas'ın atmaya cesaret edemediği bir adımı daha atmıştı. Ona göre Tanrı hem iyi hem de kötüydü. Bu, Tanrı'nın insanların iyi ya da kötü olarak kategorize ettikleri her şeyi kapsadığı ve kendi içinde birleştirdiği anlamına geliyordu. Jung Hıristiyanların, Tanrı'nın çoğulluğunu simgelemek üzere onu bir Birlik değil de bir Üçlülük olarak anmalarında haklı olduklarını belirtiyordu, ancak Hıristiyanlar da yeterince öteye ulaşamadıklarına inanıyordu, çünkü Hıristiyanlığın Kutsal Üçlüsü hem kötülük ilkesini hem de dişilik ilkesini dışarıda bırakıyordu. Jung'un önerisiyse muğlak ve belirsizdi: O, bir Dörtlülük öneriyordu, ancak dördüncü kişi kimi zaman dişil ilke, kimi zamansa Şeytan'dı. Bir Beşliliği önermeyecek denli tedbirliydi, çünkü gnostiklerin yazılarını okumuştu ve tanrısallığa sonsuza değin de kişi eklenebileceğini biliyordu.

Jung'un görüşüne göre iyi Tanrı ve Şeytan, gerçekliğin bütünlüğünün iki yüzüydü, buna da pleroma adını veriyordu: "Gölge ışığa aittir, kötülük de iyiliğe aittir ve *vice versa*." Onu tamamlayan bir karanlık olmazsa, ışığın iyiliğini ayrımsayamayız.[27] Kötülük ve Şeytan gerçektir; onlar yaratılışın ve Tanrı'nın özünün bir parçasıdır. Lucifer, iyi Tanrı'ya başkaldırarak Tanrı'nın planının bütünlüğünü yerine getirmiştir; çünkü onun Tanrı'ya meydan okuması, daha derin ve daha

[27] Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, s. 41, 215; "Septem Sermones contra mortuos," s. 382.

yüksek bir bilgeliği doğurur. Şeytan, evrende var olan son derece güçlü bir enerjidir ve görmezlikten gelinip reddedilirse, bastırılma şiddetiyle doğru orantılı bir yıkıcılıkla patlayacaktır; kabul edilip özümsenirse, enerjisi daha yüce bir iyiliğe dönüştürülebilir. Bastırma, bireysel düzeyde akıl hastalığına, kolektif düzeydeyse yıkıma yol açar; kabul edilmesi ve özümsenmesi bireyleşmeyi, esenliği ve yaratıcılığı güçlendirir. Jung, demonik enerjinin asla tarafsız olmadığı konusunda uyarıda bulunuyordu; yapıcılık yönüne doğru yönlendirilmemesi durumunda, eşit bir ivmeyle yıkıcılık yönünde kendini gösterecektir. Modern çağda Şeytan'ın gerçekliğinin kabul edilmemesi yaklaşmakta olan yıkıcılığın hem nedeni hem de belirtisidir.

Jung, Şeytan'ı Hıristiyanlıkta kabul edilen anlamda metafizik bir varlık olmaktan çok mitsel bir simge olarak kabul ediyordu. Onun benimsediği "Gölge" terimi, Hıristiyanlığın Şeytan'ıyla tam anlamıyla örtüşmez. Gölge, bilinçdışının bir gücü, etik denetimden yoksun ilkel bir psikolojik unsurdur. O özünde, kişisel bilinçdışının bastırılmış materyalden oluşan bir parçasıdır. Bastırılmış olan unsurlar kişiden kişiye göre değiştiği için, Gölge zorunlulukla kötülük üzerine toplumsal, kolektif ya da metafizik görüşlere karşılık gelmez. Örneğin cani bir kişiliğin Gölgesi, toplumun iyi olarak gördüğü bazı unsurlardan oluşabilir. Jung ayrıca, ırkçılık ya da şiddete dayalı devrim gibi kitlesel görüngülerde ya da Hitler veya Stalin gibi acımasız liderlerde kendini gösteren, bir grubun, topluluğun ya da ulusun gölgesi olarak bir kolektif Gölge'nin varlığını da önermiştir. Bireysel ya da kolektif Gölgelerin ötesinde arketipsel bir gölge de var olabilmektedir; ancak Jung bu konuda yeterince açık değildir. Kimi zaman Jung, bütünleşmediği durumda yıkıcı olabilen bastırılmış unsurlardan oluşan demonik Gölgenin, özünde kötü olan ve her şeyi sonsuz

bir boşluk ya da hiçliğin içine emmeyi amaçlayan İblisçi Gölgeden ayırt edilebileceğini önermiştir. Tüm insanlık tarafından kolektif biçimde algılanan kötülüğü temsil eden arketipik Gölge, mutlak kötülüğe, geleneksel Şeytan'a daha yakın görülebilir. Gölge –ister bireysel ister kolektif olsun– ne denli bastırılır ve soyutlanırsa, o ölçüde şiddetli ve yıkıcı olur ve çok sık da olumsuz yansımalar yoluyla kendisini gösterir. Modern çağın savaşlarında, kolektif ve belki de arketipik Gölgeler en yıkıcı yüzleriyle kendilerini gösterirler. Böyle durumlarda düşman, insanlıktan arındırılır ve bir grup demona, canavara ya da insanlıktan yoksun yaratıklara dönüştürülür.

Jung'un argümanına göre kötülüğü yenmenin tek yolu onu tanımak, adlandırmak ve bilinç düzlemine yükseltmekle gerçekleşebilecektir. Bir kez gün ışığına çıkartıldığında karanlık güç zehrini yitirir; böylelikle mantığın hizmetine sunularak yapıcı, bireyleştirici ve bütünleştirici bir nitelik kazandırılabilir.

Profesyonel psikologların büyük bir bölümü kötülüğü metafizik bir soyutlama olarak göz ardı ettiler ve bunun yerine, örneğin toplumsal bir kavram olarak şiddet ya da daha kesin anlamda psikolojik bir kavram olan saldırganlık gibi diğer soyutlamaları kullanmayı tercih ettiler. Bununla birlikte son yıllarda bazı psikologlar, karşı karşıya geldikleri görüngüleri tanımlayabilmek üzere eski kötülük kavramına benzer bir kavramin gerekli olduğunu düşünmeye başladılar. Cani kişilikler üzerinde yaptıkları ayrıntılı ruhçözümsel çalışmaların sonucunda S. Yochelson ve S. Samenow, bazı kişiliklerin neredeyse tamamen yalanlar ve aldanmalar üzerinde temellendiğini ve geleneksel psikolojik ve toplumbilimsel çözümlerin bunlar üzerinde etkili olamadığını gözlemlediler. Canilerin büyük bir bölümü, özgür bir seçimle suçlu yaşam bir tarzını seçmişlerdir ve canice davranışlarının

"nedeni" – ailesi, akranları ya da yaşadığı toplumsal çevrenin değil, kendi düşünce biçimlerinin ürünüdür. Cani, "biçim verilen bir özne değil, çevresine acı veren, onu biçimlendiren bir güçtür."[28] Los Angeles, California Üniversite'sinde tıp profesörü olan Rex Beaber, azılı caniler üzerinde uzun bir süre sürdürdüğü çalışmalarda, "insanlar üzerinde kendini gösteren ve terör duygusunu harekete geçiren fazladan bir gücün, karanlık bir gücün bulunup bulunmadığı" sorusuna bir yanıt arıyordu.[29] Bu tür görüşler, ister liberal ister davranışçı temelde olsun, hafifletici unsurlara bağımlı olma tehlikesini de ortadan kaldırır. Kökten kötülük duyumu aynı zamanda bilimsel psikolojinin üstlenebilmek için yeterli donanıma sahip olmadığı değerlere ilişkin soruların da ele alınıp incelenebilmesine fırsat tanımaktadır.

Psikoloji kötülük konusunu tanımlayabilme uğraşını sürdürürken, yazınsal Şeytan da kahraman İblis ya da nedamet getiren soylu İblis kılığında romantik yazında boy göstermeyi sürdürüyordu, ancak ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru romantizm yozlaşarak yerini dekadanlığa bıraktığında, çağının moda özellikleri olan ironi ve kinikliği yansıtan bir niteliğe büründü. Yazarların çoğunda, ozanın kendi özelliklerinin bıkkınlık verici ölçüde yinelenen yansımalarında yer alıyordu: Sanatsal, başkaldıran, acımasız, duyumcul ve mahvedici.[30]

---

[28] S. Yochelson ve S. Samenow, *The Criminal Personality*, 2 cilt (New York, 1977) cilt 1, s. 104; ayrıca bkz. S. Samenow, *Inside the Criminal Mind* (New York, 1984).

[29] R. Beaber, "The Pathology of Evil," *Los Angeles Times*, 6 Ocak 1985. Ayrıca bkz. M. S. Peck, *People of the Lie*, (New York, 1983) ve Dorothy Rowe'un insanların kendi dünya görüşlerini oluşturmada sorumluluğun kendilerine ait olduğunu savunan savının yer aldığı *The Construction of Life and Death* (New York, 1982).

[30] Christopher Pearse Cranch (1813-1892), *Satan: A Libretto* (Boston, 1874)

Bu dönemde yazınsal diabolizmin en güçlü simgesi, insan yaşamının çılgınlığını ve gereksizliğini gözler önüne seren Mephistopheles'ti. Bu türün en karamsar temsilsicilerinden biri de, Mark Twain'in (1835-1910) *Mysterious Stranger* [*Gizemli Yabancı*] başlıklı yapıtıdır. Twain'in 1897 yılında yazmaya başladığı bu eser, üç farklı versiyon halinde yayımlandı.[31] Twain'in özgün düşüncesi, düşmüş meleklerin liderinin adını taşıyan, ancak kendisi düşmemiş bir melek olan bir "genç İblis"in öyküsünü içeren bir eser yazmaktı; bu figür, geleneksel dini ve kalıplaşmış etiği küçümseyici bir tavırla reddeden gizemli ve güçlü bir melek olacaktı; kalıplaşmış dogmaların ve gericiliğin kötülüklerine karşı zihin açıklığının, usun ve insanlığın olumlu başkaldırısını temsil edecekti. "Genç İblis," okurlara ilk başta kötü gibi görü-

---

İblis'i yaşamın ve doğanın vahşi yönlerinin bir simgesi olarak sunuyordu. Wilfrid Blunt'ın (1840-1922) *Satan Absolved: A Victorian Mystery* (Londra, 1899) adlı eserinde Tanrı İblis'i affeder ve ona yeni bir vücut verir. Yorgun ve üzgün İblis, bu rezil dünyayı kurtarma görevini üstlenir. Marie Corelli'nin (1855-1924) *The Sorrows of Satan* (Londra, 1895) adlı eserinde insanlar ve demonlar, uzak bir tanrı tarafından inşa edilen bu dünya üzerinde birlikte acı çeken yaratıklardır. George Santayana (1863-1952) *Lucifer or the Heavenly Truce* (2. baskı, Cambridge, Mass. 1927) adlı eserinde otokratik bir Tanrı'ya karşı kendi özerkliğini kanıtlayan soylu romantik başkaldırıcı Lucifer'le kin ve nefret dolu Mephistopheles'i birbirinden ayırır. Ayrıca bkz. George Meredith, "Lucifer in Starlight," *Oxford Book of English Verse* (Oxford, 1921), s. 942; ve Oscar Wilde'ın (1854-1900) *The Picture of Dorian Gray* ve *Salome* adlı eserleri.

[31] *The Mysterious Stranger*'ın ilk versiyonu Twain'in ölümünden sonra 1916'da A. B. Paine ve F. A. Duncka tarafından gözden geçirilerek yeniden yayımlandı; bu yorum, "Eseldorf versiyonu" adıyla da bilinir. İkinci versiyon, *The Chronicle of Young Satan* başlığını taşır. "Basımevi versiyonu" olarak da bilinen üçüncü versiyon, *No. 44, The Mysterious Stranger* başlığını taşır (Berkeley, 1982).

necekti, ancak Twain'in ironisi onun gerçekte iyi olduğunu ortaya çıkartacaktı. Twain'in benimsediği kategoriler karmaşık ve değişkendi ve Twain kitap üzerinde yıllarca çalışmasına karşın ona son biçimini bir türlü veremedi. Yine de öykü zihinlerden kolay silinmeyen, insanı rahatsız eden bir etkiye sahiptir.

İlk versiyonda, ortaçağdan kalma bir kasabada günün birinde aniden bir yabancı belirir. Adının Philip Traum ("Düş") olduğunu söyler, ancak okur kısa bir süre sonra onun aslında Karanlık Prens'in yeğeni, "Genç İblis" olduğunu anlayacaktır. Genç İblis'in ustalıkla sergilediği büyülü oyunları kasabalıları şaşkına çevirir; geleneklerle alay eder, sahtekârlıkları ve ikiyüzlülükleri ortaya çıkartır ve gençlere Hıristiyanlığı alaya alan bir ilmihal öğretir. Başlangıçta sorumsuz, ancak sevimli bir düzenbaz görünümündedir; ancak kişiliğindeki ürkütücü acımasızlık günün birinde su yüzüne çıkar: Örneğin çocukları eğlendirmek üzere minik insanların oluşturduğu bir kasaba yapar ve başparmağıyla onları ezer. Burada Twain, Tanrı'nın gerçek doğası üzerine ürkütücü bir açıklamada bulunmak üzere İblis'in gerçek kişiliğinin su yüzüne çıkmasını sağlamaktadır, çünkü İblis'in o minik kasaba modeli üzerinde uyguladığı acımasızlık eylemi, Tanrı'nın gerçek insanların yaşadığı kasabaya gösterdiği acımasızlığı temsil etmektedir. İblis iyi midir? Dünya kötü müdür, yoksa yalnızca budalaca bir biçimde iyi ve kötü kavramlarından yoksun mudur? Twain, bu soruların yanıtları konusunda kesin bir karar vermememiş, özgünlük ve gelenek arasında etkin bir denge kuramamıştır. Öykünün son versiyonunda yabancı artık "İblis" değil, etik ikircikliğinin daha kolay biçimde betimlenebildiği gizemli bir "44 Numara"dır.

Yine de öykünün sonunda 44 Numara, genç Avusturyalı dostunu boşluk üzerine karanlık ve güçlü bir açıklamayla başbaşa bırakır.

Eleştirmenler, bu pasajı çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; ancak öykünün temelinde yer alan nihilizm ve tekbencilik açıkça bellidir ve katıksız olumsuzlayıcı bir karamsarlığı içeren sözcükler, doğmakta olan yirminci yüzyıla Şeytan'ın mesajının özünü yansıtabilmektedir:

"Hiçbir şey yok; her şey bir rüya. Tanrı-insan-dünya-güneş, ay, yıldızların yabanıllığı; birer rüya yalnızca, hepsi de birer rüyadan ibaret. *Boş bir uzam – senin dışında hiçbir şey yok!*... Ve sen, sen değilsin – bedenin yok, etin, kanın yok, sen yalnızca bir *düşüncesin*. Benim de bir varlığım yok, bir rüyayım yalnızca – senin rüyan.... Ne tuhaf! yıllar boyunca, yüzyıllar, çağlar boyunca hiç şüphe duymadın sen! Çünkü sen vardın; tüm o sonsuzluklar boyunca tek başına hep var oldun. Gerçekten de tuhaftır, sen kendi evreninin ve o evrenin içinde var olan her şeyin yalnızca rüyalardan, görümlerden, hayallerden oluşabileceği konusunda en ufak bir şüphe dahi duymadan var olageldin! Tuhaf, çünkü tüm bunlar açıkça birer çılgınlığın eseri – tüm düşler gibi: iyi çocukları da kötü çocuklar kadar kolayca yaratabilen, ancak kötü çocuklar yaratmayı yeğleyen bir Tanrı; bu çocukların hepsini de mutlu kılabilirdi, bir tekini bile mutlu kılmadı oysa; ödül olarak onlara acılarla dolu bir yaşam sundu ve cimrilik içinde bu yaşamı bile kısacık tuttu ... adaletten söz eden ve cehennemi icat eden –merhametten dem vurup cehennemi icat eden– Altın Kurallardan, yetmiş kere yedinin çarpımı kez affetmekten söz edip cehennemi icat eden; başkalarına ahlak kurallarından söz edip kendisi hiç ahlak tanımayan, işlenen suçları görünce kaşlarını çatıp her suçu işleyen ... ve son olarak, tanrısal bir ahmaklık içinde bu zavallı hakir köleyi ona tapınmaya çağıran bir Tanrı!... Söylediklerimin tümü de doğru: Ne Tanrı var, ne evren, ne insanlık, ne dünyevi yaşam, ne cennet ne de cehennem. Bunlar yalnızca bir düş; grotesk ve aptalca bir rüya."

Geleneksel İblis'in de kolayca söyleyebileceği bu sözler, Twain'in

en son yazınsal açıklamalarıdır. Romantik İblisçilikle Nietzscheci nihilizm arasında bir köprü oluştururlar; bu köprü doğrudan doğruya geç yirminci yüzyılın umutsuzluk veren anlamsızlığına açılır. Anlatıcının yanıtı ve kitabın bitiş tümceleri şöyledir: "Gözden kayboldu. Dehşet içinde kalmıştım; çünkü tüm söylediklerinin doğru olduğunu biliyordum ve anlıyordum."[32]

Başka yazarlar Mephistopheles'i kendi ironik ve kinik amaçları için kullandılar, ancak Twain'in çarpıcı dolaysızlığına ulaşamadılar.[33] Mephisto izleği aynı zamanda, örneğin Max Beerbohm'un (1872-1956) "Enoch Soames" adlı öyküsünde olduğu gibi, hafif hiciv türünde de işlenmiştir. İlgi görmeyen ve bu nedenle de düş kırıklığı içinde bir yazar olan Soames, yüz yıl sonra ünlü bir yazar olacağı konusunda kendisine vereceği güvence karşılığında ruhunu Şeytan'a satar. Şeytan onu 3 Haziran 1997'ye, British Museum'un Okuma Odası'na götürürür (ne Mephisto ne de Beerbohm buranın British Library'nin Okuma Odası olacağını ve başka bir binaya taşınacağını öngörememiştir), burada zavallı Soames tüm katalogları araştırır ve dehşet içinde eserlerinin hiç tanınmadığını öğrenir.

Şeytan'ın korku türü yerine hiciv ya da eğlenceli yazın türünün bir figürü haline gelmesinden sonra, o döneme değin Şeytan'a atfedilen gerçek anlamda korku verici unsurlar, folklordan türetilen ya da bilimkurgu tarafından yaratılan canavarlara aktarıldı. Bram Stoker'ın (1847-1912) *Dracula*'sı, bu yönde Mary Shelley ve Poe'nun izinden gider ve İblis giderek kaotik bir dehşetler odasındaki kötü ruhlu bir

---

[32] *No. 44*, s. 186-187.

[33] Benzer kinik görüşler, Mario Rapisardi (1841-1912), Anatole France (1844-1924), Guy de Maupassant (1850-1893), H. L. Mencken (1880-1956) ve G. B. Shaw (1856-1950) tarafından da öne sürülmüştür.

dizi yaratıktan yalnızca biri durumuna indirgenir. Örneğin Steven Spielberg'in filmi *Poltergeist* (1982) gibi yirminci yüzyılın son çeyreğinde yapılan filmler teoloji, folklor, bilimkurgu ve gizli bilimlerden alıntılanan korku verici unsurların tutarsız bir karışımını sunarak bu kaosu yansıtmaktadır.

Diabolojiyi insani yönüyle ele alan özgün bir girişim de Giovanni Papini'nin (1881-1956) *Un uomo finito* [*Bitmiş Bir Adam*] adlı romanıdır. Gençlik yıllarında ateist olan Papini, Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda Katolik oldu; *Un uomo finito*'yu yayımladığı 1912'de yazar, kötülük sorununu ciddi bir boyutta irdelemeye başlamıştı. Yapıt hem Papini'nin gençlik dönemiyle ilgili kurgusal bir otobiyografi hem de Şeytan'ın misyonu üzerine geliştirdiği bir kurmaca niteliğini taşır. Yazar, kendi kariyerini İblis'in bir simgesi, İblis'i ise, insan ruhunun demonik yönünün bir simgesi olarak görmektedir. Eserde adı geçmeyen başkişi, hem Papini hem de Lucifer'dir.

Kitap, başkişinin çocukluk yıllarını anlatarak başlar. Yaşadığı yabancılaşma ve neredeyse farklı bir ırka ait olma duygusu, yazarı diğer çocuklardan ve yetişkinlerden soyutlamaktadır. İçinde bulunduğu yabancılaşma ve gurur, birbirinin etkisini şiddetlendirmektedir ve bunun sonucunda içedönük, kayıtsız, yalnız ve diğer insanlara, özellikle de yaşıtlarına karşı bir nefret duygusu içinde büyür. Çevresindeki insanlar tarafından nefret edilen ve dışlanan başkişi, bir kahraman olmaya, kendi üstünlüğünü kanıtlayabileceği kahramanca bir edime büyük bir özlem duymaktadır. Yalnız ve mutsuz, kendi hayalleri içinde yaşamaktadır; kısa bir süre sonra düşman bir dünyaya karşı en iyi silahın bilgi olduğunu keşfeder. Her şeyi öğrenme arzusuyla dolu olarak, bilgi konusunda ustalaşabilmek üzere amansız bir uğraşa girer. Büyük bir haz içinde insanlığın kendi kendini yok ettiğini, yer-

yüzünün "amaçsızca gökyüzünde dönendiğini" düşler.[34]

Genç bir adam olarak, Papini'nin başkişisi "Şeytani ruhunun tüm gücüyle" (s. 78) Tanrı'ya ve insanlığa başkaldırır. Kendine izleyici olarak, yönlendirici güdüleri nefret, rekabet ve başkaldırıdan oluşan son derece zeki ve entelektüel bir yoldaşlar grubunu seçer. Bu gençlere, başlangıçta tam da açık olmayan bir panteizmi andıran, daha sonraları giderek ödün vermeyen bir tekbenciliğe dönüşen kendi dinini öğretir: Kişinin kendi zihninin dışında hiçbir şey yoktur; evren, kişinin zihninin yansımasından başka bir şey değildir (s. 104). Hıristiyanlığın ortadan kaldırılmasını ve kendi göreceliğe dayalı görüşlerinin yaygınlaştırılmasını amaçlayan *Leonardo* adlı bir dergi yayımlar. Tıpkı Faust gibi, bilgisini güç tutkusuna dönüştürür; bu, olduğu varsayılan usçuluğunun altında yatan usdışılığının ve ruhunda sevgisizliğin bıraktığı boşluğu dolduran ve giderek artan nefretin bir belirtisidir (s. 166).

Bir yazınsal başyapıt yaratmayı tasarlamaktadır; bu –"kozmik bir şiir, evrensel bir dram, sonsuz bir sahne" olacak– ve Dante ve Goethe'nin kendi çağlarında ulaşamadıkları ölçüde onu kendi çağdaşlarının üzerine yükseltecektir (s. 224). Dergisi, şiiri ve yazarlık uğraşı tümüyle başarısızlığa uğradığında, en sonunda Tanrı olamayacağını anlar ve yoğun biçimde kendine acır ve kendi kendini haklı görmenin yarattığı bir umutsuzluğa kapılır. Yazgısı ona yanlış bir aile, yanlış bir eğitim ve yanlış dostlar sunmuştur. Kendini temize çıkarmak üze-

---

[34] G. Pappini, *Un uomo finito* (Floransa, 1912) s. 73. "Suicidio in masso, suicidio cosciente, concordemente, deliberato, tale da lasciar sola e deserta la terra a rotolare inutilmente nei cieli." Tümce, insan yıkıcılığıyla Şeytan'ın Tanrı'nın dünya için tasarladığı planı yok etmeye yönelik umudu arasındaki denklemi içermektedir.

1880-1908 döneminde Jardin des Tuileries Tiyatrosu'ndan Marionette. Bu zavallı Şeytan'ın yüzü bozguna uğramış alaycılığı ve kini gösterir. Musée National des Arts et Traditions Populaires'in izniyle.

re bir kitap yazar; usta bir ironiyle bu kitabın *Un uomo finito* olduğu anlaşılacaktır. Başarısızlığının kahramanca boyutuyla övünmektedir.

Papini'nin yazma aşamasında bile kavramayı sürdürdüğü gibi, başkişinin günahkârlığının merkezini, kendi kötülüğünün farkına varamayışı oluşturmaktadır.[35] Diğerlerine olduğu gibi kendine karşı da sevgi ve acımadan yoksun olduğu için sonuçta kendisinin pislikten başka hiçbir şey olmadığını düşünür (s. 339) ve bu kökten değersizlik ve anlamsızlık duygusu, onu kahramanca bir yaşam arayışı içinde hem kendi hem de diğerlerinin mutluluğunu kurban etmeye zorlar. Kendi yalnızlığına bir methiye okumaktadır: "Bir devrimci olarak doğdum ben.... Her kim ki dünyaya hükümdar olur, ona meydan okurum. Ruhumun en özlü ifadesi protestodur; bedenimin en doğal hareketi, elimde süngü ileri atılışımdır; en doğal konuşma biçimim sövgü ve hakarettir. Dudaklarımda her aşk ezgisi bir isyan marşına dönüşür" (s. 383). Aydınlık bir ironiyle Papini, *Un uomo finito*'yu yazma edimini en son övünç, kendi kendini aldatmanın en son edimi olarak görmektedir. Aslında en son şaka bizedir, çünkü Papini'nin başkişisi yalnızca İblis ve Papini değil, aynı zamanda da entelektüel okurun kendisidir.

Katolikliğe dönüşünden uzun yıllar sonra, 1953'te Papini konuya geri döndü ve geleceğin *summa diabologica*'sı olarak adlandırdığı bir taslak oluşturdu. Burada, Şeytan'ı kötülüğün kişisel, aşkın gücü olarak kabul etmek yerine salt insanların günahlarının bir simgesi olarak gören modern görüşü reddetti. Bununla birlikte Şeytan'ın insan doğasında giderek içkinleştiğini ve gerçekleştiğini, bu nedenle de ek-

[35] "Şeytani kişiler Şeytan'a inanmazlar" diye yazar Papini "Cristo e santi" adlı eserinde; bkz. *I classici contemporanei italiani*, cilt 5 (Verona, 1962), s. 111.

siksiz bir modern diabolojinin ancak insan kötülüğü konusundaki gözlemler üzerinde oluşturulabileceğini savunuyordu. Papini'ye göre Şeytan'ın birbirinden ayrı, ancak bütünleşmiş üç işlevi bulunuyordu: Tanrı'ya ve evrenin düzenine karşı başkaldırmıştır; insanlığın ayartıcısı ve düşmanıdır; ancak evrende bir nihai işlevi yerine getirmediği takdirde Tanrı'nın onu hoş görmeyeceğini bildiğinden, Tanrı'yla işbirliği yapmaktadır. Şeytan, bir ateist değildir; Tanrı'yı görmüştür ve onun ilahi gücünün emrinde olduğunu bilir. Tanrı hem Şeytan'ı hem de kötülüğü, kurtuluş için gerekli olan eylemleri uygulamaları için kullanır. Şeytan olmadan –iyilik ve kötülük arasındaki gerginlik olmadan– şiir, sanat, felsefe ve devlet yönetimi olamazdı. Tinsel mücadele olmasaydı, tinsel gelişme olamazdı ve etik özgürlüğün bir anlamı kalmazdı. Josiah Royce, bir tarihte bu bakış açısını şöyle özetlemişti: "Etik bir unsur için en iyi dünya, daha da iyiye gitmek için onun varlığını gereksinen bir dünyadır."[36]

Feodor Mihayloviç Dostoyevski'nin (1821-1881) yaşamı ve eserleri tüm dönem boyunca kötülükle en yoğun mücadeleyi temsil eder.[37] Gençliğinde Dostoyevski nihilizm, anarşizm, ateizm ve devrim konu-

---

[36] J. Royce, *The World and the Individual* (New York, 1959), s. 340.

[37] Rusça bilmediğim halde Dostoyevski'nin taşıdığı önem, beni özgün dilinde okuyamadığım yazarları ele almamak üzere benimsediğim kuralı bozmaya zorluyor. Yazarın *Suç ve Ceza* (1866), *Budala* (1868), *Ecinniler* (1872; bu eserin Ingilizce baskısı aynı zamanda *Şeytanlar* olarak da bilinir) ve *Karamazov Kardeşler* (1880) adlı eserlerinde Constance Garnett'in çevirilerinden yararlandım. Dostoyevski üzerine bkz. V. Cerny, *Dostoyevski and Christ* (Toronto, 1978); P. Evdokimov, *Dostoievsky et le problème du mal* (Paris, 1978); J. Fletcher, "Literature and the Problem of Evil," *Theology*, 79 (1976), 274-280, 337-343; J. Frank, *Dostoyevski*, 3 cilt, (Princeton, 1976-).

larına ilgi duyuyordu. Radikal Vissarion Belinski'yle dostluğunun da etkisiyle din aleyhtarı yazılar yayımladı. Politik görüşlerinden dolayı tutuklandı ve ölüme mahkum edildi. Cezasının ertelenmesi üzerine – bu erteleme acımasızca bir eylemdi: Bir duvarın önünde vurulmak üzere bekletildi ve ancak son anda cezasının sürgüne çevrildiği kendisine bildirildi. Bu olay ve ardından Sibirya'da bir cezaevinde geçirdiği dört yıl, Dostoyevski'nin yaşam görüşünün karamsarlığını daha da derinleştirdi – radikal görüşlerinden vazgeçerek Hıristiyanlığa döndü; başlangıçta tam da açık olmayan bir tür popülist bir anlayış geliştirdi, daha sonra bir süre Katolikliğe yaklaştı ve sonunda Ortodoks Kilisesi'ne geri döndü.

Batı politikasını ve dinini reddeden Dostoyevski, Rus tinselliğinde kurtuluş umudunu sunan bir sevecenlik ve yoğun günah ve acı çekme duygusu buluyordu. Aradığı ideali, İsa aşkı ve karşılıklı sorumluluk ve merhamet duygusunun çevresinde birleşen inananların oluşturduğu eski çağlardan kalma bir Rus cemaati olan *sobornost*'ta buldu. Dostoyevski, yaşamını ve eserlerini kolaycı iyimserliğin tüm niteliklerinden arındırabilmek için yoğun bir uğraş verdi. Onun inancına göre gerçek anlamda sevgiye dayalı bir cemaat, ancak tüm yanılgılardan kaçınmakla ve insanlık durumuyla içtenlikle yüzleşerek gerçekleşebilirdi. Günah ve acı çekmeye gereken dikkati vermeyen hiçbir dünya görüşünün herhangi bir değeri olamazdı. Dostoyevski yaşlandıkça, görüşleri de giderek daha tinsel bir nitelik kazanıyor ve Hıristiyanlığa yaklaşıyordu. Son eseri olan *Karamazov Kardeşler*'de tinsel ve komünal sevgi anlayışı, Peder Zossima ve Alyoşa Karamazov kişiliklerinde tam bir açılım kazanıyordu.

Dostoyevski'ye göre, Şeytan aşkın bir gücü temsil eder, ancak en iyi insan davranışlarında gözlemlenebilir. Şeytan'ın ait olduğu yer ce-

hennem değil, insan ruhudur. O, biçim ve tözü, günahkârların acımasızlıkları ve zayıf ve yoksulların çektiği acılar tarafından doldurulan bir gölgedir. Dostoyevski kötülüğün ve Şeytan'ın gerçekliğini yoğun bir biçimde hissediyordu. Kötülüğü alt edebilmek ve ona hakim olabilmek için, onu gerçek adıyla anmamız ve sevgiyle yaklaşmamız gerektiğini savunuyordu. Çünkü evrenin son sözü kötülük değildir; son söz Tanrı'dır ve Tanrı sevgidir.

Her normal insan kendi içinde iyi ve kötü güçlerin mücadelesini hisseder. Dostoyevski sık sık bu mücadeleyi "kökteşler" biçiminde yansıtır; bunlar, kendi bütünlüğü içindeki kişiliğin bir yüzünü yansıtan iki karakterdir ve kötü yön, eğer yok edilmeyecekse, sevgi tarafından bütünleştirilerek dönüştürülmelidir. İnsani demon, ruhunda Şeytan'ı taşır; o, içinde sevgi olmadan bilgiyi arayan bir entelektüel; dünya ve insan ilişkileri üzerine sahte bir dünya görüşü sunan bir yancı; her şeyden şüphe eden bir kinik; kendi yalnızlığından zevk alan, insanları küçümseyen ve toplum duygusundan yoksun bir bireycidir. İçinde yaşadığı cehennemi yaratan, sevgiye, topluma ve Tanrı'ya yabancılaşmasıdır. *Suç ve Ceza*'da meleksi Sonya ve demonik Svidrigaylov'dan oluşan bir kökteş, yaşlı tefeciyi ve kız kardeşini öldüren Raskolnikov'un peşini bırakmaz. *Budala*'da Rogozin'in karşısında Mişkin karakteri yer almaktadır – ancak Rogozin gerçek anlamda demonik sayılacak kadar kötü değildir; öte yandan Mişkin de, İsa'ya büyük tutkuyla bağlı olmasına karşın, bir aziz olmak için yetersizdir ve gereğinden fazla soyutlanmıştır.

Ecinniler (ya da *Şeytanlar*) Dostoyevski'nin demonik izleğini derinlemesine işlediği ilk yapıtıdır. Romana ilk başladığında konuyu Verkovenski ve diğer politik devrimcilerin sahte dünya görüşleri çerçevesinde geliştirmeyi amaçlıyordu, ancak daha sonra ilgisi giderek "ruh-

sal asi" Stavrogin üzerinde odaklandı. Şatov Rusya, İsa ve *sobortnost* adına konuşur; mühendis Kirilov, entelektüel Şeytan'ın kişilik özelliklerini, duygu ve toplumculuk anlayışından soyutlanmış katıksız entelektüelizmi, zekâya duyulan hayranlığı ve kendi kendine yeterli olma yanılgısını temsil eder. Politik başkaldırıcı Pyotr Stepanoviç Verkovenski aynı zamanda, toplumu yok ederek duyumcul hazlara dayalı yeni bir dünya yaratmayı planlayan bir şehvet düşkünüdür. Ateizmi, evrenin gerçekliğini olduğu kadar, Tanrı'nın gerçekliğini de reddetmektedir; kendini duyumsal hazlara ve iktidar düşlemlerine kaptırmış olan zihni onun tüm evrenini oluşturmaktadır ve gerçekleri görmez.

Ecinniler'in başkarakteri, adı hem gururu hem de acı çekmeyi yansıtan Nikolay Vsevolodoviç Stavrogin'dir; Nikolay ulusların fatihi, Vsevolodoviç her şeyin hakimi demekir, Stavrogin ise Yunanca *stauros*'tan türetilmiştir ve Haç anlamına gelmektedir. Stavrogin iyilik ve kötülük arasında bölünmüş durumdadır; ancak bir seçimi gerektiren her önemli anda, seçimi kötülükten yana olur. Kendi istencini İblis doğrultusunda olumlamıştır ve Şeytan'a teslim olmuştur. Stavrogin son derece sevimli görünmeyi becerebilmektedir; güzel konuşur, canlı ve neşelidir, açık sözlü ve dost canlısı bir insan izlenimini bırakır; ancak kendi kendini aldatmanın yanı sıra, başkalarını da aldatmada tam bir ustadır. Dış görünümünün altında güce, kendine yeterliğe ve diğer insanlardan bağımsız yaşamaya karşı doyurulmaz bir açlık yer almaktadır. Tavırları her zaman serinkanlı, soğuk ve dikkatli olan Stavrogin sevecenlikten, merhamet ve anlayıştan yoksundur. Romanın sonunda intiharı seçmesi, tüm yaşamının anlamsız bencilliğinin bir ifadesidir.

Stavrogin'in tinsel durumu en keskin biçimde, Matrioşa'yla ilgili

bölümde anlatılır. Ne yazık ki kitabın bu bölümü yıllarca sansüre uğradı ve kitap önemli ölçüde anlamını yitirdi. Matrioşa Stavrogin'in oturduğu evin sahibi bayanın oniki yaşındaki kızıdır. Stavrogin, büyük bir sabırla küçük kızı baştan çıkarmaya çalışır ve sonunda bunu başarır. Acı veren bir kararlılık içinde, kendi pedofilik eğilimlerini kontrol altında tuttuğu anlaşılan Dostoyevski, bir çocuğun baştan çıkarılmasını en utanç verici suç olarak görüyordu. Daha kötüsü, Stavrogin bu baştan çıkarma edimini sevgiden ya da mutluluktan tümüyle yoksun bir biçimde gerçekleştirir; o anda tek hissettiği, şehvet ve derin üzüntünün korkunç bir karışımıdır. Kendi bozulmuşluğunun farkında olan Stavrogin, içgüdülerine karşı koymaz ve yaptığı işin ortaya çıkması ve cezalandırılması olasılığına yazgısal bir kayıtsızlık içinde teslim olur. Utanç ve suçluluk duygularına kapılan çocuk kendini asar. Stavrogin nihai yazgısının seçiminde de küçük kızın izinden gider. Bununla birlikte, kızın intiharı karşısında gösterdiği ilk tepki, ebleh bir sakat olan Maria Timofeyevna Lebitkin'le grotesk bir evlilik yapmak olur. Burada güdüleri, çocuğu baştan çıkarışından daha da ruhsuz ve demoncadır: Matrioşka'ya yaptıklarına karşı kendisini cezalandırmak, Maria'yla alay etmek, evliliği hafife almak, –kendi kişisel başarılarının değeri de dahil olmak üzere– tüm değerleri küçümsemek ve "sonuçta ne olacağını" görmek üzere içindeki amaçsız merak duygusunu gidermek için böyle bir evliliğe girmiştir. Tüm davranışlarının altında yaşamın boş ve anlamsız bir saçmalık olduğu inancı yatmaktadır.

Daha sonra Stavrogin, rahip Tihon'a günah çıkarmaya karar verir. Kendisini oldukça sevimli gösteren, ancak ardında karanlık, karmaşık ve kargaşalarla dolu bir kişiliği gizleyen çekingenlik ve içtenliğin karışımı bir çehreyle kendisini tanıtır. Tihon, Stavrogin'e gerçekten

Şeytan'ı görüp görmediğini sorduğunda, Stavrogin ironik bir tonla ona şu yanıtı verir: "Elbette onu görüyorum. Şu anda sizi görebildiğim gibi açıkça görebiliyorum onu ... ve kimi zaman hangimiz gerçek bilemiyorum, o mu, yoksa ben mi."[38] Tilhon gibi bir azizin varlığı Şeytan'ı her zaman doğruyu söylemeye zorlar; Stavrogin de, alaycılığının ardına gizlenmeye çalışsa da, elinde olmadan gerçek benliğini rahibe göstermeye başladığını hisseder. Tihon, karşısında duran adamın ruhunda yatan fırtınaları fark ettiğinde aralarındaki mesafeyi korur. Stavrogin alaycı bir ifadeyle, tüm insanlar bir yana bir rahibin onun ruhundaki Şeytan'dan hiç şüphelenmemesi gerektiğini vurgular, ancak Tihon onu uyarır: "Bu daha çok bir hastalığa benziyor." Rahip Stavrogin'in söylediklerini kabul etmektedir, elbette Şeytan vardır ve elbette insanları eline geçirdiği olur, ancak onun varlığını olumlarken ihtiyatlı davranmak gerekir. Şeytan bir kez daha gerçekliğe tanıklık etmek istemektedir. Stavrogin ileri atılarak yanıt verir: "Şeytan'a inanıyorum, Kutsal Kitap'ta yazıldığı anlamda kişisel bir Şeytan'a inanıyorum ve hiç kimsenin bana bunu doğrulamasına gerek yok" (s. 697). Stavrogin, Tihon'un saflığı şeklinde algıladığı tavrıyla alay etmeyi amaçlamaktadır, ancak elbette gerçek şudur ki, hiç kimsenin Stavrogin'e Şeytan'ı doğrulamasına gerek yoktur, çünkü o İblis'i dolaysız bir biçimde kendi ruhunda hissetmektedir.

Stavrogin, Tihon'la alay ettiğini sanmayı sürdürür. "Kişi, Tanrı'ya inanmadan Şeytan'a inanabilir mi?" diye sorar gülümseyerek. "Bu tabii ki mümkün. Sağda ve solda örnekleri var" (s. 698). Stavrogin'in itirafları kurtuluş ve lanetlenme arasındaki o bıçak sırtındaki noktaya ulaşmıştır. "Seni seviyorum," diye seslenir birdenbire Tihon'a ve Ti-

[38] F. Dostoyevsky, *The Possessed*, çev. C. Garnett (New York, 1936) s. 697.

hon'un ağzından konuşan İsa'ya. Tanrı'nın kurtarıcı lütfunu kalbinin derinliklerinde hisseder, ancak yaşamı yalanların içinde öylesine yitip gitmiştir ki, o anı yitirir; kendini aldatmaya öylesine alışmıştır ki, en sonunda gerçeği gördüğünde bunun farkına varamaz.

Ancak Tanrı sabırlıdır; Stavrogin işlediği cürümden dolayı hiç pişmanlık duymadığını söyleyerek övünür, ancak bir dakika sonra – farkında olmadan yakalandığı acıma duygusu içinde– o suçu işlememiş olmak için seve seve ölüme razı olacağını belirtir (s. 711). İşlediği suçu tüm boyutlarıyla itiraf eden bir kitap bile yayımlamıştır ve kitabı dağıtmayı tasarlamaktadır. Yirminci yüzyılda yaşamış canilerin ve yazarların buna benzer itirafları kaleme aldıklarını bilen kimi eleştirmenler Stavrogin'in bu eylemini, işlediği günahın utanmazcasına teşhiri, itirafları bağlamında gerçek anlamda saygısızlığını ortaya seren bir övünme şeklinde yorumlamışlardır. Oysa o an Stavrogin'in zihin durumu öyle değildir. Onu yöneten duygu ne şehvet ne kibir, yalnızca umutsuzluktur. Yayımladığı kitabın dağıtımına yönelik planı kasıtlı bir kendini küçültme edimi, toptan ve iflah olmaz biçimde bozulduğunun farkında olduğunun bir işaretidir. Stavrogin, Tanrı'nın kendine karşın gerçeği ortaya çıkarması için onu zorladığını bilmesine karşın, itirafına neden olan, sevgi ya da dürüstlük değildir. "Kesinlikle lanetlendiğimi biliyorum," der; konuşurken dalgınlıkla parmaklarının arasında tuttuğu haçı kırması, kurtuluşu reddettiğinin bir simgesidir (s. 717). Yeniden alaycı tonuna geri döner ve Tihon'a, ona gelişinin nedenini açıklar: "Kendimi affetmek. Tek amacım buydu" (s. 727).

Belki de itiraf, Stavrogin'in son şansı değildi. İntihar etmeden önce bıraktığı not sonsuza değin belirsiz kalmıştır: "Hiç kimse suçlanamaz. Kendim yaptım." Bu sözler, Stavrogin'in alaycı gururunun işle-

diği son eylem, yaşamının son anına değin özerk, bağımsız, tek başına, ölümünde bile topluma katılmayı reddettiğini açıklayan bir övünme midir? Yoksa kendini gerçekten tanımaya başladığını son bir kez haykırışı mıdır? Eğer öyleyse, bu sözcükler intihar eylemi tarafından olumsuzlanmaktadır, çünkü Ortodoks Kilisesi'ne göre intihar affedilmez bir günahtır. Stavrogin, kendini tümüyle ve gerçek anlamda Şeytan'a adayan, ruhundan kaynaklanan kurtarıcı lütfun her ışıltısını derhal kesip atan ve kendisini mutsuz bir günahın ve umutsuzluğun ışıksızlığına mahkum eden bir insanın yazındaki en iyi örneklerinden biridir. Günahın özünde yatan hüznün somut bir örneğidir.

Şeytan, *Ecinniler*'de oldukça yakınımızdadır; *Karamazov Kardeşler*'deyse bizimle yüz yüze gelir. Karamazov ailesi, bir araya geldiklerinde eksiksiz bir kişiliği oluşturan bir dizi karakter özelliği biçiminde görülebilir. Baba Feodor Pavloviç, kişiliği yasal üç oğlunun en büyüğü olan Dimitri'de yansımasını bulan, sorumsuz bir şehvet düşkünüdür. İkinci oğlu İvan, tüm yaşamı bilgiye duyduğu gururlu ve kinik arzu tarafından yönlendirilen bir entelektüeldir. En küçük oğul, Alyoşa, Dostoyevski'nin tüm karakterleri arasında yazarın kendi idealine en yakın olan kişidir. Tinsel, düşünceli, dost canlısı ve sevimli bir gençtir ve kardeşlerinin aksine, babasının bozulmuşluğunu değil, annesinin tatlı yönlerini almıştır. Alyoşa, insan sevgisi yoluyla kendisini Tanrı'ya yakın hisseder; bir kez gerçek anlamda sevmeyi öğrendikten sonra, kişinin sevgisinin tüm topluma yayılacağını düşünmektedir. *Budala*'nın kahramanı Mişkin'in donukluğunun aksine Alyoşa, tinselliğini etkin eyleme dönüştürebilecek kadar sağduyu sahibidir. Gayri meşru oğul Smerdyakov ise, kökenleri ve konumu açısından aşağı düzeyde olmanın verdiği nefreti ve burukluğu yaşamaktadır. Aile dışında en önemli kişilik Alyoşa'nın günah çıkartıcısı Peder Zossi-

ma'dır. Zossima, Alyoşa'nın olgunluk çağı; yaşamı insanların ancak kendi toplumları içinde sevgi dolu bir işbirliğine dayalı olarak özgürce yaşamayı öğrendiklerinde gerçek özgürlüklerine kavuşabileceklerini savunan *sobornost* ilkesine uygun olarak yaşayan, yoğun bir tinsellik ve sevgi dolu bir adamdır. *Sobornost*'un bencillikten arınmış sevgisi, kişiyi İsa'ya bağlar; bireycilik ve ona eşlik eden bencillik ve kıskançlıksa kişiyi İblis'e bağlar.

Smerdyakov, İvan'ın ateist, bireyci düşüncelerinin etkisi altında kalır; bu da ona, duyduğu nefret ve kıskançlık üzerinde entelektüel bir uslamlama yapabilmesini sağlamaktadır. İvan, Tanrı ilkesinin, her şeyi yapmasına izin verilen gerekli bir varlığın ilkesi olduğunu savunmaktadır ve Tanrı var olmadığına göre, her şeyi yapmasına izin verilen de, bir birey olarak insandır. İvan babasına Tanrı'nın var olmadığını ve "Şeytan'ın da var olmadığını" söyler –ancak İvan unutmaktadır ki, eğer bir birey Tanrı'nın yerini alabiliyorsa, Şeytan da yerini alabilecektir.[39] İvan, kendi etik göreceliğini argümanın vardığı mantıksal sonuçlarına değin izlemeyecek kadar bencilcesine zekidir, ancak aptal Smerdyakov, İvan'ın kuramlarını eyleme aktarır ve babasını öldürür. İkincil derecedeki kanıtlar, cinayetin sorumlusunun en büyük kardeş Dimitri olduğunu göstermektedir. Dimitri tutuklanır, mahkemeye çıkartılır ve mahkum edilir.

Romanın kurgusu, felsefi bölümlerinin yanında ikincil bir öneme sahiptir; zaten Dostoyevski de kitabın en önemli kısmının, İvan'la Alyoşa'nın Tanrı'nın varlığını tartıştıkları "Lehte ve Aleyhte" başlığını taşıyan 5. Kitap olduğunu vurgulamıştır. İvan'ın ateizmi savunan ar-

[39] F. Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, çev. C. Garnett (New York, 1912), s. 160.

gümanı içerdiği duygusal yoğunluk yönünden bugüne değin aşılamamıştır. Bu argümanın merkezi kötülüğün varlığı konusunu irdeler. İnsanlar sonsuza değin hayvanlardan kötüdürler, çünkü onların kötülüğü yapay bir kötülüktür. Tanrı'nın bu yaratıkları yaratmak bir yana, yaptıkları kötülükleri hoş görmesi bile onun var olamayacağının kanıtıdır. İvan'ın kötülükle ilgili olarak, tümü de 1876'da yayımlanan gündelik gazetelerden verdiği örnekler kolay kolay unutulmaz niteliktedir: Annesinin gözleri önünde bir köylü çocuğunu av köpeklerine parçalatan bir soylu, kendisine direnen atının "yumuşak bakışlı gözlerini" kamçılayan adam; minicik kız çocuklarını bütün gece evin dışındaki buz gibi ayak yoluna kapatan ebeveynler ve küçük çocuğun minik ellerini duvarlara vurarak onlardan merhamet dilenmesi; elindeki parlak tabancayla bebeği eğlendirdikten sonra beynini uçuran Türk (s. 283-287). İvan, bu tür kötülüklerin gündelik olaylar arasında olduğunu ve örneklerinin sonsuza değin çoğaltılabileceğini biliyordu. "Durumu daha açık bir hale getirebilmek için çocukları örnek verdim," der İvan. "Dış kabuğundan ta merkezine kadar dünyanın içine boğulduğu gözyaşları hakkında hiçbir şey söylemeyeceğim" (s. 287). Daha sonra ise şöyle der: "Eğer Şeytan gerçekte yoksa ve onu yaratan insan ise, kendi imgesinden ve kendi sureti olarak yaratmış" (s. 283).

Tüm bu dehşetlerin bir şekilde bizim naçiz kavrayış gücümüzün ötesinde var olan tanrısal bir uyumun bir parçası olduğunu öne süren kuram konusundaysa İvan, küçümseyici bir tonla şu soruyu sorar: "Evrensel bir uyum için eğer herkes acı çekmek zorundaysa, lütfen söyler misin bana, çocukların bununla ne ilgisi var?" Ve sözünü şöyle tamamlar: "Tüm bunlar ... eziyet gören bir çocuğun döktüğü tek bir gözyaşına değmez.... Düşün ki, insan yazgısından oluşan bir kumaş örüyorsun ve nihai amacın insanları mutlu etmek, onlara dirlik dü-

zenlik sağlamak, ama bunun için bir tek koşul gerekiyor, o da küçük bir yaratığa işkence ederek onu öldürmek ... bu koşullarda sen böyle bir düzenin kurucusu olmaya razı gelebilir misin?" (s. 290-291). İvan, sorunu göz ardı etmek üzere çoğumuzun başvurduğu bu kaçınmaların hiçbirine ödün vermemektedir. O kötülüğün derinliğiyle mücadele etmekte ve bir çıkış yolu görememektedir. Alyoşa'nın yanıtını bekler, içinde hafif de olsa Alyoşa'nın onun bu fikirlerini çürütebileceği, onu kendi görüşlerine inandırabileceği umudu yatmaktadır.

Oysa Alyoşa'nın söyleyebileceği fazla bir şey yoktur. O, "çekilen acıların iyileşeceğini ve onulacağını ... dünya sona erdiğinde ve ebedi uyum anı geldiğinde ... insanlığın işlediği tüm günahların kefareti için yeterli olan çok değerli bir varlığın dünyaya ineceğini," söylemiştir (s. 279). Ancak yine de emin değildir: "Kardeşlerim kendilerini yok ediyorlar ... babam da. Bu, 'Karamazovların özünde var olan bir güç.' ... Tanrı'nın varlığı bu gücün üzerinde mi? Bunu bile bilmiyorum.... Belki de Tanrı'ya bile inanmıyorum" (s. 262). Bu yanıt üzerine İvan can alıcı sorusunu yineler: "Sen böyle bir düzenin kurucusu olmaya razı olur muydun?" Alyoşa sessizce yanıtlar: "Hayır, razı olmazdım" (s. 292). Ancak Alyoşa'nın son sözü şudur ki, Tanrı'nın bağışlayıcılığı, bizlerin Tanrı'ya karşı bağışlayıcılığını kat kat aşar. İvan'a verilecek tek yanıt Alyoşa'nın yaşamı, Peder Zossima'nın yaşamı, İsa'nın yaşamıdır. Alyoşa İvan'ın önünde, Pilatus'un önünde duran İsa'nın sessizliği içinde durmaktadır. İvan'ın itirazlarına yanıt verebilecek hiçbir argüman yoktur; yalnızca sevgi vardır.

İvan, Alyoşa'yı daha da sıkıştırmak için ona Büyük Engizisyoncu'nun meselini aktarır (s. 292-314). İvan'ın öyküsü onaltıncı yüzyılda Sevil'de geçer. İsa, ikinci kez yeryüzüne inmiştir. Ölü bir küçük kızı canlandırır ve başka mucizeler yaratır. Halk onu tanır ve sever.

Ancak Büyük Engizisyoncu, Sevil Kilisesi'nin başında bulunan Kardinal, İsa'nın tutuklanmasını emreder. Yanına gelen İsa'ya Büyük Engizisyoncu, geri dönmeye ve vahiylerini sürdürmeye hakkının olmadığını söyler; tüm yetkilerini kiliseye bırakarak yeryüzünden ayrılmıştır ve artık her şey kilisenin kontrolu altındadır. Engizisyoncu, İsa'ya yapması gereken en doğru hareketin, her şeyi olduğu gibi bırakması olduğunu salık verir; çünkü insanların istediği sevgi ve özgürlük değildir. Onlar otoriteyi tercih etmektedirler ve yeniden yeryüzüne gelen İsa, kiliseye bahşetmiş olduğu otoriteye müdahele etmektedir. Büyük Engizisyoncu bir ateisttir – daha da ötesi, Şeytan'ı "yabanıllığın içinden gelen bilge ve güçlü ruh" olarak anar ve İsa'ya şöyle der: "Biz, Sana değil – *ona* hizmet ediyoruz.... Uzun zamandır –tam sekiz yüzyıldır– *onun* tarafındayız" (s. 299).

Dostoyevski, Batı dünyasının fikirlerinden hoşlanmadığından ve Katolik Kilisesi ve Ortodoks Kilisesi arasındaki (sekiz yüzyıldır var olan) bölünmeden dolayı Katolik Kilisesi'nden ayrılmıştı. Yine de Dostoyevski'nin burada amacı tüm Hıristiyan dünyasına ve hatta tüm toplumsal kurumlara ağır bir eleştiri getirmekti. Büyük Engizisyoncu tüm insanlığı simgelemektedir, çünkü hepimiz kendi rahatlığımızı ve önyargılarımızı, İsa'nın üzerimize yansıttığı sarsıcı gerçekliğe yeğleriz. Engizisyoncunun tepkisi, aslında bizim tepkimizdir. Engizisyoncu, İsa'yı suçlar, onu ölüme mahkum eder, sonunda ölüm cezasını sürgünle değiştirerek onu şu sözlerle kovar: "Git ve bir daha gelme.... Sakın gelme bir daha, asla, asla!" (s. 311). İsa'nın engizisyoncuya söyleyecek bir sözü yoktur; tıpkı Pilatus'a da –ve Alyoşa'nın da İvan'a– olmadığı gibi. Sözlerin hiçbir etkisi olmayacaktır: Görmemeyi yeğleyenler kördürler ve iyileşmeyi kabul etmeyenler kör kalırlar. Alyoşa'yla aralarındaki tartışmada İvan, Tanrı'yı eleştirmişti; anlattığı

meseldeyse tüm insanlığı eleştirir. İvan'ın önerisine göre, merhamet dolu bir Tanrı'nın varlığını gerçekten kabul etsek bile böyle bir Tanrı'nın bizim gibi varlıklar üzerinde hiçbir etkisi yoktur.

Alyoşa'nın yaşamı nasıl İvan'ın argümanı için bir yanıt oluşturuyorsa, Peder Zossima'nın yaşamı da İvan'ın meseline bir yanıt oluşturmaktadır. Çünkü Büyük Engizisyon'la ilgili pasajın ardından Dostoyevski, kendi cemaati için yaşayan bir rahibin yaşam öyküsünü sunar okura. "Kardeşlerim," der Zossima, "İnsanların işlediği günahlardan korkmayın. İnsanı günahları için bile sevin, çünkü insan Tanrısal sevginin benzeridir ve yeryüzündeki en yüce sevgidir. Tanrı'nın tüm yaratıklarını sevin, hepsini, bir kum taneciğine kadar. Her yaprağı, Tanrı'nın ışığının her bir zerresini sevin. Hayvanları sevin, bitkileri sevin, dünyada var olan her şeyi sevin. Eğer sevginizin gücü her şeyi içine alabiliyorsa, dünyanın yapısındaki tanrısal gizemi algılayabilirsiniz. Bir kez bunu algılayabildikten sonra, her geçen gün onu daha iyi kavrayabileceksiniz. Ve sonunda tüm dünyayı, her şeyi kucaklayan bir sevgiyle sevmeyi öğreneceksiniz.... Kardeşim, kuşlardan kendisini affetmesini istedi; anlamsız görünüyor belki, ama doğru; çünkü her şey bizleri bir okyanus gibi çevreler, her şey ebedi bir akış ve bir karışım halindedir, yeryüzünün bir yerindeki bir dokunuş, diğer bir noktasında bir devinim oluşturur" (s. 382-383). Kötülüğü anlayın, diye yakarır Zossima, ancak şunu da anlayın ki, mutluluk ve sevgi kötülüğü yener. Cehennem, "sevmeyi bilmemenin ıstırabıdır" (s. 387). İvan'ınki gibi ateizme gelince, bu, Batı toplumunun Faustçu tavrının, sevgiden yoksun ve duygusuz bir bilgi arayışının ürünüdür. Gerçek anlamda insan olabilmek için, Tanrı'nın çocukları olduğumuzu anlamamız gerekir.

İvan'ın Şeytan'ın varlığını reddi, kendi içindeki demonun reddi-

dir; ancak her ikisi de ona bir görü ya da karabasan şeklinde geriye dönmektedir. İvan önce biraz talihsiz, ancak bir üçkâğıtçı ve biçim değiştirici olarak kendi kişiliğine sadık yakışıklı ve sevimli bir beyefendi kılığındaki Şeytan'la karşılaşır. İblis İvan'ın gözleri önünde sürekli biçim değiştirmektedir. Yüzündeki ifade "uysal ve her türlü duruma uygun, sevecen bir ifadeye bürünmeye hazır"dır (s. 771). İnsanlar benim düşmüş bir melek olduğuma inanıyorlar, der yumuşak bir sesle, oysa ben yaşlı bir beyefendiyim yalnızca ve "elimden geldiğince kendimi kabul ettirmeye çalışıyorum onlara" (s. 776).. Kılıktan kılığa giren bu yaşlı beyefendi İblis'in ta kendisi, hatta daha da fazlasıdır. Genel olarak insanlıktır. "Satan sum et nihil humani a me humani a me alienum puto," der: "Ben İblis'im ve insani olan hiçbir şey bana yabancı değildir" (s. 777). Özdeyiş elbette Horatius'tan alınmadır ve aslı şöyledir: "Homo sum: Ben bir *insanım* ve insana özgü hiçbir şey bana yabancı değildir." İblis'in versiyonu kendi benliğini hem Şeytan hem insan hem de insanın doğasında yatan demoniklik olarak açıklamaktadır. Daha da özele inersek Şeytan, İvan'ın kendisidir. İvan bunun bilincindedir, ancak iblisçe olanın onun üzerindeki etkisinin, kendisinin sandığından daha az olduğunu hissetmektedir. "Sende ruhumun yansımasını görüyorum," der karşısındaki hayalete, "ancak yalnızca bir yanının" (s. 775).

İblis'in İvan'ın yorumuna yanıtı çoğu eleştirmeni yanıltmıştır. Kibar bir tonla İvan'ın sözlerini doğrular: "Ben senin kabusunum yalnızca, hepsi bu" (s. 777). Kendi yorumuna göre Şeytan, İvan'ın aldatıcı bir karabasan biçiminde bilinç düzeyine çıkan bilinçdışının yalnızca bir bölümüdür. Ancak aynı Şeytan, kendisini, hilelerin ve yalanların üstadı olarak da göstermiştir ve kendisinin yalnızca bir yanılsama olduğu fikrini böylesine istekli bir biçimde kabullenmesi, Dostoyevs-

ki'nin onun bunun ötesinde bir varlık olduğunu düşündüğü konusunda okuru uyarmaktadır. Daha sonra İvan, Şeytan'ı, uydurduğu bir anekdotu ona aktarıp, bunun gördüğü hayaletin gerçekdışılığının bir kanıtı olduğunu anlatırken yakaladığında, Şeytan uygar bir biçimde ona yanıt verir: "Çoktan unuttuğun o anekdotu sana anlatmamdaki kasıt, bana duyduğun inancı tümüyle yitirmeni sağlamaktı" (s. 784). Bu –Baudelaire'de olduğu gibi Dostoyevski'de de– Şeytan'ın var olmadığına bizi inandırmak için düzenlediği en kurnazca oyunlarından biridir. İblis'in var olmadığına İvan'ı inandırmak için giriştiği çabalar yalnızca İvan'ı aldatmakla kalmaz, aynı zamanda okurları da, Dostoyevski'nin Şeytan'ı salt onun bilinçdışının bir yansıması olarak romana dahil ettiğine inandırır. İvan öfke içinde elindeki şarap kadehini Şeytan'a fırlattığında, İblis onun bu hareketini alaycı bir biçimde onaylar –"Luther'in mürekkep hokkasını anımsar"– ve kibarca gözden kaybolur (s. 790). Onun gözden kaybolduğu an, Şeytan'ın dünyadaki somut eyleminin bir diğer örneğini sunmak üzere Alyoşa içeri girer – Smerdyakov kendini asmıştır.

İvan'ın Alyoşa'yla ve İvan'ın İblis'le diyaloğunda yer alan inanç ve inançsızlık arasındaki mücadele, tüm Karamazovların temsil ettiği üst-karakterle, son aşamada bizzat Dostoyevski'nin zihni arasındaki mücadeleyi yansıtmaktadır. Dostoyevski'nin inancı ve Şeytan'ın varlığını kabul etmesi onun kötülük, kötülüğü yenen inayet, entelektüel şüphe ve şüpheyi yenen sevgi üzerindeki olgun ve derin deneyimleri üzerine temellendirilmiştir. Karamazov kardeşlerin son sözünü, dostlardan oluşan sevgi dolu bir cemaat içinde yeniden canlanmayı olumlayan ve dikkatini (İsa gibi) bu dünyanın yalın hazları üzerinde toplayan Alyoşa söyler:

"Elbette yeniden yükseleceğiz, elbette birbirimizi yeniden göreceğiz ve

> mutluluk ve sevinç içinde birbirimize olanları anlatacağız!" diye yanıtladı Alyoşa yarı gülümseme, yarı coşku içinde. "Şimdi konuşmayı bir yana bırakıp cenaze yemeğine gidelim. Oturup börek yiyeceğiz diye bize kızma – bu eski bir adet ve hoş bir yanı da var!" dedi Alyoşa gülerek. "Haydi gidelim! İşte gidiyoruz el ele." [s. 940]

Dostoyevski'nin vizyonu, kötülüğü yoğun bir anlamda kavrayan, ancak kötülüğün büyüklüğünün, ondan daha büyük bir güç tarafından etkisizleştirildiğine, boşluğun gerçekliğinin, ondan daha büyük olan inayetin gerçekliği tarafından doldurulduğuna duyulan inançla özümsenen, dönemine özgü koyu Hıristiyan bir dünya görüşünü yansıtmaktadır.

Bu vizyon, savaşları izleyen yıllarda giderek silindi. Batı toplumunun temel dünya görüşü olarak materyalizm giderek Hıristiyanlığın yerini aldı ve maddenin en son gerçeklik konumuna yükseltilmesi, onun tüm ayırıcı özelliklerinin –cansızlık, zekâ yoksunluğu ve içrek anlamsızlık– en son gerçeklik olarak benimsenmesi anlamına geliyordu. "Kişisellik, duyarlık ve bilinçlilik, kişiliksizleştirilmiş 'gerçek dünya'yla yüzleşmesi ve 'gerçeklik ilkesi'ne teslim olması gereken ikinci sınıf bir gerçeklik olarak görülmeye başlandı: ekonomik değişimin kör güçleri, sınıf savaşımının diyalektiği ve en uygun olanın hayatta kaldığı kuralı."[40] Dünya savaşlarına eşlik eden canavarca olaylar, dünyanın anlamsız ve o ölçüde de sefil bir yer olduğu görüşünü doğrular nitelikteydi. Acı çekme her zaman var olagelmişti, ancak şimdi acı çekmenin bir anlamı kalmamıştı. Böyle bir dünyada Şeytan giderek silinirken, kökten kötülüğün etkinliği de giderek büyüyordu.

---

[40] F. Turner, "Escape from Modernism," *Harper's Magazine*, Kasım 1984, s. 50.

7 Savaşan Bir Dünyada Şeytan

1914'ten bu yana insanlığın çektiği acılar, dünya savaşları, Yahudi soykırımı, Kamboçya soykırımı, kıtlık ve nükleer imha tehdidiyle yeni bir yoğunluk kazandı. 1986 yılından beri yeryüzünde ondört milyar ton TNT gücüne eşit nükleer silah mevcuttur. Bu miktarın ikiyüz milyon tonunun –deponun önemsiz bir bölümü– şehirler, nükleer santraller ve petrol rafinerilerinin üzerine bırakılması, yeryüzünde tek bir omurgalı yaratığı canlı bırakmayacak bir "nükleer kış"la sonuçlanabilecektir. Daha da korkutucusu, insanların büyük bir bölümü öylesine derin bir aymazlık içindedir ki, bu çılgınlığa karşı en ufak bir direnç bile göstermemektedir. Şeytan, gücünün yettiği ölçüde Tanrı'nın evrenini olumsuzlamaya ve yok etmeye çalışan ruh olarak tanımlanmıştır. Bizleri nükleer silahlar konuşlandırmaya zorlayan güç, hiç ara vermeden varlığı olumsuzlamaya uğraşan güçle özdeş olamaz mı? Gezegenimizdeki krizin böylesine tırmandığı bir dönemde bu olasılığı göz ardı edemeyiz.[1]

Auschwitz ve Hiroşima'da yaşanan canavarlıkların gölgesinde, bireysel duyguları içeren romantik saplantılar bugün önemini tümüyle

[1] Modern toplumda kötülük ilgesi için bkz. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 2. baskı (New York, 1976), *On Violence* (New York, 1970); J. Ellul, *Violence* (New York, 1969); L. Kolakowski, *Religion, If There is No God* (New York, 1982); C. Nugent, *Masks of Satan* (New York, 1983).

yitirmiştir. Modern toplumlarda sorumluluğun bürokratizasyonu içinde oluşturulan devasa kolektif güçler, Hannah Arendt'in deyimiyle "kötülüğün bayalığı"nı üretmiştir. Yahudilerin gaz fırınlarına en etkin biçimde nasıl gönderilebileceklerini belirlemek üzere formlar hazırlanıp doldurulur; bombardıman uçaklarını kullanan pilotların en ufak bir vicdan azabı duymadan okulları ve hastaneleri nasıl imha edebileceklerini saptamak üzere hedeflerin anonim bırakılmış koordinatlarını taşıyan haritalar basılır. Böyle bir dünyada Şeytan elbette avının peşinde bir arslan gibi gezineceğine, bir masanın gerisinde oturmayı daha etkili bulacaktır.

Yirminci yüzyılın ortalarında ve ikinci yarısında Hıristiyanlık geleneği gerileyişini sürdürdü; Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlığı benimseyişinden bu yana ilk kez Batı uygarlığın başatlığı altında yaşayan insanlar, dinin temel öğretilerine tümüyle ilgisiz bir biçimde yetişiyorlardı. Bu boşluk bir ölçüde (kendisi de bir tür din olan) Marksizm ve liberal ilericilik tarafından dolduruluyordu; her iki görüş de, her ne kadar ilericiler genellikle savlanan ilericiliğin amacının ne olduğu konusunda bir tanımlama getirmeseler de – insanlığın gelişimine duyulan inancı savunuyordu. İnsanlığın kendi sorunlarını çözebileceğine duyulan bu Faustçu güven ve ona eşlik eden insan doğasının iyiliğine duyulan temelsiz inanç, iyilik ve kötülüğe ilişkin sezgileri, kökenlerini herhangi bir aşkın gerçeklikte bulmayan ve fiziksel, mekanik terimlerle açıklanan psikolojik görüngülere indirgemiştir. Sonuçta, belirsiz, ancak yayılımcı bir ahlaki görecelik ortaya çıkmıştır.[2] Yaygın anlamda kabul edilişiyle görecelik, hiçbir şeyi kesinlikle

[2] Bu alandaki karışıklık öylesine büyüktü ki, Einstein'ın görecelik kuramlarının büyük ölçüde ahlaki göreceliğe uygulanabileceği öne sürülmüştür. Ayrıca atomaltı etkinliklerdeki raslantısallığın aşkın düzenin geçersizliğini kanıt-

bilemeyiz önermesinin dışında kesin hiçbir bilgimizin olamayacağını öne sürer. Hiçbir değer aşkın değildir; tümü de kişisel ya da toplumsal seçimlere bağlı olarak görecelidir. Gerçek aynı zamanda seçimlere bağlıdır: Batılı entelektüel çevrelerde düşünce akımları sürekli olarak birbirini izler, çünkü bir fikrin geçerliliği için öngörülen ölçüt, onun gerçekliğe ne kadar yakın olduğu değil, ne derece özgün olduğudur.

Yirminci yüzyıl sonuna yaklaşırken toplumda, birbirlerine olan aykırılıkları pek ayrımsanmayan iki görüş başatlık kazanmaktadır: Bir yanda görecelik, nihilizm ve kültürel umutsuzluk; diğer yanda insanlığın ilerlemesine duyulan inanç. Bu iki görüş kesin bir tutarsızlık içindedir, çünkü herhangi bir hedef olmaksızın ilerlemenin gerçekleşmesi söz konusu olamaz. Hedefiniz Boston ise, bu durumda Boston yönüne doğru atacağınız her adım, ufak da olsa bir ilerleme oluşturacaktır; öte yandan, bir hedefiniz yoksa, bir uçakla alacağınız onbin millik mesafe bile bir ilerleme sayılmaz. Eğer aşkın değerler yoksa, bu durumda tüm hedefler göreceli, isteğe bağlı ve değişkendir ve genel olarak ilerleme düşüncesi de saçmadır. Aynı anda hem göreceliği hem de ilerlemeyi savunabileceğimiz düşüncesi gerçeğe aykırıdır. Belki de bu yalana böylesine sarılmamızın altında, mutlak umutsuzluğun uyandırdığı dehşet yatmaktadır.

Umudun bu tür yanılgılara dayalı olduğu korku dolu bir dünyada ne Tanrı'ya ne de Şeytan'a yer vardır. Aşkın kötülük kavramına yö-

---

ladığı öne sürülmektedir; oysa gerek matematiksel gerekse fiziksel açıdan mikro düzlemde rastlantısallıklar, mezo düzlem ve makro düzlemde düzenlilikler üretirler, öyle ki moleküllerin ve galaksilerin davranışları genellikle düzenlidir ve önceden kestirilebilir. Modern fiziğin meslekten olmayan okurlara en anlaşılır biçimde açıklandığı bir çalışma için bkz. H. Pagels, *The Cosmic Code* (New York, 1982).

neltilen saldırılar, kaçınılmaz olarak aşkın iyilik kavramına yönelik saldırılara yol açmış ve bunun sonucunda onsekizinci yüzyıldan başlayarak, hem Tanrı'ya hem de Şeytan'a duyulan inanç büyük ölçüde gerilemiştir. Kötülüğe duyulan inancın gerileyişi, kötülüklerin sayısında herhangi bir azalmaya neden olmamıştır, ancak 1980'li yıllara gelindiğinde Şeytan'a duyulan inanç, muhafazakâr Katolikler, tanrının ödüllendirdikleri, muhafazakâr Protestanlar, Doğu Ortodoksları, Müslümanlar –ve az sayıdaki okültist– hariç olmak üzere ortadan kalkmıştır.

1960'lı yıllarda ortaya çıkmaya başlayan ve kimi zaman "New Age" düşünce olarak adlandırılan kurulu düzen karşıtlığı ve karşı-kültür hareketlerinin etkisiyle okültizmin yeniden canlanışı, bir diabolo-ji unsurunu da içerir. *Rosemary's Baby* [1968, *Rosemary'nin Bebeği*] ve *The Exorcist* [1973, *Şeytan*] türü filmlerin büyük ilgi görmesi, kökenlerini köktenci kötülüğün bastırılması, atom bombasına ve toplumsal şiddete duyulan korku, kültürel umutsuzluk ve geleneksel dinin eksikliğinin yarattığı boşluğu dine benzer bir olguyla doldurma gereksinimi gibi unsurlardan alan yeni bir ilginin canlanmasını teşvik etti. Okültist canlanmanın sosyolojisi ve tarihi, kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir, ancak toplumbilimci Hans Sebald'ın öne sürdüğüne göre, göreceliğin yaygın olduğu bir ortam içinde geleneksel din, bilimsel maddecilik ve New Age köktenciliğinin yükselişe geçtiği bir toplumda tüm değerlerin köktenci bir şekilde yadsınışı şaşırtıcı değildir. Şeytan'a duyulan inanç, 1965-1975 yılları arasında büyük bir artış gösterdi ve bu eğilim yavaş yavaş inişe geçse de, İblisçiliğin birçok unsuru bugün popüler kültürde varlığını sürdürmektedir.[3]

---

[3] H. Sebald, "New-Age Romanticism: The Quest for an Alternative Lifestyle as a Force of Social Change," *Humboldt Journal of Social Relations*, 11:2 (1984),

Geriye bakıldığında, 1960'ların ve 1980'lerin İblisçiliği garip bir moda akımı gibi görünecektir. Bununla birlikte, "İblisçi" gruplar arasında da bir ayrım yapılması gerekir. Bunların bazıları –örneğin okült fetişleri ve nefes kesici cinsel hedonizmleriyle sözde Seth Tapınağı gibi– tümüyle yüzeysel ve gelip geçiciydi. İlk örneğini Manson ailesinin oluşturduğu diğer bir tür, gerçekten acımasız eylemlere girişiyordu. Üçüncü tür ise, Hıristiyanlık adına Guyana ormanlarında yüzlerce kişinin grotesk biçimde intihar etmesiyle sonuçlanan Jim Jones kültü örneğinde olduğu gibi, kutsal olduklarını iddia eden gruplardan oluşuyordu.[4]

Anton Szandor LaVey, 1966'da kendi İblis Kilisesi'ni kurdu; 1975 yılında, ondan ayrılan bir grup Seth Tapınağı'nı oluşturdu. Hazırladıkları *İblisçi İncil*, hazcı özdeyişlerin ve yanlış bilgilendirilmiş okültist öğretilerin bir karışımıdır. Çoğu okültist grup gibi LaVey'in grubu da kökenlerinin eski çağlara indiğini savunur; eski Mısır'da Tanrı Seth kültünden geldiğini iddia eder.[5] Modern Sethçilere göre Şeytan, düşmüş bir melek değil, bilimin ya da dinin açıklayabilme gücünün ötesinde, doğada yer alan gizli bir güçtür. İblis'in kötü olduğu düşüncesi (onlara göre) çağlar boyu ona dil uzatan kişilerce uydurulmuş bir yalandır; gerçekte o, hazcı doğa ruhu Seth'le özdeştir.

Seth'in hazcı bir doğa ruhu olmamasının ve Seth [Set] ile İblis [Satan] arasında etimolojik hiçbir bağın bulunmamasının yanı sıra, savları da anlamsızdır: İnsanların İblis hakkındaki tüm bilgilerinin İblis'in mutlak, nesnel gerçekliğine aykırı olduğunu öne sürer. Bizlerin,

---

106-127. Ayrıca bkz. C. Z. Nunn, "The Rising Credibility of Devil in America," *Listening*, 9 (1974), 84-100.

[4] Bkz. James Roston, *Our Father Who Art in Hell* (New York, 1981.

[5] Mısır tanrısı Seth için bkz. ŞEYTAN.

Yirminci yüzyılda Şeytan kötülük ve korkunun pek çok simgesinden yalnızca biri oldu. Abraham Rattner, *Place of Darkness*, 1946. Yağlıboya. Indiana Üniversitesi Sanat Müzesi'nin izniyle, Hope Fund.

İblis'in mutlak gerçekliğini, bu gerçek ne olursa olsun, asla bilemeyeceğimizi göz ardı eder. İblis hakkında *bilebileceğimiz* tek şey, insanların İblis'i kavrayışıdır. Şeytan'ın kötü değil, iyi olduğu düşüncesinin daha da genel usdışı boyutları vardır, çünkü İblis'le ilgili insani kavramlar, Mazdeizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıkta, tam da kökten kötülüğü kişileştirmek için geliştirilmiştir. İblis, tanım gereği kötüdür. Şeytan'ın iyiliği üzerine kanıtların yok edildiği ve yalnızca "ona dil uzatanların" kanıtlarının geçerli görüldüğü iddiası da aynı ölçüde aptalcadır. Her şeyden önce kuramın mevcut hiçbir kanıt üzerine dayandırılmadığını doğrulamaktadır. İkinci olarak, böyle bir "kanıtın" var olabilme ihtimali bile yoktur, çünkü bu bizzat konunun tanımının kendisiyle çelişirdi. Bu tıpkı, "Parlamento" teriminin aslında KGB anlamına geldiğini kanıtlamaya çalışmama benzerdi.

Kısacası, savlar yanlış olmaktan çok özünde anlamsızdır. Bir önerme ancak özünde tutarlıysa ve bir sınamaya tabi tutulabiliyorsa doğru ya da yanlış olabilir. Kendi kendisiyle çelişen bir önerme yalnızca yanlış olmakla kalmaz, aynı zamanda kesinlikle anlamsız olur. Tüm bu saçmalıkları burada ele almamın nedeni, Seth Tapınağı'nın kendisine herhangi bir önem atfetmem değil, önermelere dayalı bilgileri düzenleyen temel birtakım kurallara aymazlığın, romantik dönemden bu yana yazında giderek artmasıdır.

Benzer itirazlar, benzer tüm gruplar gibi çeşitli sapkınlıklar ve hizipler tarafından ödünç alınan, ancak temel düşüncesi üç dört büyük tanrısal figürün –Yehova, İsa, Lucifer ve İblis– birleşme sürecinde olduğunu savunan "Process Church of the Final Judgement"ın öğretileri için de öne sürülebilir.[6] Charles Manson kültünün teoloji ya da diabo-

[6] Bkz. W. S. Bainbridge, *Satan's Power* (Berkeley, 1979). "Process Church"ün A. N. Whitehead ve C. Hartshorne'un düşüncelerinden türetilen "process

loji konusunda herhangi bir sözde bağlantısının bulunmamasına karşın, Manson "Process Church"ten etkilenmiş görünüyor. Manson kendisinin hem İsa hem de İblis olduğunu iddia ediyor ve İsa'nın aslında bir "duyumcu" olduğunu ve gerçek düşüncelerinin "rahip kılıklı sürüngenler" tarafından gizlendiğini söylüyordu. Manson'un izleyicisi Tex Watson, Sharon Tate'i katlederken şöyle söylüyordu: "Ben şeytanım, buraya şeytanın işini görmek için geldim."[7] Manson kültünün Jones kültüyle ortak yönü şurada yatıyordu ki, o da açıkça İblisçi olmaksızın kendini kökten kötülüğe adamıştı.

Açık İblisçilik 1970'li yıllardan sonra hızla silindi, ancak kültürel İblisçiliğin unsurları 1980'li yıllarda, sık sık Şeytan'ın adını anan ve gaddarlık, uyuşturucular, çirkinlik, bunalım, madde bağımlılığı, şiddet, gürültü, kargaşa ve kasvet gibi İblisçi değerlere büyük saygı duyan "heavy metal" rock müziğinde kendini gösterdi. AC/DC, Black Sabbath, Dio, Motley Crue, Judas Priest, Iron Maiden ve Ozzy Osborne gibi gruplar ve sanatçılar, demonik imgelerden yoğun biçimde yararlandılar. Ozzy Osborne'un parçalarının bazıları, örneğin "Speak of the Devil" (Şeytan'ı Anmak), "Sabbath, Bloody Sabbath," "War Pigs" (Savaş Domuzları), "Iron Man/Children of the Grave" (Demir Adam/Mezarın Çocukları) gibi başlıklar taşıyordu. Dio'nun ilk solo albümünün kapağında, elinde zincir, hayvan biçiminde bir Şeytan resmi vardı. Diabolik mesajları anlamak üzere bazı parçaları "geriye doğru çalmak" gerekiyor, ancak geriye doğru çalmak gereksiz bir oyundur, çünkü şarkı sözlerinde diabolik mesajlar yeterince açıktır. Motley Crue, grubun simgesi olarak İblisçi pentagramı kullanmıştır; grubun

---

theology" akademik disipliniyle kesinlikle hiçbir ilgisi yoktur.

7 V. Bugliosi, *Helter Skelter* (New York, 1974), s. 175-177.

şarkısı "Red Hot" şu lirikleri içermektedir:

Kara köpekbalığı için savaş–bak kötülük neler getiriyor
Görmüyor musun kan dökmeye geldik biz
Bir tabancanın ağzından fırlayan sevgi
Öldürme ruhsatı
Görmüyor musun biz kan dökmeye geldik–
Çocuklar bağırıyor korkuyla tüm gece
Her ısırışa bayılıyorlar, tutkuyla.[8]

Motley Crue'nün "Shout at the Devil" (Şeytan'a Haykır) adlı parçası şu lirikleri içerir:

O geceleri tek başına uluyan kurttur
O sahnedeki kan izidir
O gözündeki yaştır
Yalanı seni kandırdığında
Sırtındaki bıçak olur
O öfkedir–
Oh, o usturaya bıçaktır ...
Haykır, haykır, haykır, haykır Şeytan'a.[9]

Bu tür gruplar genelde gerçek İblisçilikle herhangi bir bağlarının bulunmadığını açıkça ifade etmişlerdir. Otoriteye karşı duydukları ilk gençliğe özgü öfke içinde okült simgelerini, kişisel inancın ifadesi

[8] "Red Hot" (Nikki Sixx, Mick Mars, Vince Neil) © 1983 Warner-Tamerlane Publishing Corp. & Motley Crue Music Company. Her hakkı mahfuzdur. Alıntı için izin alınmıştır.

[9] "Shout at the Devil" (Niki Sixx) © 1983 Warner-Tamerlane Publishing Corp. & Motley Crue Music Company. Tüm haklar Warner-Tamerlane Publishing Corp. aittir Her hakkı mahfuzdur. Alıntı için izin alınmıştır.

olarak değil, kültürel bir başkaldırı aracı olarak kullanmışlardır. Ayrıca demonizmin şok ediciliğinin ticari değerini de keşfetmişlerdir. Motley Crue grubunun üyesi Nick Sixx'in şöyle söylediği kaydedilmiştir: "Hayatınızda duyduğunuz en yüksek sesli, en iğrenç, en hasta şarkılar var bizde." "Daha önceki parçalarımız bunun yanında çocuk şarkısı gibi kalacak."[10]

Çoğu kişi yaşamlarını kötülüğe adamadan da bu tür müziği dinleyebilir ve dinliyor da; ancak kötülüğün sürekli ve yarı ciddi propagandasının, budala ve düşük zekâlı kişiler üzerinde bozucu etkilerde bulunduğu da bir gerçektir. Bunun bir sonucu da, çocuklara yönelik şiddet ve hayvanlara yapılan eziyet biçiminde ortaya çıkan dehşet verici birtakım suçların ortaya çıkışıdır. Ancak kökten kötülüğün varlığını her ne pahasına olursa olsun yadsımaya kararlı bir toplum bu tür olaylara hoşgörülü davranmayı sürdürebilir.

Şeytan, hiç şüphe yok ki kültürel umutsuzluk, İblis modası ve demonik gruplara bir ölçüde ilgi duyuyordur; ama onu esas coşkulandıran nükleer silahlanma, gulaglar ve sömürgeci emperyalizm olsa gerek. İşte bu nedenle, geç yirminci yüzyılda ciddi felsefe ve teolojinin uygun biçimde yönlendiği sorunlar da bunlardır. Yine de tuhaftır, kinik umutsuzluk ve kötülükle yüzleşme konusunda keskin bir kararlılık, aynı anda gelişmiştir.[11]

---

[10] *Hit Parader*, Ocak, 1985.

[11] Geç yirminci yüzyılda kötülük konusunu ele alan başlıca felsefi çalışmalar arasında şunlar da yer almaktadır: E. Harris, *The Problem of Evil* (Milwaukee, 1977); A. Hofstader, *Reflections on Evil* (Lawrence, Kan. 1973); N. R. Moehle, *The Dimensions of Evil and Transcendence: A Sociological Perspective* (Washington D.C., 1978); C. Musès, *Destiny and Control in Human Systems* (Dordrecht, 1985); N. Sanford ve C. Comstock, *Sanctions for Evil* (San Francisco, 1971); P. Siwek, *The Philosophy of Evil* (New York, 1951). Teolojik çalışma-

Savaş sonrası varoluşçuluğun başat özelliği, yoğun bir kötülük duyumuyla kültürel umutsuzluğun kinik boğuntusu arasındaki gerginliktir. Albert Camus (1912-1960), *Yabancı* (1942), *Veba* (1947), *Başkaldıran İnsan* (1951) ve *Düşüş* (1956) adlı eserlerinde aşkın değerlerden yoksun bir dünyada kötülük sorununu büyük bir cesaretle ele almıştır.[12] *Veba*, müthiş bir veba salgınının Fransız Cezayir'inde bir kent üzerindeki etkilerini ve bu kentte yaşayanların, bu salgının gerçek anlamını kavramaya yönelik çabalarını anlatır. Dürüst ve inançlı rahip Paneloux vebayı, Tanrı'nın dünyayla ilgili karanlık planının bir parçası olarak açıklamaya çalışır, ancak başaramaz. Laik Dr. Rieux, bu tür dehşetlerin, onlara karşı direncimizin ötesinde herhangi bir anlamının bulunmadığı bir dünyada, kişinin tek görevinin elinden gelen gayreti sürdürmesi olduğunu bilmektedir. Camus'nun yapıtı hem derinlikli hem de sevecenlikle doludur ve Hıristiyanlık sonrası Batı toplumunda geçerli olan düşünce biçimini gerçeğe uygun bir şekilde

---

lar arasında en yararlılarıysa şunlardır: A. Farrer, *Love Almighty and Ills Unlimited* (New York, 1961); M. Kelsey, *Discernment: A Study in Ecstacy and Evil* (New York, 1978); J. Maritain, *God and the Permission of Evil* (Milwaukee, 1966); ed. M. Nelson ve M. Eigen, *Evil: Self and Culture* (New York, 1984); A. Olson, *Disguises of the Demonic* (New York, 1975); F. Sontag, *The God of Evil* (New York, 1970) Kötülük sorununu güçlü bir biçimde ele alan eserler, şunlardır: ed. S. Davis, *Encountering Evil* (Atlanta, 1981); J. S. Feinberg, *Theologies and Evil* (Washington, D.C., 1979); D. Griffin, *God, Power and Evil: A Process Theodicy* (Philadelphia, 1976); J. Hick, *Evil and the God of Love*, 2. baskı, (New York, 1977); ed. N. Pike, *God and Evil* (Englewood Cliffs, N.J., 1964); A. Plantiga, *God, Freedom and Evil* (New York, 1974); G. Wall, *Is God Really Good?* (Washington D.C., 1983).

[12] Bkz. B. Mijuskovic, "Camus and the Problem of Evil," *Sophia*, 15:1 (1976), 11-19.

yansıtmaktadır; ancak aşkın değerler olmadan herhangi bir anlam yaratabilme umudu, bütünüyle yararsızdır. Tümüyle anlamsız bir dünyada, bir Rieux'nün cesareti ve dürüstlüğü, özünde bencillik ya da hatta acımasızlıktan daha iyi değildir.

Varoluşçuluğun boşluğu, Jean Paul Sartre'ın (1905-1980) eserlerinde daha da açık biçimde kendisini göstermektedir. Sartre'ın oyunu *Le diable et le bon Dieu* [1951, *Şeytan ve İyi Tanrı*], Tanrı ile Şeytan'ı karşı karşıya getirir ve ikisinin de gerçek olmadığı ve anlamsız bir dünyaya herhangi bir anlam atfetmenin insanın seçimine bağlı olduğu sonucuna varır. Bu tür bir görüşün iflas ettiği, Sartre'ın bürokratik komünizmi benimseyişinde de açıkça kendini belli eder. Varoluşçuluğun altında yatan umutsuzluğu en iyi sergileyen eseri, *Huis clos* (1947, *Çıkış Yok*) adlı oyunudur. Oyunun kişileri, onları her şeyden soyutlayan bir karanlığın içinde sessizce otururlar ve kendi oluşturdukları bir zindanın körleştirici ve tutsak edici ortamında, sonu gelmeyen bir biçimde umutsuzluklarını mırıldanırlar.[13]

Auschwitz ve Hiroşima'yla birlikte –Yahudi, Katolik ve Protestan– Batı teolojisi köklü bir dönüşüme uğradı. Yirminci yüzyılda yaşanan korkular, 1914'ten önce teolojinin ayırıcı özelliği olan iyimser ilerlemeciliği kökünden sarstı ve teolojinin tüm dikkatini kökten kötülük üzerinde odaklamasına yol açtı. Leszek Kolakowski, kötülüğü dolaysız ve sezgisel biçimde deneyimlediğimizi öne sürüyordu: Bir kötülük eylemini gözlemlediğimizde olgusal, tarafsız verileri soyut bir etik dizgenin ölçütleri üzerinde herhangi bir değer analizine tabi tutmayız; o eylemin kötü olduğunu kesinlikle biliriz ve dolaysız bir tep-

[13] Sartre için bkz. J. Amato, *Ethics, Living or Dead* (Marshall, Minn. 1982), s. 100-107.

ki gösteririz. Jerome Kagan ve diğer psikologlar çalışmalarında, çocukların da üç yaşından sonra bu tür dolaysız sezgilere sahip olduklarını ve toplumsal güçler tarafından değiştirilmedikçe, bu sezgileri koruduklarını belirtmektedirler. Gerek nitelik gerekse nicelik yönünden bireysel kötülüklerin ötesine geçen bir Auschwitz ya da bir Hiroşima'da yaşanan kişiler-ötesi kötülükler de sezgisel olarak kavranabilirler. Bununla birlikte, modern göreceliğin karmaşık, çarpıtılmış argümanları, kişiyi modern gerçeklikle ilgili bu sezgisel kavrayıştan yoksunlaştırabilir; nitekim çoğu teolog, bugün hâlâ çağın şüpheci ruhunu izlemekte ve kökten kötülüğü göz ardı ederek ya da yadsıyarak sezgilerden kaçınmaktadır. Kolakowski, İblis sorununun önemsiz bir sorun olmadığını, çünkü bu sorunun, kötülüklerde Tanrı'nın sorumluluğunun bulunup bulunmadığı sorusunu da içerdiğini belirtir.[14]

Liberal Protestanlıkta, Hıristiyanlığı "mitlerden arındırma" girişimi içinde teolojiyle İncil eleştirisini birleştirme eğilimi, Karl Barth ve izleyicilerinin öncülüğündeki yeni-ortodoks canlanma ve Carl Jung ile Mircae Eliade'nin mitlerin değeri üzerine getirdikleri yeni kavrayışlara karşın başatlığını sürdürdü. Muhafazakâr Protestanlık, "ileri eleştiri"yi yadsır ve görüşlerini kutsal kitaplar üzerinde temellendirmeyi sürdürür. Reformasyon dönemindeki öncülerinin izinden giden muhafazakâr Protestanlar, tek ve değişmez temel olarak, asla yanılmadığına inandıkları İncil'i kabul ederler. Gerçekteyse, farkında olmasalar da çoğunlukla geleneksel argümanları izlemektedirler. Bu gerçek, Reformistlerin ardından, patristik ve skolastik tefsir ve gelenek üzerinde temellendirdikleri İblis'le ilgili öğretilerinde iyice belirginleşir.

[14] Kolakowski, s. 112-113, 179-181; J. Kagan, *The Nature of the Child* (New York, 1984).

1960'lı yıllardan önce göreceli olarak birleşmemiş durumda bulunan Katoliklik de bu tarihten sonra, Protestanlık gibi geleneksel ve liberal kamplara bölünüyordu; bunlardan biri, geleneğin gelişiminde Kutsal Ruh'un önderliğini savunarak havarilerin yetkesini ortadan kaldırmanın tehlikelerini vurgulayan muhafazakâr kanat; diğeri ise, gelenekten köklü bir uzaklaşma ve mitlerden arındırma sürecine doğru bir açıklık içinde Thomasçılığın uzun süren başatlığına bir tepki olarak ortaya çıkan liberal kanattı. İblis'in varlığı konusunda kilisenin neredeyse anonimleşen görüşünün bilincinde olan gelenekselci kanat, İblis'in varlığını olumlamayı sürdürdü; öte yandan liberaller bu öğretiyi demode ve İncil eleştirisinin buluşlarına aykırı gördükleri için reddettiler.

Bu sorunla ilgili olarak 1960'lı yıllardan bu yana sürdürülen ateşli tartışmalar, kilisenin temel niteliği konusunda var olan bir görüş ayrılığını yansıtmaktadır. Geleneksel Thomist görüş, yüzyılın ortalarında bile karşımıza çıkmaktadır ve bizzat İkinci Vatikan Konsili (1962-1965) Şeytan'a çeşitli bağlamlarda göndermede bulunmaktadır 1970 Roma Aşai Rabbani Ayini'nde İblis'e açık bir göndermede bulunulmuştur ve gerek yetişkinler gerekse çocuklar için yapılan vaftiz ayinlerinde Kötü Ruh'un reddine ilişkin deyişler vardır. Bununla birlikte Gabriel Marcel, Karl Rahner ve diğerlerinin skolastiklikten kopmaya giden yolu hazırlayan girişimleriyle, 1960'lı yıllardan önce değişim başlamıştı. İkinci Vatikan Konsili'nin, değişim konusunda üzerindeki baskıları serbest bırakmasıyla dönüşüm de ivme kazandı. Skolastikliğe karşı çıkanlar, reforma duydukları büyük tutku içinde skolastikliği --özellikle Cizvitlerin yorumladıkları biçimiyle– sık sık, bir bütün olarak Katolik öğretisiyle karıştırdılar ve Katolik Kilisesi'nin varlığının Kutsal Ruh tarafından güvence altına alınan bir gele-

neğin geçerliliğine bağli olduğunu unutarak bebeği vaftiz teknesinden çıkarttılar.

1967'de yayımlanan *Katolik Ansiklopedisi* Şeytan'ı dışsal bir gerçeklik değil, psikolojik güçlerin bir simgesi olarak ele alması açısından, 1907 baskısından belirgin bir farklılık içeriyordu ve 1974'te teologlar arasında yapılan bir oylama, Katolik teologlar arasında şüpheciliğin Protestanlara oranla giderek arttığını, Katoliklerin üçte birinden fazla bir bölümünün, Yeni Ahit'in Şeytan'dan yalnızca birinci yüzyılda başat olan dünya görüşünün bir yansıması olarak söz ettiği ve Şeytan'ın gerçek bir kişilik değil, bir simge olduğu konularında Protestanların dörtte üçüyle hemfikir olduklarını gösteriyordu. Katoliklerin görüşündeki bu değişimin öncüleri Almanya'da Herbert Haag, Fransa'da Christian Duquoc, İngilizce konuşulan ülkelerde ise, Şeytan'ın varlığının reddini savunarak çok sayıda ateşli taraftar kazanan ve konu üzerindeki bilinmezci konumuyla taraftarlarının sayısını daha da artıran H. A. Kelly idi. 1967'de Klingenbergli genç bir kız olan Anneliese Michel'in, piskopos tarafından onaylanan bir şeytan çıkartma ayini sırasında ölmesi, şüphecilerin görüşlerine sağlanan desteği daha da güçlendirdi.[15]

Şeytan'ın varlığı düşüncesine yönelik eleştiriler, öğretiden toplumsal pratiklere kadar değişkenlik gösteren çok çeşitli düzlemlerde yer alabiliyordu. Teolojide en sağlam argüman, Şeytan'ın son analizde *mysterium iniquitatis* [içinden çıkılması güç gizem –çn.] olan kötülük sorununa herhangi bir açıklama getiremediğiydi. İlk günaha yönelik suçlamaların insanlardan meleklere aktarılması, kötülüğün dünyaya gelişi konusunda bir açıklama sunmaz. Bu görüşe göre Şeytan,

[15] Ed. M. Adler, *Tod unde Teufel in Klingenberg* (Aschhaffenburg, 1977).

gereksiz bir varsayımdır ve iyiliğe karşı kötülük sorusunu ilk ortaya çıktığı yer olan insan zihni bağlamına geri vermek daha doğru olacaktır. Aşkın iyilikle kötülük arasındaki mücadele, insan deneyiminin özgül birtakım iyilere ve kötülere yansıtılmasıdır ve dünyada var olan tüm kötülükler, insanlık günahı yönünden açıklanabilir. Ayrıca, Şeytan'ı bir kişi ya da kişilik olarak görmek anlamsızdır, çünkü bildiğimiz anlamda tek "kişi" türü insandır ve hiç şüphesiz Şeytan insani anlamda bir kişi olamaz. Bu nedenle Şeytan, bilinemeyen bir aşkınlığın üzerine insani kategorilerin yansıtılmasından öte bir şey değildir.

Şüpheciler teolojik konumlarını İncil'den ve tarihten aldıkları argümanlarla güçlendirmişlerdir. Şeytan kavramının kökenlerinin, örneğin Mazdeizm gibi pagan mitolojilerinden ve dinsel geleneklerinde yer aldığını teslim ederler. Sürgün sonrası İbraniler, kötülüğün sorumluluğunu Tanrı'dan başka bir varlığa aktarabilmek üzere Şeytan'ı kendi geleneklerine aşılamışlardır. Ve Eski Ahit'te Şeytan'a ait açık seçik bir betimleme yer almaz. Yeni Ahit'te de ona ilişkin göndermeler tutarlı bir bütünlüğü yansıtmamaktadır. Bu göndermelerde Şeytan simgesel bir boyutta yer alır ve her birinin yerine "günah" ya da "kötülük" terimlerini yerleştirebilmek olanaklıdır. Yeni Ahit'te İsa'nın Şeytan'ı ciddiye aldığı yolundaki savlara karşı şüphecilerin itirazları çeşitli yönlerde olmuştur: İsa'nın kendisi İblis'e ciddi herhangi bir anıştırmada bulunmaz, çünkü bu tür sözleri İsa'nın ağzından söyletenler, İncil'i yayanlardır. İsa ve havarilerinin Şeytan'dan söz etmelerinin tek nedeni, insanlarla birinci yüzyılın dünya görüşünde var olan terimlerle iletişim kurmak zorunluluğunda olmalarıdır; İsa ve havarileri gerçekten Şeytan'a inanmışlardır, ancak onların bu inançları, güneşin dünyanın etrafında döndüğüne duyulan inanç gibi, birinci yüzyı-

lın dünya görüşünün bir parçasıdır; İsa'nın fikirleri, evrensel bir anlam taşıyanlar ve Şeytan'ın gerçekliği gibi geçici ve yalnızca tarihsel özelliklerinden dolayı bizi ilgilendirenler olarak ikiye ayrılabilir.

İlk çağlardan beri anonim bir biçimde Şeytan'ın varlığını olumlayan Hıristiyan geleneğine karşın, İblis'e duyulan inancın Hıristiyanlık dininin özünün bir bölümünü oluşturmadığını savunan argüman, hiçbir inanış biçimi ya da konsilin böyle bir inancı gerekli görmediği mutlak gerçeğinde kendine sağlam bir temel bulmaktadır. Daha az kesin ve daha esnek olan diğer bir görüş ise, Şeytan'ın varlığına ilişkin konsil beyanlarının demode bir dünya görüşünün bir parçası olarak reddedilebileceğini savunan argümandır. Ekümenik konsiller arasında yalnızca Dördüncü Lateran ve Trent Konsili Şeytan'a özel bir ilgi göstermiştir ve Dördüncü Lateran, Şeytan'ın varlığını bir inanç konusu olarak tanımlamaktadır. Öncelikle birinci ve temel teolojik kanonda doğasından ve faaliyetlerinden söz eder, ancak Şeytan'a ilişkin iki tümcenin, kanonun ana izleğinin –Tanrı'nın evrensel hükümranlığının– yanında ikincil konumda olmasından dolayı şüpheciler, Şeytan'ın, konsil için büyük bir önem taşımadığını öne sürdüler.[16]

Bununla birlikte, konsilin yaklaşımını farklı bir bağlamda yorumlamak da olanaklıdır. Birincisi, Şeytan'ın yer aldığı bölüm konsil tarafından yayımlanan en önemli beyanın en önemli bölümüdür. İkincisi, söz konusu tümceler gerek nicel gerekse mantıksal yönden bu beyanın önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Ayrıca konsilin benimsediği söylemden, Şeytan'ın varlığı konusunun bir tartışma konusu olmadığı ve daha fazla bir açıklamaya gerek kalmaksızın üzerinde kesin bir anlaşmaya varılan bir konu olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

---

[16] Bkz. LUCIFER.

Son olarak, konsil beyanın özellikle Şeytan'ın güçlerini abartan Katharlar düalistlerine bir yanıt oluşturmasını amaçladığından, İblis'in varlığını sorgulamaya yönelik mükemmel bir olanak sunuyordu, tabii eğer böyle bir eğilim varsa.

Sonunda şüpheciler konsilin ilkel, yanılgı içinde bir dünya görüşüne sahip olduğunu savunan konuma geri dönmek zorunda kaldılar. "Kötü bir geleneğin" düzeltilmesi gerektiğinden dem vurdular ve yanılgılar üzerinde temellenen bir gelenek elbette ki geçerli olamaz. Ancak "kötü geleneği" neyin oluşturduğu sorusu son derece hassas bir sorudur; böyle bir argüman, Katolik Kilisesi'nin üzerinde temellendiğini ileri sürdüğü havarilerin ardıllığı görüşünü yok edebilir.

Şüpheciler aynı zamanda Şeytan'a inancın toplumsal yönden yok edici olabileceğini, olumsuz yansıtmaları ve yabancıların birer demon olarak görülmesini teşvik edeceğini ve kötülüğün sorumluluğunun insandan başka bir varlığa aktarılmasının, insan üzerindeki kötülüğe ilişkin sorumlulukların zayıflamasına yol açacağını öne sürüyorlardı.

Muhafazakârlar, 1970'li yıllarda şüphecilere karşı şiddetli bir karşı saldırıya geçtiler. Papa VI. Jean Paul'un 29 Haziran 1972 tarihinde sunduğu bildiriyi (bu bildiri 30 Haziran 1972 tarihli *Osservatore romano*'da yayımlandı), Papa'nın 15 Kasım 1972 tarihinde sunduğu resmi bir söylev izliyordu. Papa, Kutsal Kilise İdare Sistemi'nin konu üzerine resmi bir çalışma yapmasını emretti ve bunun üzerine 26 Haziran 1975 tarihli *Osservatore romano*'da, Papa'nın konumunu tanımlayan uzun, isimsiz bir makale yayımlandı. Başta Kardinal Ratzinger olmak üzere birçok teologun desteğini alan Papa, İncil ve gelenek düzleminde diabolojiyi savundu.[17] İncil eleştirmenleri Papa'ya verdikleri

[17] Alıntı Matta: 6:13, 12:43; Markos 1:12-13, 5:8-9, 8:28-34; Luka 11:18-26;

yanıtta Papa tarafından sunulan kutsal kitaplarla ilgili argümanların inandırıcılıktan uzak olduğunu ve Yeni Ahit'in tutarlı bir diaboloji sunmayı amaçlayıp amaçlamadığı konusunu bile göz ardı ettiğini belirttiler.

Şüphecilere karşı ileri sürülen argümanlar, tıpkı şüphecilerin kendileri gibi, İncil eleştirisinden dolaysız pratik konulara kadar çeşitlilik gösterir. İncil eleştirisi bile kendi içinde tek bir ses sunmaz. Eleştiriler ve tefsirler kimi zaman keskin bir biçimde, metinlerin anlamı ve önemi konusunda farklılıklar arzetmektedir. Ayrıca, tüm kuramsal çalışmalar gibi İncil eleştirisinde de, çağdaş varsayımlar geçmişle ilgili kavrayışlarımıza müdahale ederek metni tam ve doğru biçimde anlayabilme çabalarımızı bulanıklaştırır. Metni tam ve doğru kavrayabilmenin en iyi yolu yazarın özgün amacını kavrayabilmekten geçer ve bu özgün anlama ulaşabilmek, yalnızca geleneğin anlam üzerinde

---

22:31, 22:53; Yuhanna 12:31, 14:30, 16:11; Resullerin İşleri 10:38; Romalılar 7:23-24, 16:20; Galatyalılar 5:17; Efesliler 2:1-2, 4:27, 6:11-16; Koloseliler 1:13; Selanikliler I 2:3-11; Vahiy 12-13. Tanrı duasının özellikle Şeytan'a göndermede bulunduğu tartışması için bkz. J. Carmugnac, *Recherches sur le "Notre Père"* (Paris, 1969), s. 305-319. Şeytan üzerine modern Katolik tartışma için özellikle bkz. C. Duquoc, "Symbole ou realité?" *Lumière et vie*, 78 (1966), 99-105; A. Greeley, *The Devil, You Say* (New York, 1974) H. Haag, *Abschied vom Teufel* (Einsiedeln, 1969); H. Haag, "Ein fragwürdiges römisches Studiendokument zum Thema Teufel," *Theologische Quartalschrift*, 156 (1976), 28-34; H. Haag, Teufelsglaube (Tübingen, 1974); W. Kasper ve K. Lehmann, *Teufel-Dämonen-Besessenheit* (Mainz, 1978); H. A. Kelly, *The Devil, Demonology and Witchcraft*, 2. baskı (Garden City, N.Y., 1974); H. A. Kelly, *Le Diable et ses démons* (Paris, 1977; eklerle birlikte 1974 İngilizce baskısından); Paul VI, "Confronting the Devil's Power," *The Pope Speaks*, 17 (1973), 315-319 (Papa'nın "Liberarci del male" başlıklı konuşmasının çevirisi, *Osservatore romano*, 15 Kasım 1972).

oluşturduğu tabakayı sıyırmakla değil, aynı zamanda modern tarihsel ve bilimsel varsayımların oluşturduğu tabakayı da sıyırmakla gerçekleşebilecektir. Yeni Ahit'i tam ve doğru biçimde okuduğumuzda metin bize, yalnızca bireysel günahlara değil, salt insani boyutu aşan bir kötülüğün gücüne karşı mücadele eden İsa'yı göstermektedir. "İsa'nın yaşamının her yönünde onun şeytani güçlere olan inancı baskındır. Bunun bir anlam ifade edip etmediği ya da çağdaş düşüncelere ters düşmesi, tümüyle konunun dışındadır."[18]

İsa'nın Şeytan'a inancının ilkel bir dünya görüşünün yalnızca bir parçası olduğu önerisi, ciddi birtakım tehlikeleri ortaya çıkartır. Her kültür ve her dönem, kendi dünya görüşünün mutlak gerçeği yansıttığına inanır, ancak tarih eğer bize bir gerçeği gösterebiliyorsa, o da dünya görüşlerinin zaman içinde değiştiği ve tüm bu görüşlerin eşit ölçüde tartışmalara açık olduğu gerçeğidir. Birinci yüzyılın ya da yirminci yüzyılın görüşlerinin doğru olduğunu öne sürmemiz için hiçbir neden olmadığı gibi, bu görüşlerden birinin diğerinden üstün olduğuna inanmamız için de bir neden yoktur; tıpkı, bir bütün olarak Fransız toplumunun Çin toplumundan daha üstün olduğunu öne süremeyeceğimiz gibi. Zamanmerkezciliğin yanılgısı tüm araştırmacılar için tehlike arzeder, ancak Hıristiyanlığı bir uğraş alanı olarak seçen bir araştırmacı için, İsa ve havarilerinin bizim kadar aydınlanmamış, ilkel insanlar olduklarını savunmak özellikle tuhaf kaçmaktadır. Şeytan'a duyulan inancın başından sonuna değin Yeni Ahit'in içinde yer aldığına göre, bu durumda Şeytan'ın yadsınması, Tanrı'nın İsa'da vücut bulması ve İsa'nın göğe yükselmesi de dahil olmak üzere, Yeni Ahit'te ifade edilen tüm diğer inançların da aynı işleme tabi tutulma-

[18] J. Kallas, *Jesus and the Power of Satan* (Philadelphia, 1968), s. 202.

ları anlamına gelecektir ve bazı teologlar böyle bir olasılık karşısında herhangi bir tepki göstermemişlerdir.

Bir tarihçi –Hıristiyan olsun ya da olmasın– Hıristiyanlığın, ancak kutsal kitaplar ve gelenekle ilişkilendirildiğinde anlamlı bir tanım sunabilen İncil ve gelenek üzerinde temellendiğini ayrımsayabilir. Kutsal kitaplar ve gelenekten keskin biçimde ayrılan bir öğretiye, herhangi bir anlam ifade eden bir bağlamda "Hıristiyan" denemez. Bu yine insanların altıyüz yıldır "Parlamento" adını verdikleri bir şeyin aslında başka bir şey olduğunu iddia etmeye benzer. Gerek kutsal kitaplar gerekse en erken ve en anonim Hıristiyan geleneği Şeytan'ın varlığını olumladığına göre, şüphecilerin reddi, Hıristiyanlığı gerçek niteliğini bilemeyeceğimiz bir İsa'ya duyulan duygusal bir bağlılıktan arta kalan belirsiz bir sis tabakasına indirgemektedir. Bu tür mitten arındırma süreçleri, havariler de dahil olmak üzere onsekizinci yüzyıldan önce hiçbir Hıristiyanın asla tanıyamayacağı bir "Hıristiyanlığa" yol açar.

Şeytan'ın var olup olmadığı, kişinin Şeytan'la ilgili tanımına ve etkin olduğu kavramsal çerçeveye bağlıdır. Şeytan'ın "bilimsel" ve "tarihsel" yönden var olmadığı ve var olamayacağı –yani varlığının bilimsel ya da tarihsel yöntemlerle gösterilemeyeceği– onun farklı bir bağlamda var olmadığı anlamına gelmez. "Varoluş" teriminin insan kategorilerinin önünde gerekli herhangi bir anlamı yoktur. Şeytan'ın bir kişi olamayacağını savunan şüphecilerin argümanının düzensizliği açıkça bellidir. Elbette ki Şeytan, bir insanın olduğu anlamda bir kişi olamaz, ancak insan kavramının ötesinde bir "kişi" kavramına sahip olabiliriz; sözgelimi bizden ne denli farklı olursa olsun bilinç, zekâ ve istenç gibi niteliklere sahip olması koşuluyla dünyadışı bir varlığı bir "kişi" olarak nitelendirebiliriz. "Kişi" teriminin in-

sani "kişilik," Teslis'in "kişi"si, dünyaötesi "kişi," ya da meleksi "kişi" bağlamında kullanılması açıkça bir örneksemeye dayalı olsa da, bilinçlilik, zekâ ve istenç, tüm bu farklı bağlamdaki "kişi" kavramlarının altında yer alan ortak özelliktir.

Yeni Ahit'te tanımlandığı biçimiyle demonik güçler tarafından ele geçirilme olgusunun (cin çarpmasının) modern tıp ve psikiyatri açısından daha iyi açıklanabileceğini savunan diğer şüpheci argümanın da, Şeytan konusuyla herhangi bir ilgisi yoktur. Bu tür bir argüman, uygunsuz bir biçimde demonlarla Şeytan'ı –fiziksel rahatsızlıklarla ahlaki yönden kötü olmayı– tek bir kategoride birleştirmektedir. Tıp, fiziksel semptomları belirlemekte demonolojiden daha başarılı olabilir; ancak belirli bir fiziksel rahatsızlığın hem fiziksel hem de tinsel nedenlerden kaynaklanmaması için hiçbir neden yoktur. Ancak Şeytan, ahlaki kötülülüğü temsil etmektedir ve tanım gereği ahlak sorunları bilim ve tıbbın alanlarının dışındadır. Şeytan'da vücut bulan kökten kötülük kavramı, bilimde kaydedilen gelişmeler tarafından çağdışı kılınamaz ya da aşılamaz.

Şüphecilerin İblis'in toplumsal yönden arzu edilmeyen bir varlık olduğu yolundaki görüşlerine karşın, Sovyet komünizminde ya Şeytan'ın var olduğunu reddeden diğer ideolojilerde düşmanların birer demon olarak betimlenişi, eşit ölçüde benimsendiğini açıkça göstermektedir. Ne de İblis'e duyulan inanç, tarihsel yönden ahlaki sorumluluğun önemini, davranışların çevre tarafından belirlendiğine inanan modern görüş ölçüsünde zayıflatabilmiştir. Şeytan konusundaki şüphecilik, genellikle kökten kötülük üzerinde şüphelere yol açarak yapay bir iyimserlik ve geçici çarelere bir bağımlılık yaratır.

Bir bütün olarak şüphecilerin görüşleri, İncil eleştirisi ya da tarihten çok, geçerli olan dünya görüşü üzerinde temellendirilmiştir. An-

cak tarafsız yaklaşımıyla tarihçi, tüm dünya görüşlerinin tartışmalara açık olduğunu bilir; bir dönemde ilerleme olarak görülen değerlere karşılık gelen değerler dizgesi, farklı bir dönemde gerilemenin göstergesi olabilir; bilimlerimiz Paul'ün döneminin bilimlerinden daha iyidir, ancak teolojimiz çok daha kötü bir durumda olabilir.

Yirminci yüzyılda kökten kötülükle yüzleşmeye yönelik teolojik çabaların bazıları, yeni boyutlara ulaşacak biçimde ilerlemiştir. Bu girişimler arasında en özgün olanı, yeni-ortodoks Protestanlığın kurucusu Karl Barth'ın (1886-1968) görüşleridir. Barth, üç farklı gerçeklik unsuru belirlemiştir: Tanrı, Tanrı'nın yaratma edimi ve *das Nichtige* ya da "hiçlik." Hiçlik, Tanrı'nın yaratmadığıdır. Ne Tanrı ne de Tanrı'nın yaratma edimi olan "hiçlik," gerçek varlıktan tümüyle yoksundur. Ancak varoluştan tümüyle yoksun değildir, çünkü Tanrı'nın yaratıcı gücünü geri çektiği bir alanda yaşama doğru sıçrar. Tanrı evreni inşa ederken yaratıcı gücünü, hiçliğin kendi alanını oluşturmaya olanak verecek biçimde sınırlamıştır. İki tür kötülük vardır: İnsan doğasının sınırlılığından kaynaklanan kötülük ve Tanrıya etkin biçimde direnen ve onu reddeden, bütünüyle yıkıcı ve geri dönüşsüz *das Nichtige*. Barth'ın hiçliği, Jung'un hiçliğinin aksine Tanrı'nın bir parçası değildir, bu nedenle de Tanrı'nın kötü bir yüzü yoktur ve iyiliği ve kötülüğü birleştiren karşıtların birliği olanaksızdır (31.2; 50.2).[19] Şeytan, hiçliğin bir parçası, tüm yalanların altında yatan yalandır (31.2; 51.3). Şeytan ve kötülük yaratılış içinde yer alır, ancak Tanrı'nın eseri değillerdir: Onlar hiçliktir, kaostur, gerçek varlığın karşıtlarıdır (3.2; 33.1; 50.3; 51.3). Şeytan'ın gerçek bir varlığı ol-

[19] Göndermelerin yer aldığı kaynak, K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, 13 cilt (Zollikon, 1939-1967); İngilizce çeviri, *Church Dogmatics*, 13 cilt (Edinburgh, 1955-1976).

masa bile tıpkı bir vakum gibi, bozmak ve yıkmak için korkunç bir güce sahiptir. Amacı evreni yok etmektir ve gücünün kanıtı, insanlar üzerindeki etkisidir (33.1). Tanrı, mahvetmeye yönelik planını uygulayabilmesi için Şeytan'a geniş bir alan bırakmıştır; ancak Tanrı ona karşı, hiçliğe karşı yaratılışın gücü, *opus proprium* ile mücadelesini sürdürmektedir (50.3-4).

Yeni bir perspektifte sunulmuş olsalar da, Barth'ın görüşleri geleneksel yoksunluk kuramına oldukça benzemektedir ve benzer güçlüklerle karşı karşıyadır. Hiçlik, ya (Barth'ın reddettiği biçimde) Tanrı'dan kaynaklanmaktadır ya da Tanrı'nın ötesinde farklı bir ilkeden, Tanrı'yı sınırlandıran bir güçten doğmuştur (ki böyle bir açıklama düalizmle sonuçlanacaktır). Barth, Şeytan'ın özünde Tanrı tarafından yaratılan bir melek olduğunu savunan geleneksel görüşü reddederek düalizm tehlikesini daha da artırmaktadır –çünkü Barth'ın Şeytan'ı katıksız hiçliktir, yaratılmış bir doğası yoktur– ancak Barth, hiçliğin Tanrı'nın yaratma edimine bağlı olduğunu, çünkü gerçekliğe karşıtlığının, önsel olarak gerçekliğin varlığını zorunlu kıldığını vurgulayarak düalizmi önlemiştir: Kaldı ki Şeytan'ın varlığını sürdürebilmesi kesinlikle Tanrı'nın iznine bağlıdır.

Barth, Tanrı ile Şeytan arasındaki kozmik mücadele yerine, insanın içinde var olan iyilik ve kötülük arasındaki mücadeleyi vurgulamaktadır. Yine de salt zarar vermek için zarar vermeye duyduğu şiddetli arzuyu içeren kötülüğün mutlaklığı en iyi, insanüstü bir güç figürüyle kavranabilir.

Cizvit paleontolog Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) geleneksel gizemcilik ve bilimsel evrimcilikten hareketle iyimser, ilerici bir teoloji geliştirdi. Teilhard'a göre yaratılış, zamanın başındaki alfa noktasından zamanın sonundaki omega noktasına doğru açılım göste-

ren bir süreçtir. Bu süreç, Tanrı'nın dünya için oluşturduğu plandır. Evren, Tanrı'nın yönlendirmesinin altında, tanrısal ilkenin bir tezahürü olarak gelişir; önce cansız varlıklar yaratılmıştır, daha sonra giderek karmaşıklaşan moleküler yapılardan hayat ortaya çıkar, bunu zekâ sahibi bireylerin oluşumu izler ve –gelecekte– zekâ sahibi bireylerin kendi kendilerini noetik bir bütün şeklinde örgütlemelerinin bir sonucu olarak da, yeni bir tür zihin ortaya çıkacaktır. Bu tanrısal süreç durdurulamaz, ancak yaşayan organik süreçlerin "yaşam gücünü yitirdiği" ya da "kristalize olduğu" noktada engellenebilir ya da bozulabilir. Şeytan, tanrısal sürece direnişin simgesidir.[20]

Çağdaş teolog Jim Garrison (1921) Hiroşima'yı yirminci yüzyılda kötülük kavramının nitel değişiminin bir simgesi olarak görmektedir. Öne sürdüğüne göre, Hiroşima'yı kendi uygulaması içinde özümsemeyen hiçbir dünya görüşü geçerli sayılamaz. Hiroşima'yla yüzleşmek, Tanrı'nın karanlık yüzünün gizemiyle yüzleşmektir. Garrison şöyle demektedir: "Tanrı'yı aramak, karanlıkta bir ışığı tutmaya benzer. Işık yoğunlaştıkça, karanlığın çevresi de genişlemektedir."[21] Tanrı kötülüğü son aşamada iyiliği elde etmek için kullanır, ancak bu, kötülüğün bir yanılgı olduğu anlamına gelmez. Soğuk, acımasız ve özünde yıkıcı olan kötülük, salt bir insani kategori değil, aşkın bir gerçekliktir. Tanrı, gerçek kötülüğü yaratır.[22] Bunun nasıl gerçek olduğunu bilemeyiz, çünkü Tanrı, tüm insani kategorileri aşar. Bununla birlikte, bizzat kendimizin Tanrı'yla ilgili deneyimimizi biliriz ve bu deneyim hem kişisel yönden hem de İncil yönünden ikirciklidir. "Deneyimlendiği anlamda Tanrı, merhametli ve hoşgörülü olduğu kadar

[20] P. Theilhard de Chardin, *Le phénomène humain* (Paris, 1955).

[21] J.Garrison, *The Darkness of God: Theology after Hiroshima*(Londra,1982), s. 8.

[22] Alıntı, Eyüp, 16:12-17; Yeremya 45:4-5.

vahşi ve korku vericidir" (s. 26). Tanrı'yı yalnızca iyi olarak gören "tek kutuplu" önyargımızdan uzaklaşarak, onu nihai aşamada iyiliği amaçlayan bir sentez içinde gerçek iyiliği ve gerçek kötülüğü özümseyen bir güç olarak gören "iki kutuplu" bir görüşe varmamız gerekmektedir (s. 170, 173-174).

Garrison argümanını sürdürerek, Tanrı'nın nihai iyiliğinin kötülüğü nasıl özümsediğini kavrayamayacağımızı, ancak gerek kişisel deneyimlerimizden gerek İncil'deki vahiyden gerekse mantık yoluyla onun iyiliksever olduğunu bilebileceğimizi belirtir. Nihai adaleti yaratmayan bir Tanrı kusurlu olurdu, bu nedenle de ona "Tanrı" demezdik. Bir Hıristiyan için gizemin merkezi, Tanrı'nın kendisinin acıyı hem uyguladığı hem de çektiği, İsa'nın haç üzerindeki can verişidir. İsa'nın çilesi, Tanrı'nın dünyanın acılarını paylaştığının kanıtıdır. Hiroşima ise yeni bir çarmıha geriliş, bizim ve Tanrı'nın karanlığının yeni bir vahyidir. Nükleer savaş, yeryüzünün tıpkı İsa'nın öldüğü gibi ölebileceğini ima eden bir tehdittir. "Hiroşima'dan bu yana, Tanrı'nın ve insanlığın kıyameti birlikte yarattıklarından söz edilmesi gerekmektedir" (s. 207). Şeytan, Tanrı'nın gölgeler içindeki yüzüdür. "Tanrı'yı bir çatışkı olarak deneyimlerken, onu *summum bonum* [en yüksek iyilik, --çn.] olarak deneyimleyemeyiz.... Tüm karşıtlıklar Tanrı'dır: Işık ve karanlık, çarmıha gerilme ve yeniden diriliş" (s. 173-174). Tanrı'nın karanlık yüzünün de tapınmaya değer olduğu sonucuna varmak gibi bir tehlike vardır, ancak özümsenmedikçe gölgenin hiçbir olumlu değeri olamaz ve özümsenme sürecinin bir bölümü de kötülüğe karşı mücadeledir. Şeytan, tüm gücümüzle karşı çıkmamız gereken özümsenmemiş kötülüğün simgesidir.

Romen asıllı sürgün Petru Dumitriu (1924), teolojik yansımalar içeren romanı *To an Unknown God*'da [*Bilinmeyen Bir Tanrı'ya*], Şey-

tan'ın bağımsız bir kişilik olarak var olup olmadığının bilinemeyeceğini, ancak kökten kötülüğü belirtmek için zorunlu bir simge olduğunu savunur.[23] Kötülük, sonsuza değin insan kötülüğünü aşar; o, evren kadar engin, Tanrı kadar uçsuz bucaksızdır. Tanrı bir çatışkıdır; bir yüzü güzelliği, mutluluğu ve sevgiyi, diğer yüzü "Tanrı'nın dehşet dolu çehresini, onun kötülük, korku, umutsuzluk, huzursuzluk, açlık ve susuzluk, fiziksel acılar, dayanılmaz ıstıraba izin veren yönünü temsil eder." Yine de doğal kötülüklerin tüm dehşetine karşın, "tüm yaratılış içinde insanoğlunun düşmanlığı kadar acımasız hiçbir şey yoktur." Bildiğimiz tüm yaratıklar içinde yalnızca insan acımasızlıktan haz duyar. "Zarar verme arzusu gizli bir inanç birliğini, kişinin kurbanıyla kendisini özdeşleştirmesini, bu ikisi arasında bir duygudaşlığı içermektedir: işkence eden, kendisini kurbanın yerine koymakta ve anlayabildiği bir ıstıraptan zevk almaktadır" (s. 58).[24]

Dimitriu'nun savına göre modern çağda Şeytan'ın varlığının yadsınışı, sorumluluktan bir kaçışı temsil etmektedir. "Bu, yalın anlamda, Kötülüğün kişileştirilmesinin bir yadsınışı değil ... suç işleme niyetinin, suçluluğun, günahın yadsınışıdır" (s. 59). Modern toplumda kötülüğün genetik ya da çevresel nedenlerine yönelik araştırmalar bir tür kaçıştır. Gerçek anlamda ahlaki özgürlüğe sahibiz ve her kötülük eylemi bir suçtur. İnsanlığın onuru gerçek anlamda kötülüğün varlığına bağlıdır, çünkü onun yokluğunda bizler yalnızca programlanmış birer makineyiz (s. 61). İblis'in en gözde beliti, kötülük için öne sü-

---

[23] P. Dimitriu, *Atı dieu inconnu* (Paris, 1979); Eserin orijinalini bulamadığım için J. Kirkup'un İngilizce çevirisinden yararlandım (New York, 1982).

[24] Bu savın ampirik yönden doğrulanışına, "Rastgele Katiller" başlıklı yazıda aktarılan kitle cinayetleri olayında da rastlıyoruz. *Newsweek*, 26 Kasım 1984, s. 100-106.

rülen belirlenimci mazeretlerdir. İkinci belit, kendi kötülüğümüzü günah keçilerine yansıtarak sorumluluğumuzu reddetmede yatar. Bir diğeri, kişinin Tanrı'nın merhametine sığınamayacak ya da artık değişemeyecek ölçüde kötülüğe gömülmüş olmasıdır. Diğer bir belit ise, kötülüğün çözülemeyecek denli karmaşık bir olgu olduğudur, böylece nükleer savaş tehdidine yönelik çözümü, yıkıcılığa değil de sevgiye dönmek yerine, nükleer silahsızlanmaya ilişkin karmakarışık planlarda ararız.

Felsefe ve teoloji gibi modern yazın da, yirminci yüzyılın dehşetleriyle doğrudan yüzleşmek ya da bunları göz ardı etmek arasında bir seçim yapmak zorundaydı. Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen yoğun kinik dönemde, İblis'in, savaş nedeniyle insanların yaşamlarını yitirmesine neden olan ulusçuluk, yurtseverlik ve gereksiz kahramanlığın simgesi olarak yansıtıldığı (eserlerinde Violet Page adını kullanan) Vernon Lee'nin *Satan, the Waster*'ı [*Yıpratıcı, İblis*] türünde eserler üretildi. Daha sonraki savaşlarla ilgili olarak, *Apocalypse Now* [1979, *Kıyamet*], *Mephisto* (1982) ve *Sophie's Choice* [1982, *Sophie'nin Seçimi*] gibi filmler de aynı konuyu irdeliyordu; sinemada şeytani figürün en inandırıcı yansımalarından biri de, Sophie'yi tüyler ürpertici seçimini yapmaya zorlayan toplama kampındaki subaydır.[25]

Yirminci yüzyıl yazarlarının kötülüğe karşı tavırları, tiksinti ve umutsuzluk içinde ahlaki tepkiden mutlak bir kinizme doğru yönelmiştir. André Gide, 1926'da şu sözleri yazıyordu: "Bu dünyada Tanrı'nın daima sessiz kaldığını fark ettiniz mi? Konuşan her zaman Şeytan'dır.... Onun sesi Tanrı'nın sesini hep boğar.... Tanrı ve İblis bir

[25] Film, William Styron'un romandan uyarlanmıştır: *Sophie's Choice* (New York, 1979).

Kayzer II. Wilhelm'i şeytanlaşmış gösteren Birinci Dünya Savaşı'ndan bir müttefik posteri. 1915.

ve aynıdır.... Tanrı bizimle, kedinin fareyle oynadığı gibi oynar.... Daha sonra da ona minnettar kalmamızı ister.... Acımasızlık! Ta en baştan bu yana Tanrı'ya atfedilecek tek özellik budur."[26] Jeremy Leven'in, İblis'in psikanaliste yaptığı bir ziyareti anlatan romanıyla,[27] gerçek değerlere karşı kinik ilgisizlik 1982'de başat bir tavır halini alıyordu. Cennetten kovulması Şeytan'a göre büyük bir haksızlıktı, çünkü: "Ben de tıpkı Tanrı gibi Yahudi'yim." Tanrı'nın yazınsal tutkularından dolayı ondan nefret ettiğini öğrenir. Şeytan, tıpkı romanın kendisi gibi, zeki, müstehcen ve değerlerden yoksundur. Evren gibi Şeytan da anlamsız bir formüle indirgenebilir: "Şeytan = $y^4 + my^2 - x^4 + nx = 0$."

Mephistopheles'in kinik bir yaklaşım içinde işlendiği en iddialı yapıt, Paul Valéry'nin (1871-1945) bitiremediği romanı *Mon Faust*'tur [1941, *Benim Faust'um*]. Valéry'nin Mephisto'su ironik ve kiniktir ve insanlığın acılarına karşı uzaktır. Başlangıçta şık, ancak çağın modasına uygun olmayan giysiler içinde, uzun boylu, ince yapılı bir din adamı kılığında karşımıza çıkar. Konuşma şekli de bizlere biraz uzak gelir: Rus aksanıyla İtalyanca konuşmaktadır. Keçi kulakları gerçeği ele vermektedir, ancak bir bütün olarak kişiliği hayli sevimlidir; çünkü açıkladığı gibi, bir canavar olarak ortaya çıkmadığında insanlarla ilişkilerinde daha başarılı olmaktadır. Ancak kısa zamanda, hangi kılıkta olursa olsun, insanların ondan fazla etkilenmediklerini üzüntüyle öğrenir. Faust onu önemsemez. "Korkarım, biraz çağdışı kaldığını senden gizleyemeyeceğim.... Dünyada bir zamanlar sahip olduğu yere artık sahip değilsin.... Senin ait olduğun sistem tümüyle yıkıldı ve

---

[26] A. Gide, *Les faux-monnayeurs* (Paris, 1925) s. 498-499

[27] J. Leven, *Satan: His Psychotherapy and Cure by the Unfortunate Dr. Kassler, J.S.P.S.* (New York, 1982).

çözüldü."[28]

Yirminci yüzyılın ortalarına gelindiğinde, geleneksel Şeytan'ı mitolojik bir kişilik biçiminde yansıtmadan ya da onu korku öykülerinin abartılı formatı içinde sunmadan betimleyebilmek, neredeyse olanaksızlaşıyordu. 1960'lı ve 1970'li yıllarda başarılı birtakım romanlar ve filmler, İblis'e duyulan ilginin kısa bir süre için canlanmasına neden oldu. Bunlar arasında en başarılıları ve rastlantısal olarak teolojik yönden en inandırıcı olanları, Ira Levin'in *Rosemary'nin Bebeği* (1967) ve William P. Blatty'nin *Şeytan*'ıydı (1971). *Şeytan*, her ne kadar geleneksel kavramları abartsa da, bir ölçüde bunlara olan inancı içeriyordu. Buna karşın, 1970'lerin sonlarında ve 1980'lerin başlarında yapılan filmler, korku filmlerinin konuyla hiç ilgisi olmayan klişeleriyle, geleneğin alttan alta çöküşünü kusursuz bir biçimde göstermektedir.

Dönemin başat şüpheciliğini aşabilmek amacıyla, kötülüğün kişileştirilmesini ciddi biçimde ele alan yapıtlar genellikle fantazya ya da bilimkurgu formatında sunulmaktadır. *Inferno*'da (1976) Larry Niven ve Jerry Pournelle, Dante'nin vizyonunun etkili ve teolojik açıdan doğru bir bilimkurgu versiyonunu oluşturmuşlardır. Yirminci yüzyıl miti, demonik ya da meleksi nitelikleri "doğaötesi" varlıklar boyutundan sözde "bilimsel" dünyaötesi varlıklara yöneltmiştir. Örneğin *2001* (1968) ve *2010* (1985) adlı filmlerde melekler, bedensizleşmiş dünyaötesi varlıklar şeklinde sunulur; *The Invasion of the Body Snatchers*'ın [*Beden Kemiricilerinin İstilası*], 1978 yılı yeniden yapımında gö-

[28] P. Valéry, *Mon Faust: Ebauches* (Paris, 1946), s. 52-54. Aynca bkz. Aldous Huxley (1894-1963), *The Devils of Loudun* (Londra, 1952); Dorothy Sayers (1893-1957), *The Devil to Pay* (Londra, 1939); Roland Duncan, *Death of Satan* (New York, 1954); Albert Lepage, *Faust et Don Juan* (Paris, 1960).

rülen, tıslayan, çatal dilli, acımasız, insan kılığına girebilme yetisine sahip dünyaötesi yaratıklarsa demonların geleneksel niteliklerinin yeniden üretimini sunmaktadır. J. R. R. Tolkien (1892-1973), Orta Dünya'nın fantastik evreninde aşkın iyilikle kötülüğün mücadelesini yansıtmaktadır. *Yüzüklerin Efendisi*, tıpkı *Beowulf* gibi örtük bir düzlemde Hıristiyan, ancak görünür düzlemde başka bir dünyada yer almaktadır. Tolkien'in eserindeki Mordor'un karanlık efendisi Sauron, yılan ya da ejder (Yunanca *sauros*) imgesi aracılığıyla Şeytan'la ilişkilendirilmiştir ve kötü büyücü Saruman'ın adı, gerek *sauros*'la gerekse Mazdeizmin kötü tanrısı Ahrimen'le ses uyumu içindedir.[29]

Modern yazında geleneğe en sadık mitsel anlatım, C. S. Lewis'in (1898-1963) eserlerinde karşımıza çıkar.[30] Lewis'in kötülük sorununa en özgün katkısı, korku ve açlığın demonları harekete geçirdiği yolundaki önerisidir. Gerçek gıdadan yoksun kaldıklarında demonlar, içlerindeki açlığın yarattığı boşluğu doyurabilmek için insan ruhlarını tüketmek üzere yeryüzünde dolaşırlar; engellendiklerindeyse kendi içlerine yönelerek birbirlerini yerler. Ancak ne kadar yeseler de içlerindeki boşluğu doyuramayacaklardı, çünkü onları doyurabilecek tek

---

[29] J. R. R. Tolkien, *The Lord of the Rings* (Londra, 1954). Ayrıca bkz. William Golding, *The Lord of the Flies* (New York, 1954); Nikos Kazantzakis, *The Last Temptation of Christ* (New York, 1960).

[30] Lewis'in uzay üçlemesinin ilk romanı *Out of the Silent Planet* 1938'de yayımlandı; ikinci roman *Perelandra* 1943'te; üçüncüsü, *That Hideous Strength* 1945'te yayımlandı. *The Screwtape Letters* 1942'de, çocuk kitapları dizisi *Narnia* 1950-1956 yılları arasında yayımlandı. Lewis kötülük konusunu ayrıca *The Great Divorce*'ta (1945) ve doğal kötülük konusunu *The Problem of Pain* (1940) ve oldukça kişisel olan *A Grief Observed*'de (1961) ele almıştır. Aydınlatıcı bir teolojik deneme olan *Mere Christianity*'deyse (1952) doğal ve ahlaki kötülüğü işlemiştir.

besin olan yaşamın ekmeğini yiyemeyeceklerdi. Bu izleği işleyen *The Screwtape Letters* [1942, *Screwtape Mektupları*] yaşlı bir demon olan Screwtape tarafından yeğeni Wormwood'a hitaben kaleme alınan bir dizi tebliğ biçiminde yazılmıştır; genelde insanlığın, özelde de Wormwood'a görevli olarak tayin edilen kişinin nasıl bozulabileceği konusunda pratik öneriler sunmaktadır. Burada Şeytan, gündelik insan zaaflarının sunduğu fırsatlara duyduğu ilgiyi göstermektedir. Bir başkasının bir davranışından ya da ses tonundan dolayı sinirlenme, bir başkasının başarısına duyulan kıskançlık, topluma karşı gösteriş, diğerlerinin fikirlerini küçümseme, sahip olduğu bilgilerden dolayı övünme – insanlara özgü tüm bu zaaflar, Şeytan için bizleri Tanrı'dan uzaklaştırma girişimlerinde birer fırsat anlamına gelir. Lewis, çoğumuzun Şeytan'la karşılaşmamızın dolaysız biçimde bu tür önemsiz görünen durumlarda ortaya çıktığını gözlemler.

Lewis'in *Perelandra*'sı (1943) ve ona eşlik eden "uzayın derinlikleri"yle ilgili romanlarda Mars, Yeryüzü ve Venüs, zekâ sahibi yaratıkların yaşadığı gezegenlerdir ve her gezegen, bir "oyarsa" (melek) tarafından yönetilmektedir. Mars'ın nüfusunu, günaha yönelik tüm girişimlere başarıyla koyabilmiş ve yaratıcı Maleldil'le uyum içinde yaşayan eski uygarlıklar oluşturmaktadır. İlk günahın sonucu olarak yeryüzü, "sapkın bir oyarsa," kötü ruhlu bir arkhon'un gücü altındadır ve Maleldil yeryüzünü karantinaya alarak onu diğer gezegenlerden ayırmıştır.[31] Perelandra –Venüs– günaha teşvikin henüz girmediği bir cennettir. Nüfusu, güzel bitkiler ve hayvanlar ve zekâ sahibi bir çift, bu yeni dünyanın Lord ve Lady'si, Adem ile Havva'sı yaşamaktadır. Kara arkhon, Lord ve Lady'yi yozlaştırarak Perelandra'ya günahı ge-

[31] C. S. Lewis, *Perelandra* (Londra, 1943), s. 23: "kara arkhon." Arkhon, bu dünyanın "prensi" İblis için Yeni Ahit'te kullanılan bir isimdir.

tirmek üzere Yeryüzünden gezegene bir bilim adamı gönderir. Maleldil de, bu bilim adamıyla karşılaşmak üzere aynı gezegene bir Oxford profesörü olan Ransom'u gönderir. Weston ve Ransom, Lord ve Lady'yi kendi görüşlerine razı edebilmek üzere yarışacaklardır, çünkü tıpkı Adem ile Havva gibi Perelandralılar da seçim özgürlüğüne sahiptirler ve ne Şeytan ne de Tanrı onları zorlayabilir.

Weston'un adı [West batı anlamına gelir] onun, yalnızca batan yıldızı, yani Şeytan'ı değil, dünyayı kendi arzuları doğrultusunda çarpıtmayı amaçlayan Faustçu Batı insanını temsil ettiğini göstermektedir. Dizinin bir önceki romanında Weston, insanlığın "iyiliği" için Mars'ta yaşayanları sömürme girişiminde bulunmuştu; Weston'un ahlak anlayışı, diğer türlerin haklarını görmezlikten gelen ve ilerlemeyi, evrenin içinde uzanabildiği her yerde insanlığın giderek artan başatlığı anlamında tanımlayan saldırgan, emperyalist insanlığın etik sistemini temsil etmektedir. Birinci romanın geçtiği zamanla *Perelandra*'nın aktarılan zaman boyutu arasında geçen süre içinde Weston'un Faustçu bilgeliğe ve güce duyduğu körü körüne bağlılık, onun ruhunu karanlık meleğe açmıştır ve Venüs'e ayak bastığında, gerçek kişiliğini gizler. Kendisine bir "kılavuzun" yol gösterdiğini ve bir "seçilmiş kişi" olduğunu hisseder, ancak ona yol gösterenin kim olduğunu ayırımsayabilme gücünden yoksundur. Ransom, bilim adamının yalan söylemeye ve aldatmaya ne kadar hazır olduğunu ve insanlığın zaferi olduğuna inandığı, oysa aslında onun içinden ve onun aracılığıyla hareket eden sapkın arkhon'un zaferini temsil eden davası adına bilimsel gerçekleri nasıl kolayca çarpıttığını fark ettiğinde, Şeytan'ın varlığından şüphelenir (s. 95-96).

Maleldil Perelandra'yı, üzerinde çiçeklerin ve barışçıl hayvanların yaşadığı, yüzen adaların yer aldığı bir deniz gezegeni olarak yarat-

mıştır. Gelecek nüfusun ilk ebeveynleri olan Lord ve Lady'ye gezegende istedikleri gibi dolaşma özgürlüğü verilmiştir, ama geceyi kuru, sabit toprak parçasında geçirmemeleri şartıyla. Tanrı'nın armağanlarını sabit toprak üzerinde tutup orada yetiştirmektense, kendi iyilikleri için yüzen adalarda onlara kılavuzluk eden Maleldil'e güvenmelidirler. Kötü arkhon'un amacı, Lady'i kandırarak kendi istenciyle hareket etmesini sağlamak ve kocasını da onun gibi hareket etmeye razı etmektir. Weston'un aracılığıyla, altta yatan derin boşluğu gizleyebilmek amacıyla geliştirilen görünürde mantıklı uslamlamalar da dahil olmak üzere her tür zekice retorikten yararlanır (s. 116-118). Lady'nin kulağına yalanlarını fısıldamadığında, Yeryüzündeki görevini bozan diğer "ransom" [kurtulmalık] ile ilişkilendirdiği Ransom ile diyalog kurmakta ve zekice tartışmalara girmektedir. Öne sürdüğüne göre Tanrı ve Şeytan, gerçek istenci, evrenin teknolojik güçlerle donanmış insanlığın hükümranlığı altına girmesini sağlamak olan aynı Gücün temsilcileridir. İşte Weston bu istence uygun olarak Perelandra'ya gelmiştir ve amacı, Perelandra'nın Yeryüzü insanları tarafından geliştirilmesini sağlamak üzere gerekli hazırlıkları yapmaktır.

Weston tartışmalarda şaşırtıcı bir ustalık sergilemektedir ve Ransom, onun argümanlarına karşı çıkabilmek üzere yeteneklerinin sınırlarını zorlasa da, zamanla, gerçeğe zerre kadar aldırmayan ve özünde usdışı olan bir varlığın üstesinden gelmede mantığın yetersiz olduğunun ayırdına varır. Weston, amacının peşinde koşmadığı anlarda kötülüğün budalaca boşluğuna gömülmektedir. Yüzen adaların yaratıkları arasında, kurbağaları andıran küçük bir hayvan türü de bulunmaktadır. Ransom bir gün dehşet içinde, Weston'un adalarda sersemce gezinerek bu kurbağaları yakaladığını ve tırnaklarıyla hayvancıkları ikiye ayırıp, acı içinde ölmek üzere öylece bıraktığını görür. Salt acıma-

sızlık için işlenen bu acımasızca eylem, Ransom'u kötülük sorunuyla karşı karşıya getirir; bu kez kötülük felsefi argümanların renkli giysilerine bürünmüş olarak değil, çıplak yalınlığı içinde "dayanılması olanakdışı bir müstehcenlik olarak karşısına çıkmıştı; tüm benliğini bir utanç duygusu kapladı. O an, karşılaştığı bu olayı görmektense, bu evrenin hiç var olmamış olmasının daha iyi olacağını düşündü" (s. 108-109). Bu hayvancıkların duydukları acı dayanılmazdı; daha da dayanılmazı, onların bu ıstırabı çekmelerine neden olan kasıtlı acımasızlık eylemiydi.

Weston'un entelektüel görünümünün gerisinde uzanan içi boş budalalık, giderek artan biçimde kendisini göstermektedir. Yüzündeki gülümseme sanki Ransom'u "dehşet verici bönlüğü içinde, kendi hazlarının dünyasına çağırmaktadır; sanki bu hazlar tüm insanlığın ortak özellikleriymiş, sanki bunlar dünyanın en doğal şeyleriymiş, sanki herkes tarafından tartışmasızca kabul edilen gerçeklermiş gibi" (s. 110). Weston'un kötülüğü ahlaki zaafların çok ötesindedir; ahlaki zaaflar duyumcul hazlar arayışı içindedir ve en azından kökenlerinin bir bölümü gerçeklikte yer alır, oysa Weston'un arayışı saf bir soyutlamadır – ona göre amacı insanlığın mutluluğudur, oysa gerçekte bu soyutlama, yıkımdan başka bir şey değildir.

Weston'un Lady'yi kandırmak için başvurduğu retoriği yansıtan eserin düğüm noktası, sapkınlaştırılmış zekânın kusursuz bir örneğini sunmaktadır. İsa'nın yeryüzünde kurban edilişinin özünde yatan tanrısal cömertlikten söz eder, ilk günah olmadan kefaretin de olmayacağını belirtir ve sonuç olarak Maleldil'in gizli amacının, Tanrı'nın yeniden dünyaya inebilmesi için Perelandra'da günahın işlenmesi olduğunu öne sürer. Ransom, son bir entelektüel gayretle onu çürütmeye çalışır: Tanrı, kötülükten iyilik yaratır ve en büyük kötülükten de

en büyük iyilik doğacaktır, ancak Tanrı asla kötülük işlenmesini istemez. Sunduğu en ustalıklı argümanın çözüldüğünü gören Weston, birdenbire ve beklenmedik bir anda başını geriye doğru iter ve bir köpek gibi ulur. Bu sahne de *Paradise Lost*'un Şeytan'ın ıslık çalan bir yılana dönüşümünü betimleyen sahne model alınmıştır ve kötülüğün görünürdeki akıllı çehresinin ardında köpüren budalaca öfkeyi gözler önüne sermesi yönünden de, aynı etkiyi yaratır.

Sonunda Ransom, Şeytan'la sürdürdüğü söz savaşının hiçbir sonuca ulaşmayacağını anlar. Kendisi de bir Oxford profesörü olan Lewis, *Perelandra*'yı Hitler'e karşı verilen savaş yıllarında yazmıştı; Oxford profesörü Ransom da, Tanrı'nın kendisini Şeytan'ın kullandığı bu fiziksel bedene karşı fiziksel bir kavgaya çağırdığını hisseder. Korku ve tiksinti içinde duraklar. Ancak Maleldil ona seslenir: "Benim adım da Ransom" ve o an Ransom, İsa'nın Şeytan'ı sözleriyle yenmediğini, İsa'nın haç üzerinde can verdiğini anımsar.

Korkunç savaş başlar; yumruk yumruğa bir dövüştür bu. Bir ara, Şeytan Ransom'un usuna son bir darbe indirmek üzere sinsice bir hamle yapar. Kötülüğün gerçekten var olduğunu teslim ederek şu dehşet verici sonuca ulaşır: Ransom'un anlayamadığı, kötülüğün *tek* gerçeklik olduğudur; mutluluk ve sevecenlik, işkence, dehşet ve umutsuzluğu gizleyen ince bir ciladır yalnızca: "Gerçek evren budur, her zaman da bu olacaktır. Onun tüm *anlamı* budur" (s. 167). Ransom, bir an için yenildiğini hisseder, ancak Weston'un söylediklerinin gerçek olamayacağını düşünür; çünkü yaşadığımız evren yalnızca kötülüklerin, acıların değil, aynı zamanda anlayışın, yumuşaklığın ve cömertliğin de var olduğu bir evrendir. Yeniden canlandığını hisseder ve büyük bir bölümü gezegenin üzerinde yükselen tek dağın iç kısmında uzanan cehennemi karanlıkta süren dehşet dolu fiziksel müca-

delesini sürdürür. Orada Ransom, Şeytan'ın fiziksel ve tinsel gücünü kırar ve Arafat Dağı'ndan yükselen Dante gibi, o da yukarı doğru yükselir.

Lewis, iyilik ve kötülük arasındaki savaşın salt bir soyutlama değil, her biri kozmik bir anlam taşıyan bir dizi bireysel seçimi içerdiğini göstermeyi amaçlamaktadır: Ne denli önemsiz görünürlerse görünsünler, iyiliğe yönelik her seçim, bizlere düşmana karşı stratejik bir zemin kazandırmaktadır. Lewis, nihai değerlerden oluşan bu gerçek dünyanın maddeci toplumun görüş açısının ötesinde olduğunu biliyordu. Ancak ona göre "çarpık," ya da bulanık olan dünya, maddi dünyaydı (s. 141-142, 198). Tanrı ve Şeytan gerçekliktir; yanılgı, onların var olmadığına duyduğumuz kanıda yatmaktadır.

Georges Bernanos'un (1888-1948) dünyasının kökenleri de ortodoks Hıristiyanlıktaydı, ancak onun dünyası daha karanlık ve daha karamsar bir görünüme sahipti.[12] İdealist bir kralcı olan Bernanos, faşistlerle ve Vichy yönetimiyle işbirliği yapan arkadaşlarını ve gerici *Action française*'i terk ettikten sonra, Paul Claudel, François Mauriac ve Antoine Péguy ile birlikte, iki savaş arasında Fransa'da başlatılan Katolik Rönesans hareketinin bir kanadını oluşturdu. Ona göre mad-

[12] Bernanos'un romanlarının en iyi baskıları şudur: G. Bernanos, *Oeuvres romanesques* (Paris, 1961); alıntılarda belirtilen sayfa numaralarının tümü bu baskıdandır. Zamandizinsel sıralamaya göre başlıklar şöyledir: *Sous les soleil de Satan* (Paris, 1926); *L'imposture* (Paris, 1927); *La joie* (Paris, 1929); *Un crime* (Paris, 1935); *Journal d'un curé campagne* (Paris, 1936); *Nouvelle histoire de Mouchette* (Paris, 1937); *Monsieur Ouine* (Paris, 1943); Bernanos ve kötülük üzerine, bkz. W. Burkhard, *La génèse de l'idée du mal dans l'oeuvre romanesque du Georges Bernanos* (Zürih, 1967); M. Kemp, *Manifestations of Satan in Two Novels of Georges Bernanos* (Hemel Hempstead, 1976); J. P. Santen, *L'essence du mal dans l'oeuvre de Bernanos* (Leiden, 1975).

Adolf Hitler bir kafede hayranlarıyla birlikte. Güçlü biçimde karizmatik kötü kişilerin cazibesi ve çekimi Şeytan'ın psikolojisini gözler önüne serer.

deciliğin yükselişi, ekonomik hırslar, savaş ve silah teknolojisi, kötü bir düşmanın elinde giderek yoğunlaşan bir gücün belirtileriydi. Bernanos, teolojisinde ussallığa karşı her zaman tinselliği savunmuş ve çözümün entelektüel tartışmalarda değil, köklü bir tinsel değişimde yer aldığına inanmıştır. Ona göre gerçekçi bir dünya görüşü, hem yeryüzünde var olan kötülükleri hem de bu kötülüklerden kurtulabilmek için gerekli olan merhametin gücünü kapsamalıdır. Merhamet ve onun yarattığı sevgi olmadan, insanlığın tüm ideolojileri ve çabaları bizleri ancak İblis'in gücüne biraz daha yaklaştıracaktır.

Lewis gibi Bernanos için de bireyin ruhunda var olan iyilik ve kötülük arasındaki mücadele, Tanrı ile Şeytan arasındaki kozmik kutuplaşmanın mikrokozmik yansımasıdır ve insanların günahları, kötülük adını verdiğimiz daha büyük bir gölgenin bir parçasıdır. Kötülük, salt bir insan kategorisi değil, nihai özellikleri hiçlik ve devinimsizlik olan gerçek bir varlıktır. Özünde kavranamaz, çünkü herhangi bir özden yoksundur; yüreği boştur. Bu hiçlik, sarmaşıklara benzeyen kollarıyla zihnimize nüfuz eden ve cehenneme yaptığı yolculukta ona eşlik etmemiz için bizi çağıran kozmik bir soğukluktur. İnsanlığın içindeki kötülüğün gizli kaynağı olan bu güç, bilincin en karanlık derinliklerinde çöreklenmiştir ve kişide Tanrı'ya nefreti ve ölüm arzusunu uyandırır. Ölümcül günah, "İblis'in hileleriyle bilinçli bir işbirliğine girerek onun bozguna uğratıcı gücünü biçimde kabul etmemizi ve onunla gönüllü bir anlaşma içinde olmamızı sağlayarak"[33] hiçlikle kendimizi özdeş kılmamızda yatar. Hiçlik arzusu içimizdeki derinliklerde yerleşmiştir ve onun etkisiyle bakışlarımızı aydınlıktan öylesine uzaklaştırırız ki, yalnızca karanlığı görürüz ve salt kendisi için ka-

[33] J. E. Cooke, *Georges Bernanos*, (Amersham, 1981), s. 33.

ranlığı seçeriz.[34] Bu seçimin belirtileri, bizi sevgiden uzaklaştıran gurur; bizi gerçekten uzaklaştıran yalan; ve bizi merhametten uzaklaştıran umutsuzluktur.

Kötülüğün gücü Bernanos'un çoğu karakterinde, özellikle de liberal ve dünyevi Hıristiyanlarda, bürokratlarda, papaz karşıtlarında, cimri burjuvalarda, kinik köylülerde ve sevgiden yoksun entelektüellerde kendisini gösterir. Bunların arasında en tehlikelileri, bir şeylerin yanlış olduğunun ayırdında olan, ancak kötülüğe karşı direnmektense uzlaşmacılığı seçen sıradan insanlar; insanlara yardım etmek yerine kendi kanılarını öne çıkartan ideologlar; ruhsuz bir merak içinde salt bilgi peşinde koşan entelektüellerdir. 1940'lı yılların sonlarına doğru umutsuzluğa hayli yaklaşan Bernanos, şöyle haykırır: "Nükleer cephaneliğine sarılmış, yüzü nefretten sapsarı, kalbinde sevginin zerresi olmayan bu dünyanın canı cehenneme!"[35]

Bernanos'un romanlarının kahramanları, gerek kendi içlerinde gerekse diğerlerinde İblis'in gücüne direnen bireylerdir. Sevgi dolu, içten ve yapmacıksız oldukları için sevilmezler; çünkü toplum öylesine zehirlenmiştir ki, yaşamın temel gıdası olan sevgiyle yüzleşmeye cesareti yoktur. Dünya görüşünün burukluğundan dolayı kimi eleştirmenler Bernanos'un gnostik düalist olduğunu öne sürmüşlerdir, oysa onun eserlerinde geleneksel teologa aykırı hiçbir özellik bulunmaz. İblis, "başkaldıran melektir ve tözünü geri dönüşsüz biçimde başkaldırıya adadığını belirtmiştir."[36] Kötü ruhlu karakterlerin İblis'le birleşmelerine karşın, iyi karakterlerin çektikleri acılar, onları İsa'ya bağlar. Dünyada kötülerin gücü her yerde ve her zaman Tanrı'nın iyi-

[34] Bernanos, *Sous le soleil de Satan*, s. 221, 237.

[35] Alıntı, Cooke, s. 42.

[36] G. Bernanos, *Le crépuscule des vieux* (Paris, 1956) s. 19.

liği tarafından yenilgiye uğrayacaktır.

İsa nasıl iyilerin kalbinde yer alan kişilikse, İblis de kötülerin kalbinde yatan kişiliktir. Bernanos, ne İsa'nın ne de İblis'in varlığından şüphe etmiştir ve çocukluğunda İblis'in varlığını her zaman dolaysız bir sezgi yoluyla hissettiğini belirtmiştir. Onun görüşüne göre kişinin İblis'e inanmadan Tanrı'ya tam bir inançla bağlanabilmesi olanaksızdır. Kötülük dünyanın her yerinde varlığını hissettirir ve bu gerçeğin bilerek yadsınması, dünyayla ilgili gerçeğin ve bundan dolayı da, Tanrı'yla ilgili gerçeğin kavranabilmesini güçleştirir. Dünya üzerindeki kötülüğün yoğunluğu, insanların kendi çabalarıyla yarattıkları kötülüğün çok ötesindedir ve bu aşkınlığı tam olarak kavramadan, dünyayı geliştirme girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkumdur. Anatole France gibi yazarların Şeytan'ı ironik ve komik bir yaklaşımla ele alma eğilimleri, gerçeklerden kaçmanın açık bir belirtisidir ve bu tür yapıtların büyük ilgi görmesi de, İblis'in bizim üzerimizdeki gücünü göstermektedir.

Bernanos'un İblis'inin ikili bir kişiliği vardır: Bir yandan sert, güçlü ve tehdit edicidir; diğer yandan da banal ve boştur. Şeytan, bizleri tehdit ediyormuş gibi bir görünümle karşımıza çıkar, ancak o çok övündüğü gücü Tanrı'nın kontrolü altındadır ve bizi hiçbir zaman kendisine boyun eğdiremez ve günah işlemeye zorlayamaz. Budalaca bir biçimde dünyayı yok etmeye ve mahvetmeye yönelik amacı, tümüyle anlamsızdır. Onun kahkahası neşeden yoksun, alaycı, melekleri tanıyan, ancak aslında hiçbir şey bilmeyen bir kiniğin kahkahasıdır. Şeytan bizlerin, yaşamın anlamsız olduğuna inanmamızı, günah işlememizi, ancak işlediğimiz günahtan dolayı haz duymamamızı, neşeden yoksun, kasvetli bir bunalım içinde yaşamamızı ve diğer insanların acılarına tümüyle ilgisiz kalmamızı ister. "Ben," diye övünür İb-

lis, "sonsuza değin kapalı kapı, hiçbir yere ulaşmayan yolum."[37]

Bernanos'a göre İblis zihinlerimize girebilmekte fazla zorlanmaz, çünkü bizler zekâmızı ve istencimizi büyük bir hevesle ona açarız. İblis zekâmıza kolayca işleyebilir, çünkü o mantıkçıların en büyüğüdür.[38] Rastgele bir araya gelen zerreciklerden oluştuğumuzu, onurumuzun olmadığını, seçim özgürlüğümüzün bulunmadığını, nihai seçimlerle yüz yüze gelmeden, günü gününe yoğun biçimde yaşayabileceğimize bizleri inandırabilmek için felsefe ve retorikten yararlanır. İnsani idealleri çarpıtır: Özgürlük arzusunu anarşi ve silahlı başkaldırıya, görev duygusunu körü körüne itaate, uyumu dışarıdan kabul ettirilen düzen ve zorbalığa, alçakgönüllülüğü sıradanlığa, iyilik severliği meraka dönüştürebilir.[39] İnsanları kandırma yöntemi her zaman bir sahtekârlık, her zaman bir yalan, her zaman şeyleri olduğundan farklı göstermeye yönelik bir çaba içerir. Bernanos, insanlığın içinde var olan mücadelenin olduğu kadar, kendi içindeki mücadelenin de yoğun bir biçimde farkındaydı. Ona göre, yeryüzünde her birimiz bir savaş alanıyız: "Tanrı bizleri, İblis'le kendisi arasında son bir siper olarak yarattı. Yüzyıllardır aynı Nefret bizleri aşarak ona ulaşmaya çalışıyor; tüm o korkunç cinayetler, insanlığın bu zavallı teninde gerçeklik kazanıyor."[40]

Bernanos, ilk romanı *Sous le soleil de Satan*'ı [*İblis'in Güneşi Altında*] Birinci Dünya Savaşı'nın karanlık günlerinde yazdı ve 1926'da yayımladı. Güneş eğretilemesi, İblis'in güneşinin karanlık ışığı ve dayanılmaz soğukluğunu, yalancı güneş ya da anti-güneşi, Şeytan'ın dünyada

---

[37] Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, s. 1046.

[38] Bernanos, *L'imposture*, s. 380-382.

[39] Alıntı, Cooke, s. 32.

[40] Bernanos, *Soleil*, s. 256.

bulunan bizler üzerindeki gücünün işareti olan gökyüzündeki boş deliği temsil etmektedir. Romanın ana bölümü, önce Campagne köyünün papazı, daha sonra Lumbers başrahibi olan Abbé Donissan'la ilgilidir. Donissan'ın kişiliği, Ars bölgesinin bir aziz sayılan kutsal rahibi St. Jean Vianney örnek alınarak çizilmiştir. Bernanos'un diğer kahramanları gibi o da kendini tümüyle ve yoğun biçimde Tanrı'ya adamıştır. Bunun sonucu olarak da hiç yakın dostu yoktur; tek başınadır ve zaman zaman ruhunu ele geçiren umutsuzluk fırtınalarına karşı savunmasızdır. Ruhu derinden gelen iyilik ve kötülükle ilgili sezgilere açıktır. Kırlarda yolunu yitirdiği bir anda, ona yardım öneren babacan tavırlı ufak tefek yaşlı bir adamcağıza rastlar (s. 167-184). Dost canlısı, sempatik ve anlayış dolu bu adam, Donissan'ın güvenini kazanır; ona yol gösterir, paltosunu verir, hatta onu sallayarak uyutur. Bu iyi kalpli adamcağız ona gerçek kişiliğiyle ilgili anıştırmalarda bulunur: Hiçbir yerde yaşamamaktadır; "acı ve ıstırapla evlidir," keskin, inlemeye benzeyen bir gülüşü vardır. Ancak Donissan yalnızdır ve bir dosta ihtiyacı vardır; bu nedenle de aldatılmaya razı olur. "Senin gerçek dostun olacağım" diye güvence verir yaşlı adam rahibe. "Seni büyük bir şefkatle seveceğim."

Giderek Donissan bu yeni dostunun gerçekte kim olduğunu sezinlemeye başlar: "Ben, ışık kaynağı Lucifer'im, ancak ışığımın özü dayanılmaz bir soğukluktur" (s. 175). Şeytan, kurban adayında şaşırtıcı bir soğukluk ve bir sertlik, kötülüğe karşı katı ve bükülmeyen bir direnç sezer. Uğradığı düş kırıklığı içinde çabalarını yoğunlaştırır: "Dualarını mırıldanmaktan vazgeç," der ona küçümsemeyle, "şeytan kovma ayinlerin umurumda değil." Donissan dostunun gözlerine baktığında, neredeyse tüm benliğini bir korku kaplar ve omuzlarından aşağı soğuk terler dökülür. Şeytan yoldan bir taş alır, elinde tutar ve

alaylı bir sesle dudaklarından Aşai Rabbani Ayini'nden sözcükler dökülür (s. 178). Donissan, Şeytan'ın kendi acılarının ağırlığı altında sonsuza değin, anlamsızlık derecesinde ezildiğini ayrımsadığında, bir an için gerçeğe teslim olan İblis kendini çamurların içine atar ve korkunç kasılmalar içinde kıvranır – İblis'in içindeki canavarın ani, hayvanca davranışlarla ortaya çıktığı Milton ve C. S. Lewis'in eserlerindeki sahnelerle karşılaştırılabilen bir sahne. İblis kendine geldikten sonra korkunç bir ayartıcı haline gelir: Rahibin tam bir kopyası biçimine bürünür; bu öyle bir ikizdir ki, Donissan onun gözlerine baktığında, tıpkı bir ayna gibi kendi korkularını ve şüphelerini açıkça okuyabilmektedir (s. 180). Donissan büyük bir acı içinde kendisiyle ikizi arasında hiçbir fark olmadığını, bu nedenle de direnmenin olanaksızlığını hisseder.

Bununla birlikte rahip kendini toparlar ve Şeytan'a gitmesini emreder; ancak utkunun eşiğinde, içinde gizlenen kusurlara, merak ve gurura teslim olur. Direnme gücünün verdiği gururla ve İblis'i hangi noktaya kadar sıkıştırabileceğini öğrenme isteğiyle, savunmadan saldırgan konuma geçer ve Şeytan'dan tüm etkisini kendi kilise bölgesindeki insanlara teslim etmesini ister. İblis o anda talihin kendi tarafına geçtiğini hisseder ve rahibe karşı koyamayacağı bir yem sunar: "Bugün" der, "Tanrı sana özel bir lütuf sundu" (s. 182). Donissan bu lütfun ne olduğunu öğrenmek ister. "Göreceksin," diye yanıt verir İblis. Merak ve gururuna teslim olan rahip ona seslenir. "Sırrını öğreneceğim. Gerekirse yaşadığın deliğe girip bunu senden alacağım. Senden korkmuyorum" (s. 181).

Şeytan ona alaylı bir gülümsemeyle yanıt verir; o anda Donissan, İblis'e karşı direnişini kazandıran gücün kendi yetisi değil Tanrı'nın lütfu olduğu gerçeğinin farkına varır. Utanç içinde titrer ve böyle bir

rakibe karşı kazanılacak her utkunun kırılgan ve güvenilmez olduğunu ve yeni bir saldırıya karşı her an hazırlıklı olması gerektiğini kavrar. İblis yanından ayrılırken kendinden emin bir biçimde onu tehdit eder: Geri dönecektir ve döndüğünde Donissan ona sarılacak ve onu Tanrı olarak görerek kutsayacaktır.

Campagne'a geri dönerken Donissan yolda genç bir kıza rastlar ve ona kızın ruhundaki gizli suçu anlatarak hem onu şaşırtır hem de kendisi şaşırır. Tanrı'nın ona armağanı, insanların ruhunu görebilme yeteneğidir. Bu gerçek bir lütuftur ve tüm yaşamı boyunca ona tanınan bir ayrıcalıktır; kendisine bu işi nasıl başardığı sorulduğunda insanlara, kendisinden yardım istemeye gelenlere karşı içinde derin bir merhamet duygusu uyandığını ve gücünün duyduğu bu merhametten kaynaklandığını anlatır.

Yıllar sonra, Donissan Lumbres başrahibi olduğunda Şeytan geri dönme tehdidinin boşuna olmadığını gösterir. Rahip bir gün menenjitten ölmek üzere olan küçük bir kızın başında dua etmek üzere davet edilir. Çağrı rahibin derin bir bunalım anında gelir; rahip kızın evine varıp onu ölmüş bulduğunda tüm varlığı öylesine buz gibi bir kedere gömülür ki, kalbinin artık atmadığını hisseder. Tüm günahları ve zayıflıkları içinde dalga dalga kabarır: Dünyada var olan dehşetlerin Tanrı'nın üstesinden gelemeyecek denli büyük olmasına duyduğu derin üzüntü, çocuğun ölümüne ve kendisinin yardımcı olmamasından dolayı Tanrı'ya duyduğu öfke, Tanrı'nın esirgeyen sevgisine duyduğu şüphe, Tanrı'nın gerçekte ne yapabileceğine duyduğu merak ve kendi tinsel güçlerinden dolayı kapıldığı gurur. Tüm bu duyguların ağırlığı içinde Tanrı'dan çocuğu yaşama geri döndürmesini ister. Ancak bu isteğin altında yatan duygu sevgi değil, gurur ve öfkedir, bu nedenle de isteği gerçekleşmez; çünkü Tanrı yalnızca sevgiye yanıt verir. "Dieu

ne se donne qu'à l'amour" (s. 268). İşte bundan dolayıdır ki, çocuğun gözleri bir an için yavaşça aralandığında, ona bakan gözler çocuğun değil, yıllar önce Campagne'a uzanan karanlık yolda karşılaştığı kişinin gözleridir. Dehşet içinde kalan rahip geriler, gözler kapanır ve çocuk rahmet içinde ölüme geri döner. Bununla birlikte Donissan'ın işlediği günahın etkileri bu denli çabuk silinmeyecektir, çünkü çocuğunun yeniden yaşama döneceğine olan umudu bir an için yeniden canlanan annenin acıları şimdi ikiye katlanmıştır. Bernanos'un Lumbres rahibi aracılığıyla bize ilettiği mesaj şudur; en büyük azizler en büyük günahlarla sınanırlar, ancak Tanrı'nın inayeti akıl ermez bir biçimde, kimi zaman da şiddetle beliriverir.[41]

Bernanos, *Journal d'un curé de campagne* [*Bir Köy Rahibinin Anıları*] adlı eserinde İblis'in doğasını gösterir. İblis, aymazlık içindeki yirminci yüzyıl insanını kendi karmaşık incelikliğinin Tanrı'nın yalınlığından daha gerçek olduğuna inandırmıştır. Bizleri yıkımdan koruyabilecek tek şey olan Tanrı ve komşu sevgisi, saflık ve basitlik olarak kabul edilmekte ve çok gelişmiş ekonomiler, incelikli pazarlıklar ve silahlanma yarışlarıyla aynı kefeye konulmayacağı kabul edilmektedir. Bernanos, şu yorumda bulunur: "Kimi zaman düşünürüm de Tanrı'nın zihnini ele geçirmeye çalışan İblis Tanrı'dan yalnızca onu hiç anlamadan nefret etmekle kalmıyor, aynı zamanda onu tümüyle tersten anlıyor. Akıntı yönünde yüzeceğine, hiç farkında olmadan yaşamın akıntısına karşı koymaya çalışıyor ve tüm yaratılışı gerçekliğin tam zıttında yeniden tasarlamak üzere saçma, dehşet verici çabaları içinde kendini yıpratıyor" (s. 1087). Çarpıtmaktan en büyük zevk aldığı uğraş, sevgiyi nefrete dönüştürmektir. Genç rahip, kiliseye gelen

[41] *Soleil*, s. 308. "Toute belle vie, Seigneir, témoigne pour vous; mais le témoignage du saint est comme arraché par le feu."

bencil, ruhu bomboş bir kişiye şöyle der: "Cehennem, sevgiyi artık duymamaktır" (s. 1157). Yeryüzü, İblis'in sevgiden yoksun soğuk karanlığının içine gömülmüştür ve bu perdenin arasından süzülen sevgi olmasaydı, Bernanos'un görüsü kimi eleştirmenlerin öne sürdüğü ölçüde karanlık olurdu. Ancak sevginin ışığı, bu dünyayı saran karanlığı delerek geçiyor ve merkezin sıcaklığına ulaşıyor. Kır rahibinin sözleri şöyle biter. "Tout est grâce" Her şey Tanrı'nın inayetidir (s. 1259).[42]

Goethe'den bu yana Faust motifini en büyük ustalıkla işleyen Thomas Mann'ın romanı *Doktor Faustus* (1947), hem kökenleri geleneklere inen hem de bütünüyle alışılmışın dışında bir eserdir.[43] Thomas Mann (1875-1955) bir Protestan olarak yetişti, bir Yahudiyle evlendi, Katolik bir şehir olan Münih'te yaşadı ve laik politika ve düşünceyi benimsedi. Daha sonraları Nazizme duyduğu tiksinti onu daha derin bir dünya arayışına yönlendirdi ve bu bağlamda Dostoyevski'nin eserleri yol göstericisi oldu. Hiçbir zaman ortodoks bir Hıristiyan olmadı ve Hıristiyan bir hümanist olarak yaşadı.

Mann, *Doktor Faustus* üzerindeki çalışmalarına 1943'te başladı ve eseri, savaştan iki yıl sonra 1947'de tamamladı. Romanın merkez kişisi Adrian Leverkühn, Faust'tur; ancak Leverkühn aynı zamanda Luther'i, Nietzsche'yi, Wagner'i ve Almanya'yı, özellikle 1918 sonrası Almanya'sını temsil eder. Avrupa uygarlığının çürüyüşü ve Alman-

---

[42] Bernanos'un diğer eserlerinde yer alan demonik figürlerden başlıcaları, *Monsieur Ouine* romanındaki Ouine ve *L'imposture* ve *La joie* adlı romanlardaki rahip Cénabre'dır.

[43] Alıntılarımda yararlandığım eser, T. Mann, *Doktor Faustus*, Fischer baskısı (Frankfurt, 1967). Ayrıca bkz. D. Assman, *Thomas Manns Roman "Doktor Faustus" und seine Beziehungen zur Faust-Tradition* (Helsinki, 1975).

ya'da tümüyle yıkılışı karşısında duyduğu derin bunalım içinde Mann, Goethe'nin iyimserliğini tersine çevirerek Faust'un lanetlendiği özgün Faust kitabının kötümserliğine geri döndü; Mann, Faust'u lanetlediğinde aynı zamanda yirminci yüzyıl Batı toplumunun Faustçu güdülerini de lanetliyordu. Adrian Leverkün'ün yıkımı, tıpkı Almanya'nın 1945'teki yıkımında olduğu gibi eksiksizdir. Yine de Bernanos'un karamsarlığında olduğu gibi Mann'ın karamsarlığında da umuda bir yer vardır; çünkü Adrian'ın küçük yeğeni Nepomuk'a duyduğu sevgi, sevgisizliğin ilencinin kesin olmadığını ve onun da –Almanya gibi– kurtulabileceğinin bir işaretidir.

Mann, kendisiyle okur arasına şüpheci bir anlatıcıyı yerleştirir: Serenus Zeitblom (Çiçek Açan Zaman), adından da anlaşılacağı gibi yaşadığı çağın adamıdır. Katoliklikle maddecilik, din ve şüpheciliğin garip bir karışımını kapsayan dünya görüşleri, her zaman olmasa da kimi zaman Mann'ın kendi görüşleriyle uyum içindedir. Mann, kişisel görüşlerini kasıtlı bir biçimde mesafeli, örtük, hatta muğlak bırakabilmek amacıyla Zeitblom kişiliğinden yararlanmıştır, bu bağlamda romanı hem Hıristiyanlık terimleriyle hem de laik dünya görüşüne uygun biçimde yorumlamak olanaklıdır.

Zeitblom'un dostu, yetenekli ve genç müzisyen Adrian, meslek yaşamına teoloji ve felsefe eğitimi alarak başlamıştır. Bu alanların kuruluğundan ve insansızlığından tiksinen Adrian, büyüye ilgi duyar ve İblis'le bir anlaşmaya girerek, başarılı bir besteci olması karşılığında mutluluğu ve sevgiyi yaşamından dışlar. Yaratıcılık ve ün konusunda tüm arzularına kavuşur, ancak geleneksel yirmi dört yıllık sürenin sonunda ruhunu teslim etmesi gerekecektir. Meşum an, Leverkühn'ün, uygun bir biçimde *Dr. Fausti Weheklag* [*Dr. Faustus'un Matemi*] adını verdiği son ve en büyük eserini seslendirmek üzere müzik-

sever dostlarını çağırdığı konserde gelir. Piyanonun başına oturan Leverkühn, derin bir ruh çöküntüsü içinde konuklarına İblis'le bir anlaşma yaptığını, derin güçlerle komünyondan kopuk yaşamaya dayanamadığından itidal, şefkat ve sevgi dolu bir yaşamı reddettiğini açıklar. Lanetlenmiş olduğunu belirtir ve kendinden geçerek yere yığılır. Dinleyiciler onun çıldırdığını düşünerek akıl hastanesine gönderirler. Gerçekten de beyni frengi mikrobundan dolayı hasar görmüştür, ancak dinleyiciler onun itiraflarının bir anlamda doğru olduğunu kavrayamazlar. Akıl hastanesinde Leverkühn, bedenini kurban ederek ruhunu kurtarma umuduyla intihar girişiminde bulunur. Artık ne ruhunu ne de özgürlüğünü geri kazanabilecektir ve 1940 yılında, Almanya'nın Fransa üzerinde büyük zafer kazandığı tarihte ölür.

Karanlığın, çılgınlığın ve olumsuzlamanın demonik güçleri, başından sonuna kadar romanda varlığını hissettirmektedir. Gençliğinden başlayarak Adrian defalarca, insan kılığına giren Şeytan'la karşı karşıya gelir: Adrian'a denizin gizemlerini ve uzayın insansız enginliklerini öğreten (*Faust* kitabından alınmış) Capercailze ya da Auerhahn kılığında (27 ve 43. bölümler); adı ortaçağda yaşamış karanlık cadı avcısı Heinrich Institoris'i çağrıştıran sanat tarihçisi Helmut Institoris kılığında (s. 381); yaratıcı kaosu öven kekeme müzik öğretmeni Herr Kretschmar kılığında (8 ve 9. bölümler); sevimli ve etkileyici çevirmen, kadın düşkünü ve sahtekâr Martin Schildknapp kılığında (20. bölüm); kızıl saçlı hekim Dr. Zimbalist kılığında; Adrian'ı pelerini üzerinde havada gezdirerek ona sanatsal başarının görkemini göstermek isteyen Saul Fitelberg kılığında (37. bölüm); kırmızı yüzü ve sivri sakalıyla Dr. Erasmi kılığında (19. bölüm); Isaac adlı kükürt sarısı bir erkek kedisi olan ve ölülere ilişkin gizemlere tutku ölçüsünde ilgi duyan Clarissa Rodde kılığında (s. 262, 379); Adrian'ın babasının

ölü varlıklar koleksiyonunda yer alan bir kelebeğin adını taşıyan ve önce Adrian'ın yaratıcılığını yoğunlaştıran daha sonra da çıldırmasına yol açan frengi mikrobunu bulaştıran fahişe Hetaera Esmeralda kılığında (19 ve 22. bölümler); Adrian'ı Esmeralda'ya götüren ve İblisçi Dr. Schleppfuss'u andıran kadın taciri kılığında (16. bölüm).

Romanda yer alan en demonik figürler ise, modern entelektüelin çarpıklığını ve gereksizliğini temsil eden teoloji profesörleridir. Şeytan'la hararetli tartışmalara giren ve ona bisküvi veren Profesör Kumpf, "Kötü Ruh'la yakın, ancak doğal olarak gergin ilişkiler içinde bulunan" (s. 130) bir Luther figürüdür. Dr. Eberhard Schleppfuss, Şeytan, teodise ve kötülük üzerine söylevler verir. "Sürüyen Ayak" adı onun sakat entelektüelliğinin, ruhunun deformasyonunun ve elbette, Goethe'de kesik toynaklarını gözlerden gizleyen Şeytan'ın bir belirtisidir. Schleppfuss, saplantılı bir biçimde kötülük sorunuyla ilgilenmektedir ve bu konuyla ilgili çeşitli teolojik açıklamalar sunar: Tanrı kötülüğü özgür istencin hatırı için yaratmıştır; Tanrı'nın inayeti kötülükten iyiliği yaratabilme gücündedir; en yüce iyilik, iyiliğin ve kötülüğün aşkınlığında ve bütünleşmesinde yatar. Schleppfuss, demonolojiyi modern dünya için daha anlaşılır ve içinden çıkılabilir bir hale getirmek üzere modern bilgilerden, örneğin psikolojiden yararlanır. Zeitbloom –ve öyle görünüyor ki bizzat Mann– kötülükle ilgili bu tür saplantıları kötülüğe verilen bir ödün olarak kabul eder ve Hıristiyanlıkla ilgili soyut bir ideolojinin, tıpkı soyut bir Nazizm ideolojisi gibi, insan gerçekliğinden ve sevecenliğinden demonik bir geri çekiliş olduğunu belirtir (s. 133-149).

Mann içedönüklüğü, gizemciliği, öte dünyacılığı ve metafiziğe doğru yönelimi içindeki soyutlamaya yönelik bu demonik eğilimin, Alman ruhunun derinliklerinde yer aldığını gözlemler. Mann'a göre

gerçek Hıristiyanlığın özü, her ne pahasına olursa olsun sevgiyi savunan Büyük Emir'de yer alır; oysa Alman teoloji, Hıristiyanlığı soyut bir bilim olarak ele almış ve böylece onu bir canavara dönüştürmüştür. İdeolojiyi insanlığın iyiliğinin üzerine çıkarmak konusundaki istekliliğimizde Mann, ideolojinin İblisçi yönünü bulur.

İblis Adrian'a, İtalya'da Palestrina'da bizzat kendisi olarak görünür. Mekân, çok sesli müziğin büyük bestecisi Giovanni Palestrina'nın doğduğu yerdir; yıl ise büyük savaştan az önce, 1912'dir; İblis ve Adrian birlikte, Avrupa kültürünün lanetlenmiş güzelliğini simgelerler. Şeytan, tam o yerde ve o zamanda, Avrupa'nın ve Adrian'ın kalbinin uyumunu parçalamak üzere ortaya çıkar (s. 294-333). Leverkühn'le Şeytan arasındaki karşılıklı konuşma, tam olarak İblis'le İvan Karamazov arasındaki diyalog üzerinde biçimlendirilmiştir. Mephisto, Adrian'ın ruh durumlarına uyum sağlamak üzere çeşitli kılıklara girer. Önce kızıl saçlı ve kirpikli, kısa boylu, ince yapılı, solgun çehreli, çarpık burunlu ve gözleri kanlı bir adam kılığına girer. Giysileri tam uyumlu değildir; başında bir bere vardır, damalı bir ceketin içine kolları gereğinden fazla kısa, çizgili bir gömlek, sarı ayakkabılar ve bir şeyler ima eden dar bir pantolon giymiştir. Bununla birlikte konuşma esnasında sürekli biçim değiştirerek dolandırıcıdan entelektüele, bulaşıcı hastalık taşıyan birine, teologa, ortaçağ uzmanına, kadın tacirine, caniye, başarılı bir hayat adamına, bir konuşmacıya kadar, Adrian'ın zihin durumuna hangisi uygunsa o kişinin kılığına girer; tümüyle Adrian'ın kendi anılarını dile getirmektedir ve yalnızca Adrian'ın bildiklerini bilebilmektedir.

Teoloji ve müzik üzerine uzun, gereksiz konuşmalardan sonra Mephisto, büyük yeteneğinden dolayı Adrian için özel bir zahmete katlanacağını belirtir ve Adrian'ın hiçbir zaman sevmeme ilencini ka-

bul etmesi karşılığında ona yirmidört başarı dolu yıl vaat eder (s. 331-332). Bu karanlık anlaşma, Adrian'ın öz varlığından kaynaklanmaktadır. O zaten tutkularının esiridir, arkadaşlarına ve ailesine karşı ilgisizdir ve frengiye yakalanmıştır; Şeytan'ın teklifini kabul etmesi ise yaşamının aldığı yönü onaylamasından öte bir anlam taşımaz.

Mann, yazarla okur arasında var olan kırılgan düzlemler aracılığıyla Adrian'ın Şeytan hakkındaki görüşlerini ayrımsamamızı güçleştirmektedir. Mann yalnızca Adrian'ın kendisine anlattıklarını aktaran Zeitblom aracılığıyla konuşur ve Adrian, Şeytan'ın kendisine söylediklerini aktarmaktadır. Şeytan, dini yalnızca kendisinin anladığını ve liberal teologların aslında hiçbir şeyden anlamadıklarını söyleyerek övündüğünde, Mann'ın gördüğü anlamda doğruyu söylemektedir, ancak çoğu zaman o yalnızca kendi özüne karşı içtendir –ki o da yalandan oluşur. Okur ayrıca Şeytan'ın Adrian'ın zihninin ötesinde hiçbir gerçekliği bulunmadığını savunan Zeitblom'un şüpheci görüşlerini kabul ederken de dikkatli davranmalıdır, çünkü Zeitblom Şeytan hakkında doğruluğu şüpheli başka yorumlarda da bulunur. Örneğin Adrian'a müzikbilimci Kretschmar'ın kişiliğinde şeytani hiçbir özelliğin bulunmadığını belirttiğinde de büyük bir yanlışlık yapmaktadır.[44] Kendileri de çiçeklenen zamanı temsil eden eleştirmenlerin çoğu, Zeitblom'un konumunu sorgulamadan kabul etmişlerdir. Adrian'ın sanrılarının sorumlusu olarak frengi mikrobunu görürler – ki bu doğrudur; ancak romanda gerçekliğin çoğul düzlemlerini göz ardı etmişlerdir. Adrian'ın ahlaki zayıflığı, onun kişisel bilincini aşan bir karanlığın kapılarını açmıştır. Şüpheciler, karşılıklı konuşma bittiğinde, tıp-

[44] S. 251: "Nein, mit dem Teufel hast du nichts zu schaffen." Bir diğer garip hatası s. 249'da yer alıyor: "Wer an den Teufel glaubt, der gehört ihm schon" (Kim Şeytan'a inanırsa onun olur).

kı Şeytan'a fırlattığı şarap bardağını kırılmamış bulan İvan Karamazov gibi, Adrian'ın da şeytani soğuktan korunmak üzere kullandığı ceket ve battaniyenin hâlâ dolapta durduğunu fark ettiğini belirtirler. Ancak geleneksel diabolojide Şeytan her zaman yanılsamalar yaratır ve çoğunlukla geride varlığına ilişkin hiçbir fiziksel kanıt bırakmaz. Geleneksel Şeytan gibi Adrian'ın konuğu da onun ruhsal kaçışlarını adım adım izler ve bunların hiçbir işe yaramayacağını belirterek onu uyarır. Kaldı ki Zeitblom'un kendisi de emin değildir; Adrian'ın gerçekten bir konuğunun bulunduğuna inanmanın çılgınlık olduğunu söyler, ancak bu kinik, buruk diyaloğun tümüyle dostunun zihninde oluşan bir hayal ürünü olduğu düşüncesi onu ürpertir.

Mann'ın kendi konumu da muğlaktır. Konuyla ilgili yorumu şöyledir: "Şeytan en baştan beri romanda varlığını hissettirir; ancak anlaşmayı düzenlemek üzere romanın ortalarına doğru bizzat ortaya çıkar. Zeitblom onun gerçekliğine inanmamak için elinden gelen gayreti göstermektedir. Ben de öyle."[45] Şeytan'ın kendisi şunları söylemektedir: "Beni görüyorsun. Demek ki senin için ben buradayım. Gerçek olup olmadığımı sormaya değer mi? Gerçek olan, gerçekten olup bitenler değil mi; gerçeklik deneyim ve duygulardan oluşmaz mı?" (s. 385) Leverkühn'ün cenazesinde Zeitblom, tabutun üzerine düşen son toprak parçalarıyla birlikte, pelerinine bürünmüş karanlık bir figürün gözden kaybolduğunu ayrımsar (s. 676). Zeitblom en sonunda Şeytan'ı görmüş müdür, yoksa tüm bunlar bir sanrıdan öte bir şey değil midir? Mann bu soruya kesin bir yanıt vermeye niyetli görünmez, çünkü o da demonun gücünü yoğun biçimde hissetmiştir ve onun dışsal bir gerçeklik mi, yoksa içsel bir gerçeklik mi olduğunu bilebil-

[45] Alıntı, G. Berrgsten, *Thomas Mann's Doktor Faustus* (Chicago, 1969), s. 203.

memizin olanaksız olduğunun farkındadır. Kaynağı ne olursa olsun Mann'ın Şeytan'ı, eğlendirici bir figür değil, bireyin ve dünyanın yok oluşunu şiddetle arzulayan bir güçtür.

Çok güçlü de olsa Şeytan'ın lanetine direnebilmenin olanaklılığı, menenjite yakalanan küçük yeğeninin ölüm döşeğinde Adrian'ın duyduğu büyük acıda kendini gösterir; çocuğun ıstırabı karşısında Adrian bu masum, zavallı çocuğun böylesine büyük bir acıyla kıvranmasına izin verdiği için Şeytan'a, evrene, Tanrı'ya ve kendine – tüm varoluş düzenine– müthiş bir ilenç savurur (s. 627-636). Ancak bu ilenç insancadır, çünkü Adrian'ın bu küçük çocuğa olan sevgisi, Şeytan'la yaptığı anlaşmanın koşullarına aykırıdır. Nepo'nun ıstırabı Adrian'a kurtulması için gereksinim duyduğu sevecenliği ve acıma duygusunu sağlar ve ilk kez "yüzünde İsa'yı anımsatan bir ifade belirir" (s. 640). Hissettiği acı ona bir an için dünyanın özündeki sıcaklıkla arasına giren yanılsamayı delip geçme fırsatını tanır. Daha sonra meşum oratoryo Dr. Fausti Weheklag'ın son notası, bestecinin dünyaya bıraktığı son müzikal tını, çello için yüksek perdede güçlü bir sol, karanlığın içinden aydınlığa yönelen bir ağıttır.

Flannery O'Connor'un (1925-1964) eserleri, gerçekliğin içine işleyen keskin yanılsamalara adanmıştır.[46] O'Connor eserlerinin konusu-

[46] Flannery O'Connor'ın eserlerinden yaptığım alıntılarda yararlandığım baskılar: *The Complete Stories* (New York, 1979); *The Habit of Being* (New York, 1979); *Mystery and Manners* (New York, 1969); *The Violent Bear it Away* (New York, 1960); *Wise Blood* (New York, 1952). Bana gösterdiği olağanüstü nezaket, cömertlik ve olgunluktan dolayı Flannery O'Connor'un yakın dostu ve yayımcısı Sally Fitzgerald'a şükranlarımı sunarım.

O'Connor ve kötülük konusu için bkz. K. Feeley, *Flannery O'Connor: Voice of the Peacock*, 2. baskı (New York, 1982); S. Fitzgerald, "Rooms with a Vi-

nu "kötülüğün başat olduğu bir bölgede tanrısal inayetin etkinliği" olarak tanımlar.[47] Bu bölge özellikle modern, laik toplumda insan ruhudur. Şeytan'ın yardımıyla ruhlarımızın çevresine ancak bir inayet ediminin delebileceği kalın bir kabuk oluştururuz. Kabuk ne denli kalın olursa, ona nüfuz edecek darbenin de o denli şiddetli olması gerekir. O'Connor, koyu bir Amerikalı ve güneyli olarak Hawthorne, Melville, Poe ve karanlığı işleyen diğer Amerikalı yazarlardan, koyu bir Katolik olarak da Bernanos ve Avrupa'daki Katolik rönesansından esinlendi.

O'Connor bizlerin, kendi kurduğumuz, budalalıklarımız ve günahlarımızla komik derecede saçmalaşan karanlık ve donuk bir dünyanın karmaşıklıklarına gömüldüğümüze inanır. Tanrı kendi ışığı ve inayetiyle bu karanlığı aydınlatır, ancak bizler çoğunlukla bunu görmeyi reddederiz ve kendi donuk yanılsamalarımızı gerçekliğin parlaklığına tercih ederiz. Gündelik yaşamda her sözün ve her eylemin, tüm evren üzerinde etkileri olan ahlaki imaları vardır; bu gerçeği daha inandırıcı kılmak amacıyla O'Connor öykülerini, insan davranışlarının gündelik komedisini ve güneyin kırsal kesiminin dolaysız çıplaklığını yansıtacak biçimde kurgulamıştır. Okurların kötülük ve inayet eylemlerinin gerçekliğine inanmadan önce, gündelik yaşamın sahiciliğini kesin ve açık biçimde görmeleri gerektiğini biliyordu. Öyküleri simgeler yönünden zengindir, ancak bu simgeler Hıristiyanlıktan alınmış ortak ve herkese açık simgelerdir. Günah ve inayet, gerçek insanların içinde vardır; O'Connor bunların iyilik dolu, bereketli top-

---

ew," *Flannery O'Connor Bulletin*, 10 (1981), 5-22; P. Nisly, "The Mystery of Evil: Flannery O'Connor's Gothic Powers," *Flannery O'Connor Bulletin*, 11 (1982), 25-35.

[47] *Mystery and Manners*, s. 118.

rağın içinde maddeye dönüşmedikçe, belirsiz soyutlamalardan öteye gitmeyeceğini biliyordu. İnsan sevgisini zaman zaman keskin bir silah gibi kullansa da, onun hicvinde yoğun bir sevecenlik sezilir. Tıpkı bir kahin gibi, kullandığı sözcüklerde Tanrı'ya dönmemiz gerektiğini ifade eden yakıcı bir özlem okunur. Kişileri üzerine yargılarda bulunmaktansa O'Connor, bu kişiler aracılığıyla kendi maddeciliğimizin, kayıtsızlığımızın, banalliğimizin, kendini beğenmişliğimizin ayrımına varabilmemiz konusunda kendisine ve okurlara bir çağrıda bulunur. Kayıtsızlığın kabuğu, kişilerin yalnızca inançsız olmakla kalmayıp, inançsızlığı bir erdem olarak yüceltikleri yirminci yüzyılda özellikle kalınlaşmıştır. "Bugün yaşıyorsan eğer, nihilizmi soluyorsun."[48] Ancak yeterince şiddet, bu kabuğu delerek içeri nüfuz edebilir.

İnayetin, kendisine yönelttiğimiz saçma savunmalara karşı taarruzu şiddetli olduğu kadar komik ve sık sık da groteskti. Grotesk, bizleri normallik adını verdiğimiz banal yanılsamadan çekip çıkartır. Çoğu kişinin günaha bile inanmadığı günümüzde, etkin olarak işlenen günah donuk ilgisizlikten daha az tehdit edicidir. Etkin bir günahkâr, en azından yaşamından dolayı bir tedirginlik duyabilir; ancak sıradan insanlar kendilerini kayıtsızlığın örtüleri ardında gizleyebilirler. Komik, grotesk ve şiddet, inayetin kendinden hoşnutluğa ve kendini beğenmişliğe karşı silah deposudur. O'Connor'un kişilerinin ve yirminci yüzyıl insanlarının kafaları "öylesine serttir ki, bunlardan başka hiçbir şey işe yaramayacaktır."[49] Kişilerden bazılarının kabuklarının kırılabilmesi için çok sayıda ve sürekli şoklara ihtiyacı vardır; diğer-

[48] *Habit of Being*, s. 97.

[49] *Mystery and Manners*, s. 112.

lerinin görünürdeki kendini beğenmelerinin altında, kökenleri kaygı ve korkuda yer alan derin bir emniyetsizlik duygusu gizlidir. Gariptir, bizleri gerçekliğe karşı savunmalar inşa etmeye zorlayan bu korku ve kaygı, aynı zamanda bu savunmalar hakkında şüpheler de üretir ve çok çeşitli biçimlerde karşımıza çıkabilen inayete ulaşan yolu açar: Tanrı'nın varlığını bir anda hissedivermek; gizemlere yönelik ani bir duyarlık; iyilik ve kötülük arasında gerçek bir seçim anını ayrımsayabilmek; insanın kendi kişiliğini ve Tanrı'ya bağımlılığını tanımasıyla sonuçlanan zihinsel bir aydınlanma. İnayet, Tanrı'nın çeşitli yollarla bize kendisini sunmasıdır; inayete yanıtımız inanç ya da inancın reddidir. Öykülerde inayet kimi zaman karşı konulmaz bir güç olarak gelir ve istencinin karşı koymasına karşın kişinin tüm savunmalarını yerle bir eder; kimi zaman özgürce kabul edilir; ender de olsa kimi zaman inayet reddedilir ve kişi ruhunu yitirir. İçinde yaşadığımız dünya gibi gerçeğe karşı donuklaşmış bir dünyada, der O'Connor, "Kendisini yok edici bir ışık patlaması içinde, tüm bir yaşam boyu sürecek bir patlama içinde görmeden bir insanın dine dönüp dönemeyeceğini bilemiyorum."[50]

O'Connor'un romanlarındaki en güçlü kişiliklerden bazıları, güneyli Protestan köktendinciliği bağlamında irdelenmiştir; çünkü onun Katolikliği gibi, köktendincilik de İncil, Tanrı ve Şeytan'ı ciddiye almaktadır. O'Connor, *The Violent Bear it Away* adlı romandaki Yaşlı Tarwater örneğinde olduğu gibi köktendinci kişileri komik ve grotesk bir biçimde yansıtmayı amaçlamıştır. Bunun nedeni, yazarın amacının, bu kişilerin söyledikleri her sözün doğru olduğunu ayrımsadığımızda hissedeceğimiz şokun etkisini artırmak istemesidir.

---

[50] *Habit of Being*, s. 427.

O'Connor, iyilik ve kötülük arasındaki çatışmanın yazınsal olduğu kadar teolojik bir zorunluluk da olduğuna inanır. "Şeytan'ın ahlak anlayışı her noktada onun dramatik anlayışıyla örtüşür" ve "yazarın ahlak anlayışının dramatik anlayışıyla örtüşmesi gerekir," diye yazar.[51] Diğer bir deyişle yazın, iyilikle kötülüğün savaşımı üzerinde odaklanmalı ve bunu ahlaki yönden tutarlı bir biçimde gerçekleştirmelidir. Romantiklerin aksine, O'Connor iyilikle kötülüğü herhangi bir muğlaklığa yer vermeksizin kesinlikle birbirinden ayırmak konusunda kararlıdır. "Tıpkı erdem gibi yazın da, Şeytan'ın hem kendi içinde hem de dramatik bir gereklilik olarak yazar için var olduğuna inanılmayan bir ortamda gelişemez."[52]

O'Connor, modern materyalistin onun Şeytan'ı ciddiye alışına inanabilmekte zorlandığını, çünkü materyalistin "ne inayete ne de İblis'e fazla bir yatırım yapmadığını" biliyordu. Yine de dışsal, kişisel bir varlık olarak Şeytan'a inandığını açıkça belirtmek konusunda hayli uğraşmıştır. "Kurtuluşumuz, Şeytan'la karşılıklı oynadığımız dramatik bir oyundur; bu Şeytan yalnızca genel anlamıyla kötülüğü değil, kendi üstünlüğünden emin, kötülüğü amaçlayan zekâyı da temsil eder."[53] "Şeytan'ın şu ya da bu psikolojik eğilim olarak değil, bizzat Şeytan'ın kendisi olarak tanımlandığından emin olmak istiyorum" der ve onun İblis'inin kaynağı geleneksel teolojidir: O, gururundan dolayı düşen, ilk günahı esinlendiren ve Tanrı'nın kurtuluş planını bozguna uğratmak üzere dünyada gezinen Lucifer'dir.[54] Ancak O'Connor'a

---

[51] *Habit of Being*, s. 124, 147.

[52] *Mystery and Manners*, s. 117.

[53] *Mystery and Manners*, s. 118, 168.

[54] *Habit of Being*, s. 360, 456. O'Connor kendisini "çiftçi bir Thomist" olarak tanımlamıştır: s. 81.

göre sonuçta her zaman bozguna uğratmak isteyen bozguna uğrar ve aldatmak isteyen aldanır; kötülük sonunda ve daima iyilik tarafından yenilgiye uğratılır. "Beni Şeytan'dan da fazla ilgilendiren, Tanrı'nın İnayetinin işareti olmuştur," diye yazar.[55]

Şeytan, gerçekten acı verebilme gücüne karşın komik bir figürdür, çünkü Tanrı onun her girişimini iyiliğe yönelik bir fırsata dönüştürür ve sonuçta o her zaman "kendi amacının dışında başka amaçların gerçekleşmesine yardımcı olur."[56] "Good Country People" adlı öyküsündeki demonik İncil satıcısı Manley Pointer kibirli topal kızı, onun nihilist felsefesinin ölü odunsuluğunu temsil eden tahta bacağından yoksun bıraktığında, Tanrı sahtekâr satıcının çarpık planlarından yararlanarak kurbanına bir inayet ödülü verir ve kızın bir şok içinde gerçeği görmesini sağlar. Şeytan, kendi amaçları için bir kişiye saldırarak onu harap ettiğinde, Tanrı kişinin savunmasında açılan gedikten yararlanarak kendi inayetini ve sevgisini bırakır. "Kişinin kendini tanımasına yol açan derslerin çoğunu Şeytan öğretir."[57] "Partridge Festival"de, ruh hastası katil Singleton'un kendisiyle mülakat yapmak üzere gelen acemi yazarlara karşı sergilediği sert ve edepsizce tavır, yazarların onun hakkındaki yanılgılarını ve kendileriyle ilgili kuruntularını bozguna uğratır. O'Connor daha sonra öyküyle ilgili olarak, en baştan (Iblis de olsa) Singleton'un tarafını tuttuğunu belirterek şu yorumda bulunmuştur: "O, çevresindeki sahtecilikleri delip geçen

---

[55] *Habit of Being*, s. 367.

[56] *Habit of Being*, s. 367. O'Connor, Tanrı'nın yılana "onun planlarından daha derin planlarla" karşı çıkışını anlatan ortaçağ ilahisi Pange lingua'nın sözlerine aşinaydı.

[57] *Habit of Being*, s. 439.

Şeytanlardan biridir."[58] Demonik saldırı her zaman inayet için bir fırsattır, ancak bundan yıkım mı yoksa kurtuluş mu geleceği her zaman bireye kalmıştır. "The Artificial Nigger"da Mr. Head inayeti kabul eder; "A View in the Woods"ta Mr. Fortune ise reddeder.

"The Lame Shall Enter First" adlı öyküde Norton adlı çocuğun annesi ölmüştür ve annesinin ölümü çocuğu donuk, aptalca bir sefalete sürüklemiştir. Babası Sheppard, kendini ve yaptığı işleri beğenen duygusuz bir entelektüeldir ve çalışkanlık ve kararlılığın dünyada her şeyi düzelteceğine inanmaktadır. Oğlunun donuk ıstırabına kızan ve bundan bir utanç duyan Sheppard, diğer insanlara saygı gösterme konusunda oğluna bir ders vermek amacıyla, onlarla birlikte yaşamak üzere Rufus Johnson adlı bir çocuk suçluyu eve alır. Rufus'un çarpık ayağı, gizlemek için fazla bir çaba göstermediği demonik kişiliğinin bir simgesidir. Kendisinin Şeytan'ın tarafında olduğunu açık bir biçimde kabul etmesi, Sheppard'ın insanlığın iyiliğine ve suçluları topluma kazandırabileceği konusundaki liberal yanılgılarıyla çelişki içindedir. Sheppard, suçluların davranışları konusunda basmakalıp bazı açıklamalarda bulunur: "Belki sana Şeytan'ını açıklayabilirim," der tepeden bakan bir tonla. Ancak Rufus gerçeği ondan daha iyi bilmektedir. "Yaptıklarımın nedenini ben zaten biliyorum.... İblis beni eline geçirdi... Öldüğümde cehenneme gideceğim.... Beni İsa'dan başka hiç kimse kurtaramaz." Rufus, Sheppard'ın tinsel durumunu kendininki kadar iyi bilmektedir: "İblis seni de eline geçirdi.... Yalnızca beni değil. Seni de." Küçük suçlu, Sheppard'ın kendini beğenmişliğini kınadığında O'Connor'ın sesiyle konuşmaktadır.[59] Kötü çoban, Rufus'u

---

[58] *Habit of Being*, s. 443.

[59] *Habit of Being*, s. 464: "Bu kez, Şeytan'ın sesinin benim sesim olduğunu itiraf edeceğim."

topluma kazandırarak kendisini haklı çıkarma ve yüceltme girişimleri içinde kendi oğlunu ihmal etmektedir.

Bu arada Sheppard, saçma bir aymazlık içinde, Johnson'un kişiliğinin ve köktendinci fikirlerin Norton'u etkisi altına aldığını anlayamaz. Çocuk babasından, annesinin bir başka yerde var olduğunu ve onu sevdiğini söyleyerek ona güvence vermesini istediğinde Sheppard, taş gibi sert bir açıklamayla ona annesinin yalnızca anılarında yaşadığını belirtir; oysa Johnson çocuğa, annesinin gökyüzünde yıldızlarla birlikte yaşadığını söyler ve Norton büyük bir istekle ona inanır. Sheppard oğlunu kendi gururu için feda ettiğinin farkına vardığında, işlemiş olduğu sadakatsizlik onu dehşete düşürür ve içinde biriken evlat sevgisi geç de olsa gözlerini açarak kapıldığı boş gururdan kurtulmasını sağlar. "İçindeki boşluğu doymak bilmeyen bir açlıkla sarıldığı mesleki başarılarıyla doldurmaya çalıştığını ... kişisel ihtirasını tatmin etmek için kendi evladını ihmal ettiğini anladı.... Johnson'un gözlerinden ona öfkeyle bakan parlak gözlü Şeytan'ı gördü." Ancak artık çok geçtir. Sheppard'ın Rufus'a astronomi öğretmek üzere bir teleskop yerleştirdiği çatı odasının bir kirişinde, yıldızlarda annesini aramaya çıkan Norton'un cesedi sallanmaktadır.[60]

O'Connor'un tamamlanmış son romanı *The Violent Bear it Away*, Şeytan'la inayet arasındaki mücadelenin insani boyutu açıkça aştığı etkileyici bir öyküyü anlatır. Romanda yer alan dört kişi, İblis'in tezahürleridir: Genç Tarwater'ın zihninde sesini duyduğu ve gölgeler

---

[60] O'Connor'un öykülerinde yer alan diğer demonik figürlerin arasında başlıcaları, "A View of the Woods"ta dükkan sahibi Tillman, "The River"da Mr. Paradise, "Revelation"da Mary Grace, "The Comforts of Home"da Thomas'ın babasının ruhu ve Sarah Ham, "The Life You Save May Be Your Own"da Mr. Shiftlet" ve "A Good Man is Hard to Find"da Misfit'tir.

içindeki figürünün ona eşlik ettiği "yabancı"; onu arabasına alan bakır baca satıcısı Meeks; şehir parkındaki grili adam ve Tarwater'a sarkıntılık eden homoseksüel tecavüzcü. O'Connor, bu karakterlerde ortaya çıkanın kim olduğunu kavrayamayan eleştirmenlere öfkelenmiş ve pişmanlıkla şu yorumda bulunmuştu: "Modern okur, onu gördüğünde Şeytan'ı tanımayacak kadar Hıristiyanlıktan uzaklaşmışsa, korkarım bu kitap hiç anlaşılmayacak."[61]

Genç Tarwater, ücra bir çiftlikte büyük amcasının yanında büyümüş bir yeniyetmedir; evangelist bir kahin olan büyük amca çoğu okura grotesk bir figür gibi görünür, ancak O'Connor'un anladığı biçimde, söylediği her söz doğrudur. Yaşlı adam çocuğa kendisinin de kahin olacağına inanmayı öğretmiştir. Yaşlı Tarwater'ın bir de büyük yeğeni vardır. Adı Rayber olan bu genç adam ruhsuz, entelektüel bir öğretmendir ve ağır işittiği için kullandığı işitme cihazı, onun gerçekliğe olan sağırlığını simgelemektedir. Genç Tarwater ve Rayber kökteştirler – her ikisi de kahinin yeğenidir, her ikisinin anneleri hafif meşrep, babaları ise budaladır, her ikisi de ruhlarında yaşlı adamın ektiği kehanetin tohumlarını taşırlar ve her ikisinin de kişilikleri

---

[61] *The Habit of Being*, s. 361, 367: Meeks, "Şeytan'dan yanadır, çünkü onda Şeytan'a karşı koyan hiçbir özellik yoktur. Araya bir ayrım koymanın herhangi bir yararı olmaz." Tarwater yabancının yüzünü şöyle ayrımsar: "gözlerinin rengini gizleyen geniş kenarlı bir şapkanın gölgelediği keskin hatlı, dostça, bilgece bir çehre." (*The Violent Bear it Away*, s. 35.) Meeks ve tecavüzcü de hasır şapka giyerler ve "yabancı" olarak anılırlar (s. 51, 227-229). Yabancı'nın gözlerinin rengi göründüğünde mor (violet) olduğu ayrımsanır; tıpkı eflatun mendili, gömleği ve tecavüzcünün arabası gibi (s. 214-215). Mor, ayrıca (T. S. Eliot'ın *Çorak Ülke*'sinde olduğu gibi) kasırgaları, kuruluğu ve kuraklığıyla Büyük Perhiz ayıyla (Lent) ve çağrışımından dolayı şiddetin [violence] kendisiyle de ilişkilendirilir. O'Connor'un beğeni üzerine görüşleri için bkz. *Habit of Being*, s. 410.

inayet ve Şeytan arasında bölünmüştür.

Rayber, inayetin çağrısına kahramanca direnir, çünkü bir defa koruma perdelerini kaldırırsa amcası gibi deli olacağından emindir. Sağduyulu bir materyalizmin sesiyle konuşur; ayrıca neredeyse her zaman sağduyuludur ve neredeyse hiçbir zaman hata yapmaz. Romanın daha erken taslağında O'Connor, Rayber'i biraz daha demonik bir biçimde betimlemiştir ve bu erken taslaktan birtakım izler vardır: "Öyle görünüyordu ki, öğretmen tıpkı Şeytan gibi, kendisine yakıştırdığı her görünüme girebiliyordu" (s. 55). Rayber "koskoca bir hiçtir" (s. 56); hem şeytan ruhlu satıcı Meeks'e hem de günahkâr içsel "yabancı"ya benzer (s. 83, 173). Ancak Rayber'in zırhında savunmasız tek bir fire vardır: Geri zekâlı oğlu Bishop'a olan sevgisi. Mantıken ölümünün daha iyi olacağına inandığından çocuğu boğmaya çalışmış, ancak içinden yükselen denetleyemediği bir acıma duygusu onu durdurmuştur. Arada sırada çocuğa duyduğu sevginin içini kapladığını hisseder; ancak benliğini sevgiye açtığı an, her şeyi içine alan bir sevgiye teslim olacağını bildiği için bu sevgiyi telaşla bastırır. Genç Tarwater Bishop'u boğduğunda, sevgiye karşı açtığı savaşı kazanmış gibi görünür. Dehşet içindeki çocuğun son haykırışı duyulduğunda, Rayber işitme cihazını çıkartır. Hiçbir şey duymadan, hiçbir şey hissetmeden, kendisini boşluğa ve ölüme bırakır. O'Connor, bu romanın devamını yazmayı ve burada Rayber'e bir fırsat daha tanımayı tasarlıyordu, ancak tamamlanmış bu roman bağlamında Rayber, inayete sonuna değin direnir.[62]

Romanın merkezinde, Genç Tarwater'ın içinde inayetle Şeytan'ın

---

[62] Rayber'in içsel mücadelesi üzerine bkz. *The Violent Bear it Away*, s. 64-68, 73, 114-115, 182, 192; Rayber'in boşluğu üzerine bkz. s. 7, 55-56, 76, 114-115, 169, 200.

tinsel gerilimi yer alır. Büyük amcasının ölümünden hemen sonra delikanlı zihninde, ruhundaki çağrıyı terk etmeye onu razı edebilmek için her türlü yola başvuran bir yabancının sesini duyar. Ses, Tarwater'ın bilinçdışı gölgesi, yaşlı adamın çağrı olarak belirttiği acı dolu yaşama karşı kendi içindeki dirençtir. Ses aynı zamanda, bizzat İblis'in sesidir. Çöl babaları, Şeytanı'ın zayıflıkların ruhumuzda bıraktığı her çatlaktan içeri girmek üzere nasıl koşarak geldiğini ve İblis'in içimizde yaşadığı ve bize hakim olduğu ölçüde bizlerin de Şeytan'ın gizemsel varlığının bir parçası haline geldiğimizi belirtmişlerdir. Ses Genç Tarwater'a giderek daha tanıdık gelmektedir: "Ses artık yalnızca arada sırada ona bir yabancının sesi gibi gelmeye başlamıştı; ancak şimdi kendi benliğiyle karşılaşmaya başladığını hissetti" (s. 35). Sonunda yabancı onun için öylesine tanıdık hale gelir ki, o artık "yabancı biri değil, onun bir dostudur" (s. 161). Bu noktada, Şeytan onun dostu olduğunda İsa artık bir yabancıdır.

Nasıl Yaşlı Tarwater'ın söylediği her söz doğruysa, yabancının sesinin söylediği her söz de yalandır. Yaşlı kahinin deli olduğunu söylediğinde, onun aklın kendisi olduğunu anlarız (s. 37-39). İnayeti, dirilişi ve cehennemi yadsıdığında; Adem, Eski Ahit peygamberleri ve İsa'yla alay ettiğinde, bunların tam da gerçeğin kendisi olduklarını biliriz (s. 39-46). Genç Tarwater'ın İblis'i, İvan ve Adrian'ınkiler gibi, kendi varlığını yadsır: "Şeytan diye bir şey yok," der yabancı alaycı bir sesle. "Bunu kendi tecrübelerimden biliyorum. Bu bir gerçek. İsa ya da Şeytan değil, İsa ya da *sen*" (s. 39). Bu açıklamalarda birden fazla ironi vardır. Şeytan'ın amaçladığı her şey yalan dolansa, onun kendisinin var olmadığına ilişkin açıklaması da bir yalandır. Bununla birlikte istese de istemese de, Şeytan her zaman doğruyu söylemeye zorlanır; Şeytan'ın var olmadığını bildiğini –deneyimlerden değil,

kendi deneyimlerinden– bildiğini açıklarken yaptığı dil sürçmesi onu ele verir. "Öyle bir şey yok," dediğinde kötülüğün son kertede yalnızca gerçekliğin olumsuzlanması olduğunu istemeden gözler önüne serer. Temel seçimin İsa ve Şeytan arasında değil, İsa ve kendi özgür seçimimiz arasında olduğunu itiraf ettiğinde de, son aşamada önemsiz olduğunu ağzından kaçırır. Son olarak da pasaj, İblis ile Tarwater'ın kendi günahkâr istenci arasındaki ahlaki özdeşliğin altını çizer.[63]

Yabancı ve İblis'in kanlı canlı tezahürü delikanlıya benzer biçimlerde saldırır. Yaşlı Tarwater daha önce yeğenini uyarmıştır: "Sen öyle bir çocuksun ki, Şeytan her zaman sana yardım önerecek, sana sigara ya da içki verecek, seni arabasına alacak ve senden seni isteyecek" (s. 58). Kehanet gerçekleşir, Hem yabancı hem tecavüzcü çocuğa sigara ikram eder, hem Meeks hem tecavüzcü çocuğu arabalarına alır; tecavüzcünün çocuğa verdiği ilaçlı içki, yabancının büyük amcasının içki imalathanesinden içmesi için zorladığı içkiyi anımsatır (s. 36-37, 44-46, 228-230). Tarwater üç kişinin arabasına biner. Bu konuda birinci teklif, Mobile'a giden Meeks'ten gelir; Mobile köklerinden kopmuş gezginliği simgelemektedir. Meeks'in yaşamı, insanların paralarını sömürerek onlarla alay etmekle geçer ve şöyle övünür: "Hayatımda hiç kimse beni geri döndürmedi;" bu sözlerle Meeks, farkında olmadan hiçbir zaman dine dönmediğini itiraf etmektedir. Son araba yolculuğundaysa delikanlı, tecavüzcüyle birliktedir. Bu iki yolculuk arasında Tarwater bir de, sürücüsü demonik olmasa da, kendisi İblis'i simgeleyen bir kamyona biner. Kamyon Tarwater'ı, tıpkı balinanın Yunus peygamberi yuttuğu gibi yutar; kamyonun içinde Tarwater, kendisini de dehşet içinde bırakacak bir itirafta bulunur ve Bishop'u

[63] Tarwater'la yabancı arasındaki diğer tartışmalar için bkz. s. 11-13, 35-37, 45 (krş. 228-229), 51-58, 93, 161-167, 237.

boğmasına karşın onu vaftiz ettiğini açıklar ve bunun üzerine kamyon, sanki inayet onu tiksindirmiş gibi Tarwater'ı yolun kenarına kusar (s. 216-217).

İçsel yabancı ya da şimdiki "dostu," Tarwater'ı Bishop'u boğmaya razı ettiğinde, Şeytan genç kahin üzerindeki zaferini "garanti altına aldığını" düşünmüştür. Ancak Tarwater'ın bilincinde şimdi yeni bir "yabancı" yaşamaktadır. İblis de bir zamanlar yabancıydı, ancak delikanlı istencini Şeytan'ın istencine uydurduğundan o şimdi "dost" olmuştur. Tarwater'ı iyiye yöneltmek isteyen yeni "yabancı," İsa'dır ve yeni dostu için çocuğu öldürdüğü anda yeni yabancı onu vaftiz duası okumaya zorlar.[64] Yeni yabancı şiddet eylemini bir inayet fırsatına dönüştürür ve çocuk "dostunun ıslık sesine benzeyen korkunç küfürlerinin giderek karanlığın içinde kaybolduğunu" duyar (s. 126). Son bir şiddet eylemi inayetin tamamlanmasını sağlar.[65] Tarwater'ın elinden kaçtığını gören İblis, mor arabalı adam kılığında son bir saldırı düzenler. Adamın ikram ettiği ilaçlı içkiyi kabul ederken Tarwater şöyle der: "Bu, yaşam ekmeğinden daha iyi!" (s. 230). Sürücü, uyuşturucunun etkisi altındaki çocuğu ormanın içinde bir açık araziye götürerek ona tecavüz eder. Tarwater uyanıp olan biteni anladığında, günahın işlendiği bölgeyi ateşe verir. Altüst olmuştur ve değişmiştir, alevler gözlerini temizlemiştir. "Alazlanmış gözleri artık boş nazarlarla ya da ileride bir noktaya bakar gibi bakmıyordu. Kahinin gözleri gibi akkor haline gelen gözleri öyle bir ifadeyle bakıyordu ki, sanki bundan böyle bu gözler olağan görüntüler için kullanılmayacaktı" (s. 233). Şeytan, tecavüz olayını kurtulmanın eşiğindeki Tarwater'ı

[64] Isa onun yeni rakibidir: s. 93.

[65] *Habit of Being*, s. 368.

geri almak için kullanmıştı, ancak Tanrı aynı olayı Tarwater'ı cehennemin dudaklarından çekip almak için kullanır.

Romanın başlığı, Matta'ya göre İncil'in 11:12 bölümünde yer alan muğlak bir pasajdan alınmadır: "Vaftizci Yahya zamanından bugüne kadar Göklerin Krallığı zorbalığa katlanıyor ve zorbalar onu ele geçiriyorlar." Diğer güçlüklerin yanı sıra özgün Yunanca metin de belirsizlik içermektedir. *Biazetai* sözcüğü ortada ya da edilgen biçimde kullanılır ve "zorbalık ediyor," "zorbalığa katlanıyor" ya da "güç kullanıyor" şeklinde çeşitli biçimlerde yorumlanabilir. Belki de en uygun yorum şöyle olacaktır: "Göklerin krallığı güç kullanarak yolunu belirler ve güç kullananlar onu ele geçirirler." O'Connor'un yararlandığı çeviride "katlanmak" sözcüğü "zorbalığa izin vermek" biçiminde yorumlanmış görünüyor ki, bu tür bir anlam Yunanca kalıplarına uymaz, ancak İngilizcede "izin verme" anlamına da gelen "katlanma" sözcüğünün muğlaklığını olumlar. O'Connor'un sorunu en azından iki boyutlu algıladığı şu sözlerinden açıkça anlaşılmaktadır: "Şiddet hem iyilik hem de kötülük için kullanılabilir ve ele geçirdikleri arasında, diğerlerinin yanı sıra göklerin krallığı da bulunmaktadır."[66]

O'Connor'un kendisi de şiddeti ikircikli bir anlamda kullanır. Yaşlı Tarwater'ın çiftliğinin adı Powderhead –barut [gunpowder] ve gökgürültüsü [thunderhead] bağlantısıyla– en baştan şiddeti çağrıştırır. Tecavüz olayından sonra çıkan yangında genç Tarwater'ın gözleri artık temizlenmiştir ve bundan böyle o gerçeği görebilecektir. Bishop'un boğulması da onu vaftiz eder. Şeytan, tecavüzü ve cinayeti kendi nedenleri için tasarlar, ancak Tanrı her şiddet eylemini inayet

[66] *Mystery and Manners*, s. 113.

için güçlü bir fırsata dönüştürür.[67] Bu ikircikliklе O'Connor, kötülüğün özüne nüfuz eder. Bir düzlemde kötülük gerçek anlamda kötülüktür ve Tanrı bizlerden tüm gücümüzle ona karşı mücadele etmemizi istemektedir. Farklı bir düzlemde tüm olup bitenler Tanrı'nın isteğiyle gerçekleşmiştir. Başka bir düzlemde ise, Tanrı'nın istenci her şeyi iyiliğe dönüştürür. Hıristiyanlığın özünde yatan inanç şudur ki, Tanrı, olabilecek en büyük kötülüğü, kendi Oğlunun çarmıha gerilişini olabilecek en büyük iyiliğe, dünyanın kurtuluşuna dönüştürmüştür.

İşlenen tecavüzden dolayı öfkeye kapılan ve şaşkına dönen Tarwater inayete teslim olmak üzeredir, ancak yine de son bir eylemde bulunmak konusunda kararlıdır. Powderhead'e gitmek üzere yola koyulur ve oraya vardığında, Şeytan hâlâ "ılık, tatlı bir havayla onu çevrelemekte, omuzlarından aşağı dökülen mor bir gölge" (s. 237) halinde ona sarılmaktadır. Ancak o "silkinip kendini kurtarır" (s. 238). Daha önce, kehanetin ruhunu yok etmek üzere yaşlı adamın cesediyle birlikte çiftliği yakma girişiminde bulunmuştur. Şimdi de aynı girişimi yineler, ancak bu kez amacı İblis'i alevlere atmaktır. "Kendisiyle [Şeytan'ın] sırıtan varlığı arasına giderek yükselen bir ateş duvarı" koyar.... "Hasmının az sonra gürül gürül yanan alevlerin içinde tükeneceğini düşündüğünde, benliğini bir coşku kaplar" (s. 238). Tarwater'ın zihninde yabancıdan dosta, daha sonra hasma dönüşen Şeytan, şimdi bozguna uğramıştır. Gözleri alevlerle temizlenen delikanlı, kahince çağrıyı duyar: "TANRI'NIN ÇOCUKLARINI İNAYETİN MÜTHİŞ HIZI KONUSUNDA UYAR." Yıllar önce yaşlı kahin şehre çağrılmıştı; şimdi ise genç kahin "derin oyuklarının içinde kararmış, kehanetin izlerini taşıyan gözleriyle" o yöne bakar ve "yüzü Tanrı'nın çocuklarının uy-

[67] Şiddetin gerekliliği için bkz. s. 200-202, 220; ateşin ikircikliği için bkz. s. 5-6, 15, 20, 23-25, 41, 50-51, 76, 91, 134-135, 162, 232, 238, 242-243.

kuya daldıkları o karanlık şehre dönük, emin adımlarla yürümeye başlar" (s. 242-243).

Bernanos, Mann ve O'Connor'un eserleri, bizleri anlamlı bir dünyaya bağlayan bir yaşam bağı, geç yirminci yüzyılın kültürel umutsuzluğunun oynak dalgalı denizlerine fırlatıldığımızda tutunabileceğimiz birer cankurtaran halatı olarak görülebilir. Dünya savaşlarından bu yana, bir yaşam bağına tutunamayacağımızı, öteki uçta hiçbir şey bulamayacağımızı, bir nükleer savaşla birlikte yok olacağımızı ya da anlamsızlığın içinde sonsuza değin silineceğimizi düşünerek korkuya kapıldık. Ancak yirminci yüzyılın sonunda yeni bir dünya görüşünün ortaya çıkmaya başlamasıyla birlikte yeni bir umudun da ilk ışıkları görünmeye başladı.

Onyedinci yüzyıl boyunca Batı uygarlığında başatlığını sürdüren geleneksel dünya görüşü, anlam, değer ve gerçeğin var olduğu ve özümsendiği bütünlüklü, tutarlı bir evreni yansıtıyordu. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda bu görüşün yerini, bilimselci ve pozitivist bir felsefe oluşturmak üzere tüm görüşlerini, kapsamını salt maddi dünyayla sınırlandıran doğa bilimlerine dayandıran filozofların yarattıkları, tek gerçekliğin madde olduğunu savunan materyalist, mekanik bir dünya görüşü aldı. Ancak bu maddeci görüş bir evren, tutarlı bir bütünlük oluşturamazdı; çünkü zihin, bilinç, etkilenim ve estetik gibi konuları ya tümüyle göz ardı ediyor ya da bunları salt maddenin "ek-görüngüleri" (epiphenomena) olarak tanımlıyordu. Yaşayan kozmos, parçalara ayrılabilen ve bütüne herhangi bir göndermede bulunmadan ayrıntılı biçimde analiz edilebilen ölü bir evren haline geldi.

Maddeciliği yaratan felsefe değil, bilim olmuştur ve bugün de ye-

ni bir dünya görüşünün yaratılabilmesi, bilime bağlıdır. Ancak eğer bilim maddeciliğe koyduğu desteği çekerse, yeni ve tutarlı bir dünya görüşünün oluşturulmasına fırsat tanıyacak; böylelikle, bilim, teoloji, felsefe, tarih, derinlik psikolojisi ve sanatlar tutarlı bir biçimde bir araya gelerek, bugüne değin oluşturulan tüm dünya görüşlerinden daha incelikli ve daha insancıl bir bütünlük oluşturacaklardır. Kuvantum fiziği bugün mekanik dünya görüşünden nihai maddi gerçeklik desteğini çekmiş; böylece evrenin bütünleşmiş, tutarlı ve canlı bir görünümünü sunan anlam, değer ve gerçekliğin yeniden birleştiği bir bütünü oluşturmak üzere bir araya geldikleri yeni bir kozmolojinin aşamalı bir biçimde yaratılmasını olanaklı kılmıştır.[68] Bu yeni koz-

[68] Ör. bkz. O Barfield, *Saving the Appearences* (New York, 1965); R. Bellah, "The Triumph of Secularism: The Return of Religion," *Religion and Intellectual Life*, 1:2 (1984), 13-73; D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order* (Londra, 1980); F. Ferre, *Shaping the Future: Resources for the Postmodern World* (New York, 1976); F. Ferre, "Religious World Modeling and Postmodern Science," *Journal of Religion*, 62 (1982), 261-271; ed. D. R. Griffin, *Physics and the Ultimate Significance of Time* (New York, 1985); J. W. Hayward, *Perceiving Magic: Science and the Intuitive Wisdom* (Boulder, 1984); K. Hübner, *Critique of Scientific Reason* (Chicago, 1983); R. Jones, *Physics as Metaphor* (Minneapolis, 1982); C. Musès, *Destiny and Control in Human Systems* (Dordrecht, 1985); R. Sheldrake, *A New Science of Life: The Hypothesis of Formative Causation* (Londra, 1981); S. Toulmin, *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature* (Berkeley, 1982); F. Turner, "Escape from Modernism," *Harper's Magazine* (Kasım, 1984) 47-55; ed. K. Wilber, *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes: Exploring the Leading Edge of Science* (Boulder, 1982). Yeni dünya görüşünün Lucifer üzerine üretebileceği yeni düşünce tarzına ilişkin olarak (teoloji ve modern bilim arasındaki ilişkileri içeren ve şu anda hazırlanmakta olan çalışmasında) Jack Vizzard, bizlerin, kozmosun ve düşmüş meleğin son aşamada bir olduğumuzu ve kozmosun tamamlanışa, hatta kurtuluşa doğru ilerlediğini öner-

molojinin son aşamada nasıl bir nitelik kazanacağını ayrımsayabilmek henüz oldukça zordur, ancak elbette böyle bir dünya görüşü kökten iyilik ve kötülük kavramlarını da kapsayacaktır. Kökten kötülük – hangi ad ya da eğretileme biçimiyle anılırsa anılsın– bir gerçekliktir ve bu nedenle de, Şeytan kavramı her zaman anlamını koruyacaktır.

---

mektedir.

8 Tanrı ve Şeytan

Şeytan'ın varlığına inanmanın herhangi bir anlamının bulunup bulunmadığı kişinin dünya görüşüne bağlıdır. Hıristiyan dünya görüşünde açıkça bir anlam ifade etmesine karşın, maddeci dünya görüşüne göre de eşit derecede anlamsızdır. Ancak bu sorunun, herhangi bir tinsel varlığın bulunup bulunmadığı konusundaki daha geniş bir sorunun bağlamında ele alınması gerekir. Bir kavram olarak Tanrı da Şeytan kadar bilimdışıdır. Yirminci yüzyılda başatlığını sürdüren "sağduyuya dayalı" maddecilik sayesinde eğitimli kişilerin büyük bir bölümü, bir bütün olarak kanıtların tinsel varlıkların var olmadıklarını gösterdiğine inanır.

Bununla birlikte gerçekte maddeci bilim, tanım gereği bunların lehine ya da aleyhine hiçbir kanıt öne süremez; bu nedenle de kanıtların diğer dünya görüşlerinin ışığında ele alınmaları gerekmektedir –ki bu dünya görüşleri de bu tür varlıkların bulunmadıkları konusunda herhangi bir kanıt sunmaktan hayli uzaktır. Ayrıca, 4. bölümde yer alan Hume'un argümanında da gösterildiği gibi, tinsel varlıkların etkin oldukları bir evren de, en azından bu varlıkların bulunmadığı bir evren kadar olanaklıdır.

Kendisini kötülüğe adamış tinsel bir kişilik olarak Şeytan'ın gerçekten var olma olasılığına ilişkin ne tür belirtiler mevcuttur? Bu sorunun, iki farklı açılımda ele alınması gerekir: Birincisi, dine herhangi bir gönderme yapmadan sağlanabilen belirtiler nelerdir; ikincisi,

dinsel bağlam içinde sağlanabilecek belirtiler nelerdir. Birinci düzlemi "doğal diaboloji;" ikinci düzlemi "vahiye dayalı diaboloji" olarak adlandırabiliriz.

Doğal diabolojinin ilk savı, deneyimlediğimiz dünyanın ahlaki yönden aslında tarafsız olmayışıdır. Psikoloji, çok erken yaşlarda olguları iyi ve kötü olarak deneyimlediğimizi, ancak olgunlaştıkça bu duyumlarımızın ikircikliğin inceliklerini öğrendiğimizi doğrulamıştır. İyi ve kötü üzerine deneyimlerimizden kaynaklanan ölçütler, gerek bize yapılanlar gerekse bizim diğer insanlara yaptıklarımız üzerine uygulanır ve toplum tarafından silinmedikçe bu ölçütler normal insanların zihninde içkin olarak vardır. Hem kendi içimizde hem de diğer insanlarda iyi ve kötüyü ayrımsayabiliriz. Ancak insan türünün ötesinde var olan iyiliği ve kötülüğü de ayrımsayabiliriz. Kanser, menenjit ve diğer doğal kötülükleri evren üzerinde bir leke olarak görürüz. Kötülüğü, evrende olduğu varsayılan diğer zeki varlıklara da atfedebiliriz. Dünyaötesi varlıkları tutarlı bir zekâya ve istence sahip "gerçek" kişiler olarak düşlediğimizde, onları iyilik ve kötülük yapabilen, acı duyabilen ve acı uyandırabilen varlıklar olarak düşünürüz. Evrendeki etkin kötülüğün salt insanlarla sınırlı olduğunu kabul etmek için hiçbir neden yoktur.

Ne de insan kötülüğünün kökenlerinin salt insan doğasında yer aldığını kabul etmemiz için bir neden bulunuyor. Öyle bir nükleer savaşa hazırlanıyoruz ki, en hafifi bile milyarlarca insanın, her biri tıpkı ebeveynleri tarafından fırına kapatılan küçük kız gibi kavrularak müthiş acılar içinde ölümüyle sonuçlanacaktır. Silahlanma yarışının gerçekte bir nükleer savaş olasılığını azalttığı savı sık sık propagandacılar tarafından öne sürülür; oysa dünyanın her geçen yıl giderek daha tehlikeli bir duruma geldiği gerçeği karşısında bu sav geçerlili-

ğini yitirmiştir. Olasılıkla hiç kimsenin bir nükleer savaşı başlatmayı kasıtlı olarak planlamadığını öne süren argüman, rastlantısal bir nükleer savaşın patlak verme riskinin giderek yükseldiğini ve tüm gezegeni yok edebilecek güce sahip silahları depolayarak konuşlandırmanın, insanların yaptığı ve yine insanlar tarafından geri alınabilecek kasti bir seçim olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir.

Silahlanma yarışının demonik niteliği, şu soruyu sorduğumuzda daha belirgin bir biçimde karşımıza çıkar: Tüm bu soykırım hazırlıkları kimin yararına olacak? Hiçbir birey, hiçbir ulus, hiçbir ideoloji – insana özgü hiçbir unsur olası bir nükleer savaştan kârlı çıkmayacaktır. Öyleyse bizleri, boyutları tam da bizim gücümüzün yetebileceği bir biçimde, tüm gezegende insan yaşamının yokoluşunu kapsayacak bir yıkım hazırlığına iten güç nedir? Uzayda, Ay'da, Mars'ta ya da güneş sisteminin herhangi bir yerinde askeri üslerin oluşturulması durumunda, yıkımla ilgili planlarımız bu bölgeleri de kapsayacak biçimde genişleyecektir. Yeterli gücümüzün bulunması durumunda, bu tehdidi galaksiyi ya da tüm evreni içine alacak biçimde genişleteceğimizden hiç kimsenin şüphesi yoktur. Ancak insanlara tüm evreni yok etmeyi düşündüren gücün gerçek doğası nedir?

Çoğu kimse bu sınır tanımayan yok ediciliğin, insanın içindeki bireysel yıkıcılığın bir uzantısı olduğunu savunur. Birey olarak hepimizin içinde kötülüğün var olduğu doğrudur, ancak sayıları ne denli fazla olursa olsun, tek tek insanların içindeki kötülükleri bir araya getirecek olsak, bunların tümü de, gezegenin yok edilmesi bir yana, bir Auschwitz'i açıklayabilmekte yetersiz kalacaktır. Bu boyutta bir kötülük, nicel yönden olduğu kadar nitel yönden de farklı görünmektedir. Böyle bir kötülük artık kişisel değil, belki de bir tür kolektif bilinçdışından kaynaklanan kişiselliğin ötesinde bir kötülüktür. Şu da

bir olasılıktır ki bu kötülük, kişiselliğin ötesinde olmanın da ötesinde, gerçek anlamda aşkın bir güç, insan zihninin hem içinde hem de dışında var olan, onu düşleyebilecek insan soyu kalmasa bile yine de varlığını sürdürebilecek bir mevcudiyettir.

Böylesine aşkın bir Şeytan'ı felsefi yönden savunabilmek hayli zordur. Bu, yalnızca mutlak anlamda kötü olmakla kalmayıp, aynı zamanda öylesine büyük bir güç ve bilgi sahibi bir kişilik olmalıdır ki, faaliyetlerini tüm evrene ya da en azından zeki ve ahlaki yönden özgür yaşam biçimlerinin var olduğu her yere uzatabilmiş olması gerekir. Tanrı'nın yarattıklarına her zaman ve her yerde karşı çıkması gerekir. Ancak bir melek olarak ne kadar güçlü olursa olsun, yaratılmış herhangi bir zihin böylesine bir güç için gerekli olan bilgiye sahip olabilir mi? Evren yalnızca bir yüzyıl önce bile onun hakkında sahip olabildiğimiz fikirlerle karşılaştırıldığında, inanılmaz derecede karmaşık bir yapıya sahiptir; öylesine karmaşıktır ki, böyle bir yapı içinde Tanrı'ya kozmik bağlamda karşı çıkabilecek bir gücün varlığı düşünülemez. Sonsuz an içinde Tanrı, her birinde yüzbin milyon yıldızın bulunduğu yüzbin milyon galaksiden oluşan bir evrendeki her (atomaltı) zerrenin devinimlerini izleyebiliyor ve yirmibin milyon yıllık bir evrende zamanın her anında her bir zerreciği görebiliyorsa ve üstelik her bir zerrenin rastgele deviniminden oluşan sonsuz sayıdaki olası evrenleri görebilme gücüne sahipse, Tanrı'ya meydan okuyabilecek zekâya sahip bir yaratığın bulunabileceği düşüncesi hayli mantıkdışı görünür.[1]

Doğal diaboloji anlamlı bazı görüşler ortaya sürse de, herhangi

[1] Bir diğer argümana göre, kökten biçimde saçma ve tanım bakımından tutarsız olan kötülüğün odaklanmış zeki bir kaynağı bulunamaz.

bir sonuca ulaşamaz. Vahiye dayalı diaboloji çok daha kesindir. Hıristiyanlık ve İslam'da, Şeytan'la ilgili argümanlar çok güçlüdür. (Bu dizide yer alan kitapların kapsamına bağlı kalmak amacıyla ve konuyu mümkün olduğunca sadeleştirebilmek için argümanı Hıristiyanlık terimleriyle sunacağım, ancak benzer argümanlar İslam için de geçerlidir.) Hıristiyanlık epistemolojisi kutsal kitaplar, gelenek, mantık ve deneyim üzerinde temellendirilmiştir. Hıristiyanlık bağlamında herhangi bir önerme, yukarıda sayılan kavrayış temellerinden biri ya da birkaçına göndermede bulunarak sunulur ve merkezde yer alan iki temel destek, kutsal kitaplar ve gelenektir. Bunların her ikisi de Şeytan'ın varlığını açık bir biçimde olumlamaktadır. Şeytan'ın varlığının Hıristiyanlığın özünün bir bölümünü oluşturmadığı doğrudur; belli başlı hiçbir Hıristiyan geleneği bir dogma olarak bu konu üzerinde ısrarla durmaz. Aynı zamanda kutsal kitaplara ve geleneğe aykırı bir görüşü onaylayan bir kimsenin kendisini Hıristiyan olarak kabul etmesi de anlamsızdır.

Yeni Ahit'in ve kilise konsillerinin sözlerinin aslında imledikleri anlama gelmediğini olumlamak üzere tarihsel eleştiriden yararlanan teologların görüşlerinin temelleri, tarihsel gerçeklik üzerinde yapılan araştırmalardan çok dönemin geçerli olan materyalist görüşünün varsayımlarında yer almaktadır. Bu kişilerin çok azı Şeytan'ı yadsıyışlarının mantıksal sonuçlarıyla yüzleşmeye hazırdır. Eğer İblis yoksa, kötülüklerin, en azından doğal kötülüklerin sorumlusu Tanrı'dır. Eğer Tanrı'nın kanseri ve menenjiti yarattığını ya da en azından içinde kanser ve menenjitin var olduğu bir dünyayı yarattığını kabul ediyorsak, bu durumda Tanrı'nın bizim kavradığımız anlamda iyi olmaması gerekir. Ancak eğer Tanrı'nın bir gölgesi varsa, bu gölge Şeytan'ın başka bir adı değil midir?

Şüpheciler ayrıca, Şeytan'ın toplumsal yönden yıkıcı olduğu düşüncesinin, Şeytan'a inanmanın, kötülüğe gereğinden fazla güç atfedilmesi anlamına geldiğini savunurlar. Elbette, kişinin dikkatini Tanrı'nın inayetine atfettiği önemi azaltacak ölçüde Şeytan üzerinde odaklandırması sağlıksız bir yaklaşım olur. Ancak öyle görünüyor ki, yirminci yüzyılın sonunda Şeytan'a gösterilen ilgi gereğinden fazla değil, tam aksine gereğinden çok daha az. Şüpheciler ayrıca, Şeytan'ın düşmanların demonlaştırılmasını teşvik ettiği düşüncesine de karşı çıkıyorlar; oysa Şeytan'ın varlığını yadsıyan Sovyet komünizmi gibi sistemlerin de düşmanlarını demonize etme konusunda aynı eğilime açık olduğu bir gerçektir. Şüpheciler, Şeytan'a inanmanın insani sorumluluğu aşındırdığını öne sürerler; oysa Hıristiyanlık her zaman Şeytan'ın insan istencini zorlama ya da onu herhangi bir edime mecbur etme konusunda herhangi bir gücünün bulunmadığını ısrarla vurgulamıştır. Şu nokta bir olasılıktır ki, kökten kötülüğü ayrımsadığımızda ve onu tanımladığımızda, ona karşı savaşımız için gereksinim duyduğumuz araçları kazanabiliriz. Kökten kötülük üzerinde edineceğimiz bir kavrayış bizlere (silahlanmanın kontrolü ya da cezaevi reformları gibi) geçici önlemleri aşarak konunun özüne girebilmemizde yardımcı olur. Ayrıca, görünürde ruhani gibi gelen bir sesin kötülüğün gücünden de kaynaklanabileceği daha iyi anlaşılabilse, Tanrı'nın sesiyle konuştuklarını öne süren tehlikeli sahte peygamberler kendilerine daha az izleyici kazanırlardı.

Şeytan düşüncesi son aşamada, kozmosta kötülüğün *neden* var olduğu sorununa fazla bir çözüm getirmiyor. Bu sorunun merkezinde, Tanrı'nın neden kendi isteğiyle içinde Şeytan'ın ve diğer kötü varlıkların ölçümü olanaksız acılara neden oldukları bir dünyayı yaratmış olabileceği sorusu yatıyor. Özgürce bu evreni yaratmayı seçen Tanrı,

nasıl olur da tüm bu kötülüklerin sorumlusu olamaz? Eğer bunların sorumlusu Tanrı ise, bu durumda neden bir Şeytan kavramına gerek duyalım?

Aushwitz ve Hiroşima'nın yaşandığı bir yüzyılda kötülüğün Tanrı'yla ilişkisi bir kez daha felsefi ve teolojik tartışmaların merkezini oluşturmaktadır. Kötülük sorunu kolayca açımlanabilir: Tanrı kadiri mutlaktır; Tanrı kusursuz biçimde iyidir; böyle bir Tanrı kötülüğün varlığına izin vermez; ancak biz kötünün var olduğunu görüyoruz; öyleyse Tanrı yoktur. Bu izlek üzerine çeşitlemeler, sonsuza değin sürebilir. Elbette ki sorun yalnızca soyut ve felsefi değildir; aynı zamanda kişisel ve dolaysızdır da. İnananlar Tanrı'larının değer verdikleri her şeyi, servetlerini, sahip oldukları rahatlığı, başarılarını, mesleklerini ya da zanaatlerini, bilgilerini, dostlarını, ailelerini ve yaşamlarını onlardan geri aldığını göz ardı etmişlerdir. Nasıl bir Tanrıdır bu? Saygınlığı olan her inanç, bu soruyla doğrudan doğruya yüzleşebilmelidir ve ölmekte olan çocukların huzurunda verilmeyen hiçbir yanıt inanılabilir bir yanıt değildir. Bununla birlikte inananlar kendi deneyimlerinden de derin bir biçimde anlamışlardır ki, evrene can veren Tanrı'nın varlığıdır.

Tüm bunlar nasıl bir uzlaşmaya varırlar? Ben ancak önerilerde bulunabilirim. Bir taraftan, Şeytan'ın, Tanrı tarafından yaratılan ve bu nedenle de Tanrı'nın istencinin bir ürünü olan, evrenin bir yönü olarak görülmesi gerekir. Tanrı farklı bir evren yaratabilirdi ya da evreni hiçbir zaman yaratmayabilirdi. Ancak öte taraftan, tümümüzün yaşadığı uzam ve zaman boyutunda Şeytan ve kötülük Tanrı'nın karşısavıdır ve Tanrı bizden tüm gücümüzle onlara karşı savaşmamızı istemektedir.

Şeytan kavramı kısmen, bu ikilemle yüz yüze gelen inananların

duydukları ıstıraplardan kaynaklanmaktadır.

Eğer Şeytan gerçekte yoksa, o halde nedir? Eğer kavram herhangi bir anlam taşıyorsa, Şeytan geleneksel Şeytan'dır. Tüm enerjileri evrenin yıkımı ve evrendeki yaratıkların acıları üzerinde yoğunlaşmış, zekâ sahibi ve güçlü bir kişiliktir. Şeytan, çocuğu fırına koyar ve nükleer silahları silolara yerleştirir. Ruh sağlımızın her hecesiyle bu kötülüğe karşı savaşım vermemiz gerekmektedir. Hiçbir zaman kötülüğe karşı daha büyük kötülükle, olumsuzlamaya karşı olumsuzlamayla, nükleer silahlara karşı daha fazla nükleer silahla mücadele edemeyiz. Olumsuzlama sürecinin tersine çevrilmesi gerekmektedir. Olumsuzlamanın üstesinden ancak olumlamayla gelebiliriz; nefreti ancak sevgi yenebilir. Kitaplarım hayli karamsar oldu; kötülük sorunuyla ödün vermez bir yaklaşım içinde yüzleşmeye çalıştım. Sanırım çalışmamı iyimser bir mesajla sonuçlandırmaya hakkım var. Geçmişte yaşanan tüm acı dolu deneyimlere karşın, yeni düşünce biçimlerini benimsemeyebilmek, kötülüğü aşarak onu özümsemenin yollarını bulabilmek ve onun devasa gücünü iyiye doğru yönlendirebilmek elimizdedir. İnanıyorum ki, bunu gerçekleştirmemiz için bize cesaret veren ve yardımcı olan bir güç, evrene can veriyor. Nükleer savaş tüm umutları kasıp kavurmadan bu kararı verebilirsek, dünya değişecektir.

Bu kış gecesinde odamın penceresinden dışarı bakıyorum ve yıldızları adlandırıyorum; Procyon, Sirius ve Mirzam, Aldebaran ve işte ılık güneyde, Carina'da denizin kenarına kadar eğilmiş Canopus. Adlarını anıyorum; ancak onları adlarıyla değil, içimdeki sevgiyle tanıyorum, çünkü onların özü de tıpkı benimki gibi sevgi. Ey parıldayan maviliği içindeki Rigel, Ey yalazlı başlarıyla uzayıp giden ikizler, Ey gecenin asma bahçelerinden salkım salkım uzanan yıldızlar. Kan bey-

ne artık ulaşmadığında bilgi zihne akmaz olur; ancak sevgi hiç durmaz, çünkü o, güneşi ve diğer yıldızları devindiren gerçekliğin özüdür. *Che move il sole e l'altre stelle.* İşte bu nedenledir ki bu dört kitabın konusunu oluşturan Şeytan, hangi biçimde var olursa olsun, inkârın inkârı, reddin reddi, karanlığın içinden sevginin ışığıyla pırıl pırıl parlayan anlam galaksilerinin içine fırlatılan anlamsızlıktır.

KAYNAKÇA

Bu kaynakça doğrudan Şeytan'la ilgili 1890'dan önceki en önemli ikincil yapıtları ve 1890'dan sonraki (önemli yazılarla birlikte) bütün kitap boyutundaki yapıtları kapsamaktadır. Metinde tartışılan düşünürlerle ilgili ek kaynaklar dipnotlarda belirtilmiştir.

Adam, Alfred, "Die Herkunft des Lutherwortes vom menschlichen Willen als Reittier Gottes," *Luther-Jahrbuch*, 29 (1962), 25-33.

—. "Der Teufel als Gottes Affe: Vorgeschichte eines Lutherwortes," *Luther-Jahrbuch*, 28 (1961), 104-109.

Adler, Manfred (ed.), *Tod und Teufel in Klingenberg*, Aschaffenburg, 1977.

Alemany, José J., "A vueltas con el diablo," *Hechos y dichos* (1974), 41-44.

—. "Fe en el diablo? Teologia actual y satanisma," *Razón y fe*, 191 (1975), 239-250.

Alexander, Brooks, "The Disappearance of the Devil," *Spiritual Counterfeits Newsletter*, 10:4 (1984), 6-7.

Alexander, Marc, *To Anger the Devil: An Account of the Work of the Exorcist Extraordinary The Reverend Dr. Donald Omand*, Sudbury, Suffolk, 1978.

Allien, E. L., "The Devil's Property in the United States," *Outlook*, 127 (1920), 246-247.

Amades, J., "El diable," *Zephyrus*, 4 (1953), 375-389.

Andreas-Salomé, Lou., *Der Teufel und seine Grossmutter*, Jena, 1922.

Andreev, Leonid, *Satan's Diary*, New York, 1920.

Anshen, Ruth Nanda, *The Reality of the Devil: Evil in Man*, New York, 1972.

Anstice, Robert H., *The "Satan" of Milton*, Folcroft, Pa., 1969.

Aparicio López, Teófilo, "Satán y el pecado en la novelistica contemporánea," *Religion y cultura*, n.s. 21 (1975), 505-537.

Armstrong, Herbert W., *Did God Create a Devil?*, basım yeri yok, 1978.

Ashton, John, *The Devil in Britain and America*, Londra, 1896.

Atfield, Henry, "Can One Sell One's Soul (The Faust Legend)," ed. Robert M. MacIver, *Great Moral Dilemmas in Literature, Past and Present*, New York, 1956, s. 83-97.

Aylesworth, Thomas G., *Servants of the Devil*, Reading, Mass., 1970.

Bachmann, Franz., *Lucifer: Drama in vier Aufzügen*, Dresden, 1903.

Bainbridge, William Sims., *Satan's Power: A Deviant Psychotherapy Cult*, Berkeley, 1979.

Bak, Felix, "La chiesa di Satana negli Stati Uniti," *Rassegna di teologia*, 16 (1975), 342-353.

Baker, Roger, *Binding the Devil: Exorcism Past and Present*, Londra, 1974.

Balducci, Corrado, *Gli indemoniati*, Roma, 1959.

Balthasar, Hans Urs von, "Vorverständnis des Dämonischen," *Internationale katholische Zeitschrift*, 8 (1979), 238-242.

Bamberger, Bernard J., *Fallen Angels*, Philadelphia, 1952.

Barbeau, Anne T., "Satan's Envy of the Son and the Third Day of the War," *Papers on Language and Literature*, 13 (1977), 362-371.

Barth, Hans-Martin, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*, Göttingen, 1967.

—. "Zur inneren Entwicklung von Luthers Teufelsglauben," *Kerygma und Dogma*, 13 (1967), 201-211.

Barth, Hans-Martin, Heinz Flügel ve Richard Riess, *Der emanzipierte Teufel: Literarisches, Psychologisches, Theologisches zur Deutung des Bösen*, Münih, 1974.

Baskin, Wade, *Dictionary of Satanism*, New York, 1971.

Bass, Clarence, "Satan and Demonology in Eschatologic Perspective," ed. John W. Montgomery, *Demon Possession*, Minneapolis, 1976, s. 364-371.

Bataille, Georges, *Literature and Evil*, Londra, 1973.

Bausani, Alessandro, "Satana nell'opera filosofico-poetica di Muhammad Iqbal (1873-1938)," *Rivista degli studi orientali*, 30 (1955), 55-102.

Baxter, James K., *The Devil and Mr. Mulcahy*, Auckland, 1971.

Bazin, Germain, "The Devil in Art," ed. Bruno de Jésus-Marie, *Satan*, New York, 1952. s. 351-367.

Beard, John R., *Autobiography of Satan*, Londra, 1872.

Béguin, Albert, "Balzac and the 'End of Satan,' " ed. Bruno de Jésus-Marie, *Satan*, New York, 1952, s. 394-404.

Bekker, Hugo, "The Lucifer Motif in the German and Dutch Drama of the Sixteenth and Seventeenth Centuries," doktora tezi, University of Michigan, 1958.

—. "The Lucifer Motif in the German Drama of the Sixteenth Century," *Monatshefte für deutsche Sprache und Literatur*, 51 (1959), 237-247.

Belloc, Marie, "Satanism, Ancient and Modern: M. Jules Bois-Some of His Views," *Humanitarian*, 11 (1897), 80-87.

Bender, Hans, "Teufelskreis der Besessenheit," ed. M. Adler, *Tod und Teufel in Klingenberg*, Aschaffenburg, 1977. s. 130-139.

Bennett, Joan S., "God, Satan, and King Charles: Milton's Royal Portraits," *Publications of the Modern Language Association*, 92 (1977), 441-457.

Bernanos, Georges, *Sow le soleil de Satan*, Paris, 1926.

Bernhart, Joseph, *Chaos und Demonie: Von den gottlichen Schatten der Schöpfung*, Münih, 1950.

Bernus, Alexander von, *Gesang an Luzifer*, 3. baskı, Nürnberg, 1961.

Birrell, T. A., "The Figure of Satan in Milton and Blake," ed. Bruno de Jésus-Marie, *Satan*, New York, 1952, s. 379-393.

Bizouard, Joseph, *Des rapports de l'homme avec le démon: Essai historique et philosophique*, 6 cilt, Paris, 1863-1864.

Blatty, William Peter, *The Exorcist*, New York, 1971.

—. *Legion*, New York, 1983.

Blisset, William, "Caesar and Satan," *Journal of the History of Ideas*, 18 (1957), 221-232.

Bloch, Ernst, "Aufklärung und Teufelsglaube," ed. Oskar Schatz, *Hat die Religion Zukunft?*, Graz, 1971, s. 120-134.

Blomster, W. V., "The Demonic in History: Thomas Mann and Günther Grass,"

Contemporary Literature, 10 (1969), 75-84.

Bloom, Harold, *The Flight to Lucifer: A Gnostic Fantasy*, New York, 1979.

Blunt, Wilfrid, *Satan Absolved: A Victorian Mystery*, Londra, 1899.

Böhm, Anton, *Epoche des Teufels: Ein Versuch*, Stuttgart, 1955.

Bois, Jules, *Les noces de Satan: Drame esotérique*, Paris, 1892.

—. *Le satanisme et la magie*, Paris, 1895.

Boltwood, Robert M., "Turnus and Satan as Epic 'Villains,' " *Classical Journal*, 47 (1952), 183-186.

Boucher, Ghislaine, *Dieu et Satan dans la vie de Catherine de Saint-Augustin 1632-1668*, Tournai, 1979.

Bounds, Edward M., *Satan: His Personality, Power, and Overthrow*, New York, 1922.

Bouvet, Alphonse, "Rimbaud, Satan et 'Voyelles,' " *Studi francesi*, 21 (1963), 499-504.

Brandon, Samuel G. F., "The Devil in Faith and History," *History Today* (1963), 468-478.

Breig, James, "Who in the Hell Is Satan?" *U.S. Catholic*, 48:2 (1983), 7-11.

Bricaud, Joanny, J.-K., *Huysmans et le satanisme: D'après des douments inédits*, Paris, 1913.

Brik, Hans Theodor, *Gibt es noch Engel und Teufel?*, Stein am Rhein, 1975.

Brincourt, André, *Satan et la poésie*, Paris, 1946.

Brouette, Emile, "The Sixteenth Century and Satanism," ed. Bruno de Jésus-Marie, *Satan*, New York, 1952, s. 310-350.

Browning, Preston M., "Flannery O'Connor and the Demonic," *Modern Fiction Stories*, 19 (1973), 29-41.

—. "Flannery O'Connor's Devil Revisited," *Southern Humanities Review*, 10 (1976), 325-333.

Bruffee, Kenneth A., "Satan and the Sublime: The Meaning of the Romantic Hero," doktora tezi, Northwestern University, 1964.

Bruno de Jésus-Marie (ed.), *Satan*, New York, 1952.

Bruns, J. Edgar, "Toward a New Understanding of the Demonic," *Ecumenist*, 4

(1966), 29-31.

Buchrucker, Armin-Ernst, "Die Bedeutung des Teufels für die Theologie Luthers: 'Nullus diabolus-nullus Redemptor,' " *Theologische Zeitschrift*, 29 (1973), 385-399.

Cabell, James Branch, *The Devil's Own Dear Son: A Comedy of the Fatted Calf.*, New York, 1949.

Cajkanovic, Veselinus, "De daemonibus quibusdam neohellenicae et serbicae superstitioni communibus," *Atti del V congresso internazionale di studi bizantini*, Roma, 1939, s. 416-426.

Caldwell, Taylor, *Dialogues with the Devil*, New York, 1967.

Camerlynck, Elaine, "Féminínité et sorcellerie chez les théoriciens de la démonologie à la fin du Moyen Age: Etudes du *Malleus maleficarum*," *Renaissance and Reformation*, 19 (1983), 13-25.

Carducci, Giosuè, *Satana e polemiche sataniche*, 13. baskı, Bologna, 1879.

Carlsson, Anni, *Teufel, Tod, und Tiermensch: Phantastischer Realismus als Geschichtschreibung der Epoche*, Kronberg, 1978.

Carsch, Henry, "The Role of the Devil in Grimms' Tales: An Exploration of the Content and Function of Popular Tales," *Social Research*, 35 (1968), 466-499.

Carus, Paul, *The History of the Devil and the Idea of Evil, from the Earliest Times to the Present Day*, Chicago, 1900.

Cavendish, Richard, *The Powers of Evil in Western Religion, Magic and Folk Belief*, Londra, 1975.

Cerny, Vaclav, *Dostoevsky and His Devils*, Ann Arbor, 1975.

—. "Ces merveilleux démons du cinéma," *Relations*, 34 (1974), 178-179.

Chafer, Lewis S., *Satan and the Satanic System: An Exhaustive Examination of the Scripture Teaching from Genesis to Revelation*, Glasgow, tarihsiz.

—. *Satan: His Motive and Methods*, 2. baskı, Philadelphia, 1919.

Chambers, Whittaker, "The Devil," *Life*, 2 Şubat 1948, s. 77-84.

Charcot, Jean-Martin, and P. Richer, *Les démoniaques dans l'art*, Paris, 1887.

Checca, Peter Anthony, "The Role of the Devil in Golden Age Drama," doktora

tezi, Pennsylvania State University, 1976.

—. "Christian Faith and Demonology: A Document Commissioned by the Sacred Congregation of the Faith," *The Pope Speaks*, 20:1 (1975), 209-233.

Cilveti, Angel L., *El demonio en el teatro de Calderón*, Valencia, 1977.

Clavel, Maurice, *Deux siècles chez Lucifer*, Paris, 1978.

Cocchiara, Giuseppe, *Il diavolo nella tradizione popolare italiana*, Palermo, 1945.

Coe, Charles N., *Demi-Devils: The Character of Shakespeare's Villains*, New York, 1963.

Colleye, Hubert, *Histoire du diable*, Brüksel, 1946.

Collier, J., *Defy the Foul Fiend*, Londra, 1934.

Collins, Gary, "Psychological Observations in Demonism," ed. John W. Montgomery, *Demon Possession*, Minneapolis, 1976, s. 237-251.

Coomaraswamy, Ananda, "Who Is Satan and Where Is Hell," *Review of Religion*, 12 (1947), 36-47.

Corelli, Marie, *The Sorrows of Satan; or The Strange Experience of One Geoffrey Tempest, Millionaire*, Londra, 1895.

Corte, Nicolas [L. Cristiani], *Who is the Devil?* New York, 1958.

Cortes, Juan B. ve F. M. Gatti, *The Case against Possessions and Exorcisms: A Historical, Biblical, and Psychological Analysis of Demons, Devils, and Demoniacs*, New York, 1975.

Craig, Terry Ann, "Witchcraft and Demonology in Shakespeare's Comedies," Master's thesis, Duquesne University, 1974.

Cristiani, Leon, *Présence de Satan dans le monde moderne*, Paris, 1959.

—. *Satan in the Modern World*, Londra, 1961.

—. *Satan, l'adversaire*, Paris, 1956.

Cullen, Patrick, *Infernal Triad: The Flesh, the World, and the Devil in Spenser and Milton*, Princeton, 1974.

Curto, Girolamo, *Die Figur des Mephisto im Goethe'schen Faust*, Turin, 1890.

Cushman, Lysander W., *The Devil and the Vice in the English Dramatic Literature before Shakespeare*, Halle, 1900.

Dahiyat, Eid A., "Harapha and Baal-zebub/Ashtaroth in Milton's 'Samson Ago-

nistes,' " *Milton Quarterly*, 16 (1982), 60-62.

Daniels, Edgar F., "The Seventeenth-Century Conception of Satan with Relation to the Satan of *Paradise Lost*," doktora tezi, Stanford University, 1952.

Dansereau, Michel, "Le diable et la psychanalyse," *Relations*, 34 (1979), 168-172.

Daur, Albert, *Faust und der Teufel*, Heidelberg, 1950.

Davenport, Basil (ed.), *Deals with the Devil: An Anthology*, New York, 1958.

Davidson, Gustav, *A Dictionary of the Angels, Including the Fallen Angels*, New York, 1967.

Davison, R. M., "*The Devils*: The Role of Stavrogin," ed. Malcolm V. Jones ve G. M. Terry, *New Essays on Dostoevsky*, Cambridge, 1983, s. 95-114.

De Bruyn, Lucy, *Woman and the Devil in Sixteenth-Century Literature*, Tisbury, Wilts., 1979.

De Haan, Richard W., *Satan, Satanism, and Witchcraft*, Grand Rapids, Mich., 1972.

Dehmel, Richard, *Lucifer: Ein Tanz- und Glanzspiel*, Berlin, 1899.

Delaporte, Albert, *Le diable, existe-t-il et que fait-il?* 2. baskı, Paris, 1864.

Delpech, Henri, *Satan: Epopée*, 2 cilt, Paris, 1859.

—. Satan: Poème, *Bordeaux*, 1856.

Delumeau, Jean, "Attentes eschatologiques et peur de Satan au début des temps modernes," *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 12 (1977), 141-161.

Demos, John, *Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of Early New England*, New York, 1982.

Devine, Philip E., "The Perfect Island, the Devil, and Existent Unicorns," *American Philosophical Quarterly*, 12 (1975), 255-260.

—. *Le diable dans le folklore de Wallonie*, Brüksel, 1980.

Didier, Raymond, "Satan: Quelques réflexions théologiques," *Lumière et vie*, 78 (1966), 77-98.

Dieckhoff, John S., "Eve, the Devil, and *Areopagitica*," *Modern Language Quarterly*, 5 (1944), 429-434.

Dilthey, Wilhelm, "Satan in der christlichen Poesie," Dilthey, *Die grosse Phanta-*

siedichtung, Gōttingen, 1954, s. 109-131.

Doderer, Heimito von, *The Demons*, New York, 1961.

Doinel, Jules, *Lucifer démasqué*, Paris, 1895.

Dragon, Antonio, *Mephistophélès et le problème du mal dans le drame de Faust*, Paris, 1907.

Dreher, Diane E., "Diabolical Order in Hell: An Emblematic Inversion in *Paradise Lost*," *Studia mystica*, 8 (1985), 13-18.

Dubal, Rosette, *La psychanalyse du diable*, Paris, 1953.

Duhr, Bernhard, "Teufelsmystik in Deutschland in der Zeit nach dem dreissigjährigen Kriege," *Gorresgesellschaft Vereinschrift*, 3 (1918), 5-20.

Duncan, Ronald, *The Death of Satan. Satan, Socialites, and Solly Gold: Three New Plays from England*, New York, 1954, s. 11-110.

Duquoc, Christian, "Symbole ou réalité?" *Lumière et vie*, 78 (1966), 99-105.

Dustoor, P. E., "Legends of Lucifer in Early English and in Milton," *Anglia*, 54 (1930), 213-268.

Ebon, Martin, *The Devil's Bride: Exorcism Past and Present*, New York, 1974.

Eliade, Mircea, *The Two and the One*, Londra, 1965.

Elliot, Gil., *Lucifer*, Londra, 1978.

Elliot, Robert ve M. Smith, "Descartes, God, and the Evil Spirit," Sofya, 17:3 (1978), 33-36.

Elwood, Roger, *Prince of Darkness*, Norwalk, Conn., 1974.

—. *Strange Things Are Happening: Satanism, Witchcraft, and God*, Elgin, Ill., 1973.

Emmanuel, Pierre, *Baudelaire: The Paradox of Redemptive Satanism*, University, Ala., 1970.

Epstein, Jean, *Le cinéma du diable*, Paris, 1947.

Ernst, Cecile, *Teufelaustreibungen: Die Praxis der katholischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert*, Bern, 1972.

Evans, John M., *Paradise Lost and the Genesis Tradition*, Oxford, 1968.

Evil (ed), C. G. Jung Institute, Evanston, 1967.

Fahrenkrog, Ludwig, *Lucifer: Dichtung in Bild und Wort*, Stuttgart, 1917.

Fallon, Stephen M., "Satan's Return to Hell: Milton's Concealed Dialogue with

Homer and Virgil," *Milton Quarterly*, 19 (1985), 78-81.

Farrell, Walter, B. Leeming ve F. Catherinet (ed.), *The Devil*, New York, 1957.

Fehr, Hans von, "Gottesurteil und Folter: Eine Studie zur Dämonologie des Mittelalters und der neueren Zeit," *Festgabe für Rudolf Stammler*, Berlin, 1926, s. 231-254.

Feuchtwanger, Lion, *Wahn: Oder der Teufel in Boston*, Los Angeles, 1948.

Fishwick, Marshall W., *A Brief History of the Devil*, Roanoke, Va., 1962.

—. *Faust Revisited: Some Thoughts on Satan*, New York, 1963.

Flannagan, Roy, "Belial and 'Effeminate Slackness' in *Paradise Lost* and *Paradise Regained*," *Milton Quarterly*, 19 (1985), 9-11.

Flatter, Richard, "Mephistopheles und die Handlungsfreiheit," *Chronik des Weiner Goethe-Vereins*, 60 (1965), 37-40.

Flecniakoska, Jean-Louis, "Les rôles de Satan dans les 'Autos' de Lope de Vega," *Bulletin hispanique*, 66 (1964), 30-44.

Flick, Maurizio, "Riflessioni su Satana, oggi," *Rassegna di teologia*, 20 (1979), 58-65.

Flores Arroyuelo, Francisco, *El diablo y los Espanoles*, Murcia, 1976.

Florescu, Radu, "The Devil in Romanian Literature and Folklore," ed. A. Olson, *Disguises of the Demonic*, New York, 1975, s. 69-86.

Forsyth, Neil, *The Old Enemy: Satan as Adversary, Rebel, Tyrant, and Heretic*, Princeton, 1986.

France, Anatole, *La révolte des anges*, Paris, 1913.

Franz, Erich, *Mensch und Dämon*, Tübingen, 1953.

Freeman, James A, "Satan, Bentley, and 'The Din of War.' " *Milton Quarterly*, 7 (1973), 1-4.

French, Robert W, "Satan's Sonnet," *Milton Quarterly*, 11 (1977), 113-114.

Freud, Sigmund, *Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1924.

Frey, Dagobert, "Uomo, demone, e Dio," ed. E. Castelli, *Filosofia dell'arte*, Milan, 1953, s. 115-126.

Freytag, Gustav, "Der deutsche Teufel im sechzehnten Jahrhundert," Freytag, *Gesammelte Werke*, Berlin, 1920, Seri 2, cilt 5, s. 346-384.

Frick, Karl R. H., *Das Reich Satans: Luzifer/Satan/Teufel und die Mond-und Liebesgöttinnen in ihrer lichten und dunklen Aspekten*, Graz, 1982.

Frossard, André, *Les 36 preuves de l'existence du diable*, Paris, 1978.

Frye, Roland M., *God, Man, and Satan: Patterns of Christian Thought and Life in Paradise Lost, Pilgrim's Progress, and the Great Theologians*, Princeton, 1960.

Fuchs, Albert, "Mephistophélès," *Etudes germaniques*, 20 (1965), 233-242.

Gabriel-Robinet, Louis, *Le diable: Sa vie, son oeuvre*, Paris, 1944.

Gagen, Jean, "Adam, the Serpent, and Satan: Recognition and Restoration," *Milton Quarterly*, 17 (1983), 116-121.

Gardner, Helen, "Milton's 'Satan' and the Theme of Damnation in Elizabethan Tragedy," *English Studies*, n.s. 1 (1948), 46-66.

Gasparro, Giulia Sfameni, "I miti cosmologici degli Yezidi," *Numen*, 21 (1974), 197-227 ve 22 (1975), 24-41.

Gattiglia, Anna ve Maurizio Rossi, "Saint Bernard de Menthon et le diable dans les croyances populaires," *Histoire et archéologie: Les dossiers*, 79 (1983-1984), 60-69.

Gellner, Ernest, *The Devil in Modern Philosophy*, Londra, 1974.

Gilbert, Allan H., "The Theological Basis of Satan's Rebellion and the Function of Abdiel in Paradise Lost," *Modern Philology*, 40 (1942), 19-42.

Gildea, Peter, "Demoniacal Possession," *Irish Theological Quarterly*, 41 (1974), 289-311.

Ginzburg, Carlo, "Présomptions sur le sabbat," *Annales*, 39 (1984), 341-354.

Gloger, Bruno ve W. Zollner, *Teufelsglaube und Hexenwahn*, Leipzig, 1983.

Goebel, Julius, "Mephistopheles und das Problem des Bosen in Goethes Faust," *Internationale Wochenschrift für Kunst und Technik*, 5 (1911), 995-1008.

Goldston, Robert, *Satan's Disciples*, New York, 1962.

Goll, Iwan, *Lucifer vieillissant*, Paris, 1933.

Gombocz, Wolfgang, "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.

Gómez Valderrama, Pedro, *Muestras del diablo*, Bogotá, 1958.

González, Gonzálo, "Dios y el diablo: Superación cristiana del dualismo," *Ciencia tomista*, 104 (1972), 279-301.

Gorecki, John, "Milton's Similitudes for Satan and the Traditional Implications of Their Imagery," *Milton Quarterly*, 10 (1976), 101-108.

Grant, C. K., "A Marlovian Precedent for Satan's Astronomical Journey in 'Paradise Lost' IX 63-67," *Milton Quarterly*, 17 (1983), 45-47.

—. "The Ontological Disproof of the Devil," *Analysis*, 17 (1957), 71-72.

Greef, A., "Byron's Lucifer," *Englische Studien*, 36 (1906), 64-74.

Greeley, Andrew, *The Devil, You Say! Man and His Personal Devils and Angels*, Garden City, N.Y., 1974.

Griffin, Robert, "The Devil and Panurge," *Studi francesi*, 47/48 (1972), 329-336,

Grillet, Claudius, *Le diable dans la littérature au XIXe siecle*, Lyon, 1935.

Grimm, Heinrich, "Die deutschen 'Teufelbucher'des 16. Jahrhunderts," *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, 2 (1960), 513-570.

Griswold, Wendy, "The Devil's Techniques: Cultural Legitimation and Social Change," *American Sociological Review*, 48 (1983), 668-680.

Gross, Seymour, "The Devil in Samburan: Jones and Ricardo in *Victory*," *Nineteenth-Century Fiction*, 16 (1961), 81-85.

Grossmann, Rudolf, "Vom Teufel in der lateinamerikanischen Literatur," *Studia Iberica* in honor of Hans F'lasche, Münih, 1973, s. 197-213.

Guilfoyle, Cheryl, "Adamantine and Serpentine: Milton's Use of Two Conventions of Satan in *Paradise Lost*," *Milton Quarterly*, 13 (1979), 129-133.

Glinther, P. Bonifatius, *Maria: Die Gegenspielerin Satans*, Aschaffenburg, 1972.

—. *Satan: Der Widersacher Gottes*, Aschaffenburg, 1972.

Guthrie, Ellis G., "Satan: Real or Fictitious?" *Brethren Life and Thought*, 14 (1969), 160-167.

Haack, Friedrich-Wilhelm, *Satan-Teufel-Lucifer*, Münih, 1975.

Haag, Herbert, *Abschied vom Teufel*, Einsiedeln, 1969.

—. "Ein fragwürdiges römisches Studiendokument zum Thema Teufel," *Theologische Quartalschrift*, 156 (1976), 28-34.

—. "Der Teufel in der Bibel," ed. M. Adler, *Tod und Teufel in Klingenberg*, Aschaffenburg, 1977, s. 66-83.

—. *Teufelsglaube*, Tübingen, 1974.

Hagen, Martin, *Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen*, Freiburg, 1899.

Haight, David ve Marjorie Haight, "An Ontological Argument for the Devil," *Monist*, 54 (1970), 218-220.

Haining, Peter (ed.), *The Satanists*, New York, 1970.

Hall, Frederic T., *The Pedigree of the Devil*, Londra, 1883.

Hallie, Philip P., "Satan, Evil, and Good in History," ed. S. M. Stanage, *Reason and Violence*, Totowa, N.J., 1975, s. 53-69.

Hamilton, George R., *Hero or Fool? A Study of Milton's Satan*, Londra, 1944.

Hammers, A. J. ve U. Rosin, "Fragen über den Teufel," ed. E. Baur, *Psi und Psyche*, Stuttgart, 1974, s. 61-73.

Hargrave, Anne, "'Lucifer Prince of the East' and the Fall of Marlowe's Dr. Faustus," *Neuphilologische Mitteilungen*, 84 (1983), 206-213.

Hawkes, John, "Flannery O'Connor's Devil," *Sewanee Review*, 70 (1962), 395-407.

Hélot, Charles, *Le diable dans l'hypnotisme*, Paris, 1899.

—. *Névroses et possessions diaboliques*, 2. baskı, Paris, 1898.

Henning, Hans, "Mephistos Vorausschau," *Faust-Blätter*, n.s. 6 (1969), 232-234.

Henry, Caleb S., *Satan as a Moral Philosopher*, New York, 1877.

Hirsch, Emanuel, "Das Wörtlein, das den Teufel fällen kann," Hirsch, *Lutherstudien*, 2 cilt, Gütersloh, 1954, cilt 2, s. 93-98.

Hohlfeld, Alexander, R., "Pact and Wager in Goethe's Faust," *Modern Philology*, 18 (1920-1921), 513-536.

Holl, Adolf, *Death and the Devil*, New York, 1976.

Holquist, James M., "The Devil in Mufti: The Märchenwelt in Gogol's Short Stories," *Publications of the Modern Language Association*, 82 (1967), 352-362.

Huckabay, Calvin, "The Satanist Controversies of the Nineteenth Century," ed. Waldo F. McNeir, *Studies in English Renaissance Literature*, Baton Rouge, La., 1962, s. 197-210.

Hunter, William B., Jr., "Belial's Presence in *Paradise Lost*," *Milton Quarterly*, 19 (1985), 7-9.

—. "Eve's Demonic Dream," *ELH: A journal of English Literary History*, 13 (1946), 255-265.

Huxley, Aldous, *The Devils of Loudun*, New York, 1952.

Huysmans, Joris-Karl, *Là-bas*, Paris, 1891.

Iersel, Bastiaan (ed.), *Engelen en Duivels*, Hilversum, 1968.

Jackson, Basil, "Reflections on the Demonic: A Psychiatric Perspective," ed. J. W. Montgomery, *Demon Possession*, Minneapolis, 1976, s. 256-267.

Jacobi, Jolande, "Dream Demons," ed. F. J. Sheed, *Soundings in Satanism*, New York, 1972, s. 36-45.

Jamison, Mary T., "The Twentieth Century Critics of Milton and the Problem of Satan in Paradise Lost," doktora tezi, Catholic University, 1952.

Jewett, Edward H., *Diabology: The Person and Kingdom of Satan*, New York, 1889.

Jones, Ernest, *Nightmare, Witches, and Devils*, New York, 1931.

Joseph, Isya, *Devil Worship: The Sacred Books and Traditions of the Yezidis*, Boston, 1979.

Journet, Charles, Jacques Maritain ve Philippe de la Trinité, *Le péché de l'ange: Peccabilité, nature, et surnature*, Paris, 1960.

Jung, Carl G., *Answer to job*, New York, 1954.

—. "The Fight with the Shadow," Jung, *Collected Works*, Princeton, 1970, cilt 10, s. 218-226.

—. "Psychology and Religion: The Definition of Demonism," Jung, *Collected Works*, Princeton, 1976, cilt 18, s. 648.

—. "Septem sermones ad mortuos," Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, New-York, 1961, s. 378-380.

—. "The Shadow," Jung, *Collected Works*, Princeton, 1968, cilt 9:2, s. 3-7.

Jurt, Joseph, *Bernanos et Jouve: Sous le soleil de Satan et Paulina 1880*, Paris, 1978.

Kahler, Erich, "Die Säkulisierung des Teufels," Kahler, *Verantwortung des Geistes*, Frankfurt, 1952, s. 143-162.

Kaiser, Gerhard, "Doktor Faust, sind Sie des Teufels?" *Euphorion*, 78 (1984), 188-197.

Kallas, James, *Jesus and the Power of Satan*, Philadelphia, 1968.

—. *The Real Satan: From Biblical Times to the Present*, Minneapolis, 1975.

—. *The Satanıard View: A Study in Pauline Theology*, Philadelphia, 1966.

Kasper, Walter ve K. Lehman (ed.), *Teufel-Dämonen-Besessenheit*, Mainz, 1978.

Kastor, Frank S., "In His Own Shape: The Stature of Satan in *Paradise Lost*," *English Language Notes*, 5 (1968), 264-269.

—. "Lucifer, Satan, and the Devil: A Genesis of Apparent Inconsistencies in *Paradise Lost*," doktora tezi, University of California, Berkeley, 1965.

—. *Milton and the Literary Satan*, Amsterdam, 1974.

Kehl, D. G., "The Cosmocrats: Diabolism in Modern Literature," ed. J. W. Montgomery, *Demon Possession*, Minneapolis, 1976, s. 107-140.

Kelly, Henry Ansgar, "Demonology and Diabolical Temptation," *Thought*, 35 (1965), 165-194.

—. *The Devil at Baptism*, Ithaca, 1985.

—. *The Devil, Demonology, and Witchcraft*, 2. baskı, Garden City, N.Y., 1974.

—. "The Devil in the Desert," *Catholic Biblical Quarterly*, 26 (1964), 190-220.

—. *Le diable et ses demons: La démonologie chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, 1977 (Eklemelerle birlikte, 1974 İngilizce metni).

Kemp, Marie Ann, *Manifestations of Satan in Two Novels of Georges Bernanos*, Hemel Hempstead, Herts., 1976.

Kerényi, Karl, "Thomas Mann und der Teufel in Palestrina," *Neue Rundschau*, 73 (1962), 328-346.

Kerssemakers, A., "De Daemon," *Ons Geloof*, 30 (1948), 435-453.

Key, D. M. "The Life and Death of the Devil," *Religion in Life*, 21:1 (1951), 73-82.

Kiessling, Nicholas, *The Incubus in English Literature: Provenance and Progeny*, Pullman, Wash., 1977.

King, Albion R., "The Christian Devil," *Religion in Life*, 20:1 (1950), 61-71.

Kirchschläger, Walter, "Engel, Teufel, Dämonen: Eine biblische Skizze," *Bibel und Liturgie*, 54 (1981), 98-102.

Kirsten, Hans, *Die Taufabsage*, Berlin, 1959.

Klaits, Joseph, *Servants of Satan: The Age of the Witch Hunts*, Bloomington, Ind., 1985.

Kohák, Erazim, "Speaking of the Devil: A Modest Methodological Proposal," A. Olson, *Disguises of the Demonic*, New York, 1975, s. 48-56.

Kolakowski, Leszek, "Can the Devil be Saved? A Marxist Answer," *Encounter*, 43 (1974), 7-13.

—. *The Devil and Scripture*, Londra, 1973.

—. *Gespräche mit dem Teufel: Acht Diskurse über das Böse und zwei Stücke*, Münih, 1968.

—. *Religion, If There Is No God: On God, the Devil, Sin, and Other Worries of the So-Called Philosophy of Religion*, New York, 1982.

Kolin, Philip C., "Milton's Use of Clouds for Satanic Parody in *Paradise Lost*," *Essays on Literature*, 5 (1978), 153-162.

Kretzenbacher, Leopold, *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande*, Klagenfurt, 1968.

Krüger, Horst, "Das Teufelsmotiv im modernen Roman," *Welt und Wort*, 8 (1953), 334-335.

Kubis, Patricia, "The Archetype of the Devil in Twentieth-Century Literature," doktora tezi, University of California, Riverside, 1976.

La Bigne de Villeneuve, Marcel de, *Satan dans la cité: Conversations entre un sociologue et un théologien sur le diabolisme politique et social*, Paris, 1951.

La Charité, Raymond, "Devildom and Rabelais's Pantagruel," *French Review*, 49 (1975), 42-50.

Lampe, Hans-Sirks, *Die Darstellung des Teufels in den geistlichen Spielen Deutschlands von den Anfängen bis zum Ende des 16. jahrhunderts*, Münih, 1963.

Lancelin, Charles, *Histoire mythique de Shatan; De la légende au dogme; Origines de l'idée démoniaque, ses transformations à travers les âges ...*, Paris, 1903.

Lange, Ursula, *Untersuchungen zu Bodins Demonomanie*, Frankfurt, 1970.

Langgässer, Elisabeth, *Triptychon des Teufels*, Dresden, 1932.

Langton, Edward, *Satan, a Portrait: A Study of the Character of Satan through All the Ages*, Londra, 1945.

—. *Supernatural: The Doctrine of Spirits, Angels, and Demons, from the Middle Ages until the Present Time*, Londra, 1934.

Lattimore, Richmond, "Why the Devil Is the Devil," *Proceedings of the American Philosophical Society*, 106 (1962), 427-429.

Laurance, Theodor, *Satan, Sorcery, and Sex*, West Nyack, N.Y., 1974.

LaVey, Anton Szandor, *The Satanic Bible*, New York, 1969.

—. *The Satanic Rituals*, Secaucus, N.J., 1972.

Lecanu, Auguste-F., *Histoire de Satan: Sa chute, son culte, ses manifestations, ses oeuvres, la guerre quil fait à Dieu et aux hommes*, Paris, 1861.

LeCompte, E. S., "Milton's Infernal Council and Mantuan," *Publications of the Modern Language Society of America*, 69 (1954), 979-983.

Lee, Vernon [Violet Paget], *Satan, the Waster*, Londra, 1920.

—. "Satan's Epilogue to the War," *English Review*, 20 (1915), 199-221.

—. "Satan's Prologue to the War," *English Review*, 29 (1919), 129-140.

Leendertz, P., "Zur Dämonologie des Faustbuchs," *Zeitschrift fur Bücherfreunde*, 15 (1923), 99-106.

Legge, F., "Devil-Worship and Freemasonry," *Contemporary Review*, 70 (1896), 468-483.

Lehmann, Karl, "Der Teufel-ein personales Wesen?", ed. W. Kasper ve K. Lehmann, *Teufel-Dämonen-Besessenheit*, 2. baskı, Mainz, 1978, s. 71-98.

Lehner, Ernst ve Johanna Lehner, *Devils, Demons, Death, and Damnation*, New York, 1971.

Lenz, Joseph, "Die Kennzeichen der dämonischen Besessenheit und das Rituale Romanum," *Trierer theologische Zeitschrift*, 62 (1953), 129-143.

Leonhard, Kurt, "Der Geist und der Teufel," *Neue Rundschau*, 61 (1950), 588-

602.

Lépée, Marcel, "St. Teresa of Jesus and the Devil," ed. Bruno deJésus-Marie, *Satan*, New York, 1952, s. 97-102.

Leppe, Suzanne, "The Devil's Music: A Literary Study of Evil and Music," doktora tezi, University of California, Riverside, 1978.

Leven, Jeremy, *Satan: His Psychotherapy and Cure by the Unfortunate Dr. Kassler, J.S.P.S.*, New York, 1982.

Lewis, Clive S., *Perelandra*, Londra, 1944.

—. *The Screwtape Letters; and, Screwtape Proposes a Toast*, Londra, 1943.

—. *That Hideous Strength*, Londra, 1946.

Lewis, Edwin, *The Creator and the Adversary*, New York, 1948.

Lhermitte, Jean, "Pseudo-Possession," ed. Bruno de Jésus-Marie, *Satan*, New York, 1952, s. 280-299.

Lieb, Michael, "Further Thoughts on Satan's Journey through Chaos," *Milton Quarterly*, 12 (1978), 126-133.

Lillie, Arthur, *The Worship of Satan in Modern France*, Londra, 1896.

Lindberg, Carter, "Mask of God and Prince of Lies: Luther's Theology of the Demonic," ed. A. Olson, *Disguises of the Demonic*, New York, 1975, s. 87-103.

Lindsey, Hal ve C. C. Carlson, *Satan Is Alive and Well on Planet Earth*, Grand Rapids, Mich., 1972.

Liou, Kin-ling, *Etude sur l'art de Victor Hugo dans "La fin de Satan,"* Paris, 1939.

Longford, Elizabeth, "Byron and Satanism," *Illustrated London News*, 265, no. 6951 (Ekim 1977), 67-70.

Lucien-Marie de Saint-Joseph, P., "The Devil in the Writings of St. John of the Cross," ed. Bruno de Jésus-Marie, *Satan*, New York, 1952, s. 84-96.

Lussier, Ernest, "Satan," *Chicago Studies*, 13 (1974), 3-19.

Madariaga, Salvador de, *Satanael*, Buenos Aires, 1966.

Madaule, Jacques, "The Devil in Gogol and Dostoievski," ed. Bruno de Jésus-Marie, *Satan*, New York, 1952, s. 414-431.

Mader, Ludwig, "Zum Pakt in Goethes Faust," *Zeitschrift für Deutschkunde*, 37

(1923), 188-191.

Mager, Alois; "Satan in Our Day," ed. Bruno de Jésus-Marie, *Satan*, New York, 1952, s. 497-506.

Magny, Claude-Edmond, "The Devil in Contemporary Literature," ed. Bruno de Jésus-Marie, *Satan*, New York, 1952, s. 432-468.

Mahal, Günther, *Mephistos Metamorphosen: Fausts Partner als Repräsentant literarischer Teufelsgestaltung*, Göppingen, 1972.

Maior, Mário Souto, *Território da danaço: O diabo na cultura popolar do nordeste*, Rio de Janeiro, 1975.

Mallet, Raymond, *Les obsédés*, Paris, 1928.

Mallow, Vernon R., *The Demonic: A Selected Theological Study*, Lanham, Md., 1983.

Mann, Alfred, "The Riddle of Mephistopheles," *Germanic Review*, 24 (1949), 265-268.

Mann, Thomas, *Doktor Faustus*, Frankfurt, 1947.

Maple, Eric, *The Domain of Devils*, Londra, 1966.

Maquart, Francis X., "Exorcism and Diabolical Manifestation," ed. Bruno de Jésus-Marie, *Satan*, New York, 1952, s. 178-203.

Marion, Jean-Luc, "Das Böse in Person," *Internationale katholische Zeitschrift*, 8 (1979), 143-250.

Marranzini, Alfredo, "Si puõ credere ancora nel diavolo?" *Civiltà cattolica*, 128 (Nisan-Haziran 1977), 15-30.

Martin, Malachi, *Hostage to the Devil: The Possession and Exorcism of Five Living Americans*, New York, 1976.

Martins Terra, J. E., *Existe o diabo? Respondent os teólogos*, São Paulo, 1975.

Marty, Martin, "The Devil You Say; The Demonic Say I," ed. Richard Woods, *Heterodoxy, Mystical Experience, Religious Dissent and the Occult*, Chicago, 1975, s. 101-104.

Mason, Eudo C., "Faust and Mephistopheles," ed. Cyrus Hamlin, *Johann Wolfgang von Goethe–Faust: A Tragedy*, New York, 1976, s. 484-504.

—. "Die Gestalt des Teufels in der deutschen Literatur," ed. W. Kohlschmidt ve

H. Meyer, *Tradition und Ursprunglichkeit*, Bern, 1966, s. 113-125.

—. "The Paths and Powers of Mephistopheles," *German Studies Presented to Walter Horace Bruford*, Londra, 1962, s. 81-110.

Massignon, Louis, "The Yezidis of Mount Sindjar," ed. Bruno de Jésus-Marie, *Satan*, New York, 1952, s. 158-162.

Massin, Jean, *Baudelaire "entre Dieu et Satan,"* Paris, 1946.

Masson, David, *The Three Devils: Luther's, Milton's, and Goethe's*, Londra, 1874.

Masters, Anthony, *The Devil's Dominion: The Complete Story of Hell and Satanism in the Modern World*, New York, 1978.

Matuszewski, Ignacy, *Duabef w poezyi, historya i psychologia postaci uosabiajacych zlo w literaturze pieknej wszystkich narodów i weików: Studyum literackoporównawcze*, 2. baskı, Varşova, 1899.

Maurice, René, "De Lucifer à Balthasar: En suivant Robert Bresson," *Lumière et vie*, 78 (1966), 31-53.

May, John R, "American Literary Variations on the Demonic," ed. A. Olson, *Disguises of the Demonic*, New York, 1975, s. 31-47.

McCaffrey, Phillip, "*Paradise Regained*: The Style of Satan's Athens," *Milton Quarterly*, 5 (1971), 7-14.

McDermott, Timothy, "The Devil and His Angels," *New Blackfriars*, 48 (1966), 16-25.

Mellinkoff, Ruth, "Demonic Winged Headgear," *Viator*, 16 (1985), 367-381.

Meyer, C., "Doctrina del magisterio sobre ângeles y demónios," *Concilium: Internationale Zeitschrift für Theologie*, 103 (1975), 391-400.

Meyer, Charles R., "Speak of the Devil," *Chicago Studies*, 14 (1975), 7-18.

Milner, Max, *Le diable dans la littérature française: De Cazotte à Baudelaire 1772-1861*, 2 cilt, Paris, 1960.

Minon, A., "La doctrine catholique sur les anges et les demons," *Revue ecclésiastique de Liège*, 38 (1951), 205-210.

Mischo, Johannes, "Dämonische Besessenheit," ed. W. Kasper ve K. Lehmann, *Teufel-Dämonen- Besessenheit*, 2. baskı, Mainz, 1978, s. 99-146.

Modras, Ronald, "The Devil, Demons, and Dogmatism," *Commonweal*, 4 Şubat,

1977, s. 71-75.

Moeller, C., "Reflexions en marge du 'Satan' des Etudes Carmélitaines," *Collectanea Mechliniensia*, 34 (1949), 191-203.

Mohr, Wolfgang, "Mephistopheles und Loki," *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 18 (1940), 173-210.

Montgomery, John W. (ed.), *Demon Possession: A Medical, Historical, Anthropological, and Theological Symposium*, Minneapolis, 1976.

Moore, Olin H., "The Infernal Council," *Modern Philology*, 16 (1918-1919), 169-193 ve 19 (1921-1922), 47-64.

Morel, Auguste, *Histoire générale du diable pendant la mission de Jésus-Christ*, Paris, 1861.

Morris, Max, "Mephistopheles," *Goethe-Jahrbuch*, 22 (1901), 150-191 ve 23 (1902), 139-176.

Mountford, W. M., "The Devil in English Literature from the Middle Ages to 1700," doktora tezi, University of Londra, 1931.

Muldrow, George M., "Satan's Last Words: 'Full Bliss,' " *Milton Quarterly*, 14 (1980), 98-100.

Müller, Ursula, *Die Gestalt Lucifers in der Dichtung vom Barock bis zur Romantik*, Berlin, 1940.

Murphy, John V., *The Dark Angel: Gothic Elements in Shelley's Works*, Lewisburg, Pa., 1975.

Muschg, Walter, "Goethes Glaube an das Dämonische," *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 32 (1958), 321-343.

Musgrove, S., "Is the Devil an Ass?" *Review of English Studies*, 21 (1945), 302-315.

Myre, André, "Satan ... dans la Bible" [sic.] *Relations*, 34 (1979), 173-177.

Nauman, St. Elmo, *Exorcism through the Ages*, New York, 1974.

Neil-Smith, Christopher, *The Exorcist and the Possessed*, St. Ives, Cornwall, 1974.

Newport, John P., *Demons, Demons, Demons: A Christian Guide through the Murky Maze of the Occult*, Nashville, 1972.

—. "Satan and Demons: A Theological Perspective," ed. J. W. Montgomery, *Demon Possession*, Minneapolis, 1976, s. 325-345.

Nicoletti, Gianni, "Sull'origine giacobina del Satana romantico in Francia," *Convivium*, 30 (1962), 416-431.

Niven, Larry ve Jerry Pournelle, *Inferno*, New York, 1976.

North, Sterling ve C. B. Boutell (ed.), *Speak of the Devil*, Garden City, N.Y., 1945.

Nugent, Christopher, *Masks of Satan*, Londra, 1983.

Numbers, Ronald C., " 'Sciences of Satanic Origin:' Adventist Attitudes toward Evolutionary Biology and Geology," *Spectrum*, 9 (1979), 17-28.

Nunn, Clyde Z., "The Rising Credibility of the Devil in America," *Listening*, 9 (1974), 84-98.

Nyquist, Mary, "The Father's Word / Satan's Wrath," *Publications of the Modern Language Association*, 100 (1983), 187-202.

Obendiek, Harmannus, *Der alt böse Feind: Das biblisch-reformatorische Zeugnis von der Macht Satans*, Neukirchen, 1930.

—. *Satanismus und Dämonie in Geschichte und Gegenwart*, Berlin, 1928.

—. *Der Teufel bei Martin Luther*, Berlin, 1931.

Oberman, Heiko, *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*, 2. baskı, Berlin, 1983.

O'Briant, Walter H., "Is Descartes' Evil Spirit Finite or Infinite?" *Sophia*, 18:2 (1979), 28-32.

O'Connor, Flannery, *The Violent Bear It Away*, New York, 1960.

Oehlke, A., "Zum Namen Mephistophiles," *Goethejahrbuch*, 34 (1913), 198-199.

Oesterreich, Traugott K., *Possession: Demoniacal and Other among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*, Londra, 1930.

Ohse, Bernard, *Die Teufelliteratur zwischen Brant und Luther*, Berlin, 1961.

Okubo, Kenji, "Mephistopheles in Goethe's Faust," *Doitsu Bungaku*, 31 (1963), 34-43 (Almanca özetle birlikte Japonca).

Olson, Alan M. (ed.), *Disguises of the Demonic: Contemporary Perspectives on the*

Power of Evil, New York, 1975.

—. "The Mythic Language of the Demonic," ed. Alan M. Olson, *Disguises of the Demonic*, New York, 1975, s. 9-16.

Orr, John, "The Demonic Tendency: Politics and Society in Dostoevsky's *The Devils*," *Sociology of Literature*, 26 (1978), 271-283.

—. "Dostoevsky: The Demonic Tendenz," Orr, *Tragic Realism and Modern Society*, New York, 1977, s. 73-86.

Osborn, Max, *Die Teufelliteratur des XVI jahrhunderts*, Berlin, 1893.

Osterkamp, Ernst, "Darstellungsformen des Bösen: Das Beispiel Luzifer," *Sprachkunst*, 5 (1974), 117-195.

—. *Lucifer: Stationen eines Motivs*, Berlin, 1979.

Oswald, Erich, *Die Darstellung des Teufels in der christlichen Kunst*, Berlin, 1931.

Paine, Lauran, *The Hierarchy of Hell*, New York, 1972.

Palms, Roger C., "Demonology Today," ed. J. W. Montgomery, *Demon Possession*, Minneapolis, 1976, s. 311-319.

Panichas, George A., "Dostoevski and Satanism," *Journal of Religion*, 45 (1965), 12-29.

Panikkar, Raimundo, vd., *Liberarci dal male: Male e vie di liberazione nelle religioni*, Bologna, 1983.

Papini, Giovanni, *Il demonio mi disse* and *Il demonio tentato*, Papini, *Il tragico quotidiano*, Floransa, 1906, s. 39-51.

—. *The Devil*, Londra, 1955.

—. *Un uomo finito*, Floransa, 1912.

Parker, Alexander, *The Theology of the Devil in the Drama of Calderón*, Londra, 1958.

Parry, Michel (ed.), *The Devil's Children: Tales of Demons and Exorcists*, New York, 1975.

Parsons, Coleman O., "The Devil and Samuel Clemens," ed. E. D. Tuckey, *Mark Twain's Mysterious Stranger and the Critics*, Belmont, Cal., 1968, s. 155-167.

—. *Witchcraft and Demonology in Scott's Fiction*, Edinburgh, 1964.

Pastiaux, Jean, "Satan, singe de Dieu: Notes sur un aspect de la pensée poli-

tique de Georges Bernanos," *Revue ties lettres modernes*, 57 (1960), 75-105.

Patrides, C. A., "Renaissance and Modern Views on Hell," *Harvard Theological Review*, 57 (1964), 217-236.

—. "The Salvation of Satan," *Journal of the History of Ideas*, 28 (1967), 467-478.

Paul VI [Giovanni Battista Montini], "Confronting the Devil's Power," *The Pope Speaks*, 17 (1973), 315-319. Papa'nın "Liberarci del male," adlı konuşmasının çevirisi, *Osservatore romano*, Kasım 15, 1972.

Pearl, Jonathan L., "French Catholic Demonologists and Their Enemies in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries," *Church History*, 52 (1983), 457-467.

—. "Humanism and Satanism: Jean Bodin's Contribution to the Witchcraft Crisis," *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 19 (1982), 541-548.

Pelton, Robert, *The Devil and Karen Kingston*, Tuscaloosa, 1976.

—. *In My Name Shall They Cast Out Devils*, South Brunswick, 1976.

Pentecost, J. Dwight, *Your Adversary, the Devil*, Grand Rapids, Mich., 1969.

Perez y González, *El diablo cojuelo: Notas y commentarios*, Madrid, 1903.

Petersdorff, Egon von, *Dämonologie*, 2 cilt, Münih, 1956-1957.

—. "De daemonibus in liturgia memoratis," *Angelicum*, 19 (1942), 324-339.

Petit, Jacques (ed.), "Barbey d'Aurevilly: L'histoire des *Diaboliques*," *Revue des lettres modernes*, 403-408 (1974), 1-174.

Pezet, Charles, *Contribution à l'étude de la démonomanie*, Montpellier, 1909.

Pfaff, Lucie, *The Devil in Thomas Mann's "Doktor Faustus" and Paul Valery's "Man Faust,"* Frankfurt, 1976.

Pimentel, Altimar, *O diabo e outras entitades miticas do cunto popolar, Paraiba*, Brezilya, 1969.

Praz, Mario, *The Romantic Agony*, 2. baskı, Londra, 1970.

Prévost, Jean-Laurent, *Satan et le romancier*, Paris, 1954.

Puech, Henri-Charles, "The Prince of Darkness in His Kingdom," ed. Bruno de Jésus-Marie, *Satan*, New York, 1952, s. 127-157.

Quinlan, John, "Engelen en duivels," *Tijdschrift voor Theologie*, 7 (1967), 43-62.

Rade, Paul Martin, *Zum Teufelsglauben Luthers*, Gotha, 1931.

Rahner, Karl, "Besessenheit und Exorzismus," ed. M. Adler, *Tod und Teufel in Klingenberg*, Aschaffenburg, 1977, s. 44-46.

—. "Dämonologie," *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, 1959, cilt 3, s. 145-147.

Ratzinger, Joseph, "Der Stärkerer und der Starke," ed. M. Adler, *Tod und Teufel in Klingenberg*, Aschaffenburg, 1977, s. 84-101.

Read, Hollis, *The Footprints of Satan; or, the Devil in History*, New York, 1884.

Reaske, Christopher, "The Devil and Jonathan Edwards," *Journal of the History of Ideas*, 33 (1972), 122-138.

Recker, Robert, "Satan: In Power or Dethroned?" *Calvin Theological Journal*, 6 (1971), 133-155.

Reisner, Erwin, *Der Dämon und sein Bild*, Berlin, 1947.

Resch, Andreas, "Wissenschaft und Teufel," ed. M. Adler, *Tod und Teufel in Klingenberg*, Aschaffenburg, 1977, s. 102-107.

Revard, Stella P., "Milton's Gunpowder Poems and Satan's Conspiracy," *Milton Studies*, 4 (1972), 63-77.

—. "Satan's Envy of the Kingship of the Son of God," *Modern Philology*, 70 (1973), 190-198.

—. *The War in Heaven: Paradise Lost and the Tradition of Satan's Rebellion*, Ithaca, 1980

—. "The Warring Saints and the Dragon," *Philological Quarterly*, 53 (1974), 181-194.

Rhodes, Henry T. F., *The Satanic Mass: A Sociological and Criminological Study*, Londra, 1954.

Richards, John, *But Deliver Us from Evil: An Introduction to the Demonic Dimension of Pastoral Care*, New York, 1974.

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.

Richter, Julius, "Der Character des Mephistopheles im Urfaust," *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte, und deutsche Literatur*, 21 (1918), 204-224.

Ricks, Christopher, "Doctor Faustus and Hell on Earth," *Essays in Criticism*, 35 (1985), 101-120.

Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, New York, 1967.

Robinson, William, *The Devil and God*, Londra, 1945.

Robles, Laureano, "Datos históricos para una revision de la teologia del diablo," *Studium*, 4 (1964), 433-461.

Rocca, Annette di, *Uber den Teufel und sein Wirken: Beweise seiner Existenz mit Anhang "Teuflische Geschichten,"* Münih, 1966.

Rodari, Florian, "Où le diable est légion," *Musées de Génève*, 18 (1977), 22-26.

Rodewyk, Adolf, "Die Beurteilung der Besessenheit: Ein geschichtlicher Uberblick," *Zeitschrift fur katholische Theologie*, 72 (1950), 460-480.

—. *Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum*, Aschaffenburg, 1963.

Roets, A., "De duivel en de kristenen," *Collationes brugenses et gandavenses*, 2 (1956), 300-321.

—. "De duivel en de stichting van het Godsrijk," *Collationes brugenses et gandavenses*, 2 (1956), 145-162

Romi [sic.]., *Métamorphoses du diable*, Paris, 1968.

Roos, Keith, "The Devil-Books of the Sixteenth Century: Their Sources and Their Significance during the Second Half of the Century," doktora tezi, Rice University, 1968.

—. *The Devil in 16th Century German Literature: The Teufelsbücher*, Frankfurt, 1972

Roskoff, Gustav, *Geschichte des Teufels*, 2 cilt, Leipzig, 1869.

Rougemont, Denis de, *La part du diable*, Paris, 1942.

Rowell, Geoffrey, *Hell and the Victorians: A Study of the Nineteenth-Century Theo-*

logical Controversies concerning Eternal Punishment and the Future Life, Oxford, 1974.

Rudat, Wolfgang, "Godhead and Milton's Satan: Classical Myth and Augustinian Theology in *Paradise Lost*," *Milton Quarterly*, 14 (1980), 17-21.

—. "Milton's Satan and Virgil's Juno: The 'Perverseness' of Disobedience in *Paradise Lost*," *Renaissance and Reformation*, 15 (1979), 77-82.

—. " 'Thy Beauty's Heav'nly Ray': Milton's Satan and the Circean Eve," *Milton Quarterly*, 19 (1985), 17-19.

Rudwin, Maximilian, "Béranger's 'Bon Dieu' and 'Bon Diable.' " *Open Court*, 38 (1924), 170-177.

—. *The Devil in Legend and Literature*, Chicago, 1931.

—. *Devil Stories: An Anthology*, New York, 1921.

—. *Les écrivains diaboliques de France*, Paris, 1937.

—. "Flaubert and the Devil," *Open Court*, 42 (1928), 659-666.

—. "The Francian Fiend," *Open Court*, 37 (1923), 268-293.

—. *Romantisme et satanisme*, Paris, 1927.

—. "Satan and Spiritism in Gautier," *Open Court*, 27 (1923), 385-395.

—. *Satan et le satanisme dans l'oeuvre de Victor Hugo*, Paris, 1926.

—. "Satanism in French Romanticism," *Open Court*, 37 (1923), 129-142.

—. "The Satanism of Barbey d'Aurevilly," *Open Court*, 35 (1921), 83-90.

—. "The Satanism of Huysmans," *Open Court*, 34 (1920), 240-251.

—. "Supernaturalism and Satanism in Chateaubriand," *Open Court*, 36 (1922), 257-271- 357-375, 437-448.

—. "Der Teufel bei Hebbel," *Modern Philology*, 15 (1917-1918), 45-58.

—. *Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen des Mittelalters und der Reformationszeit*, Göttingen, 1915.

—. "Des Teufels Schöpferrolle bei Goethe und Hebbel," *Neophilologus*, 4 (1918), 319-322.

Rupp, G., "Luther against 'the Turk, the Pope and the Devil.' " ed. P. N. Brooke, *Seven-Headed Luther*, Oxford, 1983, s. 255-273.

Russell, Bertrand, *Satan in the Suburbs, and Other Stories*, New York, 1953.

Russell, Jeffrey B., *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca, 1977 [Şeytan, Kabalcı Yayınevi, 1999].

—. *A History of Witchcraft: Sorcerers, Heretics, Pagans*, Londra, 1980.

—. *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Ithaca, 1984 [*Lucifer*, Kabalcı Yayınevi, 2000].

—. *Satan: The Early Christian Tradition, Ithaca*, 1981 [*Iblis*, Kabalcı Yayınevi, 1999].

Russell, Ray, *The Case against Satan*, New York, 1962.

Samuel, Irene, "Satan and the 'Diminisht Stars.' " *Modern Philology*, 59 (1962), 239-247.

Santayana, George, *Lucifer*, 2. baskı, Cambridge, Mass., 1924.

Sartre, Jean-Paul, *Le diable et le bon Dieu*, Paris, 1951.

Sasek, Lawrence, "Satan and the Epic Hero: Classical and Christian Tradition in 'Paradise Lost,' " doktora tezi, Harvard University, 1953.

Sauer, Karl Adolf (ed.), *Wächter zwischen Gott und Satan: Priestergestalten aus der Dichtung unserer Zeit*, Rottenburg, 1952.

Sayers, Dorothy, *The Devil to Pay*, Londra, 1939.

—. "The Faust-Legend and the Idea of the Devil," *Publications of the English Goethe Society*, n.s. 15 (1945), 1-20.

Schaible, Marlene, "Darstellungen des teuflischen, untersucht an Darstellungen des Engelsturzes vom Ausgang des Mittelalters bis zu Rubens," doktora tezi, Tübingen University, 1970.

Scheffczyk, Leo, "Christlicher Glaube und Dämonenlehre," *Münchener theologische Zeitschrift*, 16 (1975), 387-395.

Schirmbeck, Heinrich, "Die Wiederkehr des Teufels," ed. Hermann Friedmann ve O. Mann, *Christliche Dichter der Gegenwart, Heidelberg*, 1955, s. 445-463.

Schmücker, Alois, "Gestalt und Wirken des Teufels in der russischen Literatur von ihren Anfangen bis ins 17. Jahrhundert," doktora tezi, University of Bonn, 1964.

Schneider, Marcel, *La littérature fantastique en France*, Paris, 1964.

Schöne, Albrecht, *Gotterzeichen, Liebeszauber, Satanskult: Neue Einblicke in alte Goethetexte*, Münih, 1982.

Schwab, Günther, *Der Tanz mit dem Teufel: Ein abenteuerliches Interview*, Hannover, 1958.

Schwaeblé, René, *Chez Satan: Roman de moeurs de satanistes contemporains*, Paris, 1913.

—. *Le satanisme flagellé: Satanistes contemporains, incubat, succubat, sadisme, et satanisme*, Paris, 1912.

Schwager, Raymund, "Der Sieg Christi über den Teufel," *Zeitschrift fur katholische Theologie*, 103 (1981), 156-177.

Scott, Walter, *Letters on Demonology and Witchcraft*, Londra, 1830.

Scouten, Kenneth, "The Schoolteacher as Devil in *The Violent Bear It Away*," *Flannery O'Connor Bulletin*, 12 (1983), 35-46.

Sedlmayr, Hans, "Art du démoniaque et démonie de l'art," ed. Enrico Castelli, *Filosofia dell'arte*, Roma, 1953, s. 99-114.

Seiferth, Wolfgang S., "The Concept of the Devil and the Myth of the Pact in Literature Prior to Goethe," *Monatshefte fur deutscher Unterricht, deutsche Sprache und Literatur*, 44 (1952), 271-389.

Seignolle, Claude, *Le Diable dans la tradition populaire*, Paris, 1959.

—. *Les évangiles du diable selon la croyance populaire*, Paris, 1954.

Semmelroth, Otto, "Abschied vom Teufel? Mächte und Gewalten im Glauben der Kirche," *Theologische Akademie*, 8 (1971), 48-69.

Seth, Ronald, *Name of the Devil*, Londra, 1969.

Sheed, Francis J. (ed.), *Soundings in Satanism*, New York, 1972.

—. "Variations on a Theme," ed. F. Sheed, *Soundings in Satanism*, New York, 1972, s. 231-236.

Sielmann, C., "The Devil Within: A Study of the Role of the Devil in Goethe's *Faust*, Dostoevski's *The Brothers Karamazov*, and Mann's *Doktor Faustus*," yüksek lisans tezi, Cornell University, 1951.

Sola, Sabino, *El diablo y lo diabólico en las letras americanas (1580-1750)*, Bilbao, 1973.

Sontag, Frederick, *The God of Evil: An Argument from the Existence of the Devil*, New York, 1970.

Souviron, José Maria, *El principe de este siglo: La literatura moderna y el demonio*, 2. baskı, Madrid, 1967.

Spanos, Nicholas, P. ve J. Gottlieb. "Demonic Possession, Mesmerism, and Hysteria: A Social Psychological Perspective on Their Historical Interrelations," *Journal of Abnormal Psychology*, 88 (1979), 527-546.

Spatz, Irmingard, "Die französische Teufeldarstellung von der Romantik bis zur Gegenwart," doktora tezi, Munich University, 1960.

Spivack, Charlotte K., "The Journey to Hell: Satan, the Shadow, and the Self," *Centennial Review*, 9 (1965), 420-437.

Stambaugh, Ria, *Teufelsbücher in Auswahl*, 5 cilt, Berlin, 1970-1980.

Starkey, Marion L., "The Devil and Cotton Mather," ed. F. J. Sheed, *Soundings in Satanism*, New York, 1972, s. 55-71.

—. *The Devil in Massachusetts*, New York, 1949.

Staroste, Wolfgang, "Mephistos Verwandlungen," *Germanische-Romanische Monatschrift*, 11 (1961), 184-197.

Stavrou, Constantine N., "Milton, Byron, and the Devil," *University of Kansas City Review*, 21 (1955), 153-159.

Steadman, John M., "Archangel to Devil: The Background of Satan's Metamorphosis," *Modern Language Quarterly*, 21 (1960), 321-355.

—. "Eve's Dream and the Conventions of Witchcraft." *Journal of the History of Ideas*, 26 (1965), 567-574.

—. "Satan's Metamorphoses and the Heroic Convention of the Ignoble Disguise," *Modern Language Review*, 52 (1957), 81-85.

Stein, William B., *Hawthorne's Faust: A Study of the Devil Archetype*, Gainesville, Fla., 1953.

Stock, Robert D., *The Holy and the Daemonic from Sir Thomas Browne to William Blake*, Princeton, 1982.

Stoll, Elmer E., "Belial as an Example," *Modern Language Review*, 48 (1933), 419-427.

—. "Give the Devil His Due: A Reply to Mr. Lewis," *Review of English Studies*, 20 (1944), 108-124.

Summers, Montague, *The History of Witchcraft and Demonology*, Londra, 1926.

Sutter, Paul, *Lucifer: Or, the True Story of the Famous Possession in Alsace*, Londra, 1922.

Ten Broeke, Patricia, "The Shadow of Satan: A Study of the Devil Archetype in Selected American Novels from Hawthorne to the Present Day," doktora tezi, University of Texas, 1971.

Teyssèdre, Bernard, *Le diable et l'enfer au temps de Jésus*, Paris, 1984.

—. *Naissance du diable: De Babylonie aux grottes de la Mer Morte*, Paris, 1984.

Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic*, New York, 1971.

Thompson, Richard L., *The History of the Devil, the Horned God of the West*, Londra, 1929.

Tillich, Paul, "Das Dämonische," Tillich, *Gesammelte Werke*, Stuttgart, 1963, cilt 6, s. 42-61.

Tisch, J. H., "Von Satan bis Mephistophelis: Milton und die deutsche Klassik," *Proceedings of the Australian Goethe Society (1966-1967)*, 90-118.

Tonquédec, Joseph de, *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, 2. baskı, Paris, 1938.

Townshend, Luther Tracy, *Satan and Demons*, New York, 1902.

Trachtenberg, Joshua, *The Devil and the Jews*, New Haven, 1943.

Trimpi, Helen P., "Melville's Use of Demonology and Witchcraft in Moby-Dick," *Journal of the History of Ideas*, 30 (1969), 543-562.

Turmel, Joseph, *Histoire du diable*, Paris, 1931.

Twain, Mark [Samuel Clemens], *No. 44: The Mysterious Stranger*, Berkeley, 1982.

Ulanov, Ann B., "The Psychological Reality of the Demonic," ed. A. Olson, *Disguises of the Demonic*, New York, 1975, s. 134-149.

Unger, Merrill F., *Biblical Demonology: A Study of the Spiritual Forces Behind the Present World Unrest*, Wheaton, Ill., 1967.

—. *Demons in the World Today: A Study of Occultism in the Light of God's Word*,

Wheaton, Ill., 1971.

Urgan, Mina, "Satan and His Critics," *İstanbul Üniversitesi: İngiliz Filolojisi Şubesi*, 2 (1951), 61-81.

Urrutia, Udalrico, *El diablo: su naturaleza, su poder, y su intervención en el mundo*, 2. baskı, Mexico City, 1950.

Urtubey, Luisa de, *Freud et le diable*, Paris, 1983.

Van den Heuvel, Albert, *These Rebellious Powers*, Londra, 1966.

Van der Hart, Rob, *The Theology of Angels and Devils*, Notre Dame, 1972.

Van Nuffel, Herman, "Le pacte avec le diable dans la litterature," *Anciens pays et assemblées d'états*, 36 (1966), 27-43.

Vatter, Hannes, *The Devil in English Literature*, Bern, 1978.

Veber, Pierre, *L'homme qui vendit son âme au diable*, Paris, 1918.

Verdun, Paul, *Le diable dans la vie des saints*, 2 cilt, Paris, 1896.

—. *Le diable dans les missions*, 2 cilt, Paris, 1893-1895.

Villeneuve, Roland, *La beauté du diable*, Paris, 1983.

Vinchon, Jean ve Bruno de Jesus-Marie, "The Confession of Boullan," ed. Bruno de Jésus-Marie, *Satan*, New York, 1952, s. 262-267.

Vlad, Roman, "Demonicità e dodecafonia," ed. Enrico Castelli, *Filosofia dell'arte*, Milan, 1953, s. 115-126.

Vogel, Karl, *Begone Satan! A Soul-Stirring Account of Diabolical Possession in Iowa*, New Haven, 1935.

Wagenfeld, Karl, *Luzifer*, Warendorf, 1921.

Waite, Arthur E., *Devil Worship in France; or, The Question of Lucifer*, Londra, 1896.

Waldman, Theodore, "A Comment on the Ontological Proof of the Devil," *Philosophical Studies*, 10 (1959), 49-50.

Walker, Daniel P., *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, Londra, 1964.

—. *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*, Londra, 1958.

—. *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, Philadelphia, 1981.

Wallerstein, James, S., *The Demon's Mirror*, 2. baskı, New York, 1951.

Walsh, Thomas F., "The Devils of Hawthorne and Flannery O'Connor," *Xavier University Studies*, 5 (1966), 117-122.

Walter, E. V., "Demons and Disenchantment," ed. A. Olson, *Disguises of the Demonic*, New York, 1975, s. 17-30.

Warnke, Mike, *The Satan-Seller*, Plainfield, N.Y., 1972.

Wedeck, Harry E., *The Triumph of Satan*, New Hyde Park, N.Y., 1970.

Welbourn, F. B., "Exorcism," *Theology*, 75 (1972), 593-596.

Wenzel, G., "Miltons und Byrons Satan," *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 83 (1889), 67-90.

Werblowsky, Raphael J. Zwi., *Lucifer and Prometheus: A Study of Milton's Satan*, Londra, 1952.

West, Muriel, *The Devil and John Webster*, Salzburg, 1974.

Wheatley, Dennis, *The Devil and All His Work*, New York, 1971.

—. *The Devil Rides Out*, Londra, 1934.

—. *To the Devil-a Daughter*, Londra, 1953.

White, John, "Problems and Procedures in Exorcism," ed. J. W. Montgomery, *Demon Possession*, Minneapolis, 1976, s. 281-299.

White, John Wesley, *The Devil: What the Scriptures Teach about Him*, Wheaton, Ill., 1977.

White, Lynn, Jr., "Death and the Devil," ed. Robert Kinsman, *The Darker Vision of the Renaissance*, Berkeley, 1974, s. 25-46.

Wigler, Stephen, "The Poet and Satan before the Light: A Suggestion about Book III and the Opening of Book IV of *Paradise Lost*," *Milton Quarterly*, 12 (1978), 51-58.

Willers, Hermann, "Le diable boiteux (Lesage)-el diablo cojuelo (Guevara)," *Romanische Forschungen*, 49 (1935), 215-316.

Williams, Arnold, "The Motivation of Satan's Rebellion in *Paradise Lost*," *Studies in Philology*, 42 (1945), 253-268.

Wills, Garry, "Beelzebub in the Seventies," *Esquire*, 80 (Aralık 1973), 222-224.

Wilson, William P., "Hysteria and Demons, Depression and Oppression, Good

and Evil," ed. J. W. Montgomery, *Demon Possession*, Minneapolis, 1976, s. 223-231.

Winklhofer, Alois, *Traktat über den Teufel*, Frankfurt, 1961.

Wolfe, Burton H., *The Devil and Dr. Noxin*, San Francisco, 1973.

Woodman, Ross, "Milton's Satan in Wordsworth's 'Vale of Soul-making.' " *Studies in Romanticism*, 23 (1984), 3-30.

Woods, Richard, *The Devil*, Chicago, 1973.

—. "Satanism Today," ed. F. J. Sheed, *Soundings in Satanism*, New York, 1972, s. 92-104.

Woodward, Kenneth ve D. Gates, "Giving the Devil His Due," *Newsweek*, 30 Ağustos, 1982, s. 72-74.

Wooten, John, "Satan, Satire, and Burlesque Fables in *Paradise Lost*," *Milton Quarterly*, 12 (1978), 51-58.

Wurtele, Douglas, "Milton, Satan, and the Sophists," *Renaissance and Reformation*, 15 (1979), 189-200.

Zacharias, Gerhard, *Das Böse*, Münih, 1972.

—. "Satan in Kult und Kunst," ed. Zacharias, *Das Böse*, Münih, 1972, s. 33-40

—. *The Satanic Cult*, Londra, 1980.

—. *Satanskult und Schwarze Messe: Ein Beitrag zur Phänomenologie der Religion*, 2. baskı, Wiesbaden, 1970.

Zenger, Erich, "Kein Bedarf für den Teufel?" *Herder-Korrespondenz*, 27 (1973), 128-131.

Zumthor, Paul, *Victor Hugo, poète de Satan*, Paris, 1946.

Zweig, Stephan, *Der Kampf mit dem Dämon: Hölderlin, Kleist, Nietzsche*, Leipzig, 1925.

DİZİN

Aaron (*Titus Andronicus*'taki karakter), 88, 89, 90, 91, 99
Acevedo, Alfonso de, 72
Aconcio, G., 35, 71
Adams, Thomas, 72, 88
Adem ile Havva, 47, 57, 73, 77, 124, 131, 132, 134, 135, 137, 138, 171, 172, 174, 177, 178, 182, 212, 275, 411, 412
agnostisizm, 322
Alexander, William, 72
Alfano, Antonio, 71
alınyazısı, 38, 56, 58, 106, 124
Altın Şafağın Hermetik Düzeni, 329
Amerika'da Şeytan
Latin ve Kuzey Amerika, 285, 316
Amerikan Devrimi, 232
Anabaptistler, 23, 60, 125
Anatole, France, 358, 420
Anfechtung, 40, 42
Angelo (*Kısasa Kısas*'taki karakter), 92
Aquinalı Thomas, 37, 39, 61, 326
Aristophanes, 80
Aristoteles, 36, 80
Aristotelesçi/lik, 24, 27, 28, 30
Arminiusçuluk, 106, 124, 135
Aşai Rabbani Ayini, 54, 128, 189, 193, 392, 423
ateizm, 112,114, 192, 201, 202, 213, 214, 216, 219, 220, 278, 308, 324, 363, 366, 371, 375
Augustine, 24, 36, 37, 38, 39, 61, 124, 126, 212
Avilalı Teresa, 26, 64, 66, 67, 68, 477
Aydınlanma, 8, 24, 60, 187, 188, 189, 196, 199, 200, 202, 210, 213, 219, 221, 225, 227, 228, 230, 233, 267, 310

Bacon, Francis, 114
Bale, John, 32, 35
Balzac, Honoré de, 286
Barbey d'Aurevilly, Jules Amédée, 313
Barnes, Barnabe, 88
Bartas, Guillaume de, 72
Barth, Karl, 391, 401
Baudelaire, Charles, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 315, 377
Bayle, Pierre, 118
Beaber, Rex, 354
Beden Kemiricilerinin İstilası (film), 409

Beerbohm, Max, 358
Bekker, Balthasar, 110
Bellarmine, Robert, 61
Bentham, Jeremy, 253
Berkeley, George, 191, 196
Berkhout, Carl, 9
Bernanos, Georges, 416, 418
Bernard of Como, 71
Biel, Gabriel, 24, 25, 36
bilim, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 21, 24, 27, 28, 30, 35, 85, 106, 107, 109, 110, 112, 113, 115, 118, 119, 187, 188, 191, 197, 201, 206, 207, 208, 210, 221, 224, 225, 227, 243, 252, 258, 262, 273, 301, 308, 322, 323, 329, 340, 342, 359, 383, 400, 401, 430, 448, 449, 451
bilimkurgu, 282, 358, 359, 409
Bir Köy Rahibinin Anıları, 425
Bir Yaz Gecesi Rüyası, 88
Blake, William, 252, 266, 267, 271
Blatty, William, 409
Blavatsky, Helen, 329, 330
Blunt, Wilfrid, 355
Bodin, Jean, 72
Boehme, Jacob, 26, 64, 65
Bosch, Hieronymus, 69
Boullan, Joseph Antoine, 332, 333
Braga Konsili, 326
Brandt, Sebastian, 47
Browne, Thomas, 117, 267
Bruegel, Yaşlı, Pieter, 69
Bu Dünyanın Efendisi, Şeytan, 47
Bucer, Martin, 55
Buffon, Comte de, 223
Bunyan, John, 131
Burke, Edmund, 258
Burton, Robert, 93
Butler, Joseph, 191
Bütner, Wolfgang, 76
Büyücülük, 77, 83
Büyük Engizisyoncu'nun Meseli, 373
Byron, George Gordon, Lord, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 284, 287, 290

Calderón de la Barca, 130
Calmet, Augustin, 232
Calvin, John, 23, 24, 37, 39, 44, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 72, 106, 141, 151
Camus, Albert, 389
Canisius'un ilmihali, 54
Carducci, Giosuè, 307
Casaubon, Meric, 110
Catherine de Saint-Augustin, 126
Cazotte, Jacques, 286
Cebrail (melek), 168, 171, 174,

181, 240
cehennem, 39, 41, 50, 60, 68, 73, 79, 80, 81, 82, 86, 87, 90, 92, 95, 100, 103, 104, 106, 134, 135, 139, 155, 162, 177, 188, 255, 285, 290, 291, 294, 300, 309, 311, 357, 365, 415, 418, 419, 439, 443, 446
Cehennem Ateşi Kulübü, 216
cehennem konsili, 164, 181
Cennet ve Cehennem, 268
Cervantes, Miguel de, 130
Chateaubriand, François René de, 284, 285, 286, 287, 293
Christian Doctrine (Milton), 135, 136, 137, 138, 143, 327
Cizvitler, 112, 124, 187, 188, 392
Claudel, Paul, 416
Collin de Plancy, 286
Comte, Auguste, 252
Corelli, Marie, 355
Cowley, Abraham, 131
Cranch, Christopher, 354
Crowley, Aleister, 329
Cusalı Nicholas, 350, 351

Dante, 139, 147, 156, 246, 252, 360, 409, 416
Darwin, Charles, 278, 322, 323, 324, 325, 340
Deccal, 32, 37, 50
Defoe, Daniel, 233
deizm, 112, 116, 190, 209, 213
dekadanlık, 259, 306, 308, 313, 314, 326, 328, 330, 332, 334, 354
Delacroix, Ferdinand, 252
demonlar konsili, 183
Descartes, René, 110, 114, 115, 116, 117, 120, 121, 186, 187, 335
Diderot, Denis, 196, 203, 213, 214, 215, 216, 219
Dimitriu, Petru, 405
doğa bilimleri, 13, 113, 188, 448
doğal büyü, 28
doğal yasalar, 115, 129, 204, 208
doğal zekâ, 229
Doktor Faustus (Mann), 426
Doktor Faustus (Marlowe), 85
Don Juan (Don Giovanni), 75
Doğu Ortodoksluğu, 256
Dostoyevski, Feodor, 243, 245, 247, 317, 321, 363, 364, 365, 367, 370, 371, 374, 375, 376, 377, 378, 426
Dracula (Bram Stocker), 358
Dryden, John, 131, 140
Düşüş, Şeytan'ın ve meleklerin, 21, 59, 60, 132, 138, 147, 153, 157, 160, 165, 166, 171,

179, 181, 306, 355, 376, 383
Ecinniler, 363, 365, 366, 370
Edmund (*Kral Lear*'deki karakter), 88
Efesliler, 60, 63, 397
Engels, Friedrich, 324, 325
Erasmus, Desiderius, 23, 38, 278
Eskatoloji, 230
Eski Ahit, 145, 224, 271, 298, 394, 443
evrim, 15, 202, 223, 278, 322, 323, 348, 402
evrimci biyoloji, 322
ex nihilo, 136, 143, 144
Eyüp'ün Kitabı, 240

Faust, 8, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 236, 237, 241, 243
16. yüzyıl, 69, 75, 76
Faust Kitabı, 76, 77, 79, 85
Goethe, 234, 245
Faustus, 75, 76, 77, 80, 81, 83, 84, 86, 87, 90, 103, 134
Feuerbach, Ludwig Andreas, 252, 253
fideizm, 25, 191
Fitzgerald, Sally, 9, 433
Flaubert, Gustave, 309, 313
Fletcher, Phineas, 72, 131, 363
Fragonard, Jean, 130
Francke, August Hermann, 191
Frankenstein (Mary Shelley), 282, 284
Fransız Devrimi, 188, 232, 251, 285
Freud, Sigmund, 322, 326, 340, 341, 342, 343, 344, 345
Freudculuk, 325, 341
Frezzi, Federico, 71

Galatyalılar, 397
Gargantua ve Pantagruel (Rabelais), 74
Garrison, Jim, 403
Gast, Johannes, 76
Gautier, Théophile, 263, 302
Gide, André, 406
Gilles de Rais, 332, 333
Gladstone, William Ewart, 255
Glanvill, Joseph, 109
gnostikler, 155, 329, 351, 419
gnostisizm, 290
Goethe, Johann Wolfgang von, 8, 80, 87, 234, 235, 236, 237, 240, 241, 242, 245, 246, 247, 249, 360, 426, 427, 429
gotik, 262, 263, 264, 282, 286, 318
Goya y Lucientes, Francisco, 41, 93, 164
Gölge (Jungcu arketip), 349
görecelik, 15, 18, 334, 380, 381

Grandier, Urban, 126
Gréban, Arnoul, 74
Greene, Robert, 88
Griffin, David, 9, 389
Grotius (Hugo de Groot), 73
Guaita, Stanislas de, 333
Guyon, Marie-Claude, 232
gurur, 46, 66, 73, 90, 103, 132, 147, 148, 149, 150, 157, 166, 170, 176, 229, 283, 289, 294, 297, 359, 366, 369, 370, 419, 423, 424, 437, 440
Gülhaçlar, 328, 329, 333
Günah ve Ölüm, 139, 168, 169, 178

Haag, Herbert, 393
Habil, 277
Haçlı John, 26, 64, 66
Hades, 80
Hamlet, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 104
Hawthorne, Nathaniel, 316, 317, 434
hayaletler, 89, 94, 263, 264, 286
Hebbel, Christian Friedrich, 286
Hegel, G.W.F., 210, 278, 335, 338
Helvetius, Claude Adrien, 213
hermetik büyü, 24, 27, 28, 30, 35, 74, 75, 76, 77, 79, 104, 125
Hıristiyan olmayan, 8, 23, 249
Hick, John, 228, 389
Hobbes, Thomas, 109, 110, 114
Hoffmann, E.T.A., 286
Holbach, Paul-Henri Thierry, Baron d', 196, 213, 214, 215, 216
Horatius, 99, 376
Hugo, Victor, 72, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 300, 301, 302, 306, 308, 314, 319
Hume, David, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 213, 451
Hutchinson, Francis, 110
Hutton, James, 223
Huysmans, Joris-Karl, 330, 332, 333, 334
hümanizm, 26, 30, 35, 79

Iago (*Othello*'daki karakter), 88, 99, 100, 101, 280
Institoris, Heinrich, 30, 428
Irenaeus, 124
Irving, Washington, 318
İblis'in konumu, 210, 320
İblis'in kurtuluşu, 314
İblisçilik, 260, 302, 307, 308, 312, 328, 332, 333, 358, 382, 383, 386, 387

İbraniler, 60, 63
2001 (film), 409
2010 (film), 409
İlmihaller, 54
İncil, 25, 26, 31, 32, 34, 37, 38, 48, 51, 53, 56, 59, 60, 72, 80, 107, 109, 110, 136, 138, 146, 185, 192, 222, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 251, 255, 256, 262, 323, 324, 325, 328, 340, 383, 391, 392, 394, 396, 397, 400, 403, 404, 436, 446
İnsanın Türeyişi, 323
İsa, 28, 32, 34, 36, 38, 40, 41, 43, 44, 46, 47, 50, 51, 52, 54, 57, 59, 60, 64, 66, 67, 69, 72, 73, 75, 81, 83, 86, 87, 94, 97, 109, 115, 132, 137, 138, 140, 141, 149, 178, 181, 182, 183, 184, 188, 189, 192, 202, 206, 224, 225, 227, 228, 229, 231, 241, 251, 256, 266, 267, 268, 271, 278, 280, 281, 287, 289, 291, 311, 312, 327, 330, 334, 339, 364, 365, 366, 369, 371, 373, 374, 377, 385, 394, 398, 399, 404, 414, 415, 419, 420, 433, 439, 443, 445
İsa'yı günaha teşvik, 48, 169, 182
İslam, 455
İşaya, 59, 60, 149
iyimserlik, 193, 195
James, William, 210, 328, 341
Jansen, Cornelius, 124
Jansenci, 124, 308
Jean Paul Richter, 286
Jefferson, Thomas, 196, 203
Johnson, Samuel, 195
Jones, Ernest, 345
Jones, Jim, 383
Jonson, Ben, 88
Jung, Carl Gustav, 259, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 391, 401
Jüpiter, 150, 267, 281, 282

Kabil, 261, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 280
Kagan, Jerome, 391
Kalvincilik, 124, 135, 148, 272, 316
Kant, Immanuel, 210, 211, 212, 213, 222
kaos, 143, 245, 320, 339, 359, 401, 428
Kara Ayin, 125, 126, 129
karabatak, 161, 170
Karamazov Kardeşler (Dostoyeski), 363, 364, 370
Karmelit tarikati, 62, 64, 66
Katolik Ansiklopedisi, 393
Katolik kilisesi, 188, 293

Katolik Reformasyon, 61
Kelly, Henry Ansgar, 9, 393, 397
kerrub, 81, 146, 169, 170
Kısasa Kısas, 92
Kierkegaard, Sören, 253
kilise konsilleri, 455
King, William, 118
Klein, Melanie, 54, 346, 347
Klinger, Friedrich Maximilian von, 233
Kolakowski, Leszek, 379, 390, 391
Koloseliler, 397
komik Şeytan, 88
Korintoslular I, 57, 60
Korintoslular II, 59
korku öyküleri (bkz. gotik), 282, 286, 318, 409
kötülük, 11, 40, 56, 163, 176, 211, 267, 282, 292, 295, 308, 316, 347, 350, 351, 389, 405, 418, 420, 457
Kötülükler Prensi, 53
Kral Lear, 88
kurtulmalık kuramı, 47, 413
kutsal ayinler, 39
kutsal deneyimler, 342
kutsal ekmek, 51, 334
kutsal şarap, 334
kutsal kadeh, 128
Kutsal Kilise İdare Sistemi, 396
Kutsal Kitap, 26, 55, 136, 340, 368
kutsal kitaplar, 44, 55, 107, 146, 182, 191, 224, 225, 227, 255, 256, 391, 397, 399, 455
kutsal komünyon, 30
Kutsal Ruh, 56, 136, 150, 235, 327, 392
Kutsal Söz, 193
kutsal su, 68, 129
Kutsal Üçlü, 168, 257, 351
kutsal yazılar, 31

Lancre, Pierre de, 72
Langland, William, 155
Lateran Konsili, Dördüncü, 62, 255, 326, 395
Lautréamont (Isidore Ducasse), 264, 314, 315, 316, 330
LaVey, Anton Szandor, 383
Lazarus, 205, 287, 289
Leconte de Lisle, 313
Lee, Vernon (Violet Paget), 406
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 112, 118, 119, 120, 122, 123, 187, 193
Lenglet-Dufresnoy, Nicholas, 232
Leontes (The Winter's Tale'deki karakter), 89
Leopardi, Giacomo, 201
Le Sage, Alain René, 233

Lévi, Eliphas (Alphonse Louis Constant), 301, 302, 329
Lewis, C. S., 142, 410, 411, 423
Lewis, Matthew (Monk Lewis), 263
Liberal Katoliklik, 188
Locke, John, 110, 117, 186, 187, 190, 319
Lope de Vega, 130
Lovecraft, Howard Phillips, 318
Loyola, Ignatius, 23, 32, 61, 64, 65
Lucretius, 197
Luka, 59, 60, 184, 396
Luther, Martin, 23, 24, 25, 27, 31, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 60, 68, 71, 72, 73, 75, 76, 82, 84, 104, 106, 124, 129, 151, 189, 211, 256, 344, 377, 426, 429
Lutherci/lik, 23, 26, 31, 64, 65, 69
Lyell, Charles, 223

Macbeth, 34, 88, 89, 92, 102, 103, 104
Machiavelli, Nicolo, 74
Maistre, Joseph de, 253
Malebranche, Nicholas, 117
Malleus maleficarum, 71
Mandrou, Robert, 111
Manlius, Johannes, 76
Mann, Thomas, 426, 432
Manson ailesi, 383
Mantuan, Baptista, 71
Marcel, Gabriel, 392
Marini, Giambattista, 72
Markos, 396
Marksizm, 251, 324, 325, 380
Marlowe, Christopher, 85, 86, 87
Marx, Karl, 324
Matta, 56, 59, 60, 184, 396, 446
Maturin, Charles Robert, 263
Maupassant, Guy de, 358
Mauriac, François, 416
Melanchthon, Philip, 53, 54, 76
melekbilim, 125
Melekler, 124, 145
  dünyadışı, 399, 409
Melville, Herman, 316
Mencken, H.L., 358
Mephisto (film), 406
Mephistopheles, 8, 34, 74, 75, 80, 81, 82, 85, 86, 87, 90, 101, 103, 234, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 289, 295, 303, 320, 355, 358, 408
Meredith, George, 355
metodizm, 191
Mettrie, Julien Offray de la, 217

Middleton, Thomas, 88
Mikail (melek), 72, 73, 152, 240, 287
Mill, John Stuart, 253
Milton, John, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 157, 175, 249, 268
mizah, 216, 240, 318
Molinciler, 124
Molinos, Luis de, 124
Montaigne, Michel de, 35
Montesquieu, Charles Louis de Secondat, 196
Montpleinchamp, Bruslé de, 233
Mozart, Wolfgang Amadeus, 4, 75, 319
Muntzer, Thomas, 60
Musés, Charles, 66, 191
müzik, 8, 234, 260, 266, 319, 320, 343, 427, 428, 430, 433

Naogeorgus (Thomas Kirchmeyer), 71, 73
Narnia, 410
naturalizm, 213, 308
Nazizm, 337, 426, 429
Nerval, Gerard de, 301
Newton, Isaac, 115, 117, 118, 187, 221
Nietzsche, Friedrich, 321, 322, 325, 330, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 358, 426
Niphates Dağı, 169
Niven, Larry ve Pournelle, Jerry, 409
Nodier, Charles, 286
Noël, Manz, 131
Nominalizm, 24, 26, 35, 61
nükleer savaş, 11, 219, 404, 406, 448, 452, 453, 458

Oberman, Heiko, 44
Ockhamizm, 24, 25
O'Connell, Michael, 9, 101
O'Connor, Flannery, 4, 247, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 446, 447, 448
okültizm, 27, 242, 245, 263, 278, 290, 302, 306, 326, 328, 329, 333, 334, 382, 383, 387
Othello, 88, 89, 92, 99, 100, 101

özgür istenç, 25, 57, 121, 122, 134, 138, 148

Pan, 339
panteizm, 143, 290, 360
Panurge (*Gargantua ve Pantagruel*'deki karakter), 74
Papa/lık, 26, 32, 37, 50, 60, 61, 62, 333, 396, 397
Papini, Giovanni, 359

Paradise Lost (Milton), 131, 136, 137, 139, 141, 142, 143, 146, 148, 160, 181, 198, 279, 280, 283, 284, 415
Paradise Regained, (Milton), 137, 181
Pascal, Blaise, 117, 191
Péguy, Antoine, 416
Perelandra (C. S. Lewis), 410, 411, 415
Petrus I, 60
Petrus II, 59, 60
Phlegethon, 79
pietizm, 191, 192, 234
Poe, Edgar Allan, 197, 273, 279, 317, 318, 358, 434
Pope, Alexander, 193
Prometheus, 240, 261, 274, 280, 281, 282, 492
Protestan Reformasyon, 52, 55, 61, 77
Protestan teoloji, 104, 192
  liberal, 188
  Calvin, John, 106
Proudhon, Pierre Joseph, 307

Rabelais, François, 74
Rafael (melek), 143, 145, 240
Rahner, Karl, 65, 392
Rapisardi, Mario, 358
Ratzinger, Kardinal Joseph, 396
Reformasyon, 7, 8, 25, 256, 391
resim, 69, 160, 271
Resullerin İşleri, 59, 60, 397
Rimbaud, Arthur, 314
rock müziği, 260, 386
Romalılar, 57, 285, 397
romantik Şeytan, 8, 233, 279, 280
romantikler, 73, 142, 258, 259, 260, 261, 262, 266, 267, 272, 279, 289, 291, 292, 301, 308, 320, 328, 437
romantizm, 8, 185, 233, 257, 258, 259, 262, 272, 284, 285, 290, 305, 308, 321, 326, 330, 332, 335, 339, 354
Rosemary'nin Bebeği (film), 382, 409
Rousseau, Jean Jacques, 196, 230, 231, 232, 267
Rowe, Dorothy, 354
Royce, Josiah, 334, 363
Ruff, Jacob, 71

Sade, Donatien Alphonse François, Marquis de, 200, 216, 217, 218, 219, 220, 231, 264, 315, 330
Samenow, Stanton, 353, 354
Samuel II, 80
Sand, George, 301, 309

sapkın/lık, 50, 59, 63, 110, 126, 131, 135, 136, 143, 144, 147, 168, 181, 287, 315, 330, 385, 411, 412, 414
Sartre, Jean Paul, 390
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, 227, 228, 229, 230
Sebald, Hans, 382
Selanikliler, 397
seraf, 81, 146
Seth Tapınağı, 383, 385
Shakespeare, William, 23, 69, 80, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 104, 105, 139, 280
Shaw, George Bernard, 75, 358
Shelley, Mary, 282, 283, 358
Shelley, Percy Bysshe, 267, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284
simgecilik, 69, 232, 234, 249, 261, 266, 285, 314
siniklik, 191, 276, 303, 317, 354, 358, 365, 370, 388
Sophie'nin Seçimi (film), 406
sosyal bilim, 55
Sous le soleil de Satan (Bernanos), 421
Spenser, Edmund, 72
Spiess, Johann, 76
Spinoza, Baruch de, 117, 186
Steadman, John, 141, 149, 165, 174
Stendhal, 286
Stoker, Bram, 358
Suarez, Francisco, 61
Suç ve Ceza, 363, 365
Swedenborg, Emanuel, 268
Swinburne, Algernon, 267, 329

Şen Dullar, 80, 88
Şeytan (film), 382, 409
Şeytan ile anlaşma
  Faust Kitabı, 77
  Goethe, 245
  Thomas Mann, 427, 433
Şeytan kitapları, 31, 69
Şeytan kovma ayini, 32, 52, 129, 326
  Bernanos, 422
  Boullan, 333
  Klingenberg'de, 393
  Protestanların reddetmesi, 129
Şeytan'ın diğer adları
  Apollyon, 134
  Astaroth, 79
  Beelzebub, 77, 79, 81, 134, 146, 160, 161, 162, 164, 166, 167, 295, 301, 311
  Belial, 79, 134, 135, 164, 165, 166, 183
  Lucifer, 7, 12, 34, 46, 60, 65, 71, 73, 79, 80, 81, 83, 91, 101, 130, 131, 132, 134,

135, 146, 155, 171, 172, 217, 235, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 295, 300, 329, 351, 355, 359, 385, 422, 437, 449
Mammon, 166
Moloch, 165, 166
Nobodaddy, 267
Şeytanla ilişkili hayvanlar, 161
domuz, 45, 294
kedi, 428
köpek, 113, 238, 243, 415
kurbağa, 134, 171, 172
yarasa, 296
yılan, 82, 135, 161, 162, 174, 175, 178, 181
şüphecilik, 25, 35, 74, 107, 109, 110, 112, 125, 196, 252, 286, 329, 400

Tanrı'nın varlığı, 63, 112, 114, 116, 119, 120, 198, 202, 208, 209, 350, 371, 373, 375, 436, 457
Tartini, Giuseppe, 130
Taubmann, Friedrich, 72
Teilhard de Chardin, Pierre, 402
Tekvin, 60, 274, 323, 330
Tesniye, 59
Teufelsbücher (*Şeytan Kitapları*), 69, 71
The Screwtape Letters, 411
The Violent Bear it Away (Flannery O'Connor), 433, 436, 440, 441, 442
Theophilus efsanesi, 83
Theramo, Jacobus de, 71
Thomas, Keith, 35, 129
Thomasçı/lık, 61, 62, 253, 325, 326, 392
Thou, Jacques Auguste de, 72
Tillotson, John, 189
Titan(lar), 147, 155, 281
Titus Andronichus, 88
Toland, John, 117, 190
Tolkien, J.R.R., 410
Trent Konsili, 23, 54, 62, 63, 326, 395
Trithemius, Johann, 71, 75
Turnus, 73, 141
Türkler, 50, 372
Türlerin Kökeni, 323
Twain, Mark, 317, 355

umutsuzluk, 43, 82, 86, 103, 126, 134, 189, 198, 240, 243, 251, 253, 314, 316, 337, 338, 358, 360, 369, 370, 381, 382, 388, 389, 390, 405, 406, 415, 419, 422, 448
Uniteryenler, 23, 35
Uriel, 134, 169, 170
Urizen, 269

III. Richard, 88, 91, 92

Vaazlar, 39, 48, 51, 53
Vaftiz, 48, 51, 54, 189, 193, 392, 393, 445, 446
Vahiy, 47, 72, 151, 397
Valéry, Paul, 408, 409
Valmanara, Odorico, 72
Valvasone, Erasmo di, 72
varlıkbilim, 121
Vatikan Konsili, Birinci, 255
Vatikan Konsili, İkinci, 392
Verlaine, Paul, 313, 314, 330
Vico, Giambattista, 226
Vigny, Alfred de, 287, 289, 290, 302
Vizzard, Jack, 9, 449
Voith, Valten, 71
Voltaire, 123, 190, 191, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 203, 214, 230, 231
Vondel, Joost van den, 132, 134, 135

Walpole, Horace, 263
Webster, John, 88, 110, 319, 320
Weidmann, Paul, 233
Wesley, John, 192
Whitefield, John, 192
Wier, Johann, 35, 71
Wilde, Oscar, 259, 329, 355

Yahuda, 60, 261
yazgı, 25, 39, 56, 57, 87, 103, 246, 273, 281, 283, 367, 372
Yeats, William Butler, 329
Yehova, 269, 270, 273, 274, 275, 276, 277, 281, 311, 329, 330, 385
Yeni Ahit, 7, 31, 36, 109, 224, 225, 230, 256, 298, 327, 328, 393, 394, 397, 398, 400, 411, 455
Yochelson, Samuel, 353, 354
Yuhanna, 57, 59, 60, 397
Yüzüklerin Efendisi (Tolkien), 410

Ziegler, Hieronymus, 71
Zinzendorf, Nicholas von, 191
Zwingli, Huldrich, 23, 24, 60