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:

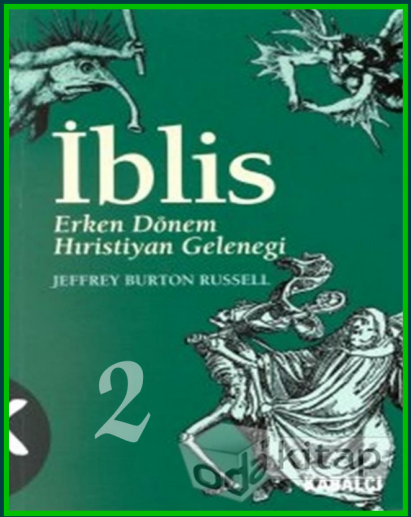
• Telegram: https://t.me/birkitapbir

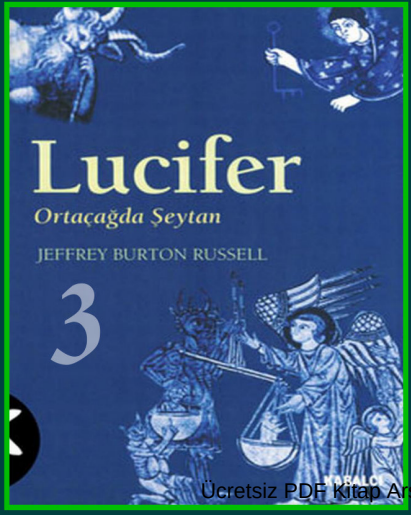
• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

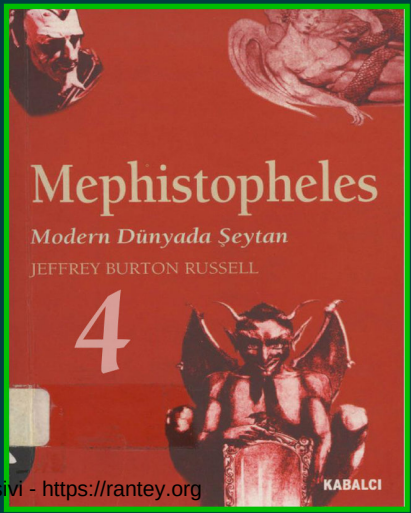
KÖTÜLÜĞÜN TARİHİ

Jeffrey Burton Russell









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



Şeytan

Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük

JEFFREY BURTON RUSSELL



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

KABALCI

JEFFREY BURTON RUSSELL

ŞEYTAN

Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa
Kötülük Tasarımları

KABALCI YAYINEVİ: 131
İnceleme Dizisi : 24

SELCOEPUB

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

The Devil © Cornell University, 1977 (Akçalı)
Şeytan © Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999

Birinci Baskı: 1999

Baskıya Hazırlayan: Ergün Akça
Kapak: Serdar Bal

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

Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük Tasarımları

1. Tarih. 2. Dinler Tarihi 3. Felsefe

İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999

ISBN 975-7462-37-5

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

JEFFREY BURTON RUSSELL

ŞEYTAN

Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük Tasarımları

Çeviren: Nuri Plümer

KABALCI YAYINEVİ

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

İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
1 Kötülük Sorunu	11
2 Şeytan'ın Peşinde	35
3 Doğu'da ve Batı'da Şeytan	59
4 Klasik Dünya'da Kötülük	138
5 İbranilerde Kötülüğün Kişileştirilmesi	200
6 Yeni Ahit'te Şeytan	260
7 Şeytan'ın Yüzü	296
Seçilmiş Kaynakça	311
Dizin	325

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

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

Önsöz

Bu kitap bir teoloji çalışması değil, bir tarih çalışmasıdır. Metafizik bir konu üzerine bir yapıt değil, insan zihninde var olan bir kavramın gelişimi üzerine bir incelemedir. Tarih bilimi, Şeytan'ın var olup olmadığını nesnel olarak belirleyemez. Bununla birlikte tarihçi, insanların Şeytan gerçekten varmış gibi davrandığını öne sürebilir. Kötülük –yani, hissedebilir varlıklara acı vermek– insanoğlunun en süreğen ve en ciddi sorunlarından biridir. Sık sık ve çoğu kültürde kötülüğe kişilik özellikleri atfedilmiştir. Bu kitap, benim konuya bir açıklık kazandırmak için "Şeytan" adını verdiğim, kötülüğe atfedilen kişilik özelliklerinin bir tarihçesini sunmaktadır.

Ben bir ortaçağ tarihçisiyim, ancak yıllar önce, onbirinci ve onikinci yüzyıllardaki Şeytan kavramı üzerine çalışmaya başladığımda, tarihsel öncülleri temelinde ele almadan ortaçağ Şeytan'ını kavrayamayacağımı gördüm. Daha da önemlisi Şeytan'ı, kötülük sorunu bağlamında ele almadan asla anlayamayacağımın farkına vardım. Kötülük sorunuyla, hem bir tarihçi hem de bir insan olarak dolaysız bir biçimde yüzleşmeliydim. Kötülüğün ve ona atfedilen kişiliğin öyküsü çok eskilere dayanır; ben de bu cildi, Yeni Ahit döneminin sonuyla bitirmek zorunda olduğumu hissediyorum. Bunu, Ortaçağda Şeytan konusunu irdeleyen ikinci cilt izleyecektir.

Bu kitap bir sentezdir ve geniş bir zaman süresi içinde, birbirinden farklı çok sayıda kültürde kötülüğün kişileştirilmesinin içerdiği geniş-kapsamlı sorunu ele almaktadır. Tarih biliminin bugünkü eğilimi sentezden çok analize yöneliktir. Ancak dengeli bir bakış, her ikisine de gereksinim duyulduğunu kabul edecektir. Ayrıntılı çalışmalara gereksinim duymaktayız; ama aynı zamanda, ayrıntıları ait olduk-

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

ları bağlama oturtabilen ve insan yaşamı ve deneyimine ait tarihsel kanıtları bir bütünlük içinde aktarabilen çalışmalara da gereksinim duymaktayız.

Tarihçi, sürekli değişim içinde bulunan bir değerler tarihiyle karşılaştığında özellikle zor bir durumda kalır ve bu zorluk, değerlere ilişkin terimlerin bir dilden ve bir kültürel bağlamdan bir diğerine aktarılmasını gerektiren kültürler arası bir çalışmada daha da yoğunlaşır. Bununla birlikte, hataların ve tartışmaya açık yorumların kaçınılmazlığı, bir yazarı, gerek tüm insanlık gerekse kendisi için merkezi bir önem taşıdığına inandığı bir sorunun üzerine gitmekten alıkoymamalıdır. Bilimsel bir çalışma salt bir alıştırmadan öte bir anlam taşımalıdır. Yazma süreci içinde yazarın kendisi de değişebilmeli; ve okurunun da yapıtı okuduğunda aynı değişimi geçirmesini umabilmelidir.

Büyücülük tarihi üzerine çalışmamda zaman zaman yanlış anlaşılan bir noktanın bu kitapta tamamen açıklığa kavuşmasını arzu ediyorum: Tarihsel kanıtlar hiçbir zaman *gerçekten* ne olup bittiğini (*wie es eigentlich gewesen*) bilebilmemizi sağlayacak ölçüde açık olamaz; ancak insanların neler olup bittiğine *inandıklarına* ilişkin kanıt göreceli olarak açıktır. Kavram –insanların ne olup bittiğine ilişkin inandıkları– gerçekte olup bitenlerden daha önemlidir, çünkü insanlar doğru olduğuna inandıkları şeylere göre hareket ederler.

Böylesine geniş kapsamlı bir çalışmada, zorunlu olarak çok sayıda meslektaşımın, öğrencimin, dostumun ve yakınlarımın yardımlarından yararlandım. Bu kişilerin tümüne tek tek teşekkür etmek isterim. Kitaptaki olası yanlışlardan hiçbiri sorumlu değildir; ayrıca bu, çalışmadaki yorumların bu kişilerin düşüncelerini yansıttığı anlamına gelmez. Katkılarından dolayı, Carl T. Berkhout, Joseph R. Blenkinsopp,

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

Edmund Brehm, Helen E. Conrad, Frank Cook, Clara Dean, Edwin S. Gaustad, Norman Girardot, Barbara Hambly, Bernhard Kendler, Helen Logue, Donald M. Lowe, Eileen MacKrell, Leon McCrillis, Ralph McInerny, Francis J. Marcolongo, William Mathews, June O'Connor, Douglas Parrott, Johnnie Ann Ralph, Diana Russell, Jennifer Russell, Kay Scheuer ve Mark W. Wyndham'a teşekkür ederim. Ayrıca, sağladıkları mali destekler ve diğer yardımlardan dolayı da, aşağıda sözü edilen kuruluşlara duyduğum minneti burada belirtmek isterim: The Research Committee of the University of California, Riverside, The Michael P. Grace Chair of Medieval Studies at the University of Notre Dame, The Index of Christian Art, The National Endowment for the Humanities ve The Warburg Institute.

Bölüm 1'in daha erken bir versiyonu için bkz. *Listening/Journal of Religion and Culture*, cilt 9, no. 3 (1974), 71-83. Bölüm 2'nin daha erken bir versiyonu için bkz. *Indiana Social Science Quarterly*, cilt 28 (Kış 1975/76), 24-37. Sözü edilen yayınların editörlerine, söz konusu bölümlerin gözden geçirilmiş biçimleriyle bu kitapta yayımlanmasına izin verdiklerinden dolayı teşekkür ederim.

JEFFREY BURTON RUSSELL

Notre Dame, Indiana

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

Der Teufel, der ist alt.
—GOETHE

Kim ki bir çiçek koparır,
en uzak yıldızı rahatsız etmiştir.
—THOMAS TRAHERNE

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

1 Kötülük Sorunu

Bunu gören gökler taraf tutmayacaklar mı?
—Macduff

Kötülüğün özü, hissedebilen bir varlığın, yani acı duyabilen bir varlığın incitilmesidir. Önemli olan acının kendisidir. Kötülük, dolaysız bir biçimde zihin tarafından kavranır ve yine dolaysız bir biçimde duygular tarafından hissedilir; kasıtlı olarak verilen acı duyumsanır. Kötülüğün varlığı bunun ötesinde bir kanıt gerektirmez: Varım; öyleyse kötülük bana acı verir.

Kötülük sık sık ve çoğu toplumda, amaçlı bir güç olarak hissedilir ve kişileştirilmiş olarak algılanır. Yalınlık ve açıklık sağlayabilmek amacıyla, ben bu kişileştirmeye "Şeytan" diyeceğim. Kötülük hiçbir zaman soyut değildir. Her zaman bir insanın çektiği acı temelinde kavranması gerekir. Kötülüğün dolaysızlığı hiçbir yerde, *Karamazov Kardeşler*'de İvan'ın Alyoşa ile konuşmasında olduğu kadar iyi tanımlanmamıştır:

> Hayalinde canlandır bakalım: Daha memede bir olan bir çocuk, elleri tiril tiril titreyen annesinin kucağında. Etraflarını içeriye giren yabancılar almış. Akıllarına çok eğlenceli bir şey gelmiş. Çocuğu okşuyorlar, onu güldürmek için kahkahalar atıyorlar, sonunda çocuk gülmeye başlıyor. İşte o sırada, adamlardan biri tabancayı çocuğa doğru tutuyor; bebeğin yüzüne dört karış mesafeden nişan alıyor. Çocuk sevinçle kahkahalar atıyor, küçük ellerini tabancayı tutmak için uzatıyor, işte o zaman o büyük sanatçı tetiği çekip tam yüzüne ateş ederek çocuğun

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

başını parçalayıveriyor.... Şimdi söyle, bu işte ince bir sanat yok mu, yani?... Düşünüyorum ki, eğer Şeytan yoksa ve yok olduğuna göre onu insan yaratmışsa, o halde mutlaka onu kendine benzer olarak, kendini örnek alarak yaratmıştır.

Ve yine:

O zavallı beş yaşında kızcağıza, o tahsil görmüş ebeveynler akla hayale gelebilecek her türlü işkenceyi yapıyorlarmış. [Ebeveynler] soğukta, ayazda "geceleri çişi geldiğini söylemiyor" diye onu helaya kilitliyor, bütün gece orada tutuyorlarmış. Bu kabahati yüzünden çocuğun yüzüne pisliğini sürüyor, onu kendi pisliğini yemeye zorluyorlarmış. Hem de bunu anası, öz anası zorla yaptırıyormuş! Üstelik o ana, geceleri helaya kilitli olan zavallı yavrucağın iniltileri etrafı çınlatırken uyuyabiliyormuş! Mini mini bir varlık, daha başına gelenlerin ne olduğunu kavrayamayacak çağda küçücük bir varlık, o ayak yolunda, karanlıkta, soğukta küçücük yumruğunu acıdan neredeyse parçalanacak gibi olan göğsüne indiriyor ve kin nedir bilmeyen gözyaşlarını dökerek "Allah baba" kendisini savunsun diye yalvarıyor! Sen bunu anlayabiliyor musun?... Neden o Allahın belası kötülük insana bu kadar pahalıya mal olduktan sonra, onu öğrenmek gerekli oluyor? "Allah babaya" yalvaran o çocuğun göz yaşlarına bütün bilinç dünyası feda olsun![1]

22 Ağustos 1967 tarihinde, UPI şu haberi veriyordu:

LSD etkisi altında olduğu sanılan onaltı yaşında bir kız, bileklerini ve kollarını usturayla doğradıktan sonra, bir Katolik kilisesinin merdivenlerine doğru koşarak ilerledi ve elindeki usturayı boğazına götürdü; o anda 300 kişilik bir kalabalık coşku içinde çığlıklar atıyor ve kıza sesleniyorlardı: "Haydi kardeş! Göster kendini!" Polis, kalabalığın bağırış çağırışını "iğrenç" olarak nitelendirdi.... Polis memurları dedektife olayı aktarırken şunları söylüyorlardı: "Kalabalık haykırıyordu, 'Haydi kar-

[1] Fyodor Dostoyevski *Karamazov Kardeşler* (Sosyal Yayınları, 1990, 2. Baskı, s. 442, Çev. Leyla Soykut). Sınırsız insan vahşeti konusunu ele alan güncel bir çalışma için bkz. Colin M. Turnbull, *The Mountain People* (New York, 1973).

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

deş!' 'Devam et!' diye" ... Kız en sonunda kan kaybından bitkin düşüp bayıldığında kalabalık neşeyle bağırdı.

Keyfi zalimlik ve yıkıcılık, tıpkı insanlık tarihinde olduğu gibi gündelik haberlerde yer alan öykülerde de her zaman rastlanan sıradan olgulardır. Yaklaşık üçbin yıl önce, Asur kralı II. Asurbanipal, bir düşman kentini ele geçirdiğinde askerlerine, bütün kent halkını topladıktan sonra onların ellerini ve ayaklarını kesmelerini ve kendi kanlarında boğulmaları için şehir meydanına yığmalarını emrederdi.

Bu bölümde sunulan kötülüğe ilişkin tüm örnekler fizikseldir, zira fiziksel olarak verilen zararlar zihinsel ya da tinsel kötü davranışlardan daha belirgindir. Bununla birlikte, yıkıcı ve ızdırap verici olmaları açısından, zihinsel ve tinsel kötü davranışlara da aynı ölçüde sık rastlanır; bunlar da kötülüğün ruhunda tam olarak yer alırlar.

Kötülük nedir ve nasıl ortaya çıkmıştır? Bunlar insana özgü soruların en eskileri ve en karışıkları arasında yer almaktadır. Kötülük sorununun varlığı zamanla azalmamıştır da: Yirminci yüzyılda bu sorun her zamankinden fazla kendini hissettirmektedir.

Kötülük *nedir*? Kötülük, insanlar onu nasıl algılıyorsa öyledir. Ancak kötülüğün algılanışları birbirinden öylesine farklıdır ki, kavram tatmin edici bir şekilde tanımlanamamaktadır. Sınırlı bir iletişim amacıyla sözcüğe keyfi birtakım tanımlar getirilebilir. Ancak kötülük yalnızca sınırları belirsiz bir kavram değildir; içsel yönden de herhangi bir tutarlılıktan yoksundur. Sonuç olarak, kötülüğe kategorik bir tanım getirmek yerine, doğrudan ve var olduğu haliyle algılandığını kabul etmemiz gerekecektir.

Kötülüğün algılanışı bir insana yapılan bir edimin doğrudan, dolaysız bir deneyimidir. Size yapılan kötülüğü hemen yaşantılarsınız; bir başkasının duygularını anlayabilme yoluyla sevdiklerinize, dostlarınıza, komşularınıza, hatta şahsen tanımadığınız insanlara yapılan

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

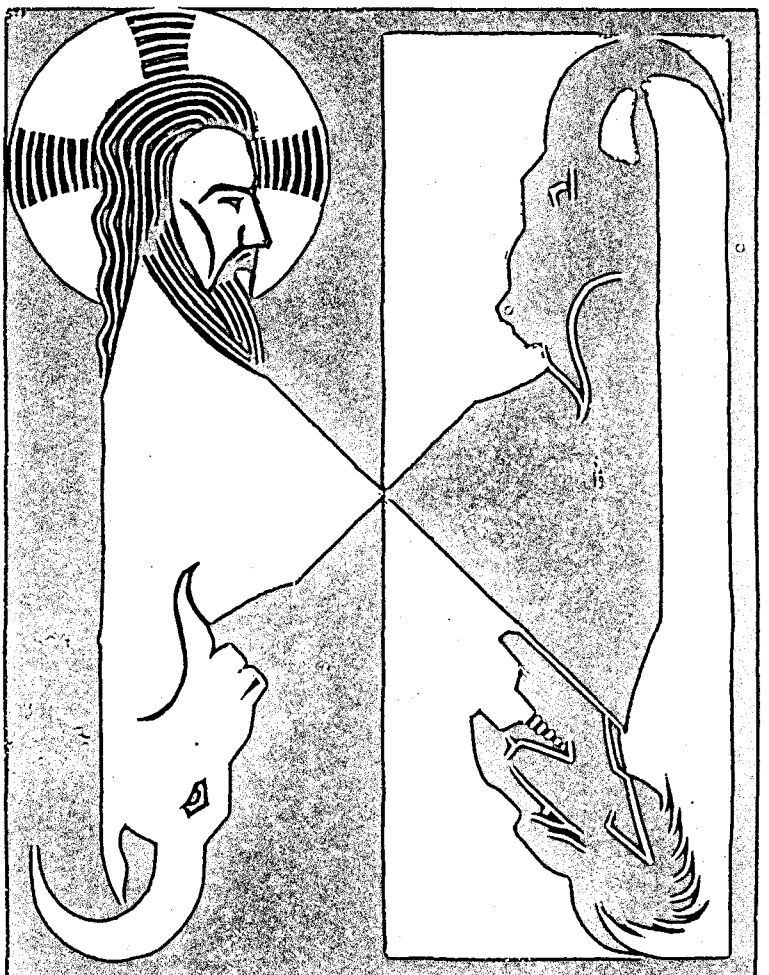
kötülüğü dolaysız bir biçimde yaşantılayabilirsiniz. Kötülük bir soyutlama değildir. Benzeşim yoluyla kendi acılarınızdan, toplama kampındaki Anne Frank'ın, Vietnam'da napalm bombasına maruz kalan çocuğun, sıcağın altında can çekişen Asurlu askerin acılarını anlayabilirsiniz. Bu acı 10.000 mil ya da 5.000 yıl ötede de olsa, uzaklığı önemli değildir. Ses çığlık atar ve duyulur. Gaz odasındaki Yahudi; kazığa bağlanıp yakılan sapkın; sokak ortasında soyulan yaşlı, yalnız adam; tecavüz edilen kadın; bunlardan *birinin*, sadece *birinin* bile acı çekmek zorunda kalması hoş görülemez. Birinin acı çekmek zorunda olması, insana, kötülük sorununu anlamaya ve böylece onunla mücadele etmeye çalışmaya ilişkin mutlak yükümlülüğü getirir.

Acı çekenin yalnızca tek bir kişi olması da enderdir. NKVD'nin bir kurbanının kurşuna dizilmesinin ardından, kurbanın sekiz yaşındaki kızı Zoya yalnızca bir yıl yaşayabildi. "O zamana kadar hiç hastalanmamıştı. O yıl süresince *bir kez bile gülmedi*; başı eğik dolaşıyordu.... Beyin hummasından öldü ve ölürken: 'Babam nerede? Bana babamı verin!' diye ağlıyordu. Kamplarda yok olup giden milyonlarca insanı saydığımızda, onları ikiyle, üçle çarpmayı unuturuz."[2]

Bireysel kötülüğün temel algılanışından genele doğru bir çıkarsamada bulunularak, deneyimler düzleminden, bilinçli yapılandırma ve kavramsallaştırma düzlemine geçilir. Asurlu askerin ölümünden yola çıkarak, Asur savaşlarının dehşeti, oradan da tüm savaşların dehşeti üzerine bir kavram geliştirebilirsiniz. Anne Frank'ın çektiklerinden, zalim ve kendini üstün gören bir yönetim altında yaşamanın korkunçluğu üzerine bir kavram geliştirebilirsiniz. Napalm bombasına maruz kalan Vietnamlı çocuğun acısından, bombaların insanlar üzerindeki yokedici etkilerine tümüyle duyarsız ideolojilerin yol açtığı bir derin

[2] Alexander Soljenitsin, *Gulag Archipelago [Gulag Takımadaları]* (New York, 1974), s. 431.

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



M. C. Escher, "Günah Keçisi," 1921. Şeytan, Tanrı'nın gölgesi, tanrısal doğanın karanlık yüzü olarak karşımıza çıkar. Escher Vakfı'nın izniyle, Haags Gemeente Museum, Lahey.

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

ızdırap fikrine varırsınız. Kötülük üzerine genel nosyonlar, genel kavramlar ortaya çıkar. Ancak bunların kuramsal olarak tanımlanmaları olanaksızdır; tek tek kişilerin çektikleri acılarla ilgili doğrudan algılarımızdan hareketle bilincimize hitap ederler.

Genel kötülük üzerine olan bilincimizden farklı bir anlayış düzlemi ortaya çıkar. Kötülüklerin yalnızca genel olarak değil, aynı zamanda insan deneyiminde evrensel olarak var olduğunu kavrarız. Kötülük varlığını her yerde, her zaman ve her yetişkin insanın yaşamında hissettirmiştir. Kötülüğün kozmik olduğunu anlarız. Zihnimizde daha iyi bir dünya düşüncesiyle bu dünyanın temel yetersizliklerinin neler olduğunu hisseriz. Kusurlu bir dünya algılaması –derinlere kök salmış olarak– her insanın ruhunda esastır. Kusurun algılanışı, insanoğluna atfedilebilen tüm algılarda olduğu kadar yaygındır. "Nasıl oluyor da dünya (belki de deva bulmaz) kusurlarla dolu?" sorusunu sorduğumuz an, kötülük sorununu tüm boyutlarıyla ortaya çıkarmış oluruz.

Ancak, "kusur" bir eğretilemedir. Ontolojinin ve etiolojinin soruları ise metafizik spekülasyonlardır. Eğer kötülüğe anlam kazandırmak istiyorsak, her zaman eğretileme ve metafizikten bireye geri dönmemiz gerekir. Sayılar gerçekliği gizlemekten öteye gidemez. Naziler tarafından katledilen altı milyon Yahudi ancak bir soyutlamadır. Anlamamız gereken şey, tek bir Yahudinin çektiği acıdır ve bunun ötesinde çıkarsama yapma gücümüz sınırlıdır. İşte bundan dolayıdır ki, Milton'ın İblis'i böylesine kibirli görünür; şahsında kişileştirdiği kötülük, soyutlamanın örtüsü altında gizlenmektedir. İvan'ın karanlıkta tek başına işkence gören çocuğu, İblis'in düzmece zaferinin gerçek yüzünü ortaya çıkartır; bu, ancak, bireyin acı çektiğini yadsımak için zihinlerimizin soyut düşünceler tarafından yükseklere çıkarılmasına izin verdiğimizde hissedebileceğimiz bir zaferdir. Bireyle olan

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

bağlarından koparılan soyutlamalar öldürebilirler. Kaç katliam Kilise, Demokrasi ve Halk tarafından talep edilmemiştir ki? Soyutlamalar, onları insan yapımı olmanın ötesinde şeylermiş gibi görmeye, kendimizi kandırarak onların gerçek olaylar olduklarını sanmaya başladığımızda öldürücü olurlar. Anne Frank'ın uğruna kurban edildiği Nasyonal Sosyalizm ve Vietnamlı çocuğun feda edildiği Demokrasi gerçek değildir. Gerçek olan, çocukların çektiği acıdır. Bu sizin için gerçektir, zira, kendi acınızdan çıkarsadığınız dolaysız bir kesinlik içinde onların duydukları acının ne olduğunu bilirsiniz.

> Birçoğu vuruldu – önce binlercesi, daha sonra yüzbinlercesi. Bölüyoruz, çarpıyoruz, iç çekiyoruz, lanet ediyoruz. Ancak yine de bunlar sadece birer sayı. Zihni meşgul eder ve daha sonra unutulur giderler. Ve bir gün, vurulan kişilerin yakınları bir yayıncıya katledilen akrabalarının fotoğraflarını gönderseler ve bu fotoğrafların yer aldığı birkaç ciltten oluşan bir albüm yayımlansa, bu albümün sayfalarını çevirip, sönmüş gözlere yalnızca şöyle bir bakacak olsak, tüm yaşamımız boyunca büyük değer taşıyacak çok şey öğreniriz. Sözcüklerin neredeyse hiç bulunmadığı böyle bir okuma, sonsuza değin kalplerimizde derin bir iz bırakacaktır.[3]

Başka bir yoldan bireye geri dönmek gerekiyor. Buraya kadar kötülükten bana *karşı* yapılan bir şeymiş gibi söz ettim. Ama aynı zamanda benim *tarafımdan* da yapılan bir şeydir. Nasıl hiçbirimizin tüm yaşam boyunca tek bir kötülüğe uğramamış olması olanaksızsa, yaşamımız boyunca tek bir kötülük yapmamış olmamız da aynı ölçüde olanaksızdır. Solucan benim gülümde de vardır. Her birimizin içinde, bir yerde, yanlış geliştiği takdirde işkenceci, katil, saldırgan, sadist kişilikleri üretebilecek duygular yatar. Ve her zaman, en azından daha az ölçüde, bu duyguların içimde canlanmasına izin veririm.

---

[3] Soljenitsin, s. 442.

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

Kötülük sorusuna yanıtın en azından bir bölümü benim içimde yatmaktadır. Ancak yine de her zaman kötülüğü dışarıdan gelen bir güç olarak algılarım. Bir kimse çok ender olarak kendisinin kötü olduğunu söyler; hatta, çok ender olarak kötülük yaptığını itiraf eder. İnsanlığa yönelik en büyük tehlikelerden biri, içimizdeki kötülüğü başkalarına yansıtma eğilimimizdir.

> Keşke bu kadar basit olsaydı! Keşke bir yerlerde sinsice kötülüklerini işleyen kötü insanlar olsaydı ve yapılması gereken tek şey, onları diğer insanlardan ayırıp ortadan kaldırmak olsaydı. Ancak, iyiyi kötüden ayıran çizgi her insanın kalbinin içinden geçiyor. Ve kim kendi kalbinin bir parçasını yok etmeyi isteyebilir? ... [Bir insan] kimi zaman neredeyse bir şeytan olur, kimi zaman ise bir aziz. Ancak adı değişmez ve bu ada hem iyiyi, hem kötüyü atfederiz.[4]

Bizler kötülüğü bize zorla dayatılmış olarak düşünürüz; ya bize yapılan bir hareket ya da çirkin eylemler yapmamıza neden olan yabancı bir güç anlamında. Bunu nasıl yapmış olabilirim diye sorarız; ya da, bana bir şeyler olmuş olmalı, deriz.

Ancak bu bir şeyler nedir? Gerçekte kötülük nedir? Bu paragrafın bundan sonraki bölümü kötülüğün benim için ne anlama geldiğini açıklamaktadır. Ancak bu açıklama tümüyle solipsistik sayılmaz, zira birçok insan tarafından doğrulanmaktadır. Kötülük, anlamsız, nedensiz yıkımdır. Kötülük yıkar, inşa etmez; parçalar ve onarmaz; keser ve bağlamaz. Daima ve her yerde imha etmeye, hiçliğe indirgemeye çalışır.[5] Kötülüğün kalbinde, tüm varlıkları ele geçirip onları bir hiç

---

[4] A.g.e., s. 168.

[5] Kötülük üzerine inandırıcı bir açıklama, Madeleine L'Engle'in *A Wind in the Door* (New York, 1973) başlıklı çalışmasında yer almaktadır. Echthroi ya da düşmanlar, Evreni "X" haline getirmeyi, ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır ve galaksiden mitokondriye kadar hiçbir şey dikkatlerinden kaçmaz. Evrende var olan her şeyi hiçliğe dönüştürmek tek amaçlarıdır. Yok etme derken

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

haline getirmek yatar.[6] Ya da Erich Fromm'un belirttiği gibi, kötülük "yaşamın kendi kendine karşı çıkması" ya da "ölü, çürüyen, yaşamayan ve bütünüyle mekanik şeylere duyulan hayranlıktır."[7]

---

belirtmek istediğim, "yanılsamanın yok edilmesi" ya da "arzu edilmeyenin yok edilmesi" ya da "anıtma" değildir. Belirtmek istediğim, mutlak *yok etme*: toptan imhadır.

[6] Doğru biçimde anlaşıldığı şekliyle hiçlik, Doğu düşüncesinde bile istenebilir bir kabul olarak yer almaz. Maddi dünyanın ve hatta Hinduizm ve Budizmin önemli bir bölümünde bir ideal olarak belirlenen benliğin olumsuzlanışı, gerçek anlamda yokoluş değildir. Zira Hinduizmde yok olan Maya, yani yanılsama, geride kalan ise Atman, yani Brahman, hakiki gerçekliktir. Hinduizm görünürdeki gerçekliğin yok edilmesini ister, gerçek hiçliği değil. Bir Budist, "Buddha'nın doğası Mutlak İyilik olarak asli Hiçlik'tir" dediğinde (Akiyama) kastettiği Batı'daki, ontolojik anlamda hiçlik değildir. Hiçlikle kastettiği doğrudan özgeci algı, özneyle nesne arasında hiçbir ayrımın olmamasıdır. Belirtmek istediği, algılama sürecinin benlikten arındırılması, öznenin nesneyle ve tüm nesnelerle birleşmesi ve böylece tüm evrenin birleşimidir. Budist boşluk kavramı, Hiçlik kavramına benzer. Her ikisi de benliği yok etmeyi amaçlar, ancak bu (Batı'daki felsefi ve dinsel anlamda) Varlık'ın yok edilmesi değildir. Bu konuyu benimle tartıştığı için Francis H. Cook'a teşekkür borçluyum.

Doğu'nun Hiçlik kavramı sonuçta Hıristiyan geleneğindeki Varlık kavramına eşdeğerdir: her ikisi de nihai gerçekliği ifade etmektedir. Varlık'ın Hiçlik üzerindeki üstünlüğü Batı terminolojisinde bile bir varsayımdır. Ben bu varsayımı burada iki düzlemde ele alıyorum. Birincisi: Eğer Tanrı varsa, tanım gereği Tanrı Varlık'tır. Üstelik, Tanrı eğer kendisinden başka hiçbir şeyin varolmamasını isteseydi, hiçbir şey yaratmazdı. Bir şeyleri yarattığına (ya da en azından sürdürdüğüne) göre, bu şeylerin özünde iyi olması gerekir. İkincisi: Şu nokta insanlar tarafından ortak olarak paylaşılan bir deneyimdir ki, uç durumlar hariç, varlık, gerek kendimiz gerekse bizleri çevreleyen dünya için, hiçliğe tercih edilir. Yok etmeye duyulan güdü genellikle bir doğru yoldan ayrılma biçiminde yorumlanır. Aquinas, gerçekte çok ender olarak hiçliği seçtiğimizi gözlemlemiştir – genelde yaptığımız kötülükler, yanlış yönlendirilmiş iyilik arayışlarıdır.

[7] Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (New York, 1973), s. 9-

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

Kötülük bazen bile bile habisleşir. Zaman zaman ussallaştırmanın ya da zayıflığın ürünüdür: Bir tehlikeye maruz kaldığımda ve savunmasız bir durumda olduğum zamanlar büyük bir olasılıkla küstah, sert ya da düşmanca davranırım. Motivasyona ilişkin sorular zor ve belki de gereksizdir. Bir edimi, o edimi yapan şahsı yargılamadan yargılayabiliriz. Bir işkenceci bu eylemini korkudan ya da yanlış yönlendirilmiş bir usavurma sonucu işliyor olabilir; ancak işkence, mutlak, nesnel bir kötülük olarak kalır.

"Doğal kötülük" ve "ahlaksal kötülük" arasında geleneksel bir ayrım bulunmaktadır. Doğal kötülükler, kasırgalar ya da kanser gibi, "İlahi Takdir" ya da doğal nedenler sonucu oluşan yıkıcı olaylardır; buna karşın ahlaksal kötülük, bir insanın ya da düşünebilen başka bir varlığın istencinden kaynaklanır. Ancak kişi Tanrı üzerinde ciddi şekilde düşünmeye başladığında bu ayrım silinir gider; zira Tanrı, diğer hisseden varlıklar üzerinde acı uyandıran hisseden bir varlıktır. Üzerinize ahşap bir kiriş devrilecek olsa canınız yanacaktır, bu kiriş ister benim üzerinize devirdiğim bir kütük ister bir deprem esnasında üzerinize çöken çatı olsun, sonuç yine aynı olacaktır. Sizi yere çarpan Tanrı'nın amacı, sizden kurtularak daha iyi bir evren yaratmak olabilir; sizi yere çarpan ben isem, bunu iyi bir amaç için yapıyor olabilirim. Ancak, insanın motivasyonlarını ayrıntısıyla inceleyebilmek zordur; buna karşın, Tanrı'nınkilerin ayrımına tam olarak varabilmek olanak dışıdır. Doğal ve ahlaksal kötülük, aynı sorunun iki ayrı yüzüdür.

---

10. [Türkçesi için bkz. *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, Çev. Şükrü Alpagut, Payel Yayınları, 2. Baskı, 1993, s. 29-30.] Gerek Fromm gerekse Rollo May, yaratıcı ve koşullara uyum gösteren olumlu saldırganlıkla tüm kötülüğün özünde yer alan keyfi, yıkıcı saldırganlık arasında ayrım yapmışlardır. Bkz. Fromm, *passim* ve May, *Power and Innocence* (New York, 1972).

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

Belki de, insanın, kendi sorumluluklarının insanlığın ötesine geçerek diğer varlıkları da –hayvanları ve hatta bitkileri– kapsayacak ölçüde genişlediğini düşünmenin zamanı gelmiştir. Ben doğmadan önce bile büyümesini sürdüren ağaçları kesmeye hakkım olduğu görüşünün temelinde yatan nedir? Hayvanları, içinde yaşamlarını sürdürdükleri ormanlardan yoksun bırakma hakkını bana kim vermektedir? Musevi-Hıristiyan geleneği, Tanrı'nın dünyadaki yaratıkları, kullanması için Âdem'in eline teslim ettiğini söylemektedir; ancak diğer gelenekler Tanrı'nın amaçlarını farklı bir biçimde yorumlamışlardır. Her durumda, doğanın, Tanrı'ya ve Tekvin Kitabı'na inançlarını yitirmiş kişilerce sürekli biçimde sömürülmesi, bu insan "hakkı"nın gerçek temelini ortaya çıkartır. Bu, kudrettir; yalnızca kudrettir ve kudretten başka bir şey değildir. Açgözlülüğümüzü doyurmak için diğer varlıkları sömürecek gücümüz olduğundan dolayı sömürürüz ve çok yakın geçmişe değin hiç düşünmeden ya da üzerinde durmadan sömürmeyi sürdürmüşüzdür. Olasıdır ki, Hinduların *ahimsa,* yaşayan tüm canlılara, hissedebilen tüm varlıklara saygı ilkesinde bir erdem yatmaktadır. Richard Taylor şöyle yazıyor:

> Ahlakçıları başka türlü düşünmeye yönlendiren, kendilerine duydukları dar görüşlü ve başkalarını dışlayıcı saygının ve ussal doğaya körü körüne tapınmanın ötesinde ne olabilir? İnsanın uslamlama gücüne sahip tek canlı varlık olduğu belki de doğrudur, ancak acı duyan tek canlı olmadığı da kesindir.... Bir kedinin acı duymasından zevk alan bir kalp, insanların duydukları acılardan aynı zevki alan bir kalpten daha az kötü değildir.[8]

Kedileri ister sevin, ister sevmeyin, aşağıda anlatılan olay karşısında kötülük duyumunuz isyan edecektir:

---

[8] *Good and Evil* (New York, 1970), s. 215-217. Ayrıca bkz. Peter Tompkins ve Christopher Bird, *The Secret Life of Plants* (New York, 1973).

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

> Kendilerine bir eğlence bulmak için amaçsızca dolaşan bir grup erkek çocuğu bir ambarda uykuya dalmış kirli ve sıska, yaşlı bir kedi buldu. Çocuklardan biri bir teneke gazyağı bulmak üzere gönderildi, bu arada diğerleri kediyi bir torbaya sokup ağzını bağladı ve beklemeye koyuldu. Sonunda gazyağı bulundu, yüzüne ve gözlerine bulaşmamasına dikkat edilerek, kıvranan hayvanın üzerine bolca döküldü ve bir kibrit çakılarak kedinin kuyruğuna tutuldu. Sonuç görülmeğe değerdi: Çığlıklar içinde alev alev yanan bir meşale tarlanın içinde koşuyor, vahşi hareketlerle havada dönerek sıçrıyordu; sonunda bir alev topu haline gelen hayvanın iç organları ıslak cızırtılarla dışarı fırladı ve dışarı doğru fırlayan gözleri, birer akik taşı büyüklüğüne ve parlaklığına ulaştı.[9]

Ağaçları katletmek üzere yeni bir makine icat edildi, "her ağacı devasa çelik elleriyle kavrayarak bir havuç gibi topraktan söküp çıkartan bir tür biçer döver."[10] Musevi-Hıristiyan etiği insanı ve Tanrı'yı doğadan kopardı; modern materyalizm ise bugün Tanrı'yı dışlayıp insanı tamamen tek başına bırakarak sorunu keskinleştirdi.

Ağaçlar ve sığırlar için dişleri ve pençeleri kan içinde olan, doğa değil insanlıktır. Belki de doğanın doğadan yoksunlaştırılmasının, insanların insanlıktan yoksunlaştırılması kadar büyük bir şiddet içerip içermediğini, hatta bunu teşvik edip etmediğini düşünmemiz gerekiyor. Evreni öylesine *şeyleştirdik* ki, insanları da bir *şey* konumuna indirgiyoruz. Kötülüğün özü, acı duyabilen bir varlığa bilerek uygulanan şiddet olarak kalıyor.

Tüm kötülükler arasında en kötüsü, kurumsallaşmış kötülüklerdir. *İblis* adlı romanında William Blatty, bir hükümeti ele geçirip dünyaya çok daha büyük zararlar vereceği yerde, küçük bir kızın ruhuna girmeyi seçecek kadar ahmak bir Şeytan'ı tanıtır bize.[11] Nazi ölüm

---

[9] Taylor, s. 207.

[10] John Dillin, The Christian Science Monitor News Service, 22 Aralık 1974.

[11] Bir eleştiri için bkz. Richard Woods, *The Devil* (Chicago, 1974) s.111, 120.

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

kamplarının ne kadar gayri şahsi ve bürokratize bir biçime büründüğünü herkes bilir. Daha güncel bir örneğe Şili'deki askeri hükümette rastlarız; işkenceciyle kurbanı arasında şöyle bir konuşma geçer:

> İşkenceci sordu: "Dışarıda eline geçirecek olsan Giorgio, bana ne yapardın?" Solimano, hiçbir şey yapmayacağını söyledi – o bir doktordu ve görevi, insanlara yardım etmekti. İşkenceci onu yanıtladı: "İşte, görmüyor musun, benimki de bir meslek, tıpkı seninki gibi."[12]

Kötülüğün kaynağı nedir? Son yıllarda oldukça kabul gören bir yanıt, soyaçekimdir. Basitçe ifade edilirse, bu sava göre, insanlığın şiddeti hayvansal doğasından kaynaklanmaktadır. Diğer hayvanlar gibi ilkel insanlar da ilgisiz ya da düşmanca bir çevreye karşı sürekli bir savaşım içindeydiler ve bu çok uzun süre boyunca öğrenilmiş olan ve bugün uygarlığın ince bir örtü altına gizlediği bu acımasız alışkanlıklar, sık sık ve kolayca, ince örtülerinin altından yokedici bir biçimde dışarı fırlarlar. Bu bilinçdışı, "jenotip" saldırganlık evrenseldir ve iyice çığrından çıkmış teknolojiyle birleşince hepimizi tümüyle ortadan kaldıracak derecede güçlüdür.[13] Son yıllarda yapılan araştırmaların büyük bir bölümü, konunun toplumsal yönünden çok genetik yönü üzerinde yoğunlaşma eğilimindedir. Bununla birlikte,

---

[12] Anthony Lewis, köşe yazısı, *New York Times*, 27 Ocak 1975.

[13] Bu, Konrad Lorenz, *Das sogennante Böse – zur Naturgeschichte der Aggression* (Viyana, 1963), İngilizce çevirisi, *On Aggression* (New York, 1966); Robert Ardrey, *African Genesis* (New York, 1961); Ardrey, *The Territorial Imperative* (New York, 1966); ve Desmond Morris, *The Naked Ape* (New York, 1967) başlıklı çalışmalarda ele alınan görüşlerin hayli basitleştirilmiş bir özetidir. Bu görüşe karşı çıkan bazı argümanlar için bkz. Hannah Arendt, *On Violence* (New York, 1970), özellikle s. 62-65; M. F. Ashley Montagu, ed., *Man and Aggression* (New York, 1968) ve Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*. Benim görüşüme göre Fromm, genetik argümanı etkin bir biçimde geçersizleştirir.

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

insanda kendiliğinden ortaya çıkan yıkıcı saldırganlığın, somatik kökenli herhangi bir içgüdüden kaynaklandığı konusunda inandırıcı herhangi bir kanıt bulunmamaktadır. Kaldı ki, böyle bir kanıt varolsaydı bile, ne yaşamın ya da yaşanan bölgenin savunulmasının çok daha ötesine uzanan insan şiddeti ve kötülüğünü ne de kötülüğün değişik koşullar altında büründüğü değişik biçimler dizisini açıklayabilecekti. Genetikbilim, biyolojinin kendi çerçevesinin sınırlamaları içinde bazı sorunlara açıklamalar getirebilir ve böylelikle de bir bütün olarak kötülüğü kavrayışımıza katkıda bulunur. Ancak genetikbilim, kendi uzmanlık alanının ötesine uzanan kötülüğün çeşitli yönlerinin ele alınmasında yetersiz kalır; bundan dolayıdır ki, genetikbilimciler yalnızca kendi açıklamalarının konuyu aydınlatabileceğini öne süremezler.

Genetik argümanın ("doğa"dan kaynaklanan argüman) büyük karşıtları "yetişme" taraftarlarıdır. Bu görüşü savunanlar konuya davranışçı ya da davranışçı/toplumbilimsel bakış açısından yaklaşırlar. (Elbette tüm toplumbilimcilerin davranışçı olduğunu öne sürmüyorum.) En güçlü biçimiyle kısaca ifade edersek bu sava göre, bizi kuşatan çevre –aile, yaşıtlar, kurumsal ve kültürel çevre, vb.– davranışlarımızı belirler. Bu görüşün daha yaygın ifadesi, kötülüğü bireyin değil toplumun ürettiğidir.[14] Elbette, toplumbilimsel yaklaşım, bireysel

[14] Davranışçı görüş en güçlü biçimde B. F. Skinner tarafından *Beyond Freedom and Dignity* (New York, 1971) ve *Walden Two* (New York, 1948) adlı eserlerinde vurgulanır. Toplumbilimsel açıdan kötülük konusundaki tartışmaların en iyi örnekleri için bkz. Nevitt Sanford ve Craig Comstock, *Sanctions for Evil* (San Francisco, 1971); J. Glenn Gray, *The Warriors* (New York, 1969); ve Kai Erikson, *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance* (New York, 1966). Ira Levin, mükemmel bir roman olan *This Perfect Day*'de (New York, 1970). Skinner'in *Walden Two* adlı eserinde tanımladığı türde davranışçılığı eleştirir; ve Erich Fromm da, tıpkı "doğa"dan argümanına yaptığı gibi, "yetiş-

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

kötülüğün yanı sıra grupsal ve toplumsal kötülük üzerine de açıklamalar sunar. Bazı koşullar şiddete diğerlerinden daha fazla neden olur. "Şiddetli değişimler, bozulan değerlerin ele geçirdiği" bir toplumsal düzen "ve manevi belirsizlikler, kaçınılmaz olarak kötülük üreten türden bir yabancılaşmanın ortaya çıkmasına yol açar."[15] Davranışçılık bir yana, "yetişme"den kaynaklanan kötülüğe ilişkin sosyolojik açıklamalar, konu üzerine kavrayışımızı kendi disiplinlerinin kavramsal çerçevesinin sınırları içinde geliştirmemize yardımcı olurlar.

Ancak ortodoks, Skinnerci davranışçılar, tıpkı genetik argümanın ortodoks taraftarları gibi, yalnızca dogmatik indirgemeci tavırlarıyla sorunu daha da karıştırmakla kalmazlar, aynı zamanda sosyal mühendislik aracılığıyla uygulamada insan toplumunu büyük bir zararla tehdit ederler. Gerek biyolojik gerekse davranışçı argümanlar, tartışmada yer alan en önemli unsuru karıştırma eğilimindedirler. Bu, özellikle insan unsuru, yani, sorumluluk, özgürlük ve bilinç (hatta onur) unsurudur. Örneğin Skinner, kendisine yöneltilen, keyfi olmayan değerler için herhangi bir temel getiremediği yolundaki eleştirilere karşı geçerli herhangi bir yanıt verememiştir. *Walden Two*'da, komün lideri Frazier, insan davranışlarını biçimlendirmek üzere "olumlu takviye"den söz eder ki Skinner, yirmiüç yıl sonra kaleme aldığı *Beyond Freedom and Dignity*'de bu görüşle ilgili herhangi bir değişiklik getirmemiştir. Oysa insan davranışlarının biçimlendirilmesinde temel alınacak olan değerleri kim belirleyecektir? Adolf Eichmann, kendi döneminde Yahudileri öldürme konusunda hükümetinden olumlu destek görüyordu. Skinner bu sorunun varlığını kabul eder –kabul etmemesi pek mümkün değildi zaten– ve şöyle bir yo-

---

me"den argümanını da geçersiz kılar.

[15] Robert A. Nisbet, ed. *The Sociological Tradition* (New York, 1966), s. 264.

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

rumda bulunur: "Sorun, insanın kontrol mekanizmasından değil, belli birtakım kontrol türlerinden bağımsız kılınmasıdır."[16] Ancak ne tür kontrollerden? Skinner bu soruyu göz ardı eder ve insanın etik duyusundan yoksun olmasına karşın, bir şekilde "ahlaksal ya da etik bir toplumsal çevre" oluşturabildiğini öne sürer.[17] Bunun Skinner'in sistemi içinde nasıl gerçekleşebileceği açıklanamadan kalır. Sistemin nihai olarak getirebileceği yanıt şudur: Skinner'in arzu edilemez bulduğu arzu edilemez. Psikoloji profesörü, Tanrı olmuştur. Daha sonra da bundan feragat eder; çünkü ne *Walden Two* ne de *Beyond Freedom and Dignity*'nin hiçbir yerinde Skinner, insanlığın mutluğunun, nihai amacının ya da temel doğasının ne olduğu ya da ne olması gerektiği konusuna bir açıklama getirmez. Skinner'in tanrısallık iddiası *Walden Two*'da açıkça bellidir: Frazier ve "Planlamacılar," kendi komünlerine istediklerini almaya, istemediklerini sürmeye ve komün içinde hangi etkinliklere izin verileceği, hangilerine verilmeyeceği konusunda karar verme gücüne sahiptirler. Lider'in (bir kişi ya da birden fazla olsun, gerçek kişiliği ya da kişilikleri ne olursa olsun) değerleri olduğu ve bu değerleri zorla kabul ettirme hakkına sahip olduğu varsayılmıştır. Nesnel değerlerin olmadığı bir dünyada, Lider'in değerlerini yargılayacak ölçüt mutlak anlamda olmadığından dolayı insanlar, Lider'in değerlerini zorlukla eleştirebilir. Ve nesnel değerlerin olmadığı bir dünyada, bizzat Lider'in değerleri de ancak keyfi olabilir.[18] Davranışçılığa göre, özgürlüğün ve onurun, iyiliğin ve kötülüğün, acının ve hazzın, sevginin ve şefkatin, özgünlüğün ve yaratıcılığın, insanlığın ötesindesinizdir. Benim kabulüm ise şudur ki, insanın özgürlüğü, onuru ve sorumluluğu vardır.

---

[16] Skinner, *Beyond Freedom*, s. 41.

[17] A.g.e. s.175.

[18] Skinner, *Walden Two*, özellikle s. 233, 249, 268-296.

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

Kötülük sorununa üçüncü bir yaklaşım, insancıl psikolojiden, gerek bilinçli gerekse bilinçdışı, insan ruhunun gerçek olarak ele alınması gerektiğini savunan Freud, Jung ve Frankl gibi ruhbilimcilerin sistemlerinden gelir. Bu yaklaşımla uzlaşmak için zihnin, beyin ve bedenden ayrı olduğu üzerinde ısrarla durmaya gerek yok –çok az kişi bugün bu görüşleri savunmakta– bunun yerine, zihnin ürettiği fikirleri ve duyguları doğrudan yaşadığımızı ve bu nedenle de bir anlamda yalnızca bunları gerçekten bildiğimizi kabul etmemiz yerinde olacaktır. Dolayısıyla zihnin, birer insan olarak sahip olduğumuz amaçlar açısından, genetik ya da davranışçı belirlenimcilerin getirdiği sınırlamaların ötesinde bir bağımsızlık ve özgürlüğü vardır.

Bu görüşle ilgili olarak son yıllarda yapılan en etkili savunma Erich Fromm'un *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri* adlı yapıtında aldığı konumdur. Fromm, argümanına, gerek "doğa," gerekse "yetişme" ile ilgili argümanları reddederek başlar. Daha sonra ise, bir içgüdüden kaynaklanabilen "biyolojik olarak adaptif saldırganlık" (en basit örneği, bir soyguncuyu uzaklaştırmak için indirdiğiniz bir darbedir) ile "yıkıcılık ve acımasızlık" arasındaki ayrımı vurgular. Bunlardan birincisinin amacı korumak, diğerinin amacı ise yok etmektir. Fromm, yokediciliğin "kişilik-kökenli" olduğunu öne sürer. Genetik özellikler ve çevresel sorunlar yokediciliği destekleyebilir, ancak tek başlarına yokediciliğin nedenini oluşturamazlar. Fromm, kişinin olumlu ya da olumsuz tepki göstermekte özgür olduğu birtakım temel insani gereksinimlerinin bulunduğunu öne sürer. Bağlanılacak bir nesneye duyulan gereksinim, kişinin Albert Schweitzer'e ya da Adolf Hitler'e öykünmesiyle sonuçlanabilir; ilişkilenmeye duyulan gereksinim, sevgi ya da sadizmle; uyarılma ya da heyecana duyulan gereksinim, yaratıcılık ya da düşüncesizce haz peşinde koşmayla karşılanabilmektedir. Kişi bu tür gereksinimlere çoğunlukla olumsuz yanıt veriyorsa, ken-

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

dini öç alma, "sadizm" (başkaları üzerinde mutlak üstünlük kurma güdüsü) ya da "ölüsevicilik" (her şeyi ölü, mekanik, hareketsiz olana indirgeme arzusu) biçiminde gösterebilen olumsuz bir sendrom oluşur.

Diğer insancıl psikologların kötülük konusuna yaklaşımları farklıdır. Örneğin C. G. Jung ve Erich Neumann, yıkıcı duyguların (bilinçli biçimde bastırılmasına karşıt olarak) bastırılmasının kişilikte giderek yoğunlaşan bir "gölge," önceden herhangi bir uyarıda bulunmaksızın birdenbire yıkıcı bir biçimde patlayabilen olumsuz bir güç yarattığını öne sürerler. Sizi kızdırırım ve yüzüme bir tokat indirmeyi arzularsınız. Bu güdünün farkına varıp buna göre eylemde bulunmamaya karar verebilirsiniz. Bu, bilinçli bir bastırmadır. Ya da böyle bir duyguya kapılmayacak kadar kibar bir insan olduğunuzu düşünerek bu güdüyü tanımayı reddedersiniz. Bu, bilinçdışı bastırmadır. Bastırmış olduğunuz duygular kaybolmazlar, ancak bunun yerine bilinçdışında tutsak kalırlar ve buradan, kendinize duyduğunuz nefreti arttırırlar, ülser ya da benzeri semptomlara yol açar ya da içinizdeki bastırılmış nefretlerinizi başkalarına yansıtmanıza neden olurlar. "Bir insan kendi gölgesini ne denli güçlü biçimde bastırırsa, gölge de o denli karanlık ve koyu olur," diye yazıyor Moreno. Soljenitsin ise şöyle diyor: "Kötülük hakkında sessiz kaldıkça, yüzeyde hiçbir işaret göstermeyecek biçimde içimizdeki derinliklere gömdükçe, onu içimize yerleştirmiş oluruz ve gelecekte bin misli büyümüş olarak ortaya çıkacaktır."[19]

---

[19] Antonio Moreno, *Jung, Gods and Modern Man* (Notre Dame, 1970) s. 41; Sozhenitsyn, s. 178; Ayrıca bkz. Carl G. Jung, "Good and Evil in Analytical Psychology," alındığı eser, *Civilization in Transition*, 2. Baskı (Princeton, 1970); The Jung Institute, *Evil* (Evanston, III., 1967); Erich Neumann, *Depth Psychology and a New Ethic* (New York, 1969); Victor Frankl; *Man's Search for Meaning* (New York, 1959). Hümanist psikoloji son derece geniş bir açılıma sahiptir ve burada ancak kısaca değinilmiştir.

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

Şeytan üzerine en kapsamlı görüşler derinlik psikolojisinin, özellikle Jung'un bakış açısında yer alır. Jungcu tinsel süreç bireyselleştirme sürecidir. Başlangıçta birey kendisi hakkında yalnızca karmaşık, ayrışmamış bir görüşe sahiptir. Benliği geliştikçe iyi ve kötü yönleri giderek birbirinden ayrışır. Normalde kişi kötü yönlerini bastırır ve bilinçdışında bir gölgenin oluşmasına neden olur. Kişinin bastırma mekanizmaları çok güçlü ise gölgesi azmanlaşır ve sonunda patlayarak onu tümüyle ele geçirebilir. Sağlıklı kişilerde üçüncü bir aşama, iyi ve kötü yönlerin her ikisinin de farkına varıldığı ve bilinç düzeyinde yeniden birleştiği bir bütünleşme aşaması vardır.[20]

İnsan psyche'sinin bu üç aşamalı gelişimi, insanın Tanrı'nın kendisini algılayışında da benzer bir üç aşamalı gelişim ortaya çıkartabilmektedir. Diğer bir deyişle, Tanrı en başta henüz ayrışmamış bir biçimde görünür. İkinci aşamada, iyicil Tanrı ile kötücül Şeytan giderek birbirlerinden ayrılırlar ve kötücül Şeytan bastırılarak uzaklaştırılır. Kötülük kavramının tarihi henüz tüm boyutlarıyla kendini göstermemiş üçüncü aşamaysa, Tanrı'nın ve Şeytan'ın birleştikleri aşama olacaktır. Jung tanrısallık içinde bu tür bir sürece duyduğu inancı "ölüye yedi vaaz"ında açıklamaktadır: "Abraxas aynı anda hem yaşam hem de ölüm olan o kutsal ve lanetli sözü söyledi. Abraxas doğruyu ve yalanı, iyiyi ve kötüyü, karanlığı ve aydınlığı, aynı söz ve aynı eylem içinde vücuda getirdi. İşte bundan dolayıdır ki, Abraxas dehşet vericidir."[21]

Şeytan üzerine yapılan bir inceleme, onun tarihsel yönden kutsal olanın bir tezahürü, tanrısalın bir parçası olduğunu göstermektedir. *Sine diabolo nullus Deus.* Ancak ahlaksal yönden, onun edimleri tümüy-

---

[20] Bkz. Herman Hesse, *Demian* (New York, 1965) ve "Yabancı" motifi için bkz. Flannery O'Connor, *The Violent Bear It Away* (New York, 1955).

[21] C. G. Jung, *Septem Sermones ad Mortuos* (Londra, 1925), s. 17-24.

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

le ve sonuna değin reddedilecektir. Bu paradoks yalnızca tek bir yolla çözülebilir: Kötülük, ancak bütünleştiği zaman zaptedilerek kontrol altına alınabilir ve ancak tam olarak tanındığında ve kavrandığında bütünleşebilir. Bu, *bastırma* yoluyla gerçekleşemez, çünkü böyle bir süreç yalnızca bilinçdışındaki gölgeyi daha da koyulaştıracaktır; bu nedenle ancak içimizde farkına vardığımız kötü unsurların bilinçli bir biçimde *bastırılması* yoluyla, kutsalın bir parçası olan Şeytan adını verdiğimiz unsur, kaosun ve çatışkıların içinden çıkarılarak, düzene girecek ve kontrol altına alınabilecektir.[22]

Kötülüğün kökenlerine ilişkin daha eski, ancak bugün de geçerli yorumlar iyi bilinmektedir. Hıristiyan ve Budist düşüncenin büyük bir bölümüne göre kötülük hiçliktir, yani iyinin yokluğudur. Hıristiyanlıkta kötülükle ilgili bir diğer açıklama da, kötülüğün ilk günahın sonucu olarak ortaya çıktığı, bu nedenle de kökeninin son aşamada özgür istence bağlanabileceği görüşüdür. Bununla birlikte bir diğeri, monizm, ısrarla, algılanan kötülüğün, zavallı ölümlülerin kavrayabilme yeteneklerinin ötesinde daha büyük bir iyiliğin bir parçası olduğunu öne sürmektedir. Düalizm, iyilik ve kötülüğü zıt kutuplarda yer alan iki ilke olarak konumlandırır ve kötülüğü habis bir ruhun istencine bağlar.

Kötülük nasıl ve neden kişileştirilir? Bu soruya verilecek en temel yanıta göre kötülük, onu, yaşamımıza dışarıdan müdahele eden kasıtlı bir habislik olarak duyumsadığımızdan dolayı kişileştirilmiştir. Yirminci yüzyılda ortaya çıkan dehşetleri anımsadığımızda, uzun bir aradan sonra Şeytan'a duyulan inancın hızla yeniden ortaya çıkmasına şaşırmamak gerekiyor. 1974 yılında yapılan bir araştırma, ABD'de Şey-

[22] Bu nedenledir ki, Şeytan'ın ortadan kaldırılması düşüncesinin savunulması, tarihsel geleneğin itişinin aksi yönünde gelişir. Öte yandan tarihsel gelenek Şeytan'a tapınmayı hiçbir şekilde haklı göstermemiştir.

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

tan'ın varlığına kesinlikle inananların oranının 1965 yılından bu yana yüzde 37'den yüzde 48'e çıktığını ve yüzde 20 oranında bir nüfusun da Şeytan'ın büyük bir olasılıkla var olduğuna inandığını ortaya çıkartmıştır.[23] Kişinin Şeytan'ı doğaötesi bir varlık, bilinçdışından yükselen kontrol edilemez bir güç, insan doğasının mutlak bir özelliği olarak algılaması, algılamaların özünde yatan şu gerçekten daha az önemlidir: Hepimiz yabancı, düşman güçlerin tehdidi altındayız. "Kötülük tek tek tüm bireyler için dehşet verici ölçüde gerçektir," der Jung. "Kötülük ilkesini bir gerçeklik olarak kabul ediyorsanız, ona şeytan adını vermemeniz için hiçbir neden yoktur."[24]

Burada hemen, terminolojik bir güçlüğü açıklığa kavuşturmam gerekiyor. Şeytan'ı yalnızca Yahudi-Hıristiyan geleneğinde yer alan İblis ile özdeş görmek gibi bir tehlike mevcuttur. Kavramsal olarak İblis, Şeytan'ın tezahürlerinden yalnızca biridir ve doğrudan Şeytan'ın kendisi değildir. Benzer şekilde, Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki Yehova, tarihsel anlamda Ulu Tanrı'nın tezahürlerinden yalnızca birisi olarak düşünülmelidir. Bu güçlüğü en aza indirgemek üzere, Ulu Tanrı – ilahi ilke– için "Tanrı," daha küçük tanrılar için "tanrı" terimlerini kullanıyorum. Yehova ile arasındaki önlenemez çağrışımlardan dolayı "Rab" terimini kullanmaktan kaçındım. Kötülüğe farklı kültürlerde atfedilen kişileştirmeyi belirtmek üzere de İblis teriminin yerine "Şeytan" terimini kullanmayı yeğliyorum. Ayrıca, bir kolaylık oluşturması amacıyla gerek Tanrı, gerekse Şeytan için eril kişilik zamiri, "o," kullanıyorum, ancak bu kullanım, her ikisini de salt eril cinsle sınırlandırmayı amaçlamamaktadır.

---

[23] Clyde Nunn, "The Rising Credibility of the Devil in America," *Listening*, 9 (1974), 84-98.

[24] Jung, "Good and Evil," s. 465. Ayrıca bkz. Jung, "Psychological Aspects of the Mother Archetype," *Four Archetypes* (Princeton, 1970), s. 37, 39.

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



Toplama kampında bir kurban, Avrupa, 1945. Şeytan'ın en gerçek görüntüsü, insanların acımasızlığında ve ilgisizliğinde yatmaktadır. ABD Savunma Bakanlığı'nın izniyle, Washington.

Şeytan, bilincimizin dışında algılanan düşman bir gücün ya da güçlerin temeli, tanrılaştırılması, nesnelleştirilmesidir. Üzerinde bilinçli herhangi bir denetim oluşturamadığımız bu güçler dinsel kökenli korku, yılgı, endişe ve dehşet duygularını uyandırırlar. Şeytan de tanrılarla aynı ölçüde dinsel duyumun bir tezahürüdür. Gerçekten

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

de Şeytan deneyiminin canlandırdığı duygular, en azından lütufkâr bir tanrı deneyiminin canlandırdığı duygular kadar yücedir. "Kötülük, kusursuz biçimde kutsal olanın can alıcı bir deneyimidir."[25] Ancak, (geliştiği biçimde) Yahudi-Hıristiyan Tanrı'nın aksine Şeytan, kasıtlı yıkıcılığın kişileştirilmesidir. Bu kötü niyet bazen Ulu Tanrı ya da diğer uhrevi tanrılara atfedilir; bazen, daha aşağı, ölüler dünyasının tanrısal varlıklarına atfedilir; kimi zaman da daha az önemli ruhların işi olarak kabul edilir. Dördüncü Lateran Konsili 1215 yılında *diabolus et alii daemones*'dan (Şeytan ve diğer demonlardan) söz ediyordu: Bu ayrımlar, merkezi önemde olmasalar da, zaman zaman mutlak kötülüğün kişileştirilmesinin nedenlerini aydınlatırlar.[26] Ben bu kişileştirmeye "Şeytan" adını veriyorum, ancak farklı dönemlerde ve farklı toplumlarda adı, cinsiyeti ve sayısı değişebilmektedir. Ben Şeytan'ı birbiriyle ilişkili olmasına karşın, yine de birbirinden farklı iki temel rolü açısından ele alıyorum: Tüm kötülüklerin kaynağı ve kö-

[25] Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (New York, 1967) s. 9.

[26] "Devil" [Şeytan, –ç.n.], "divine" [tanrısal, –ç.n.] ve "demon" terimleri, etimolojik yönden tümüyle ilişkisizdir. "Divine," Hint-Avrupa kökenli "gökyüzü," "cennet" ya da "tanrı" anlamına gelen *deiw* sözcüğünden türemiştir ki terimin kökeni bizi İran kökenli *daevas*, Hint kökenli *devas* ve Latin kökenli *divus* sözcüklerine götürür. "Devil" sözcüğü, aynı kökten türeyen Almanca *Teufel*, Hollandaca *duivel* gibi, Latince *diabolus* teriminden türetilmiştir, ki Latin kökenli *diable*, *diablo* ve *diavolo* sözcükleri de bu kökten türetilmiştir. Buna karşılık Latince sözcük, Yunanca "iftiracı" ya da "suçlayıcı" anlamına gelen *diabolos*, "iftira etmek" anlamına gelen *diaballein* sözcüğünden türetilmiştir. *Diaballein* sözcüğünün köken anlamı "karşıya doğru fırlatmak"tır, ki bundan da "karşı çıkmak" sözcüğü türetilir ve bu sözcükten de en son olarak Hint-Avrupa kök-sözcüğü *gwel*, "uçmak" türetilmiştir. "Demon" sözcüğünün kökeni Yunanca *daimonion*'dur ve "kötü ruh" anlamına gelir, ki ilk hali daimon olan bu sözcük de *daiomai*, "bölmek" sözcüğünden türemiştir. Özgün olarak Yunanca *daimon* iyicil ya da kötücül olabilir; Homeros ise "tanrılar"a eşdeğer olan *daimones* terimini kullanmıştır.

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

kenî; ve gerçek anlamda kötülüğün özüdür. İnsan, toplumların kötülüğü nasıl tanımladığını ve kökenlerini nasıl açıkladığını gördükçe, aynı zamanda Şeytan'ın portresini nasıl resmettiklerini de görebilmektedir.

Bu nedenle Şeytan, tuhaf ya da eski moda bir figür değil, insan ruhunda ya da insan ruhu üzerinde kendini hissettiren devasa ve sürekli bir güç olgusudur. Bugün Şeytan'a duyulan ilginin ve inancın artması, kötülük adını verdiğimiz gerçekliğin giderek daha iyi algılanmasından kaynaklanıyor olabilir. "Bugün gençliğin bazı kesimlerinin yetişkin toplumun ahlaksızlıkları olarak gördüğü özelliklere duydukları derin dinsel öfke, dünyada yalnızca kötülüğün değil, aynı zamanda günahkârlığın da bulunduğuna ilişkin örtük bir varsayıma dayanır. Yaptığı kötülükten sorumlu olduğunu düşünmeseniz, bir insana kötülük işlediğinden dolayı neden öfkelenesiniz ki?"[27] Şeytan bugün dünyanın çektiği acılarda alabildiğine kendini göstermektedir. Bu kötülükler geçip gittiğinde, yerine yenileri, ardından da başkaları gelecektir; her birinde keyfi olarak verilen acılar vardır; her biri kendi içinde mutlaktır ve her biri bizler için önemlidir. Bu kötülüklerin ötesinde yer alan ilkeyi kavradığımızda, Şeytan'ı daha iyi tanıyabildiğimizde, bir birey olarak karşılaştığımız kötülüğü daha iyi anlayabilecek ve onunla daha iyi savaşabileceğiz.

Ahlak felsefesinin tehlikeli dolambaçlarından kaçınmaya özen gösterdim. Usavurmaların sonu yoktur. Belki de Şeytan bile kendisini doğru olanı yaptığına inandırmıştır.

---

[27] Andrew M. Greeley, *Unsecular Man* (New York, 1972), s. 212.

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

2 Şeytan'ın Peşinde

> Ancak ben henüz bilimsel varsayımlarla Yehova'nın önüme serdiği boşluk arasında bir ilişki kurabilmiş değilim.
>
> —Axel Lund, Henrietta Buckmaster içinde, *Akşama Kadar Bekle*

Bu durumda Şeytan kötülüğün kişileştirilmesidir.[1] Ancak bu ne anlama geliyor? Nedir ya da kimdir Şeytan gerçekte? Tarafsız bir yanıt, gerek amaç gerekse metodoloji yönünden bir açıklığı gerektirmektedir. Konunun önemi göz önünde bulundurulduğunda, Şeytan üzerine yapılan ciddi tarihsel çalışmalar oldukça az sayıdadır. Gustav Roskoff'un çalışması iyi bir çalışmadır, ancak yüz yılı aşkın bir süre önce kaleme alınmıştır; son yıllarda bu konuda yazılan değerli çalışmalar arasında, Henry Angsar Kelly'nin *The Devil, Demonology, and Witchcraft*'ı, Richard Woods'un *The Devil*'i ve Herbert Haag'ın *Teufelsglaube*'si sayılabilir. Benim Şeytan ile ilgili yorumum ise bir psikoloji, antropoloji ya da teoloji çalışması değil, bir tarih çalışmasıdır.

Gerçekten Şeytan nedir? Bu, "Gerçekten sanat nedir?" gibi bir soruyla karşılaştırılabilir. Bu tür sorulara mutlak yanıtlar verilmesi

---

[1] Genelde Şeytan, kötülüğün kökeninin ve özünün kişileştirilmesi şeklinde algılanabilir, ancak birtakım istisnalar da vardır. Örneğin, Thomacı teolojide, kötülüğün ontolojik bir varlığı yoktur ve bu nedenle, kesin olmak gerekirse, herhangi bir özden yoksundur.

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

olanaksızdır. "Sanat nedir?" sorusuna çeşitli yanıtlar verilebilir. Sanatı tanımlamayı bütünüyle reddebilirsiniz. Sanatı göreceli terimlerle açıklayabilirsiniz: Sanat her insan için, o insan ne düşünüyorsa odur. Ya da dilbilimsel analiz yoluyla bir tanım arayışına girebilirsiniz. Ben ise, bunların yerine, tarihsel gerçekliğin elde edilmesini amaçlayan kavramlar tarihi yöntemini seçtim.

Gerçek nedir? Felsefeciler, kendinde şeyler ya da nesnel gerçeklik üzerine herhangi bir bilgi edinebilmemizin olanaklı olup olmadığı konusunda artık eskimiş epistemolojik tartışmalarını bugün bile sürdürmektedirler. Tartışma hiçbir zaman bir çözüme ulaşamayabilir. Bu arada, metafizik gerçeklik yerine anlama üzerinde durmak olanaklı, belki de arzu edilebilir bir uygulamadır. Anlama, dış dünyadan edinilen bilgilerin biriktirilmesi değil, bilginin bir insan olarak deneyiminiz içinde özümsenişi ya da onunla bütünleşmesidir. Önce kendini bil – çünkü kendini bilemezsen hiçbir şeyi bilemezsin. Şeytan'ı, bireyler olarak onu deneyimlerimizin içinde özümsediğimizde kavrayabilir ve son aşamada onunla mücadele edebilir ve onu yenebiliriz.

Kesinlik, bu yaşamda, totolojinin ötesinde herhangi bir düzlemde sağlanamaz. Ancak eğer bilgi, çeşitli bakış açıları ya da düşünce yapıları aracılığıyla bir bütünleşme ve kavrayış olarak anlaşılıyorsa, bilgi edinebilme olanaklıdır. Her düşünce yapısı ya da doğruluk sistemi, dünyayı kavrayabilmek ya da onunla bütünleşebilmek için bir araçtır. Tüm doğruluk sistemleri sorgulamalara açıktır; yargılanabilir, değiştirilebilir ya da reddedilebilirler. Gerçekliğin algılanışları çokkatlıdır ve doğruluk sistemleri de çokkatlıdır. Çokkatlılık zengin ve geniş bir dünya görüşü oluşturur.

Doğruluğa yönelik böyle bir tavır, her tür indirgemeciliğin reddi anlamına gelmektedir. Tek bir sistem değil, çok sayıda sistem bulunmaktadır. Tek başına hiçbir doğruluk sistemi, bir olguya ilişkin bil-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi https://rantey.org

gilerin tümünü ayrıntılarıyla inceleyemez. İnsanlığın deneyimi içinde birçok sistem evrensele ulaşabildiğini öne sürmüştür. Son yıllarda oldukça geçerlilik kazanan bilimselcilik de dahil olmak üzere, bu tür savların tümü de yanıltıcıdır. Hiçbir sistem mutlak değildir. Gerçekten de, son yıllarda bilim boyutunda Thomas Kuhn, Stephen Toulmin ve Jane Goodfield tarafından da gösterildiği gibi, her sistem zaman içinde gelişir ve değişir.[2] Bugün varolan sistemler arasında bilim, mit, şiir, matematik ve tarih sayılabilir. Bunlar, çok katlı gerçeklikler, alt-evrenlerdir. Bunlardan birinin içine kapanmak, insanın kendisini gerçekliğin rahatsız edici, ama aynı ölçüde cazip karmaşık hareketliliğine karşı gözlerini kapatması anlamına gelecektir.[3] Ve hangi doğruluk sisteminin "en iyi sistem" olduğu sorusuna, en iyi sistemin en açık ve en fazla seçenek içeren sistem olduğu yolunda bir yanıt verilmeyecekse, herhangi başka bir yanıt da verilemez. Benimsediğim yaklaşım, kötülüğün kavranmasına ilişkin pek çok yaklaşımı, tek bir geçerli doğruluk sistemi, yani tarihsel sistem bakımından kapsamayı

---

[2] Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1962), [Türkçe çeviri: *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Alan Yayıncılık, 2. Baskı, 1970, Çev. Nilüfer Kuyaş]; Stephen Toulmin ve June Goodfield, *The Discovery of Time* (New York, 1965).

[3] William James, "alt-evren" terimini; Alfred Schutz "çokkatlı gerçeklikler" terimini kullanmıştır. Aynca bkz. Philip Wheelwright, *The Burning Fountain* (Bloomington, Ind., 1954), özellikle s. 23-24; 56-72, 148. "Bilinçli olmak, yalnızca olmak değil, aynı zamanda, kastetmek, amaçlamak, kendimizin ötesine işaret edebilmek, ötenin varolduğuna tanıklık yapabilmek ve hiçbir zaman tam anlamıyla girilememesine rağmen, daima içine girmenin eşiğinde bulunulduğu noktada yer alabilmektir. İnsan yaşamının varoluşsal yapısı kökten, indirgenemez biçimde bilincin eşiğidir. İşte bundan dolayıdır ki, bir insan bilimi olamaz." (Wheelwright, s. 18). Aynca bkz. Rudolph Anthes, "Mythology in Ancient Egypt," Samuel Noah Kramer, ed., *Mythologies of the Ancient World* (New York, 1961) s. 23. Bir simgenin gerçekliği hiçbir şekilde mantık tarafından yargılanamaz. Mitolojik bir kavram, tanrısal dünyaya insani terimlerle herhangi bir anlam verebiliyorsa, doğrudur.

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

amaçlamaktadır.

Nasıl belli sayıda doğruluk sistemi varsa, her biri için uygun belli sayıda yöntem de bulunmaktadır. Bir yöntem, bir doğruluk sisteminin içinden anlayabilmek için bir araçtır. Örneğin, tarihi anlamak üzere belli sayıda birbirinden farklı yöntem vardır. Bazı yöntemler genelde diğerlerinden daha iyidir; bazıları ise, özgül birtakım sorunların çözüme kavuşturulmasında kesinlikle diğerlerinden daha iyidir.

Tarih, şu özelliklere sahiptir: (1) Kişi ya da olayla ilgili başlı başına bir gerçeklik duyumunun, söz konusu kişi ya da olayın yaşam içinde geçmişteki ya da şu anki görüntüsünü elde etmeye çalışır. Tarih, sınıflar ya da hareketlerle ilgili incelemeleri dışarıda bırakmaz –aksine, onları kendi kapsamı içine alır ve kullanır– ancak kendi amacı, her zaman bireyin kavranmasıdır. Bu yönden tarih, aşkın, neredeyse dinsel bir özelliğe sahiptir. Tarih aracılığıyla geçmişte yaşamış olan bireylerle olduğu kadar, umutları, korkuları, düşünceleri ve duygularıyla ve önlerinde kendileri için açık duran seçeneklerle yaşayan varlıklar olarak bugünün insanlarıyla da karşı karşıya geliriz. Tarih, geçmişteki bir eylemi, sonsuza dek belirlenmiş bir yapıda kullanılmak üzere tasarlanmış kuru bir tuğla parçası gibi ele almaz. Tarih, bireyin karmaşık ve çelişik bir düşünceler ve duygular dizisine sahip olduğunu bilir ve bireyle birlikte, belirli bir seçimi nasıl yaptığını ve farklı seçimler yapmadığını hissetmeye çalışır. Tarih, her zaman yaşayan zihinle ilgilidir. (2) Tarih, statik sistemler değil, dinamik sistemler tasarlar. Zaman içinde oluşan değişimlerle uğraşır. Bu nedenle, toplumbilimcinin aksine, anlatı, tarihçi için gerekli ve uygun bir araçtır. Tarihçi her zaman "C" koşulunun "B" aracılığıyla "A"dan çıktığını açıklar.[4] (3) Tarih hiçbir zaman öznesiz değildir ve daima in-

[4] Bkz. Arthur C. Danto, *The Analytical Philosophy of History*, 2. baskı (Cambridge, 1968).

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



Simyasal Erselik, Almanya, onbeşinci yüzyıl.

Bazı modern psikolog ve mitograflar klasik simyacıların düşüncelerinde zihnin derin ve incelikli bir tasarımını bulurlar. Bu simya tasviri karşıtların rastlaşmasını, zihinsel bütünleşmeyi temsil eder. Erselik figürün üzerinde durduğu Ouroboros, sonun ve başlangıcın özdeşliğinin simgesidir. Alman Ulusal Müzesi, Nuremberg.

İLAHİYAT FAKÜLTESİ KÜTÜPHANESİ

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi https://rantey.org

sancıldır, insanlık durumu ve tarihçinin kendisi için önem taşıyan sorular sorar. Tarih, bir oyundan öte bir anlam taşır; tarihçinin tüm bir yaşamıdır. Her şeyden önce, düşünceyi ve duyguyu, bilinci ve bilinçdışını, geçmişi ve şimdiyi, disiplinleri ve düşünce biçimlerini birleştirmeyi amaçlar. Tarihsel "anlayış yeniden yapılandırma değil bütünleşmedir.... Anlama olgusu, kişinin geçmişteki varoluşunu değiştirir – yani, yorumlayıcı gerçek anlamda bir şey öğrenir ve ödün vermez biçimde aynı olarak kalmaz.... [Bu nedenle] geçmiş ... anlama olgusu üzerinde gerçek anlamda inandırıcı bir güce sahip olabilir.[5] (4) Tarih, ironiktir: Gözlemciyle yaşadığı kültür arasına bir mesafe koyar ve gözlemcinin seçeneklerini daha geniş bir açılım içinde görebilmesini ve geçmişteki düşüncelerini şimdi ile bütünleştirebilmesini sağlar. (5) Tarih, ahlakçıdır: Başka insanlara olan bağlılığımızın, onlar öldüğünde sona ermediğinin farkındadır. Vietnam, Dachau, hatta II. Asurbanipal kurbanlarına karşı, onbin mil uzaklığın ya da üçbin yıl sürenin azaltmadığı bir görevimiz vardır.

Benim anladığım kadarıyla tarihsel düşüncenin genel özellikleri bunlardır. Bu satırlarda metodolojik seçenekler yer alıyor. Benimsediğim yaklaşım kavramlar tarihi olarak adlandırılabilir. Kanımca bu yöntem, Şeytan üzerine kendi içinde tutarlı bir kavrayış sağlayabilmektedir. Ayrıca yöntem, mitoloji, teoloji, yazın ve sanata ilişkin gerçekleri kapsayıp bütünleştirdiğinden ve böylelikle bunları aştığından dolayı, diğer çeşitli yöntemlerden daha değerlidir. Yöntem, "zorunlu bir biçimde birbirini izleyen, açımlanan, kendi kendini gerçekleştiren gelişim safhalarını uzun zaman süreleri içinde sürdüren" bir

[5] David E. Linge, "Dilthey and Gadamer: Two Theories of Historical Understanding," *Journal of the American Academy of Religion*, 41 (1973), 536-553. Alıntılar için bkz. Linge'in Gadamer üzerine yorumu, s. 547-550.

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

kavramla yüzleşir.[6]

Dinler tarihine son yıllarda bir dizi tarihdışı yaklaşım hâkim olmuştur. Dinler tarihi sık sık, karşılaştırmalı dinler ya da tipoloji, Jungcu arketipler, görüngübilim ya da yapısalcılık terimleriyle algılanmaktadır. İşlevselcilik ve daha da sık olarak, bilgi sosyolojisi, günümüzde tarihi eline geçirmiş olan bu tarihdışı düşüncelere alternatifler sunmaya başlamıştır. Burada önerdiğim kavramlar tarihi, daha eski düşünceler tarihi geleneğinin yanı sıra, tipoloji ve sosyolojiye ilişkin birtakım kavrayışlardan da yararlanmaktadır.[7] Ancak tümünden

---

[6] Robert A. Nisbet, *Social Change and History* (Londra, 1969) s. 64.

[7] İşlevselcilik, düşünceleri belli bir toplumda taşıdıkları işlevler açısından kavramaya yönelik bir girişimdir. İşlevselcilikle yakından ilişkili olarak bilginin tarihsel sosyolojisi bulunmaktadır ki o da, fikirlerin toplumsal yapıdan kaynaklandığını gözlemler ve toplumsal yapıyı kavrayabilmek için düşüncelerden yararlanır. Bu yöntemler kavramlar tarihiyle uğraşanlara değerli birtakım bilgiler sunar, ancak buna karşın tarihçi açısından başlıca olumsuzlukları, son aşamada düşünceleri fazla ciddiye almamalarıdır. Claude Lévi-Strauss tarafından etkili bir akım haline getirilen ve kapsamı Michel Foucault tarafından tarihsel düşünceyi ve George Dumézil tarafından da dinler tarihini de içine alacak biçimde genişletilen yapısalcılık, herhangi bir edimi gerçekleştirmeye yönelik birbirinden farklı yöntemlerden, bir edimin gerçekleştirilmesine ilişkin yöntemlerin *yapısını* soyutlamayı amaçlamaktadır. Yapı, gerçekliktir ve örtük anlamı, etkinliğin görünürdeki çoğulluğunun altında yatan gizli kodu ortaya çıkarır. Yapısalcılık, bir bütünlüğü –örneğin, yemek pişirmeyi– tanımlar ve buna ilişkin unsurları tek tek ele almayı reddeder. Belirli bir toplumda yemek pişirmenin anlamı, yemek pişirme ediminde var olan çeşitli âdetler, uygulamalar ve beğeniler arasındaki ilişkilerin yapısıdır. Yapısalcılık kasıtlı bir şekilde birey-dışıdır, bireyin gerçekliğini indirger; ve tarih-dışıdır, zira yapıları süreksiz bir ardışıklık içinde çözümler ve zaman içindeki gelişmeyi ele almaz. Lévi-Strauss üzerine eleştiriler için bkz. G. S. Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (Cambridge, 1970); ve Peter Munz, *When the Golden Bough Breaks* (Londra, 1973); bu ikincisi, *The Times Literary Supplement*'da imzasız olarak yayımlanan ve Lévi-Strauss'un ya-

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

de bağımsız ve farklıdır. Kavramlar tarihi ikili bir amaç taşımaktadır: Kavramların geliştiği sürecin anlaşılması; ve kavramların kendilerinin anlaşılması (ve hatta "tanımlanması"). Bu yöntem, kavramların kendi içinde gerçek ve önemli oldukları varsayımından yola çıkar: Epiktetos'un gözlemlediği gibi, insanların zihinlerini rahatsız eden, olayların kendileri değil, onlara dair yargılardır. Yöntem, geleneksel düşünce tarihini andırmaktadır, ancak bundan iki yönden fark-

---

pıtlarının bir tür Kopernik Devrimi olduğu ve bundan böyle mitleri yapısalcı yaklaşımın dışında herhangi bir yaklaşımla yorumlamanın artık mümkün olamayacağını öne süren budalaca sava yanıt oluşturmak üzere yazılmıştır. Gerçek şudur ki, ne denli etkileyici olursa olsun, hiçbir gerçeklik sistemi, diğer gerçeklik sistemlerini dışlayamaz. Yapısalcılığın en büyük değeri de tam olarak, çeşitli sistemleri kendi kapsamına dahil edebilme yetisidir.

Tipoloji, karşılaştırmacılar tarafından –örneğin karşılaştırmalı edebiyat ve karşılaştırmalı dinlerde– kullanılır. Zaman, yer ve kültür içindeki kavramları kökenlerinden ayrı olarak kategorilere ayırır ve bu nedenle de açık bir biçimde tarih-dışıdır. Arthur O. Lovejoy ve izleyicileri tarafından inşa edilen bir yöntem olarak düşünceler tarihi, entelektüel yapıntıların gelişimini, zaman zaman toplumsal koşullardan bağımsız olarak ele alıyordu. Lovejoy'un bir eleştirisi için bkz. Philip P. Wiener, "Some Problems and Methods in the History of Ideas," *Journal of the History of Ideas*, 22 (1961), 531-548. Jungcu psikolojinin içgörüleri, özellikle kavramlar tarihinin anlaşılabilmesine yardımcı olurlar. Jungcu terapinin amacı, simgeselin canlandırıcı gücüyle benliğin yeniden yapılandırılmasıdır ve bu süreç bütünleşme ve 'bireyleşme'yle son bulur. ... Dönüşüm sürecinin en önemli aşaması, Jung'un gölgeyle 'buluşma' adını verdiği aşama, yani kişinin kendi içinde, kendi doğasının içgüdüsel, usdışı, ilkel, şiddet dolu yanının farkına vardığı an olmaktadır. Bütünleştirici amaç yalnızca bunun farkına varılması değil, aynı zamanda da ne denetim altına alınması (bastırılması şeklinde okuyun) ne de ona teslim olunması, ama olduğu gibi kabul edilmesi anlamına gelmektedir; böylelikle meşum ve yabancı görünümlü bir güç olmaktan çıkar ve ruhsal yaşamında insana yardımcı bir ortak durumuna gelir: John Halverson, "Dynamics of Exorcism: the Sinhalese Sanniyakuma," *History of Religions*, 10 (1970), 334.

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

lıdır. Birincisi, çıkış noktası toplumsal tarihi; Mannheim'ın, bilginin her zaman belirli bir konumdan ele alındığı yolundaki önerisinin doğruluğunu onaylar. Kavramlar, kısmen toplumsal koşullar tarafından belirlenen düzlemler üzerinde gelişirler. İkinci ve daha önemli olarak, "yüksek" düşünceyle "aşağı" düşünceyi; teolojiyle felsefeyi, mitolojiyle sanatı, bilinçdışının ürünleriyle bilincin ürünlerini birleştirmeye çalışır. Örneğin, onüçüncü yy. Fransa'sında Şeytan kavramı üzerine, yalnızca teologlardan ya da yalnızca popüler efsanelerden sağlanan bilgilerin oluşturduğu genellemelerden yararlanmaz. Bunun yerine, bu ikisini aynı anda ele alarak, aralarındaki ayrımı belirler. Öyle ise, bir kavram, bir düşünceden şu yönlerden farklıdır: (1) Toplumsal ve kültürel yönlerden daha geniş bir temele sahiptir ve (2) ussal düzlemden daha derinlerde yer alan psikolojik düzlemleri içerir.[8]

Bir kavram nedir? Bir kavram, metafizik, nesnel, tözel, Platonik bir ide *değildir*. Nesnel gerçeklikte Şeytan kavramını karşılayan bir varlık olabilir ya da olmayabilir. İnsan – örneğin Luther'in bir köşede pusuya yatmış biçimde betimlediği – Şeytan'ın dolaysız bir görümünü bile aktaracak olsa, bunu gözlemleyen kişi, görümünü özümser ve onu diğerlerine kendi psikolojik ve toplumsal çevresinin terimleriyle aktarır. Şeytan üzerine hiçbir metafizik önerme ya da insanların onunla ilgili algılarının ötesinde "gerçekte" ne olabileceği konusunda hiçbir sav öne sürmüyorum. Sık sık, yalınlık sağlayabilmek için ve biçemsel nedenlerden dolayı, Şeytan'dan değişen ve gelişen bir varlık olarak söz edeceğim. Burada her zaman kastetmek istediğim *sub specie eternitatis* Şeytan'ın kendisi değil, insan zihni tarafından alımlandığı

[8] Ancak, (özellikle ondokuzuncu yüzyıldan önce) okuma yazması olan kişilerin zihin süzgecinden geçirilen biçimlerinin dışında okuma yazması olmayan kişilerin düşünceleri üzerine bilgi edinebilmek neredeyse olanaksız gibidir. Yirminci yüzyılda sözel kayıt cihazlarının icadı, bu durumu değiştirmiştir.

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

biçimde Şeytan olacaktır.

Şeytan'ın gerçekliğini ileri sürüyorum, ancak bunu yaparken, amacım böyle bir varlığın metafizik gerçekliği üzerine herhangi bir yargıda bulunmak değil. "Gerçeklik verili bir olgu değil, bir yorumdur.... İnsanlar yaşadıkları durumları gerçek olarak tanımlıyorlarsa, bu durumlar doğurdukları sonuçlar açısından gerçektirler."[9] Birazdan, Şeytan'ın gerçekte, Şeytan kavramı olduğunu söyleyeceğim. Ancak, bununla, Şeytan'ın kendi kavramının ötesinde *hiçbir şey olmadığı* biçiminde herhangi bir ısrarda bulunmuyorum. Olabilir de, olmayabilir de. Bilebileceğimiz tek gerçeklik, görüngülerin –zihinsel yapıların– gerçekliğidir ve bu bilgi de elbette ki bilgidir. Şeytan gerçek bir görüngüdür; bu nedenle de Şeytan gerçektir.

Öyle ise bir kavram, ne olarak düşünülüyorsa odur. Sanat, ne olarak düşünülüyorsa odur. Demokrasi, ne olarak düşünülüyorsa odur. Şeytan, ne olarak düşünülüyorsa odur. Ancak, bir kavram, onun hakkında düşünülen *her şeyi* kapsıyorsa, tutarsız, karmakarışık ve anlaşılmaktan uzak bir şey olacaktır. Sonuç olarak, bu kavramın arındırılması gerekecektir. Bir kavramın ne olduğu konusundaki görüşleri kapsayan *gelenekler* oluşur. Genel görüşlerden kaynaklanmayan, bu tür görüşleri doğurmayan, toplumsal herhangi bir geçerliliğe sahip olmayan ayrıksı konumlar herhangi bir sonuca ulaşamaz. Bir kediyi kanatlı bir gergedan olarak betimlerseniz, geliştirdiğiniz düşünce, kedinin ne olduğunun anlaşılabilmesine yardımcı olmayacaktır. Yalnızca ileri sürüldükleri dönemde ya da daha sonra yeterli toplumsal geçerlilik kazanan düşünceler önemli sayılabilir. Böyle düşünceler, çok sayıda değişkenleri olmasına ve birçok tartışmaya ve itiraza yol açması-

---

[9] Richard Woods, *The Devil* (Chicago, 1974), s. 55. Benzer bir konum için bkz. Howard Kaminsky, "The Problem of Explanation," Sylvia Thrupp, ed., *Millenial Dreams in Action* (Lahey, 1962).

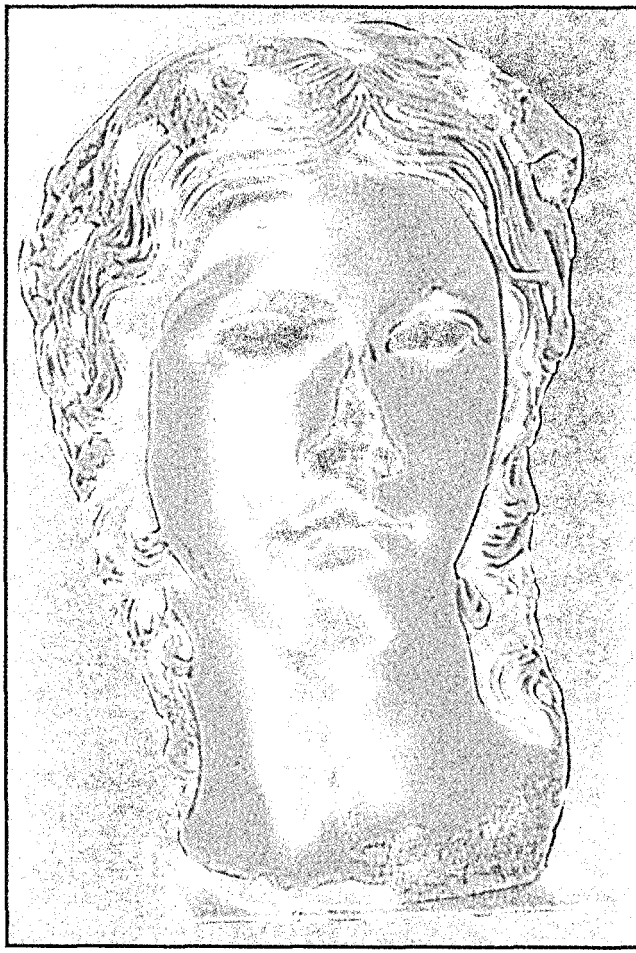
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

na rağmen, en azından genel hatlarıyla kavranabilen ve tartışılabilen bir geleneği oluştururlar. Şeytan, onunla ilgili kavram ne ise odur ve bu kavram, insanların onun hakkındaki görüşlerinden oluşan gelenektir.

Kavramlara ilişkin iki temel soru yanıt beklemektedir: Nasıl tanımlanırlar ve nasıl biçimlenirler? Bir kavram nasıl tanımlanır? En somut ve en kolay tanımlanabilen kavramlardan, en soyut ve en zor tanımlanabilen kavramlara doğru bir açılım mevcuttur. Bu açılım üzerine kedi, Panama, Şeytan, Demokrasi'yi koyabiliriz. *Kedi*, aklı başında insanların üzerinde genel bir anlaşmaya varabildiği somut bir kavramdır. *Panama* bir soyutlamadır, ancak, üzerinde önemli ölçüde fikir birliği sağlanabilecek kadar özgül bir kavram sayılır. *Şeytan* kısmen somut kısmen de soyut bir kavramdır. Şeytan üzerine düşünceler farklı farklıdır ve güç bir kavramdır, bununla birlikte yine de, tarihsel yönden tanımlayabilir. *Demokrasi*, üzerinde hayli anlaşmazlığın bulunduğu bir soyutlamadır. Sınırları son derece muğlak bir terimdir. Demokrasi kavramını tanımlayabilmenin mümkün olup olmadığını bilmiyorum.

Bu durumda kavramlar tarihi açısından Şeytan vardır ("Şeytan" diye bir kavram vardır). "Kedi" vardır (bir "kedi" kavramı vardır), ancak "kedi," "Şeytan"ın var olmadığı bir noktaya kadar ya da bir biçimde vardır. İnsanların büyük çoğunluğu, bir kediyi dolaysız biçimde algılayabilmiş ve aklı başında kadın ve erkeklerin büyük çoğunluğu, bir kedinin ne olduğuna dair çok yakın bir uzlaşma sağlayabilmişlerdir. Oysa, Şeytan'ın algılanışı, Luther'in mürekkep hokkasıyla algılayışından daha dolaylı olmuştur. Aklı başında insanlar arasında Şeytan'ın ne olduğu konusunda hiçbir zaman yakın bir uzlaşma yoktur ve olmamıştır. Bu nedenle kedi, gerçeklik sistemlerine Şeytan'dan daha yakındır: Kedinin derisini yüzmenin, Şeytan'ın derisini yüzmek-

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



Dionysos başı, Helenistik modelin Roma kopyası. Tanrı'nın ikircikliği salt acımasızlıkla sevginin birleşiminin ötesindedir. Burada tanrı erselik bir niteliğe sahiptir; eril ve dişil cinsin en güzel özelliklerini kendinde toplamıştır. British Museum'un izniyle.

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

ten daha çok yolu vardır. Örneğin bilim, kediler üzerine bir araştırma yapabilir, ancak Şeytanlar üzerine bir araştırma yapamaz.

Öyleyse, tarihsel yönden Şeytan gibi zor bir kavramın incelenmesinde özel bir çıkış noktası bulunmaktadır. Bir kedinin ne olduğu farklı ve daha tatmin edici yollarla belirlenebilir. Ancak, Şeytan'ın ne olduğunu incelemenin daha iyi bir yolu yoktur. Kavramlar tarihi, teoloji, felsefe, mitoloji, sanat, yazın ve Şeytan'a ilişkin yaygın efsaneleri birleştirir. Çoğul bakış açılarından yararlanır. Bu nedenle, kavramlar tarihi tarafından ayrımsanan Şeytan hakkındaki gerçeklik yalnızca kavramlar tarihi yönteminin sınırları içinde geçerli değildir, aynı zamanda bu yöntemi *aşmaktadır*. Kavramlar tarihi tarafından oluşturulan Şeytan gerçeği, Şeytan'ın anlaşılmasında benimsenecek en iyi yoldur. Bu Şeytan'ın kendisini değil, ancak insanların onu nasıl algıladıklarını bilebiliriz. Ancak bu, dehşetin yoğunluğunu hafifletmez; "İfrit, kendi biçiminde, insanların kalplerindeki gazabın yanında, daha az ürkütücüdür."[10]

Tartışmamızın buraya kadar olan bölümünü özetleyecek olursak:

---

[10] Nataniel Hawthorne, "Young Goodman Brown." Benim burada edindiğim konum, görüngübilimin belli birtakım değişkenlerine yakındır. Edmund Husserl, *noesis*, güneşi algılama edimiyle *noema*, göründüğü biçimde güneş arasında bir ayrım geliştirmiştir. Bilebileceğimiz ve bildiğimiz görüngüsü bunlardan hiçbiri değil, ancak üzerinde "yansılanılan," noesis'le noema arasındaki gerilim, *görüldüğü biçimde güneşin görülmesidir*. Şeytan geleneği içinde benim Şeytan üzerine algılarımın sentezi, Şeytan üzerine olan bilgimin sentezidir. Aynı yöntemi Tanrı kavramını açıklığa kavuşturmada uygulayıp uygulamayacağım soruldu. Yanıt, Tanrı'nın Şeytan'dan daha karmaşık bir kavram olmasına rağmen, tabii ki "Evet" olacaktır. Tanrı'nın kendisi hakkında herhangi bir bilgiye sahip olduğumu öne sürmüyorum, ancak, Tanrı kavramının tarihi bağlamında, Tanrı'nın tarihinin yazılamaması için hiçbir neden yok. Gerçekten de, dinlerin tarihini yazanlar, uzun bir süredir şu ya da bu şekilde böyle bir program üzerinde düşünmüşlerdir.

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

(1) Şeytan'ın nesnel bir tanımı yoktur. (2) Şeytan, tarihsel yönden tanımlanabilir. (3) Şeytan'ın tarihsel tanımı, kendileri varoluşsal olan kötülük üzerine tanımlara göndermelerde bulunularak sağlanabilir. (4) Şeytan, toplumda kötü olarak algılanan her şeyin kişileştirilmesidir. (5) Şeytan kavramı bu kişileştirme üzerindeki algıların gelenek-(ler)inden oluşur.

Ancak, bir kavram nasıl oluşur? Şeytan kavramı nasıl meydana gelir? Her kişi, kendi yaşamında gerek dışında gerekse içinde oluşan birtakım yıkıcı güçlerin tezahürleriyle karşı karşıya gelir. Kişi bunları duyumsar ve zihninde zikreder. Bu sürece algı adı verilebilir. Her insan, kalıtım yoluyla yapısı genetik olarak belirlenen yüksek düzeyde farklılaşmış bir beyin edinir. Beyin zihne yapıları kazandırır. Bu yapılar beyinden kaynaklanırlar. Evrensel ve kalıtım yoluyla edinilen bu oluş biçimleri, bilinçdışının yapısını meydana getirir. Bu yapılar, tüm insanlarda ve tüm insan topluluklarında ortaktır, ancak, kişisel deneyimler ve toplumsal çevre tarafından değişime uğratılırlar ve bu nedenle de algı, diğer insanlar tarafından tanınabilen sembollerle ifade edilir.

Jung ve Lévi-Strauss'un yapıtları "bilinçli gerçekliğin altındaki bilinçdışı yapıyı aydınlığa kavuşturmaya yönelik girişimlerdir."[11] Jung bu yapılara arketip adını vermiştir. Daha erken yapıtlarında Jung arketipleri imgeler şeklinde tanımlamıştır; daha sonra ise bunları daha çok yapılar olarak tanımlar. Jung daha çok arketiplerin *içerikleri*yle ilgileniyordu; Lévi-Strauss ise yapıların *biçimi*yle ilgilenir. Burada beni yapılardan çok içerik ilgilendiriyor ve bu nedenle de yapısalcılıktan

[11]John Raphael Staude, "Psyche and Society: Freud, Jung and Lévi-Strauss from Depth Psychology to Depth Sociology," *Theory and Society*, 3 (1976), 303.

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

çok derinlik psikolojisine yakın bir konumda yer alıyorum.[12]

Bu durumda, kavramın temel yapı taşı, tek bir olayın (*o*) birey tarafından algılanmasıdır (*A*). Bu algılama kökenini, gerek dışsal olay gerekse insan zihninde altta yatan yapılarda (*y*) bulmaktadır. Yüzüme bir tokat atarsınız –dışsal olay– ve benim bu darbeyi algılamam (ve ona olan tepkim) zihnimin yapıları tarafından belirlenir: $y + o = A$.

Birey yaşam süresi boyunca kötülükle ilgili çok sayıda algıya sahip olacaktır. Bunların her biri, olay ve yapı arasındaki aynı etkileşimden kaynaklanacaktır, ancak buna ek olarak her yeni *A* kısmen daha önce birikmiş olan algı bankası (A_n) tarafından oluşturulmaktadır. Her yeni algı, kişinin önceden edinmiş olduğu algı bankasını değiştirir ya da pekiştirir. Bir insanın algıları, yıllar boyu bir küme ya da bir algı bankası şeklinde birleşir ve zihinde kötülükle ilgili bir genel formül (*F*) oluşturur, $A_n \longrightarrow F$. Böylece, birey bu genel nosyonu kendi kişisel psikolojisinin ve toplumsal çevresinin kabul edebileceği terimlerle –örneğin mitlerde, şiirde, resimde, ahlaksal teolojide ya da sosyolojide– formüle eder.

Kötülük üzerine algılar genellikle kötülükte bir kalıp (pattern) ya da bir birliğin var olduğuna ilişkin bir duyum yaratır ve bu da, kötülüğün kişileştirilmesine yol açar. Özellikle modern ampirik toplum-

---

[12] "Freud ve Jung gibi, Lévi-Strauss da kültürel ve zihinsel görüngülerin içkin ve evrensel bir yasaya uyduğu inancından yola çıkmaktadır. Onun görevi, insan zihninin bu doğal ve evrensel düzeninin ayrımına varmak ve onu tanımlamaktı. Bu, tüm sınıfsal, kuşaksal, toplumsal ve kültürel farklılıkları aşan bir düzendi": Staude. Yapısalcılık, içinde birçok gerçeklik sisteminin yer alabileceği bir çerçeve oluşturarak sona erebilir. Bilinçdışı kuramı elbette Freud'dan önce de vardı: bkz. Henri Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious* (New York, 1970). *Düşlerin Yorumu*'ndan (1900) başlayarak, bilinçdışını yüksek düzeyde gelişmiş ve son aşamada inandırıcı bir biçimde sunma görevi Freud'a verilmişti.

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

larda kötülüğün kişileştirilmesine rastlanmaz. Buna karşın çoğu toplumda böyle bir kişileştirme görülür, çünkü kötülük, dışarıdan, bilinçli zihnin dışından gelen bir güç olarak hissedilir. İnsan zihninde kendiliğinden ortaya çıkan kötülükle ilgili kişileştirmeler genelde oldukça belirsizdir; algıların ve formülasyonların diğer kişilerle mübadelesi yoluyla, kişileştirme daha bir açıklık kazanır.

Formülasyonlarınızı ve algılarınızı diğer insanlara ilettiğinizde, etkileşimler ortaya çıkar ve sonuçta formülasyonlardan bir küme oluşur (K), bu, ortak uzlaşım alanıdır. $F_n \longrightarrow K$.

Bu süreç mekanik olmadığı gibi ve kesinlikle basit de değildir. Sürekli ortaya çıkan yeni bireysel algılar, kümelenmeye bir ivme kazandırır. Süreç ($y + o = A$) hiç durmaksızın yinelenmektedir; böylece yeni algılar sürekli bir biçimde sürece dahil edilir ve yeni ya da değişime uğramış formülasyonlar yaratılır. Ayrıca, kişiler arasındaki fikir alışverişi sürekli olarak karşılıklı değişimlere yol açar ve giderek yeni kümeleşmeler (K_n) ortaya çıkar. Herhangi bir zaman içinde temel süreç $y + o = A$ durur ve böylelikle yeni algılar oluşmazsa, kavram donar ve ölür; bu durumda sürecin insan için herhangi bir gerçek anlamı kalmayacaktır. Anlamın bu şekilde silinişi, örneğin "İmparatorluk" kavramında gerçekleşmiştir; kavram, birinci yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla, hatta yirminci yüzyılın başlarına kadar gerçek bir gönderme gücüne sahipti, ancak bugün, yaşayan düşünceyle herhangi bir ilişkisi kalmamıştır. (Tarihçiler "İmparatorluk" kavramının anlamı üzerinde tartışmalara gireceklerdir, ancak terimin yaşayan özelliğini koruması, yalnızca ikincil anlamda var olacaktır).

Formülasyon kümeleri (K_n) belirli bir sürenin sonunda bir gelenek (G) oluştururlar. $K_n \longrightarrow G$. Ancak her küme, geleneğin bir parçası olmaz. Gelenekle bütünleşebilmesi için, bir kümenin, bir tip olarak doğruluk değerinin bulunması gerekir; mevcut geleneği olumsuz-

lamaması gerekir; buna karşın, geleneğin kapsamını genişletebilir ya da değiştirebilir. Gelenekler zaman zaman tikel ve ayrıksı özellikleri dışarıda bırakan sınırlar geliştirirler. Bir küme, temel algılar için doğru olduğu sürece, kendi içinde geçerliliğini yitiremez, ancak gelenek tarafından çizilen sınırların ötesine geçtiğinde, tek başına kalabilir ve unutulabilir. Bir gelenek zaman içinde değişir, gelişir ve genişler; iki ucu, kavrayış doğrultusunda açıktır, ancak yanları, süreklilik tarafından sınırlandırılmıştır.

Geleneğin, gerektiğinden fazla dar bir kapsam içinde yorumlanmaması gerekir. Sınırlarında yer alan unsurlar gelişmesine bir canlılık kazandırabilir; tıpkı Monofizizm ve Nesturiliğin Hıristiyan doktrininin gelişimini canlandırdığı gibi. Örneğin Kutsal Ruh kavramının tarihçesi, daha geleneksel âdetlerin yanı sıra, belli birtakım gizemcilerin ve sapkınların olağandışı konumlarını da kapsaması gerekir. Ama yine de, geleneğin tutarlı olabilmesi için dışlanması gereken bazı konumlar vardır. Örneğin, doktrine başvurmaksızın "Hıristiyanlığın" ahlaksal davranışlar olarak tanımlandığına inanabilirsiniz, ancak geleneğin sınırları, kavramı anlamsız kılacak ölçüde genişletilmeden böyle bir tanım kabul edilemez. Bir sözcüğün anlamının yok edilmesi ciddi bir şeydir: İnanışa göre İblis, gerçekliği yok etmeyi kendisi için görev bilmiştir. (Yuhanna 8:44)

Bir kavramın geleneği aşağıdaki özelliklere sahiptir: (1) Tipe bağlı kalır. Şeytan geleneği, kötülüğün, insanlara acı çektirme olduğu görüşüne bağlı kalmıştır. (2) Gelenek zaman içinde gelişir. Bir yandan tipe bağlı kalırken, diğer yandan karmaşıklaşacak ve genelde olağanüstü bir çeşitliliğe ve zengin bir dokuya sahip olacaktır. (3) Gelenek başlangıçta sınırlarını genişleterek geniş bir kapsam içinde çeşitli düşünceleri içine alacaktır. (4) Daha sonra, sınırları daralacak ve bir odak noktası ortaya çıkacaktır. Yeni Ahit'ten önceki dönemde, Şeytan

kavramı oldukça zengin mitolojik, teolojik ve ikonografik ifadelere sahipti; daha sonra, ussal teolojinin çekici ve keskisi geleneği yonttu ve yavanlaştırdı. Kavram bugün de canlıdır ve bir odak noktasına yaklaşıyor olabilir. (5) Son olarak odak noktası, aşağıda belirtilen yollardan biri tarafından sağlanır: (a) Gelenek tümüyle yaşayan algılara tepki vermeyi durdurabilir; gelişimini durdurur. Böyle bir durumda, tıpkı "imparatorluk" kavramı gibi tükenişe uğradığı söylenebilir. Ya da (b) gelenek, canlı bir bütünleşme odağına ortak bir görüşe, "hükümranlık" ve "epik şiir" kavramlarında olduğu gibi.

Bu durumda, bir kavram nasıl oluyor da en iyi bu "gelenek" açısından anlaşılabiliyor? Önerime göre, bir kavram en iyi biçimde kendi kökenlerinin ışığında *değil*, daha çok, geleneğin hareket ettiği yön doğrultusunda anlaşılabilir. Dillere düşmüş bir örnek olarak Hıristiyanlığa baktığımızda: Ben, Hıristiyanlık gerçeğini aydınlığa kavuşturmanın en iyi yolunun *kökenlerinin* aranışında değil, gelenek içindeki gelişiminin gözlemlenişinde bulunacağına inanıyorum. Bu yaklaşım, Hıristiyanlıkta ve diğer birçok dinsel öğretide baskın olan bir savın, ayırıcı özelliği kalıtımsal bir yanılgı olan bir savın yani bir sözcüğün –ya da bir düşüncenin– gerçek anlamının onun özgün durumunda yattığı varsayımının tersine çevrilmesidir. Louis Dupré'den alıntılayacak olursak: "Ondokuzuncu yüzyılda biyoloji, toplumbilim ve felsefe alanlarında evrimci düşüncenin kazandığı geniş popülerliğin din konusundaki çalışmalar üzerinde tuhaf bir yan etkisi olmuştu. Birkaç on yıl boyunca, bir dinin gerçekliğinin yalnızca onun kökenlerinde bulunacağı görüşü tartışmasız bir biçimde kabul ediliyordu. Bu nedenle de, bir tanım arayışı, örneğin 'İsa'nın tarihsel yönden araştırılmasında' olduğu gibi, kökenlere yönelik bir arayış biçimini almıştı."[13] Oy-

[13]Louis K. Dupré, *The Other Dimension* (New York, 1972) s. 72.

sa Hıristiyanlık ya da Anayasa ya da Şeytan, en iyi, söz konusu kavramın zaman içinde evrildiği yön, yani onun tarihsel gelişimi içinde anlaşılabilir.

Odaklanma aşamasına henüz ulaşmamış ve hâlâ canlı olan herhangi bir geleneği incelediğimizde, bu odaklanmanın son aşamada ne olacağını bilemeyiz ve bu konuda herhangi bir varsayımda bulunmamamız gerekir. Bu nedenle, yaşayan bir geleneği odaklandığı nokta açısından açıklayamayız. Bunun yerine geleneği, halen içinde bulunduğu gelişim aşamasının açısından açıklamamız gerekir. Kişi, o geleneğin en son aşamasındaki odak noktasının ne olabileceğini düşleyerek kendi kendini avutabilir. Örneğin Hıristiyanlık geleneği içinde Şeytan, aşağıda belirtilenler de dahil olmak üzere çeşitli yazgılardan birine sahip olabilir: (1) Şeytan, gerçekliğini yitirebilir; yani, kişileştirilmiş kötülüğe ilişkin kişisel algılar geçerliliklerini yitirebilirler; (2) Şeytan, Tanrı'dan öylesine uzaklaşır ki, mutlak bir düalizm ortaya çıkabilir; (3) Şeytan, bir bütünleşme (bireyleşme) süreci içinde iyicil Tanrı ile yeniden birleşebilir.

Bu nedenle Şeytan kavramı, Şeytan ile ilgili algıların oluşturduğu gelenek açısından tanımlanır. Örneğin, Yahudi-Hıristiyan ve Hindu-Budist gibi çeşitli Şeytan gelenekleri vardır. Aynı anda birden fazla geleneğin gelişimini tarihsel yönden izleyebilmek olanaksızdır, zira tarihsel yöntembilim, belli bir hareketin *B* yoluyla *A*'dan *C*'ye gelişimini savunur; toplumlar arasında karşılıklı etkileşimin yetersiz olduğu durumlarda bu tür bir açıklama sunamaz. Şeytan'ın kişileştirilmesi, Yahudi-Hıristiyan düşüncesi içinde daha eksiksiz bir biçimde geliştiğinden dolayı, bu kitabın kapsamı Batı geleneğiyle sınırlı tutulmuş; Batılı olmayan düşüncelere ancak kısaca ve bir karşılaştırma ya-

pabilme amacıyla değinilmiştir.[14]

Kavramlar tarihi, kavramın kendi içinde ve kendisi için önemli olduğunu vurgular. Yöntem, kavramların biçimlenişinde toplumsal ortamın önemini kavrar, ancak vurgu toplumun değil, kavramın kendisi üzerindedir. Kavramlar tarihi, kavramın ussal formulasyonları üzerinde durduğu kadar mitolojik şiirsel yanı üzerinde de durduğu için düşünce tarihinden farklıdır. Mitlerin değeri ancak son yıllarda Jung, Eliade, Lévi-Strauss ve diğerleri tarafından, bilinçdışının keşfinin sonucu olarak yeniden ortaya çıkarılmıştır. 1900'de Freud'un *Düşlerin Yorumu*'nun yayımlanması, mitlerde ve düşlerde bilinçdışı düşüncenin dışavurumunun algılanabilmesini olanaklı kılmıştır. Jung'un arketip kuramı ve Lévi-Strauss'un bilinçdışının önceden varolan yapıları kuramı, açık bir biçimde bilinçdışının sürekli, değişmeyen doğasını vurgulamaktadır. Lévi-Strauss'a göre, mit ve zihin arasında bir yapı benzeşikliği mevcuttur. Bilinçdışının belirli dışavurumları –bireysel düşler ya da mitler– birbirinden farklı olabilir, ancak eğer mitleri ya da düşleri anlayabilirsek onların taşıdıkları içsel anlamlara (Jung) ya da yapıya (Lévi-Strauss) nüfuz edebiliriz. Kişi bunu bir kez anladıktan sonra, geçmişteki bir uygarlığın, geçmişteki

---

[14] Bunun, yayınımcılık sorusu içinde bir tür *petitio principii* olduğunu fark ettim. Yayınımcılığı yadsımak ya da olumlamak fazla ileri gitmek olur, ancak tümüyle birbirinden farklı durumlarda benzer düşüncelerin neden ortaya çıkabildiği sorusuna başka yanıtlar da bulunduğuna ve böyle konularda Doğu ile Batı arasındaki bağlar tam anlamıyla kurulmamış ya da açıklığa kavuşturulmamış olduğuna göre, henüz kurulamayan bağlantılar üzerinde tartışmayı sürdürmek, daha da tehlikeli olacaktır.

Benim yöntemim, kavramlar tarihi, birtakım İncil eleştirmenleri tarafından kullanılan "gelenekler tarihi" yöntemiyle bazı benzerlikler içermektedir. Krş. örneğin, Delbert R. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea* (Baltimore, 1969).

kavramların *Erlebnis*'ini (yaşanan deneyimi) edinebilir. Hiçbir tarih geçmiş değildir; tüm tarih bugün yaşanmaktadır ve onun "yaşanan anla ilişkisinden" hiç kimse şüphe edemez.

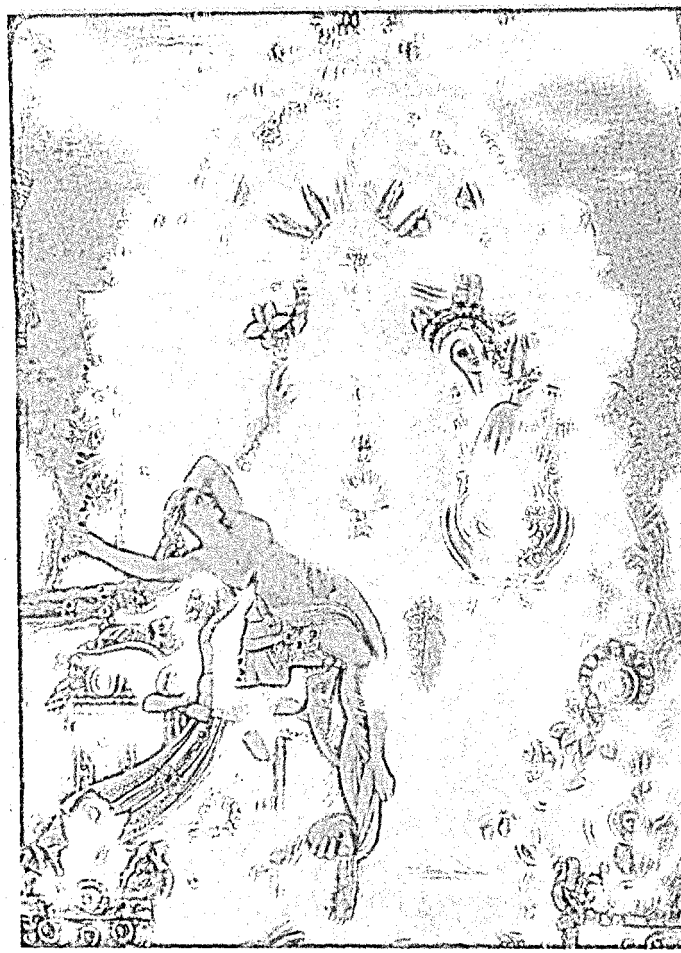
Mitler, bilinçdışının, bilinç tarafından arıtılmış ve değişime uğratılmış ürünleridir. Bilinç, bilinçdışının ifade ettiği tüm o şeylerin ancak –o da eğer varsa– çok az farkında olduğundan dolayı, mitolojik şiir, insan deneyiminin ussal olandan daha büyük bir bölümünü kapsar. Lévi-Strauss'un belirttiği gibi, insan düşüncesinin büyük bir bölümü mantıksal değil, benzeşimcidir ve insan kültürünü anlamanın en iyi yolu, onu karşılaştırma yoluyla anlamaktır. Henri Frankfort'a göre mitler, "hayal gücünün ürünüdürler, ancak salt fantazya değildirler. Gerçek mitin destan, saga, fabl ve peri masallarından ayırt edilmesi gerekir.... Gerçek mit, zorlayıcı bir yetkeyle [konuşur]. Bir 'Sen' kipinin açımlamasını gerçekleştirir.... Soyut düşünce için dikkatle seçilmiş bir örtüden başka bir şey değildir."[15] Richard Woods, Şeytan üzerine tartışmasında bu konuyu vurgulamaktadır: "Mit, insanın varoluş gerçeğinin simgesel doğasıdır.... Bu nedenle, mitler itibari olarak edebi ya da bilimsel herhangi bir gerçekliğe sahip olmasalar da, insan bilincinin daha derin bir düzleminde daha derin bir gerçekliği ifade ederler. Kanımca, Şeytan mitinde de durum böyledir."[16]

Mitin ussal kategorileri aşabilme özelliği, Şeytan'ı anlayabilmemiz açısından büyük değer taşımaktadır. Ussal düşüncede iyi ve kötü görünürde birbirini dışlayan iki güçtür. "Öte yandan mit, bir olanın iki

---

[15] Henri Frankfort, "Myth and Reality," Frankfort, ed., *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago, 1946), s. 3. Din üzerine materyalist yorumsamalara itiraz "bu tür analizlerin belirli durumlarda ampirik açıdan yeterliliklerine değil, bunların din görüngüsünün kavranabilmesinde yeterli oldukları yolundaki genellemelere" yöneliktir.

[16] Woods, s. 80-81.



Gustave Moreau, "Zeus ve Semele," yaklaşık 1870. Âşığı Zeus ile birleşmek için dua eden ölümlü Semele, Zeus'un görkemi karşısında yaşamını yitirir. Bu, tanrısal ikircikliğin en kusursuz örneğini yansıtmaktadır: Tanrının görkemi, ölümlüler için ölüm demektir. Gustave Moureau Müzesi'nin izniyle, Paris.

yüzünü birleştirmeye çalışır; kötülükte iyilik, aydınlıkta karanlık, düzensizlik içinde düzen ve daha yüksek düzlemde bir bütünlüğü görür. Mit, eksiksiz bir görünüm elde etmeye çalışır."[17] Tarihsel eleştiriyi mitlerin incelenmesine doğru yönlendirerek, simgesel düşünce tarzlarını bilişsel tarzlara aktardığımızın ve bu işlemin aktarma süreci içinde varolan tüm sorunları da kendisiyle birlikte getirdiğinin ayrımına varırsak, bu durumda mitin, Şeytan kavramının son aşamada inşa edildiği malzemeyi sağlamada, ussal spekülasyonlardan daha etkin olduğunu öne sürebiliriz.

Neredeyse tüm mitolojilerde ortak olarak rastlanan özellik, zıtların uyumu ve tanrısalın ikircikli doğasıdır. Tanrı, aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü olarak kavranır. Bu ilahi gücün tezahürü olan tanrılar, zıtlıkların uyumunu kendi içlerinde taşırlar, her tanrı ya da tanrıça kendi içinde ikircikliklidir ya da zıt ve çelişik bir kökteşlik içinde bir ikircikliği ifade eder. Mitoloji, Tanrı'nın gölgesi olarak kötülük ilkesini, iyilik ilkesinin zıt kutbu olarak ifade eder.

Kavramlar tarihi şunları sunar: (1) Şeytan üzerine mevcut en iyi tanım; (2) Şeytan kavramının içeriden, insan psikolojisini aydınlatacak biçimde bir kavranışı; (3) Düşüncelerin onun aracılığıyla gelişebilmesine olanak sağlayan sürecin sergilenmesi; (4) Teolojik ve felsefi yaklaşımların mitolojik-şiirsel, sanatsal ve şiirsel yaklaşımlarla bütünleşmesi; (5) Bilginin tarihsel sosyolojisi, tipoloji, derinlik psikolojisi, görüngübilim ve geleneksel düşünceler tarihi arasında bir bağlantının sağlanması; (6) Acı çekme sorunu üzerinde insanbilimsel ve insancıl bir kavrayış.

Tartışma, soyutlamalar aracılığıyla dile getirilmektedir. Kendileri bir tür kötülük olan soyutlamalar, tarihin gerçekliği keşfedebilme ye-

---

[17] Andrew Greeley, *Unsecular Man* (New York, 1972) s. 97.

tisini kurabilmesi gerekli birer araçtırlar. Ancak, Şeytan'a ilişkin görüşler, kişilerin, gerçekten yaşamış olan ve birey olarak dikkatimizi çekmeye hak kazanan insanların zihinlerinin ürünüdür. İskender'in fetihlerini, ölmekte olan bir askerin çektiği acı ve susuzluk olarak kavramadıkça, Engizisyon'un fikirlerini bir sapkının parçalanmış bedeni olarak görmedikçe, çekilen tüm bu acıları kendi acılarım olarak hissetmedikçe, diğer bir deyişle içimde bir insanseverlik var olmadıkça, kötülük üzerine olan fikirlerim içi boş fikirler olmaktan öteye gitmeyecektir. Zaman zaman ne kadar karmaşık bir niteliğe bürünürse bürünsün, bir bütün olarak kötülük sorunu özünde, karanlıkta, ızdıraplar Tanrı'ya haykıran İvan Karamazov'un küçük kızının bize yönelttiği sorudur. Hawthorne'un rahibinin de dediği gibi, "Etrafıma bakınıyorum ve işte! Her çehrenin üzerinde bir Karanlık Peçe."

3 Doğu'da ve Batı'da Şeytan

Rem non modo visu foedam sed etiam auditu
—Cicero, *Philippicae* ii 63

Batılı olmayan kültürlerde kötülüğün kişileştirilmesi, Batılı kavramlar üzerinde zorunlu bir bakış açısı oluşturur. Farklı ve büyük ölçüde ayrışmış kültürlerin kötülüğe ilişkin koşut formülasyonları, evrensel düşünce yapılarından kaynaklandığı gibi kültürel yayınının henüz bilinmeyen süreçlerinin ürünü de olabilirler. Her durumda, oldukça çarpıcıdırlar. Kozmos insanlığa zaman zaman sevecen, zaman zaman da düşmanca davrandığından ve insan doğası da kendine karşı bölündüğünden dolayı, bir ilahi ilke düşüncesini kabul eden toplumlar, benimsedikleri bu ilkenin ikircikli olduğunu kabul ederler. Tanrı'nın iki yüzü vardır; zıtlıkları içinde barındırır. Tanrı'nın ikili doğası, teolojik yönden ussal terimlerle ya da mitolojik yönden öyküler yoluyla ifade edilebilir. Tektanrıcılıkta Tanrı, iki zıt eğilimin aynı kişide vücut bulması şeklinde düşünülebilir. Tanrı'nın doğasının birçok tanrıyla ifade edildiği çoktanrıcılıkta, tek tek tanrılar da aynı şekilde "kendi sinelerinde iki ruh" taşıyabilirler (Goethe: "Zwei Seelen wohnen – ach – in meiner Brust"). Ya da tanrıların bir bölümü iyi, diğerleri ise kötü olarak düşünülebilirler. Tanrı'nın muğlaklığı Hinduizmde açıkça bellidir. Brahma'dan, "tüm insanların yaradılışı ve yokedilişi" olarak söz edilir. O, "habis ya da merhametlinin, iyi huylu ya da acımasızın, *dharma* ya da *adharma*'nın, doğru sözlü ya da aldatıcı-

nın yaratıcısıdır."[1]

En erken dönem Hindu metinleri kötülüğü herhangi bir açıklama olmaksızın bir "veri" olarak sunarlar. Daha geç metinler, kötülüğün kökeniyle ilgili çeşitli açıklamalarda bulunurlar. Tanrı'nın özgün ikircikliği, Brahmanalar'da kötülüğün kökenine ilişkin açıklamada ortaya çıkar: "Tanrılar ve demonlar, her ikisi de doğruyu söylediler ve her ikisi de yalanı söylediler. Tanrılar yalandan feragat ettiler ve demonlar doğrudan feragat ettiler."[2] Bu varlıkların tümünün de Tanrı'nın görünüşleri olmasından dolayıdır ki, o, hem iyiden hem de kötüden sorumludur. Zaman zaman dünyadaki kötülüklerden dolayı kötü ruhlar suçlanır; zaman zaman hataların insanların kusurlarından ve görüsüzlüğünden kaynaklandığı söylenir. Ancak her şey, Tanrı'nın tezahürüdür, o her şeydir ve nihai olarak o her şeyden sorumludur. "Kötülük, Tanrı'nın ayrılmaz bir parçasıdır ve ondan kaynaklanır."[3]

Tanrı neden kötülük yapar ya da yaptırır ya da kötülük yapılmasına izin verir? Bu soruyu yanıtlamaya çalışan her girişim "teodise," yani Tanrı'nın dünya üzerindeki usüllerinin haklı gösterilmesidir. Yetersiz kalmak, "teodise"lerin doğasında vardır ve sıcak ve susatıcı bir günde, "bir bardak bira, insana Tanrı'nın yollarını haklı göstermede Milton'dan daha çok işe yarar." "Teodise"ler teolojik ya da mitolojik olabilirler. Mitolojik yönden oluşturulan "teodise"ler, genellikle Tanrı'nın kötücül olan yönlerini kişileştirirler ve bu nedenle de Şeytan ile karşılaştırılabilecek tanrılar ve başka varlıklar üretirler.

Mitlerde çok ender olarak herhangi bir varlık tümüyle kötü olarak karşımıza çıkar, zira mitler bilinçdışına çok yakındır ve bilinçdışı

---

[1] Wendy D. O'Flaherty, *Hindu Myths* (Harmondsworth, 1975), s. 42, 46.

[2] Wendy D. O'Flaherty, "The Origin of Heresy in Hindu Mthology," *History of Religions* 10 (1970), 288.

[3] A.g.e. s. 298.

ikircikliidir. Bilinçdışının verileri, özde benliğe ilişkin verilerdir ve benlik hem iyi, hem kötü olarak algılanır. Yalnızca ussal, entelektüel bilinç iyi ve kötünün doğal ikircikliğini kutuplara, zıt mutlaklıklara ayırabilir.[4] Mit, karışık ve muğlaktır. "Nasıl hiçbir simge temsil ettiği şeyin özünü tam olarak kapsayamazsa, simgelerin sayısındaki artışlar da zihni karıştırmaktan çok, aydınlatıcı [olabilirler]. ... Tek başına herhangi bir varlık için çok sayıda mitolojik kavram var olabilir."[5]

Tanrı'da zıt unsurların, iyilik ve kötülüğünün birlikte var olması sık sık bir zorunluluk olarak görülmüştür. Temel önermeye göre hem iyi hem kötü tüm şeyler Tanrı'dan gelmektedir. Ancak şuraya kadar ki, insanlar Tanrı'nın iyi olduğunu hissederler ve ona kötülüğü atfetmek istemezler, bunun yerine, Tanrı'nın içinde çeşitli güçlerin zıtlaştığını varsayarlar. Bu zıtlaşma sonunda dışsallaştırılır ve bir ikizleşme[6] ortaya çıkar. Tanrı ilkesi yine kötülüğün kaynağıdır, ancak şimdi (gerçek ya da mecazi anlamda) bir iyilik ilkesi ve bir kötülük ilkesi olarak ikiz bir nitelik kazanmıştır; bunların ilki bir Yüce Tanrı ile özdeş kılınır, diğeri ise Tanrı'nın rakibi olur. Bu tür çiftlere "köktеş" adı verilir.

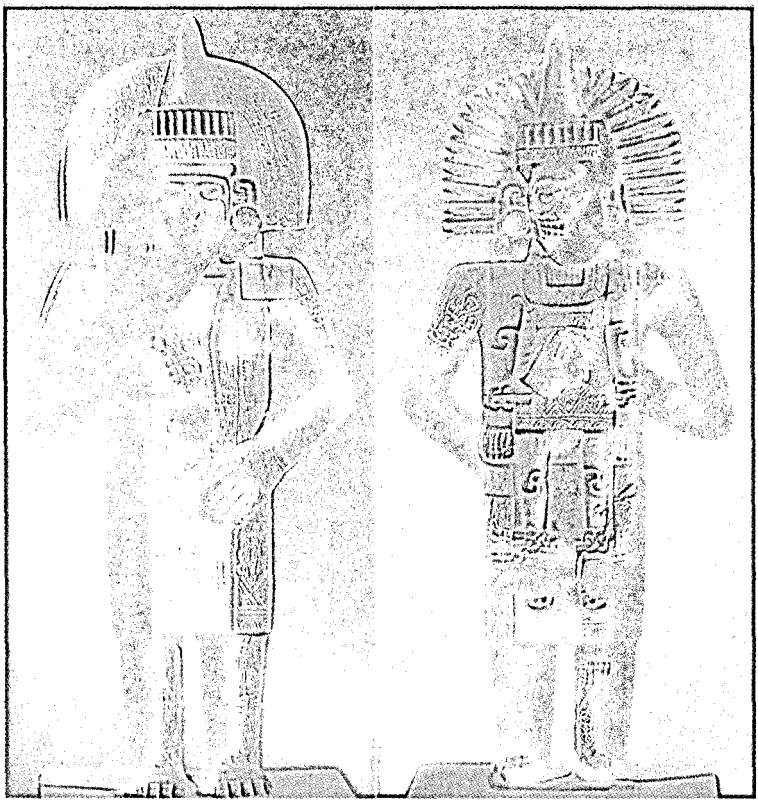
Zıtların birleşmesi zaman zaman göklerde savaş kavramıyla ifade edilmiştir. Çoğunlukla, daha genç kuşak tanrılar tarafından yerlerinden edinen bir grup tanrı, kötü olarak kabul edilmiştir. Hıristiyanlar,

---

[4] Böyle bir ayrım yapmak, [insan'ın] "tanrısal simgelere ve fikirlere yanıt verebilme kapasitesini büyük ölçüde yok etmiş, [ve böylece] onu psişik yeraltı dünyasının merhametine bırakmıştır": C. G. Jung., ed. *Man and His Symbols* (New York, 1964), s. 16.

[5] Rudolf Anthes, "Mythology in Ancient Egypt," Samuel Noah Kramer, ed. *Mythologies of the Ancient World* (New York, 1961), s.22.

[6] Ingilizcede "ikizleşme" anlamına gelen *twinning* sözcüğünü ortaçağ İngilizcesinde kopma, ayrılma anlamına gelen *twynnen* sözcüğüyle karşılaştırın.



Kuetzalkoatl, Mexico, İS 900-1250. Yaşamın ve sanatın saygı gören bu iyilik-sever tanrısı, aynı zamanda bir ölüm tanrısıdır. Kendi başına duran bu heykelin iki yüzü bulunmaktadır. Brooklyn Müzesi, Henry L. Batterman and Frank Sherman Benson Funds'ın izniyle.

Yunan ve Roma tanrılarını demonlar olarak tanımlamıştır; Olympos tanrıları Titanları kötü ruhlara dönüştürmüşlerdir ve Germen tanrılar devleri yenmiştir. Gelişiminin erken safhalarında Hint-İran dininde iki grup tanrı vardı: Asuralar (Hint: Asuralar; İran: Ahuralar) ve de-

valar ya da daevalar.[7] İran'da, ahuralar daevaları yenilgiye uğrattılar; ahuraların lideri Yüce Tanrı, Ahura Mazda [Hürmüz, --ç.n.] ışık tanrısı oldu; ve kötü ruhlar düzeyine getirilen İranlı daevalar, karanlıklar tanrısı Ehrimen'in emrine girdiler. Hindistan'da ise devalar asuraları yendiler. Bir anlamda Hindistan'da elde edilen sonuçlar, İran'daki sonuçların tam tersiydi; daha derinlerde ise bu iki süreç birbirine son derece benziyordu. Bir grup tanrı yenilgiye uğruyor ve genelde kötü ruhlar düzlemine iniyorlardı.

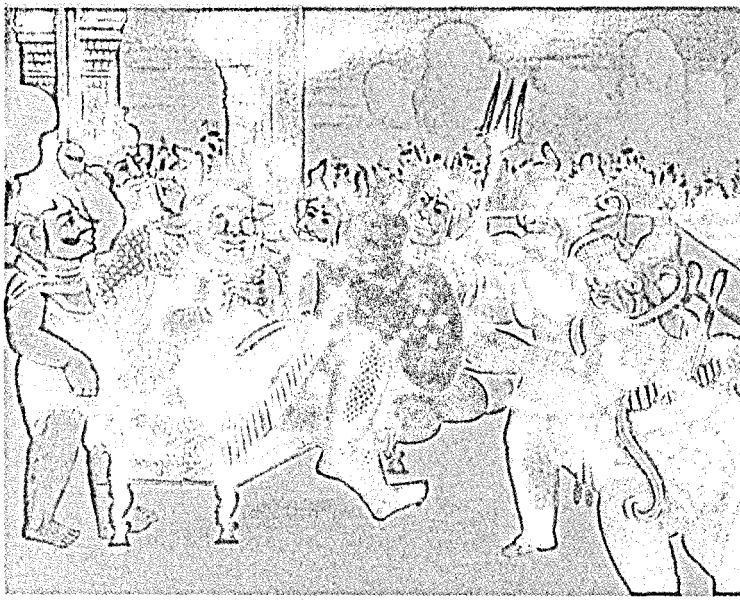
And Dağları'nda yaşayan Kogi Yerlilerine göre "iyilik, yalnızca kötülük faal durumda olduğu için vardır; kötülük ortadan kalkacak olsa, iyilik de aynı şekilde ortadan kalkacaktır. Kogi, her şeyi, aşkın bir uzlaşma durumu olan Yúluka'da toplamak ister."[8] Batı dinlerinde, Tanrı ve Şeytan neredeyse birbirine tamamen zıt bir konuma getirilmiştir, bununla birlikte, birçok toplumun mitlerinde, her ikisi de yakın bir birleşme içinde konumlandırılırlar. Tanrı ve Şeytan tüm sonsuzluklardan bu yana birlikte var olmuş ve birlikte çalışmışlardır; ya da kardeştirler; ya da Tanrı Şeytan'ı yaratır; ya da daha da yakın bir ilişki içinde Tanrı onu doğurmuş ya da kendi özünden yaratmıştır.

Zıt kutuplar arasındaki mücadele, geleneksel tanrıların ikircikli özelliklerinde de ifade bulabilmektedir. Kali, Şiva, Durga gibi Hindis-

---

[7] Görünüşteki benzerliğe karşın "Devil" ile deva sözcükleri arasında etimolojik bir bağlantı yoktur. "Devil," Hint-Avrupa kökü *gwel*'den gelen Yunanca *diabolos*'tan türemiştir; *deva* ise Hint-Avrupa kökü *deiw*, "gök" ya da "cennet"ten.

[8] Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago, 1969), s. 139. 10 dördüncü yüzyılda Taoculuğun ayırıcı özelliği (yin ve yang) olan zıtların birleşmesi, Batı'da ilk kez onbeşinci yüzyılda yaşamış teolog Nicolaus Cusanus tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu düşünce, modern dönemde yeniden canlanmış ve Jung, Eliade ve Erich Neumann tarafından yoğun biçimde kullanılmıştır.



Asura Sumbha, Jaipur, onsekizinci yüzyıl. Devaların yendiği asuralar, demonik figürler haline geldiler. Sumba ve izleyicilerinin boynuzları, hayvansı kulakları ve grotesk yüzleri vardır; bir tanesi elinde üç çatallı mızrak taşımaktadır. R. Lakshmi'nin izniyle, Bangalore.

tan'ın büyük tanrıları, iyilikseverliği ve kini; yaratıcılığı ve yıkıcılığı kendi içlerinde taşırlar.

Tanrı'nın iki yüzünün bir diğer ifadesi de, birbirine sıkı sıkıya bağlı, ancak düşman tanrılara ait mitlerde bulunur. Kökteşler her zaman birbirine zıttır ve her zaman daha derin bir düzlemde aynı varlıklardır. Stevenson, Jekyll ve Hyde'ında, "bilincin acı içindeki rahminde bu zıt ikizler sürekli bir mücadele içindedirler," der. Bunlar, tek bir kişiliğin iyi ve kötü dışavurumlarıdırlar. Winnebagolarda gü-

neşin ikizleri vardır: Edilgen olan Flesh ve başkaldıran Stump. Irokualarda, toprağın kızının, daha ana rahminde tartışmaya başlayan ikiz oğlu olur. İkizlerden biri normal bir biçimde doğar, ancak ikincisi, anasının koltuğunun altından çıkar ve anasını öldürür. Küçük kardeşin adı Flint'tir ve tüm çabası, ağabeyinin yapıcı işlerini bozmaktan ibarettir.[9] Büyük kardeş hayvanları yaratır; Flint onun yaptığını öykünmeye çalışır, beceremez ve öfke içinde ağabeyinin yarattığı hayvanları öldürür. Flint, ağabeyinin insanlar için istediği rahatı ve uyumlu iletişimi bozmak için uçurumları ve dağları yaratır.[10] Bu tür kökteşler, birleşmeye merkezde yoğunlaşmaya çalışan ve huzur arayan ilahi benliğin zıt parçaları ya da hem zıt hem de birleşik kozmik ilkeler (yan ve ying) olarak kavranabilirler.

Zıtlıkların birliği cinsel açıdan da ifade edilebilir. Erselik ya da tanrısal syzygy [Ay ya da güneş tutulmasında üç göksel cismin bir hiza olması, –y.n.], erkek ve kız kardeşin tek bir bedende birleşmesi, bir kusursuzluk simgesidir: Sakallı Aphrodite, özgün Hermaphroditos, güzel Dionysos, *yoni* ile *lingam*'ın birleşimi olan Şiva, hem tanrı hem tanrıça, hem ışık hem gölge olan Maya ilahı Ometeotl. Erselik, zıt cinslerin birleşimidir. Ancak, her zaman olduğu gibi, zıtlar ikiz olduğunda, birbirinden ayrıldıklarında ve kutuplaştıklarında, bir çatışma içindeymiş gibi görülürler. Bundan dolayıdır ki, mitlerde eril ve dişil unsurlar, *yin* ile *yang*, bir savaş içinde olabilirler ve dişil ilke

---

[9] Çalışkan büyük kardeşle sorumsuz küçük kardeşin öyküsü, Müsrif Oğul öyküsünden daha eskidir. Edebiyatta da sık sık yeniden ele alınmıştır; örneğin, Thomas Mann'ın *Buddenbrooklar*'ı (Tom ile Christian).

[10] Dağların, evrenin kusurları ve insanlar önüne koyulan engeller olduğu görüşü, onsekizinci yüzyıla kadar oldukça yaygın bir görüştü. Krş. Marjorie Hope Nicholson, *Mountain Gloom and Mountain Glory* (Ithaca, N.Y., 1959). İrokua öyküsü için, bkz. Eliade, *Quest*, s. 146. Ayrıca bkz. Eliade, *The Two and the One* (Londra, 1965), özellikle s. 103-124.



Şiva ve ailesi, Hindistan, 1790. Bir tür *déjeneur sur l'herbe* izleğini işleyen bu tuhaf resimde, genellikle yardımsever Şiva, kucağında Skanda bulunan eşi Parvati ve yanında fili andıran Ganeşa ile birlikte görülmektedir. Şiva burada insanları öldürüp, başlarını bir ipe dizerken betimlenmiştir. Tanrısal ilke, hem sevecen, hem de acımasızdır: Hem yaşam verir hem de öldürür. Victoria ve Albert Müzesi'nin izniyle.

eril ilkenin zıt kutbunda yer aldığında, daha aşağıda, hatta kötülük olarak ortaya çıkabilir.[11] Dişi kendi içinde olumlu bir kişiliğe sahip olabilir. Genç bir bakire ya da şefkatli bir anne olabilir. Ya da, fahişe, cadoloz, mezarlığın esneyen ağzı, gömüt haline gelen rahim olabilir. Meksika'da, en acımasız tanrılar dişiydi: Dışkıyla beslenen günah tanrıçası, Tlacolteutl ya da geceleri dolaşan ve inlemeleriyle sefalet ve savaşı çağıran, suratının yarısı kırmızı, yarısı siyah Ciuacoatl. Kali, hem besler hem yok eder; Artemis, aynı anda hem bakire, hem bereket tanrıçası hem de büyücüdür. Vahşi yılan-tanrıça Chicomecoatl, aynı zamanda insanlara yiyecekleri ve çiçekleri bahşeder. Güneşin gelini ay tanrıça Coatlicue, hem çok güzel hem korkunç derecede çirkin, sevecen ve acımasız, meltem ve fırtına, yaşam ve ölümdür. Bununla birlikte, çok sayıda kötü dişi demon ve büyücü bulunmasına karşın, kötülük ilkesinin dişi olarak algılanmasına pek sık rastlanmaz ve Şeytan bile çok ender olarak bir eşle birlikte gösterilir. Bunun nedeni ise, dişinin daha alt düzeyde yer aldığı kanısı olabilir; dişinin bu sözde zayıflığı onun, ilahi doğanın iki zıt ilkesinden herhangi biri olarak

---

[11] Bunun nedeninin, gerek mitlerin, gerekse yazılı teolojinin kadınlar değil de erkekler tarafından üretilmiş olmasıyla ilişkili olup olmadığı kesin değildir. Erkeğin kadın üzerindeki egemenliğinin, erkek av tanrılarının yerinin dişi tanrının tanrıçaları tarafından alınmasına karşı, erkek ataerkilliğinin aldığı öç biçiminde yorumlanmasına yönelik birtakım girişimler olmuştur. Gök tanrısı ya da Yüce Tanrı, Yüce Ana'yı yerinden indirir ve egemenliğini elinden alır. Bu tür açıklamaların tümü de başarısız olmaktadır. Paleolitik ya da Neolitik dönemlerdeki mücadelelere ilişkin göndermelerin temelinde çok az somut kanıt bulunmaktadır ve her durumda, dişi üzerinde erkeğin egemenliği neredeyse dünya çapında geçerlidir bu nedenle de kökenlerinin, yalnızca Avrasya'da yapılmış olan tarihöncesi düzenlemelerde izlenmesi oldukça yetersiz kalır. Kadının ikircikliği üzerine, özellikle bkz. Wolfgang Lederer, *The Fear of Women* (New York, 1968); Erich Neumann, *The Great Mother*, 2. Baskı (New York, 1963); ve Robert Briffault, *The Mothers*, 3 cilt (New York, 1927).

görülmesini engellemiştir.

Yeraltı dünyası, ölüler âlemi sık sık kötülük ilkesiyle ilişkilendirilir. Öte yandan, kısmen ana rahmiyle ilişkisinden, ama daha çok, ekinlerin ve ilkbaharın yeşil çimenlerinin topraktan fışkırmasından dolayı yeraltı, doğurganlığın simgesidir. Yeraltı ayrıca altın, gümüş ve diğer yararlı madenleri de verir. Ama aynı zamanda gömüt ya da mezarla da ilişkilidir.[12] Ölülerin ruhlarının karanlıklar ya da gölgeler âleminde dolaştıkları yer de orasıdır. Meksikalılarda yeraltı ülkesi, Romalılarda olduğu gibi ölülerin cezalandırılmaktan çok, sükünet buldukları bir yerdi. Yeraltı ülkesinin tanrısı (örneğin Pluto) hem bereket hem de ölüm tanrısıdır ve bu da, Batı geleneğinde İblis'in yalnızca kötülük ve ölümün efendisi olmadığı, aynı zamanda bereket ve cinsellikle de ilişkisinin bulunduğu konusunda bize bir açıklama sunabilmektedir; bu özellik, cadıların orjilerinde ve Şeytan'ın genellikle boynuzlu oluşunda da kendini göstermektedir.

Ölümün kendisi ikircikli dir. Hindistan'da, en kötü asuralardan biri, İndra'nın güçlü düşmanı Namuci'dir. Namuci, yalan, şer ve nefret tanrısı olmasının yanı sıra, ölüm ve karanlıklar tanrısıdır; adının anlamı ise "asla bırakmayan"dır. Ancak Aziz Paul, insan ölmedikçe yaşamayacaktır, der. Ölüm, yeniden dirilişin ve yeni bir yaşama girişin önkoşuludur ve yeraltı, Osiris ve Persephone gibi ölen ve yeniden doğan ilahlar için en azından bir süre için yaşadıkları yer olmaktadır. Yeniden diriliş inancının olmadığı dinlerde de ölüm, dünyanın aşılması ve örneğin cennet gibi daha yüce, daha üstün bir gerçekliğe gi-

---

[12] "Hell" [Cehennem, –ç.n.] sözcüğünün etimolojisi, bu anlamlar kümesini doğrular niteliktedir. Hint-Avrupa kökenli **kel*, "örtü" ya da "gizleme" anlamına gelir ve bu sözcükten İngilizce "hole" (delik) "helmet" (miğfer) ve Almanca *hohl* (boş), *Höhle* (mağara), *Halle* (salon, konut) ve *Hölle* (cehennem) sözcükleri türetilmiştir.



Kali, Hindistan, onsekizinci yüzyıl. Yok etme ve yaşam tanrıçası Kali, eşi Şiva'nın bedeninin üzerinde dans etmekte ve hayvanları kutsayarak onları beslemektedir. Victoria ve Albert Müzesi'nin izniyle.

riş olarak algılanabilmektedir. Ural-Altay halklarıyla çok sayıda Afrika halklarında, ölüm bir yükselme, tepelerin üzerine, bir ağacın üzerine, bir merdivenin üzerine çıkma, sonsuz yüceliği içinde gök tanrısının yanına ulaşmak üzere yapılan bir yolculuk olarak görülmektedir. Bu nedenle, ölüm tanrısı, zorunlu olarak korku veren bir varlık değildir: Zalimdir, ancak aynı zamanda merhametli olabilir. Bizleri yanılsamaların ve acıların dünyasından alarak yeni bir dünyaya ya da yeni bir yaşama ulaştırabilir.

Ancak, yeraltı ülkesinin efendisi ilkede iyicil ya da en azından ilgisiz olabilmesine karşın, cehennemin ızdıraplarıyla bağdaştırılmasından dolayı daha çok kötücül olarak görülür: Yeraltı ülkesiyle Şeytan arasındaki tarihsel ilişki de bundan kaynaklanmaktadır.[13] Cehennem ateşinin kızıl parıltısı ve bir yangının alevleri ya da kızgın güneş altında kavrulmuş toprağın kırmızıya çalan tonu, (kan rengiyle birlikte) İblis'in dış görünümüyle ilgili modern kavramlarda varlığını sürdüren, kızıl renkle kötülük arasındaki ilişkiyi üretmiş gibidir.

Beyaz ve ışığın iyiyle ilişkilendirilmesine karşın, siyah ve karanlık da neredeyse her zaman kötülükle ilişkilendirilmiştir. Bu, kara Afrika'da böyledir (ancak Mozambik'te Muzungu Maya, "kötü beyaz adam" adında bir demon vardır); böylece, siyah renge ilişkin olumsuz algılar ırkçılığın sonucu olmaktan çok, ırkçılığın nedeni olarak karşımıza çıkar. Şiva kara olduğunda, bu renk onun doğasının kötü yanını gösterir; yokedici tanrı Kali'nin rengi genellikle siyahtır. Bu nedenle, sık sık kızılla ilişkilendirilmesine karşın, Şeytan'ın alışılmış renginin kara olması olağan sayılmalıdır.[14]

---

[13] Bkz. S. G. F. Brandon, *The Judgement of the Dead* (Londra, 1967) özellikle s. 175-181.

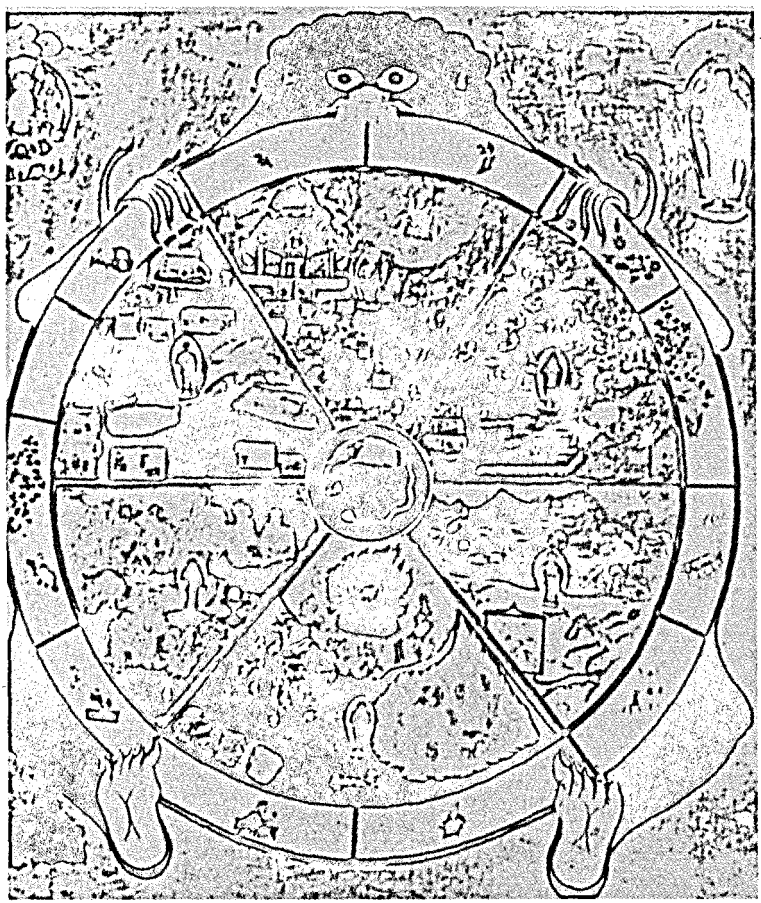
[14] Kara rengin kötülükle özdeşleştirilmesine karşı önemli istisnalardan birine, Eskiçağ'da Mısır'da rastlanıyordu. Burada, (Chem) adı "kara ülke" anlamına

Kara renk, çok geniş ölçekte olumsuz ve korkutucu çağrışımlara sahiptir. Özünde kara, düşmanlarınızın sizi şaşırttığı ve hayaletlerin ya da isimsiz, şekilsiz varlıkların hiç beklemediğiniz bir anda size saldırdıkları gecenin rengidir. Kozmogoni açısından kara, kaostur; varlıkoluşum açısından ise ölümün ve mezarın ya da ikircikli ana rahminin simgesidir. Solukluğun ölüm ve bu nedenle de kötülükle ilişkili olmasına karşın –Ortaçağ'da sapkınlar ve demonlar çoğunlukla solgun yüzlü olurlardı– kara, Avrupa, Afrika, Tibet ve Sibirya gibi birbirinden çok farklı yerlerde kötülüğün belirtisidir ve son yıllarda Amerikalı çocuklarla yapılan deneylerde, ırkçı davranışlardan ayrı olarak, kara renge karşı bir önyargının var olduğu ortaya çıkmıştır.[15] Genellikle kara, güneşin battığı yön olduğundan dolayı batıyla ilişkilendirilir. Ontolojik olarak kara, hiçliktir, boşluktur; psikolojik olarak düşlerin ve bilinçdışının ürkütücü evrenini imler. Zihinsel bunalım, entelektüel budalalık, dinsel umutsuzluk ve ahlaksal günahla bağlantılıdır. Pislik, zehir ve salgın hastalıklarla ilişkilidir. Eski çağ Meksika'sında kara, volkan taşından yapılan savaş silahlarıyla ilişkili idi. Son on yıl içinde büyük bir şehirde belediye başkanlığına adaylığını koyan bir adam "kara" sözcüğüne olumlu bir anlam atfedebilmenin ne denli güç olabileceğini keşfetti. Kara derili seçmenlerin oluşturduğu büyük bir kalabalığa hitap ederken dinleyicilerine, derisinin

---

geliyordu; kara, Nil Vadi'sinin yaşam veren alüvyonlu topraklarıyla ilişkiliydi ve kısır çölün kötülüğün altında kavrulan kızıl rengine bir karşıtlık oluşturuyordu. Avrupa folklorunda genellikle kızıl, kötülüğü imlerdi. Savaş tanrısı Mars kızıl renkli idi. Yahuda, kızıl saçlı olarak betimlenir; William "Rufus" adı bir hakaret olarak söylenir ve kızıl saçlı insanların çoğunlukla büyücülük kültleriyle ilgili oldukları varsayılırdı. Kızıl rengin kötülüğün simgesi olarak görülmesinin kökeni tam olarak bilinmemektedir; ancak, bu bağın kanla ilişkili olduğu en akla yakın tahmindir.

[15] John E. Williams ve John R. Stabler, "If White Means Good, Then Black .. *Psychology Today*, Temmuz 1973, s. 51-54.



Oluş çemberi, Tibet, onsekizinci yüzyıl. Zaman, yaratır ve yok eder. Yaşam çemberi burada sivri tırnaklı, kara bir canavar tarafından kavranmış durumdadır ve canavar, sivri dişleriyle çemberi parçalayıp yutmaktadır.

beyaz olmasına karşın, kalbinin onlarınki kadar kara olduğu konusunda güvence verdi! Yüreğinin ne kadar kara olduğunu övünçle belirtirken, tüm bir ırk, kendini insan ruhunun en kadim ve en güçlü

biçimde önyargı duyulan simgelerinden birine karşı çıkıyordu.

Yeraltı ülkesinde olduğu gibi, kaos simgesinin de Şeytan ile ikircikli bir ilişkisi vardır. Yunanca *chaein,* esneme, sözcüğünden türetilen "kaos," neredeyse her mitolojide yer alır. Kaos, dünyanın yaradılışında (ya da daha önce) varolan biçimsiz, belirsiz, farklılaşmamış, tam olarak oluşmamış durumdur. Genellikle, dünyanın içinden çıktığı varsayılan en eski çağlara ait denizlerle özdeş görülür. "En başta" diyor Rig Veda, "yalnızca karanlığın sarmaladığı karanlık vardı. Bunun tümü yalnızca aydınlanmamış madde idi." Ve Tekvin şöyle der: "Dünya biçimden yoksun ve bomboş idi ve karanlık uçurumun çehresinin üzerinde hareket ediyordu." Bu esneyen kaos, simyacıların deyimiyle *massa confusa* bir anlamda iyidir: Yaratıcı gizilgüç, dizginlerinden kurtulmuş güçtür ve o olmadan hiçbir şey olamaz. Ancak, farklı bir anlamda da kötüdür: Tanrıların ya da insanın var olabilmesi için aşılması gerekir. Bu nedenle kaos, alt edilmesi gereken bir canavar, bir Leviathan ya da Tiamat'tır. Meksikalı Nahuatl'lara göre en eski çağlardan beri varolan kaos, sayısız ağıza sahip, şekilsiz sularda dolaşan ve eline geçirdiği her şeyi yutan bir şeydir (burada kaos dişidir). Tanrılar Kuetzalkoatl ve Tezkatlipoka tarafından yenigiye uğratılır ve evrenin farklılaşabilmesi için ikiye ayrılır. Ancak, yitirdiği güçleri için yas tutar ve insan yüreğiyle beslenmek için kendisine insan kurban edilmesini isteyerek dünyada dolaşır durur.[16] Canavar alt edildiğinde Kozmos ortaya çıkabilecektir. Zaman sona erdiğinde ise, koz-

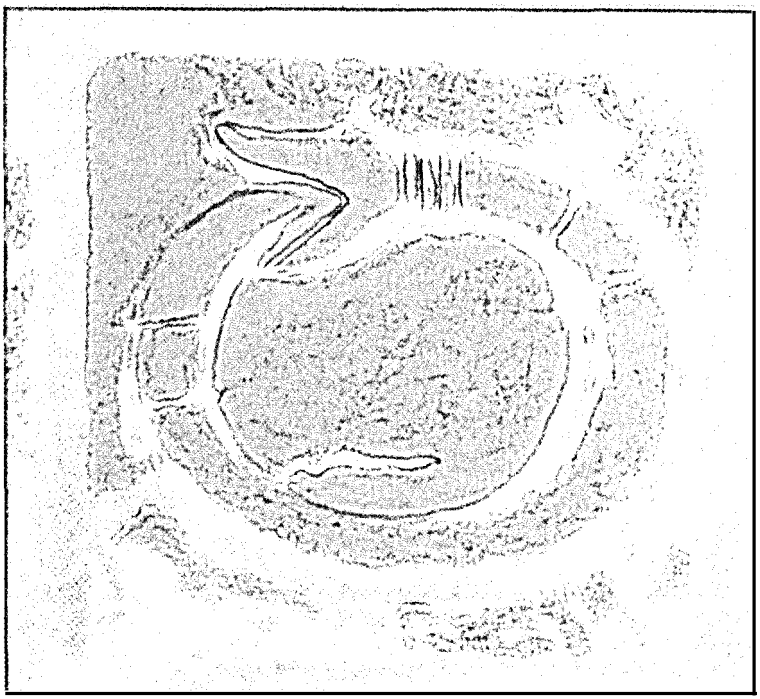
[16]Herakleitos'un akışından ya da Budizmin dharma'sından farklı olan kaos, dünyayı sonsuza değin ve düşsel bir şekilde biçimlendirir, parçalarını birbirinden ayırır ve yeniden biçimlendirir. Bu anlamda kaos gerçektir, yaratıcı gizil gücü vardır ve –alt edildiğinde– gerçek farklılaşmayı yaratır. Psikolojik terimlerle kaos, bilinç düzleminde düzene girmesi ve farklılaşması gereken bilinçaltını; ya da, egonun ayrışarak ortaya çıkabilmesi için aşılması gereken ebeveynleri (özellikle anneyi) temsil edebilir.

mos kaosa dönüşebilecektir; bu da, dünyanın yokoluşunu simgelediğinden dolayı kötü, o ilk gücün ve yaratıcılığın geri dönüşünü ve yeniden doğuşunu temsil ettiği için de iyidir. Şiva, hem mutluluk hem de derin üzüntüyü ifade eden Tandava dansını yaptığında dans yanılsamalar dünyasını (*maya*) yok eder ve dünyayı Brahman ile bütünleştirir. Ayin ve doktrinlerin birçoğu, yaratıcı gücün serbest kalması ya da yeniden kazanılabilmesi için kaosun yeniden yaratılmasını amaçlamaktadır. Romalıların Saturnales denen bayramları ya da ortaçağın Budalalar Şöleni gibi orjilerin ve festivallerin temelinde yatan anlam budur.

Kaos, zamanın en başında ve en sonunda egemenliğini kurar.[17] Zaman, tüm şeylerin yaratıcısı, ama aynı zamanda yokedicisidir. Tıpkı ölüm gibi zaman da, elinde orak tutan yaşlı bir adam olarak betimlenir. Hiddetli Kali, zamandır (Kali sözcüğü, *kala*, "zaman" sözcüğünün dişil formudur). Tibet'te, süreksizliğin kişileştirilmiş kavramı, yaşam çemberini kucaklayan ve onu yok eden kara bir canavar olarak görülür.

Kaos genellikle yılan ya da ejderha şeklinde temsil edilir. Borneo'da yaşayan Dayak kabilesi, dünyanın kendi kuyruğunu ısıran bir su yılanının oluşturduğu bir daireyle çevrelendiğine inanır. En eski çağlardan kalan yılan imgesi, ouroboros, sonsuz bir döngü içinde kendi kendini takip eder; tıpkı yin ve yang gibi zıtların buluşmasıdır. Yılan iyileştirebilir ve yardım edebilir; yılan, yok edilebilir. "Yılanın simgeselliği bir anlamda kafa karıştırıcıdır, ancak tüm simgeler aynı merkezi düşünceye doğru yönlenmiştir: Ölümsüzdür, zira sürekli ye-

[17] Modern kozmogoninin bu döngüsel mite böylesine yakın bir biçimde özetlenmesi oldukça ilginç: Evrenin yaklaşık on milyar yıl önce, son derece yoğun plazmanın oluşturduğu kaossal bir kütleden doğduğu varsayılmaktadır; bazı astronomlar, evrenin bir süre sonra genişlemesini sona erdirerek kendi içinde çökeceğine ve tekrar kaosa döneceğine inanırlar. Özellikle bkz. Mircea Eliade, *Cosmos and History* (New York, 1954).



Ouroburos, Dahomey Kralı Ghezo'nun Sarayı, dokuzuncu yüzyıl. Kendi kuyruğunu yutan kadim yılan, farklı birçok kültürde ikircikliği simgeleyen mitsel bir motiftir. Yılan, erkek ve dişi, başlangıç ve son, alfa ve omega, ışık ve karanlık, iyi ve kötüdür; kozmostan, kozmik ayrılmadan ve bu nitelikler arasındaki kutuplaşmanın ortaya çıkmasından önce var olan, farklılaşmamış kaos durumunu simgeler. İnsan Müzesi'nin izniyle, Paris.

niden doğar ve bu nedenle gücünü aydan alır ve doğurganlık, bilgi (yani, kehanet), hatta ölümsüzlük ihsan edebilir."[18] Ayırıcı özellikleri

[18]Mircea Eliade, *Patterns in Comperative Religion* (New York, 1958), s. 164. Ayrıca bkz. *Patterns*, s. 287-288; Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries* (New York, 1960), s. 219; J. Campbell, *The Masks of God; Primitive Mythology* (New

olan yılanlarla birlikte betimlenen tanrılarda genellikle bu figürler hilal biçimindedir ve ay aracılığıyla yılan, gece, karanlık, aybaşı kanamaları ve bereketlilikle ilişkilendirilir (yılanın doğurganlığını artıran fallik yön). Şeytan'ın yılanla özdeş kılınması onu yine bu özelliklere ve düzeni, yaşamı elinde tutsak olarak tutan, bunların kurtulabilmesi için yok edilmesi gereken canavara bağlar.

Batı geleneğinde genellikle Şeytan ile ilişkilendirilen boynuz, özünde olumlu bir niteliğe sahiptir. Yaygın olarak bereketi simgelerler. Boynuz, hem temelde büyüme düşüncesi hem de aybaşı kanamalarıyla olan ilişkisinden dolayı, hilalle özdeşleştirilir.[19] Boynuz aynı zamanda fallus biçimindeki yılanla ve "yaz sıcağında kızışmış bekleyen inek sürülerine gelen gücünün doruğundaki boğa"nın[20] üretken gücüyle ilişkilidir. Şiva hem boğa hem de *lingam* biçimini alabilmektedir; tanrının tezahürü için en uygun hayvan olan boğa, Şiva'nın işareti olan üç çatallı zıpkınla betimlenir. Vişnu ile Krişna da boğa şeklinde resmedilmişlerdir ve Poseidon gerek boğanın boynuzları, gerekse üç çatallı zıpkınla ilişkilendirilmiştir (bugün gördüğümüz boynuzlu ve tırmıklı Hortlaklar gecesi demonlarının kökeni eski çağlara kadar iner). Toz haline getirilmiş boynuzun afrodizyak özelliklere sahip olduğuna inanılır ve içinden üretken gücün aktığı söylenen kırık boynuz, bolluğu simgeleyen "cornucopia"dır. Geyikler ve diğer vahşi hayvanlarda bulunan boynuz, av hayvanlarının bolluğunu simgeler. Boynuz aynı zamanda saf gücün de simgesidir ve bu bağlamda güneş ışınlarıyla özdeşleştirilir: Musa'nın dağdan indikten sonra gücünün,

---

York, 1959), s. 384-391; E. Neumann, *The Origins and History of Consciousness* (New York, 1954), s. 5-38.

[19] Öte yandan ay, saflığın da simgesidir. Saflık/doğurganlık birleşiminin ay simgesiyle ilişkilendirilmesine, gerek Artemis/Diana mitlerinde, gerekse Meryem Ana ikonografisinde rastlanır.

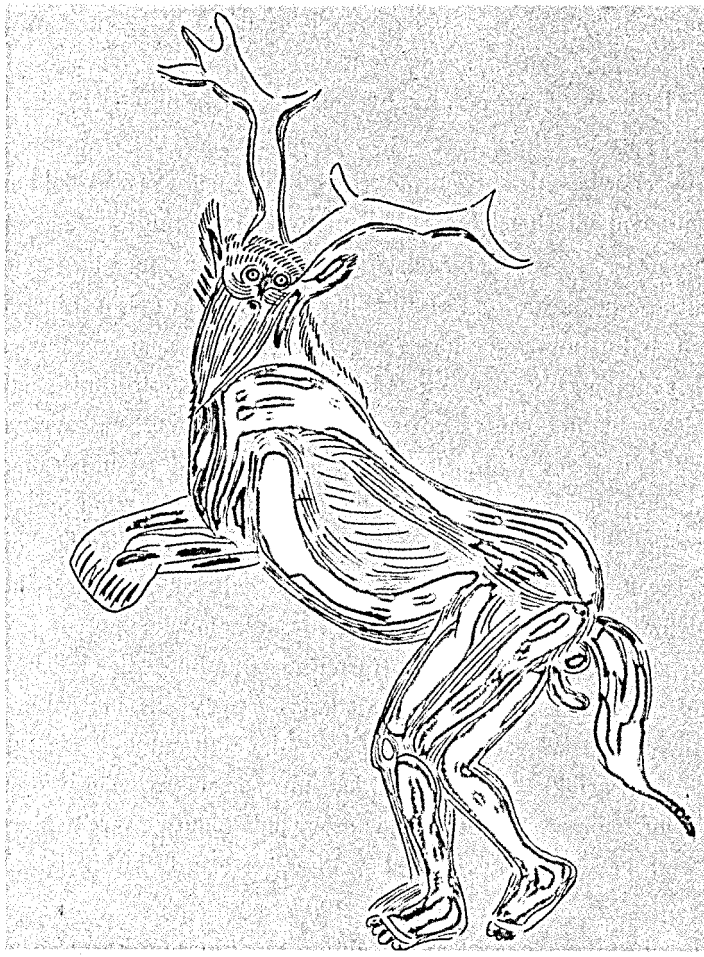
[20] Dylan Thomas, "Lament."

alnından boynuzlar ya da ışınlar halinde (*qeren*) süzüldüğüne inanılır. Boynuz şeklinde bir başlık, örneğin ortaçağdan kalma bir taç, Mitras'ın başlığı ya da bir piskoposluk şapkası, söz konusu başlığı takan kişinin gücünü belirtir. Emniyet ve korunma amacıyla boynuz işaretleri duvarların ya da kapıların üzerine ya elle çizilir ya da çakılır (at nalının aynı amaçlı geleneksel kullanımıyla karşılaştırın).

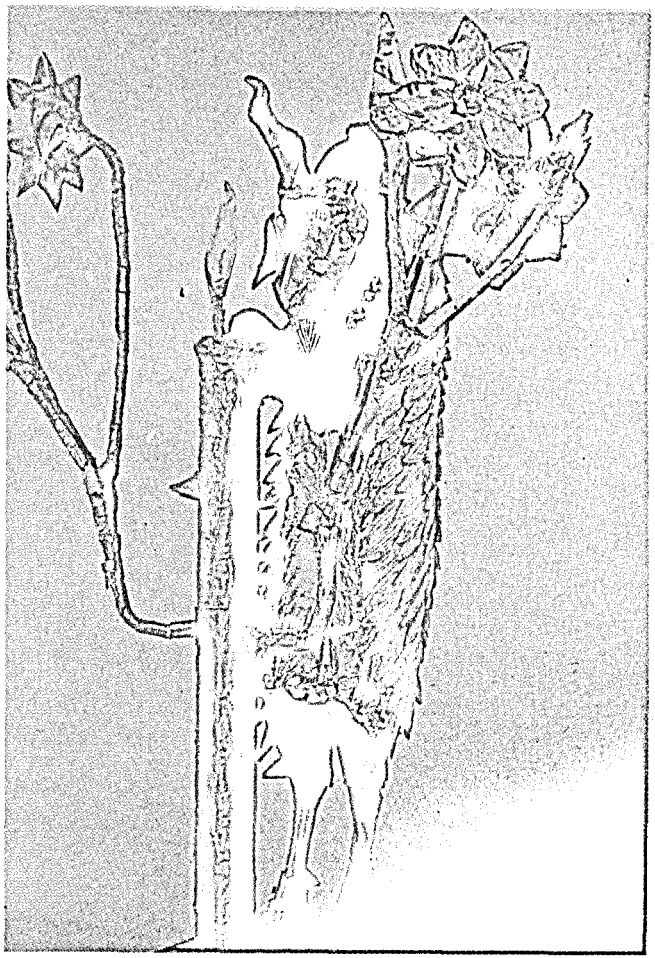
Bu nedenle Şeytan'ın boynuzları temelde onun gücünün bir işaretidir, ancak boynuzun özel olarak olumsuz bir doğası da vardır. Ay boynuzludur, ancak ay yalnızca doğurganlığı değil, aynı zamanda geceyi, karanlığı, ölümü ve bu nedenle de yeraltı ülkesini imlemektedir. Hayvanların boynuzu, çoğu mitte karşımıza çıkan bazı hayvanların ya da düşman yaratıkların (örneğin, yokedici Minotauros) insanlar için temsil ettiği tehdidi ya da hayvanların temel, gizemli ve korkutucu ötekiliğini de akla getirmektedir. Toz haline getirilen bir boynuz, sağaltıcı [alexipharmic, –ç.n.] ya da afrodizyak olabileceği gibi bir zehir de olabilir ve boynuz takmak verimli olmanın yanı sıra, iktidarsızlığı da imleyebilmektedir (gerçi simgenin bu şekilde kullanılışı, Rönesans döneminde ve sonrasında yalnızca Batı ile sınırlandırılmıştır). Boynuzlar, yalnızca Şeytan'da değil, çeşitli mitolojilerde ruhlarda da (genellikle kötü ruhlarda) karşımıza çıkar. Şeytan'ın boynuzları yalnızca onun gücünü değil, aynı zamanda ölüm ve yeraltı ülkesi ve kontrol edilemeyen yokedici bir cinsellikle olan ilişkisini de simgeler.[21]

Kötülük ilkesinin yanı sıra, kötülüğün kendisinden çok, özel birtakım kötülükleri simgeleyen daha az önemli, çok sayıda ruha çoğu toplumda rastlamak olanaklıdır. Aşırı sıcak ve soğuk, kuraklık, salgın

[21] Boynuzlarla ilgili olarak bkz. Frederick T. Elworthy, *Horns of Honour* (Londra, 1900) ve Jack Randolph Conrad, *The Horn and the Sword: the History of Bull as Symbol of Power and Fertility* (New York, 1957).



Dans eden büyücü, Paleolitik dönem çizimi, Trois Frères Mağarası, Ariège, Fransa. İnsan-hayvan arası bir yaratığı ya da hayvan kılığına girmiş bir insanı betimleyen bu resim, avda bolluk sağlamaya yardım etmesi için çizilmiştir. Bir yandan avla, bir yandan da fallus ve ay imgeleri aracılığıyla tanrıla ilişkilendirilen boynuz, gücün ve doğurganlığın yaygın simgesiydi. Bn. S. G. F. Brandon'un izniyle.



Keçi ya da koç, İÖ 3000, Ur. Altından yapılmış bu eski çağ Mezopotamya heykeli, Şeytan ikonografisinde son derece önemli bir yer tutan hayvan imgesinin kötücüllüğünü, gizemini ve gücünü yansıtmaktadır. British Museum yetkililerinin izniyle.

hastalıklar ya da fırtınalarla ilişkili olan bu ruhlar kimi zaman hayalet, kimi zaman tanrı, kimi zaman da yokedici doğal güçlerin tezahürü olarak görülür. Ender olarak birbirinden açık bir biçimde ayrıştırılabilen bu ruhlar vahşi ve yıkıcıdırlar ve Yunanlıların tanrı Pan'ın ardından "panik" olarak adlandırdıkları, herhangi bir şeye odaklanmamış dehşet ve korku duygusunu uyandıran tuhaf ve bulanık bir özelliğe sahiptirler. Bedeni ele geçirirerek hastalığa, zihni ele geçirerek deliliğe neden olurlar. Erkek incubi ya da dişi succubi olarak görünerek uyuyanları baştan çıkartırlar. Genelde çirkin, sık sık da biçimsiz bir görünüme sahiptirler ve dış görünüşteki bu biçimsizlikleri, eylemlerinin çarpıklığının açık ve dolaysız bir işaretidir. Hemen her zaman insana doğrudan ve kaba bir biçimde saldırırlar; Onlara, Hıristiyan geleneğinde atfedilmiş bulunan ahlaksal yönden baştan çıkartıcılık rolünü, Batılı olmayan kültürlerde çok ender olarak üstlenirler. Aruntalarda "kötü ruhlar genelde başıboş dolaşan bir insanı ele geçirdiğinde, o insan kendinden geçer, bir çılgın gibi her yöne koşturup durur ve ne gündüz ne de gece sakinleşebilirdi."[22] Hinduizmde rakşasalar hem insanların hem tanrıların düşmanıdır. Japonya'da, doğal ve doğaötesi dünyalar birbirine sıkı sıkıya bağlıydı ve insanların olduğu kadar, hayvanların, bitkilerin, hatta cansız nesnelerin de hayaletleri vardı. Bu ruhlar, özellikle büyük bir güce sahip ve son derece çirkin olan *oni* başta olmak üzere, insanlara düşmandılar. *Oni*'ler genellikle boynuzluydu ve sıklıkla üç gözleri vardı; erkek ya da dişi olabiliyorlardı.

Gerek Doğu gerekse Batı'da, demonların tuhaf işlevlerinden biri de cehennemde lanetlenmiş ruhlara acı çektirerek Tanrı'nın adaletine

---

[22] Paul Radin, *Primitive Religion* (New York, 1973) s. 113. Aynca bkz. Radin, s. 245 ve G. Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (Londra, 1938), s. 134 vd.



Budist cehennem, Japonya, onaltıncı yüzyıl. Ölüler diyarının tanrısı ve yargıcı Emma-O, bir bürokrat gibi, ellerindeki işkence aletleriyle lanetlilere eziyet eden çeşitli renklerdeki demonları yönetir.

hizmet etmektir. Japonya'da, bahtsız ruhları ilahi yargının önüne sürüklemek üzere Emma-O'nun yirmibin demon uşağına gerek duyuluyordu. Batı'da olduğu gibi bu varlıklar genellikle grotesk biçimlerdeydiler ve korkunç işkence aletleri kullanıyorlardı. Batı'da olduğu gibi Çin ve Japonya'da da, bu demonların birer görevli ya da mahkûm mu, yoksa kendileri de lanetlenmiş ve acı çeken varlıklar mı, yoksa yalnızca başkalarına acı vermek üzere mi görevlendirilmiş oldukları tam olarak açık değildir.

Bazı gelişmiş toplumlarda ortaya çıkan bir kötü ruh olan Baştan Çıkartıcı, kişileştirilmiş kötülük kavramına daha yakındır. Başlıca özellikleri körlük, kasvet, ölüm ve karanlık olan ve Şehvet, Huzursuzluk ve Sefahat adlı üç kızı bulunan Budist mitolojideki Mara ("ölüm" ya da "susuzluk") Gautama'nın aydınlanmaya doğru ilerleyişini engellemek amacıyla onu geleneksel Hindu yaşamının erdemlerine dönmesi için baştan çıkartmaya uğraşır; ancak, tek gerçek iyiliğin dünyeviliğin aşılmasında yattığının bilincine varan Buda, onu yenilgiye uğratır ve ortadan kaldırır.[23] Toltekler, insan-tanrı Kuetzalkoatl'ın onu görev yolundan ayırmak üzere ona şarap ve diğer kandırıcı armağanlar sunan çok sayıda demon tarafından baştan çıkartılmaya çalışıldığına inanıyorlardı. Cennetten kovulmaya dair mitler tüm dünyada bilinir, ancak bu düşüş genelde bir Baştan Çıkartıcı'nın marifeti olmaktan çok insani ya da ilahi bir budalalığın sonucudur.[24]

---

[23] T. O. Ling, *Buddhism and the Mythology of Evil* (Londra, 1962), s. 61; R. C. Zaehner, *Concordant Discord* (Oxford, 1970) s. 173. Bkz. James W. Boyd, *Satan and Māra* (Leiden, 1975). Boyd, Budistlerin Şeytan düşüncesini Hıristiyanlara göre daha az ciddi ve kişisel olarak aldıklarını öne sürer.

[24] Brandon, s. 166; Charles H. Long, *Alpha* (New York, 1963), s. 47 vd. Krş. *Maya Popul Vuh*; burada, tanrılar uzun süre kendilerine hizmet edebilecek bir varlık yaratmak üzere uğraşmışlardır. Önce kilden hayvanları, daha sonra ise insanları yarattılar. İnsanları tahtadan yarattıklarında başarılı olduklarını san-

Düzensizliğin ruhu, sınırların düşmanı tuhaf Trickster figürü de, kutsalla ilişkilidir, ancak işlevleri, onun kötülük ilkesiyle özdeş kılınmasını engelleyecek ölçüde belirsiz bir biçimde betimlenmiştir. Trickster şehvetlidir, çocuksudur, zaman zaman çirkin ve acımasız olsa da, aynı zamanda neşeli ve komiktir. Zaman zaman tanrılara karşı çıkması, Prometheus'un tanrıların ateşini çalması örneğinde olduğu gibi, insanlığa yardımcı olmaya yönelik yaratıcı bir girişimi de gerektirebilmektedir. Trickster'in başlıca özelliği düzen bozuculuğudur; ve kaos mitinde olduğu gibi düzenin bozulması, kurulu değerleri yok etmenin yanı sıra yaratıcı enerjileri de serbest bırakabilir.[25]

Mısır, Mezopotamya ve Kenan kültürleri, Yunan ve Yahudi kültürlerinin hemen gerisinde yer alır; böylelikle Yahudi-Hıristiyan dünyasındaki Şeytan kavramına en azından dolaylı bir etkide bulunurlar. Mısırlıların tanrıları tümüyle tek bir Tanrı'nın tezahürleridir. Bu çoktanrılı monizm, kimi zaman açık kimi zaman ise örtük bir biçimde kendini gösterir. Tanrı ve tanrılar muğlaktır: İyilik ve kötülük, acı

---

dılar, ancak bunlar sonunda elleri ve dizleri üzerinde yürüdüler ve tanrıları unuttular; bunun üzerine tanrılar da onları, bir tufanla yok etti. Başka denemelerden sonra, tanrılar en sonunda güzel ve bilge olan dört kusursuz insan yarattılar. Ancak bu görkemli yaratıkların daha sonra gururlarına kapılarak kendilerini unutacaklarından korkarak, bu insanları yeryüzüne indirdiler, ölümü getirdiler ve insanlar ve cennet arasına bir bilinmezlik engeli yerleştirdiler; bu, insana henüz işlemesi için zaman bile verilmemiş hatanın cezasıydı. Ayrıca bkz. H. Abrahamson, *The Origin of Death* (Uppsala, 1951) ve Geoffrey Parrinder, *African Mythology* (Londra, 1967).

[25] Jung ve diğerleri Trickster'ın –muğlak, şehvetli ve düzensiz– kişiliğinde bilinçdışı mitinin en açık belirtilerini görmüşlerdir ve Trickster mitlerinin düşlerin özdeğiyle bir benzerlik içerdiği doğrudur. Trickster için bkz. Campbell, *Primitive Mythology*, s. 269-273; Eliade, *Quest*, s. 153-158; ve Roslyn Poignant, *Oceanic Mythology* (Londra, 1967). Öncelikle Kuzey Amerika Yerlilerini ele alan standart bir çalışma için bkz. Paul Radin, *The Trickster* (Londra, 1955).

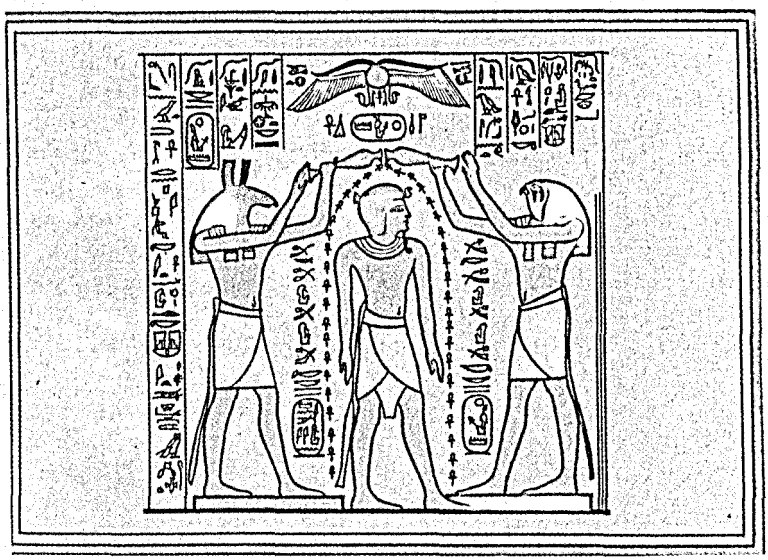
verme ve yardım, tümü de tek bir kutsal ilkeden kaynaklanır. Mısırlıların dini hiçbir anlamda ikili değildir: Tek bir kötülük ilkesi yoktur. Mısırlıların kozmosu, zıtların birlikte yer aldığı, tanrısal düzenin ve uyumun dengeli bir tezahürüdür. Tanrı evreni ister ve onu yaratır; ancak evren salt yaratım edimi değil, Tanrı'nın tezahürüdür.

Evren bir şey değildir; canlıdır; yüreği iyilikle çarpar. Tüm şeylerin Tanrı'nın görkemini yansıttığı bir dünyada, kötülük ilkesi tek başına var olamaz. Ancak tanrısal bir sürekliliğin, yaşayan kozmosun bir parçası olarak var olabilir. Ölüm, hastalık, yalan, hile, tüm bunlar doğal düzende ortaya çıkan bozulmalardır ve kötüdürler, yine de daha geniş bir anlamda Taoculukta olduğu gibi hem düzeni hem de düzensizliği aşan ve içine alan düzenin bir parçasıdır. Tanrı, "Her insanı kendi türdeşi gibi yarattım" der; "Onlara kötülükte bulunmalarını emretmedim, (ancak) kötülük onların kalplerinde vardı ve emirlerimi çiğnediler."[26] Kötülük, *ma'at*'ın, evrenin düzenli ve uyumlu adaletinin birey tarafından bozulmasıdır. Yalnızca bir Mısır miti düşüşle ilgili bir imada bulunur: Güneş-tanrısı Ra dünyayı düzen içinde yaratır, ancak insanlar kötülük tasarlar ve Ra da onları ağır biçimde cezalandırmak zorunda kalır.[27] Kötülük, yalıtılmış, bireysel bir edimdir ve birey Tuat'ta, dünyadaki yaşamının hesabını verecektir. Tuat'ın yeri ve niteliği tam olarak belli değildir, ancak Tuat'tan çoğunlukla yeraltı dünyası anlaşılmaktadır. Ölünün ruhu, çakal kafalı, kara tanrı Anpu (Anubis) tarafından terazide tartılır. Dürüst ve ahlaklı olduğu belirlenenler sonsuz, ancak gölgeler içinde bir yaşam sürdürürler; öte yandan, *ma'at*'ı ihlal edenler önce eziyet görürler daha sonra da de-

---

[26] James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 2. Baskı (Princeton, 1955), s. 8. Ayrıca bkz. Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (New York, 1948), s. 74.

[27] Pritchard, s. 10-11.



I. Seti, Seth ve Horus ile birlikte. Mısır, dokuzuncu hanedan. I. Seti adından da anlaşılabileceği gibi özellikle Seth tapımına bağlı bir hanedan kurdu. Burada Seth, genelde can düşmanı olan gök tanrısı Horus ile işbirliği içinde, firavunun üzerine (ankh'ların akışıyla simgelenen) yaşam dökerken betimlenmektedir.

monların dişleri arasında ya da Ra'nın ateşinde öğütülürler. Bu ateş, dünyaya yaşam verir, ancak adaletsiz ve haksız davrananları çıplak çölü yaktığı gibi yakar ve kavurur.[28] Ölülerin ruhlarına eziyet eden

[28]Firavun tanrı olduğundan yargıdan muaftır. Hata yapmaz ve sonsuza dek öbür tanrılarla birlikte yaşar. Mısır cehenneminin ateşi, Yahudilerin Gehenna'sını ve Gehenna aracılığıyla da Hıristiyanların "Cehennem"ini etkilemiştir. Ancak, dikkat etmemiz gereken bir diğer gerçek de Hindistan'da, Çin'de ve Japonya'da da lanetlilerin genellikle ateşle eziyet görmesidir. Bir kez daha, yayılıma karşı kendiliğinden ortaya çıkış sorusu burada da bir çözüme ulaşmış değildir. Demonlar tarafından lanetlilere eziyet etmek üzere kullanılan

"demonlar"ın kendileri gerçekte ruh ya da tanrıdırlar ve tümüyle kötü değildirler.

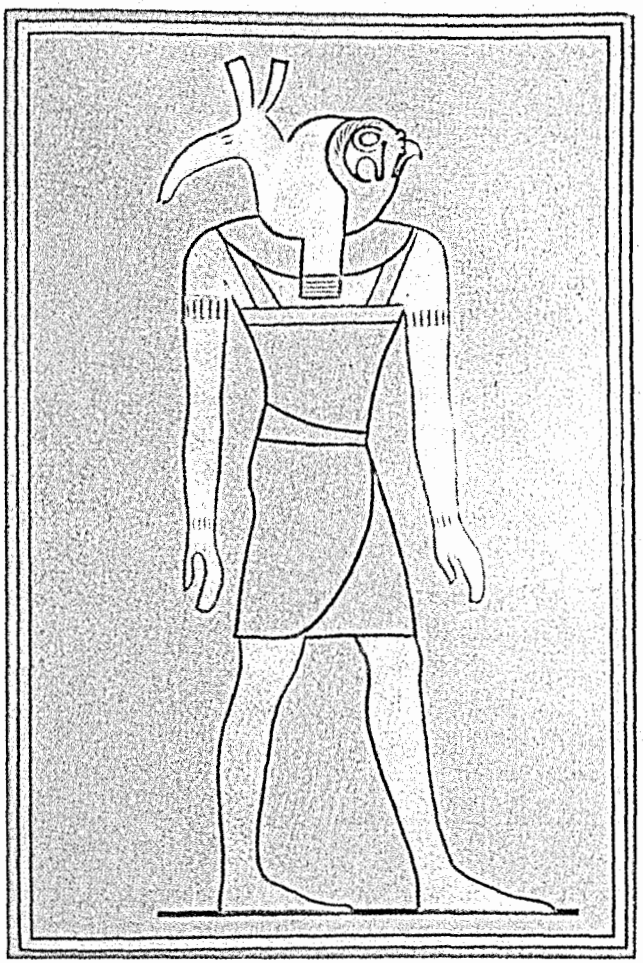
Tüm Mısır tanrıları, evrenin tezahürleridir ve bu nedenle de ikircikliidirler: Merhametli Osiris bile zaman zaman, daha erken döneme ait mitlerde Ra'nın düşmanı olur; Seth gibi genellikle yıkıcı bir tanrı, kendisine tapanlara inayetini gösterebilir. Firavunun kendisi de ahlaksal açıdan bölünmüş durumdadır: "O hayırsever tanrı ki, korkusu veba yılında Sekhmet [korkusu] gibi yüzyıllarca sürdü.... Sonsuza kadar savaşır, affetmez kimseyi.... İnayetin üstadıdır, hoşluk içinde zengindir ve sevgiyle fetheder."[29] Hiçbir ilah kötülüğün ilkesi değildir; ancak bir tanrıda, Seth'de, yıkıcı ve uyumsuz unsur ötekilerde olduğundan daha fazla öne çıkar.

Gök tanrı Hor ya da Horus'un (hor = "yüz" ya da "gökyüzü") rakibi olarak tanrı Seth miti, piramit metinleri kadar eskidir; bu iki tanrı arasındaki düşmanlık zamanla büyür ve en sonunda Helenistik dönemde Seth neredeyse tümüyle kötülüğü temsil eder. Kimi tarihçiler mitin kökenini politik bir yorum içinde sunarlar: Horus, aşağı Mısır'ın, yani Kuzey'in tanrısıdır, Seth ise Yukarı Mısır, yani Güney'in tanrısıdır. Diğerleri ise Seth ile Horus'un (ya da mitlerde anıldığı biçimde Osiris'in) zıt ekolojilerin tanrıları olduğuna inanırlar; Seth kurak çölü, Osiris ise kara toprağı ya da verimli Nil'i temsil etmektedir. Mısır, kara rengin kötülüğü temsil etmediği birkaç kültürden biridir; burada kara renk, deltanın verimli, hayat veren alüvyonlu düzlüklerinin rengidir. Buna karşın kızıl, kötülüğün, kızgın, kavurucu çöllerin düşmanca rengidir. Seth'in çölle olan ilişkisinden dolayı ren-

---

üç çatallı zıpkın, Hıristiyan döneme ait Kıpti metinlerde yer almasına karşın, Mısır hiyerogliflerinde hiç yer almaz.

[29] John A. Wilson, "Egypt: The Function of the State," Henri Frankfort, ed., *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago, 1946) s. 71.



Horus-Seth, Mısır. Horus ve Seth kökteştirler ve tanrısal ilkenin iki yüzünü temsil ederler. Bu iki tanrının izleyicileri genelde birbirlerine düşmandır, ancak kimi zaman, bu resimde yüzü sola dönük olarak betimlenen Seth'e, Horus ile birlikte tek bir tanrı olarak tapılırdı.

gi neredeyse her zaman kızıldır ve kızıl saçlı ya da al yanaklı insanlar, özel bir şekilde Seth'in insanları olarak kabul edilmişlerdir. Plutarkhos ve Herodotus, Mısırlıların kızıl saçlı insanları kurban ettiğinden söz ederler.[30] Seth genellikle, türünü tam olarak hiç kimsenin belirleyemediği ve bu nedenle de yalnızca "Seth-hayvan" olarak anılan kırmızımsı bir hayvan şeklinde betimlenir.

Horus ile Seth arasındaki çatışmanın politik ya da coğrafi açılımı ne olursa olsun, "din tarihçisi için ön planda yer alan eylem salt arka planın bir yansıması değildir."[31] Çatışmanın değerli bir diğer yorumu da psikolojik yorumdur. Çatışma, ikiye bölünen bir bütünün parçalarının birbiriyle yeniden birleşmeye çalışması şeklinde kavranabilir. Seth ile Büyük Horus kardeştirler. Alternatif bir yoruma göre, Seth ve Osiris kardeştirler ve Osiris ile İsis'in oğlu olan Genç Horus, Seth'in yeğenidir. Mitolojide kardeş olarak belirtilen tanrılar neredeyse her zaman aynı varlığın kökteş iki yüzü olarak görülürler; bu nedenle Seth, kutsal bir kişiliğin bir yüzü olarak görülmektedir ki, diğer yüz, Horus'lardan biri ya da öteki ya da Osiris olarak temsil edilmektedir. Seth ve Horus'a, daha erken hanedanlıklarda birlikte tapılırdı ve ikili doğaları bazen iki başlı bir tanrı biçiminde temsil edilirdi. Horus'un öteki beni olarak Seth, yüksek tanrıları kötülüklere karşı korumuş ve Ra'nın kötü yılan Apep'in saldırısından kurtulmasını

---

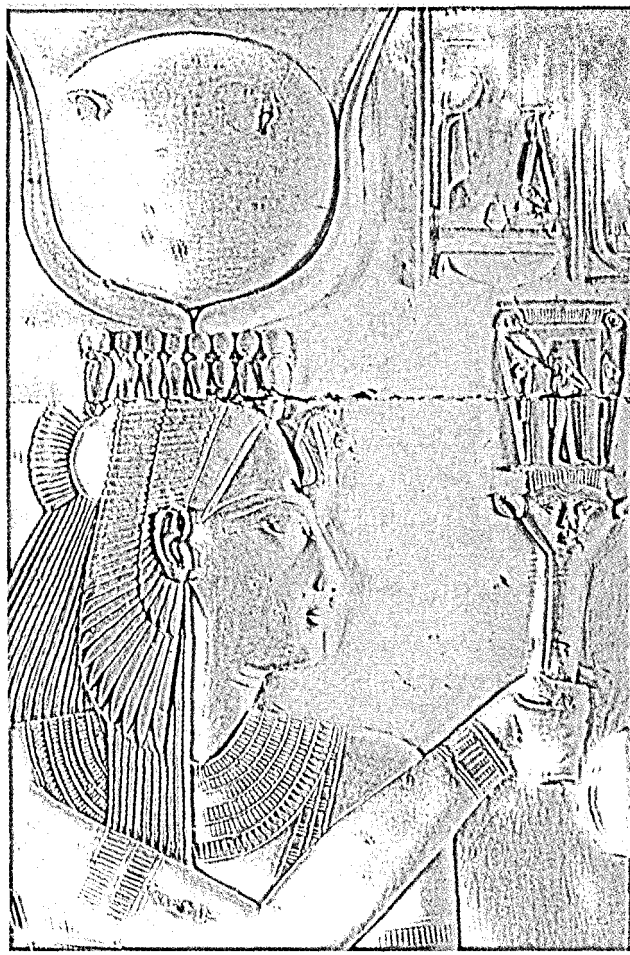
[30] Politik bir tartışma için bkz. J. G. Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth* (Liverpool, 1960). Bununla birlikte kara renk, bir durumda Mısırlılar için bile tehdit edici bir renk olabiliyordu. Ölülerin yargıcı Anpu kara renkliydi ve bazen Seth bile kara bir domuz şeklini alıyordu. Kızılın, Hıristiyan Şeytan'ının rengi olarak karadan sonra en sık kullanılan ikinci renk olmasına Seth'in kızıl renginin bir katkısı olduğu düşünülebilir. Ortaçağda, kızıl saçlı insanlar Şeytan için uygun birer kurban olarak görülüyorlardı.

[31] H. Te Velde, *Seth, God of Confusion* (Leiden, 1967) s. 78. Te Velde, psikolojik yorumun güçlü bir savunucusudur.

sağlamıştır.

Ancak, Seth/Horus kökteşliği ikizleşir ve bir çatışma meydana gelir. *Ma'at*'ın ihlali anlamına gelen bu uyumsuzluk kötüdür ve bu nedenle bir çözüm gerekmektedir. Gök tanrısı Horus ile ölen ve yeniden dirilen kurtarıcı tanrı Osiris son derece sevilen tanrılardı ve genelde "iyiliği" temsil ediyorlardı. Seth'in "iyi" olan kökteşiyle çatışması, onun bir ölçüde kötü olduğu anlamına geliyordu. Bu nedenle Seth, gereksinen edimin tam aksini yapmaktadır: Horus/Osiris ile birlik ve uyum sağlamaya uğraşacağı yerde, rakibini ortadan kaldırmaya çalışır. Seth, Osiris'i hileyle büyük bir sandığın içine sokar, sandığın ağzını kilitler ve onu Nil nehrinin derinliklerine gömer; ancak Osiris'in karısı/kız kardeşi Isis, bedeni bulur ve Osiris'e yeniden can verir. Osiris'in yaşaması için ölmesi gerekmektedir, böylelikle bu yeniden dirilme insanlara umut aşılayabilir. Bundan dolayı, Seth'in Osiris'i öldürmesi gerekli bir eylemdir; ancak, daha sonra Yahuda İskaryot'ta da olduğu gibi bu eylem ona bir erdem olarak atfedilmez.

Osiris henüz ölüyken, İsis bir erkek çocuk doğurur; Genç Horus, ya ilişki olmaksızın doğmuştur ya da ölü durumdaki Osiris tarafından vücuda getirilmiştir. Artık, Seth'in düşmanı çocuk Horus'tur – diğer bir deyişle o, tanrısal Horus/Seth kökteşliğinin diğer "iyi" yarısı olmuştur. Seth, bir bebekken Horus'u öldürmek üzere başarısız bir girişimde bulunur ve daha sonra Horus büyüdüğünde, bu kadim düşmanıyla savaşmak üzere bir ordu çağırır. Sonunda iki düşman ölümüne bir dövüşe girerler ve kavga sırasında birbirlerini sakatlarlar. Horus, Seth'i iğdiş eder ve böylece onu gücünden yoksun bırakır, ancak buna karşılık Seth de Horus'u sakatlar: Kara bir domuz kılığına



İsis, ondokuzuncu hanedanlık. Başında boynuzlarla güç ve doğurganlığı simgeleyen ay imgesini taşıyan İsis, kendisine tapanların törenlerde kullandıkları bir çalgı olan sistrum'u tutmaktadır. Boynuz daha sonra Şeytan'ın en iyi bilinen simgesi olmuştur. Roger Wood'un izniyle.

girerek Horus'un gözünü oyar ve gözü toprağa gömer.[32]

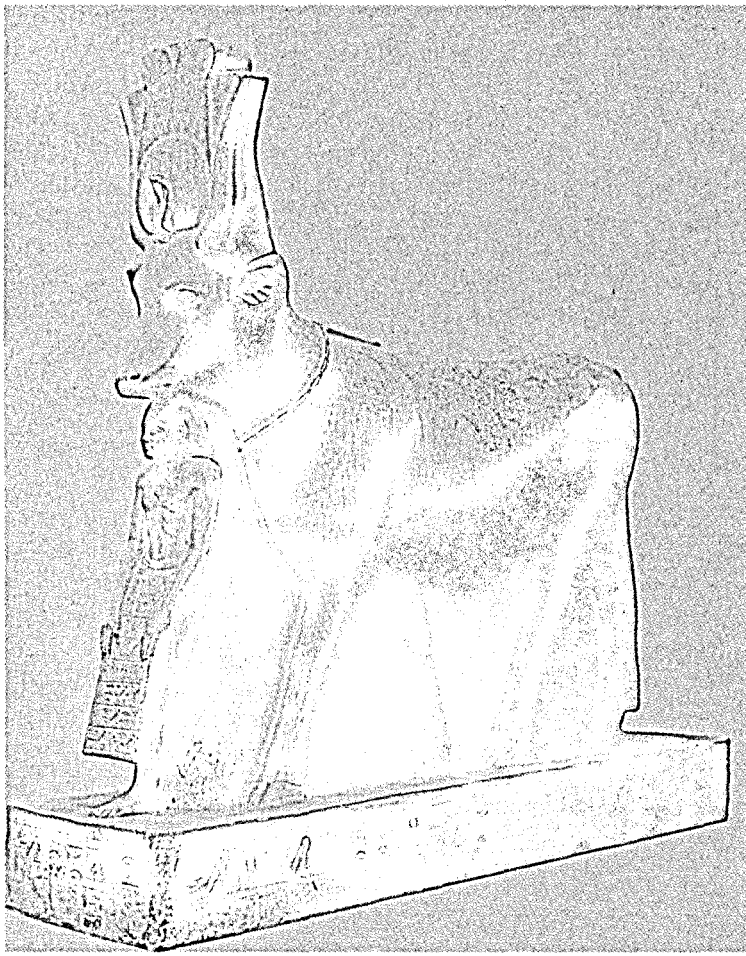
Her iki tanrı da bu kanlı kavgadan dolayı acı çekmiştir. Her ikisinin de yaşamsal bir organını yitirmiş olması, bu savaşın kutsal bir yanlışlık olduğunun belirtisidir. Gerçekte olması gereken, aynı tanrısal doğanın iki parçasının birbirleriyle mücadele etmesi değil, uyumlu, merkezi bir birleşmenin gerçekleşebilmesi için uğraş vermeleridir. Seth'in Horus ile ters ilişki yoluyla birleşmeye çalışması başarısızlıkla sonuçlanacaktır, zira bu, yanlış türde bir girişim – güç kullanma yoluyla ve *ma'at*'ın ihlali yoluyla bir birliğin sağlanmasını amaçlayan bir girişimdir. Ancak barışçı bir merkezleşmeyle, zıtların, bütünün ve Bir'in tanrısal doğasını sağlayacak biçimde uzlaşmasıyla Horus/Seth (ya da Osiris/Seth) bir varlık olarak yeniden gerçekleşebilecektir. Ne yazık ki mit, böyle bir mutabakatı aktarmaz.

Horus ile Seth arasındaki kutuplaşma –gökyüzüne karşı yeryüzü, doğurganlığa karşı kısırlık, yaşama karşı ölüm, yeryüzüne karşı yeraltı gibi– bir dizi zıtlık biçiminde algılanmıştır; ancak hiçbir zaman, en azından özgün mitin değiştirildiği geç döneme kadar, katışıksız iyiliğe karşı katışıksız kötü biçiminde algılanmamıştır. Seth, yelpazede Trickster ile Şeytan arasında bir yerde durmaktadır.

Mısır mitolojisinde yılan iyicil olabilmektedir; ancak bir yılantanrı, Apep hem Ra'nın hem de tüm insanlığın düşmanıdır. Tanrıça Hathor da ikircikli bir doğaya sahiptir. Sevinç tanrıçası, Ra'nın eşi, Büyük Horus'un sevecen annesi ve bakıcısıdır, kutsal inek biçiminde

---

[32]Burada, çocuk Horus ile Gök tanrısı Horus arasındaki özdeşleştirme güçlüdür. En başta, Büyük Horus gözlerinden birini yitirmiştir. *Hor*, "yüz" anlamına gelmektedir ve gök, iki göze sahip, güneş ve ay, bir yüz biçiminde algılanır. Mücadele sırasında gök, gözlerinden birini yitirir. Aynı mit İskandinavya'da gök tanrı Odin için söylenmiştir. Bu nedenle, gökyüzünün sakatlanışı onun adaşı (aslında kendisi) olan genç Horus'a aktarılır.



Hathor, Mısır, yirmialtıncı hanedanlığa ait bir heykelin kopyası, İÖ 572-525. İyiliksever ana tanrıça Hathor'un gücü simgeleyen boynuzları vardır ve çenesinin altında duran Firavun Psammetik'i korumaktadır. Ancak, Hathor'un bir diğer tezahürü de öfkeli aslan-tanrıça Sekhmet'tir.

dünyaya süt verir ve insanları korur. Daha sonra Genç Horus'un annesi İsis ile ilişkilendirilir; gerek İsis gerekse Hathor bereket tanrıçalarıdır ve simge olarak başlarının üzerinde bir hilal taşırlar. Ancak Hathor aynı zamanda "güçlü" Sekhmet şeklini de alabilmektedir. Aslan başlı bu tanrıça, Ra'nın kavurucu gözü, insanların kötülüğüne karşı tanrı öcüdür. Ra, insanları mutlu, iyi kalpli ve yaratıcılarıyla uyum içinde yaratmıştır. Ancak insanoğlu ona başkaldırmış, aleyhine tuzaklar planlamış, daha sonra da yaptıklarından korku duyarak kaçmıştır. "Ve Ra tanrısal görkemi içinde şöyle dedi: 'İşte görün, onlar çöle doğru kaçıştılar, kalpleri söylediklerinden dolayı korku içindeydi.' " Ve Ra'nın maiyeti ona şöyle dedi: " 'Gözünü yolla üzerlerine, senin yerine onları yok etsin—. Hathor olarak gitsin onların üzerine.' " Bunun üzerine tanrıça gider ve insanoğlunu çölde yok eder." Hathor/Sekhmet insan kanı içinde ilerler ve ölümlerden coşku duyar. Sekhmet, savaş, kavga ve acımasızlık tanrıçası olur. "Senin yaşamın sayesinde" der Ra'ya, "insanları yendim ve bu kalbime mutluluk veriyor." Sekhmet'in kan tutkusu daha sonra Ra'yı huzursuz edecek kadar artınca, Ra, insan soyundan en son kalanların da yok edilmesini önlemek için bir hileye başvurmak zorunda kalır. Hizmetkârlarına kırmızı boya bulmaları için emir verir, daha sonra bu boyayı yedibin çömlek biranın içine katarlar ve kırmızı birayı Sekmeth'in yolunun üzerine akıtırlar. Sekmeth bu sıvıyı kan zannedip içince, sarhoş olur ve kıyımlarına son verir. Burada da, ilk günah ve insanoğlunun cezalandırılması öyküsü yatmaktadır. Hathor/Sekhmet Tanrı'nın öç alan doğasını temsil etmektedir.[33]

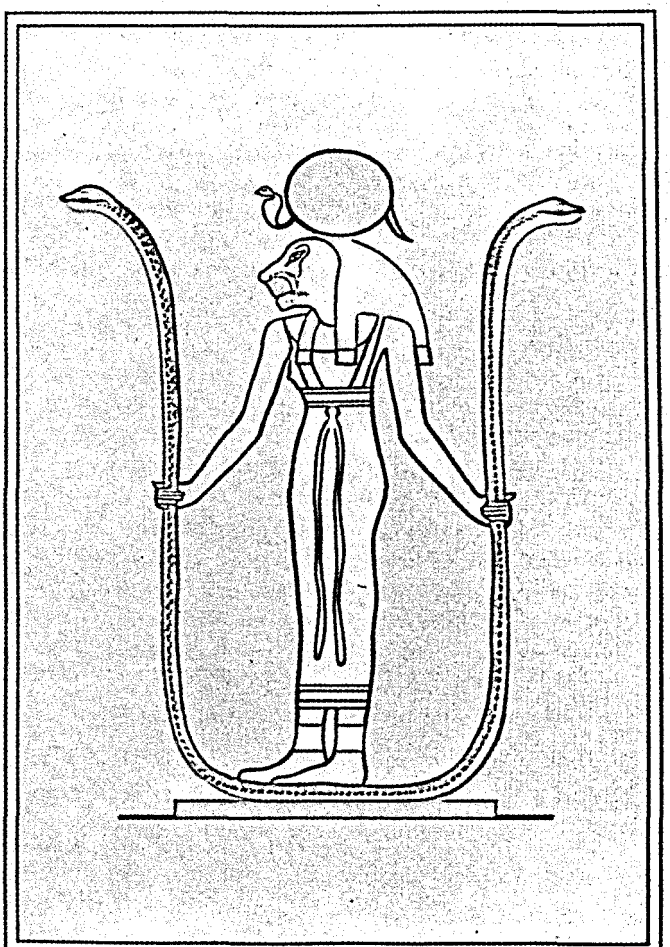
Mezopotamya ve Suriye uygarlıkları, Batı'da Şeytan kavramının oluşumuna Mısır uygarlığından daha dolaysız bir biçimde yardımcı

[33]Adolf Erman, ed., *The Ancient Egyptians* (New York, 1966), s. 47-49.

olmuştur. Sümer uygarlığı, gerek İbranileri gerekse Kenanlıları dolaysız etkileyen Babil ve Asur uygarlıklarının hemen gerisinde yer alır. Buna karşın, Kenan uygarlığı, hem İsrail'i hem de Miken ve Helen kültürlerinin öncüllüğünü yapan Girit'teki Minos uygarlığını etkilemiştir. Kuzeybatı'nın bilinen Sami (yani, Suriye) kültürü, hem Yunan hem de Yahudi uygarlıklarının kökenlerine nüfuz etmiş olabilir; kültürel yayınımın kapsamının tam olarak ne olduğu henüz bilinmemektedir. Bununla birlikte, Sümer-Akad ve Asur-Babil dinleri arasındaki süreklilik, bunların birlikte ele alınabilmesini olanaklı kılar. "Akad (yani, Babil ve Asur) mitleri büyük ölçüde Sümer prototiplerinden türemiştir.[34]

Mezopotamya uygarlıklarında dinsel düşünüş, en çarpıcı biçimde korkuya dayanan niteliğinden dolayı Mısır'dan farklılık göstermektedir. Evren her zaman –çoğunlukla bir uyarıda bulunmaksızın– paramparça olur ve bu parçalanmadan dolayı da düzenin sürekli bir biçimde yeniden oluşturulması ve inşa edilmesi gerekir. Kralın, özünde değişmeyen bir evrenin üzerinde hükümranlığını sürdüren bir tanrı olduğu düşüncesi, Mezopotamya için geçerli değildi. Mezopotamya göçlerin odağı, farklı halkların, istilaların ve fetihlerin birbirine karıştığı, yok olma, sürgün ve esaret tehditleriyle hiç sona ermeyen bir savaş korkusunun yaşandığı bir bölge idi. Mezopotamyalılar, özellikle de Asurlular, acımasız koşullar altında acımasızlaşmış ve yaşamın dehşetini, sürekli ve en korkutucu biçimlerde savaşa girerek arttırmış gibidirler. İmparatorluk amaçlarını gerçekleştirmek isteyen II. Asurbanipal (883-859), kendisine direnen şehirlerin yanında, direnmeyenleri de yakıp yağmalıyor, insanların ellerini ve ayaklarını kestirerek cesetlerini ya da can çekişen bedenlerini güneş altında çürümek üzere

[34] Samuel N. Kramer, "Mythology of Sumer and Akkad," Kramer, ed. *Mythologies of the Ancient World*, içinde, s. 120.



Sekhmet, Mısır. Sevecen tanrıça Hathor'un yokedici diğer yüzü olan aslan başlı tanrıça Sekhmet, Ra tarafından insanoğlunu günahlarından dolayı cezalandırmak için yeryüzüne gönderilmişti. Öfkesine kapılınca, Ra tarafından çılgınlığı kontrol altına alınıncaya kadar, tüm insan ırkının neredeyse yarısını yok etti.

yığınlar halinde bırakıyordu. Bu, elbette keyfi bir gaddarlık değildi – acımasızlık genellikle politik bir eylemdir– Asurbanipal de bu ceset yığınlarını, hiç şüphesiz isabetli bir biçimde, diğer şehirlerin direnişini kırmak için caydırıcı bir unsur olarak görmekteydi. Böylece Aram şehri Surah, fatihin isteği üzerine karşı koymadan ona kapılarını açtı. Asurbanipal şehri yerle bir etti, insanları esir aldı, Aramlı askerlerin bacaklarının kesilmesi için emirler verdi şehrin valisini Ninova'ya getirtti ve orada halkın önünde canlı canlı derisini yüzdürdü.

Mezopotamya'da ne doğa ne de toplum tanrısal bir kozmosun, evrensel bir düzenin parçası değildir. Dünya, tanrısal tasarımdan özünde yabancılaşmıştır ve işlerine akıl sır ermeyen tanrılar bir halk, şehir ya da bireye yardımcı olabildikleri gibi onu terk edebilir ya da basitçe görmezden gelebilirlerdi. Çok erken döneme ait bir Sümer şiiri teodise sorununu ortaya atmaktadır. Şiirde, acı çeken bir adam, tanrılara gerekli ibadeti yerine getirmesine rağmen, düşmanlarının ona karşı zafer kazanmış olmasından yakınmaktadır. Tanrılar da ona yanıt olarak, her şeyi tekrar olması gereken duruma getirirler. "Eyüb Kitabı"nı andıran daha geç bir Babil yorumu, acı çeken bir adamla arkadaşı arasında geçen bir diyalogdan oluşmaktadır. Acı çeken adam, neden tanrıya ibadet edenlerin acı çektiğini, buna karşın onu görmezden gelenlerin varlık içinde yaşadığını sorar. Arkadaşı ondan elindekiyle yetinmesini ve mutlu olmasını ister, ancak adam, tanrıların hiçbir yerde demonların yolunu tıkamadığından dem vurur. "Tanrımın önünde eğildiğimde elime geçen ne oldu?" diye sorar. Eyüb gibi, acı çeken adam da tatmin edici bir yanıt alamaz.[35]

Babil'in yaradılış destanı Enuma eliş, tanrıların düşüşünü ve arala-

[35] "The Babylonian Theodicy," D. W. Thomas, ed., *Documents from Old Testament Times* (New York, 1958), s. 97-194.



Asur Tanrısı, Asur-nasir-pal, rölyef. Asur, İÖ 9. yüzyıl. Kanatların Asurlular tarafından tanrısal gücün simgesi olarak kullanılması daha sonra Yahudi-Hıristiyan ikonografik geleneğine de aktarılarak, meleklerin ve düşmüşmeleklerin temsilinde de kullanıldı. British Museum yetkililerinin izniyle.

rındaki ilk yabancılaşmayı, diğer pek çok dinde rastlanan büyük tanrılarla genç tanrılar arasındaki savaşları anlatan hikâyelere benzer bir öyküyle aktarır. Yaradılıştan bu yana var olan çift Apsu ile Tiamat, yine ta en baştan beri var olan uçurumun mutlu hiçliğinde yaşamakta-

dırlar. Ancak dünyaya getirdikleri genç tanrılar, onları huzursuz etmeye başlarlar:

> Tanrısal kardeşler bir oldular,
> Bir ileri bir geri dalgalanıp Tiamat'ı rahatsız ettiler,
> Evet, keyfini kaçırdılar Tiamat'ın
> Gökkubbedeki Evinde, gürültülü neşeleriyle.
> Apsu dindiremedi bu gürültü patırtıyı
> Ve Tiamat söyleyecek şey bulamadı onların bu tavrına
> [Apsu dedi ki]: Tavırları bana çok saygısız geliyor
> Huzur bulamıyorum ne gündüz ne de gece ...
> [Apsu'nun] yüzü parladı
> Tanrılar, kendi oğulları için tasarladığı fesatlık aklına gelince.[36]

Yeryüzünün ilk denizlerinin ya da kaosun tanrıçası Tiamat, kendi çocuklarını yok etmek konusunda isteksizdir; ancak Apsu, uykusuna karısından daha düşkündür ve oğulları ya da vezirleri Mummu'nun da önerisi üzerine, genç tanrıları öldürmek üzere bir plan yaparlar. Genç tanrılar planı öğrenirler ve Apsu'yu öldürmek ve Mummu'yu hapsetmek için Ea'yı görevlendirirler. Ea görevini yerine getirir ve Apsu'nun gövdesinin üzerinde huzurlu bir ev inşa eder. Diğer tanrıları ağırlar ve oğlu Babil Tanrısı Marduk bu evde doğar. Buraya kadar, genç tanrılar sınırlı bir zafer kazanmış ve bir kozmos (huzurlu ev) inşa etmeyi başarmışlardır. Ancak fiziksel olarak evren henüz yaratılmamıştır ve öfkeli Tiamat henüz yok edilmemiştir.[37]

---

[36] Pritchard, s. 61.

[37] Kimi tarihçiler metinle ilgili yorumlarında Ea'nın evini Apsu'nun bedeninin *içinde* inşa ettiğini ya da Apsu'nun ölüsünü evi olarak kullandığını belirtirler. Her durumda, kendi atası üzerinde zafer kazanan Ea (Sümer-Enki), bir anlamda Apsu *olur*; zira Apsu, henüz tuzla değişime uğramayan tatlı suların tanrısıyken Ea şimdi, değişime uğramış suların tanrısı olmuştur.

Tiamat şimdi, kendi öz çocuğundan öç almanın yollarını aramaktadır. Tanrıların yanı sıra başka çocukları da vardır (Yaşlı Tanrılara bir örnek daha, Yunanistan'da, tanrılara karşı Titanlarda olduğu gibi): Bu Yaşlı Tanrıların en büyüğü Kingu'dur ve Tiamat dehşet verici yaratıklardan –akrep adamlar, kentaur'lar ve başka korkunç yaratıklar– oluşan bir demon sürüsünü Kingu'nun emrine verir. Her nasılsa, Ea böyle bir meydan okuma karşısında eşit güce sahip değildir ve genç tanrılardan biri olan Anu, Tiamat'ı saldırıdan vazgeçirmeye çalışsa da başarılı olamaz. Şimdi onun oğlu (daha önce Ea'nın oğlu) olan Babil tanrısı Marduk, tanrıların lideri seçilmiştir. Anu'nun diplomasi yolunu denemesine karşın Marduk güç kullanmayı seçer ve kadın ceddine alevler, fırtınalar ve şimşeklerle saldırır. Tiamat onu yutmak üzere ağzını açar (kaos, her şeyi silip süpüren dişi, düzen ilkesini yutarak, yeniden soğurarak, onu ilk çıktığı yer olan ana rahmine geri göndererek yok etmeye çalışmaktadır), ancak Marduk, fırtınanın rüzgârını onun ağzından içeri sokarak midesine gönderir ve bedeninin acılar içinde şişmesine neden olur. Tiamat'ın gücünü kaybettiği bir anda Marduk okunu çeker ve onu öldürür. Kozmosu meydana getiren, hayat veren su aynı zamanda yok edilmesi gereken kaos, yani Tiamat'tır.[38]

Kingu ve ordularını fazla zorlanmadan alt eden Marduk, Tiamat'ı ikiye böler (yani, Kozmos'u ayırır), bir yarısını gökyüzüne yerleştirir

[38]Sümer mitolojisinde Ninurta, Enki ya da Innana olarak Tanrı ile, Kur ya da Ashag adlı bir canavar arasında benzer bir çatışma söz konusudur. Çoğu yorumda Kur, toprağın altında ve uçurumun üzerindeki büyük yeraltı ülkesinin (Kur) efendisidir. Kur, yeraltı dünyasıdır ve aynı zamanda hastalık ve ölümdür. Tanrı, Kur'u öldürür, ancak ölümü, yeraltında akan çok eski çağlardan kalma suların yeryüzüne fışkırmasına ve taşarak her yerin ölümcül karanlıklarıyla kaplanmasına yol açar. Bu sel Ninurta'nın, Kur'un bedeninin üzerine taşlar yığarak, sulara bir baraj oluşturmasıyla kontrol altına alınır.

ve kendisi ve diğer tanrılar için bir saray inşa eder. Marduk şimdi, evrenin örgütlenmesini, kozmosun yaradılışını tamamlar ve fiziksel dünyayı meydana getirdikten sonra, insanı yaratmaya koyulur. İnsanı tek bir amaç, kendisine ve diğer tanrılara hizmet etmesi için yaratmıştır: Bu nedenle, insanın başlıca görevi, tanrılara kurban sunmak ve tapınaklarda çalışmaktır (Enuma eliş'i bir rahipten başka kim tasarlamış olabilir?) Tuhaf olan şudur ki, Marduk insanları Kingu'nun kanından yapmıştır. Bu konuyla ilgili herhangi bir anıştırma bulunmamaktadır; ancak insanın düşmüş doğasının, atalarından, Tiamat'ın oğlu olan bu kötü prensten kaynaklandığı söylenebilir.

Babil'in yeraltı tanrıları, en iyi durumda "müphem" sayılabilecek özellikler sergiler. "Karanlıkların kraliçesi" Ereşkigal'dir. Önceleri bir gökyüzü tanrıçasıyken, canavar Kur tarafından zorla kaçırılarak ölüler diyarına indirilmiş ve orada Kur'un eşi olarak tahta çıkmıştır. Tahtını, Enlil'in oğlu ve aslında bir güneş tanrısı olan Nergal ile paylaşır. Nergal, silah olarak sıcağı ve yıldırımları kullanarak ölüler diyarına (yeraltı dünyasına) iner ve Ereşkigal'i yok etmekle tehdit eder. Ereşkigal, yok olmaktan kurtulabilmek için onunla evlenmeye razı olur. Bu karanlık ilahlar yıkım, salgın hastalık, savaş ve ölüm tanrılarıdır; bununla birlikte, her ikisi de ikircikli özelliklerini gerek işlevlerinde (Nergal aynı zamanda iyileştirici tanrıdır) gerekse ölüler diyarına düşen gök tanrılar olarak kökenlerinde göstermektedirler. Yıldızların tanrıçası İştar'ın (Sümer-İnanna) kız kardeşi olan Ereşkigal, onun kökteşidir ve İştar'ın ölüler âlemine (yeraltı dünyasına) inişiyle ilgili ünlü mit bu ilişkiyi doğrulamaktadır. İştar, tam olarak bilinmeyen nedenlerden dolayı ölüler âlemine iner – olası ki yeraltı dünyasını yönetmeyi arzulamıştır. Ancak, anlaşılabilir nedenlerden dolayı kız kardeşi Ereşkigal'in, bu cesareti yüzünden ona kızacağından ve onu yok edeceğinden korkar. Yedi kapıdan geçmesi gerekir ve



Pazuzu, Mezopotamya, lÖ ikinci bin yıl. Boynuzlu, sivri tırnaklı, kanatlı ve asık çehreli olarak betimlenen Mezopotamya demonu Pazuzu, kavurucu kuzey rüzgârının efendisi, Tanrı'nın gücünün yokedici bir tezahürüdür. Louvre Müzesi'nin izniyle.

geçtiği her kapıda onu bir demon karşılayarak giysilerinden bir parça soyar. En sonunda "Çırılçıplak ve dizlerinin üzerinde, Ereşkigal'le, Alt Dünya'nın en korkulan yedi yargıcı Anunnaki'nin huzuruna getirilir. Ölüm dolu bakışlarını onun üzerinde toplarlar ve o an bedeni bir cesede dönüşür; cesedi bir direğe asılır."[39] İştar öldüğünde, yukarıda tüm yeryüzünün dölü kesilir. Enki'nin yardımıyla İştar yeniden canlanır, ancak ölüler âleminin kuralı odur ki, kendi yerine bir kurban bırakmadan hiç kimse yaşama geri dönemeyecektir. İştar yukarıya geri döndüğünde, kocası çoban Tammuz'un yaşadığı Kullab'a gider. Tammuz (Sümerlilerde Dumuzi), onun yokluğuna yas tutmak bir yana, hükümdar olmanın zevkini çıkartmaktadır. İştar ona "ölümün gözü"yle bakar ve onu hiçbir zaman geri dönemeyeceği ölüler âleminin demonlarına teslim eder.[40] Cehennem burada yalnızca ölümün hüküm sürdüğü bir bölge değil, aşk ve doğurganlık tanrıçasını tutsak ettiğinde, dünyada kuraklık ve kısırlığa da yol açabilen bir güçtür.

Mezopotamya demonolojisinin, demon ve Şeytan konusundaki İbrani ve Hıristiyan düşüncelerine etkisi son derece büyük olmuştur. Mezopotamya demonları genellikle tanrılardan daha az saygınlığa ve güce sahip ikincil derecede düşman ruhlardı. Zaman zaman Tiamat'ın zürriyetinden oldukları kabul edilse de, daha sık olarak üst-tanrı Anu'nun çocukları olarak düşünülürlerdi. Dehşet verici *anunnaki* ise cehennemdeki ölülerin gardiyanlarıydı. *Etimmu* mutsuz ölenlerin hayaletleriydi. *Utukku* çöllerde ya da mezarlıklarda yaşardı. Diğer kötü ruhlar, salgın hastalıkların demonları, karabasanların demonları, baş ağrılarının demonları, fırtınaların demonları (Pazuzu gibi) ve çeşitli

[39] Kramer, s. 108.

[40] Bu mit, Frazer tarafından yanlış anlaşılmıştır. Dumuzi/Tammuz, ölen/yeniden doğan bir tanrı değildir ve bir kez öldükten sonra bir daha dirilmez. Öldükten sonra yeniden yaşama dönen, eşi İnanna/İştar'dır.



Lilitu, Sümer, IÖ ikinci binyıl. Lilitu geceleri dolaşarak uyuyan erkekleri baştan çıkartır ve çocukları öldürür. Kanatlı ve sivri tırnaklıdır ve çevresinde, gecenin uğursuz avcıları olan baykuşlar ve çakallar gezinir. Bayan S. G. F. Brandon'un izniyle.

hastalıkların demonlarıydı. Bu demonların en korkunçlarından biri de Lilitu ya da Kitab-ı Mukaddes'deki Lilith'in (İşaya 34) prototipi olan Ardat Lili'ydi. Lilitu, geceleri dolaşıp "succubus" olarak erkeklere saldıran ya da onların kanını içen frijit, kara kuru, kocasız "umutsuzluk bakiresi"ydi. Labartu, iki elinde birer yılan taşırdı ve genellikle bir köpek ya da bir domuz eşliğinde dolaşarak, çocuklara, annelere ve dadılara saldırırdı. Genellikle demonlar grotesk figürlerdi ve çirkin hayvanlar ya da kısmen hayvan, biçimsiz insanlar olarak ortaya çıkarlardı. İnsanlar bunlardan korunmak amacıyla muskalardan, efsunlardan, demon kovma dualarından ve diğer büyülerden yararlanırlar, ancak özellikle de kendi koruyucu tanrılarına özenle ibadet edip onların sevgisini kazanmaya çalışırlardı. "Sokakta tanrısı yanı başında yürümeyen adamı, demonlar bir giysi gibi sarıverirler."[41]

Kenan diyarı, zaman zaman İncil'de sözü edilen sınırlı kapsamıyla, zaman zaman da daha geniş bir kapsamda, bugün Suriye, Lübnan ve İsrail'i içine alan tüm kıyı şeridini belirtmek üzere kullanılır. Kenanlıların kendine özgü kültürünün, İbrani kültürüne büyük etkisi olmuştur. Kenan diyarının yüce Tanrısının adı El idi ve bu ad daha sonra Yehova (*el shaddi*, Elohim) diye benimsenmiştir. El, Gök ve güneş tanrısıdır ve genellikle bir boğa olarak betimlenmiştir. Oğlu Baal ("Tanrı") önceleri şimşek ve yıldırım tanrısı, daha sonra, Amoritlerin göçebe yaşamı bırakarak Kenan diyarında barışçı, yerleşik bir yaşam sürmeye başlamalarından sonra çiftçilerin tanrısı olan Hadad ile özdeşleştirilir. Kenan diyarının diğer tanrıları şöyledir: Ekin, özellikle tahıl tanrısı Dagon; çöl, savaş ve salgın hastalık tanrısı Reshev; ve atfedilen özellikleri ve işlevleri tam olarak birbirinden ayırt edilemeyen üç tanrıça: Deniz tanrıçası Asherah, Astarte ve Baal'in bakire kız

[41] George Contenau, *Everyday Life in Babylonia and Assyria* (Londra, 1959), s. 255.

kardeşi Anath.[42] Kenan inancının merkezinde bir bereket kültü yer alıyordu ve bu kültün başlıca tanrısal figürleri Baal, Anath ve onların düşmanı, ölüm ve kısırlık tanrısı Mot idi. Yüzyıllar boyu, Kenanlılar üzerine gerçek bilgilerimiz yalnızca İncil'den gelmiş ve İncil'in Yahudi yazarları Baal'i kötü olarak algılamışlardı; oysa Kenanlılar için Baal bir kurtarıcı, yaşam ve bereket tanrısı idi ve simgeleri, babası Tanrı El'inkiler gibi boğayla hilal şeklinde boynuzlardı.

Kenan mitine göre Mot'un (İbrani dilinde *mot*, "ölüm" sözcüğüyle karşılaştırın) dünyayı yakıp yıktığı sırada Baal onunla dövüşür. Uzun süren bir mücadeleden sonra Mot, Baal'i yenilgiye uğratır ve tanrı bu vahşi düşmanının önünde diz çöker, kendisini bağışlaması için ona yalvarır ve kölesi olacağını vaat eder. Mot, onu öldürür ya da yutar ya da ölüler dünyasına gönderir (aynı edimin farklı çeşitlemeleri). Baal, yedi yıl süreyle yeryüzünden uzaklaşır ve bu süre içinde yeryüzünde ekinler sararır ve dünya çölleşir.[43] Baal'in kız kardeşi, aşk ve savaş tanrıçası Anath, öfke içinde yeryüzünde dolaşıp kardeşini aramaya çıkmasaydı, ölüm, sonsuza dek yeryüzünün hâkimi olabilirdi. Sonunda Anath, erkek kardeşinin cesedini bulur ve onu gereken biçimde toprağa verir. Daha sonra öç almak üzere Mot'u bulur ve "Ölüm sen öleceksin" diyerek onu yakalar ve "kılıçla başını gövdesinden ayırır. Yeldeğirmeninde onu parçalayıp havaya savurur –ateşle

[42] İbraniler Astarte adını *boşet* (utanç) sözcüğüne benzer bir tını vermek amacıyla Aştoret şeklinde değiştirmişlerdir. Batı Akdeniz'de Fenikeli kolonistler Astarte'ye Tanit adını vermişlerdir. En iyi bilinen simgesi hilal şeklinde ay ya da boynuzlardır. Baal'in biçimlerinden biri olan Baal-Quarnaim'de iki boynuzu ve bir de kulağı vardır. Bkz. Mitchell Dahoud, "Three Parallel Pairs in Ecclesiastes 10:18," *Jewish Quarterly Review*, 62 (1971), 84-85.

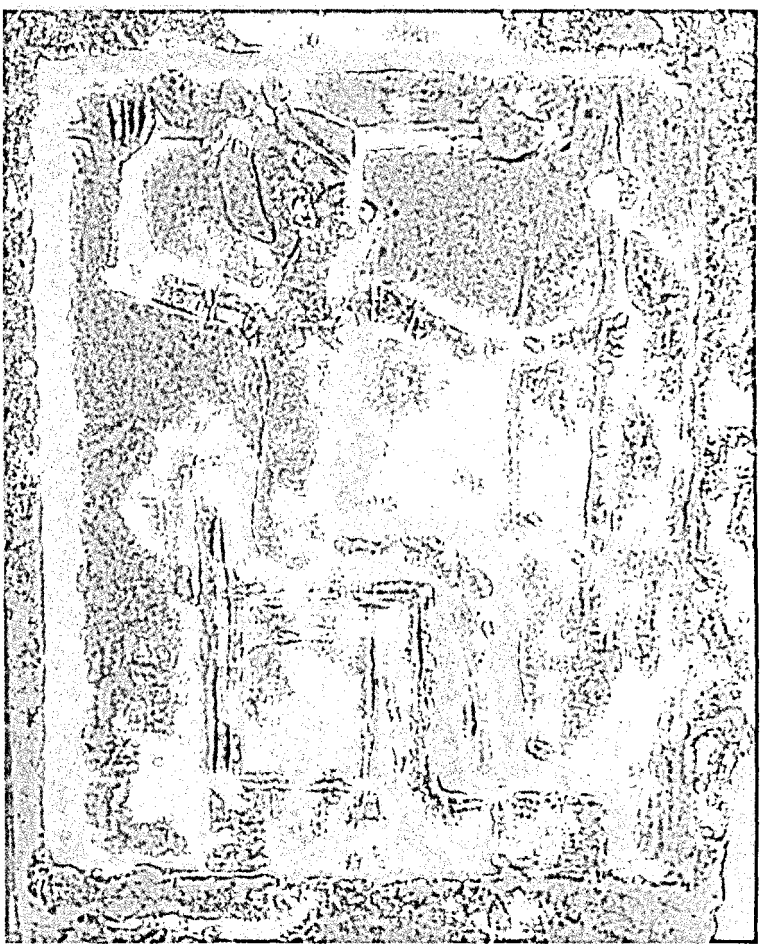
[43] Baal'in ölümünün yıllık bir olay mı yoksa birkaç yıllık döngüler halinde mi gerçekleştiği konusunda tartışmalar mevcuttur; ancak Sami dillerinde "yedi" belirsiz bir sayı anlamına gelebilmektedir. Kenanlıların diniyle ilgili tüm yorumlar, metinlerin zorluğundan dolayı sorulara açıktır.

onu yakar. El değirmeniyle onu öğütür– tarlaya eker."[44] Mot'un öldürülmesi aynı zamanda ekinlerin büyümesi için tasarlanan bir bereket ayinidir ve elbette ölümün ölümü, Baal'i yeniden canlandırır. Yeraltı dünyasından geri döner ve dünya yeşerip, çiçeklenir. Ancak Mot da yeniden dirilir ve savaş yeniden başlar. Mitin bir yorumuna göre, sonunda bir uzlaşma olmaktadır; ancak ana gelenek odur ki, Baal ve Mot, yaşam ve ölüm, sonu olmayan bir savaşa girmişlerdir. Mısır tanrısı Seth gibi Mot da, Kenan diyarında kötülük ilkesine en yakın varlıktır. Bununla birlikte, Mot'un Baal ile sona ermeyen bir savaşa girmiş olması da (uzlaşma öyküsünün sağladığı ek kanıtla birlikte) Mot ile Baal arasında bir tür kökteşlik yaratır. Mot ile Baal, ölümle yaşam, Tanrı ile Tanrı'nın eseri, onun düzeni ve evrenin onun tarafından inşasıdır.

Anath ile Baal'in kendileri birer ikiz, kökteş, zıtların birliğidir. Aralarındaki ilişki yalnızca kardeşlik ilişkisi değildir; Baal bir boğa olarak, inek biçimindeki Anath ile çiftleşir. İşlevleri de zaman zaman birbirinin eşidir. Hem Baal hem de Anath, Mot ile savaşır ve her ikisi de (mitin farklı yorumlarında) Yam adlı kötü ejderhayla mücadele ederler. Ancak bakire Anath'ın şiddeti her zaman insanlığın lehine işlemez. Bir mitte Anath, açıklanmayan nedenlerden dolayı, bir düşman ordusuyla karşılaşır:

Ve orada Anath dövüştü şiddetle
İki şehrin çocuklarını öldürdü
Sahil insanlarıyla dövüştü
Doğan günün insanlarını yok etti ...
Diz boyu kanını akıttı kahramanların

[44] Çeviren H. L. Ginsberg; B. Pritchard, *The Ancient Near East* (Princeton, 1958), s. 113.



Anath, Ugarit, yaklaşık İÖ 1400-1200. İyiliksever verimlilik tanrısı Baal'in bakire kız kardeşi Anath, kısırlık tanrısı Mot'un saldırılarına karşı erkek kardeşini korumuştur. Ancak, Mısır tanrısı Hathor/Sekhmet'te olduğu gibi, Anath'ın öfkesi, insanların dünyasını yok edebilecek güçte öldürücü bir çılgınlığa dönüşebilirdi. Bialik Enstitüsü'nün izniyle, Kudüs.

Gömüldü boğazına kadar pıhtılanmış kanlarına askerlerin ...[45]

Cyrus Gordon, sahil insanlarının (batı) ve doğan günün insanlarının (doğu) öldürülmesinin, dünya çapında bir kıyımı temsil ettiğini öne sürer. Eğer bu doğruysa, bakire tanrıça Anath'ın bu çılgınlığı, Mısır tanrıçası Sekhmet'in çılgınlığına denk düşmektedir. Mısır, Mezopotamya ve Israil'de de rastlanan bu temaya göre, Tanrı insanoğlunun yok edilmesini tasarlamakta, ama aynı zamanda, bu kıyımdan geriye birkaç canlının kalabilmesi için ona yardım elini de uzatmaktadır. Anath'ın öfkesi, tanrının yokedici gücünü temsil eder.

Hitit dini, yerli Anadolu, Hint-Avrupa, Kenan ve Mezopotamya unsurlarının karmaşık bir bileşimidir ve kötülük ilkesinin gelişimiyle ayrımsanabilir biçimde ilişkili fazla bir ipucu sunmaz; ancak, tanrılar arasındaki kuşaklararası çatışmayla ilgili bir Hitit yorumu mevcuttur. Gök tanrısı Alalu, oğlu Anu tarafından tahtından indirilir ve "karanlık toprağın" altına gönderilir. Daha sonra da, Anu'nun kendi oğlu Kumarbi babasına başkaldırır. Baba ile oğul arasında büyük bir mücadele başlar ve bu kavga esnasında Kumarbi babasının penisini ısırarak kopartır (Kronus'un Uranus'u hadım etmesi). Ancak, Anu öcünü alacaktır: Kumarbi'nin içindeki penis onu, fırtına tanrısı Teşup da dahil olmak üzere çeşitli tanrılara gebe bırakır. Teşup, Hitit mitolojisindeki en önemli tanrı olur. Bir mite göre, Illuyankas adlı bir canavarla, diğer tanrıların Kur, Tiamat, Yam ya da Leviathan ile yaptıkları savaşları andıran bir mücadeleye girer. Fırtına tanrısının yenilgiye uğrattığı baba tanrı Kumarbi, öç peşindedir ve bu amaçla, Ullikumi adlı kötü bir oğlu olur (kötüdür, zira fırtına tanrıya karşı çıkmaktadır). Ullikumi boyu göklere ulaşan devasa bir tanrıdır. Fırtına tan-

[45] Çeviren, Cyrus Gordon, "Canaanite Mythology," Kramer, s. 197-199.

rısını tehdit eder, insanlara çeşitli kötülükler yapar; ancak sonunda yenilgiye uğratılır. Ancak başka bir öyküde, Telpinu mitinde, fırtına tanrısı çok kızar ve bu öfkeyle tüm tarlaları kasıp kavurarak, insanların ve hayvanların ölümüne neden olur. Fırtına tanrısının babası, fırtına tanrısının büyükbabasına gider ve sorar: "Kimin gühahından dolayı tohum telef oldu ve her şey kurudu?" Ancak, tahmin edilebilir nedenlerden dolayı oğlu Kumarbi'ye kin duyan Anu şöyle yanıt verir: "Kimsenin günahı değil, günah işleyen yalnızca sensin!" Kumarbi ile titanvari oğlu Ullikumi, Hitit pantheon'unda kötü tanrı niteliğine en çok yaklaşanlardır, ancak herhangi bir şekilde açıkça kötülük ilkesini temsil etmezler ya da kişileştirmezler.[46]

İran'da İÖ 600 civarında, gerçek anlamda ilk düalist dinin temellerini atan Zerdüşt'ün öğretileriyle kavramlar tarihinde bir devrim gerçekleşti. Zerdüşt'ün inancına göre kötülük, hiçbir şekilde tanrısallığın bir tezahürü değildir; bunun yerine, tümüyle farklı bir ilkeden kaynaklanmaktadır. Monizmden düalizme doğru dönüşümüyle Zerdüşt, aynı zamanda çoktanrıcılıktan tektanrıcılığa doğru bir dönüşümü gerçekleştiriyordu. Tektanrıcılık, Zerdüşt'ün düalizmi keşfinin zorunlu bir sonucu değildir, zira bir ilkeden kaynaklanan iyicil tanrıların oluşturduğu bir pantheon ve başka bir ilkeden kaynaklanan kötücül tanrıların oluşturduğu ikinci bir pantheon öne sürmek olanaklıdır. Gerçekten de, daha geç Zerdüştçüler böyle bir konumu benimsediler. Ancak, Zerdüşt'ün kesinlikle tek bir tanrıya inanmasına ve yalnızca Mazda'ya tapılması gerektiğini savunmasına karşın, tektanrıcılığının aynı ölçüde kesin olmadığı göze çarpmaktadır. Tektanrıcılık, –Hıristiyanlık geleneğinde olduğu gibi– iyilik tininden daha aşağı bir ko-

[46]Hans Güterbock, "Hittite Mythology," Kramer, s. 145. Tekvin 6:1-4. bölümünde Kumarbi mitine benzer bir kısım vardır.

numda, tinsel bir kötülük ilkesi yöneticisi bulunduğunu varsayan değişime uğramış bir düalizm biçimiyle uzlaşabilmektedir.[47] Bununla birlikte, aşağı bir konumda da yer alsa, Zerdüşt'ün kötü ruhunda bir tanrıda bulunan özelliklerin çoğu vardır.

Tektanrıcı olsun ya da olmasın, Zerdüşt bir düalistti. Dinsel düalizm, iki ayrı ilkenin bulunduğunu savunur. Bu ilkelerin ikisinin de tanrısal ya da eşit ölçüde tanrısal ya da herhangi bir şekilde eşit olması gerekli değildir. Birbirlerinden hoşlanmamak zorunda değildirler (genellikle öyle olmasına karşın). Ancak, birbirlerinden tümüyle bağımsız olmaları gerekir ve çoğunlukla ayrı kökenlerden (ya da belirlenemeyen kökenlerden) gelirler. Bu nedenle, var olan her şey tek bir ilke (Tanrı dediğimiz şey) tarafından yaratılmış ya da varlık nedeni bu ilke tarafından gerçekleştirilmiş olmayabilir. Bazı şeyler farklı bir ilkeden türemiştir. İlkelerin her biri kendi içinde mutlaktır, ancak hiçbirinin mutlak ya da her şeye yeten bir gücü bulunmaz.

Düalist dinler en aşırı ve en mutlak Zerdüştçülükten başlayan, Zerdüştçülüğün sapkın türü Zurvancılık, Gnostisizm ve Manicilikle giderek zayıflayan, oradan Hıristiyanlık, Yahudilik ve düalizmin neredeyse tamamen ortadan kalktığı İslam diniyle sona eren bir yelpaze oluşturur.[48] Tüm bu dinler, birbirlerinden farklı da olsalar, hepsi de monizmden belli bir uzaklıkta yer alır. Hepsi de, bağımsız, güçlü ve

---

[47] Monizme bir alternatif de, bir ya da iki mutlak ilkenin yerine birçok ilkenin yer aldığı çokçuluktur. Bu konumun yarattığı karmaşa, dinler tarafından çok ender olarak benimsenmiştir.

[48] Ortodoks İslam öğretisi öylesine tektanrıcıdır ki, İslamı bu kategoriye dahil etmek, neredeyse onu çarpıtmak anlamına gelir. İslam, Zerdüştçülüğü ve Maniciliği, Muhammed'in öğretileriyle taban tabana zıt buluyordu. Bununla birlikte, Şeytan ya da İblis kavramları popüler Müslüman düşüncesinde mevcuttur ve İslam Hinduizm ya da Mısır dinlerinin monizminden açık bir biçimde farklıdır.

iyi bir Tanrı savunur, ancak bu Tanrı'nın gücü başka bir ilke, güç ya da belirsizlik tarafından bir ölçüye kadar sınırlanmıştır. Zerdüştçülüğün ya da Maniciliğin düalizmi açıktır; Yahudilik ve Hıristiyanlığın düalizmi, çok daha örtüktür, ancak vardır ve varlığını en azından büyük ölçüde İran'ın etkisine borçludur. Hıristiyanlığın düalizmiyle İran düalizmi temel bir noktada farklılık gösterir: İran düalizmi, biri iyi, diğeri kötü iki tinsel ilke arasında bir bölünmeyi yansıtmaktadır; Hıristiyanlık ise, Yunanlılardan tinin kendisinin iyi, buna karşın özdeğin kötü olduğu düşüncesini almıştır. Oysa Zerdüşt'ün öne sürdüğü düalizm, Şeytan düşüncesinin gelişiminde devrimci bir adımdır, çünkü ilk kez Angra Mainyu ya da Ehrimen ile kişileştirilen mutlak bir kötülük ilkesi ortaya atılmıştır.

Düalizm, Tanrı'nın mutlak iyiliğini koruyabilmek için, Tanrı'nın birliğinden onun gücünün bir parçasını alır. Zerdüşt'ün öğretisi, bugün de tartışılabilen yepyeni bir teodisedir. Düalizmin monizme tercih edilmiş olması ya da edilebilirliği konusunda ise iki düşünce bulunur. Bir tarafta, Tanrı'nın ve bu nedenle de kozmosun ve insan ruhunun birliği bozulmuşsa, doğa ve insan ruhu için kendi kendisiyle uzlaşabilmek daha da zorlaşır. İnsan zihnini ele geçirmek için birbiriyle savaşan iki düşman ilkenin mücadelesi üzerinde ısrar eden ve kötülük ilkesine savaş açan düalizm, şiddetin varlığının sağlıklı bir biçimde kabulü ve bilinçli bir şekilde denetim altına alınması yerine, bastırılmasını destekler. Böyle bir edim, tinsel gölgelerin büyümesini, düşmanlıkların yansıtılmasını ve yıkıcı davranışların artmasını teşvik eder. Düalizm, "iyi adamlar" (ya da ruhlar) ve "kötü adamlar" (ya da ruhlar) olarak bölünmüş paranoid/şizofrenik bir dünya deneyiminden kaynaklanabilir ya da en azından böyle bir deneyimi güçlendirir. Öte yandan, bazı olumlu yönleri de vardır. Hıristiyanlık, her zaman Tanrı'nın inayetiyle onun kadiri mutlaklığı arasında bir uzlaş-



Bir Budist tanrıyı korumak üzere çevreleyen juni shin-so'dan (Oniki Tanrısal General) biri. Alev biçimindeki saçlar ve öfke dolu çehre, kötülüğe karşı kızgınlığı simgelemektedir. Benzer saç biçimlerine, onikinci yüzyıl Fransa'daki demon betimlemelerinde de rastlanmaktadır. Asuka-En'in izniyle, Nara, Japonya.

ma sağlamakta güçlük çekmektedir; Zerdüştçülük ise, Tanrı'nın mutlak inayeti pahasına onun kadiri mutlaklığını feda eder. Ayrıca düalizm dünyayı, gerçekte gördüğümüz biçimde, yani iyilik dürtüleri ve kötülük dürtülerinin karışımına ilişkin hazır bir açıklamanın bulunamadığı bir dünya üzerine bir açıklama sunmaktadır. Eğer bizleri kötülüğe iten bir güce karşılık iyiliğe çağıran başka bir güç olsaydı pek çok şeyi anlamak kolaylaşırdı. Son olarak da bazıları, monist dinlerde iyiliği ve kötülüğü aşan bir düşüncenin bulunmasını aldatıcı ve ahlak dışı olarak nitelendirirler. Bu dünyanın kötülükleri öylesine çok, öylesine büyük ve öylesine kesin biçimde dolaysızdır ki, mistik bir kabullenmeyi değil, silahlanıp karşı çıkma istencini gerektirirler.

Ancak, düalist teodise gerçekten etkin midir? Bu soruya ilk elden bir yanıt verebilmek olanaklı değildir. Bazı düalistler (Zurvaniler) bu iki ilkenin, özünde kusursuz olmayan bir önilkeden kaynaklandığını öne sürmüştür. Ancak, tanım gereği mutlak olması gereken bir önilke gerçekte nasıl olmuş da kusursuz olamamıştır? Ortodoks Zerdüştçüler, bu iki ilkenin birbirinden tümüyle bağımsız olduğunu, ancak karşı karşıya gelerek savaştıklarını ve iyinin kaçınılmaz bir biçimde kötüyü yeneceğini öne sürer. Ancak, iyi ruh, kötü üzerindeki zaferi kesinse, neden zamanın devinimine gerek duyar? Eğer sonsuzlukta bir ruhun gücü diğerini yok etme iradesine ve yetisine sahipse, neden bu yok etme edimini o sonsuz, zamanın ötesindeki an içinde gerçekleştirmemektedir? Gerçekten de, neden ilk aşamada kötünün ortaya çıkmasına fırsat tanır?

Her durumda, düalizm, ısrarla mutlak ve köktenci bir kötülüğün varlığı üzerinde durur. Bu yalnızca dünya görüşümüze kısmen yanıt vermekle kalmaz, aynı zamanda ilk kez, açık bir biçimde "şeytani" olarak tanımlanabilen bir figürü betimler.

Hint-Avrupa kökenli bir halk olan İranlılar, ilk kez İÖ ikinci bin

yılın ikinci yarısında göçebeler olarak İran'a geldiler. Zamanla göçebeliği bırakarak tarım ve çiftçilikle uğraştılar. Bununla birlikte, yerleşik düzene geçen halklarla göçebe halklar arasındaki mücadeleler Zerdüşt'ün yaşadığı dönemde de tüm şiddetiyle sürdü; hamisi olan Harezm kralı Viştapsa sık sık göçebelerle savaş halinde idi. Zerdüşt'ün düalizminin arkaplanını bu mücadelenin oluşturduğu öne sürülmüştür. Gathalarda boğanın önemi ve Gathalarda Zerdüşt'ün göçebeler için "yalan insanları" (Druj) şeklinde söz etmesi, kendisinin bu mücadelede Viştapsa'nın yanında olduğunu göstermektedir.

Eski İran'ın tarihine ilişkin kaynaklar bölük pörçüktür. Zoroaster dininin en büyük kitabı olan Avesta'nın dörtte üçü kayıptır. Kaynakların az sayıda olması, İran tarihçileri arasında büyük fikir ayrılıklarının ortaya çıkmasına yol açmıştır ve buradan sonra belirtilecek konular, ancak tarihçiler arasında geçerli olan düşünceler üzerinde temellendirilebilecektir. Zerdüşt'ten önceki dönemlerde İran dini, Hintlilerin Veda dinine benzemekteydi. İlk pantheon, Mazda olarak da anılan gök tanrısı Dyaosh (Sanskrit Dyaus, Yunan Zeus ile karşılaştırın) tarafından yönetiliyordu. Gerek Mazda, gerekse Mitras, kökende gök tanrılarıydı. Druj (yalan) ile Asha ya da Asha-rita, yani doğruluk ve düzen (*ma'at* ile karşılaştırın) arasında bir mücadele vardı. Asharita'yı Veda dinindeki *rita*, yani doğru düzen ilkesiyle karşılaştırmak olanaklıdır ve Rig Veda, rita ile yalan (*an-rita*) arasındaki bir mücadeleye anıştırmada bulunur, ancak bu mücadelede kimin üstün geldiğini bildirmez. Doğru ile yalan arasındaki bu mücadele, Zerdüşt'ün düalizminin başlıca kaynaklarından biriydi: Kâhin, kötülük tanrısı Angra Mainyu'yu, yalanın kişileştirilmesi şeklinde algılıyordu. Zerdüştçülere göre yalan (Mısırlılarda olduğu gibi) kötülüğün özüydü. Bu, bazı modern teologların saygı duydukları bir konumdur. C. S. Lewis, yalanın tüm günahların en kötüsü olduğunu, zira bizzat anlamın yapısı-

na saldırarak kozmosu anlaşılamaz ve sevilemez bir duruma getirdiğini ileri sürmektedir. Martin Buber, bir yalanın "ancak bir yaratığın, yani insanın gerçeğin varlığını idrak etmesinden sonra" mümkün olabileceğini gözlemlemektedir; "... bir yalan durumunda tin, kendi kendine ihanet eder."[49] Daha sonra Mazdacılar, dişi bir demon olan Druj'u tüm kötü ruhların başı olarak görmüşlerdir.

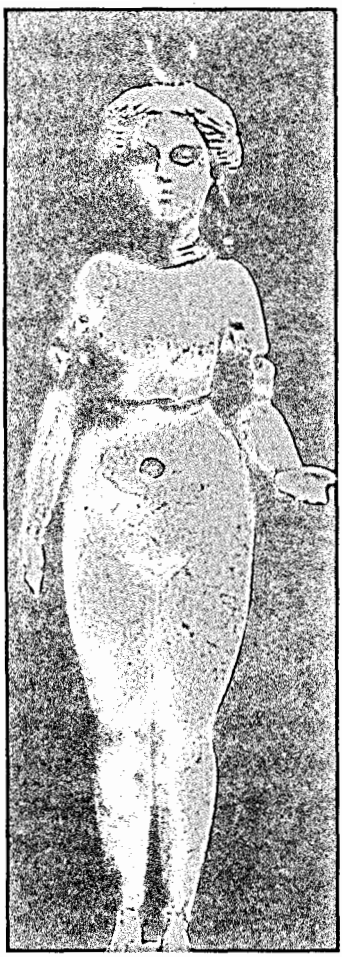
Zerdüşt'ün düalizmi aynı zamanda, ahuralar ile devalar arasındaki çatışmadan da kaynaklanmaktadır. Hindistan'da, daha yaşlı tanrılar olan asuralar, devalar tarafından yenilgiye uğratıldılar ve yerlerinden edildiler. Böylece "tanrı" katına ulaşan devalar, eski düşmanları asuraları demonların katına indirdiler. Ancak İran'da, ahuralar devaları yendiler ve görünüşe göre de Zerdüşt'ün kendisi ahuraların bu zaferinden kısmen sorumlu olmuştur.

Zerdüşt belki de ilk teolog, ussal bir din sistemini yaratan ilk kişidir. Rahipler kastının bir üyesi olması olanaklıdır; ancak kendisini bir peygamber, Tanrı'dan dolaysız aldığı vahiyle içinde yetiştiği dinin savlarına karşı çıkmaya zorlanan bir insan olarak gördüğü kesindir. Fikirleri, büyük liderlerin fikirleri gibi önemli bir değişim geçirmiştir ve Zerdüşt'ün kendi doktrini ile izleyicilerinin dini olan Zoroastercilik (ya da Mazdacılık) arasında bir ayrımın yapılması gerekmektedir.[50]

---

[49] Martin Buber, *Good and Evil* (New York, 1953) s. 7.

[50] Zoroaster, Zerdüşt'ün Batılı biçimidir. Peygamberin kendisine atıfta bulunduğumda Zerdüşt, daha sonraki dönemlerdeki izleyicilerine atıfta bulunduğumda ise, "Zoroaster" ve "Zoroastercilik" ya da "Mazdacılık" terimlerini kullanacağım. Doktrinlerin kökenlerini belirtmediğimde bunların, hakkında göreceli olarak daha az şey bilinen Zerdüşt'ten kaynaklanmadığını, bunun yerine, Mazdacıların düşüncelerini yansıttıklarını belirtmek istiyorum. Zerdüşt'ün kendisine atıfta bulunduğumda, iki ruha, Ahura Mazda'ya ve Angra Mainyu'ya değiniyorum. Mazdacılığın inançlarına atıfta bulunduğumda ise, daha geç terimler olan Hürmüz ve Ehrimen'i kullanıyorum.



Parth tanrıçası, İran, lÖ 1. ya da 2. yüzyıl. Bu Yakındoğu bereket tanrıçası güç ve doğurganlık boynuzlarına sahiptir. Photographie Giraudon'un izniyle, Paris.

Zoroastercilikte en azından belli başlı dört ayrı bölüm yer almaktadır: (1) Zerdüşt'ün kendi öğretileri; (2) Mazdacılığın öğretileri; (3) Mazdacılığın öğretilerine bir tepki olarak ortaya çıkan Zurvancılığın öğretileri; (4) öğretileri giderek ortodoksluktan uzaklaşarak son aşa-

mada Helenistik dönemde Mitrasçılığın ortaya çıkmasına yardımcı olan Magi'nin öğretileri.

Zerdüşt, ahuralardan biri olan Ahura Mazda'yı, tek tanrı konumuna yükselterek devaların demonlar katına indirilmesinden büyük ölçüde sorumluydu. Bu nedenle devalar, Tanrı'nın düşmanları olarak konumlandırılıyorlardı. Zerdüşt, devaların kendi özgür istençleriyle kötü olmayı seçtiklerini belirtmektedir: "İki [ruh] arasında, yalancı tanrılar (devalar) doğruyu seçmediler, / Zira düşüncelerinde yanlış olanın peşinden gittiler, / Böylece En Kötü Zihni seçtiler."[51] Daha sonra Mazdacılık Ehrimen'i hem yaratıcı hem de devaların lideri yapacaktı.

Zerdüşt'ün teolojisinde tanrılar, artık Hindistan ve Mısır'da olduğu gibi Tek Tanrı'nın tezahürü olmaktan çıkmıştır. O tek başına hükümdarlığını sürdürür ve kendi kendine yeterlidir. O'ndan ayrılan tanrılar ise tanrısallıklarını yitirmişlerdir, ancak yok olmamışlar ve Tanrı'dan daha aşağı konumdaki ruhlar haline gelmişlerdir. Bu ruhlar, doğaları iyiyse melek; kötüyse demon olarak adlandırılırdı. Bu nedenle, melekler ve demonlar, çoktanrıcı monizmle, birden fazla tanrının varlığını reddeden aşırı bir tektanrıcılık arasında ortada bir konumda yer alırlar. Zerdüşt, devaların kötü ruhlar olduğunu ve etkilerine karşı konulması gerektiğine inanıyordu. Ancak, bu mücadelesinde tam anlamıyla başarılı olamadı, zira onların iyi olduğuna inanan müridleri tapınmalarını sürdürdüler.

Zerdüşt'ün ölümünden sonra öğretileri, daha eski dinin büyük bir bölümünü yeniden getiren ve peygamberin tektanrıcılığını sulandıran, eski bir rahipler kastı olan Magi tarafından değişime uğratıldı.

---

[51] Gatha-Yasna 30:6, Jacques Duchesne-Guillemin, ed., *The Hymns of Zarathustra* (Londra, 1952) s. 105.

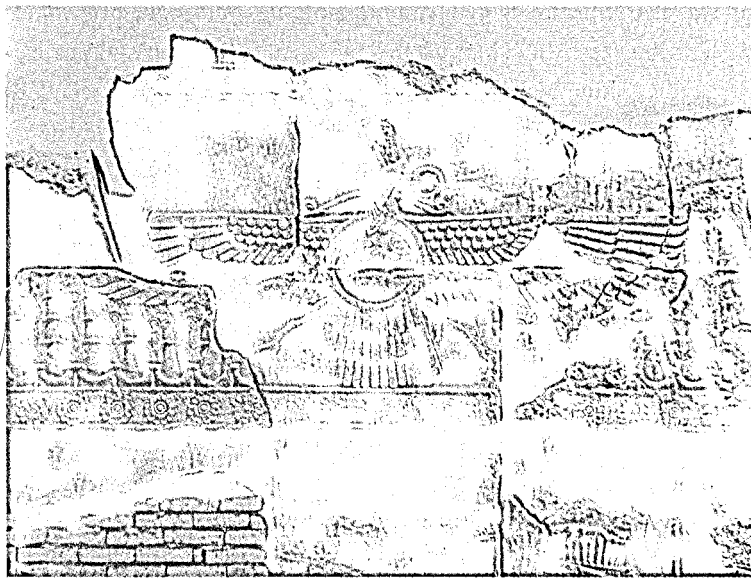
İskender'in İÖ 330'da gerçekleştirdiği fetihleri izleyen beş yüzyıl boyunca, Zoroasterciliğin durumu açık değildir, ancak, İS 226'da Sasani krallığının kurulmasıyla din eski itibarını yeniden kazanmış ve ikinci büyük dönemi başlamıştır. Sasani döneminin karmaşık, zaman zaman da karışık durumdaki teolojisi, öncelikle başlıcaları Bundahishn ve Denkart olan Pehlevi kitaplarında yer almaktadır (İS 3.-8. yüzyıl). Sasani döneminde ayrıca Zurvancılık, Manicilik ve Mazdekçilik gibi sapkın birtakım mezhepler belirdi; Sasani kralları ve rahipleri bu tür mezhepleri bastırmak için ölüm cezasına başvurdular ve Mazdacılık, Sasani devletinin yasal halk kültü haline geldi.[52]

Zerdüşt iki ruhsal ilkenin var olduğunu öne sürüyordu. Bunların birincisi, iyilik ve ışık tanrısı Ahura Mazda diğeri, kötülük ve karanlık tanrısı Angra Mainyu ("Yıkıcı ya da Acı verici Ruh") idi. Ahura Mazda, kendi özgür iradesiyle iyiyi seçerken, Angra Mainyu da kendi özgür iradesiyle kötüyü seçmişti. "Ta en başta, bu ikiz ruh, kendi özelliklerini, yani iyiyi ve kötüyü seçmişlerdi. Düşüncede ve sözde ve eylemlerinde ... Bu iki ruhun kötü olanı, en kötü şeyleri yapmayı seçmişti; Ancak, En Kutsal Ruh, en yüksek cennette mekânını buldu ve Haklı olanla birleşti."[53] Bu iki ruh birbirinin zıttıdır, ancak aynı zamanda ikizdirler ve zıtların birleşimini yansıtırlar. Zerdüşt'ün kökteşlerini Mısırlıların kökteş tanrılarından ayıran şey, Tek Bir varlığın tezahürleri olmak yerine birbirinden ayrı, bağımsız ilkeleri temsil etmeleridir.

---

[52] Bazı İranbilimciler, özellikle Duchesne-Guillemin, Zurvancılığın, Sasani döneminde ortaya çıkan bir yenilik değil, kökenleri eskiye dayanan bir doktrin olduğunu öne sürer. İran bilimcisi olmayan bir kişi, ancak düşünceleri eşit şekilde tartarak bu konudaki kararını verebilecektir, böyle bir tartmanın sonucunda mezhebin Sasani kökenli olduğu daha ağır basacaktır; bununla birlikte, Zurvan adlı tanrıya tapınım, çok eski zamanlara kadar inmektedir.

[53] Gatha-Yasna 30, alıntı, Duchesne-Guillemin, s. 105.



Ahura Mazda, Persepolis, İÖ geç altıncı ya da beşinci yüzyıl. Aydınlık ilkesi ve Ehrimen'in kadim düşmanı Ahura Mazda ya da Hürmüz, burada ışığın simgesi güneş ve tanrısal gücü simgeleyen kanatlarla birlikte betimlenmektedir. Gücün simgesi olan kanatlar, daha sonra Şeytan ikonografisine aktarılmıştır. Antonello Perissinotto'nun izniyle, Padua.

Ya da, neredeyse bağımsız. Zerdüşt'ün düşüncesi bundan daha ikircikli – ya da değişime açıktır diyebiliriz. Yukarıda Gatha'dan verdiğimiz alıntı, En Kutsal Ruh adı verilen bir varlığa göndermede bulunmaktadır. Gathalar, bununla Tek Tanrı olarak Ahura Mazda'ya anıştırmada bulunuyor görünüyorlar. Ahura Mazda, kötü ruh Angra Mainyu ile kutsal ruh Spenta Mainyu'yu doğurmuştur. Böyle bir kavram, zıtların Tek olanda birleşmesi sorununu bir çözüme ulaştırmaktadır, ancak Zerdüşt'ün ölümünden kısa bir süre sonra, bir değişiklik

ortaya çıkar. Spenta Mainyu, Ahura Mazda ile, yani oğul babayla özdeşleşir, böylece Ahura Mazda'nın kendisi Angra Mainyu'nun ikiz kardeşi oldu. Ahura Mazda'nın baba özelliğinin belirsizleşerek sonunda tümüyle gözden yittiği bu konum, geride birbirinden tümüyle bağımsız iki farklı ilkeyi bırakır. Bu ise mutlak bir düalizmdir. Ancak, iyi ve kötü ruhun her ikisinin de, tanrısal doğanın bir parçası olduğu Zerdüşt'ün özgün konumu, Zurvancılık mezhebi tarafından farklı bir biçimde yeniden canlandırıldı. Özetlemek gerekirse, Zerdüşt'ün kendisi monizm ve düalizm arasında ortada bir konum almış; Mazdacılık, kesin olarak düalizme doğru gelişmiş; Zurvancılık, monizm yönüne doğru kısmi bir dönüş yapmıştır. Her üçünde de kötü ruh, iyi ruha karşı çıkmaktadır ancak bu karşı çıkma ortodoks Mazdacılıkta daha belirgindir.

Ortodoks Mazdacı konum en kapsamlı biçimde, Pehlevi kitaplarından biri olan "Büyük Bundahishn"de tanımlanmaktadır.[54] Başlangıçta iki ruh vardı, Hürmüz (Ahura Mazda'nın daha sonraki versiyonu) ve Ehrimen (Angra Mainyu'nun daha sonraki versiyonu) ve bu ikisi bir boşlukla birbirlerinden ayrılıyorlardı. Hürmüz iyiliktir, ışıktır ve zaman içinde sınırsızdır (ebedi); ancak uzam içinde boşluk ve boşluğun tarafındaki Ehrimen tarafından sınırlandırılmıştır. Hürmüz, ancak Ehrimen'i yenerek kendini uzam içindeki sınırlarından kurtarabilir ve sonsuz ve sınırsız olabilir. Ancak, iyi Hürmüz, Ehrimen ile herhangi bir mücadeleye girmez.

Ehrimen ise karanlık ve kötüdür. Uzam içinde, boşlukla ve boşluğun öte yakasında yaşayan Hürmüz tarafından; zaman içinde ise sonunda Hürmüz tarafından yok edileceği gerçeğinin kesinliğiyle sınırlandırılmıştır. Varoluşunun güvencesizliği, onun "varolmayışından"

[54] Bundahishn'in biri uzun, diğeri kısa iki yorumu bulunmaktadır; kısa olanın yazılış tarihinin dokuzuncu yüzyıl gibi geç bir döneme rastladığı sanılır.

söz eden bazı metinlerde de belirtilmektedir: Ehrimen "olmayan"dır ya da "bir zamanlar olmayan'dı ve yine olmayan olacaktır"; ya da "olmayandı ve henüz olmayacak olandır." Ehrimen'in olmayışı, onun Hürmüz-olmayan doğasını belirtmektedir. Ehrimen'in var olduğu ve Hürmüz'le onun yarattıklarını tehdit ettiği kesindir; ancak onun varoluşu rastlantısaldır ve mutlak değildir. Kötülüğün varoluşuna ilişkin bu belirsizlik, Hıristiyanlığı dolaysız bir biçimde etkileyerek teolojide yer alan klasik sorulardan birini oluşturmuştur ve bugün bile birtakım yanlış anlamalara yol açmaktadır.[55] Ehrimen aynı zamanda yok ediciliğin özüdür ve bu nedenle kötülük tanımımızın da tam merkezinde yer almaktadır. Ehrimen, "Yokedici ... tümüyle kötü, ölüm yüklü bir yalancı, bir hilekârlığıyla lanetli, yıkıcı Ruh'tur."[56] Bu teolojide Hürmüz ve Ehrimen kendi seçimleriyle iyi ve kötü olmuşlar, aynı zamanda ontolojik açıdan da sonsuza değin bu doğaları tarafından bağlanmışlardır. Tanrı kötülüğün tüm lekelerinden arınmıştır: Kendisi kötü değildir, kötülük üretmez ve isteyerek kötülüğü hoşgörmez; aksine, hiç durmadan kötülüğe karşı savaşır. Hürmüz'ün ilk eylemlerinden biri zamanı sınırlamak, ona bir süre atfederek sonsuzluktan ayırmak olmuştur; çünkü Ehrimen'le mücadelesini sonlu ölçülerle gerçekleştirmediği sürece sonsuza değin süreceğini bilir.[57] Yaratığı zaman ise, oniki bin yıl sürmektedir (olasılıkla Zodyak'tan alınan bir sayı).

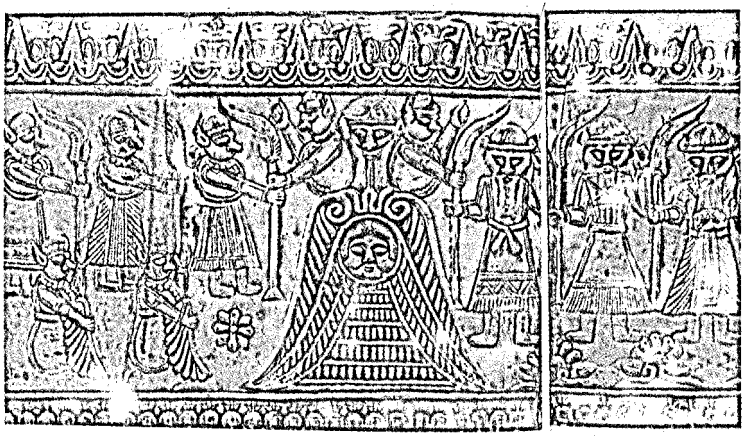
Başlangıçta Hürmüz, Ehrimen'in varlığından haberdardır; ancak

---

[55] Krş. Antonio Moreno, *Jung, Gods and Modern Man* (Notre Dame, 1970).

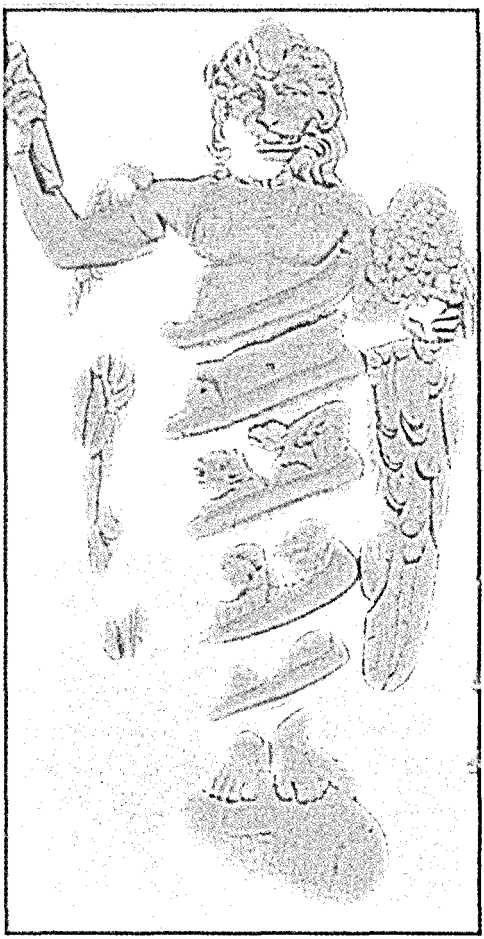
[56] "Selected Counsels of the Ancient Sages," R.C. Zaehner, *The Teachings of the Magi* (New York, 1956) s. 23.

[57] Zaman konusundaki bu sınırlamanın ve Tanrı'nın nihai utkusu için anlamlı, ilerici ve gerekli bir kavram olarak zaman kavramının, özellikle Augustine'de olmak üzere, Hıristiyanlığın başlıca teologlarının düşüncelerinde yeniden ortaya çıktığına ve Batı'da tarihsel düşüncenin temelini oluşturduğuna dikkat edin.



Hürmüz ve Ehrimen'in doğumu, Luristan, lÖ sekizinci yüzyıl. Merkezde yer alan büyük figür, Zurvan'dır; figürün üzerinden ikiz erkek çocuğu yükselmektedir: Hürmüz/Ehrimen kökteştiği; tanrısal ilkenin aydınlık ve karanlık yüzleri. Photographie Giraudon'un izniyle, Paris.

Ehrimen, boşluğun diğer tarafı konusundaki karanlık cehaleti yüzünden Hürmüz'ü tanımaz. Bununla birlikte ilk üçbin yıl içinde Ehrimen, boşluğun karşı tarafında bir ışık noktası fark eder ve bu ışığı gördüğünde onu kutsar, özlem duyar, onu arzular ve ona sahip olmak ister. Artık Hürmüz iyi şeyleri, Ehrimen ise akrepler ve kara kurbağalar gibi kötü şeyleri yaratmaktadır. Ehrimen kışkançlık ve şehvet duyguları içinde, silahları olan karanlık, kösnüllük ve düzensizlikle, Hürmüz'ün yarattıklarına saldırır. Hürmüz, düşmanının yok edilmesi gerektiğini bilse de iyiliğinden dolayı savaşı önlemeye çalışır. Sevgi ve merhamet ruhuyla Ehrimen'e yaradılışın iyiliğini övecek olursa, kendisiyle barış yapmaya hazır olduğunu bildirir. Ancak, kendi kötülü-



Zurvan, Helenistik dönem, büyük ölçüde restore edilmiştir. Mazdacılıktan bir sapma olarak ortaya çıkan Zurvancı inanca göre, zaman tanrısı Zurvan, hem karanlığın hem aydınlığın, hem Hürmüz'ün hem de Ehrimen'in babasıdır. Mansell Koleksiyonu'nun izniyle, Londra.

günün sınırlarını aşamayan Ehrimen, Hürmüz'ün bu hareketini bir zayıflık belirtisi sanarak bu teklifi reddeder. Hürmüz ona kaçınılmaz yazgısını gösterir ve kendi yokoluşunun bu tüyler ürpertici ifşası karşısında şaşkına dönen Ehrimen, dış dünyanın (boşluğun?) karanlı-

ğına yuvarlanır ve orada üçbin yıl baygın yatar. Bu süre dolduğunda yeniden canlanır ve Hürmüz'le, denk güçlerin mücadele ettiği üçbin yıl süren bir savaşa girer. Üçbin yıl süren son savaş, kötü ruhun yok edilmesiyle son bulur.

Sasani döneminin Zurvancıları, Zerdüşt ve onun erken dönem izleyicilerinin benimsemiş olabileceği geçiş konumunun düşüncelerine bir geri dönmüş ancak düşüncelerini, farklı terimlerle ifade etmişlerdir. Zurvancılara göre Zurvan ya da sınırsız zaman olarak anılan bir önilke bulunuyordu. Zurvan, Biri ve Her Şeyi, iyiyi ve kötüyü, erkeği ve dişiyi, ışığı ve karanlığı, mutluluk ve ızdırabı, düzeni ve düzensizliği kendi benliğinde toplayan, zıtların birliğidir. Zurvan sonsuzdur ve tek başına yaşar. Ancak, bir erkek evlat arzulamaktadır. Yüz yıl boyunca adaklar sunar (bu, "yaratıcı gücünü kullanır" anlamına gelmektedir) ancak hiçbir sonuç alamaz; bu nedenle adaklarının yeterince etkili olmadığından kuşkulanır. Yüz yıllık sürenin sonunda karısı (gerçekte erselik doğasının dişi yarısı) ona bir değil, iki erkek çocuk doğurur; bunlardan biri sevgisinin ve arzusunun ürünü, diğeri ise kuşku anının sonucudur. Zurvan'ın kuşkusu tanrı adına bir düşüş sayıldığından daha önce Zurvan'a sunulan kurbanlar ve gösterilen saygı bu kez arzusunun ürünü olan oğula sunulur.

Zurvan'ın arzusunun ürünü olan oğul, iyilik, aydınlık ve yaşam tanrısı, sıcak ve nemli Hürmüz'dür. Kuşkusunun ürünü ise, karanlığın ve kötülüğün tanrısı, soğuk ve kuru Ehrimen'dir; Zurvan ona hiçbir şey vermemeyi tasarlamıştır, zira amacı, dünyayı yönetme gücünü ona değil, sevdiği oğluna bağışlamaktır. Ancak ana rahminden ilk çıkan Ehrimen olur ve dünyanın yönetiminde hak iddia eder. Dehşete kapılan babası, onun bu buyruğuna şu sözlerle yanıt verir: "Benim oğlum aydınlık ve güzel kokuludur; oysa sen karanlık ve kötü kokulusun." Ve böylece, Ehrimen dünya üzerinde efendiliğini kurar;

ancak, yokoluşu ve Hürmüz'ün utkusu kesindir. Bu noktada Yakup ile Esau'nun öyküsü kolayca anımsanabilir, gerçekten de burada karşılaştığımız bir başka kökteş çifttir. Hürmüz ve Ehrimen, Zurvan'ın doğuş edimiyle birbirinden ayrılmış iki yarısıdır. Bununla birlikte, Zoroasterci/Zurvancı konumla diğer dinler arasındaki fark, tekrar göze çarpar. Bir'in doğasında yer alan bu ikizleşmenin çözümü, tanrısal (ya da ruhsal) bütünlüğün en sonunda yeniden oluşması şeklinde değil, iki unsurdan birinin kozmik bir mücadele sonucu ortadan kaldırılması (psişik bastırma) şeklinde olmuştur ki, bu konum daha sonra Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet tarafından benimsenen konuma son derece benzemektedir. Şeytan, özümsemek yerine yok edilmesi gereken, bütünüyle yabancı bir güç haline gelmiştir. Kendi içimizde kötülüğün varlığını tanımak ve onu bilinçli olarak dizginlemek denetim altında tutmak yerine, kötülüğün içimizde var olabileceğini yadsıyarak, ısrarla onun dışımızda bir yerlerde bulunduğu ve bu nedenle de ancak onun saldırılarını savuşturduğumuzda elde edilebilecek kusursuzluk için çabalarız. Bu "teodise"nin erdemleri ne olursa olsun, içerdiği psikolojik güçlükler açıkça bellidir.

Ehrimen'i karanlığa hapsettikten sonra Tanrı artık, düşünce yoluyla kozmosu inşa edebilir. Zerdüşt'e göre, Ahura Mazda aydınlığı ve karanlığı, görünen ve görünmeyen tüm şeyleri yaratmıştır. Daha geç dönemin Mazdacıları Hürmüz'e yalnızca ışığın ve iyi şeylerin yaradılışını atfeder; karanlığı ve kötü şeyleri Ehrimen'in yarattığına inanırlar. Ehrimen, birtakım maddi varlıklar yaratmış olabilir ve Ehrimen'in dünyaya saldırıları, aslında iyi olarak yaratılmış birçok varlığın bozulmasına neden olmuştur. Ancak maddi dünya (tinsel dünyadan daha az gerçek olsa bile), temelde gerçektir ve iyidir. Mazdacılığın düalizmi hiçbir zaman maddi dünyayla tinsel dünyayı karşı karşıya getiren Maniciliğin düalizmi gibi değildir ve Ehrimen hiçbir za-

man maddi dünyanın tanrısı ya da Hıristiyanlıkta olduğu gibi, "bu dünyanın efendisi" değildir.

Maddi dünyaya ek olarak Ahura Mazda, altı *ameşa spenta* (Pehlevi: *amşaspend)* yaratmıştır: İyi Akıl, Doğruluk, *Yararlı Egemenlik*, İyiliksever Bağlılık, Bütünlük ve Ölümsüzlük. Spenta Mainyu ile birlikte bu ruhlar, Ahura Mazda'nın çevresinde yedi kişilik bir konsey oluştururlar.[58] Bu yedi varlık, çoktanrıcılıkla tektanrıcılık arasında bir yerde bulunmaktadırlar. *Ameşa spenta*'ların Ahura Mazda tarafından mı yaratıldığı, yoksa bir şekilde Tanrı'dan mı kaynaklandığı kesin değildir. Bu nedenle bunları tanrı ya da melek olarak düşünmek olanaklıdır.

Hürmüz şimdi maddi dünyada yaşamı var eder ve evrene yaşamın dört tezahürünü yerleştirir: Bitkiler, ateş, ilk boğa (ya da öküz) ve ilk insan. Bu insan yani Gayomart ışık saçar, eksiksizdir ve her bakımdan kusursuz bir mikrokozmostur. Ve Hürmüz, yarattıklarından son derece hoşnuttur.

Ancak dış dünyanın karanlıklarında üçbin yıl boyunca baygın yatan Ehrimen, Fahişe Jeh'in yardımıyla uyanır ve kendine gelerek Hürmüz'ün yarattığı dünyaya tekrar saldırır. Böylece, üçüncü üçbin yıllık dönem başlar; ki bu, kozmosta birbirine neredeyse denk güçlerin savaştığı dönemdir. Derin bir üzüntü içinde, ancak yine de son derece güçlü olan Ehrimen dış dünyanın karanlıklarından ileri atılır, gökyüzüne saldırarak onu parçalar ve atmosferi yararak dünyaya doğru ilerler. Dikine bir inişle yeryüzüne ulaşır ve yeryüzünün bir ucundan diğer ucuna doğru bir tünel açar; diğer uçtan ortaya çıkarak yeryüzünün derinliklerindeki ilk sulara dalar. Böylelikle kozmosa ilk kez dü-

[58]Yedi sayısının Babil etkisinin bir göstergesi olduğu konusunda hiçbir kanıt yoktur; ancak Mezopotamya kökenli olsun ya da olmasın, bu sayının yedi gezegenden gelmiş olması olanaklıdır.

zensizliği ve şiddeti getiren Ehrimen karanlığın bastırmasına neden olur. "Yeryüzüne günün ortasında indi ve tüm dünyayı en ışıksız gecelerin karanlığı kapladı."[59] Tüm iğrenç yaratıkları akrepleri, kara kurbağaları, zehirli yılanları yarattı; çirkinliği yarattı ve tüm yokedici güçlerin, fırtınaların, kuraklıkların, salgın hastalıkların ve ölümlerin zincirlerini çözdü. En başta, yedi amşaspend'e engel olmak ve saldırmakla görevlendirdiği yedi baş zebani olmak üzere, yeryüzünün tüm demonlarını yarattı. Ve yıkıcı gücünün öfkesini Hürmüz'ün yarattığı en değerli şeyler üzerine yöneltti: Yaşamı yok etti, ateşi söndürdü, bitkileri, ilk boğayı ve kusursuz insan Gayomart'ı öldürdü. Ehrimen zafere ulaşarak düzenli ve iyi yürekli kozmosu düzensiz ve zehirli bir harabeye çevirdi. Ve yıkıcılığın ruhu, yaptıklarından son derece hoşnut kaldı.

Ehrimen şimdi, utkusunu şeytani bir zevk içinde seyretmek üzere dış dünyadaki karanlığına geri dönmeye hazırlanmaktadır. Ancak Hürmüz doğacak insanların ruhlarını, yani *fravaşi*'leri yaratır. *Fravaşi*'ler özgür iradeleriyle, kadim düşmanına karşı verdiği mücadelede Hürmüz'e yardım etmeyi seçerek Ehrimen'in kozmosu terk etmesini önlerler. Onu kozmos ve zamanın içinde tutarlar; böylece Hürmüz'e darmadağın olmuş dünyasını onarması ve sonunda yıkıcı gücü yenerek ortadan kaldırabilmesi için bir zaman yaratırlar. Hürmüz şimdi evrene yeniden hayat verir. Büyük boğanın ölü bedeni kısır toprakları döller ve Hürmüz, kavrulmuş toprakların sulanması, böylelikle bitkilerin yeniden serpilip dünyayı yeşertebilmesi için yağmur yağdırır. Ateş yeniden alazlanır. Ölü Gayomart'ın tohumu Spandarmat'ın rahmine girer ve bu birleşmeden, tüm insanlığın ataları, Maşya ile karısı Maşyana doğar. Bu ilk çift özgür iradeyle sahiptir ve ilk başta Hür-

[59]R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (Londra, 1961). s. 262

müz'ü sevmeyi ve ona hizmet etmeyi seçer. Ancak Ehrimen onları baştan çıkartır ve tüm günahların en kötüsünü, günahın kendisinin özünü işlemelerine neden olur; onlara bir yalan söyler. Bu yalana inanır ve onu tekrar ederler. Gerçeğin yerine yalanı seçen Maşya ile Maşyana maddi dünyayı, "suyu, toprağı, bitkileri, öküzü, güneşi, ayı, yıldızlar ve ... doğurgan tüm şeyleri"[60] Hürmüz'ün değil, Ehrimen'in yarattığını söylerler. Bu yalana bir başka günah daha eşlik etmektedir: Bu ilk çift, adak olarak bir öküz kurban eder. Zerdüşt ve izleyicilerine göre inekler ve öküzler, Hindistan'da olduğu gibi kutsal hayvanlardır ve ilk öküzle ilk insan olan Gayomart'ın başlangıçtaki yaradılışlarına tanık olmuşlardır. Ehrimen tarafından baştan çıkartılan, ancak kendi özgür iradeleriyle günah işleyen Maşya ile Maşyana, günahkâr bir yaşama geçerler. Sonuç, Hıristiyanlıkta olduğu gibi muğlaktır: Bir yandan çift, uygarlığın zanaatleri hakkında bilgi ve bu zanaatleri kavrama yetisi edinir. Giyecek yapmayı, yemek pişirmeyi, ağaç ve metali işlemeyi öğrenir. Ancak her şeyden önce acı çekmeyi öğrenir. O güne değin kusursuz olan bir dünyaya şimdi savaş, nefret, hastalık, yoksulluk ve ölüm girmiştir. Maşya ve Maşyana artık doğalarına uygun işlev göremez olmuşlardır. Hürmüz'ün onların doğurgan olup çoğalmalarını istemesine rağmen, elli yıl boyunca ilişkiden kaçınırlar ve en sonunda birleşip dünyaya getirdikleri ikiz çocuklarını yerler. Doğalarının bu derece bozulduğunu gören Hürmüz, onları yeniden doğurgan hale getirir; çiftin yeniden çocukları olur ve ebeveynlerinin en vahşi güdülerini evcilleştirmeleri üzerine hayatta kalırlar ve insan soyunun atalarını oluştururlar.[61]

---

[60] Zaehner, *Dawn*, s. 267.

[61] Bu nedenle, dünyanın kusursuzluğu iki kez müdahaleye uğramıştır. Yapısalcılığın yorumuna göre, karşımıza iki mit çıkmaktadır; Gayomart'ın yok edilişi ve Mashye'nin düşüşü tek gerçeği temsil etmektedir: İnsanlığın kozmosa ya-

Ancak bu düşüşün etkileri hâlâ silinmemiştir. İnsanoğlu, Ehrimen'in kusursuzluğunu bozduğu ve ilk ebeveynlerimizin hatalarından dolayı daha da bozulmuş bir dünyada yaşamaktadır. Bu nedenle, insan doğası üçe bölünmüştür. Şeytanidir, hayvansaldır ve aynı zamanda da tanrısaldır. Bununla birlikte Maşya ve Maşyana'nın günahı hiçbir şekilde bizi de günaha bağlamaz. Bizler, kendi özgür irademiz ve özgür seçimimizle hareket ederiz. İlk ebeveynlerimizin başlangıçtaki günahı yaşam koşullarımızı çarpıtmıştır, ama istencimizi Ehrimen'in emrine girecek şekilde yönlendirmemiştir. Bu nedenle yaşamımızı aşırılıklardan uzak ve Tanrı'ya saygılı bir biçimde sürdürür ve Ehrimen'in yolumuza koyduğu kışkırtmalardan kendimizi uzak tutmayı başarabilirsek Tanrı'nın isteğini yerine getirmiş oluruz. Hürmüz'ün yarattığı dünya, iyi bir dünyadır ve bizler bu dünyanın yetiştirdiği meyvelerin tadını çıkartmalıyız. Yalana karşı her zaman savaşmak yükümlülüğünden sonra, Mazdacının başlıca görevi aşırılıklardan uzak durmaktır.[62]

---

bancılaşması. Bununla birlikte mitler arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Gayomart'ın yok edilişi asla kendi suçu değildir ve tümüyle Ehrimen'in doğrudan ve kötü niyetli müdahalesinin bir sonucudur; öte yandan Mashye, kendi özgür iradesiyle düşmüştür. İlk mit, Ehrimen'in kötülüklerin sorumlusu olduğunu vurgulamaktadır; ikinci mitte ise sorumluluk insanlığın kendisindedir. Hıristiyan düşüncesiyle olan benzerlik, son derece yakındır: günah, hem Şeytan'ın hem de onun çağrısına uyan insanların eseridir. Kötülük, hem İblis'in, hem de insanoğlunun özgür iradesinin sonucudur. Ancak, şu noktaya dikkat edilmesi gerekmektedir ki, bu mitlerin her ikisi de daha geç döneme ait Zoroasterci mitlerdir. Zerdüşt'ün kendisi, ilk insan olarak Yima'yı (Hindu inancında Yama) gösteren eski Hint-İran geleneğini izlemiştir. Zerdüşt'e göre Yima'nın düşüşünün nedeni, kurban etini insanlar arasında eşitsiz biçimde dağıtmış olmasıdır.

[62]Zoroastercilerin tanımladıkları günahlar büyük ölçüde diğer dinlerdeki günahlarla karşılaştırabilir – şiddete yönelik günahlar: öfke, adam öldürme, tecavüz ve kürtaj; aşırılıklarla ilgili günahlar: açgözlülük, ayyaşlık, böbürlenme; topluma yönelik günahlar: ebeveynlerin şerefine leke sürmek, pintilik, aksi mizaç. Zinanın günah olmasına karşın, cinsel birleşme günah değildi. Gerçek-

Bu nedenle içinde yaşadığımız dünya, hem kendi düşüşümüz hem de, yıkıcılığı daha da artırmak amacıyla dünyayı demonlarıyla doldurmuş Ehrimen'in habisliği tarafından iyice çarpıtılmıştır. Yalanın ve yıkımın tanrısı Ehrimen'in kendisi, yenilgiye uğramış devalar ve kişileştirilmiş yıkıcı güçler ya da günahların oluşturduğu büyük bir ordu halindeki tüm demonların şefidir. Işığın güçlerine karşı verdiği savaşta Ehrimen'e yedi baş demon ya da yedi baş zebani yardım etmektedir. Aeshma'nın (gazap) önderliğindeki yedi baş zebani şunlardır: Yanlış Düşünceler, Sapkınlık ya da İrtidat (Din değiştirme), Anarşi ya da Yanlış Yönetim, Uyumsuzluk, Kendini Bilmezlik, Açlık ve Susuzluk. Bu baş demonların komutası altında, diğer kötü ruhların oluşturduğu bir ordu bulunmaktadır ki, bunların bazıları Şeytan kavramının gelişiminde önemli rol oynamıştır. Hıristiyanlıkta olduğu gibi İran düşüncesinde de, daha aşağı düzeydeki demonlar kuramsal yönden Karanlıklar Prensi'nden ayrı bir konumdadırlar, ancak gerçekte bunların ayırıcı özellikleri birbirine karışmış durumdadır. Hava Tanrısı olan Vayu, aynı zamanda savaş tanrısı olarak da karşımıza çıkar ve savaşlarda kimi zaman Hürmüz'ü kimi zaman da Ehrimen'i destekler. Giderek savaşın yıkıcı yönüyle ilişkilendirilmesi, kişiliğinin öne çıkan yönü olmuş ve sonuçta ölüm tanrısı ya da demonu ola-

---

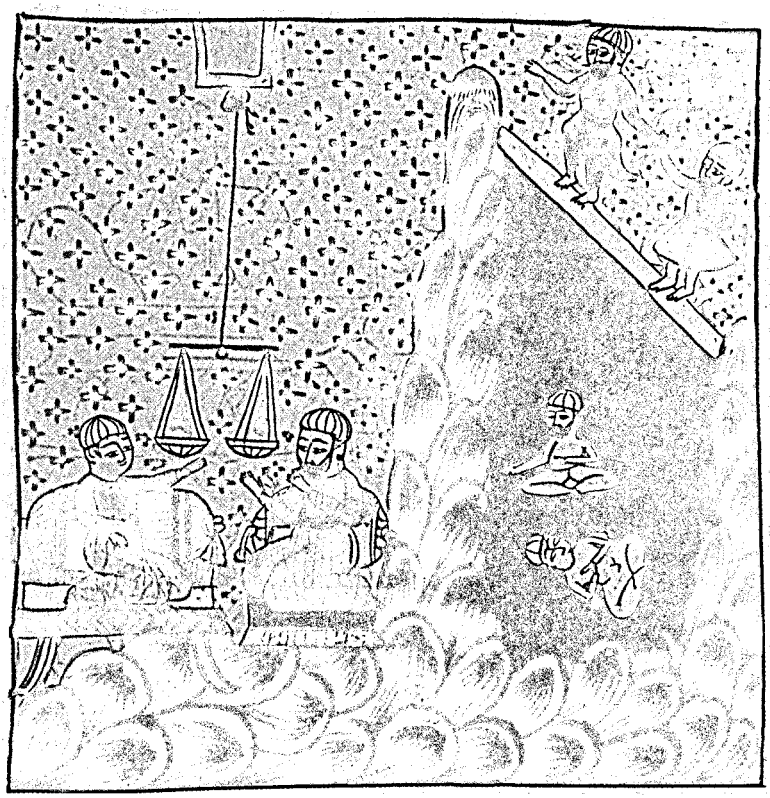
te, bekârlık da (diğer her tür çilecilikde olduğu gibi) bir günah, aşırılığa dayalı bir tür uygunsuzluk, bu dünyaya ait nimetlerin Tanrı'nın gösterdiği amaçlar doğrultusunda kullanmayı reddetme sayılıyordu. Aynca, ritüel tabuların ihlaline yönelik çok sayıda günah bulunuyordu: sığır ya da diğer evcil hayvanların etini yemek, Hürmüz'e kuşkuyla yaklaşmak, dinsel törenleri gerektiği gibi uygulamamak, dışkının suyla temas etmesine neden olmak vb. En büyük günah, tüm günahların özü yalan olarak kalmıştır. Yalanın her şeyden çok Hürmüz'ün tasarladığı kozmik düzeni bozduğu düşünülüyordu. Yalanın ve yıkımın Ehrimen'in kişiliğiyle bu denli yakın bir biçimde ilişkilendirilmesinin altında yatan neden budur.

rak tanımlanmıştır. Zurvan'ın temel belirsizliği daha önce belirtilmişti ve zamanın yokedici ve yıkıcı yönlerini temsil ettiği ölçüde bu tanrı da kötü olarak kabul edilebilir. Daha alt düzeyde çok sayıda kötü ruh bulunmaktadır, bunlardan biri de omuzlarından yılan biçiminde iki demonun çıktığı Zahhak'tır (Azhi Dahaka). Zahhak ayrıca üç başlı ve bedeninde çok sayıda kertenkele ve akrep bulunan bir ejderha biçiminde de betimlenmiştir. Her tür düzensizliğin evrenin doğal düzenini bozduğuna inanan Zurvancılar görünüşe göre, gökyüzünde düzensiz bir yol izleyerek hareket eden gezegenleri kötü ruhlar olarak düşünmüşlerdi. Sıçanlar, kurbağalar, kediler ve yılanlar gibi Ehrimen'in yarattığı temiz olmayan yaratıklar da Ehrimen ve onun demonlarıyla ilişkili görülüyordu. Demonlar biçim değiştirebiliyorlardı ve Ehrimen de bir aslan, bir kertenkele, hatta yakışıklı bir genç görünümüne bürünebilirdi. Bazı Zoroasterci teologlar, maddenin iyi Tanrı'nın bir yaratısı olmasından dolayı, Ehrimen'in bilinen anlamda fiziksel bir bedene sahip olmadığına inanıyorlardı. Böylece kötülük, uygun gördüğü her tür maddi biçime bürünebilirdi; çünkü büründüğü çeşitli kılıklar da onun yalancı ve aldatıcı iç doğasının bir başka belirtisiydi. Demonlar, temiz olmayan yaratıkların içinde yaşar ya da havada dolaşır ve diledikleri insanın içine girip onları ellerine geçirerek hastalık, çılgınlık ya da ölüme yol açabilirlerdi.

Bazı demonlar özellikle kadınla özdeşleştirilirdi. Başka yerlerde olduğu gibi Mazdacılıktada kadın kavramı ikirciklidir, ancak genellikle olumludan çok, olumsuz bir tezahür içinde ortaya çıkar: Bazı metinlerde Hürmüz'ün insan soyunun devam etmesi için kadını yaratmış olmaktan duyduğu sıkıntıdan söz etmektedir. Spandarmat, yani kutsal toprağın olumlu bir ana figürü olmasına karşın olumsuz, Dehşet Verici Ana figürleri daha yaygındır. Kökende soyutlanmış yalanı temsil eden Druj, Pehlevi döneminde bir demon ordusunun dişi lide-

ri olur. Kösnü, aldatma ve düzensizliğin ruhu Az, Avesta'da erildir, ancak Manicilikte ve olasılıkla Zurvancılıkta, dişidir ve hırs, şehvet, tamahkârlık ve yanlış ruhudur. Büyük Fahişe Jeh (Jahi), düşkünlük ve şehvetin dişi demonu, bunların da ötesinde Ehrimen'in başlıca yardımcılarından biridir, kozmosu yok etmesi için baştan beri ona yardım etmiştir. Hürmüz'ün Ehrimen'e en sonunda düşeceği nihai yokoluşu göstermesinden sonra yıkım tanrısının baygın durumundan uyanmasından sorumludur. Bir mitte Jeh, Ehrimen'in metresi olarak geçer. Karanlıklar Prensi'yle birleştikten sonra, kusursuz insan Gayomart'ı da kirletir. Zoroastercilikte kötü ve baştan çıkartıcı kadın imgesi şefkatli anne olarak kadın imgesinden daha ağır basmaktadır. Karanlıklar Prensi'nin kendisi her zaman ödün vermez biçimde erkek olarak betimlenmiştir. Ancak, aydınlık tanrısı da aynı şekilde erkektir. Erkeklik, ontolojik olarak diğer varlıklardan daha üstün olduklarından özellikle bu iki ilkeye ait bir özellikmiş gibi gösterilmektedir.

Hıristiyan eskatolojisi gibi, Mazdacı eskatoloji de biri kişisel, diğeri kozmik iki ayrı biçime bürünmektedir. Birey olarak her insanın ölümü, küçük ölçekli bir son, adı insan olan küçük bir kozmosun çözülmesidir. Öldükten sonra insanın ruhu Çinvat Köprüsü'ne ulaşır ve orada Mihr, Srosh ve Rashnu adlı üç adil, ancak acımasız yargıç tarafından yargılanır. Yaşamda işlemiş olduğu iyilikler, yaptığı kötülüklerle karşılaştırılır ve bu arada demonlar onun çevresinde toplaşarak dengeyi aleyhine çevirmeye çalışırlar. Yargıçlar, adaletin yerine gelmesini sağlarlar ve yargılamadan sonra ruhun Çinvat Köprüsü üzerinde ilerlemesine izin verilir. Yaşamdaki iyilikleri ağır basıyorsa, ruhunun iyiliğini temsil eden genç ve güzel bir kız tarafından karşılanır (Beatrice'le karşılaştırın) ve kız ona köprü boyunca eşlik ederek Cennet'e ulaşmasını sağlar. Ancak, eğer yaptığı kötülükler iyiliklerine ağır basıyorsa, köprü altında ters döner, ayaklarının ucunda bıçak gi-



Çinvat Köprüsü, Hindistan, altıncı yüzyıl. Burada, Mazdacılıkta tanrısal yargılamanın mekanizması betimlenmektedir. Kurtulan ruhlar köprünün üzerinden geçerek Cennet'e ulaşırlar; kurtulmayı hak etmeyen ruhlar ise aşağıdaki çukura fırlatılırlar. Fotoğraf: Bibl. Nat. Paris.

bi keskin bir kıyı haline gelir ve kişi dengesini yitirerek uçuruma düşer; aşağıda Vizareth, Vayu ve öbür korkunç demonlar onu cehenneme götürürler.[63] Hıristiyanlıkta olduğu gibi ne Tanrı ne de yargıçlar

[63] Burada Vayu, karmaşık kişiliğinin düşmanca yüzünün en aşırı ucunda yer al-

cehenneme gitmemizi arzular; ne de karanlıkları ruhu bizi oraya gitmeye zorlar, ancak yargıya varıldığında onun çevresindeki zebaniler sürüsü, ruhlarımızı cehenneme sürüklemek konusunda ne denli istekli olduklarını gösterirler. Köprü ayaklarımızın altında ters dönüyor ve bizi cehenneme fırlatıyorsa bu, bizim bilinçli bir seçimle aydınlığı değil, karanlığı seçmiş olmamızdan dolayıdır.

Cehennem dünyanın ortasında, Ehrimen'in gökyüzünden atılarak dünyanın bir ucundan diğer ucuna doğru bir tünel açarken oluşturduğu boşlukta yer almaktadır. Burası, lanetlenmiş ruhlara eşlik eden tek yaratıklar olan ve bu ruhları kemirerek, yutarak ya da onları kargılarla delik deşik ederek onlara eziyet eden düşman ruhlarla doludur. Ruhların ayrıca, korkunç sıcak ya da keskin soğuk altında acı çekmesi, iğrenç ve kokuşmuş yiyecekleri yemeleri gerekmektedir. Diğer cehennemlerde olduğu gibi, işkenceler işlenen suçlara göre değişebilmektedir; böylece, zina yapmış bir kadın göğüslerinden asılmakta, bu esnada vermin de iç organlarını kemirmektedir. Yaşamları ne tam anlamıyla iyi ne de tümüyle kötü olan kişiler cehennemin acılarından bağışlanırlar, ancak Cennetin hazlarından da mahrum kalırlar. Kayıtlı zamanlarının kalan bölümünü, Hamestagan'da aşırı sıcak ve soğuk altında, yavan ve sıkıntılı bir yaşam sürdürerek geçirirler. Hamestagan, Hıristiyan Araf'ıyla karşılaştırılmıştır; orayı Dante'nin dengeleyici çemberiyle karşılaştırmak daha doğru olabilir. Ne Hamestagan ne de Mazdacı cehennem sonsuzdur: Zaman sona erdiğinde tüm ruhlar kurtulacaktır. Mazdacılar için, Hürmüz'ün Ehrimen üzerindeki ni-

---

maktadır. Çinvat Köprüsü pasajı, Hıristiyan mitolojisinde yer alan cennete yükselen merdiven motifine çok benzemektedir. Ruhun cennete göçü, yüksek bir merdivene tırmanma çabası biçiminde algılanmaktadır. Kimi insanlar bu tırmanışı başanrlar, ama kimileri de, basamaklardan kayıp cehenneme düşerler.

hai zaferi, zorunlu olarak tüm kozmosun yeniden inşası anlamına geliyordu, bu yüzden Tanrı'nın ruhların cehennemde kalmasına izin vermesi anlamsızdı. Tüm dünyanın yeniden canlanacağı *Frashkart*'ta, lanetlenmiş ruhlar da dahil olmak üzere tüm yaratıklar ebedi mutluluğa kavuşacaklardır.

Frashkart büyük son, *eschata* ya da makrokozmosun en son yazgısıdır. Üçbin yıl süren savaştan sonra, Hürmüz Ehrimen'i her yönden kuşatır ve yenilginin kaçınılmaz olduğunu hisseden kötülüğün güçleri, yıkıcılıklarını birbirlerine yönelterek kendi saflarında bozguna ve yıkıma yol açarlar. Sonlarının yaklaştığını hissederek daha da çılgına dönen karanlığın güçleri, kötülüklerini her zamankinden daha çok gösterirler ve tüm kozmos savaşlar ve savaş söylentileri, büyük çarpışmalar, salgın hastalıklar ve diğer felaketlerle çalkalanır. Gökyüzünde güneş ve ay solgunlaşır ve yıldızlar birer birer düşer. Sonunda Karanlıklar Prensi ve mahiyeti bitkin düşerler. Hürmüz son bir hücumla bastırır ve Ehrimen bu kez tümüyle ve kesin olarak yenilir. Ortodoks düşünce, Hürmüz'ün Ehrimen'i tamamen mi yok ettiği, yoksa onu sonsuza değin umutsuz bir tutsaklığa mı mahkûm ettiği konusunda farklı görüşler ortaya atmaktadır; Zurvancılar Hürmüz'ün, kötülük güçlerini birbirlerine düşüren yıkıcı nefretten yararlanarak, demon Az'ın kötülük tanrısını yok etmesine fırsat verdiğini, daha sonra da kendisinin Az'ı yok ederek kötülükten artakalan tüm izleri yok ettiğini öne sürmektedir. Her durumda kötülük ve tehditleri sonsuza değin yeryüzünden silinmiştir ve Hürmüz artık sınırsızlığa, sonsuzluğa ve mutlak güce ulaşmıştır.

Bununla birlikte, kötülük çağının sona ermesiyle dünyanın sonu gelmez; aksine, Gayomart ve büyük boğanın zamanında sahip olduğu kusursuzluğa geri dönecek biçimde yeniden canlanır. Ayrıca, bu yalnızca altın çağın yeniden canlanışı değil, aynı zamanda da bir geliş-

me, bir *renovatio in melius*'tur, çünkü artık Ehrimen'in bu pırıl pırıl yeni dünyayı bozacak gücü kalmamıştır. Daha sonraki dönemde Zerdüşt'ün tohumuyla döllenen bakirelerden doğan üç iyicil varlıktan sonuncusu Saoşyans adlı bir "kurtarıcı" ortaya çıkar ve cehennemi tırmıklar, çürümüş bedenleri yeniden bir araya getirir ve onları ruhlarıyla yeniden birleştirir. Kısa süren bir eziyet döneminden sonra tüm insanlar sonsuz bir huzura kavuşur. Böylelikle kötülük ilkesi, herhangi bir başlangıca sahip olmasa da bir sona ulaşır ve sonunda gerek kozmosun gerekse küçük bir kozmos olarak bireyin tüm umutları gerçekleşecektir.

Zerdüşt'ün ve izleyicilerinin radikal düşünceleri Şeytan kavramında bir devrim oluşturmuştur. Ancak, Helenistik dönemde yaşanan dinsel karışıklıklar göz önünde bulundurulduğunda, Yunanlıların ve Yahudilerin yaşadığı Doğu Akdeniz bölgesinde İran etkisinin kapsamını tam olarak tanımlayabilmek güçleşmektedir. Gerek Zurvancılık gerekse daha sonra ortaya çıkan Manicilik, Zoroasterciliğin sapkın biçimleriydi ya da en azından kökenleri Zerdüşt dininde yatıyordu. Oysa daha sonra Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyanlığa ciddi bir rakip olabilecek kadar yaygınlaşmış bir din olan Mitrasçılık çok farklıdır. Mitras kökende, Hint-İran kökenli bir güneş tanrısı idi. Tektanrıcılığa ulaşma çabaları içinde Zerdüşt, Ahura Mazda'nın önemini Ahura Mitras'ı göz ardı edecek ölçüde vurgulamıştı; bu nedenle de, peygamberin bu tanrı hakkında ne düşündüğü konusunda herhangi bir fikrimiz yoktur. İzleyicileri, Mitras'ın yeniden yüceltmişler, onu Mazda'yla birleştirmişler ve ışık tanrısının tezahürü olarak ona tapınmışlardır. Ancak, Zerdüşt'ün reformlarından etkilenmeyen deva'nın ödün vermez inananları Mitras'a tapınmayı sürdürmüşlerdir; daha sonraki Magus geleneğinin bir bölümü gelişimini bu yönde belirlemiş olabilir. Helenistik dönem Mitrasçılığı, Mazdacılıktan değil, doğ-

rudan doğruya bu gelenekten kaynaklanmıştır ve en iyi de İran değil Helenistik bağlam içinde kavranabilir. Bu özellik Tanrı Mitras'ın büyük, sonsuz edimi olan taurobolium ya da boğanın kurban edilişini örnek alan Mitrasçılığın merkezinde yer alan ayinde ortaya çıkar. Oysa Zerdüşt, özellikle öküzün kutsallığını yüceltir ve öküzün kurban edilmesini büyük bir tepkiyle kınar; daha sonraki Mazdacı gelenek ise büyük boğa ya da öküzün, Gayomart'la birlikte ilk kozmosun ilk yaratıklarından biri olduğunu belirtir. Maşya'nın ilk günahlarından biri, bir öküz ya da boğayı kurban etmesidir ve Ehrimen, büyük öfkesiyle kozmosa saldırdığında büyük boğayı öldürmüştü. Mazdacılara göre boğanın ya da öküzün kurban edilmesi, Ehrimen'e öykünmekti ve büyük bir günahtı. Bu nedenle, her ikisinin de kökenlerinin İran'da aynı ortamda oluşmasına karşın, Mitrasçılığın dolaysız bir biçimde nasıl olup da Mazdacılıktan kaynaklandığını anlayabilmek oldukça güçtür.

Mazdacılık, yadsınamaz bir biçimde Yahudi ve Hıristiyan düşüncesini etkilemiştir, ancak bu etkinin ne dereceye kadar olduğu kesin değildir. Her şeyden önce, Zoroasterci teolojinin en parlak dönemi, İÖ 200'de başlayan Sasani dönemiydi. Elbette Mazdacı düşünceler yüzyıllar öncesinde bile geçerliydiler, ancak bu düşüncelerin Hıristiyanlar tarafından ne ölçüde bilindiği kesin değildir. Kötülük, cehennem ve yeniden doğuş üzerine İran ve Yahudi-Hıristiyan kavramları arasında çok sayıdaki benzerlik olasılıkla yüksek düzeyde bir kültürel yayınımın belirtileridir. İran'ın Essenler (özellikle Disiplin Üzerine Elkitabı'nda) ve Gnostikler (Ialdabaoth'un Ehrimen'e olan benzerliği oldukça çarpıcıdır) üzerindeki etkileri yadsınamaz. İran dininin oluşturduğu başlangıç ve bitiş noktaları, Şeytan kavramını monizmin daha muğlak alanlarından çekerek, iyilik ve kötülük arasındaki düalist kutuplaşmanın kesin ayrımlarına yerleştirir.

4 Klasik Dünya'da Kötülük

Πόθεν τὸ κακόν; Kötülük nereden gelir?

Kötülüğün kökenleri ve doğasını kesin felsefi terimlerle ilk sorgulayanlar Yunanlılar olmuştur. Ancak Yunanlılar ve onların öncülleri olan Mikenliler, Minoslular ve Pelesgianların da, kendileri için çıkış noktası oluşturan bir folklor, mit ve efsane hazineleri vardı. Yunan geleneklerinin Antik Yakın Doğu ve İran geleneklerinden ne ölçüde etkilenmiş olduğu konusu bugün tarihçiler ve arkeologlar tarafından incelenmektedir; ancak, zamanla bu etkilerin önemi giderek ön plana çıkmıştır. Minos dönemi Girit'inin en eski yazılı dili olan çizgi yazısı A, Sami kökenli olabilir, ancak bu dilin yerini daha sonra çizgi yazısı B almıştır. Homeros'la İbrani "Elohist" yazar arasında yapısal birtakım benzerliklerin bulunduğu açıktır ve Minos döneminde Mısır ve Girit arasında son derece canlı bir ticaretin bulunduğu da uzun süredir bilinmektedir.[1] 2200-1400 arası oldukça güçlü olduğu bilinen Minos dönemi Girit'i Akalıların akınlarıyla sona erdi; Minos uygarlığı anakaraya taşındı ve 1600 ile 1100 yılları arasında en parlak dönemini yaşayan Miken uygarlığı döneminde bir değişime uğradı. Bu uygarlıklar ve yaklaşık 1300 civarında Yunanı istilacıların gelmelerinden önce anakarada yaşayan Pelasgianların kültürü, Troya Savaşı döneminde (1200-1180) yerleşmiş bulunan Yunan ya da Helen uy-

[1] Erich Auerbach, "Odysseus' Scar," *Mimesis*. (Princeton, 1953), s. 3-27.

garlığının arka planında yer almaktadır. Bu nedenle, Helenlerin mitleri ve destanları kısmen kendi ürünleridir kısmen de kendi öncüllerinden ve daha gerilerde yer alan Yakın Doğu kültürlerinden alınmıştır. İran düalizminin Yunanistan'da varlığını hissettirmesi İÖ altıncı yüzyıla kadar inebilmektedir.

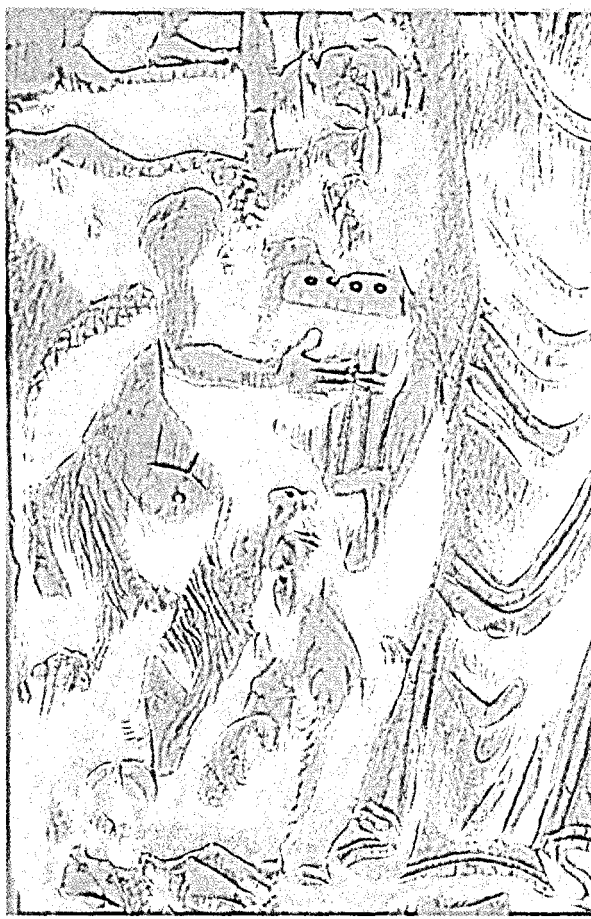
Mısır ve Mezopotamya tanrıları gibi Yunan tanrıları da tek bir Tanrı'nın ikircikli tezahürleridir. Tanrıların görünürdeki çelişik etik ve ontolojik nitelikleri, bir kargaşadan çok zıtlar arasında bir uzlaşmayı aktarmaktaydı. Homeros'ta *theos* ve *daimon* arasındaki ayrım belirgin değildir ve her ikisinin de özellikleri muğlaktır. Ancak, tanrılar ya da demonlar da meşum ya da yıkıcı unsurları bulunmasına karşın tek bir kötülük ilkesi yoktur. Gerek iyiliğin gerekse kötülüğün tek bir Tanrı'dan ortaya çıktığı gözlenir ki, tek tek tanrılar da bu Tanrı'nın tezahürleridir. Bu nedenle, gerek bir sınıf olarak tanrılar gerekse tek tek her tanrı ya da tanrıça, hem iyi hem de kötü özelliklere sahiptir. Bu etik çelişkinin altı, bir diğer çelişkiyle daha da vurgulanır. Neredeyse tüm tanrılar bir ouranic (göksel), bir de chthonic (alt dünya) özelliği gösterirler ve chthonic özellik daha sık bir biçimde kötülük kavramıyla özümsenmiştir. Tüm bu muğlak özellikler kısmen, klasik dönemde bilindiği şekliyle her tanrı figürünün, kimileri Minos dönemine kadar inen kimileri ise Yakın Doğu kökenleri olan yerel kültlerden alınan pek çok farklı unsurun bir sentezi olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır.

Tanrıların kralı, Hindistan'da Diyauspitr, Roma'da Jupiter adıyla bilinen ve eski dönem Hint-Avrupa dilinde "gök baba" anlamına gelen Zeus Pater'dir. Gök baba olarak Zeus yıldırımlar, dolular ve fırtınalar getirdiği gibi, yumuşak güneş ışığını ve verimli yağmurları da getiriyordu: Bu nedenle *maimaktes* yıldırımlar tanrısı adıyla anılıyordu. Zeus Kuros adıyla anıldığı eski Girit başta olmak üzere bazı böl-

gelerde, tanrıların kralının özellikleri kesinlikle chthonic idi; onu klasik bilinçte kalıcı olarak ouranic bir tanrı konumuna getiren Homeros olmuştur. Zeus'un eşi, tanrıların kraliçesi Hera, kökende Argoslu bir Miken tanrıçasıydı ve yarımadaya yapılan Helen istilaları sırasında Yunan dini tarafından özümlendi. Zeus'un karısı olunca gök tanrıçası oldu ve ekinler için ılık rüzgârla birlikte, yokedici fırtınaları da getirdi. Hera aynı zamanda chthonic bir tanrıçaydı ve bereket ve doğum tanrıçası olarak daha eski çağların toprak tanrıçası Gaia ya da Ge ile özdeşleştirildi. İlk bereket tanrıçası, Typhoeus ve çok başlı yılan Hydra gibi yılanlar ve canavarların efendisiydi. Tanrıların kral ve kraliçelerinin etik yönden çelişkisi, onların cinsel yönden muğlaklıklarına da yansımıştır, zira bir anlamda Hera, Zeus'un dişi ilkesiydi; tıpkı Artemis'in Apollon'un, Persephone'nin de Pluton'un dişi ilkesi olması gibi.

Bu kraliyet çiftinin çocuklarından bazıları ürkütücü özelliklere sahiptiler. Oğullardan biri olan Hephaistos, volkanik patlamaların tanrısıydı ve mağara ve dağ ruhlarıyla eşleştirilmişti. Bir başkası, Ares fırtınaların, acımasızlıkların ve körü körüne savaşın tanrısı, azgın bir caniydi. Yine de savaşta cesareti yücelten halklar bu tanrıya tapmış; öte yandan Aşk tanrıçası Aphrodite ile olan ilişkisi vahşi doğasını bir şekilde yumuşatmıştır. Aphrodite ise tıpkı aşk gibi yumuşak ya da çılgın olabiliyordu ve insanlar üzerindeki etkisi de dinginleştirici olduğu kadar öfkeden çıldırtıcı da olabiliyordu.

Yunanlıların benimsediği Miken kökenli bir başka tanrıça Athena, genellikle daha cömertti: Sakin göklere ve benzeşim yoluyla da, sanata ve bilgeliğe hükmederdi. Ancak bu gökler kararabilirdi ve böyle zamanlarda bulutları ve fırtınayı, insan benzeşimiyle, savaşı getirebilirdi. Athena, klasik dönemlerde daha çok savaş tanrıçası olarak betimlenmiştir, ancak bu savaş, Ares'in getirdiği acımasız katliamlardan



Pan, Kıptik fildişi rölyef. II. Henry'nin hazineleri arasında muhafaza edilmiştir, Aachen. Burada, Pan ve Şeytan ikonografisine bir arada rastlanmaktadır: Çift tırnaklı toynaklar, keçi bacakları, boynuzlar, hayvan kulakları, asık çehre ve keçi sakalı. Kabartmanın bağlamının yanı sıra, yalnızca pan flüt, bu figürün İblis değil de Pan olduğunu göstermektedir. Schwann Pädagogischer Verlag'ın izniyle, Düsseldorf.

çok, düzenli, kuralların geçerli olduğu bir savaştı. Genellikle ikircikli bir cinsel kişiliği vardı ve neredeyse erselik bir yapıya sahipti. O Pallas Athena idi, *pallas* önekinin anlamı olasılıkla bakire anlamındaki *parthenos* sözcüğüne yakındı ve heykellerinde genellikle Balkanlı bir atlet gibi savaşa koşarken betimlenmektedir. Denizler Tanrısı Poseidon, gök tanrıları arasına dahil edilmiştir; oysa deniz karanlıktır, korkutucudur ve chthonic'dir. Suyla olan bağ nedeniyle aynı zamanda bereketle de ilişkilendirilmiştir. İkircikliği açıkça bellidir çünkü, parlak ve sakin ya da gri, soğuk ve vahşi rüzgârlarla çalkalanan denizin mutlak hâkimidir. Tüm ouranic tanrılar arasında yeraltına en yakını Hermes'tir. Mitolojide, tanrıların habercisi olarak kanatlarıyla gökleri aşan bir tanrı görünümündedir, ancak kültü chthonic'dir; tercih edilen simgesi fallus'tur ve Hermes Psykhopompos adıyla anıldığı haliyle, ölüleri yeraltı dünyasına götüren tanrıdır. Hermes, Apollon'dan güneşin sürüsünü çaldığında oynadığı oyundan da anlaşılacağı gibi, Trickster'ın ilkel özelliklerini korumuştur. Şeytan'ı bacaklarında kanatlarla tasvir eden ortaçağ geleneği, Hermes Psykhopompos'un tanrıların habercisi olduğunu simgeleyen kanatlı bacaklarından kaynaklanır.

Hermes'in oğlu Pan doğuştan kıllıydı; boynuzları ve çift toynaklı ayaklarıyla yarı-keçi görünümüne sahipti. Babası gibi fallik bir tanrı olan Pan, aynı zamanda hem yapıcı hem de yıkıcı olabilen kösnül arzuları temsil etmektedir. İkonografik yönden, Pan'ın Şeytan üzerindeki etkisi çok büyüktür. Gelenekte varolan hangi özellik Pan imgesinin İblis imgesiyle örtüşmesine neden olmuştur? Ortaçağ geleneğinde Şeytan sık sık bedeni kıllarla kaplı, kimi zaman boynuzlu kimi zaman da çift toynaklı olarak betimlenir. Şeytan'ın genellikle çeşitli hayvan

biçimlerine, en çok da keçi biçimine girdiğinden söz edilir.[2] Bu benzerliğin kökeninde Şeytan'ın Hıristiyanlığın diğer pagan tanrılarla birlikte reddettiği ve özellikle de vahşi doğa ve cinsel taşkınlıkla ilişkileri yüzünden korku duyulan chthonic bereket tanrılarıyla olan ilişkisi yatmaktadır. Usu sekteye uğratan ve kolayca aşırılıklara yol açan cinsel tutku, hem Yunanlıların ussallığına hem de Hıristiyanların çileciliğine yabancıydı; bir cinsellik tanrısı, kolayca kötülük ilkesi içinde özümsenebilir. Chthonic kavramının cinsellik ve yeraltı ülkesi ve bu nedenle de ölümle ilişkilendirilmesi bu birliği iyice pekiştiriyordu.

Genelde yeraltı ülkesinin hâkimi olarak bilinen tanrı, ölü ruhların karanlık ve korkutucu krallığına hükmeden, ekinlere, hayvanlara ve insanlara ölümü getiren Hades idi. Ancak, Hades'in bir diğer adı da Pluton, zenginlik tanrısıydı; zira yeraltı, yalnızca ölülerin ruhlarını ve bedenlerini almakla kalmaz, aynı zamanda ilkbaharda olgunlaşan ekinleri yeryüzüne gönderir ve böylece yaşamın canlanışını vaat eder. Hades'in çelişkisi karısına yeryüzünden kaçırarak yeraltı ülkesine getirdiği bahar tanrıçası iyi huylu Persephone'ye de yansımıştır. İlkbaharda yeraltı ülkesinden çıkarak toprağı yeşerten de, korkunç öç alma tanrıçaları Erinys'leri acımasız intikam arayışı içinde hareketa geçiren de Persephone'dir. Bu nedenle yeraltı ülkesinin tanrıları, başka yerlerde olduğu gibi Yunanistan'da da, hem korku hem de umut getiriyorlardı.

Artemis ve Apollon, Zeus'la Leda'nın ikiz çocuklarıydı. Tanrıların en güzeli Apollon, güneş ve bunun yanı sıra, güneş ışığı, saflık, us ve

---

[2] Keçinin yanı sıra, eşek, kurt, horoz, tavşan, kedi, boğa ve at da dünya dinlerinde sık sık bereket simgeleri olarak kullanılırlar. Tuhaftır ki yılan, ancak ender olarak karşımıza çıkmaktadır. Batı'da sık rastlanan diğer bir bereket simgesi olan Yeşil Adam da Şeytan imgesiyle ilişkilendirilir. Bu bağlantının modern bir yorumu için bkz. Kingsley Amis, *The Green Man* (New York, 1970).



Solda, avcı Artemis, Yunanistan, İÖ dördüncü yüzyıl. (Mansell Collection'ın izniyle, Londra). Sağda, Efes'li Artemis, Efes, İÖ ya da İS birinci yüzyıl. (Alinari Baglioni'nin izniyle, Floransa). Güneş tanrısı Apollon'un kız kardeşi, vahşi hayvanların koruyucusu iyi huylu bakire avcı Artemis, aynı zamanda bir bereket tanrıçasıdır ve bu özelliği, ay üzerindeki gücü ile simgelenir. Bereket kültünün aşırı bir tezahürü olarak Artemis, Efes'te siyah renkli ve çok memeli bir tanrıça biçiminde betimlenirdi ki bu figür, Olympos'un gök tanrılarından çok, Orta Doğu'nun bereket tanrıçalarına yakın görünmektedir.

sanatla ilişkiliydi. Ancak Apollon aynı zamanda, salgın hastalıklar, yıkıcı doğal güçler ve ani ölümü de getiriyordu. Adının kökenleri bile tartışmalıdır. Aiskhylos, Euripides ve Platon, adının "yok etme" anlamına gelen *apollumi*'den türediğini öne sürerler. Apollon'un kız kardeşi Artemis de en az onun kadar karmaşıktır. Adı, "dokunulmamış," "bozulmamış" anlamına gelen *artemes*'den ya da "kasap," "yokedici" anlamına gelen *artamos*'dan türetilmiş olabilir ve kişiliği de, aynı şekilde ikircikliidir. Gökyüzü tanrıçaları arasında saflık ve bakirelik erdemlerine en fazla sahip olan Artemis aynı zamanda Kibele, Ma ve Büyük Ana Tanrıça'yla yakından ilişkili bir bereket tanrıçası, çok memeli Efesli Artemis olarak da karşımıza çıkar. Ay tanrıçası olarak, kadınların aylık âdetleri ve ayın büyüme evresi olan hilal yoluyla bereketle ilişkilidir. Lucina olarak Roma'daki karşılığı Diana, doğum tanrıçasıydı. Artemis vahşi hayvanların koruyucusu ve aynı zamanda onların avcısıydı; okuyla hem hayvanlara hem de insanlara ölüm getirebiliyordu. Kızdığında, Aktaion'a yaptığı gibi, bir adamın kendi tazıları tarafından parça parça edilmesine yol açabiliyordu. Kişiliğinin karanlık yönü hiçbir yerde, Gecenin ve Tartarus'un kızı ve Scylla'nın anası Hekate ile özdeşleştirilmesinden daha belirgin olmamıştır. Yeraltı ülkesinin ecesi, chthonic ayinler ve kara büyü tanrıçası Hekate'nin, yeraltı, toprak ve hava üzerindeki gücünü simgeleyen üç yüzü vardı. Hekate'nin bu üçlü gücü Poseidon'un deniz, toprak ve gökyüzü üzerinde sahip olduğu güçle karşılaştırılabilir. Poseidon'un gücünü simgeleyen üç çatallı mızrak, Şeytan ikonografisine modern "tırmık" olarak aktarılmıştır.

Yunan dini edebi geleneklere aşırı derecede standartlaştırılmadan ve saflaştırılmadan yaşayan bir din olarak kaldığı süre içinde her tanrı, tanrısallığın iyicil ve yıkıcı özelliklerinin bir tezahürü olarak algılanmıştı. Tanrı'nın ikircikliği klasik Yunan edebiyatında, mitolojisin-

de ve felsefesinin tümünde karşımıza çıkmaktadır. Homeros'un eserlerinde iyilik ve kötülük arasında kesin bir ayrım yer almaz ve her ikisinin de temelleri kesin çizgilerle belirlenmemiştir.[3] Tanrı'nın iradesi bilinmez. İnsanlar ve tanrıların ötesinde *moira* adı verilen ve her tanrıya ve her insana uygun olduğu işlevi atfeden mesafeli, kişisel olmayan bir güç bulunmaktadır. *Moira* tümüyle kişilik dışıdır ve hatta bilinçli iradeden yoksundur; "Doğanın mizacı üzerine bir gerçeği belirten" stenografik bir kavramdır ve bu gerçek de "tüm bireylerin dünyada önceden tayin edilen bir rolü oynuyor olmalarıdır."[4]

Bu durumda *moira*, insanların edimlerini olduğu kadar doğal olayları da yöneten kozmik bir düzendir. Sınırlandırmalar, kısıtlamalar ve denge bu düzende uyumlu bir biçimde yer alırlar; aşırılık, bu dengeyi bozar, bu nedenle de kötüdür. Göklerde her şeyi düzen içinde tutan gücün adı *Themis*'dir, yeryüzünde ise bu güç *dike*'dir. Genelde bu tanrıçaların ikisine de kişilik özellikleri atfedilmemiştir, ancak her ikisi de, mitlerde tüm kişilik özelliklerinden yoksun kansız birer tanrıça olarak karşımıza çıkarlar. İkisi birlikte, Mısır dinindeki *ma'at*'a kabaca karşılık gelirler. Kişi eğer dünya üzerinde ait olduğu yeri göz ardı ederse, *dike*'yi ihlal etmiş olacaktır ve bu nedenle de kasırganın karşısına çıkan bir samanlık kadar kayıtsızca yok edilecektir. Kutsal korunun (*nemos*) tanrıçası Nemesis, *dike*'yi ihlal edenlere saldırarak onları cezalandırır. Nemesis'in doğurduğu korku öylesine güçlüdür ki, ona atfedilen kişilik *dike*'nin kişiliğinden daha inandırıcıdır; ancak, kötülüğün temsili olmaktan çok belirlenen sınırı aşanları kaçınılmaz olarak cezalandıran gücü temsil eden soyut bir kavramdır.

Ancak, eğer *dike*'nin ihlali Nemesis tarafından cezalandırılacaksa,

---

[3] Âdet olduğu üzere, Homeros'tan tek bir kişi olarak söz edeceğim; ancak, *İlyada* ve *Odysseia*'nın tek bir kişinin eseri olduğu tartışmaya açık bir konudur.

[4] F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy* (New York, 1957), s. 21.



Hekate, mücevher üzerine kabartma, Roma. Gece ve ölüler ülkesi tanrıçası Hekate, Artemis'in karanlık yüzünü temsil ediyordu ve kara büyünün efendisi idi. Figür üzerinde yer alan üçyüz, elinde tuttuğu üç çatallı mızrak ile birlikte, onun yeraltı, toprak ve hava üzerindeki gücünü simgelemektedir.

bu ihlalin sorumlusu kimdir? Kişi, kasırganın yolundaki bir samanlık kadar sorumluluktan yoksun olabilir mi? Homeros'ta, özellikle de *İlyada*'da durum aşağı yukarı budur. İnsanlar, kendileri için belirlenen törelere karşı körleştiklerinde, belirlenen düzeni de ihlal ederler.

Bu körlüğe *ate* adı verilmiştir ve Zeus'un en büyük kızı olarak kişileştirilir. Anıştırmalara göre Zeus *ate*'yi insanların yanına gönderir ve *ate* insanların hata yapmasına neden olduğunda da onları cezalandırır. *Ilyada*'da Agamemnon, Zeus, moira ve Erinys'lerin bir olup ona Akhilleus'un ganimetini elinden almasını buyurduklarını öne sürer. Tanrıların insanlara kötü düşüncelerden çok, iyi düşünceler esinlediği *Odysseia*'da insanın sorumluluğu daha fazla vurgulanır hatta bir pasajda kötücül düşünceler tanrıların ahlaksal yönden olumlu bir rol üstlenerek savaştıkları kötü bir demona mal edilir (*Od.* 5.396-399).

Ancak, tanrıların ikircikliği daha sonraki dönemin edebiyatında sürer. Aiskhylos, *Agamemnon*'da, tanrılar tarafından gönderilen bir körlük anlamına gelen *prōtarchos Ate*'den söz eder ki bu körlük, geldiği an, onu yok edebilmektedir (*Ag.* 1192). Gerek Aiskhylos'un gerekse Sophokles'in oyunlarında tanrıların akıl sır ermez iradesi, tüm bir aileye en son kuşağına kadar felaket getirebiliyordu. Aiskhylos, kaderin Zeus'un iradesine eşit olduğunu ve Zeus'un olup biten her şeyden sorumlu olduğunu öne sürer. *Persler*'de Aiskhylos, hiçbir ölümlünün Tanrı'nın sinsice hazırladığı hilelerinden kurtulamayacağını söyler (*Pers.* 93). *Sunu Taşıyanlar*'da Aiskhylos'un görüşleri daha da açıktır. Orestes'i intikam almaya iten, babasının Erinys'leridir; ancak Aigisthos ve Klytemnestra'dan babasının öcünü almayı başardığında bu kez de Klytemnestra'nın Erinys'leri peşini bırakmazlar. Kendisine çektirilen bu eziyetin haksız olduğunu haykırdığında, Eumenides, serbest kaldığı takdirde adalet kurumunun yıkılacağını söyler. Tanrılar bizi önce belirli bir davranışa zorlar, daha sonra da zorunluluktan dolayı bizi cezalandırırlar. Eyüb Kitabı'nın yazarı gibi Aiskhylos da burada ödün vermez bir üslupla Tanrı'nın katı dehşetini sergiler. Her şeyden önce, Orestes'in yakınmalarının haklı bir nedeni bulunmamaktadır, çünkü daha önce kendisinden merhamet dileyen

annesine, ölümünün Kaderin emri olduğunu söylemiştir.

Homeros'ta, eris (çatışma), phobos (korku) ve kydoimus (kargaşa) gibi birtakım günahlar kişileştirilmektedir, ancak bunların somut bir şekilde ortaya çıkması, salt edebi bir araç olarak görünmektedir. İnsanın sorumluluğu erken dönem Yunan edebiyatında ve teolojisinde artmaya devam eder, ancak bu sorumluluğun tanrılarınkine karşı olması zorunlu değildir. Bir insanın yaptığı kötülükten hem tanrılar hem de o insanın kendisi sorumludur. Sophokles'in *Oedipus*'unda Oedipus ve Iocaste'ye suç işleten Apollon'dur, ancak bu gerçek, onların suçunu hiçbir şekilde hafifletmez (*Oed.* 1329-1333). Teodise sorunu fazlasıyla kendini hissettirir – evrenin, hem tanrıların hem de insanların iyilik olduğu kadar kötülük de yaptığı bir biçimde nasıl inşa edildiği sorusu yanıtlanmaz.

Kötülük hangi unsurlardan oluşur? Homeros bir anlamda bu soruya yalnızca totolojik bir yanıt verebiliyor: Kötülük, bir tanrının onurunun (*time*) ihlalinden oluşmaktadır. *Ilyada*'da Zeus, yalan yere yemin eden insanları cezalandırır; bunun nedeni, yalan yere yemin etme ediminin ahlaksal yönden yanlış olması değil, böyle bir edimin, Yemin tanrısı Zeus Horkios olarak onun *time*'sinin ihlali anlamına gelmesidir. Oineus bir hata işler ve Artemis'i unutarak tanrılara yüz öküz kurban eder; ancak hatasında herhangi bir kasıt bulunmamasına rağmen, Artemis göz ardı edilen *time*'sinin öcünü almak zorundadır ve bu nedenle ülkeyi harap etmek üzere vahşi bir yaban domuzu gönderir. Odysseus, kendisini ve adamlarını korkunç bir ölümden kurtarabilmek amacıyla Kyklop'ları kör eder, ama Poseidon'un *time*'si hizmetkârına yapılan bu saldırıdan dolayı incinir ve Odysseus'un gemilerini batırmak için üzerlerine bir fırtına gönderir. Tanrıları gücendirmek tehlikelidir, burası açık; ancak neden bir edimin tanrıları gücendirmesine karşın diğer bir edimin onları gücendirmediği sorusu

tam olarak açık değildir. Sokrates *Euthyphro*'da insanlar için ne dileyecekleri konusunda tanrıların kendi aralarında anlaşmazlığa düştüklerini yazar.

Homeros'ta bu kötülük kavramıyla yanyana yer alan bir diğer konu da toplumsal âdetlerdir. Özellikle *İlyada*'da olumlu kavramlar olan *agathos* ve *arete* ile olumsuz kavram *kakos* neredeyse yalnızca soylu savaşçı sınıfın erdemlerini ve zayıflıklarını karşılar: Örneğin yetkin bir komutan olma özelliği *agathos*'tur; buna karşın savaşta korkaklık *kakos*'tur. *Odysseia*'da, Hesiodos ve daha sonraki klasik yazarlarda aşamalı bir dönüşüm söz konusudur. Toplum yerleşik düzene geçtikçe erdemler ve zayıflıklar, belirli bir sınıfa ait olmak yerine genelleşirler; şimdi, iyi ve kötüye ilişkin genel geçer insani standartlar bulunmaktadır. Bu kavramlar genelleştikçe, tanrılar için de geçerli olurlar, çünkü standartlar evrensel bir nitelik taşıyorlarsa, bunların ayakta kalabilmesinden tanrıların da sorumlu olması gerekmektedir. Bu standartlar ahlaksal iyi ve kötüyle aynı ölçüde genel bir adalet kavramının başlangıç noktasıdır.

Ahlak ve adalet yönündeki gelişime, erken klasik dönemde ortaya çıkan tek düşünce hareketi değildi. Homeros ya da Hesiodos'ta fazla yer almayan kirlenme kavramı, Aiskylos'ta (*Thebai'ye Karşı Yediler*) ve Sophokles'te (*Oedipus Kolonos'ta*) büyük bir önem kazanır. Örneğin *Yedi*ler'de, Oedipus'un kirlenmesi, Thebes kentinin yıkımına yol açar. Kirlenme düşüncesinin kökenlerini izleyebilmek hayli zordur, ancak klasik oyun yazarlarında (*katharia*, saflık kavramına karşı kirlenme kavramı olarak) *miasma* adam öldürme, konuğa kötü davranma, iğrenç hastalıklar, doğum, cesetlerle fiziksel temas ve kötü düşler gibi ahlaksal açıdan kötü sayılan edimlerden "nötr" sayılan edimlere kadar çeşitli edimler edinilebilir. *Miasma* savuşturulmadığında tıpkı nemesis gibi bir insanı yok edebilmektedir. *Miasma*'dan arınma, tanrıların

teskin edilmesi ya da ahlaksal reformla değil, ayinsel yıkanma yoluyla gerçekleşir; bu yıkanma eylemi ise genelde domuz kanı ya da deniz suyuyla yapılır, çünkü klasik dünyada tuzun kötülüğü uzaklaştırdığına inanılır.[5]

Klasik dönemin sonlarına doğru, Yunan teodise'si tarafından ortaya koyulan zorluklar, insanın, tanrıların hiçbir düzeni temsil etmediği usdışı bir evrenin kıskacında mücadele ettiği Euripides'in eserlerinde iyice belirginleşmektedir. Tanrılar, iyi ve kötü insanlar arasında herhangi bir ayrım yapmaksızın hepsine aynı şekilde davranırlar (*Herakleitos* 655-672). Hekabe, yasalara ve adalete başvurduğunda yalvarmaları sonuçsuz kalır ve *Hekabe* "Kaderin hiç kimseyi bağışlamadığı" (*Hec.* 1295) gerçeğinin acımasızlığıyla sona erer. Euripides için iyilik, tanrılara özgü değil, insanlara özgü bir erdemdir ve yoksunluklarla dolu bir dünyada itidalli bir yaşam sürdürmekten ibarettir. Ancak, iyilik insana özgü bir erdem ise, kötülük de insana özgü bir günahtır. Euripides'te hiçbir kötü ruh insanı yıkıma sürüklemez; erkek ve kadın kahramanların kötülükleri kendilerine aittir ve Helena, *Truvalı Kadınlar*'da suçunu vargücüyle tanrılara aktarmaya çalışsa da, erkekleri savaşa ve kıyıma kışkırtmanın sorumluluğundan kendisini kurtaramaz. Bu karanlık ve doğalcı dünya görüşü, Atina'nın şanlı geçmişinin onur kırıcı bir sona yaklaştığı bir dönemde eserlerini veren Thukydides'de de karşımıza çıkar. Atinalıların, umutsuzca adalet isteyen kurbanları Melianlar ve Mitilenelilerle sürdürdükleri alaycı tartışmalar, dünyada akla uygun hiçbir düzenin bulunmadığını bilen bir tarihçinin karamsar düşüncelerini yansıtmaktadır. Düzen, insanların kötülüğü tarafından sürekli bir biçimde kesintiye uğratılmaktadır ve bu kötülük, genelde insanların yıkımına yol açan küstahça kibirde

[5] Yunanistan'da kirlenmenin kökenleri üzerine bir tartışma için bkz. A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility* (Oxford, 1960), s. 92.

kendini göstermektedir. Atinalıların kurbanlarını başarılı bir biçimde yıldırabilmelerine ya da yok edebilmelerine karşın, başarıları onları uygun sınırları daha da aşmaya iter, ta ki uzaklardaki Sicilya'yı ele geçirmek üzere çılgınca girişimde bulunana dek. Daha sonraki kuşaklar Atina'nın imparatorluk emellerinin, Thukydides'in tahmin ettiği gibi Atinalıların Isparta'ya esir düşmesiyle sona erdiğini bilmektedirler. Homeros'tan Euripides ve Thukydides'e kadar tüm klasik Yunan düşüncesi, Apollon'a atfedilen ve Delphi'deki tapınağında yazılı olan "Hiçbir şeyde aşırıya kaçma" antik izleğini yankılar. Ancak, bir Aşırılık Ruhu yoktur; böyle bir kişileştirmenin kendisi bir aşırılık, dengeden ve monizmden düalizm yönüne doğru bir uzaklaşma, tanrısal güçler arasında bir uyumdan çok, bir mücadele olacaktır.

Bununla birlikte böyle bir düalizm ve böyle bir mücadele, Platon'un izleyicileri arasında oldukça yaygınlaşır, hatta aşağı yukarı Homeros'la aynı dönemde yaşayan ozan Hesiodos'un mitolojik yapısında önceden biçim bulmuştur. Hesiodos dünyadaki acılar ve yıkımlara çeşitli mitolojik açıklamalar sunar – bu açıklamalar, çeşitli şiirsel imgelerle bezenmiştir; ancak aynı zamanda, Yunan düşüncesinin daha sonraki dönemlerde oyun yazarları ve filozofların eserlerinde varlığını sürdüren önemli bir unsurunu da yansıtır. Bu öykülerden biri olan Deukalion ve tufan öyküsü, Eski Yakın Doğu'nun tufan öyküleriyle benzerlikler gösterir. Öyküye göre Zeus, Arkadia kralını ziyaret eder. Ne yazık ki kralın, konuğunun gerçekten söylediği gibi Zeus olup olmadığı konusunda şüpheleri bulunmaktadır. Konuğunun her şeyi bilme yetisini sınamak için ona, içinde diğer etlerin yanı sıra bir bebek bağırsağının da bulunduğu bir yemek sunar. Yemeği tadan Zeus hemen olanı biteni anlar ve ceza olarak tüm dünyayı silip süpüren bir tufan gönderir. Tufanın sonunda yalnızca Deukalion hayatta kalır ve insan soyunu yeniden başlatmak görevi ona verilir. Diğer bir

öyküde ise kötülük, dünyada oluşan doğal bir soysuzlaşmanın, neredeyse bir entropinin sonucu olarak ortaya çıkar. Bu soysuzlaşma Tanrı'nın eseridir; şöyle ki Tanrı önce altın bir soy yaratmıştır ve bu soyu sırasıyla gümüş, bronz soyları, daha sonra bir kahramanlar soyu izlemiş ve son olarak da, içinde yaşadığımız alçaklıklar ve kokuşmuşluklar çağı ortaya çıkmıştır. Daniel Kitabı'nda insanın bu anlatılan beş çağıyla benzerliklere rastlanır. Bir diğer öykü de, yeraltı ülkesinde tutsak edilen daha önemsiz bir tanrıça olan Pandora'nın öyküsüdür. Yeryüzüne bırakıldığında, kendisiyle birlikte bir kutu (*pithos*) getirir, kutunun kapağını açar ve kutudan çıkan kötülükler güruhu dünyayı sarar.

Hint, Hitit ve İran mitlerinde de yer alan bir motif olan Pandora'nın öyküsü, tanrılar arasındaki savaşı anlatan daha geniş bir öykünün bir bölümüdür. Yunan mitolojisindeki yorumu, ozanlar ve filozoflar tarafından çok çeşitli biçimlerde aktarılmıştır ve belirli herhangi bir yazarın yapıtlarında ender olarak bir tutarlılığa rastlanmaktadır. Anahatlarıyla öykü, çoğunlukla şöyle aktarılmaktadır: Başlangıçta Kaos, bir erkek olan Uranos'u, yani gökyüzünü ve gökyüzünün anası, kız kardeşi ve karısı Gaia'yı yarattı. Çağlar boyunca yeryüzü ve gökyüzü (Mısır'da olduğu gibi) birleşme durumunda kalırlar, bu birleşme o denli sıkıdır ki, toprağın doğurduğu çocuklar babalarının bedeni tarafından tutsak edilirler ve yeryüzünün tepelerinin ve vadilerinin altında sıkışıp kalırlar.[6] Umutsuz durumdaki çocuklarının ısrarları üzerine, Gaia onları kurtarmaya karar verir. Bir tırpan yaratır ve oğlu Kronos'a verir. Oğul, bu tırpanla babasının erkeklik uzvunu keser,

[6] Uranos'un çocuklarının zamanın başlangıcında vadilerde hapsolması Yahudi Gözcü meleklerinin insanoğlunun kız çocuklarıyla işledikleri günah yüzünden aldıkları cezayla ayrıca Zeus'un yendiği Titan'ların akibetiyle karşılaştırılabilir.

böylece yeryüzüyle gökyüzü arasındaki birleşmeye bir son vererek ayrılmalarını sağlar. Bu ayrılma, kaosun gerçek sonu ve dünyanın başlangıcıdır.[7] Sakatlanan Uranos'un uzvundan akan birkaç damla kan, toprağa düşer ve bu damlalardan Kronos'un erkek ve kız kardeşleri, oniki Titan ve Titanid doğar. Hindistan'daki asuralar ve İran'daki devalar gibi, bu tanrılar grubu da Yunan mitolojisinin gözden düşen eski tanrıları olurlar. Kronos, tanrıça Rhea'yla birleşerek onunla üçüncü tanrı kuşağını üretir. Ancak, Uranos'un çocuklarını tutsak etmesine karşın, Kronos ya da Khronos, her şeyi silip süpüren zaman çocuklarını yutar. Sonunda Rhea, en genç ve en sevdiği evladı Zeus'u kurtarmak üzere bir düzen kurar ve açgözlü babaya yutması için çocuğunun yerine bir kaya parçası verir. Böylece, Zeus gizlendiği yerden çıkarak babasını öldürür. Daha sonra kardeşleriyle bir olur ve Kronos'un kardeşleri Titanlarla savaşır, en sonunda onları yenerek yeraltındaki Tartaros'ta zincire vurur. Zeus ve maiyeti, insanlar arasında en yüksek saygınlığa sahip Olymposlu tanrılar olurlar; genelde devlerle özdeş görülen Titanlar ise, tanrılara düşman kötücül Eski Tanrılar olarak anılırlar. Yeraltı dünyasında zincire vurulmuş ve giderek kötü olarak tanımlanan Titanlar, chthonic özellikler edinirler. Gaia'nın Zeus tarafından yenilgiye uğratılan çocuklarının öcünü almak için doğurduğu, Titanlarla birlikte savaşan Thyphon adlı bir dev daha vardır. Typhon yeraltında yaşar ve büyük patlamalarla lav püskürtür. Kalçasından aşağısı iki yılandan oluşmuştur ve Hindistan'daki

[7] Kronos, "zaman" anlamına gelen Khronos sözcüğünden farklıdır, ama bu ikisi sonradan Yunan düşüncesinde birleşmiştir. Bu nedenle Kronos/Khronos'u hem yaratan hem hadım eden, hem yapan hem de yok eden zamanın imgesi olarak almak yanlış değildir. Zeus'un, Kronos'un bazen en büyük bazen de en küçük oğlu olarak anılması gibi, Kronos/Khronos'ta Uranos'la Gaia'nın en büyük ya da en küçük oğlu olarak anılabilir.

bazı kötü asuralar gibi omuzlarından çok sayıda yılan çıkar. Typhon, devasa korkunç Ekhidna ile evlenir; bu evlilikten Kerberos, Hydra, Khimaira, Sphinks, Nemea Aslanı ve çok sayıda başka canavar doğmuştur. Typhon aynı zamanda Zeus'la sonu gelmez bir güreşe girer.

Ancak, Titanlar göksel tanrılara tümüyle düşman olmalarına karşın, insanlara karşı, tümüyle kötü değillerdir. Yerüstü tanrıları insanlara dostça davranmadıkları sürece, insanlarla Titanlar arasında ortak bir dava oluşabilecektir. Nitekim, oluşur da. Aiskhylos, bu öyküyü *Zincire Vurulmuş Prometheus*'ta anlatmaktadır. Zeus, Titanları yenilgiye uğrattıktan sonra, insanları da yok etmeye ve daha iyi unsurlardan oluşan yeni bir dünya yaratmaya karar verir (Deukalion mitiyle karşılaştırın). Ancak, Titan İapetos'un oğlu Prometheus, Zeus'un planlarını bozar ve insanlara çelişkili bir armağan olan ateşi sunar. Böylece Prometheus, önce insanlığı Zeus tarafından yok edilmekten kurtararak onlara iyilik yapar; ikinci olarak da, insanlara bir silah olarak ateşi ve bu nedenle tanrıların düşmanlığını ve güçlükleri ve meşakkati getirdiğinden dolayı kötülüğe neden olur; üçüncü olarak yeni tanrıların düşmanlığını kazanır; ve son alarak da, eski tanrıların öcünü alır. Daha sonra Prometheus'a verilen korkunç ceza, Aiskhylos'un zihninde teodise sorununu yeniden canlandırmıştır. Bir kayaya zincire vurulmuş, ciğeri bir kartal tarafından oyulan tiran Prometheus, yardımına koştuğu insan soyunun çoğu gibi Zeus'a lanet etmektedir. Aiskhylos bizleri, Prometheus'a anlayış göstermeye, hatta kendimizi onunla özdeşleştirmeye çağırır: Tanrılar, bizlere de haksız davranmıyorlar mı? Prometheus'un öyküsü, Şeytan imgesini Milton'da olduğu gibi bir kahraman kalıbı içinde sunduğundan dolayı, önemlidir.[8]

---

[8] Hesiodos Prometheus'u aynı zamanda Pandora'nın kutusundan kötülüklerin ortaya çıkmasının dolaylı nedeni olarak da görmektedir; Hesiodos'a göre Zeus, ateşi eline geçiren insanoğlunu cezalandırmak üzere Pandora'yı yeryü-

Tanrılar arasındaki savaşın dolaylı olarak belirttiği düalizm, Orpheusçu gelenekte açıkça ortaya çıkar. Orpheusçuluğun herhangi bir biçimde örgütlü bir din olarak ortaya çıkıp çıkmadığı, Orpheusçulukla Dionysos kültü arasında tam olarak ne tür bir ilişkinin bulunduğu ya da düalizmin ne ölçüye kadar bu kültüre özgü ve ne ölçüye kadar İran'dan gelmiş olduğu konusundaki sorular yanıtsız kalmaktadır. Düalist düşüncelerin ve uygulamaların Yunanistan'da İÖ altıncı yüzyıla kadar indiği ve düalizm geleneğinin de çoğunlukla Orpheusçuluk olarak bilindiği tartışmasız kabul edilen gerçeklerdir. Orpheusçu geleneğin özünde, Dionysos ve Titanlar miti yer alıyor olabilir.[9] Dünya ilk kurulduğunda, her şeye ışık getiren Phanes vardı. Hem erkek hem de dişi olan Phanes Uranos'u doğurdu. Uranos, Zeus'un babası olan Kronos'un babası idi. Zeus Titanları yendikten sonra Phanes'i yutar, dünya egemenliğini eline geçirir ve kendisini yaratıcı tanrı durumuna getirerek, Titanlar da dahil olmak üzere her şeyi yeni baştan yaratır. Bu arada Zeus'un bir erkek çocuğu, Dionysos olur. Zeus'tan nefret eden, bebek Dionysos'un mutluluğunu kıskanan Titanlar çocuğa yaklaşır, bir aynayla onun dikkatini çektikten sonra; onu kaçırıp parçalar ve yutarlar. Ancak Athena, parçalanan çocuğun kalbini kurtarır ve Zeus'a getirir. Zeus kalbi yer. Zeus daha sonra Semele ile birleşir ve Dionysos yeniden doğar. Oğlunun yeniden canlanışından mutlu olan Zeus, oğlunun katillerini yıldırımlarıyla cezalandırır. Yanıp, kül olan Titanların küllerinden ise insanlar doğar.

Mit, tümüyle düalisttir. İnsanoğlunun biri ruhsal, biri de maddesel olmak üzere ikili bir doğası vardır. Doğamızın maddesel yarısı Titanlardan, ruhsal yarısı ise Titanların parçaladıkları Dionysos'tan gelmiştir. Pythagoras'ın ve Pythagorasçıların öğretileri, düalist gele-

---

züne göndermiştir.

[9] Öykünün tümü, İskenderiyeli Clemens dönemine kadar anlatılmamıştır.



Dionysos, Tanagra Boeotia, İÖ dördüncü yüzyıl başları. Genç tanrı Dionysos'un erselik niteliği, bu terra cotta figürde iyice bellidir. Elinde, içinden dünyanın çıktığı ilk yumurtayı tutmaktadır. British Museum yetkililerinin izniyle.

neğin bir yönünün gelişiminde oldukça etkili oldu. Pythagorasçılara göre ruh ölümsüz, beden ölümlüdür. Ruh, bedenin içinde bir tutsak gibi esirdir (*sōma sema*); yeryüzündeki görevimiz, ayinsel arınma yoluyla bedenimizin tutsaklığından kendimizi kurtarmaktır. Ancak bu doktrinlerde yer alan düalizm, İran'daki biçiminden farklıdır. İran düalizmI, biri aydınlık, diğeri karanlık iki ruhsal güç arasındaki çatışmadan söz ediyordu. Orphik düalizm ise, tanrısal ruhla onu kendi içinde tutsak eden kötü, Titanik beden arasındaki çatışmadan söz etmektedir. Orphikçilikte her şeyden önce madde ve ruh, beden ve ruh düalizmi açıkça telaffuz edilir: Bu düalizm Hıristiyan, Gnostik ve Ortaçağ düşüncesini büyük ölçüde etkilemiş, Şeytan'ın tarihçesindeki en önemli unsurlardan biri olmuştur. Dionysos'un iyiliği, Titanların ise kötülüğü simgelediği derecede, ruh iyi, beden kötüdür. Bu yorum, tüm Helenistik dönem süresince geçerliliğini sürdürdü ve İran düalizmi tarafından da etkilendiğinde, beden kötü ruhların âlemine, ruh ise iyi ruhların âlemine mal edildi. Bu noktada iki düalizm, Orphik ve İran düalizminin birleşmesiyle bedenin ve tenin, kozmik kötülüğün ürünleri olduğu düşüncesi Yahudi ve Hıristiyan düşünce biçimlerine yerleşti. Gerek Yahudilikte gerekse Hıristiyanlıkta açık biçimiyle her zaman reddedilmiş olan bu düşünce, Gnostisizm'den itibaren sapkınlığın değişmez kaynağını oluşturmuştur.

Ruhun bedenin içinde hapis olduğu düşüncesi, Orphiklerin metempsychosis'e [ruh göçüne, –ç.n.] inanmalarına neden oldu. Kişi teninden ancak birçok vücutlarda dolaşıp ayinlerle günahlarından arındıktan sonra kurtulabilir. Değişik vücutlarda dolaşma süreci, kusursuz saflığa ulaşıldığında sona erer ve tenselliğe geri dönüş kurtulma işlemini geciktirir. Orphikler et yemekten çekinirlerdi, çünkü et hem tenseldi hem de eti için öldürülen hayvan, vücut değiştirmiş bir insanın ruhunu taşıyabilirdi. Pythagoras'ın etkisiyle Orphikler, gerçek

anlamda bir tohum olduğundan ve bu nedenle de tenin kökenini temsil ettiğinden dolayı fasulyeden de uzak durdular.

Orphikçiliğin ayinsel saflığı aynı zamanda Dionysos kültüyle de ilişkilendiriliyordu; oysa gerçekte Dionysos kültü Orphikçilikten çok farklıydı. Dionysos festivalleri gece yapılırdı, gece ise karanlığın ve tabuların simgesiydi. Genellikle bir inde ya da bir mağarada yapılırlardı ve bu tür yerler rutubet, doğurganlık ve chthonic güçlerle ilişkiliydi. Tapıcıları öncelikle, erkek bir rahip tarafından yönetilen kadınlar, Mainad'lar ve Bakkha'lardı. Ayine katılanlar ellerinde meşaleler, fallik bir imge, incir ve cinsel simgeleri olan diğer meyveler taşır; önlerinde de kendilerine yol gösteren kara bir teke ya da bir keçi heykeli bulunurdu. Doğurganlığın simgesi olan keçi, bazen "kara keçi" diye de anılan ve uzun tüylü ve boynuzlu olarak betimlenen Dionysos'u temsil eder. Dionysos ayinleri şarap içme, coşku içinde raks, şenlik ve hayvanların parçalanmasıyla tanımlanmıştır. Edebiyat zaman zaman, hayvanların parçalanmasını insanların kurban edilmesi şeklinde aktarmıştır ki, yerleşik olarak kabul edilmese bile bu tür öykülerin gerçek uygulamaları yansıtıyor olmaları da olanaklıdır. Zaman ilerledikçe, ayinlerin orgiastik yönü öne çıkarak sonunda salt cinsel özgürlükle tanımlanır duruma geldi.

Orphik saflıkla Dionysosçu coşku nasıl bir arada var olabilmiştir? Bu soru tarihçiler tarafından yalnızca Orphiklerle ilgili olarak değil, aynı zamanda Gnostikler, Kathartistler, cadılar, Frankistler ve öteki gruplarla ilgili olarak da defalarca sorulmuştur.[10] Sorunun birkaç yanıtı bulunmaktadır. Birincisi, Orphik saflık, ahlaksal değil ayinseldi.

[10] Örneğin, Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, 1958) s. 270-274; Gerschom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York, 1971), s. 78-141; Jeffrey B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, N.Y.,1972), s.123-132.



Mainad, Kıptik. II. Henry'nin hazineleri arasında muhafaza edilmiştir, Aachen. Dionysos törenlerinin çılgın coşkusu, daha sonra cadıların İblis adına yaptıkları ritüellerin de modelini oluşturmuştur. Schwann Pädagogischer Verlag'ın izniyle, Düsseldorf.

İkincisi, çileci elçekmeyle coşkulu tapınmanın birlikteliği, dinler tarihinde sık rastlanan bir olgudur ve psikolojik açıdan da "gölge"nin öngörülebilir bir tezahürüdür. Üçüncüsü, coşkulu vecd hali genellikle ruhun bedenden "dışarı çıkabilmesi" için kabul edilen durumdur, dördüncü ve en önemlisi de, zıtların birlikteliğinin, tüm insan düşüncesinin ve özellikle de tanrı hakkındaki düşüncenin altında yatan ikircikliğin tezahürüdür. Zira Dionysos da diğer tanrılar gibi ikircikli-dir. O Zeus'un oğlu ve bedene karşı ruhun simgesidir, ama aynı zamanda boynuzlu bir bereket tanrısıdır. İhsan edici *Euergetes* bir tanrıdır, ama aynı zamanda *Anthroporraistes* "insanları ezen," ve *Omestes* "çiğ et yiyen"dir ve kara bir gemiyle yolculuk eder. Her şeyden önce o, *Lusios* ya da *Luaios*, yani insanı tüm kısıtlamalardan ve yasaklamalardan kurtaran büyük gevşetici ya da özgürleştiricidir. British Museum'daki dev Dionysos başının da gösterdiği gibi Helenistik dönemde kusursuz bir erselik niteliğe bürünmüştür. Orgi, farklı cinslerin birleşmeleri yoluyla bütünleşmeye duyulan bir arzu şeklinde algılanabilir. Bir yanda, ruh ve beden kutuplaşması, son aşamada Şeytan'ı "bu dünyanın hâkimi" durumuna getirirken; öte yanda, Dionysosçu orgi, Gnostiklere, Katharistlere ve cadılara yüklenen orginin modeli olmuştur.

Diğer halklarla ortak olarak Yunanlılarda da, kötücül doğaya sahip önemsiz birtakım ruhlar vardı ve bunların hiçbiri herhangi bir biçimde bir kötülük ilkesi oluşturabilecek düzeye ulaşmamıştır. Yunan ruhlarını ele aldığımızda, olağanüstü bir güçlükle karşılaşırız. Zaman zaman "Şeytan"la eşanlamlı olarak kullanılan "demon," sözcüğü her zaman en azından bir ölçüde olumsuz yananlamlar içerir. Yunanca *daimon* sözcüğünden türemiştir ki bu sözcük zorunlu olarak kötü varlık anlamına gelmez. *Ilyada*'da *daimon* sık sık *theos* teriminin karşılığı olarak kullanılır. *Odysseia*'da terimin olumsuz anlamı daha ağır

basar, ancak yine de Homeros sonrası *daimonion* sözcüğü gibi muğlak bir anlam içerir. Homeros'tan sonra *daimon* sözcüğü genellikle tanrılardan daha aşağı düzeydeki ruhsal varlık anlamında kullanıldı. Terimin tarafsız ya da en azından muğlak yananlamından kötüye doğru değişimi, Sokrates döneminde de henüz gerçekleşmiş değildir, zira Sokrates'in yol gösterici ruhu bir "demon" idi. Terimin tümüyle "kötü" olarak tanımlanışı, iyi tanrıları kötü demonlardan ayıran ve tanrıların tüm kötü ya da yıkıcı özelliklerini demonlara yükleyen Platon'un öğrencisi Ksenokrates tarafından gerçekleştirilmiştir.[11] Stoacılar ve Plutarkhos, Ksenokrates'in izinden gitmişlerdir. Hatta Plutarkhos bu savı öylesine ileri götürmüştür ki, ona göre eğer yazılı belgeler Apollon'un bir kenti yok ettiğini anlatıyorsa, bu mutlaka Apollon'un kılığına girmiş bir demonun işidir. Geç Helenistik döneme gelindiğinde, *daimonon* terimi neredeyse evrensel bağlamda olumsuz bir yananlama sahip olmuştur.

Kimileri "demon" olarak anılan, kimileri ise bu şekilde anılmayan, iyi ya da kötü ya da ikircikli Yunan ruhları, doğa ruhları ya da ölülerin ruhları olabiliyorlardı. Örneğin Kerler iyicil olabilen ruhlardı, ancak daha çok karabasanlar, körlük ya da çılgınlık getiriyorlardı. Kerlerin gıcırdayan sivri dişleri ve mavi-kara korkunç suratları vardı; ölmek üzere olanların kanlarını içerlerdi.[12] Kahramanlar, aslında ölülerin ruhlarıydı ve felaketler getiren eylemlerde bulunabiliyorlardı. Diğer bazı ruhlar ise neredeyse her zaman zararlıydılar. Lamialar, tıpkı İbranilerin Lilith'i gibi çocukları öldürmek ve uyuyan erkeklerle

[11] Simone Petrement, *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques, et les manicheens* (Paris, 1947), s. 16.

[12] Hermann Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy* (New York, 1973), s. 111.

cinsel ilişkiye girmek üzere yeryüzünde dolaşırlardı.[13] Kadın yüzlü, kanatlı yaratıklar olan Harpya'lar, "kapıp kaçanlar," yeryüzüne fırtınalar getirirlerdi ve aslında rüzgâr demonlarıydı. Gorgo'lar, yeraltında ya da denizin derinliklerinde yaşayan demonlardı; üç taneydiler ve sivri dişleri ve yılan saçlarıyla Medusa, bunların en korkuncuydu. Siren'ler, Gorgo'lar ve Harpya'larla akraba deniz canavarlarıydılar. Hydra, beş ya da yüz başlı dev bir yılandı ve Hades'in kapısında bekçilik yapan köpek Kerberos'un, anlatılan yoruma göre kimi zaman üç kimi zaman elli ağzı vardı. Bir boğayla Pasiphae'den doğan Minotauros, Minos dönemi Girit'inin eski boynuzlu canavarıydı. En azından klasik dönemlerde, çoğu kişi bu yaratıkları artık ciddiye almıyordu. Örneğin, ölülerin öcünü alan öfkeli Erinys'ler ve genellikle özdeşleştirildikleri öç peşindeki hayalet Alastor, insanları daha çok korkutuyordu.[14]

Hades, bir tanrı olarak değil de, bir yer adı olarak daha gerçek sayılıyordu. Başlangıçta yeraltı dünyası ölülerin, solgun gölgeler olarak yas tutmak üzere gittikleri, ancak herhangi bir acı çekmenin söz konusu olmadığı bir yerdi, daha sonraları ise, lanetli ruhların her türlü eziyete uğradığı derin bir yeraltı mağarasına dönüştü. Daha *Odysseia*'da, Tityrus, Tantalus ve Sysphus, işledikleri suçlardan dolayı Hades ülkesinde ceza görürler; ve bu ölümlülerin kaderlerinden yola çıkarak, öbür dünyada herkesin işlediği günahlar yüzünden ceza

[13] Etiolojik bir mite göre, Lamia başta Zeus'un âşık olduğu Libya kraliçesidir. Kıskançlığa kapılan Hera, Lamia'nın çocuklarını öldürür, bunun üzerine öç almak isteyen Lamia, yeryüzünde dolaşarak erkekleri baştan çıkarıp bebekleri öldürür. W. H. Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Leipzig, 1894-97), cilt II (2) 1818-1821.

[14] Alastor, bizi önce baştan çıkartır, daha sonra da cezalandırır: Klytaimestra, Agamemnon'u öldürmeye onu Atreuslu Alastor'un zorladığını öne sürer: Aiskhylos, *Agamemnon*, 1497-1508.

çekeceği varsayılıyordu. Tanrı Hades ölüleri yargılardı ve Erinys'ler ya da diğer korkunç tanrılar, lanetlenen ruhları cezalandırarak onlara ateşle işkence ederlerdi. Tartaros'la özdeşleştirilen Hades ülkesi, ateş nehri Pyrophlegethon'un kuşattığı dehşet verici bir yerdir. Bu kavramların pek çoğunun içerdiği çelişki, işlevsel yönden bir iyilik ve kötülük sorununu içermiyordu: Ruhlar ölümlüleri hem günaha teşvik ederler, hem de günah işlediklerinden dolayı onları cezalandırırlardı ki, bu ikili rol daha sonra Hıristiyan Şeytan'ına da atfedilmiştir.

Böylece Yunan dini, efsaneleri ve mitolojisi, Şeytan kavramının biçimlenmesinde etkili rol oynayan çok sayıda kavram ve simge yaratmıştır, ancak buna karşın hiçbir yerde kötülük kavramının kişileştirilmesine yaklaşan bir varlık bulunmaz. Bunun nedeni, Yunanlıların benzersiz bir biçimde kötü düşüncelerden kendilerini uzak tutmaları değil, daha çok, Yunan geleneğinde teodise kavramı üzerine ayrıntılı düşüncelerin, mitologya yazarları tarafından değil, filozoflar tarafından geliştirilmiş olmasıdır. Ussal ve sistematik bir biçimde *Pothen to kakon*: Kötülük nereden gelir? sorusunu ilk kez soranlar Yunanlılardı. Bazı filozoflar için kötülük yalnızca tanrısal doğayı ve tanrısal tasarımı kavrayabilme yetisinden yoksun olarak doğan insana özgü bir kavramdı. Tanrılar için, der Herakleitos, "her şey güzeldir, iyidir ve doğrudur; oysa insanlarca bazı şeyler doğru, bazı şeyler yanlış olarak algılanır."[15] Monizm elbette, Elealı filozoflar tarafından daha da açık bir biçimde ele alınmıştır: Parmenides'e göre, kötülük adını verdiğimiz olgu da dahil olmak üzere her şey aslında, Tek bir gerçeğin ayrışmamış yönlerinden biridir. Bu filozoflar ve Sokrates, Stoacılar, Kinikler ve hatta Sofistler de dahil olmak üzere onların izleyicileri için kötülük, bu nedenle, insan hatasında ve kişilik kusurlarında yatar.

[15] Philip Wheelwright, *Heraclitus* (Princeton, 1959), s. 90.

Sokrates, kötülüğün kökenlerini *episteme*'nin, yani erdemin nasıl aranabileceğini ve günahlardan nasıl kaçınılacağını gösteren pratik bilginin yoksunluğunda bulur; Kinikler ise kötülüğün, insanların mutluluğu dünyevi şan ve şöhrette arayışlarından kaynaklanan yanılgıda yattığına inanırlar; Sofistler ise kötülüğün kökenlerinin zaaflarda bulunduğunu belirtirler. Bu düşüncelerin tümünde de kötülük, insanlarda var olan bir dengesizliği, belirlenen sınırların aşılmasını gerektirir. Öte yandan Pythagoras ve Orphikçilik kozmik bir hatadan söz eder: Hepsine, sınırlardan yoksunluk, düzensizlik ve biçimden yoksun maddeye hem evrende hem de insanların zihninde, hem makrokozmos'ta hem de mikrokozmos'ta rastlamak mümkündür. Böylece, giderek monizmden uzaklaşan bu iki düşünce formüle edilebilmiştir. Bunlardan biri, evrende birbiriyle savaş halinde iki gücün var olduğu düşüncesini savunan düalizmdi. Diğer inanca göre ise, yalnızca tek bir tanrısal güç bulunuyordu; bu güç, her şeyin yaratılmasından sorumlu değildi, evrendeki tüm şeyleri yönetmiyordu ve evrenin düzenini oluşturmuyordu. Monizmin tanrısal gücün bütünlüğü üzerinde ısrarla durmasına ve kötülüğü Tanrı'nın doğasını kavrayamayacak denli sınırlı olan insan zihninin bir formülasyonu olarak göz ardı etmesine karşın, bu düşünceler Tanrı'nın gücünü sınırlama yoluyla iyiliğini vurgulamışlardır. Bu düşüncelerle, en tutarlı biçimde olmasa bile, en ısrarlı biçimde uğraşan Platon idi; Hıristiyanlık düşüncesi üzerindeki büyük etkisiyle, Şeytan kavramının gelişimine en fazla katkıda bulunan filozof da Platon olmuştur.

Platon tartışmasına, Sokrates'in, kötülüğün kişinin nasıl iyi olunacağı bilgisine sahip olmamasından kaynaklandığı savıyla başlar; ona göre bu bilgi, bir marangozun ya da bir ayakkabı imalatçısının, bir dolap yaparken ya da bir ayakkabı imal ederken, neyin iyi neyin kötü olacağı üzerine geliştirdiği kavrayışı kadar pratiktir. Ancak Platon,

bununla tatmin olmaz. Bu pratik olarak bilmemiz gereken iyinin niteliği nedir? Sofist Protagoras'a göre, iyiliğin herhangi bir niteliği yoktur; iyilik ve kötülük, alışkanlıkların oluşturduğu göreceli kavramlardır; Thrasymakhos daha da ileri giderek iyilik ve kötülüğün olası ölçüsünün ancak güç edinme ya da amaca uygunluk olduğunu savunur. Platon bu görüşlere hep karşı çıkmıştır; ancak uğraşlarının sonuçları kendisine doyurucu gelmemiştir ve yaşamının daha sonraki yıllarında *Philebus*'ta, mutlak düşüncelerden geri çekildiği ve dünyayı bir *meixis*, yani bir karışım olarak tanımladığı gözlenir.

Platon ve izleyicileri değişken ölçülerde düalizm ve monizm arasında yer almışlardır. Platoncular, varolan her şeyin tek bir ilkenin ürünü olduğuna ya da tek bir ilkeden kaynaklandığına inandıkları ölçüde monisttirler. Ancak monizmleri, kozmosta değişmez bir unsurun konumlandırılışıyla sınırlıdır. Bu unsur ya (1) tek bir ilkeden kaynaklanan en düşük unsur ya da (2) tek ilkeden tümüyle bağımsız bir unsurdur. Bu en düşük ya da bağımsız unsur genelde madde olarak tanımlanır. Platon'un düalizmi aynı zamanda, maddeye duyduğu Orphikçi şüpheyle, iki zıt ruhun varlığına (olasılıkla dolaylı biçimde İran'dan aldığı) ilişkin kavramı birbirine bağlamaktadır. Platon, ideal ya da ruhsal evreni maddi evrenin karşısında konumlandırır ve ideal evrenin maddi evrenden daha gerçek olduğunu ve sonuçta daha iyi olduğunu öne sürer. Daha sonra ise Batı geleneği neredeyse her zaman, oluş'un [being, –ç.n.] olmayış'tan [non-being, –ç.n.] daha iyi olduğu nosyonuna bağlı kalmıştır.

Böyle bir dünyada, kötülüğün kaynağı nedir? Platon bu soruya birden fazla yanıt verir. Bunlardan biri, kötülüğün aslında hiçbir gerçek varlığının bulunmadığıdır. Bunun yerine kötülük, kusursuzluğun olmayışı ya da yoksunluktan ibarettir. İdeler dünyası kusursuzdur, tümüyle gerçektir ve iyidir. Ancak, görüngüler dünyası ideler dünya-

sını yeterince yansıtamaz ve bu konuda yetersiz kaldığı ölçüde daha az gerçektir, daha az iyidir ve sonuç olarak da daha kötüdür. Sütten kesilmiş bir inek, kötü bir inektir. Ancak kötülük, ineğin varoluşunda değil, onun canlılık ve sağlıktan *yoksun* olmasından kaynaklanmaktadır. Ontolojik açıdan, kötülük var olan değildir, çünkü bir eksiklik ya da noksanlığın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Augustine ve Aquinas tarafından benimsenen bu düşünce, Hıristiyan felsefesini ve teolojisini derinden etkilemiştir. İşte bu bağlamda her zaman birtakım sorunlar ortaya atmıştır. Ontolojik anlamda kötülükle, ahlaksal anlamda kötülüğün birbirine karışmasına yol açmış; dahası kötülüğün herhangi bir varlığı yoksa, ilkesi de olamaz şeklinde bir tartışmanın da ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu konumdan yola çıkan daha sonraki filozoflar, Şeytan'ın var olmadığını ya da Şeytan'ın var olduğunu, ancak onun kötülüğün ilkesi olamayacağını savunmuşlardır: Bu filozoflara göre Şeytan, güçlü bir melektir ve kötülüğü bir melek olmasından değil, tam aksine kusursuzluktan yoksun oluşunda yatmaktadır ki bu yoksunluk, tam da sahip olduğu büyük güçten dolayı daha da büyük görünmektedir. Daha sonra ortaya çıkacak olan bu sorunlar, Platon'un sisteminden kaynaklanıyordu. Ancak ne Platon ne de onu izleyen Hıristiyan düşünürleri, kötülüğün ontolojik anlamda varolmayışının, dünyada kötülüğün var olmadığı anlamına geldiğini öne sürmemişlerdir. Platon, dünyada savaşların, cinayetlerin, sömürünün, yalanların bulunduğunun elbette farkındaydı. Bir yalanın kötülüğü, sözcüklerin kendilerinin ontolojik gerçekliğinde değil, onlarda içsel olarak *doğruluğun bulunmayışında* aranmalıydı. Ahlaksal kötülük vardır, ancak bu varoluş iyiliğin yokluğu anlamına gelir, tıpkı gravyer peynirindeki deliklerde peynirin olmayışı gibi; Platon, kötülüğün ontolojik varolmayışının ahlaksal kötülüğü dünya üzerinden kaldırdığını öne sürmez; bunun yerine, kötülüğün sorumluluğunun yaratan'a

yüklenemeyeceğini savunur.

İçsel tutarsızlığı ve yüzyıllar boyu Hıristiyan bakış açısının getirdiği yorumlar yüzünden Platon'un teolojisinin anlamı üzerine herhangi bir uzlaşma sağlanamamıştır. Platon'un nihai bir Tanrı'nın varlığını savunup savunmadığı açık değildir. Bir Tanrı varsa bile, uzaktadır ve gizlidir. Yaratıcı ya da demi-urgos, Tanrı'dan daha aşağı bir varlıktır. Yaratıcı, ruhsal bir varlık olmasına karşın, bir tapınma figürü değil soyut bir ilkedir. Kusurlu ve kötülük tarafından kirletilmiş bir maddi dünyanın varlığından sorumludur, ki bu düşünce daha sonra Gnostikler tarafından yaratıcının kendisinin kötü olarak yaftalanmasında kullanılmıştır. Platon'un kendisi, yaratıcının özünde iyi olduğu düşüncesini korumak istemiştir. Ancak yaratıcı neden kusurlarla dolu bir dünya, kusursuzluğun yokluğu şeklinde bile olsa, kötülüğün var olduğu bir dünya yaratmıştır? Bu sorunun yanıtı şöyledir: Yaratıcı evrendeki tüm devinimin altında yatan neden değildir. O, düzenli ve yerli yerinde olan kozmostan sorumludur. Ancak kaos, düzensizlik ve değişken, rastgele devinim şeklinde ortaya çıkar. Kaosun varlığı, kozmosun yaratılışından eski olabilir ya da her ikisi de aynı zamanda ortaya çıkmış olabilirler: Konumuz bu değildir. Gerçek şudur ki, yaratıcı hiçbir zaman kaos'a bir düzen getirememiştir. Evrende var olan bu rastgele usdışılığa biz kötülük adını veriyoruz. O vardır, ancak yaratılmamıştır ve yaratıcı bundan sorumlu değildir. Doğanın bu değişmez parçası kimi zaman zorunlulukla, kimi zaman da Orphikçiliğin etkisiyle maddeyle özdeş görülmüştür. Platon'a göre madde kesinlikle hiçbir anlamda yaratıcıdan kaynaklanmamıştır. Madde ya hiçbir zaman var olmamıştır ve ontolojik varolmayan'a (*me on*) teslim edilmiştir ya da vardı ve kötüydü. O halde madde, varlığın ruhun düzenine direnen biçimsiz, sınırsız, kaotik bölümü olabilir. Yaratıcı, maddeden yapılmış bir dünyanın yaratılması gerektiğine inandı, an-

cak madde, onun amaçları için fazla dirençli idi. Örneğin, kemiğin vücuda destek sağlayabilmesi için sert yapıda olması gerekiyordu, ancak kemiğin sert dokusu onun gevrek ve kırılgan olmasına da neden oldu. Ya da son olarak kötülük, maddenin kendisinde değil, maddeyle ruhun karışımında yatıyor olabilir. Maddenin içine nüfuz eden ve orada tutsak olan ruh, varlığını koruyamaz, *episteme* niteliğini yitirir ve bir bozulma geçirir. Bu, ahlaksal düalizm için de geçerlidir. "İyiliğin varlığı için Tanrı'dan başka hiçbir neden öne süremeyiz, oysa kötülüğün nedenlerini Tanrı'da değil, başka şeylerde aramamız gerekir." (*Devlet*, 379c). Ahlaksal eylemlerimizdeki kusurlar, kusurlu bir bedenin ya da kusurlu bir çevrenin ya da özgür istencimizin ya da her üçünün ortak sonucudur.

Yukarıdaki açıklamaların hiçbiri, kolayca kişileştirilebilen ya da ahlaksal yönden sorumlu tutulabilen bir kötülük ilkesini ele almamaktadır. *Yasalar*'ın onuncu kitabında bir nokta daha savlanmaktadır. Platon uzun süredir, bedensel hiçbir unsurun hareketlerimizin nedeni olamayacağını savunuyordu. Hareketin nihai nedeni, ruhumuzdur. Bir hayvan hareket eder, zira ruhu onu harekete geçirmektedir. Bir kalem hareket eder, zira onu harekete geçiren bir bedendir, ancak, bu bedeni harekete geçiren, onun ruhudur. Birbirinin içine geçen parçalardan oluşan bir makinede, binlerce parça, binlerce diğer parçayı harekete geçirebilir, ancak son aşamada makineye o devinimi kazandıran, bir ruhtur. Madde, özdeviniminin nedenini oluşturamaz, bu nedenle de, kötülüğün nihai nedeni madde olamaz. Demek ki, kötülüğün nedeni ruhta yatmaktadır. Tartışmayı, şu iki alternatiften biri izler. Ya yaratıcıda değişken, düzensiz, kusurlu, kötü bir unsur vardır ya da dünyaya düzensizliği ve kötülüğü getiren, yaratıcının dışında bir başka ruh daha bulunmaktadır. Filozoflar çok uzun zamandır *Yasalar*'da yer alan bu metin üzerinde tartışmışlardır ancak, Platon'un bu iki alterna-

tiften herhangi birini gerçekten öne sürüp sürmediği açık değildir. Platon, bunlar üzerinde durmamıştır ve kötü bir dünya-ruhunun varlığı, izleyicileri için olmasa bile kendisi için geçici bir düşünceden başka bir şey değildir.

Platon'un düşüncesinde varolan çeşitli tutarsızlıkların arasında, düşüncesinin psikolojik boyuttan kozmik boyuta doğru evrilmesi göze çarpar ayırıcı bir özellik olarak belirlenebilmektedir. Sokrates'e göre, kötülük, nasıl iyi olunacağına ilişkin kılgısal bilgilerden yoksunluktur. Platon önce, duyguların yıkıcı etkilerine karşı usun ve bilginin iyiliğinden söz eder. Bundan sonra, insanda ussallığın merkezini oluşturan ruhla, duyguların merkezini oluşturan beden arasındaki ikilemden ve kutuplaşmadan söz eder. Buradan da, ruhu ve bedeni, tinle maddeyle ilgili metafizik ilkelerin tezahürü olarak algıladığını belirtir; zira iyi özellikler tine, kötü özellikler ise özdeğe bağlanmalıdır. Platon'un tutarsız düalizmi, izleyicilerinin düşünceleri tarafından daha tutarlı, daha metafizik ve daha dinsel bir biçime getirilmiştir. Şeytan kavramının gelişimi, dolaysız olarak Platon'a olmasa bile, onun düşüncelerinin Platoncuların yapıtlarındaki yorumlarına çok şey borçludur. Herhangi bir kötülük ilkesine yer vermeyen Aristoteles'in düşünce sistemi, Yunan düşüncesinde Platonik nüveye karşı çıkan önemli birtakım akımların var olduğunu göstermektedir.[16]

---

[16] Aristoteles'in yapıtlarını iki nedenden dolayı bu çalışmanın kapsamına dahil etmedim. Birincisi, onikinci yüzyılda yeniden canlanışına değin, Aristoteles'in kendisini izleyen düşünce akımlarına etkisi, Plato'nun etkisine oranla çok azdı. İkincisi, düşüncesinin önemli bir bölümünde Aristoteles, Platon'un düalizminden, monizm yönüne doğru bir dönüşümü gerçekleştirmiştir. Evrendeki tüm devinim, İlk Neden'den kaynaklanır ve Son Neden'e doğru gelişir. İyilik ve kötülük, birbirinden ayrı biçimler değillerdir. Kendi içinde iyi ya da kendi içinde kötü hiçbir şey yoktur; iyilik ve kötülük, doğada var olan her kategoriye uygulanabilir. Kötülük yalnızca, varlıkların kusursuz bir bi-

Yunan kültürü, Helenistik etkilerin Mısır, İran ve Hindistan'a, Batı'da da İtalya'ya yayıldığı Helenistik dönemde köklü bir dönüşüm geçirmiştir. Tarihçiler genellikle Helenistik dönemin, İskender'in Gavgamela'da Darius'u yendiği ve Pers ülkesinin İmparatorluğa dahil edildiği İÖ 331 ile Octavius'un Actium'da Antonius'u yendiği İÖ 31 arasında olduğunu belirtirler. Bununla birlikte, bu ikinci tarih tümüyle yapaydır, zira Helenistik dönemin özellikleri, Juvenal'in benzetmesiyle, Suriye'deki Orontes'in sularının Tiber nehriyle özgürce birleştiği Roma İmparatorluğu döneminde de, varlığını sürdürmüştür. Kültürlerin bu eşine rastlanmamış karışımı sonucu ortaya çıkan uygulamaların ve varsayımların zaman zaman uğradıkları köklü ve ürkütücü değişimler, din ve felsefe alanında bir güvensizlik duyumunu da birlikte getirmiştir. Dinle felsefe arasındaki ayrım belirsizleşmiştir; felsefe okulları giderek daha aşkın, hatta gizemsel bir niteliğe bürünmüş, bu arada dinin ussal temellere oturtulmasına yönelik girişimler, teolojiyi ve alegorinin doğmasına neden olmuştur.

Din alanında ise eski formlar, özlerini olmamakla birlikte, varlıklarını sürdürmüşlerdir. Eski pantheon'a kamu dini olarak tapılmaya devam edilmiştir ve Augustus döneminde eserlerini veren Vergilius, Homeroscu epik tarzın şiirsel anlatısını olduğu kadar, dinsel görü-

---

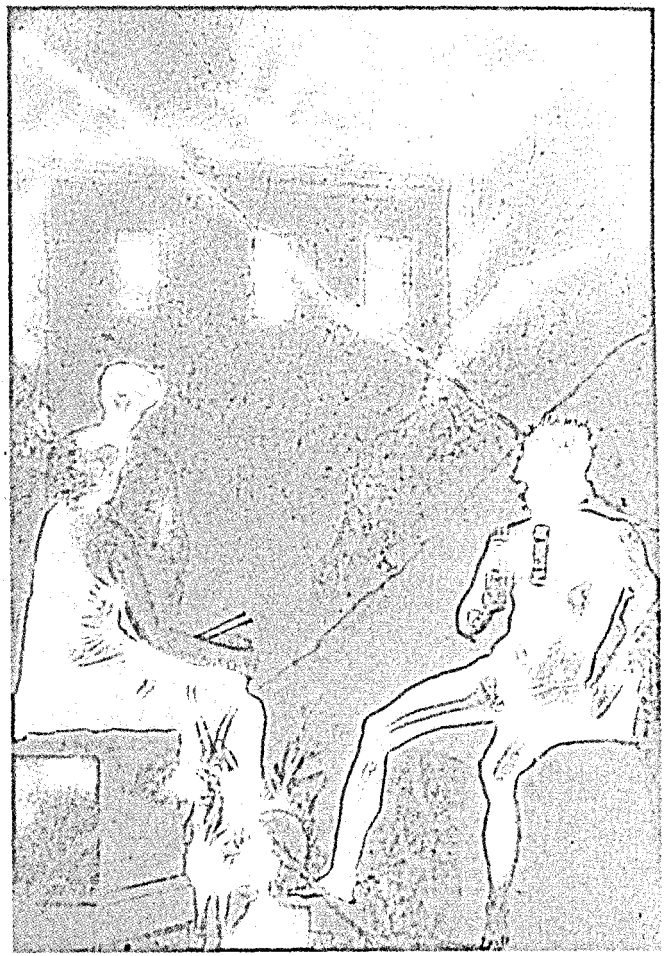
çimde Son Neden'e doğru yönlenemeyişinden kaynaklanmaktadır, ki bu yönlenemeyiş, maddi bir kusurdan ya da ahlaksal bir yetersizlikten kaynaklanabilir. Eğer ahlaksal bir kusurdan kaynaklanıyorsa, itidalli davranışlardan, ya aşırılıklara ya da eksikliklere doğru bir sapma şeklinde sonuçlanacaktır. Örneğin cesaret, iki kötülük, yani korkaklıkla düşüncesizce cüretlilik arasındaki itidalli yoldur. Aristoteles'in düşüncesinde, bir kötülük ilkesi kavramına ya da bu ilkeye kişilik özellikleri verilmesine yönelik hiçbir girişim bulunmaz. Bu anlamda, biçimden yoksun madde, *hyle*, nihai amacın elde edilmesine yönelik ilerlemeyi engelleyebilir, ancak kendi başına, bir kötülük ilkesi olarak kabul edilemez.

münü de öykünmüştür. *Aeneid*'de Venus Aeneas'a, Truva'nın düşüşünden dolayı Helena'yı, Akhilleus'u ya da başka herhangi bir insanı suçlamamasını söyler. Şehri yok edenler tanrılardır ve Aeneas onları, İlium'un devrilen kulelerinin üzerinde otururken görmüştür (2. 604-623). Öte yandan Vergilius'un cehenneme inişi, Odysseus'un ölüler ülkesine inişinden çok farklıdır: *Aeneid*'in Altıncı Kitabı, insanları yeryüzündeki günahlarından dolayı sorumlu tutar ve onları cezalandırmak üzere ölüler ülkesinde tutsak eder. Bütünüyle, bu dünyada adalete duyulan umutsuzluk, Roma düşüncesinin ayırıcı özelliği olmuştur. Tacitus, parlak eski dönemlerin ya da barbarların henüz bozulmamış göreneklerinin yeniden dönüşüne olan özlemini belirtir. Horace, gelen her yeni neslin bir öncesinden daha acımasız olduğundan yakınır ve Juvenal bu görüşe yalnızca gelecek nesillerin günahlarının şimdiki nesilden daha kötü olamayacağını belirterek karşı çıkar. Güvensizliğin verdiği rahatsızlık ve görünürde yaşanan gerilemenin uyandırdığı bunalım içinde din, polis'in yerleşik halk kültlerinden uzaklaşarak kişisel kurtuluş ve düalizm üzerinde odaklandı. Bu dünya bozulmuştu; demek ki, gerçek dünya bu değildi.

> Otur Jessica: Bak, gökyüzünün tavanı
> Pırıl pırıl parlayan altın sarısı desenlerle
> Baştanbaşa nasıl bezenmiş.
> Gördüğün küreler içinde en küçüğü bile,
> Yörüngesinde dönerken melekler gibi şarkı söyler,
> Işıl ışıl gözleriyle koro halinde geçer hepsi.
> Ölümsüz ruhlar duyabilir bu müziği,
> Ama bir gün çürümeye mahkûm olan
> Bu kaba topraksı giysiye bürünmüş bizler, duyamayız.[17]

Gerçek dünya, metafizik spekülasyonlar, tefekkür, ayinsel arınma ya

[17] *Venedik Taciri*, V. i. [Türkçesi: Bülent Bozkurt].



Pan ve nympha'lar, Pompei, İÖ ya da İS birinci yüzyıl. Pan burada boynuzlu olarak, flütünü çalarken ve sağ bacağı üzüm lekesiyle betimlenmiştir. Burada, diğer temsillerinden farklı olarak Pan figüründeki hayvansal özellikler daha azdır. Yine de, önünde bir keçi durmaktadır. Alphonso de Franciscis'in izniyle, Napoli.

KÜTÜPHANESİ

da coşku içinde yapılan törenlerle, başka bir yerde bulunmalıydı.

Helenistik dönem dininin en göze çarpan özelliği, synkretizm, yani, Yunan tanrılarıyla ilişkide bulundukları kültürlerin tanrılarına ait kültlerin ve mitlerin birleşimi yoluyla tek bir dine yönelik arayışlardı. Böylece Zeus'le Jupiter ve Re'yle Hürmüz tek bir tanrı oldular ve bunun sonucunda, Doğu'nun dinleri Batı'ya nüfuz ettiler. Helenistik dönemde Yunanistan'da ve Roma'da en etkili doğu kültleri, İsis ve Serapis (Roma'da Osiris adıyla anılırdı) kültleri idi. Bu ikincisi, çilecilik ve ayinsel arınmayla tanımlanabilen bir kült idi. Anadolu kökenli Kibele ile Frigya kökenli Magna Mater kültleri, coşku içinde raks ve tanrının tapınanların benliğine daha kolay girebilmesi için insanların içinde yaşadıkları kalıpların baskısından ve yasaklarından kurtulmanın amaçlandığı orjilerle tanımlanır. Dionysosçu tapınmanın Roma'daki yorumu olan Bakkhanalia, özellikle ayinlere katılanların aşırı özgürlüğünden dolayı kötü bir üne sahip olmuş ve İÖ 186'da Senato tarafından yasaklanmıştır. Tapınanlar, önceleri yalnızca kadınlardı; daha sonra ise kadınlar ve erkekler ayinlere birlikte katıldılar. Ayinler gece yapılırdı ve katılanlar, meşalelerin ışığında kutlamalarını sürdürürler, şarap içerler ve Livius'un olasılıkla abartılı yorumuna göre, cinsel birleşmede bulunurlardı. Bakkhanalia ya da Livius'un tanımladığı yorumu, yazınsal "orji" geleneğin önemli bir parçasını oluşturuyordu ve ortaçağ'da sapkınlık ve büyücülük üzerine yorumlarda oldukça yaygın biçimde kullanıldı.

Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyanlığın yanı sıra en yaygın biçimde benimsenen kült, İran Magi geleneğiyle doğurganlık kültlerinin bir birleşimi olan Mitrasçılık dini idi. Mitrasçılığın merkezi mitine göre, Dünya'nın özü, Aion, sonsuza değin süren zaman'dır (Zurvan ile karşılaştırın). Aion gökleri, Hürmüz ya da Jupiter olarak anılan erkek ilkeyi; yeryüzünü, Spenta Armaiti ya da Juno olarak anılan



Mitra başı. Romano-İngiliz, tahminen İS ikinci yüzyıl. Askerlerin ışık tanrısı olarak Mitra, Helen ve Roma dünyalarının düalist ortamında Batılıların tanrılarından beklentilerinin neler olabileceğini sergilemektedir. Londra Müzesi'nin izniyle.

dişi ilkeyi ve yeraltı ülkesinin ruhunu, Pluto ve Hades'le özdeşleştirilen Ehrimen'i yaratır. Pluto-Hades'in Ehrimen'le özdeşleştirilmesi, kötülük ilkesinin yeraltı ülkesiyle ilişkilendirilmesini daha da güçlendirdi ve böylece Şeytan imgesinin oluşmasına katkıda bulundu. Göksel tanrı Hürmüz/Jupiter'in zaferini kıskanan Ehrimen, gökyüzüne fırtınalar göndermeye uğraşır. Hürmüz onu yener ve demonlarıyla birlikte onu yeraltına sürgün eder. Bununla birlikte bazı demonlar kurtulmayı başarırlar ve yeryüzünde dolaşarak insanların yıkımı ve yokedilişi için uğraşırlar. Bu arada, güneş ve ışık tanrısı Mitras Hürmüz/Jupiter'in marifetiyle bir kayadan doğar. Hürmüz, aynı zamanda ilk boğa'yı yaratır. Hürmüz'ün emri üzerine Mitras boğayı öldürür ve böylece maddi dünyayı yaratır, zira boğanın ölü bedeninden dünyanın meyveleri fışkırır. Hürmüz, tanrısal güçlerin ve aslında Ehrimen olan karanlıklara karşı mücadelesinde insanlığın lideri olarak Mitras'ı

tayin eder. Uzun çağlar boyunca bu mücadele sürer, ancak Ehrimen'in gücü giderek artar insan soyu giderek artan bir biçimde onun egemenliğine girer ve sonunda Ehrimen bu dünyanın hâkimi olur. Ancak dünya sona ermeden önce, ilk hayvanın yeniden vücut bulduğu dev bir boğa yeniden ortaya çıkacaktır ve Mitras, Ehriman ve onun güçleriyle son bir savaş için yeryüzüne inecektir. Ölüler mezarlarından çıkacaktır ve Mitras onları yargılayacak, iyilik ve kötülüğü birbirinden ayıracaktır. Hürmüz, kötüler üzerine ve Ehrimen'le demonları üzerine yokedici bir ateş gönderecektir. Bunu, sonsuza değin sürecek olan bir mutluluk ve iyilik çağı izleyecektir. Bu mitin Hıristiyan eskatolojisine olan benzerliği ve Ehrimen'le Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki Şeytan imgesi arasındaki yakınlık, oldukça şaşırtıcıdır. Mitrasçılıkla Hıristiyanlık, aşağı yukarı aynı dönemlerde ortaya çıkmıştır ve iki gelenekte var olan düşüncelerin karşılıklı etkileşimleri üzerine, en azından popüler düzlemde bir varsayımda bulunabilmek, olanaklıdır. Bu benzerlik büyük ölçüde, Orpheusçulukta ve İran düşüncesinde ortak olarak yer alan düalizmden kaynaklanmaktadır.

Mitras kültü aynı zamanda daha sonra ortaya çıkan sapkın ve büyücü kavramı içinde özümsenen birtakım unsurlar da sunmaktadır; ancak verimlilik kültlerinin büyük bir bölümünün aksine, bu külte tapanların büyük bir bölümü, yalnızca erkeklerden oluşur. Mitrasçılar geceleyin gizlice, meşalelerin aydınlattığı mağaralarda ya da yeraltındaki hücrelerde buluşurlar – kült yaygınlaşıp zenginleşince, buluşmalar Mithraeum adı verilen geniş alanlarda gerçekleşecektir – ve ayinsel şölenler buralarda verildi. Ana törene taurobolium adı verilir. Bu tören esnasında, rahip adayı, üzerinde Mitras'ın ilk boğayı öldürmesine öykünmek üzere bir boğanın kurban edildiği sunağın altında çömelirdi. Kurban edilen boğanın kanının rahip adayının üzerine akmasıyla aday, mezhebe kabul edilmiş sayılırdı. Karanlık, yanan meşaleler, yeraltında toplantı-



Mitras boğayı öldürüyor, Roma dönemi rölyef, IS ikinci yüzyıl. Mitrasçılık, Mazdacı ve Helenistik mitolojilerden esinlenen bir Roma dini idi. Burada Mitras'ın boğayı öldürerek yaşam gücünü insanlığın hizmetine sunuşu betimlenmektedir; bununla birlikte, boğanın öldürülüşü, insanlığın ilk ve en büyük günahlarından biri idi. Louvre Müzesi'nin izniyle.

lar, kurban törenleri ve ayinsel şölenler, aynı zamanda Yeni-Pythagorascıların Roma'da ve diğer yerlerdeki daha gizemsel ve dinsel nitelikli ayinlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, ne Mitrasçıların ne de Pythagorascıların ayinlerinde coşkulu raks ya da orji-



Kharon, fresk, lÖ dördüncü yüzyıl. Etrüsklerde ölümün temsilcisi Kharon, burada asık yüzlü, gaga burunlu, keçi sakallı ve daha sonra Hıristiyan Şeytan'ının ikonografisine geçtiği biçimde kanatlı olarak betimlenmiştir. Scala'nın izniyle, New York.

astik cinselliğe rastlanmaz. Bununla birlikte, bu tür etkinliklerin neden rakipleri tarafından okültizme mal edildiğini tahmin etmek zor değildi; ve bu hayal ürünü yorumlarla Helenistik gizem kültü, Ortaçağ'daki sapkınların ayinleri ve cadı törenleri ve günümüzdeki uydurma cadı kültleriyle ilişkilendirilmiştir.

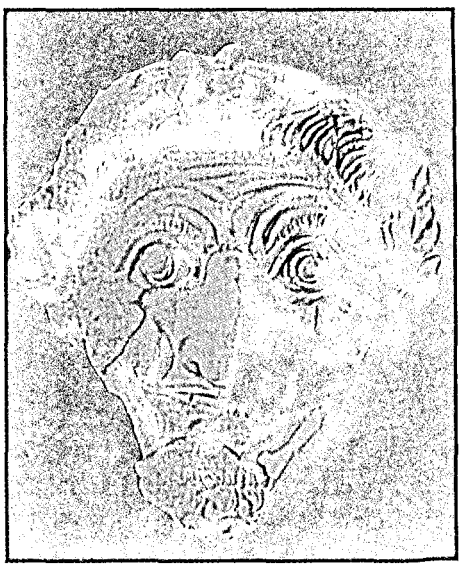
Şeytan ikonografisi üzerinde yukardakilerden oldukça farklı bir diğer etki de, Etrüsklerin ölüm tanrısı Kharon idi. Helenistik bir kültüre sahip olmamalarına karşın, Romalılar tarafından fethedilmeden önce ve sonra, Etrüskler Romalıların dinlerini büyük ölçüde etkilemişlerdir. Kharon adını, ruhları ölüler ülkesine taşıyan Yunan Kharon'dan almıştır, ancak Etrüsk tanrısı, Yunan mitolojisinin kır saçlı sandalcısından çok daha korkunçtur. Çoğu toplumda ölüm bir kötülük, genellikle doğal kötülüklerin en büyüğü olarak kabul edilir. Bununla birlikte, ölüm ruhunun, kötülüğün tanrılaştırılması şeklinde ortaya çıkması, çok enderdir; ve örneğin Ortaçağ'da, ölüm ve Şeytan, gerek teolojik gerekse ikonografik yönden çok ender olarak özdeş görülmüşlerdir. Ne de Kharon, Etrüskler için kötülük ilkesinin kişileştirilmesini simgeler. Bununla birlikte Kharon zorunlu olarak en azından tek bir kötülüğün, ölümün kişileştirilmesi ve Etrüsklerden Romalıların sanatına ve mitlerine geçtiği biçimde ona atfedilen özellikler, son aşamada Şeytan'la ilgili Hıristiyan ikonografisi üzerinde etkili olmuştur. Kharon'un bir kuşun gagasını andıran iri, kemerli bir burnu vardır; saçı ve sakalı uzundur ve birbirine karışmıştır, uzun, sivri, hayvanlarınkine benzeyen kulakları, gıcırdayan dişleri ve buruşuk dudakları vardır; rengi genellikle koyu mavidir (Kıllı görünümü olasılıkla Yunan Satyrlerinden ya da Pan'dan alınmıştır). Zaman zaman kanatlı ya da bedeninden yükselen yılanlarla betimlenir. Tüm bu özelliklere, Şeytan'la ilgili Ortaçağ ya da modern figürlerde rastlanmaktadır. Kendisine atfedilen diğer özelliklerin etkileri ise ya çok az-

dır ya da hiç yoktur. Kharon genellikle elinde bir tokmak taşımaktadır ve bununla, ölmek üzere olan insanın başına vurur. Bu uygulamanın, Şeytan'a atfedilen diğer özelliklerden çok, Hıristiyan ikonografisinde Ölüm'ün eline verilen orakla ilişkilendirilmesi gerekir. Ancak zaman zaman Kharon'un elindeki tokmağın yerini bir çengelin aldığı görülür ki, bunun da, Şeytan'ın elinde görülen üç çatallı mızrak ya da tırmığı etkilemiş olduğu düşünülebilir.

Helenistik felsefe ve teoloji, Şeytan kavramının gelişiminin yönünü, en azından Helenistik kült ve mitoloji kadar etkilemiştir. Teoloji, yani dinsel ilkeleri bilinçli bir şekilde us yoluyla açıklama ve aydınlatma girişimleri, kültlerin sentezi için ussal temeller bulmaya yönelik gereksinime doğal bir yanıt olarak ilk kez Helenistik dönemde yaygınlık kazanmıştır. Eğer Zeus Hürmüz ise, hangi yönden Hürmüz oluyordu ya da bu iki tanrı hangi ilkeyi ya da ilkeleri temsil ediyordu? Kutsal bir yazıt Tanrı sözünün tezahürü ise, bu sözü ne şekilde yorumlamak gerekir? Tanrı neyi kastetmiştir? Dinin ussal açıklamalara duyduğu gereksinim, kendi düşünüş biçimleri kesinlikle dinsel olan felsefeler tarafından istekli bir biçimde karşılanmıştır.

Erken dönem Helenistik felsefelerin çoğunda iyilik ve kötülüğe ilişkin temel ilkeler henüz konumlandırılmamışlardı. Epikuros'a göre (d. İÖ 341) evren, atomların rastgele biçimde birlikte varoluşlarından oluşuyordu ve iyilik ve kötülük, tümüyle göreceli insan yapımlarıydı. Yanlış edimler, bu dünyaya aittiler, oysa bu dünya anlamsızdı: Erdem, bu dünyanın acılarına aldırış etmemeyi öğrenerek onlardan kurtulmayı başarmak anlamına geliyordu. Pyrrhon ve Karneades'in (İÖ 213-129) kurduğu Kuşkuculuğa göre, iyi ve kötü de dahil olmak üzere, bilginin her türü olanak dışıydı.

Kitionlu Zenon (İÖ 336-254) tarafında kurulan ve Hıristiyan ahlak düşüncesi üzerindeki etkisi son derece büyük olan Stoacılık da,



Kharon başı, Tarentum, lÖ dördüncü yüzyıl. Alinari Baglioni'nin izniyle, Floransa.

öğretilerinin kökenleri eski çağ monizimde yattığından dolayı, iyilik ve kötülük arasına kesin bir ayrım getirmemiştir. Maddi dünya Tek bir Güçten kaynaklanmıştır ve zamanla dünya Tek Güç'e geri dönecektir. Doğru düşünce, maddi dünyadan uzaklaşmakta yatmaktadır. İnsanlar özgür istence sahiptirler, ancak insan için özgürlük, Bir Olan'ın istencini izlemekten ibarettir. İnsanın hatası, istencin Bir Olan'ın tasarımladığı istençten saptırmasıyla oluşur ki bu gereksiz bir direniştir, zira, hepimiz, her durumda üzerimize düşen rolü oynamak zorundayız ve bu role karşı çıktığımızda bizi bekleyen, kaçınılmaz mutsuzluktur. Aşırılıktan kaçın; kozmosta senin için ayrılan rolü özgürce ve mutluluk içinde yerine getir: Bu Stoacı doktrinler Homeros'dan bu yana Yunan ahlak felsefeleriyle uygunluk içindedir. Her kim ki gururuna teslim olarak belirlenen düzene karşı çıkar, o kişi

önlenemez bir yıkım yaşamaya mahkûmdur. Daha sonraki Stoacılar özellikle kötülük sorununu ele aldılar. Epiktetos (IS 50-130) iyilik ve kötülüğün şeylerin kendi içinde değil, insanların onları iyi ve kötü amaçlar için kullanmalarında yattığını öne sürer. Bu düşüncelere, 161-180 yılları arasında imparator olan Marcus Aurelius da katılır. Ona göre, doğada kötülük yoktur; kötülük, Tanrı'nın amacına engel olmaya çalışan cehaletten kaynaklanan insani seçimde yatmaktadır.

Bundan dolayı, gerek Epikürler, gerekse Kuşkucular ve Stoacılar kozmik iyilik ve kötülük düşüncesini yadsıyarak, bundan tümüyle insanları sorumlu tuttular ve kötülüğü bir yanılgı, salt insan yapımı bir olgu ya da Bir Olan'ın istencinin engellenmesine yönelik gereksiz bir girişim olarak açıkladılar. Bu tür görkemli felsefi duygusallıklar, düzensizliğin ve yıkıcılığın, kendi kontrolünün ötesinde, kişiyi her yönden kuşattığı bir dünyanın beklentilerine karşılık verebilmede yetersiz kalıyordu. İnsanlar, gerek bu dünyada, gerek öbür dünyada kötülüğün kozmik bir açıklamasının ve kötülükten kaçabilmenin bir yolunun bulunması gerektiğine inanıyorlardı. Bu kozmik açıklamalar, Pythagoras'tan Platon'a uzanan Orpheusçu geleneğin düalizminten kaynaklanmaktaydı.

İS ikinci ve üçüncü yüzyıllarda Yeni-Pythagorascılar, Bir Olan'ın, Monad'ın, tümüyle iyi olduğunu savundular. Bir yayılma süreciyle, Monad Dyad'ı, kötü olan görüngüsel dünyayı yarattı. Monad, yalın tindir. Dyad ise, madde yoluyla ayrımlaşan bir çoğulluktur. Kişinin ruhu, maddeyle olan ilişkileri sonucu yolunu şaşırır ve seçimini yanlış yönde gerçekleştirir; bu nedenle bize düşen görev, maddenin ötesine geçebilmek ve tek, yalın ve iyiliği kapsayan varlığı, bu dünyanın mutsuzluk verici çoğulluğunun ötesine uzanan Monad'a ulaşabilmektir. Yeni-Pythagorascılar, teodise anlayışlarında yer alan nihai güçlüğe, yani, neden kötü Dyad'ın iyi Monad'dan kaynaklaklandığı sorusu-

na hiçbir zaman yönelmediler.

Platon'un izleyicileri daha belirgin bir düalizm geliştirdiler. Knidyalı Eudoksos (İÖ dördüncü yüzyıl) açıkça Platon'un doktriniyle Mazdacılık arasında bir uzlaşma sağlamaya oluşturuyordu. Ksenokrates (339-314), kendisinden sonra gelen Yeni-Pythagorascılarda olduğu gibi, Monad'la Dyad arasına bir kutuplaşma yerleştirdi: Monad, erkek ilke, baştanrı, ussal akıl; Dyad ise, dişi ilke, us-dışılık ve kötülük idi. Bu düalizm daha alt düzeyde, Monad tarafından yaratılan Olympos'lu tanrılarla, dişi ilkenin çocukları olan Titanlar arasındaki kutuplaşmaya da yansımaktaydı. Daha da alt bir düzlemde bu kutuplaşma, iyi ve kötü demonlar arasındaki çatışmada da sürmekteydi.

Erken dönem Platonizmi ağırlıklı olarak düalistti ve İS ilk iki yüzyıl boyunca Orta Platonizm iki sınırsız ilke, yani tin ve özdek arasındaki kutuplaşmaya dayalı olarak, daha da belirgin bir düalizme doğru evrildi. Tanrı, tindir ve maddeyi ussal bir kozmos içinde biçimlendirmeye çalışmaktadır. Buna karşın özdek, dik başlılığı içinde, Tanrı'nın bu çabalarının ancak kısmen gerçekleşebilmesine neden olur. Kötülük, özdeğin tanrısal istence olan direncine atfedilmektedir. Plutarkhos (İS 45-125) şöyle bir tartışma öne sürmektedir: "İyi ya da kötü, tek bir ilkenin varolan her şeyin nedeni olması, olanaklı değildir, zira Tanrı, kötülüğün yaratıcısı olamaz ... birbirine zıt iki ilkenin varlığını kabul etmemiz gerekmektedir."[18] Plutarkhos'a göre madde, kendi kendisinin nedeni olamaz; bundan dolayı da, bir tin tarafından yaratılmış olması gerekir. Bu nedenle, birbirine karşıt ve sonsuza kadar zıt kutuplarda var olan iki tin bulunmaktadır: İyi Tanrı ve kötü tin; maddenin yaradılışından kötü tin sorumludur, zira madde,

[18] William C. Greene, *Moira* (Cambridge, Mass., 1944), s. 309-310. Plutarkhos'un konumuna benzer düşünceler ayrıca Sur'lu Maksimos (tah. İS 180) ve Celsus (tah. İS 179) tarafından da öne sürülmüştür.

Tanrı'nın istencine direnir. Burada, birbiriyle savaşan iki tinin varlığına ilişkin Mazdacı görüş, özdeğin tinin düşmanı olduğunu ve son aşamada insan ruhu da dahil olmak üzere tüm ruhları yaratan iyi tinle, maddeyi yaratan kötü tin arasında kozmik bir savaşın var olduğunu savunan Orpheusçu-Platonik doktrinle usta bir biçimde birleşmektedir. Dünyada kötülüğün varoluşu, önce maddenin yaradılışından, ikinci olarak da, tinsel dünyaya karşı maddi dünyanın hazlarını seçen özgür insan istencinin ediminden kaynaklanmaktadır. Plutarkhos, kötülükle ilgili bir diğer açıklama daha sunmaktadır, ancak bu hususta fazla istekli görünmemektedir. Tanrı der, tanrıları yaratır ve tanrılar tümüyle ilahidir; tanrıların altında, hem ölümlü hem de ilahi demonlar bulunur; demonların altında ise, tümüyle ölümlü insanlar yer almaktadır. Demonlar ahlaksal yönden ikirciklidir (Hıristiyanlığın büyük oluş zinciri kavramında demonlar meleklerin yerini alırlar), ancak varoluş nedenleri, tanrıları ve son kertede Tanrı'yı dolaysız bir biçimde kötülüklerin sorumluluğundan kurtarmaktır.Bununla birlikte Plutarkhos, hiçbir zaman demonları kötülük ilkesi olarak tanımlamamıştır ve onları kötülüğü yaratan habis ruhun bir parçası olarak görmemiştir.

Plotinos (205-270) tarafından kurulan Yeni-Platonizm, Orta-Platonizm'den, belki de bizzat Platon düşüncelerine daha yakın tutarsız bir monizme doğru bir gelişim göstermiştir. Plotinos'un sistemiyle çağdaşları Gnostiklerin sistemi arasında bir benzerlik vardır ve ikisi arasında belli ölçüde fikir alış verişinin bulunması da olanaklıdır. Ancak, iki düşünce arasında temel bir farklılık yer almaktadır: Gnostikler düalisttir, öte yandan, Yeni-Platonizmin temel varsayımları monisttir.

Plotinos için, Evren'in ilkesi Bir'dir. Bir kusursuzdur ve var olan her şeyi kapsar. Bununla birlikte, evrende bir çoğulluk gözlemlenir.

Bu nasıl oluyor? Biçimlerin doldurduğu bir evreni arzulayan Bir, kendi tözü *nous*, zihin, Platonik ideler dünyasından kaynaklanır. Burada, *nous*'da, evrende varolabilen tüm olası formlar, tümüyle maddeden arınmış, cisimsiz olarak bulunurlar. Bir'in ilk ortaya çıkışı böyle olur ve iyidir zira, Bir böyle arzulamıştır ve zira formlar dünyası böyle tamamlanmıştır. Ancak, burada bir güçlük yatmaktadır, zira zorunlu olarak *nous* onu ortaya çıkartan Bir'den daha az mükemmeldir. *Nous* ikinci ortaya çıkışta, dünyasal ruhu *psyche*'yi yaratır ki bu, *nous*'un kendi kendini düşünmesidir (Tanrı Sözü *logos*'un, Baba'nın kendi kendini düşünmesi anlamına geldiğine inanan Hıristiyan düşüncesine benzeyen bir doktrin). Bu ortaya çıkış da Bir tarafından arzulanmıştır ve tümüyle iyidir. Ancak burada bir ortaya çıkış daha gerçekleşmektedir, zira *psyche* duyum nesnelerinin ilk maddeyle idealar ve formların karışımı şeklinde ortaya çıktıkları fiziksel evreni yaratmaktadır. Yine, bu ortaya çıkış Bir'in istencidir. Gerçekten de, tüm ortaya çıkışlar gibi yalnızca Bir'in istenci olmakla kalmamış, aynı zamanda Bir'den kaynaklanmıştır. Bir tarafından yapılmış değil, o'nun tarafından yaratılmıştır ve Bir ile aynı tözden oluşmuştur. Plotinos'da, fiziksel Evren'in yoktan var edildiğine ilişkin Hıristiyan doktrininden ya da özdeğin Tanrı'dan özgür ve ayrı bir ilke olduğunu savlayan düşünceyle ilgili hiçbir görüş yoktur. Madde, Tanrı'dan kaynaklanmaktadır ve bu nedenle de iyidir.

Ancak bu noktada Plotinos kendini, asla çözemediği bir çelişkinin içinde bulur. Zira madde aynı zamanda tümüyle kötüdür. Bir, sonsuza değin kusursuzdur ve iyidir. Bir'den kaynaklanan nesne ise, O'na oranla daha az iyidir. Bu, Platon ve Aristo'nun öne sürdüğü yoksunluk doktrinidir. En son ve en düşük ortaya çıkış ise özdektir ve özdek, Bir'e en uzak olan ve ona en az benzeyendir. Bir en kusursuz ve en iyi olduğuna göre, onun zıttı olan özdek, tümüyle iyilikten yok-

sundur. Tümüyle iyilikten yoksunluğu belirten bir sözcük vardır: Kötülük. Plotinos, daha da ileri gider. Özdek, yalnızca tümüyle iyilikten yoksun olduğundan dolayı kötü değildir, aynı zamanda kusursuz iyiliği engellediğinden, Bir'in tasarımına karşı direndiğinden ve bireyin ruhunu yanlışa doğru yönlendirdiğinden dolayı, kesinlikle kötüden yanadır.

Bu nedenle, Plotinos'un özdek üzerine görüşleri, baktıkça gözünüze farklı bir görünüm sunan optik yanılgıları andırmaktadır. Plotinos bir yandan monisttir ve Bir'in ortaya çıkışının, oluştan [being, –ç.n.] ne denli yoksun olursa olsun, yine de oluş ve iyiliğin en küçük unsurunu içinde bulundurduğunu vurgular. Öte yandan ise, bir düalisttir ve özdekte tümüyle kötü bir özelliğin bulunduğunu ve bu nedenle de Bir'den bağımsız ve ona karşı olduğunu belirtir.

İnsanoğlu, evrendeki diğer tüm şeyler gibi, *psyche*, yani dünya ruhunun yayılmasıdır. Ancak, insan kendi varlığında iki unsur taşır: Tinden oluşan ve göreceli olarak dünya ruhuna yakın bulunan insan ruhu ve özdekten oluşan, dünya ruhundan uzakta yer alan ve bu nedenle kötü olan beden. Beden, ruhu sürükler, ağırlığıyla onu dünyaya bağlar ve tinsel dünyayla birleşmeye yönelik arayışlarını engeller. Bu nedenle dünyada iki ana kötülük kaynağı bulunmaktadır. Bunlardan biri, maddenin kendisidir ki, kötülüğü tümüyle iyilikten yoksun oluşundan kaynaklanmaktadır. Diğeri ise, bedenle birleşmesi sonucu baştan çıkartılan ve bozulan insan ruhunun yanlış seçimidir. İlki, depremler ve salgın hastalıklar gibi doğal kötülüklerden, ikincisi ise savaş, cinayet ve zina gibi ahlaksal kötülüklerden sorumludur. Örneğin bir çocuğun öldürülmesi gibi bireysel bir ahlaksal kötülükle ilgili olarak Plotinos, bu eylemi gerçekleştirmenizin altında yatan nedenin, maddi bedeninizden kaynaklanan tutkularınızın sizi, gerçek amacınızdan, yani tefekkür yoluyla ruhunuzdan kaynaklanan daha

yüksek bir evrene ulaşabilme arayışını engellemesinin yattığını söyler.

Plotinos'un düşüncelerinin daha sonraki düşünce üzerindeki etkisi son derece büyük olmuştur. Büyük bir oluş zincirine yönelik anıştırmalar örtük bir biçimde Platon'un düşüncesinde vardır. Bu görüşler, Plotinos'da açıkça yer almıştır ve oradan da Augustine'e, Aquinas'a ve tüm Batı düşüncesine yansıdı ve son olarak da maddi dünyaya uyarlanan biçimiyle Darwinci evrim tasarımında kendini göstermiştir.[19] Plotinos'un tanımladığı şekliyle büyük oluş zincirinde, onu izleyen Hıristiyanların asla çözmeyi başaramadıkları bir çelişki yatmaktadır.

Bu çelişki, ontoloji ve ahlaksal değerler aşamalarının birbirine karışmasından kaynaklanır. Her şeyden önce Bir, tümüyle kusursuzdur. Her ortaya çıkış kendinden bir önceki ortaya çıkışa oranla daha az kusursuzdur. Kusursuzluktan yoksunluk, Bir'in dünya zihnini ortaya çıkarttığı noktada başlamaktadır. Ancak Plotinos, bu tür anıştırmaları engeller ve biraz örtük bir biçimde, dünya-zihninin ve dünya ruhunun, Bir'in kusursuzluğunu yansıttığını belirtir. Öyle ise, gerçek yoksunluk ancak, özdeğin yaratıldığı en son ortaya çıkışta oluşur. Plotinos kötülükten söz ederken önce onu özdekle ilişkilendirir. Ancak bu ilk tutarsızlığı, daha önemli diğer bir tutarsızlık izler.

Bir uçta, Bir ile birlikte bir açılım yelpazesi ya da bir aşama ya da bir zincir, diğer uçta ise, biçimden yoksun özdek yer almaktadır. Duyumlar dünyası, bizim algıladığımız biçimde evren, bu aşamaların içinde yer almaktadır ve evrende var olan tek tek varlıklar, aşamalar içinde değişik noktalarda konumlanmışlardır. Ancak Plotinos aşamaları iki farklı biçimde tasarlamıştır. Bir'in en gerçek, özdeğin ise en

[19] Bu konuyla ilgili klasikleşmiş bir çalışma için bkz. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass., 1936). Ayrıca bkz. J. Den Boeft, *Calcidius on Demons* (Leiden, 1977).

az gerçek olduğu birinci, yani ontolojik aşamalar, şu şekilde sıralanabilir:

Bir Olan = Varlık = Sonsuz Varlık = Kusursuzluk
Nous
Psyche
Özdeksel Dünya
İnsanlar
Hayvanlar
Bitkiler
Cansız Nesneler
Biçimden Yoksun Özdek = Var Olmayan = Sonsuz Yoksunluk

Bir varlık bu sıralamada üzerinde ne denli yüksek bir konumda bulunuyorsa, tinden o denli pay almış demektir ve Bir olana ne denli yakınsa, kusursuzluğa da o denli yakındır. Buna karşılık, bir varlık basamaklarda ne denli aşağı bir konumda yer alıyorsa, tinden o denli uzaklaşmıştır ve ne denli özdeksel ise, var olmayana o denli yakındır. Aşamalar dizisinin üzerinde daha yüksek konumda yer alan varlıklar daha gerçektir; daha alt konumda yer alan varlıklar ise daha az gerçektirler. En alt düzlemde yer alan özdek, o denli gerçekdışıdır ki, "hiçlik" olmuştur ve mutlak hiçliğin eşiğinde sendelemektedir. Ontolojik aşamalarda, bir kötülük ilkesinin varlığından söz edebilmek güçtür. Kötülük, yoksunluk, iyiliğin yokluğu anlamına gelmektedir ve tıpkı gravyer peynirindeki deliklerde peynirin olmayışı gibi, gerçek varoluşun dışta bırakılması anlamında "vardır" ve yalnızca peynirin dışta bırakılması anlamında var olmaktadır. Aşamanın en üst basamağı, sonsuz gerçekliktir. Aşağı doğru atılan her adım, gerçeklikten uzaklaşmak anlamına gelir ki en alt basamak, gerçekliğin kesinlikle ortadan kalktığı düzlemdir. Basamaklar, en üstte bir sonsuzluk aşamasından, en altta sıfır derece düzeyine doğru sıralanmıştır.

Ancak, derecelendirmenin ontolojik değil, ahlaksal değerler temelinde yapıldığı bir aşamalar düzeni daha oluşturabilmek olanaklıdır:

Bir Olan = Kusursuzluk = Sonsuz Iyilik
Nous
Psyche
Özdeksel Dünya
İnsanlar
Hayvanlar
Bitkiler
Cansız Nesneler
Biçimden Yoksun Özdek = Toplam Kusur = Sonsuz Yoksunluk

Burada, aşamalar dizisinin en üst basamağı sınırsız iyiliktir. Aşağı doğru olan her basamak, daha az iyidir, yani daha kötüdür. En alt basamakta ise hiç iyilik yoktur, bu nedenle bu basamak, tümüyle kötüdür. Bu aşamalar dizisinin en üst basamağı hâlâ olumlu bir sonsuzluktur, ancak aşağı doğru her basamak bir olumsuzluk ekler (–x, –x–1, –x–2, –x–3, vb.). Diğer bir deyişle, ontolojik aşamalar dizisinin olumlu olmasına ve sonsuzluktan sıfıra doğru basamaklanmasına karşın, değerler aşama dizisi olumsuzdur, her basamakta iyilikten bir derece uzaklaşır ve sonunda, olası en büyük kötülüğe ulaşılır. Bu değerler aşamasında, bir kötülük ilkesini kavrayabilmek olanaklıdır ki, bu ilke, biçim bulmamış özdeğin olumsuzluğudur.

Bu iki aşamalar dizisi, benzeşik olmalarına karşın, yine de birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmışlardır, ancak Plotinos ve izleyicileri tarafından bu ayrım yanlış konumlandırılmıştır. Şöyle ki, onlara göre basamaklandırma şu şekilde olmaktadır:

Bir Olan = Varlık = Kusursuzluk = Iyilik
Biçimden Yoksun Özdek = Var Olmayan = Kötülük

Bununla birlikte, bir karışıklık daha bulunmaktadır ve dolaysız

olarak Plotinos'un düşüncesine herhangi bir zarar vermese de, izleyicilerini derinden olumsuz biçimde etkilemiştir. Karışıklık, bireysel ahlakın değerler aşamasına ve çekim yoluyla da, ontolojik aşamalar dizisinin içine katıldığında ortaya çıkar. Bu katılım bir saçmalıkla sonuçlanır. Ontolojik aşamalar dizisinde, özdekten daha çok ve tinden daha az pay aldığından dolayı bir at, bir insandan daha az gerçektir. Öyle ise (değerler aşamasından çıkarsama yoluyla) bir adamın bir attan daha iyi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, ya bu adam hırsızlık yapıyor ve diğer insanlara eziyet ediyorsa? Güçlü ve sadık bir attan daha mı iyidir? Ya da daha kötü ve bu nedenle daha az mı gerçektir? Ya da, bizzat insanları ele alacak olursak: Ontolojik değerler sistemine göre, en akıllı, yani tinden daha fazla pay alan insan, en iyi insandır. (Bazı akademik çevrelerde bu inanç bugün de vardır.) Ancak biliriz ki, akıllı bir insan acımasız, tamahkâr ve yalancı olabilir, oysa akıl yönünden ondan çok daha aşağılarda bir diğer kişi cömert, iyi kalpli ve sevecen olabilir.

Bu tür yanıltmalar, Şeytan kavramının gelişimi üzerinde belirsizleştirici etkilerde bulunmuştur. Bir yanda kötülük diye bir şey varolmamaktadır ve bu nedenle de, bir kötülük ilkesinden söz edilemez. Bazı teologlar, varolmadığından dolayı kötülüğün gerçek bir sorun oluşturmadığını ve kötülük gerçek olmadığından dolayı da, Şeytan'ın varolamayacağını öne sürerler. Plotinos'un ontolojik monizminin vardığı sonuç budur. Öte yandan, değerlerin aşamalar dizisinin kullanıldığı durumda, mutlak iyinin zıtı hiç şüphesiz mutlak kötülüktür. Bir kötülük ilkesi vardır ve Şeytan, böyle bir ilkenin kişileştirilmesi olarak görülebilir. Plotinos'un sistemi gibi bir sistemde, kötülük ilkesinin konumu tam olarak belli değildir. Öte yandan o, en düşük varlık düzenidir ya da düzenden tümüyle yoksun varlıktır. Ontolojik açıdan neredeyse varoluştan yoksundur. Ancak, ahlaksal unsur ortaya

çıktığında, yüksek düzeyde ontolojik konuma sahip bir varlığın kötülük yönünde bir seçim yapması olanaklılık kazanır. Plotinos'da ancak örtük bir olasılık şeklinde varolan bu düşünce, onun sisteminde hiçbir zaman açık bir seçenek olarak belirmemiştir, ancak son aşamada Hıristiyan geleneğinin bir parçası olarak karşımıza çıkar.

Helenistik felsefenin dinsel ruhuyla Helenistik dinin felsefi ruhu Yahudiliğe Apokrifal ve Apokaliptik yapıtlarda varolan mitolojik tinden oldukça farklı bir teolojik yaklaşım sunmuştur. Bu yaklaşımın başlıca temsilcisi, İskenderiyeli Filon'dur (yaklaşık İÖ 20 - İS 40). Filon, iki varsayımda bulunmaktadır: Kutsal Yazılar doğrudur ve Us (Logos) kişiyi gerçeğe ve Tanrı'ya götürür. Bu nedenle, Kutsal Yazı'ya usun uygulanması gerekmektedir. Bu, üç sonuç doğurmuştur. Birincisi, Filon, Yahudilikte ilk kez tutarlı teolojik bir sistem oluşturmuştur. İkincisi, Kutsal Yazıların yorumuna, daha sonraki Musevi ve Hıristiyan düşüncelerini de etkileyen alegorik bir yöntem uygulamıştır. Son olarak da, Filon, Yunan filozoflarına, özellikle Platon'a düşüncesinde büyük bir yer vermiş ve Yunan ve Yahudi düşüncesi arasında, daha sonra Hıristiyan Patristik Apologetleri tarafından da öykünecek bir biçimde bir sentez oluşturmuştur.

Filon'a göre Tanrı Yehova'dır ve Tanrı iyidir. Tanrı'nın zihninde *logos*, Söz, ideler âlemi ya da Plotinos'un *nous* adını verdiği anlık vardır. İlk Madde, sonsuza değin Tanrı'yla birlikte varolmaktadır. Kendi içinde İlk Madde, tümüyle varlıktan ve biçimden yoksundur. Yaratım ediminde Tanrı, maddeye biçim verir. Madde inatçıdır ve Tanrı'nın edimine karşı çıktığı ölçüde de kötü sayılabilir. İnsanoğlunun günahları, ruhun özdek tarafından bozulması ve kirletilmesi sonucu oluşur, ancak bu oluş, aynı zamanda özgür istençten de kaynaklanmaktadır, zira hepimiz, özdeğin üzerimizdeki taleplerine direnmekte özgür bırakılmışızdır. Filon'un özdeksel dünyanın kötülüklerin kaynağı olduğu

yolundaki savı, daha sonraki yazarlar tarafından, özdeksel dünyanın kötü ruhlar tarafından yönetildiği yolundaki Apokaliptik inançla birleşerek, Şeytan'ın bu dünyanın efendisi olduğu kavramını ortaya çıkartmıştır. Bununla birlikte Filon'a göre bu dünya Tanrı'nın eseridir ve onun istencini yansıtır, bu nedenle de özünde iyidir ve özdeksel ilke Tanrı'nın istencine direndiği ölçüde kötülüklerle doludur. Filon, demonların varlığını olumlamaktadır, ancak onları kötülük ilkesi biçiminde yorumlamaz. Tanrı'yla insanlar arasında bir ruhlar düzeninin varolduğunu ve Tanrı (*angeloi*) tarafından gönderilen iyi ruhlarla kötü ruhlar (*daimones* ya da *daimonia*) arasında bir ayrımın bulunduğu savlayan Septuagint'in görüşünü izler. Filon, pagan tanrıların kötü ruhlarla özdeş görülmesine yönelik görüşe karşı çıkmıştır. Bir Yahudi ya da bir Hıristiyan, pagan tanrılarla ilgili olarak şu üç ana konumdan birini benimseyebilir: Birincisi, bunların varlığını yadsıyabilir. Ruhların her yerde ve çoğul bir biçimde bulunduğuna inanılan bir dünyada, böyle bir konuma çok sık rastlanılmaz. İkinci olarak, kişi, Filon'un yaptığı gibi, bunları "melekler"le özdeş görebilir. Son olarak da, çoğu Hıristiyan yazarın yaptığı gibi, kişi bu tür pagan tanrıları demonlar ya da kötü ruhlar olarak tanımlayabilir ki, böylelikle bunların bazı özelliklerinin Şeytan'a atfedilebilmesi mümkün olacaktır. Bu süreç daha sonra açıklanacaktır.

Kötülüğün gizeminin açıklanmasına ilişkin bu mitolojik ve teolojik girişimlerin tümü de, Şeytan kavramının gelişimine katkıda bulunmuştur. Sıradan bir Yunanlı ya da Romalı bu girişimlerde belli ölçüde bir rahatlama bulabilirdi, ancak temel soru mitolojik *Pothen ton kakon*, Kötülük nereden gelir? sorusu, henüz bir yanıt bulabilmiş değildir. Bir Yunanlı bir baba, bir mezar taşına şöyle yazıyordu: *Dodekte ton paiada pater apetheke Philippos enthade ten pollen elpida Nikotelen* "Burada Philip, büyük umudunu, oniki yaşındaki oğlu Nikoteles'i

gömdü." Bu babanın umudunun ya da bizlerin umudumuzun gömülüşü konusunda hiçbir teodise inandırıcı bir açıklama sunamamıştır.

Yunan ve Helenistik deneyimi hangi yönlerden Şeytan kavramı geleneğinin gelişimine bir destek sağlayabilmiştir? En başta Yunanlılar, evrenin yapısı üzerine ussal bir araştırma sürdürmüşler, felsefeyi üretmişler ve felsefeyi tanrılar üzerine uygulayarak teolojiyi geliştirmişlerdir. Böylece ilk kez teodise sorunu mitoloji tarafından gizlenmek yerine, açıklığa kavuşmuştur. Felsefi ve yazınsal açımlama yoluyla Yunanlılar, iyilik ve kötülük üzerine genelleştirilmiş ve ahlaksal bir nitelik kazanmış bir görüşü elde edebilmişlerdir. Gerek insanların gerek tanrıların ve bunların ötesinde Tanrı'nın kendisinin bile uyması gereken birtakım genel davranış ölçütleri bulunmaktaydı. Tanrı herhangi bir unsuru onaylamıyorsa, bu bir kapris değil, bunun özünde kötü bir unsur olduğu anlamına gelmektedir. Böylece kötülük ilkesi salt tanrıların karşı çıktığı bir edim olarak kalmayacak, aynı zamanda ahlaksal yönden de kötü bir edim olacaktır ve Şeytan da ahlaksal kötülük ilkesi olarak tanımlanabilecektir. Evreni ussal ve evrensel bir yasa yönetmektedir ve ahlaksal kötülük, bu yasaya uymamaktan kaynaklanmaktadır. Ahlaksal kötülük yaygın biçimde bir aşırılık, belirlenen sınırların ihlali, kasıtlı bir biçimde kozmik plana uymayı reddetmek anlamına geliyordu. Bunun en yaygın dışavurumu hubris, küstahça kibirdi. İnsanlar ahlaksal kötülüğü işleyebilme gücüne sahipti, aynı şekilde tanrılar da. Fakat ya Tanrı'nın kendisi?

Yunan ve Helenistik düşüncede monizm akımları oldukça güçlüydü. Ussal terimlerle düşündüğümüzde monizm, teodise tarafından ortaya atılan soruya sınırlı sayıda birtakım yanıtlar getirmektedir ve tüm bu açıklamalar şu ya da bu dönemde Yunan düşüncesinde ele alınmıştır. Bunlardan birincisi, hem iyilik hem de kötülük yapabilen ahlaksal yönden ikircikli bir Tanrı'nın dolaysız bir biçimde kabul

edilmesidir. Tanrı'yı salt iyilik olarak tanımlamak isteyen filozoflar, bu savla uğraşmak istemediler, oysa bu görüş, Yunan mitolojisinde örtük bir biçimde vardı. Tanrılar, Tanrı'nın tezahürleridir ve bir bütün olarak ya da tek tek ele alındıklarında, tanrılar hem iyi hem de kötüdürler, hem iyicil hem de habisdirler. İkinci monist teodise, Tanrı'nın ya varolmadığını ya da ahlaksal açıdan tarafsız olduğunu öne sürer ki bu durumda kötülük, göreceli ya da insan yaratımı bir yapıdan öte bir şey değildir; Epikuros ve Kuşkucular bu bakış açısını temsil ediyorlardı. Üçüncü görüşe göre ise, kötülük dünya tasarımı içinde zorunlu olarak vardır ve büyük ölçüde iyi olan bir yaratımın önlenemez bir yan ürünüdür. Bu açıklamanın genel vargısı da şudur ki, kötülüğün kendisi yoktur ve kötülük aslında bir yoksunluk ya da kusursuzluğun eksikliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Dördüncü görüşe göre, Tanrı'nın gücü sınırlıdır: O, özünde iyi ve bir düzene uygun bir evren yaratmayı arzulamaktadır, ancak saptırıcı bir güç, yani özdek, onun bu tasarımını engellemektedir. Bu tür bir teodise, özünde monist değildir, zira, doğal bir biçimde Tanrı'nın eylemine ket vuran ilkenin arayışı içinde sonuçlanmaktadır. Bu tür bir ilkeyi bir kötü ruh ya da özdeğin – Tanrı'yla birlikte sonsuza değin varolacağı görüşünü – ortaya attığınız an, monizmden uzaklaşarak düalizme yaklaşırsınız.

Gerçekten de, monizmin her zaman baskın olmasına karşın, Pythagoras'dan bu yana Yunan düşüncesinde güçlü bir düalizm unsuru her zaman varolmuştur. Şeytan'la ilgili Geç Yahudi ve Hıristiyan kavramları üzerinde Yunan düalizminin etkileri son derece büyük olmuştur. Yunanlılar, özdeği habis bir ruhun eseri olarak düşündüklerinde, iki farklı düalizmi birleştirmekteydiler. Genelde özdek, özelde ise beden, kötü bir varlığın eseridir ve bireyin görevi, kendini bozulmuş özdeksellikten özgürleştirerek, yeryüzünde ancak karanlık gökkubbenin yarıklarından süzülerek parıldayan altın rengi ışınlar halinde gö-



Demetrios'lu tetradrahmi, Helenistik dönem sikkesi, İÖ ikinci yüzyıl. Burada, Helenistik dönemde yaşayan bir komutanın başının üzerinde, tanrısallığının bir simgesi olarak boynuzlar yer almaktadır. Boynuzların, tanrısallık ve hayvansallıkla ilgili ikili özelliği, Şeytan ikonografisinde birleşerek, onu bir yanda tanrısal dehşet ve hayranlık, diğer yanda ise, verimliliğe tapınmayla ilişkilendirmektedir. Propylâen Verlag'ın izniyle, Berlin.

rülebilen o göksel âlemle bir olmayı başarabilmektir. Apokaliptik Yahudi felsefesinde hali hazırda varolan ve daha sonra Gnostisizm ve Hıristiyanlık'da da dile getirilen bu ikili ya da bileşik düalizm, kendisine atfedilen çeşitli adlar arasında, kolayca Şeytan olarak da anılarak kişileştirilen tinsel bir ilke olarak kötülük kavramının gerçek anlamda gelişimine katkıda bulundu. Bu dünyanın efendisi olarak Şeytan düşüncesi, Mitrasçılığın eskatolojisinden de destek bulmuş olabilir, zira bu inanca göre, Ehriman'ın dünya üzerindeki gücü, Tanrı Mitras'ın dünyayı kurtarmak üzere geri döndüğü, yaşayanları ve ölüleri yargıladığı ve Ehrimen'le kötü ruhlu işbirlikçilerini yok etmek üzere Jupiter'in ateşini dünyaya indirdiği güne kadar giderek artmıştır.

Ayrıca, kötü ruhlu demonlar kavramının gelişimi de Şeytan kav-

ramının ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur. Aynı şekilde bu da, Yunan düşüncesinin düalist yönüne doğru bir gelişimi oluyordu. En başta demonlar, ilk tanrılar gibi ahlaksal yönden ikircikliydiler. İkinci olarak demonlar, biri iyi diğeri kötü iki gruba ayrılmıştı. Son olarak da, terminolojide bir değişim gözlemlenmektedir. Septuagint'te iyi ruhlar melek, kötü ruhlar ise demon olarak anılmaktadır. Plutarkhos da demonları, tanrılara zıt bir konuma yerleştirmişti. Her ikisi de demonları tümüyle kötü tinsel varlıklar şeklinde tanımlıyorlar. Bu varlıkları şimdi kolayca Şeytan'la birleştirebilmek mümkün olmaktadır. Bu süreç içinde ya demonların özellikleri bizzat Şeytan'a atfedilir ya da tıpkı Apokaliptik yazındaki Gözlemci Meleklerin İblis ya da Mastema'nın emrine girmesi gibi, demonlar da Şeytan'ın altında ona bağlı ruhlar olarak tanımlanırlar.

Öyle ise demonlar kısmen, daha önce tanrılarla ilişkilendirilen kötü özelliklerin kişileştirilmeleriydiler. Demonlar aynı zamanda, daha önce canavarlara atfedilen ve ikonografi ve efsaneler yoluyla Şeytan'a aktarılan bazı özellikleri de sahiplendiler. Bu nedenledir ki ortaçağ demonlarının betimlenişinde Hermes Psychopompos'un bacaklarındaki kanatların; Gorgonlar, Typhon ve Hydra'yla ilişkilendirilen yılanların; Dionysos, Pan, satyrler ve Kharon'la ilişkilendirilen keçimsi ya da eşeği andıran özelliklerin; ve Kharon'un koyu mavi rengiyle elinde taşıdığı silahının izlerine rastlanır.

Ayrıca, tanrı Hades'le ölülerin cezalandırıldığı Hades ülkesinin de etkileri bulunmaktadır. Başlangıçta ölülerin solgun hayaletlerinin durgun bir yarı-yaşam içinde dolaştıkları bir gölgeler âlemi olan ölüler ülkesi daha sonra Hades ve Tartarus'u birleştirdi ve günahkârların ceza gördükleri alevlerin kavurduğu derin bir yeraltı mağarası oldu. Başlangıçta yeraltı dünyasında solgun bir ruh olarak tanımlanan Hades daha sonra, ölülerin yargıcı ve başlıca görevi lanetlilere eziyet et-



Pan ve Olympos, heykel, Pompei, İS birinci yüzyıl. Pan burada, genç tanrı Olympos'a flüt çalmayı öğretirken betimlenmiştir. Mansell Koleksiyonu'nun izniyle, Londra.

KÜTÜPHANESİ

mek olan bir ruhlar ordusunun lideri haline geldi. Sonraları Yahudi inancındaki Gehenna kavramıyla birleşen bu kavram, üzerinde Şeytan'ın taht kurduğu Hıristiyan cehennem kavramının da temelini oluşturmuştur. (ancak Hıristiyanlıkta ölüleri Şeytan değil, İsa yargılar).

Ölüler âleminin, ölümün yanı sıra verimlilikle ilişkileri ve bu ikisinin mitlerde ve kültlerde birleşmeleri, Şeytan'la cinsellik arasında da bir bağ oluşmasına neden oldu. Dionysos Magna Mater, Kibele, Mitras, İsis ve Pythagorascılıkla ilişkili ayinler, daha sonraları sapkınların ya da büyücülerin gerçek ya da hayali uygulamalarında standart sayılabilecek birtakım unsurları da içermekteydiler. Belirtildiği gibi, orji olgusunun kendisi, İsis, Mitras ya da Pythagoras kültlerinde yoktu. Doğal koşullarda orji, katılanları her iki cinsin ya da Bacchantes'lerde olduğu gibi, büyük ölçüde kadınların oluşturduğu kültlerde gerçekleşirdi (ya da öyle varsayılır).[20] Ancak Yunanistan'da, felsefeden (Dyad) ve dinden (Hekate, Erinys'ler ve Lamialar) gelen zorlamalara rağmen dişi ilke, hiçbir zaman kötülük ilkesiyle özdeş görülmedi. Lamialar, geceleri dolaşan, erkekleri baştan çıkartıp çocukları öldüren şehvet düşkünü cani kadın ruhunun oluşmasında, Sami mitolojisinde yer alan Lilith'le kolayca birleşmiş ve bu imge Ortaçağ'da giderek doğaötesi bir varlık olmaktan çıkmış ve sonunda cadı imgesi üzerinde odaklanmıştır. Başka yerlerde olduğu gibi burada da, varsayım odur ki, kadınlar doğal olarak erkeklerden aşağı yaratıklardır ve bu nedenle de bir kötülük ilkesi konumuna yükseltilemezler. Şu aydınlatıcı noktayı belirtmekte yarar var: Klasik dünyada yüksek düzeyde, entelektüel büyünün öncelikle erkeklere atfedilen bir özellik olmasına karşın, daha aşağı düzeydeki gündelik büyüler, kadınların alanı

[20]Bkz. Mark W. Wyndham, "The Concept of the Gnostic Heretic in Patristic Literature" (Doktora Tezi, University of California, Riverside, Haziran, 1975), böl. üç.

olarak görülürdü.[21]

Mitolojik ve felsefi yönden, Yunan düşüncesinde varolan güçlü akımlar, hareketin yönünün dinsel monizmden düalizme doğru gelişmesine neden olmuştur. Bu akımlar belli bir ölçüye kadar önceden tahmin edilebilen, bir ölçüye kadar da, İbrani düşünce geleneği tarafından izlenen akımlardı.

[21] Wyndham, böl. iki.

5 İbranilerde Kötülüğün Kişileştirilmesi

> Yehova'nın gününü isteyenlerin vay haline! Yehova'nın gününü niçin istiyorsun? O, ışık değil, karanlıktır.
>
> —Amos 5:18

"Işığa şekil veren ve karanlığı yaratan benim": Tanrı Yehova böyle övünmektedir (İşaya 45:7). Sürgün-öncesi İbrani dininde, gökyüzünde ve yeryüzünde, iyi ve kötü olan ne varsa, hepsini Yehova yaratmıştır. İbranilerde Şeytan kavramı, Yehova kavramında varolan birtakım gerginliklerden ortaya çıkmış ve aşamalı bir biçimde gelişmiştir. Musevilik ve Hıristiyanlık bugün çoğumuz için canlı seçenekler olduğuna göre, metafizikle tarihselin birbirine karışmasının önlenebilmesi, burada başka yerlerden daha zor olacaktır. Benim bu bölümde yapmak istediğim metafizik bir açıklama sunmaktan çok, kavramın tarihsel gelişimi üzerine bir tartışma geliştirmektir. Bununla birlikte, teolojiyle ilgili bir hususun açığa çıkartılması gerekiyor; zira, bu görüşün tam aksi bir görüş de sık sık ve sert bir biçimde öne sürülmüştür. Şeytan'ın Eski Ahit'de tam anlamıyla geliştirilmemiş olması, onun modern Yahudi ve Hıristiyan teolojisindeki varlığının yadsınması için herhangi bir kanıt oluşturmaz. Bir sözcüğün – ya da bir kavramın – gerçekliğinin onun en erken formunda yattığı düşüncesi, genetik bir yanılgıdır. Aksine, tarihsel gerçeklik, zaman içinde gelişimdir. Bir diğer güçlük de kavramın İbrani dinindeki tartışmalarında yer almaktadır. Şeytan'ı, her kültürde kötülüğün kişileştirilmesi olarak tanımlamıştım. Ancak "Devil" [Şeytan –ç.n.] sözcüğü Latin-

ce'den türetilmiştir ve kökeni Yunanca *diabolos*'dur ki, bu sözcük de, İbranicedeki *satan*'ın [iblis –ç.n.] bir kullanım tarzıdır. Kavramsal olarak, İbrani İblis'i, Şeytan'ın *özünde* kendisi değil, onun tezahürlerinden yalnızca biridir.

Bu bölümün konusu, Eski Ahit'le Apokaliptik ve Qumran yazınında Şeytan kavramının gelişimiyle ilgilidir. Eski Ahit'in parçalarının bir araya getirilmesi, yaklaşık İÖ 900 ile İÖ 100 arasında, oldukça uzun bir süre içinde gerçekleşmiştir. Kısımlarının büyük bir bölümü, bugünkü biçimleriyle, Babil Sürgünlüğü dönemi esnasında (568-538) ve sonrasında yazılmıştır ve Kenan, Babil, İran ve Helenistik etkiler taşımaktadır. Eski Ahit kitaplarının büyük bir kısmının ne tarihleri ne de kaynakçaları açıkça belli değildir.[1]

Apokrifa, Eski Ahit'in İbrani kanonuna (şeriatına) dahil edilmeyen yazılardır. Günümüze kadar gelen kutsal kitaplardan hangilerinin gerçekten vahiy yoluyla yazılmış olduğuna ilişkin tartışmalar, İS dördüncü yıla kadar inmektedir ve İbrani kanonunu, İS birinci yüzyıla

---

[1] Araştırmacılar uzun süredir, örneğin Hexateuch'un dört ana bölümden (ve bazı ara bölümlerden) oluştuğu konusunda hemfikirdirler: Yehovacılar (y. İÖ 9. yüzyıl); Elohimciler (y. 800); Tesniyeciler (y. 680); ve Kahinler (450-400), ancak içeriğin bu kaynaklar arasındaki dağılımı kesin değildir. Frank Moore Cross'un *Canaanite Myth* yazısı üzerine Cyrus Gordon tarafından yapılan bir inceleme için bkz. *American Historical Review* 79 (1974), 1149. "Apokrifa," Yunanca *apokryptein*, "gizleme" sözcüğünden türemiştir; "Apokalips," *apokalyptein*, "ortaya çıkartmak" sözcüğünden gelir. Bu yazılara aynı zamanda Pseudepigraphica adı da verilmektedir, zira yazarları bunları patristiklere ve kahinlere atfetmişlerdir. Zaman zaman bunların da "apokrifa" olarak anıldıkları olur, ancak hiçbiri kanon'a dahil edilmeyi başaramamışlardır. Qumran yazınını aynı bağlam içinde Apokaliptik olarak nitelendirmek olanaklıdır: bkz. Harold H. Rowley, *The Growth of the Old Testament*, 3.basım (Londra, 1967) ve David S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Philadelphia, 1964).

kadar nihai biçimini bulamamıştır. Bu esnada, yazılar yaklaşık İÖ 250 civarında Yunancaya çevrilmiştir. Septuagint adıyla bilinen bu çalışma, yüzyıllar boyunca genişletilmiştir ve son aşamada İbrani kanonuna dahil edilmeyen bazı kitapları kapsamaktadır. Büyük bir bölümü Suriye ve Roma baskısı altındaki Yahudilerin çektikleri acıları anlatan bu kitaplar, İÖ 200 ile İS 150 yılları arasında yazılmışlardır ve kanon'a dahil edilmemelerine rağmen, etkileri son derece büyük olmuştur.

Bu dönemde Yahudi halkının çektikleri acılar ayrıca genelde Apokaliptik olarak tanımlanan bir yazın türünü daha ortaya çıkartmıştır. Bazılarının kanonik olduğu varsayılan bu yazılar, çoğunlukla dünyanın sonu izleğinin baskın olduğu kehanetlerden oluşmaktadır. Bu yapıtlardan bazıları, Yahudilerin uğradıkları zulüm ve eziyetin, dünyanın artık Şeytan'ın gücünün altında olduğunun bir belirtisi olduğu görüşünü belirtir. Eski günlerde dünyayı, patrikler ve krallar yönetirlerdi, ama artık Şeytan yönetimi eline almıştır. Bununla birlikte, çok kısa bir süre sonra Şeytan'ın krallığı ("eski çağ") sona erince Mesih'in dönemi başlayacak ve Mesih, adaletin ve ışığın hâkim olduğu bir "yeni çağı" getirecektir. Apokaliptik yazarlar yıkılış ve yeniden doğuşla ilgili kendi kehanetlerini eski çağların ataları ya da yalvaçlarının ağızlarından dile getirirler. Söz konusu kehanetler gerçek yazarların kendi zamanlarında cereyan eden olaylardan kaynaklandığından dolayı elbette kısmen de olsa gerçekleşiyorlardı ve bu nedenle de bunları duyanların zihninde daha da gerçeklik kazanıyorlardı. Apokaliptik yazının aksine, hahamların yazdıklarında demonoloji çok az yer tutar; bu da, Şeytan'ın modern Yahudi düşüncesinde Hıristiyanlıktan çok daha az önem taşıdığı gerçeğini yansıtmaktadır.

Modern çağda, İbrani Şeytan'ının kökenleriyle ilgili en az dört yorumun etkili olduğu gözlemlenmektedir. Bunlardan birincisine göre, İblis, demonların demonuydu ve bunların başkanı konumuna yük-



Musa Yahudilere yasaları sunuyor, elyazması tezhip, Fransa, ondördüncü yüzyıl. Musa'nın boynuzları özünde gücü simgeliyordu. Ancak daha sonra Hıristiyan geleneği boynuzları, Yahudiler ile boynuzlu İblis arasında var olduğuna inandığı ittifakın bir simgesi haline getirdi. Bavyara Devlet Kütüphanesi, Münih.

selmişti. Bu yorum, birçok yönden yetersiz kalmaktadır. Hiçbir yerde, İblis adlı bir demonun varlığına ilişkin herhangi bir kanıt yoktur ve İbrani demonları arasında kötülüğün çok sayıda tezahürünün bulunmasına karşın, (Azazel'in dışında) hiçbir demon kötülüğün yüceleştirilmesi gibi yüksek bir konuma getirilmemiştir. İkinci yorum, İblis'in, insanın içinde varolan kötülük dürtüsünün kişileştirilmesi olduğuna ilişkindir. Bu tartışmada o, Haham terminolojisindeki daha erken, koşut ve daha kişisel *yetser ha-ra*, "kötü eğilim" kavramının ifadesi olmaktadır. Tüm kozmik kavramların son kertede psikolojik yansıtmalarla ilişkili olabilecekleri doğrudur, ancak en azından Eski Ahit yazarlarından bazıları İblis'i nesnel bir gerçeklik olarak kavra-

mışlardır ve bu nedenle de, söz konusu tartışma başarısızlıkla sonuçlanır. İblis'in özünde Tanrı'nın maiyetindekilerden biri olduğu, ancak, gerek ahlaksal yönden gerekse amaçlar yönünden giderek Tanrı'dan uzaklaştığı yolundaki genellikle kabul edilen varsayım ise, böyle bir sürecin neden oluşabileceğine ilişkin bir bir açıklama olmaktan çok, bir tanım olarak karşımıza çıkmaktadır. Kavramın tarihsel metabolizmasını en iyi belirten açıklama ise, dördüncü yorumdur: İblis, Tanrı'nın karanlık yönü, Yehova'nın içinde, iyiliğin gerçekleşmesini engelleyen unsurdur.

İbrani tektanrıcılığının kökenleri ne olursa olsun, Eski Ahit yazarları Yehova'yı İsrail'in tanrısı, kâinatın tek Tanrı'sı olarak tanımlamışlardır. Yehova'nın tek Tanrı olduğuna göre, tıpkı monizmin tanrısı gibi "içsel kutupların çatışkısı" olması gerekiyordu.[2] O, hem

---

[2] Carl G. Jung, *Answer to Job* (Londra, 1954) s. 369. Bu konu, son yüzyıl boyunca çeşitli yazarlar tarafından, öncelikle Gustav Rokoff, *Geschichte des Teufels*, 2 cilt (Leipzig, 1869); Paul Volz, *Das Dämonische in Jahwe* (Tubingen, 1924); Gustav Mensching, "Teufel: Religionsgeschichtlich," *Relion in Geschichte und Gegenwart*, 3. basım (Tubingen, 1957), VI, 794-705) ele alınmıştır. Konuyu en açık biçimiyle ortaya seren Jung olmuştur ve çalışmalarının izinden giden öğrencilerinden biri, İblis'in kökeni üzerine en iyi açıklamayı sunmuştur: Rivkah Scharf Kluger, *Satan in the Old Testament* (Evanston, Ill., 1967); çalışma önce yazarın kızlık soyadıyla: Rosa R. Scharf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament* (Glarus, 1948), daha sonra ise, Rivkaf Schaerf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament* adı altında yayınlandı (C.G. Jung, *Symbolik des Geistes* (Zürih, 1953) bölüm 3). Söz konusu çalışma, oldukça başarılıdır, ancak, iki konuda sınırlı kalmıştır, birincisi, zaman zaman Jungcu yorumlar kanıtların sunduğu kapsamın ötesine geçmektedir; ikincisi de, Apokrifal ve Apokaliptik eserlerde İbrani düşüncesinde kötülüğün kişileştirilmesi konusu üzerinde yeterince durmamıştır. Bu bölümde, kavramlar tarihinin aydınlatılmasında Jungcu düşüncenin ne denli yararlı olabileceğine bir örnek sunan Kluger'in çalışmasına çok şey borçluyum. Robery Gordis, *Book of God and Man* başlıklı çalışmasında (Chicago, 1965) s. 69-71, Tanrı ile İblis'in

ışık hem karanlık, hem iyi, hem kötü idi. Yehova'yı yaratıcı yönleriyle düşünmeye alışmışızdır; ancak gelin burada onun gölgesini ele alalım.

Erken dönem Eski Ahit geleneklerinde, İbranilerin ahlakları, toplumsal adaletin çiğnenmesinden çok, bir tabu'nun ihlaliyle ilişkilendiriliyordu. Eski Ahit, putperestlik, küfür, Sabbath'ın kutsallığına saygısızlık ve yeminden geri dönme gibi Yehova'ya karşı işlenen ihlalleri kınar. Leviticus ve Tesniye kitapları, dinsel törenlerin ve tabu'nun önemini vurgular. İsraillilerin adalet kavramına ait düşünceleri, öncelikle kendilerinin diğer İsraillilerle olan ilişkilerini ilgilendiriyordu. Yahudi olmayanlara karşı tavırları, Asurbanipal'in kurbanlarına karşı tavrı denli acımasızdı.

İsrailliler Kenan'ı kuşattıklarında, Yeşu "[Hatsor] ilini eline geçirdi ve onun kralını kılıçla vurdu. [İsrailoğulları] onda olan bütün canları kılıçtan geçirip tamamen yok ettiler; nefes sahibi bir adam bırakılmadı; ve Hatsor'u ateşe verdiler.... Ve İsrailoğulları bu şehirlerin tüm malını ve hayvanları kendileri için çapul ettiler; fakat hepsini he-

---

birbirinden ayrılmasının Mazdacı etkiler sonunda ortaya çıktığını öne sürer. Yehova'nın Tanrı ile özdeş tutulmasında, konunun gereğinden fazla basitleştirmesi tehlikesi yatmaktadır. En eski yazı geleneklerinden biri, Tanrı'yı Yehova olarak anan Yehovacı gelenektir; ancak Elohistler, Elohim terimini kullanırlar. Bu ikincisi genellikle "Lord" [Rab –ç.n.] şeklinde çevrilir. Elbette, İngilizce'deki "God" sözcüğünün dilbilimsel kökemleri İbranice değil Germen dilinden gelmektedir. Yehova ile Elohim terimlerinin her ikisi de Pentateuch kitaplarını bir araya getirenler tarafından tek bir varlığa göndermede bulunan bir kavram olarak özümsenmişlerdi; ancak şu bir gerçektir ki, iki ayrı isim kullanılıyordu ve, Yehovacıların ve Elohimcilerin yazılarında aynı kavramdan söz edip etmedikleri açık değildir. "Elohim" sözcüğü tuhaf bir biçimde bir çoğulluğu ifade eder, sanki Elohimcilerin Tanrı'yı bir şekilde çoğul bir varlık olarak algılıyorlarmış gibi. Konuyu basitleştirmek amacıyla, İsrail'in Tanrı'sından söz ederken Elohim değil, Yehova terimini kullanacağım.

lak edinceye kadar her adamı kılıçtan geçirdiler; ve nefes sahibi kimseyi bırakmadılar." İsrailoğulları bu davranışlarını Yehova'nın arzusuna atfettiler. Kenanlılar, belki de affedilebilir nedenlerden dolayı vatanlarının acımasız İsrailoğulları tarafından fethedilmesini engellemek üzere direndiklerinde, onların yüreklerini sertleştiren Yehova idi: "Savaşta İsrailoğullarına karşı inatla direnmelerini Tanrı istedi ve bundan dolayıdır ki, acımasızca ortadan silinecek ve tümüyle yok edileceklerdi; Yehova, Kenan'ın fethini buyurdu, daha sonra Kenanlıların direnmelerini istedi ve son olarak da onların seçilmiş halkın ellerinde toptan yok olmalarını emretti. Mısır, Babil ya da Kenan ülkesinde çok az tanrı bu kadar acımasız olabilmiştir.

Ve İsraillilerin kendilerine, Yehova çok ender olarak sevecen davranırdı. Aralarından biri, ele geçirilen şehirlerden birinde ganimetlerin bir bölümünü Yehova'ya (rahiplerinin gözetiminde) sunacağı yerde kendine ayırdığında, Yehova İsrailoğullarını Kenanlılar tarafından yenilgiye uğratarak onları cezalandırdı. Yeşu, Yehova'ya ne yapılması gerektiğini sordu ve Tanrı, Yeşu'nun suçluyu bulması gerektiğini söyledi. Kuralar çekildi, Tanrı'nın ne düşündüğü de belli oldu. Kura Achan'a isabet etti. Achan suçunu itiraf etti ve İsrailliler onu Achor vadisine götürdüler ve orada taşlayarak öldürdüler. Ve böylece "Tanrı'nın öfkesi dindi." Yehova ödül olarak Ai şehrini İsrailoğullarına teslim etti ve İsrailliler, "en son kişiye kadar Ai şehrinde yaşayan herkesi kılıçtan geçirdiler." O gün, erkek ve kadın, oniki bin kişi, Ai şehrinin toplam nüfusu öldürüldü."[3] Mantık, acımasızdı: Tanrı, İsrail'i kendi halkı olarak seçmişti, İsrail'in yoluna çıkan tüm Yahudi olmayanlar, acımasızca öldürüleceklerdi; ve Yehova'nın emirlerine

[3] Yeşu 7-8 11:10-15; 11:20. Yeşu'da Kutsal Savaş takibatı, büyük ölçüde utopyacı Tesniyeci düşünce tarafından etkilenen idealist dinsel bir varsayımdan yola çıkar. Krş. Qumran Savaş Yazıtları (1 QM).

karşı çıkan İsrailoğlu da ayni şekilde katledilecekti.

İsrail'in Tanrı'sı tek Tanrı, evrenin en üstün gücü, her şeyin düzenleyicisi olduğuna göre, o arzu etmedikçe hiçbir edim gerçekleşemezdi. Sonuç olarak, eğer herhangi biri ahlak kurallarını ihlal ederse, bu ihlale neden olan mutlaka bizzat Yehova'nın kendisi idi. Bundan dolayı Tekvin 12:17 de Tanrı, Mısır ülkesinde bulunduğu esnada Abraham'ın Sarah'nın karısı değil kızkardeşiymiş gibi davranmasına neden olur ve masumca Sarah'nın gerçekten onun kız kardeşi olduğuna inanarak ona aşık olur ve evlenmek ister; Tanrı Firavun'u cezalandırır ve onun "ve sarayındakiler üzerine ölümcül hastalıklar gönderir." Çıkış'ta Yehova, sürekli bir biçimde Firavun'un yüreğini sertleştirir ve onun İbrani kavminin Mısır'ı terk etmelerine izin vermemesini sağlar. Yehova, talihsiz Mısırlıların üzerine birbiri ardından çeşit çeşit salgın hastalıklar yollar. Firavun'un ne zaman teslim olmaya hazırlansa, Yehova onun yüreğini sertleştirir ve daha fazla direnmesine ve hem kendisinin, hem de halkının başına daha çok felaket gelmesine neden olur. Sonunda Tanrı, Mısır'da ilk doğan kuşağın tüm üyelerini öldürerek onu cezalandırır, İsrailoğullarının ülkeyi terk etmelerini sağlar ve yalnızca onları bağışlar.[4]

İbraniler düşmanlarına merhamet gösterecek olurlarsa, buyruğunu ihmal ettiklerinden dolayı Tanrı onları azarlardı. (Hakimler 2:1-2). Tanrı'nın elini kaldırdığı yalnızca Yahudi olmayanlar değildi. Ahitofel Abşalom'u babası David'le uzlaşmaya razı etmeye çalıştığında, Yehova genç adamı yoldan çıkarttı, zira "amacı Abşalom'un üzerine kötülük getirsin diye Ahitofel'in iyi öğüdünü bozmaktı. (II. Samuel 17:14)." Yehova aynı zamanda tüm İsrail'e tıpkı Mısırlılara davrandığı gibi de davranabiliyordu. Peygamber İşaya'ya söyle dedi: "Git ve bu kavma

[4] Çıkış 3:19; 7:13-22; 9:12, 35; 10:1, 20, 27; 11:10; 13:15

şöyle söyle: İşittikçe işitin, fakat anlamayın; ve gördükçe görün, fakat bilmeyin. Bu kavmın yüreğini semizlet ve kulaklarını ağırlaştır ve gözlerini kapa da, gözleriyle görmesinler ve kulaklarıyla işitmesinler ve yürekleriyle anlamasınlar ve dönüp şifa bulmasınlar. Ben de: Ne vakte kadar ey Rab?" dedim. Şöyle cevap verdi: "O vakte kadar ki, şehirler viran ve kimsesiz ve evler insansız kalacak ve toprak bütün bütün çöl olacak." (İşaya 6:9-11). İbrani dininin bu aşamasında, Tanrı Yehova'nın ikircikliğiyle monizm Tanrısının ikircikliği arasında önemli bir fark bulunmamaktadır.

Yabbok nehri ağzında Yakub'un mücadele ettiği figür, Yehova'nın kötü yüzü olabilir (Tekvin 32:22-32). Tanrı'nın gölgesi, Çıkış 4:24-26'da Tanrı'nın Musa'yı Mısır'dan Midian'a geri dönüşü esnasında öldürmeye çalıştığında daha da açık bir biçimde belli olmaktadır: "Ve yolda konakta vaki oldu ki, Rab ona rast geldi ve öldürmek istedi. ve Tsippora keskin bir taş alıp oğlunun gulfesini kesti ve ona dokundu ve şöyle dedi: Gerçekten sen bana kan güveyisin. Ve Rab onu bıraktı." Tesniye 32:41-42'de, Yehova yokeden Sekhmet ya da Anath'a çok benzemektedir:

Şimşek çakan kılıcımı bilersem
Ve hükmü elime alırsam
Hasımlarımdan öç alacağım,
Ve benden nefret edenlere ödeyeceğim
Öldürülmüş ve esir edilmiş olanların kanından,
Düşmanların reislerinin başından,
Oklarımı kanla sarhoş edeceğim,
Ve kılıcım et yiyecek.

Peygamber öncesi İbrani dininde Yehova'nın acımasız doğası, göçebe, fetihçi İsraillilerin acımasız törelerini yansıtmaktadır. İbraniler giderek yerleşik düzene geçtikçe, ahlakları da giderek yumuşadı. Pey-

gamberlerin etik öğretileri, yoksullara, dullara ve evsizlere merhamet ve şefkati öğütledi ve kişinin, şehvet, ayyaşlık ve yalandan uzak durma konusunda üzerine düşen sorumluluğunu vurguladı. İbranilerin iyilik ve kötülük anlayışları, daha önceki dönemde geçerli olan ayinsel tabu üzerindeki vurgulama, kişilerin karşılıklı sorumluluklarından kaynaklanan uygulamalı ve insancıl bir ahlak anlayışına doğru bir gelişim göstermiştir. Bu sürecin oluşumundan sonra Yehova'nın özellikleri değişti.[5]

Artık yağmalamayı ve yıkıcılığı Tanrı'larının istencine kolayca atfedemeyen İbraniler, yeni teodiseler arayışına girdiler. Bunlardan biri de, kötülüğün insanlığın günahlarının sonucu olarak ortaya çıktığı görüşüydü. Yehova, insan soyuna Cennet'te mutlu bir yaşam bahşetmişti, ancak ilk çift, onun emirlerine karşı geldi ve sonuçta Cennet'ten kovuldular. Eski Ahit bu öyküyü, daha sonra hahamların ve daha da sonra Hıristiyan yazarların yaptığı gibi ilk günah doktrininin temeli olarak ele almadı, bunun yerine Kabil, Sodom ve Gomora, Nuh döneminde inançsızlığın cezası olarak tufan ve Kenan ülkesine yerleşme ve krallar döneminde İsrailoğullarının sürekli olarak sözlerinden dönmeleri öyküleriyle insanoğlunun sapkınlıkları ve günahları

---

[5] İncil Tanrı'sının ve yalnızca İncil Tanrı'sının nesnel anlamda Tanrı düşüncesini sunduğunu savunan Batı uygarlığında eskiden beri varolan inanıştan dolayı Yehova'dan söz ederken mecazi dil kullanmak, Marduk, Horus ya da Ahura Mazda üzerine konuşurken mecazi bir dil kullanmaktan daha zordur. İnananların yanı sıra, tanrıtanımazlar da bu düşünceyi savunmuşlardır. Ben ise bu görüşe burada yer vermeyeceğim. "Yehova böyle yaptı" dediğimde bu söylemi tıpkı "Marduk böyle yaptı" dediğimde kullandığım gibi kullanacağım. Diğer bir deyişle, "Yehova böyle yaptı" söylemini, örneğin "Yeşu'nun yazarı Yehova'nın böyle yaptığına inandı ya da böyle yaptığını söyledi" türü bir söylem kipinin kısaltılmış şekli olarak kullanacağım.

izleğini sürdürdü.[6] İnsanoğlunun kendisini tanrılardan uzaklaştırdığı düşüncesi daha Tekvin 6:5-6'da kesin bir biçimde belirtiliyordu: "Ve Rab gördü ki, yeryüzünde adamın kötülüğü çoktu ve her gün yüreğinin düşünceleri ve kuruntuları ancak kötü idi. Ve Rab, yeryüzünde adamı yaptığına nadim oldu." İbrani krallarının ve Ahdedenlerin sürekli bir biçimde dönüp dolaşıp kendi bildiklerini okumaları, Rab'bın pişmanlığını daha da arttırdı ve onu, kendi insanlarına hiç durmadan ağır cezalar vermeye zorladı. Ancak, hem günahlar hem de cezalar o kadar sıklaştı ve o kadar ağırlaştı ki, artık çelimsiz bir adamın kendi gücüyle tanrının hoşuna gitmeyen edimlerde bulunması oransız gö-

---

[6] Tekvin 3'te Âdem ve Havva'nın cennetten kovuluşu öyküsünün yorumu, bugün de tartışma konusu olma özelliğini sürdürmektedir. Modern araştırmacılar, Tekvin 3 yazarının yılanı Şeytan ile özdeş kılmayı amaçladığı nosyonuna karşı çıkmaktadırlar. Yalnız Apokaliptik ve onu izleyen dönem yazınında yılan İblis'in aracı ya da bizzat İblis'in kendisi olarak görülür. Âdem ve Havva'nın günahı üzerine son yıllarda geliştirilen yorumlar arasında en yararlıları şunlardır: Martin Buber, *Good and Evil* (New York, 1953); George Wesley Buchanan, "The Old Testament Meaning of the Knowledge of Good and Evil," *Journal of Biblical Literature*, 75 (1956), 114-120; W. Malcolm Clark, "A Legal Background to the Yahwist's Use of 'Good and Evil" al. Genesis 2-3, *Journal of Biblical Literature*, 88 (1969), 266-278; Joseph Coppens, *La Connaissance du bien et du mal et le peche du paradis* (Louvain, 1948); A. M. Dubarle, *The Biblical Doctrine of the Original Sin* (New York, 1964); J. M. Evans, *Paradise Lost and the Genesis Tradition* (Oxford, 1968); Robert Gordis, "The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qoumran Scrolls," *Journal of Biblical Literature*, 76 (1957), 123-138; Cyrus Gordon, *The Ancient Near East*, 3. basım (New York, 1965) s. 36-37; Julius Gross, *Entstehungsgeschichte der Erbsündendogmas; von der Bibel bis Augustinus* (Münih, 1960); Herbert Haag, *Is Original Sin in Scripture?* (New York, 1969); F. R. Tennant, *Sources of the Doctrines of the Fall and the Original Sin* (Cambridge, 1903); Norman P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin* (Londra, 1927). Düşüş ve ilk günah doktrinleri mitograflar ve teologların ellerinde esnek olmaktan ziyade, tutarlılığını yitirmiş görünmektedir. Bkz. Evans, s.10.

rünmeye başladı. Ve İbranilerin zihninde şöyle bir soru belirdi: Gücü her şeye yeten ve her şeyi bilen Tanrı, nasıl oluyordu da, insanların günah işlemesine izin veriyordu? İnsanoğlunun bozulmuş istenci, bu dünyada işlenen kötülüklerin bu denli yoğun ve böylesine ürkütücü boyutlara ulaşmasını açıklayabilmekte yetersiz kalıyordu.

Bu soruya bir yanıt bulmak üzere İbraniler farklı bir açıklamaya yöneldiler: Bu dünyadaki kötülüklerin faili, suç işleme gücü yalnızca ölümlü insanların gücünün kat kat ötesinde olan habis bir ruh olmalıydı. Yehova'nın habis, yıkıcı özellikleri onun kişiliğinden soyutlanarak farklı bir tinsel güce, Şeytan'a atfedildi. Sonuçta, Mısır'ın ya da Kenan ülkesinin Tanrı'sında olduğu gibi tanrısal doğada bir ikizleşme ortaya çıktı. Tek olan Tanrı iki bölüme ayrıldı. Birincisi, yani Tanrı'nın iyi olan özellikleri "Rab" olarak anıldı, kötü olan yarısı ise "Şeytan" oldu. İbraniler, tektanrıcılığın dinlerinin temel unsurunu oluşturduğunu konusundaki ısrarlarını sürdürmelerine karşın, bilinçdışı bir yönelimle giderek düalizme yaklaştılar. Açık bir biçimde tektanrıcıydılar; yalnızca tek bir Tanrı vardı ve adı Yehova idi. Tanrı'nın gücü her şeye yeterdi. Ancak şimdi bu Tanrı tümüyle iyiydi ve kötülük onun doğasına yabancıydı. Ancak, kötülük yine de vardı. Kötülüğün varlığını açıklayabilmek için, İbranilerin düalizme yönelmeleri gerekiyordu. Tektanrıcılıktan herhangi bir sapmanın en büyük günah anlamına geldiği dine nasıl bir özellik dahil ettiklerinin hiçbir zaman farkına varamadılar. Apokaliptik yazında bile Şeytan'ın kökeninde ve özünde tümüyle kötü olduğunu açıkça belirtmeye gelince, bir duraklama görülmektedir. Dolaylı tektanrıcılıkla dolaysız düalizm arasındaki bu gerginlik, İbrani dininin ve Hıristiyanlığın bir özelliği haline geldi.

Bu teodise, ayrımlar arasında ortaya çıkan önemli bir belirsizleşmeyle engellendi – ya da bundan bir yardım gördü. Daha önceleri

Yehova, Tanrı idi, yani içinde zıt kutupların çatışkısını taşıyordu. Şimdi ise Yehova Rab olarak anılmaya başlandı, yani, Tanrı'nın iyi yönlerine sahip oldu. Yehova adı ve İbranilerin Yehova'ya olan sadakati, kesinlikle ikizlerden iyi olanına aitti. Ya kötü olan ikiz? Yine kesinlikle tektanrıcı bir dinde, o bir tanrı değildi ve olamazdı. Ne idi o halde? Bu sorunun yanıtı, gerek Yahudi gerekse Hıristiyan teologlar için oldukça zor oldu. Tarihsel yönden böyle bir sorunun yanıtı en iyi biçimde, tanrısal doğanın ne şekilde ikiz bir nitelik kazandığının incelenmesi yoluyla sağlanabilecektir.

Farklı bir eğretileme kullanacak olursak, Tanrı'nın bölünmesi, iki jeolojik fay hattı boyunca gerçekleşti. İlk fay hattı, *bene ha-elohim* tarafından sağlanan özellik; ikincisi ise, *mal'ak Yehova*'nın temsil ettiği özellik oluyordu.

Hexateuch'da [Eski Ahit'in ilk Altı Kitabı, –y.n.], İbrani çoktanrıcılığının bazı unsurlarının varlıklarını sürdürdüğüne ilişkin birtakım kanıtlar bulunmaktadır; Elohimci kaynak, Tanrı'ya atıfta bulunduğunda *Elohim*'i çoğul biçimiyle kullanarak "Tanrılar" demektedir.[7] Tekvin 3:5'de yılan Havva'ya ağacın meyvesini yiyecekleri gün *ilahlar* gibi olacaklarını söyler. Tanrı zaman zaman "biz" adılını kullanır ki bu, salt soylulara özgü kullanım biçiminin ötesinde bir kullanımdır. Gerek Pentateuch'ta [Musa'nın Beş Kitabı, –y.n.] gerekse daha sonraki yazılarda Tanrı, Kutsal bir Ordu'nun Tanrı'sı olarak uhrevi bir konsey [*sod*] tarafından çevrelenmektedir.[8] Bu uhrevi maiyete, Kenan dininde "Tanrı'nın oğulları" kavramına koşut bir atıfla sık sık *bene*

[7] Elohimci kaynağın tarihi genellikle İÖ 800 olarak belirtilir. Bkz. Aubrey Johnson, *The One and the Many in Israelite Conception of God*, 2. basım (Cardiff, 1961).

[8] Kluger, *Satan*, s. 101, n. 54, araştırmacıların *Yahveh Seba'ot* teriminin doğru yorumu üzerinde anlaşmazlığa düştükleri gözlemlenmektedir. *Sod* (Hizmetkârlar) 1. Krallar Kitabı'nda 22:19-22 ve Isa. 6'da açıkça belirtilmektedir.

ha-elohim, "Rab'bın Oğulları" adı verilmektedir. Kenan'da bu "oğullar" tanrı, yani, ilahi ilkenin tezahürleridir.[9] Şurası açıktır ki İbrani dininde ilk düşünceye göre Yehova, Zeus ya da Wotan'a benzer bir biçimde bir Pantheon'la çevrelenmektedir. Pantheon düşüncesi, katışıksız tektanrıcılık için olumlu bir düşünce değildi ve *banim* (*bene ha'elohim*) gölgemsi şekiller haline geldi. Ancak yine de, tanrısal doğanın kötü yönlerinin iyilerden ayrılmasında önemli bir işlevleri bulunuyordu.

Tekvin Kitabı bunu insan soyunun tarihinde daha erken bir dönem içinde aktarmaktadır, *bene ha-elohim* [Allah oğulları –ç.n.] adam kızlarının güzel olduklarını gördüler ve bütün seçtiklerinden kendilerine karılar aldılar. Bu birleşmeden *nefilim* adlı devler soyu dünyaya geldi.[10] *Banim'le* kadınların birleşmesinden doğan bu devler "eski zamandan zorbalar, şöhretli adamlardı." Bu olaylardan sonra Rab, dünyaya tufanı gönderdi, ancak bu ceza, *banim*'in günahlarına değil, "bu dünya üzerinde büyük kötülükler işleyen" insanlara atfediliyordu (Tekvin 6:5). Mezmurlar Kitabı'nda şöyle denmektedir: "Tanrı gökyüzündeki mahkemede yerini alır ve bizzat tanrıları yargılar," ve bölüm şöyle sona erer: "Tanrılar da olsanız, En Yüce Rab'bın çocukları da olsanız, yine de insanlar gibi öleceksiniz; prensler de düşer; her biri ve sizler de düşeceksiniz."[11] Burada Tanrı, kendi uhrevi maiyetini yargılamakta

---

[9] Theodore M. Gaster *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*, 2. basım. (Cardiff, 1961) adlı kitabında *banim* ile Kenan dinindeki koşutluğu ele almaktadır.

[10] Tekvin 6:1-4. Bu pasaj, Nuh'un yaşamına ilişkin bölümde geçmektedir, ancak yazarın söz konusu öykünün Nuh'un döneminde geçtiği konusunda herhangi bir yorumda bulunup bulunmadığı kesin değildir. *Nephilim* terimi, İbranice *nefal*, düşüş, sözcüğünden kaynaklanıyor olabilir.

[11] Mezmurlar 82:1-7. Bu mezmurun tarihi, İÖ üçüncü ya da ikinci yüzyıla inmektedir. Pasajın ortalarına doğru, metin eleştirmenlerinin ana metinden bağımsız ve Mezmurların son düzenleyicisi tarafından farklı bir bağlamdan alınarak metne dahil edildiğini kanıtladıkları birkaç dize yer almaktadır. Metne

ve onların da günahlarından dolayı düşmelerini sağlamaktadır. Bu düşüş, ölümsüzlükten ölümlülüğe geçişi ya da güçlülükten güçsüzlüğe düşüşü ya da her ikisini de kapsayabilir. Ancak, cennetten düşüşe yönelik bir anıştırma yoktur. Tanrıların günahının ne olabileceği konusunda herhangi bir açıklama yapılmaz. Mezmurların metinleri Tekvin'den en az beşyüz yıl ötededir ve çok farklı bir entelektüel bağlamda yazılmışlardır. Bununla birlikte her metinde uhrevi bir maiyetin varlığından ve en azından bazı üyelerin işlemiş oldukları günahlardan söz edilir. Bu düşünceleri geliştirme görevi, Apokaliptik dönem yazarlarına bırakılmıştır.

Apokaliptik dönemin Yahudileri, Yehova'nın İsrail'i neden terk ettiğini anlayamamışlardır. Düşüncelerine göre, eğer Yehova gerçekten İsrail'i terk ettiyse, kavimlerin arasında bir kavim olarak İsrail için hiçbir umut kalmamıştır. Bu dönemde dünya kötülüğün egemenliği altına girmiştir; onlara göre Mesih bir an önce geri gelmelidir ve bu arada da, herkesin Tanrı'ya olan görevlerini yerine getirmeleri gerekmektedir. Bu karanlık dönemde bireysel ahlak giderek, erdemli davranmaktan çok günahtan kaçınma şeklinde kavranıyordu ve günah ve kötülüğün düşündürücü biçimdeki varlığı, Hahamcı ve Hıristiyan düşünce içinde uzun süre yer aldı. Bu dünyanın kötülükleri artık Yehova'ya atfedilemezdi, o şimdi şöyle diyordu: "Gidin yeryüzünü ve

---

dışarıdan eklenen bu bölümler *banim*'den değil, insan prenslerden söz etmektedir. Bkz. Bernard Bamberger, *Fallen Angels* (Philadelphia, 1952), s. 10-11. Bu dizelerin gerek Latin gerekse Yunan Hıristiyanlığı üzerinde büyük etkileri olmuştur. Vulgata'da, anahtar tümceler "Deus sterit in synagoga deorum ... Ego dixi; dii estis, et filii Excelsi omnes"dir. Septuagint'te bu tümceler şöyledir: "Ho theos este en synagoge theon. ... Ego eipa, theoi este, kai hyioi hypsistou pantes." "Tanrı" İbranicede *El* sözcüğünün, "tanrılar" ise İbranicede *elohim* sözcüğünün çevirisidir. "En Yüce" sözcüğünün İbranice'si ise *Elyon*'dur ve "yüce bir tanrı" şeklinde çevrilebilir.

gökyüzünü şahitlik etmek üzere çağırın, çağırın oları şahitlik etsinler, zira ben kötülüğü terk ettim ve iyiliği yarattım, çünkü ben yaşıyorum, işte Rab böyle diyordu."[12]

Bene ha-elohim'in yıkılışı üzerine en eski ve en etkili Apokaliptik yorumlardan biri, Enoş'un Birinci Kitabıdır.[13] Bu kitapta Enoş, yeryüzünde ve Şeol'de incelemelerde bulunmak üzere bir yolculuğa çıkar.[14] Yolculuk esnasında, yıkılmış durumdaki Tanrı'nın çocuklarını görür ve onları öyküsünü dinler. Enoş'un yorumu, Tekvin'deki ilk pasaj üzerine bir açıklama niteliğini taşımaktadır. Enoş'a göre, "me-

---

[12] 4 Ezra 2:14

[13] Bu, 1 Enoş ya da Etyopya Enoş'u olarak bilinen kitaptır. Bu şekilde anılmasının nedeni, kitabın eksiksiz olarak yalnızca Etyopya versiyonunda var olmasıdır. lÖ 200'den yaklaşık lÖ 60'a kadar olan dönemde yazılan belli sayıda unsurlardan oluşmaktadır. Bu konu, 6-36 arasında yer alan bölümlerde yer almaktadır. Bu konu ve Apokaliptik yazınla ilgili diğer bölümler için Bkz. R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 cilt (Oxford, 1913), *II: Pseudepigrapha*.

[14] Şeol ilk kez Sayılar 16:30 ve daha sonra Eyüb 30:23'de anlatılır. Toprağın altındadır ve "yıkım, unutuluş ve sessizlik ülkesidir." (Charles, s. 230). Ölü insanların bedenleri orada mutsuz, yalnız, gölgemsi bir durumda bedeninden ayrılmış olarak yatar. Gerek iyiler gerekse kötüler öldükten sonra oraya giderler. Apokaliptik dönem sırasında, llk kavram, lÖ ikinci yüzyıldan itibaren, son yargı ve cezalandırma düşüncesi tarafından değişime uğratılmıştı. Apokaliptik yazarlar ölülerin yeniden dirilişini yalnızca haklı olanlarla sınırlayarak, haksızların yeraltında kaldıklarını belirtmelerinden sonra, Şeol bir cezalandırma yeri olarak algılanmaya başlandı. O dönemde Şeol, Gehenna düşüncesiyle birleştirildi. Gehenna (Ben-hinnom), Kudüs yakınlarında bir vadinin adıdır ve özgün olarak Moloch'a tapınmayla ilişkilendirilmiştir. Yeremya ona lanet eder (7:31-32; 19:2, 6; 32:35) ve Işaya (66:24) başkaldıran ve din değiştiren Yahudilerin orada ateşle cezalandırılacaklarını söyler. Etyopya Enoş'unda bu yer, din değiştiren Yahudilerin ceza gördükleri yer olarak belirtilmektedir. Hahamlar için cehennem, Yahudi olmayanların sonsuza değin lanetlendikleri, başkaldıran Yahudilerin ise geçici bir süre için ceza gördükleri bir yerdi. Şeol ile Gehenna düşünceleri birleştikten sonra, bu birleşim Hıristiyanlıkta cehennem düşüncesi olarak yerleşti.



William Blake, "İblis Tanrı'nın Huzunda," 1820. *bene ha-elohim* tarafından çevrelenen Tanrı'nın huzuruna gelen İblis, ondan Eyüb'ü kandırmak için izin ister. Dr. J. Street'in izniyle, Fitzwilliam Koleji, Cambridge.

lekler, cennetin çocukları, insan kızlarını gördüler ve onlara cinsel arzu duydular." Apokaliptik yazarı burada Şeytan kavramının gelişimine doğru oldukça önemli bir adım atmış bulunuyor. *Bene ha-elohim'in* Tanrı'ya özgün yakınlığını olumlamaktadır – onlar gökyüzünün çocuklarıdır – ancak, meleklerin konumuna indirerek Enoş onları, tanrısal doğanın sınırlarının ötesine yerleştirmiştir ve böylece de, gerek kendisi, gerekse diğer Apokaliptik yazarlar, bunların içinde var olan kötü doğayı özgürce ortaya çıkartmışlardır. Ve böylece şu konu açıklığa kavuşur ki, Tekvin ya da Mezmurlar'da belirtilmese de, bu düşmüş yaratıklar gerçekte kötüdürler.[15]

(Anıldıkları adla) Gözlemci Meleklerin bir başkanları vardır ve adı Semyaza'dır.[16] Şeytan, özellikle Apokaliptik dönemde çeşitli adlarla anılmaktadır: Belial, Mastema, Azazel, Satanail, Sammael, Semyaza ya da İblis.[17] Bu adların kökenleri farklıdır ve imledikleri varlıklar

---

[15] Tekvin pasajının "melekler"e göndeıme yaptığı şeklinde yorumlamaya yönelik eğilim, Septuagint'e yansımıştır; buna karşın, Tekvin'de yer alan *bene ha-elohim'in* özgün çevirisi *angeloi* şeklindedir – Filon'da da bu biçimiyle yer alır – daha sonraysa, doğru okunuşuyla *hyioi* şeklinde değiştirilmiştir.

[16] Semyaza bir lider olarak ilk kez En. 6:3'de anılmaktadır; "Gözlemciler" terimi ilk kez 10:7'de kullanılmıştır ve Apokaliptik yazarlar tarafından en sık kullanılan terim budur. Eski Ahit'de ise terim yalnızca "Daniel Kitabı"nda yer almaktadır ki bu da Apokaliptik bir kitaptır ve İÖ 166-164'de yazılmıştır.

[17] Belial (Yun. Beliar) sözcüğünün kökeni *beli* "yoksun" ve ya'al "kar" sözcüğünden türetilmiş olabilir. Bkz. Thodore H. Gaster, "Belial," *Encyclopedia Judaica* (New York, 1970), 4, 427-428; Hans W. Hupperbauer, "Belial in den Qumrantexten," *Theologische Zeitschrift*, 15 (1959), 89. Qumran metinlerinde, terim kimi zaman kötülüğü imleyen salt bir sıfat, kimi zaman ise kötülüğün kişileştirilmesi anlamında bir ad olarak çeşitli biçimlerde kullanılmaktadır. Eski Ahit'de Belial, Tesniye 13:13; Yargı 19:23; ve I. Sam 1:16; 2:12; 10:27; 25:17'de kullanılmaktadır, ancak kişiliği ya çok az belirtilir ya da hiç belirtilmez. Belial terimi genellikle, affedilmez hareketlerde bulunan insanları belirtmek üzere kullanılan bir cins isimdir, örneğin, Tesniye 13:14; Prov 19:29; Nah. 1:11. Belial, Apokaliptik ve Qumran yazınında kötülük prensi

da, köken ve işlev yönünden birbirinden farklıdır. Ancak, giderek birbirleriyle birleşirler. Şeytan, kötülüğün kökenini ve özünü kişileştiren tinsel bir varlık olur: Şeytan, ancak bir tane olabilir. Yalnızca İblis adı üzerinde yoğunlaşan daha önceki çalışmalar, bu gerçeği belirsizleştirmiştir. Şeytan'ın farklı dinlerde çeşitli adlarla anıldığı gibi, Musevi-Hıristiyanlık geleneğininde de, farklı adlarla anılmaktadır.

Tüm bu adlar arasında en büyükleri İblis'dir. "Ormus ve Ind diyarlarını zenginlikte geride bırakan ... İblis, gururla Krallığının Tahtında oturuyordu." Bu adın üstünlüğünün nedenleri şöyle açıklanabilir: (1) *İblis* sözcüğü, diğer sözcüklerden daha sık ve daha ağırlıklı

---

olarak ortaya çıkar. Hahamlar yazınında ise hiç sözü edilmez. Bkz. J. Michl. "Katalog der Engelnamen," *Reallexicon für Antike und Christenum*, V (1962), 209. Mastema sözcüğü, İbranice *mastemab*, "düşmanlık" ya da Arapça *mastima*, "suçlayıcı" sözcüklerinden türetilmiş olabilir ve bu nedenle de İblis ile ilişkilidir. Mastema terimine Eski Ahit'de rastlanmaz, ancak Apokrifal dönemde karanlıklar prensi olarak ortaya çıkar: Michl. s. 221. Azazel ya da Asasel Lev. 16:8'de ve 10:26'da belirtilmektedir; burada iffetsizlik ilkesi anlamında kullanılmaktadır. Daha sonra ise kötülük prensi olur. Adının kökeni *azaz* ve *el* sözcüklerinden türetilmiş olabilir ki bu, "Tanrı'nın güçlü kulu" anlamına gelmektedir. Azazel başlangıçta çöl tanrısı idi ve adını, güneşe kızgınlığını veren Kenan tanrısı *Asiz*'den almış olabilir. Azazel üzerinde Mısır tanrısı Seth'in büyük bir etkisi vardı. Bkz. Kluger, s. 41; Roskoff, I. s. 183; Michl. s. 206-207. Satanael ya da Satanail, Satan'dan türetilmiştir; Eski Ahit'de rastlanmaz, ancak Apokaliptik Dönem'de kötülük prensidir: Michl, s. 232-233. Sammael adı *sami* ("kör") sözcüğünden gelmektedir ve ilk kez Amoraik dönemde ortaya çıkar: Bkz. Michl., s. 231 ve Gershom Scholem, "Sammael," *Encyclopedia Judaica*, 14, 719-722. Adı "başkaldıran" ya da "gözlemci" anlamına gelebilen Semyaza'dan Apokaliptik yazında kısaca kötü meleklerin başkanı olarak söz edilmektedir: Michl., s. 234. Beelzebub ya da Beelzeboul adına Eski Ahit'de Ekron Tanrısı olarak İkinci Krallar Kitabı 1: 2-6'da rastlanmaktadır. Septuagin ve Yeni Ahit bu adı İbranice'ye Beelzeboul şeklinde çevirmektedir ve ad Vulgata'da Beelzebub şeklinde çevrilmiştir. Bu adın kökenleri kesin değildir.Bkz. Edward Langton, *Essentials of Demonology* (Londra, 1949), s. 166-167. Beelzebub'dan, Yeni Ahit'de sık sık Şeytan'ın adı olarak geçmesine karşın, henüz Eski Ahit ya da Apokaliptik yazında sözü edilmez.

bir biçimde kullanılmıştır ve (2) Önemli sayılacak çeşitli noktalarda bu ad ortaya çıkmıştır. "İblis"in "Azazel" ya da "Belial" üzerindeki utkusu, bir *varlığın* diğer bir varlık üzerindeki zaferi olmaktan çok, bir *ad*'ın diğer adlar üzerindeki zaferi olmaktadır. İblis, Azazel, Belial ve Mastema, bunların hiçbiri köken olarak bir kötülük ilkesi değillerdi, ancak Apokaliptik yazında, bu yöne doğru birleşirler. Burada önemli olan, İblis adının diğer adlara kıyasla daha yakın bir biçimde ilişkilendirildiği kötülük ilkesi *kavramının* gelişimidir.

İbranice *iblis* sözcüğü, "karşı çıkmak," "engellemek" ya da "suçlamak" anlamına gelen bir kökenden türetilmiştir. Yunancaya "hasım" anlamına gelen *diabolos* sözcüğüyle çevrilir ve oradan da Latince'ye *diabolus*, Almaca'ya *Teufel* ve İngilizce'ye *devil* sözcükleriyle aktarılır. Bu durumda, sözcüğün temel düzanlamı "rakip"tir. Bu yalın anlamıyla *iblis* sözcüğü Eski Ahit'de bir "insan" rakibe atıfla birkaç kez cins isim olarak geçmektedir. Örneğin, Davud, Tseruya'nın oğullarına şöyle der: "... bugün bana hasım olmanız için sizinle benim aramda ne var?" ya da "Ne hakla bana karşı hasım gibi davranıyorsunuz?"[18]

[18] 2 Samuel. 19:22. Burada Vulgata çeviri şöyledir: "Cur efficimini mihi hodie in satan?" *Satan*'ın Eski Ahit'te cins isim olarak ortaya çıktığı diğer yerler şöyledir: 1 Sam. 29:24; 1 Krallar 5:4; 11:14-25; Mezm. 109:6 (LXX: *diabolos*; Vulg: *diabolus*). Mezmur, lÖ üçüncü ya da ikinci yüzyılda yazılmıştır; daha erken pasajların kökeni sürgün öncesine inmektedir ve sürgün-sonrası dönemde biraraya getirilmiştir. Kluger, s. 34-35, bu pasajlarda da İblis'in kişiliğinin yansıtıldığını sezmektedir, şöyle ki, tüm hasımlar, doğru ve adil bir düzene karşı çıkarlar. İblis adıyla *sut*, "gezinmek" sözcüğü arasında olası bir ilişki söz konusudur ki, bu da, bir casus olarak İblis'in rolünü vurgular. Harry Torczyner, *Melanges syriens*'de Adolphe Lods'un izinden giderek, "İblis figürünün ve rolünün Acem gizli servisinden" türetildiğini öne sürmektedir: "... Şimdi anlıyoruz ki, Tanrı'nın hizmetinde, tıpkı yeryüzündeki herhangi bir kralın olduğu gibi, tebasındaki halkın yaptıklarını gidip ona rapor eden gizli ajanlar bulunmaktaydı" (Torczyner, *The Book of Job* [Kudüs, 1957], s. 38-45). Lods ise, bu açıdan bakıldığında İblis'in, yalnızca yasa dışı eylemlerin engelleyicisi olabileceğini vurgulamaktadır. Ancak bu da, Tanrı'nın neden bazı eylemlerin yerine

Ancak, aynı zamanda, daha erken bir pasajda, eşeğine binerek bir yolculuğa çıkmış olan Balaam'ın yolunu kesmek üzere Tanrı'nın meleği yol üzerine dikilir. Melek, Balaam'ın yolunu kestiği için kendisinden *iblis* olarak söz edilir. Burada, ilk kez olarak doğaötesi bir varlık *iblis* olarak anılmaktadır, ancak yine burada sözcük açıkça cins isim biçiminde kullanılmaktadır. Melek, *iblis* olarak anılan bir varlık değildir, yalnızca bu özgül durumda "yol kesici" olarak davranmıştır (Sayılar 22:22-35). *Iblis* sözcüğünün üçüncü bir boyutuna Zekarya 3:1-2'de rastlanmaktadır: "Ve Rab'bın meleği önünde durmakta olan büyük kahin Yeşu'yu ve ona hasım olmak için onun sağında durmakta olan İblis'i (Hasımı) bana gösterdi. Ve Rab İblise dedi ki, "Seni Rab azarlasın ey İblis; evet, garezini Yeruşalim'e gösteren seni azarlasın."[19] Bu pasaj, çarpıcı bir gelişimi yansıtmaktadır. İbrani dilindeki harfi tarif bir özel isim yerine bir cins isim belirtmesine karşın "iblis (hasım)," İblis'in kişiliği yine de iletilebilmektedir. Burada, yalnızca bir engelleyici olarak edimlerde bulunmakla kalmayan, aynı zamanda hem doğasıyla, hem de adıyla bir engelleyici olan doğaötesi bir varlık söz konusudur. Daha sonra ise, bu varlık kendisini, en azından tek bir adama karşı açık ve düşmanca bir husumet içinde ortaya koymaktadır; zira, hasım, Tanrı'nın önünde Yeşu'yu suçlamak üzere durmaktadır. İblis burada, özgül bir anlamda bir *suçlayıcı* olarak vardır; Yunancadaki *diabolos* sözcüğünün içerdiği düzanlamdan dolayı Apokaliptik Musevilikte ve Hıristiyanlıkta büyük ölçüde kabul edilen bir anlam. İblis'in Yehova'ya olduğu kadar insanlara'da karşı olduğunu gös-

---

diğer bazı eylemleri yasadışı saydığı sorusuna bir açıklama getirmemektedir. Şeytan yine de, Tanrı'nın yokedici gücünün bir ajanı olarak karşımıza çıkar.

[19] Burada "İblis," Septuagint'te *diabolos*, Vulgata'da ise *Satan* şeklinde çevrilmektedir. Pasaj, erken sürgün-sonrası döneme aittir ve yaklaşık İÖ 520-518 yıllarında yazılmıştır.

teren bir anıştırma vardır, zira Tanrı onu yaptıklarından dolayı azarlamaktadır. Bununla birlikte İblis, yalnızca günahlarından dolayı Yeşu'yu cezalandırıyor gibi görünmektedir; herhangi bir habis amaç gütmekten çok, Yehova'nın inayetli davranmak isteyebileceğinin farkına varamamış olabilir. Yehova İblis'e kendi huzurunda bulunmasına ve kendisiyle konuşmasına izin vermektedir: İblis *bene ha-elohim*'den biridir ve dolaylı bir biçimde de olsa, bizzat Tanrı'nın bir tezahürüdür.[20]

Eyüb Kitabı bağlamında İblis'in kişiliğinin gelişimine girmeden, Gözlemci Meleklerle onların başkanlarından söz etmek istiyorum. Semyaza, Gözlemci Meleklere çağrıda bulunur ve hiçbirinin insanoğlunun kızlarına duyduğu arzuya teslim olmamaları için karşılıklı bir akit imzalamalarını ister. Gözlemci Melekler kendi arzularıyla gökyüzünden inerler (bu bir düşüş değildir), Hernon dağı üzerine konarlar, insanoğlunun kızlarıyla evlenirler ve onlara büyü ve tarım zanaatlarını öretirler. Bir başka Gözlemci Melek olan Azazel – ki değişik yorumlarda onun Semyaza'nın teğmeni, eşidi ya da üstü olduğu kabul edilmektedir – ayrıca insanlara, onları şiddet işlemeye teşvik eden silahlar ve onları kibirli olmaya teşvik eden süsler yapmayı öğretir.[21] Burada Gözlemciler, Yunan mitindeki Titanlara çok benzeyen bir rol üstlenmektedir: İnsanoğlunun bilgisini artırırlar, ancak bunu Tanrı'nın isteğine karşı gelerek yaparlar ve Tanrı da onların bu edimini günah olarak nitelendirir. İbrani öyküsünde, Gözlemcilerin insanoğlunun kızlarına duyduklar arzu, günahları için ayrıca bir kanıt oluştu-

[20] Eğer bu pasajın ikinci bölümü, İblis'in "garezini" kutsal şehir Yeruşalim'e gösterdiği anlamına gelecek biçimde çevrilirse, İblis'in Yehova'ya karşı çıktığı yolundaki anıştırma daha güçlü olacaktır. Bununla birlikte pasajın özgün anlamı son derece belirsizdir.

[21] Azazel adı, Sayılar Kitabında yer alan Günah Keçisi öyküsünden alınmadır, ancak Etyopya Enoş'unda Azazel tümüyle farklı bir kişiliğe sahiptir.

rur, aynı şekilde, onlardan doğan çocuklar da. Kadınlarla Gözlemcilerden doğan çocuklar, insanlara büyük zarar verirler, mallarını yakıp yıkarlar ve insan etiyle beslenirler. İnsanoğlu Tanrı'ya yakarır ve şöyle der: "Yeryüzündeki tüm haksızlıkları öğreten Azazel'in yaptıklarını gördün.... Tüm yeryüzü, Azazel'in öğrettikleriyle bozuldu: Bütün günahları ona isnad et"[22] Tanrı, insanoğlunun yakarışlarını kabul eder ve onları kurtarmak üzere yeryüzüne dört başmelek gönderir: Uriel, Raphael, Cebrail ve Mikhail (tanrısal doğanın koruyucu yüzünün temsilcileri). Başmelekler devleri öldürürler, ancak devlerin ruhları "yeryüzüne acı vermek, zulmetmek, yıkım getirmek, saldırmak, savaş açmak ve her türlü yıkıcılığı işlemek üzere" kalırlar.[23] İntikam melekleri, Gözlemcilerin üzerine saldırırlar: Raphael, Azazel'i bağlar ve çöldeki bir yarıktan aşağı, karanlığa fırlatır; diğer Gözlemciler de, yeryüzündeki derin vadilere atılır; ve cezaları yargı gününe kadar sürecektir.[24]

Enoş tarafından anlatıldığı şekliyle Gözlemciler miti böylece günahı meleklere atfeder ve onların nasıl cezalandırıldıklarını anlatır. Başlangıçta cennetten kendi istekleriyle inmelerine karşın, daha sonraki akıbetleri gerçek anlamda bir "düşüş"tür: Tanrı'nın gönderdiği intikam melekleri karanlık çukurlara atılırlar. Öyle ise, dünyadaki tüm günahların nihai nedeni Gözlemciler midir? Enoş bu konuda hiç kesin değildir. İlk olarak, yeryüzüne inişleri Âdem ve Havva'nın Cennet'ten kovulmasından ve Kain'in Abil'i öldürmesinden çok sonra olmuştur ve Enoş, "günahın yeryüzüne gönderilmediğini, ancak, insan

[22]Etyopya En. 9:6; 10:8.

[23]Etyopya En. 15:11.

[24]Etyopya Enoş'unun yazarı tufanı bir cezalandırma aracı olarak görmüyor, Tekvin öyküsünün tufanı *banim*'in cezalandırılması amacıyla olmadığının bir diğer belirtisi.

tarafından yaratıldığını" söyler.[25] Ve eğer Gözlemciler günah işledilerse, günahlarının gerçek nedeni, kendilerini tüm kötülüklerin kökeni olan Azazel ya da Semyaza'ya teslim etmiş olmalarıdır.[26] Yazımı bir yüzyıl süren ve yarısı çeşitli yazarlar tarafından yazılmış olan Enoş Kitabı'nın ikircikliği, Apokaliptik dönemde kötülüğün kökeni kavramının henüz son şeklini bulmadığını göstermektedir.

Gözlemciler üzerine çok sayıda başka yorumlar da bulunmaktadır. "Jübileler Kitabı" Yared günlerinde, Gözlemcilerin yeryüzüne indiğini yazar.[27] Onlar yeryüzüne günah işlemek için değil, tam aksine "insanoğullarına bilgi vermek ve böylece onların yeryüzüne adalet ve dürüstlük getirmelerini sağlamak" için inmişlerdir.[28] Ancak yeryüzüne indikten sonradır ki, insanoğlunun kızlarına arzu duydular ve kendilerini kirlettiler. Bu meleklerin ikircikliği açıkça bellidir: Başlangıçta niyetleri iyidir, ancak günaha teslim olmuşlardır. Bir kez günahkâr olduktan sonra, tüm edimleri kötülüğün eline geçmiştir. Başkanları Belial ve Mastema'dır; çocukları, dünyaya yıkım getiren ve insanları günaha kışkırtan devlerdir. Tanrı, Gözlemci Melekleri cezalandırır ve onları yeryüzünün karanlık derinliklerine atar, çocukları olan devler arasında savaş başlatır ve bu savaşta devler birbirlerini öldürürler.[29] Ölen devlerin ruhları yeryüzünde kalır, kötülüklerini sürdürürler ve insanlığı günah işlemeye teşvik ederler. Bundan dolayı Nuh, Yehova'dan yardım diler ve Yehova onun dualarına karşılık verir ve ruhla-

---

[25]Etyopya En. 98:4.

[26]Etyopya En. 54:6, daha sonra yapılan eklemede İblis, onların lideri ve cezalandırıcısı olarak nitelendirir.

[27]Jübileler Kitabı İÖ 135-105 arasında Mesihçi krallığın çok kısa bir süre içinde geleceğine inanan bir Ferisi tarafından yazılmıştır.

[28]Jüb. 4:15

[29]Jüb. 5:6-11

ra karanlıkta kalmalarını emreder. Bu kez, Mastema yerinden kalkar, Yehova'nın huzuruna gelir ve ona şöyle der: "Rabbim, bırak bunları bazıları benimle birlikte kalsınlar ve bırak benim sözümü dinlesinler ve onlara söylediğim her şeyi yapsınlar; çünkü bu ruhların hepsi giderse, insan oğulları üzerinde arzumu gerçekleştiremem." Yehova şöyle der: "Ruhların onuncusu seninle kalsın, kalan dokuzu mahkûm oldukları yere insinler." Böylece Rab'bın melekleri on kötü ruhun dokuzunu karanlığa mahkûm eder ve onuncusunu "yeryüzünde İblis'e hizmet etmesi için" bağışlar.[30] Zaman zaman demonlarla özdeş görülen bu varlıkların görevi, insanlığı Tanrı'nın yolunu terk ederek günah işlemeye itmektir: Daha sonra İshak, Yakob'a daha sonra ona vaatte bulunarak, Aht'ın hatırı için "Mastema'nın ruhları Rab'bın yolundan ayırmak için seni ve senin soyundan olanları eline geçirmeyecek" der.[31]

Bu durumda, Jübileler'de dünyaya günahı getirenler, Gözlemci Melekler değildir, zira onlar Yared günlerinde, yani, yaradılıştan beş yüz yıl sonra dünyaya gelmişlerdir. Bunlarla birlikte Gözlemci Melekler ve onların zürriyeti, dünyadaki günahların daha da yoğunlaşmasına neden olurlar. Liderleri olan Mastema ya da İblis, düşmüş meleklerin prensi ve insanoğlunu günaha teşvik eden varlıkların başkanı olarak, şimdi belirgin şeytani bir kişilik kazanmıştır. Bununla birlikte Yehova'nın kendisi, yalnızca Gözlemci Meleklerin günahlarına ve insanları günaha teşvik etmelerine izin vermekle kalmamış, aynı zamanda Mastema'ya, insanlar üzerindeki arzularını uygulayabilmesini sürdürmek üzere, on demondan birini muhafaza etme hakkını da vermiştir. Mastema, düşmüş Gözlemci Meleklerin başkanıdır; ancak aynı zamanda Yehova'nın teğmeni olarak da konumunu sürdürmekte-

[30] Jüb. 10:1-12. Mastema ve İblis'in özdeş oldukları varsayılmaktadır.
[31] Jüb. 19:28.

dir. Jübileler'in yazarı, Yehova'nın kendisinin, son çözümlemede, dünya üzerindeki kötülüklerin tasarlayıcısı olduğunu unutamamaktadır.

Diğer iki Apokaliptik yapıt, mite önemli eklemeler yapar.[32] Reuben'in Vasiyeti son aşamada cadılarla ilgili inanışlarda önemli sayılan bazı ayrıntıları içermektedir.[33] Reuben'in belirttiğine göre, Havva nasıl Âdem'i günaha teşvik ettiyse, kadınlar da, sürdükleri boyalarla ve saç biçimleriyle Gözlemci Melekleri baştan çıkarttılar: Burada işlenen günahın yükü, kadınlar değil, erkeklerin üzerindedir. Gözlemci Melekler, tinsel varlıklar olduklarından dolayı kendileri çocuk yapamazlar, bu nedenle, kocalarıyla birlikte oldukları esnada kadınlara görünürler. Gözlemci Melekleri arzulayan kadınlar, erkeklerinin tohumundan tuhaf biçimli yaratıklar doğururlar. Bu baştan çıkarıcı incubus mitine ilişkin çeşitli yorumlar, ortaçağ büyücülüğünde sık sık karşımıza çıkmaktadır: Kadın, normal koşullar altında kocasıyla birleştiği esnada büyücü, kadının zihnine girer ve çeşitli düşlemler uyandırır.

Enoş'un Gizleri Kitabı, meleklerin kendi gururlarından dolayı başkaldırdıklarını belirterek, mite yeni ve önemli bir unsur eklemektedir.[34] Anahtar metin şöyledir: "Ve melekler düzeninden biri, içinde

---

[32] Ayrıca, Dan'ın Vasiyeti (İÖ 109-106), İblis'in Gözlemci Meleklerin başkanı olduğunu belirtir (5:5-6). "Damascus Rule" (Qumran) Bölüm 2'de ise Gözlemcilerin "yüreklerinde taşıdıkları sertlikten" dolayı düştüklerini söyler: Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 2. basım (Hammondsworth, 1970). s. 99. Daha sonra ise, gerek Josephus gerekse Filon, Gözlemci Meleklerden söz eder, ancak mite herhangi bir eklemede bulunmazlar. Burada sözü edilen vasiyetler büyük bir olasılıkla İÖ 109-106 civarında İbranice yazılmışlardır; metinlere Hıristiyanlık döneminde birtakım eklemeler yapılmıştır.

[33] Reub. Vas. (İÖ 109–106), 5:6–7.

[34] Enoş'un Gizleri Kitabı'na Slav Enoş'u ya da 2. Enoş da denmektedir. Günümüze kadar gelen eksiksiz tek versiyonu Slav dilinde yazılmıştır. Slav Enoş'unda iki unsur yer almaktadır. Birincisi, ana izleği içeren kısa bir bö-

bulunduğu düzenden uzaklaştı ve gerçekleşmesi imkansız bir düşünceye kapıldı, tahtını gökyüzünün üzerindeki bulutlardan daha yüksek bir yere yerleştirecek, böylece tüm güçlerle aynı mevkide olacaktı. Ve ben onu, melekleriyle birlikte o yükseklikten aşağıya fırlattım, sonu olmayan derinliklerin üzerinde havada hiç durmaksızın uçuyordu."

Başkaldırı ve cismani arzu motiflerinin kaynaşması, özünde birbirinden farklı iki günahı ve günaha yol açan özünde birbirinden ayrı iki güdüyü birbirine karıştırdı.

Böylece, gururun neden olduğu düşüş fikri, farklı bir biçimde Şeytan kavramıyla ilişkilendiriliyordu. İşaya Kitabı'nda şöyle yazılıdır:

---

lümdür ve özgün olarak Yunanca yazılmıştır (metin bugün kaybolmuştur) ve yazılış tarihi olasılıkla lÖ birinci yüzyıla kadar inmektedir. İkinci unsur ise, uzun bir açıklama bölümünden oluşmaktadır, yazılış tarihi onbeşinci yüzyıla kadar uzanabilmektedir ve Hıristiyan etkiler, hatta kökenler üzerine öne sürülen varsayımlara karşı çıkmaktadır. Bkz. A. Vaillant, *Le Livre des secrets d'Henoch* (Paris, 1952). Vaillant, İblis'e ilişkin en ilginç materyali içeren bu daha uzun bölümün, Apokaliptik dönemden daha sonra yazılmış olması gerektiğini öne sürer. Birçok çağdaş araştırmacı, Vaillant'ın argümanını reddeder ve Slav Enoş'unun, mevcut biçimiyle olmasa bile içeriğin, Apokaliptik dönemde kaleme alındığını öne sürerler. Bkz. Albert Marie Denis, *Introduction aux pseudepigraphes grecs de l'Ancien Testament* (Leiden, 1970), s. 28-29. Anahtar pasaj 29:4-5 bölümünde yer alır. Eğer İblis'in gururundan dolayı başkaldırısını ilk yorumunu aktaran Slav Enoş'u, Apokaliptik dönemden daha sonra yazıldıysa, bu, Eski Ahit'de ve konunun neden açık bir biçimde ele alınmadığının ve neden bu konu üzerinde Patristler arasında bir anlaşmanın bulunmadığı üzerine bir açıklama getirilmesine yardımcı olabilecektir; Patristlerin büyük çoğunluğu, meleklerin düşüş nedeninin gurur değil, cismani arzuları olduğunu savunmaktadırlar. Olasılıkla üçüncü yüzyılda Origen'e kadar, İblis'in günahının gurur olduğunun ve Âdem ve Havva'dan önce cennetten düştüğününü öne süren Hıristiyan geleneğindeki yoruma ilişkin açık seçik bir yorum bulunmamaktadır. Bkz. Otto Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (New York, 1965), s. 622-623. Eissfeldt, mevcut biçimiyle kitabın Hıristiyan döneme ait olduğuna, ancak "lS 70'de yazılan daha eski bir Yahudi kaynak temel alınarak yazılmış olduğunu" belirtir. (s. 623).

Ey parlak sabah yıldızı, Göklerden nasıl düştün!
Sen ki, milletleri devirirdin, nasıl yere yıkıldın!
Ve kendi yüreğinde derdin:
Göklere çıkacağım, tahtımı
Allahın yıldızları üzerine yükselteceğim;
Ve şimalin sonlarında cemaat dağında oturacağım:
Bulutların yüksek yerleri üzerine çıkacağım,
Kendimi Yüce Allah gibi edeceğim.
Fakat, ölüler diyarına, çukurun en derinine indirileceksin.[35]

Bu "parlak sabah yıldızı," ya da İbranice *Helel ben-shahar*'ın daha doğru bir çevirisiyle "Parlak yıldız, seherin oğlu"yla, genellikle eğretisel anlamda, parlaklığı doğan güneşle birlikte silikleşen seher yıldızına benzetilen Babil ya da Asur kralına göndermede bulunulduğu varsayılmaktadır. Bu noktada, metnin kökenlerinin Kenan efsanelerine ve yazınına indiği gerçeği ortaya çıkar. Ugaritik "Seher ve Selim" neşidesi, tanrı El'in ölümlü bir kadınla birleşmesinde doğan Seher [Sabah –ç.n.] ile Selim [Akşam –ç.n.] adlı ikiz tanrısal çocuktan söz eder. Seher'in özgün öyküsü böylece, Gözlemci Meleklerin öyküsüyle ilişkilendirilir: Her ikisinde de tanrısal bir varlığın yeryüzüne inerek ölümlü bir kadınla birleşmesini anlatan bir "hierogami" yer almaktadır.[36]

İşaya'nın niyeti ne olursa olsun, Apokaliptik yazarlar metni, Tanrı huzurundaki meleklerinden birinin düşüşüyle ilgili bir işaret şeklinde yorumlamaktadırlar. Enoş Kitabı'nda düşen melekler, gökyüzündeki kayan yıldızlara benzetilirler. meleklerin yıldızlarla özdeş tutulması, Eski Ahit'te sık rastlanan bir benzetmedir, ancak, Enoş imgesi, Göz-

[35] Işa. 14: 12-15

[36] G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh, 1956), s. 22-23. İbraniceden çevriyazıyla tercih edilen yazış biçimi *Helel ben Shachar* şeklindedir.

lemci Melekler mitiyle İşaya'da yer alan metin arasında bir örtüşmenin daha şimdiden ortaya çıktığının bir göstergesidir.[37]

Böylece, buraya kadar birbirinden ayrı olarak ele alınan dört düşünce şimdi birleşmiş oluyor: (1) Gurur olarak Şeytan'ın günahı; (2)

[37] Bu mitler arasında var olan temel tutarsızlık, düşüş öyküsünün zaman sırasından kaynaklanmaktadır. Gözlemci Meleklerin cennetten düşüşleri, Âdem ile Havva'nın cenneten ayrıldıktan ve kuşaklar boyu çocukları olduktan *sonra* gerçekleşmiştir; Gözlemci Meleklerin günahı, Nuh dönemine tekabül eder. Gözlemci Melekler, insanoğlunun kızlarını baştan çıkartırlar ve aynı zamanda da, insanlığa yararlı bilgiler öğretirler. Ancak insanoğlunun bu bilgileri edinmesi, Tanrı'nın hoşuna gitmemektedir. Âdem ile Havva'nın düşüşleri mitiyle Gözlemci Melekler döneminde insanlığın düşüşü miti, yapısal bağlamda, aynı mitin farklı biçimleri şeklinde değerlendirilebilir, şöyle ki, her ikisinde de ana izlek, insanlığın, Tanrı'nın kendilerinden gizlemek istediği bilgiyi edinmesidir. Mit, tipolojik yönden Yunan mitolojisindeki Titanlar mitiyle benzerlik göstermektedir. Zira, Âdem ile Havva, kötü bir melek olan İblis tarafından kandırılmışlardır. Ve eğer mantık ve zaman sırasını izleyecek olursak, böyle bir baştan çıkartma olanak dışı görünecektir, zira melekler henüz cennetten sürülmemişlerdir. Çağdaş araştırmacıların Gözlemci Meleklerle İblis arasına bir ayrım yerleştirme yoluyla içsel bir tutarlılık oluşturma çabaları, bu ikisinin arasına yapay bir ayrım girmesine yol açmıştır. İblis ya da *şeytanlar* ve diğer kötü melekler özde aynıdırlar. Bu ikircikliği ortadan kaldırmak üzere Hıristiyanlar Gözlemci Melekler öyküsünü tamamen ortadan kaldırmışlar, İblis'in Tanrı'ya duyduğu kıskançlıktan dolayı cennetten kovuluşunun Âdem'in yaradılışından önce olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu tür kısaltmalar, diğer çoğu mitler gibi, mantıksal ya da dizgesel yönden tutarlı olması gereken bu mitin tam olarak anlaşılabilmesi için yeterli olmamaktadır. Fark edilebilir diğer bir tutarsızlık da, kötü ruhların zaman zaman düşmüş meleklerin kendileri, zaman zaman bunların insanoğlunun kızlarıyla birleşmeler sonucu doğan devler şeklinde, zaman zaman ise, bu devlerin intikam melekleri tarafından öldürülmelerinden sonra yeryüzünde kalmaya devam eden ruhları biçiminde algılanmalarıdır. Bir kez daha vurgulamak gerekirse, bir mit olarak ele alındığında öykü kavranılır, ancak tutarlılıktan yoksun bir öykü olarak karşımıza çıkar.

Cismani arzu nedeniyle Gözlemci Meleklerin düşüşleri; (3) *Helel ben-shahar*'ın cennetten düşüşü; (4) Günah işlemek amacıyla Gözlemci Meleklerin yeryüzüne inişi. Şimdi İblis'le özdeşleştirilen düşen ya da kayan yıldız, Şeytan'a yeni bir ad verilmesine neden oluyor: Lucifer; böylece mit önemli ölçüde zenginleşiyor. Yeni Ahit'te (Luka 10:18), İblis gökten şimşek gibi düşer. Öyle görünüyor ki Luka, düşmüş melekler düşüncesini Lucifer'le birleştirmiş ve böylelikle de, mahvolmuş meleklerin başkanı olan İblis'i, gökyüzünden şimşek gibi düşmüş melekle özdeşleştirmiştir.[38]

Özetleyecek olursak: *Bene ha-elohim* ilahi meclis, Tanrı'nın pantheon'unu oluşturmaktadır. Ancak bu meleklerin bazıları, cismani arzu ya da gurur nedeniyle günah işlemişlerdir. İşledikleri günah gurur ise, cennetten sürülmüşlerdir; ancak eğer bu günah cismani arzu ise, bu durumda cennetten kendi arzularıyla inmişlerdir, ancak daha sonra, işledikleri günahın cezasını çekmek üzere, derin çukurlara atılmışlardır. Böylece, ya yeryüzünde (vadilerde ya da toprağın altında) ya da gökte karanlıkların içinde tutsak edilmişlerdir. Yalnızca günah işlemezle kalmazlar, aynı zamanda insanlığı da günah işlemeye teşvik ederler. Başkanları, tüm baştan çıkartıcıların da lideridir. Zaman zaman tüm günahlar ona atfedilir, ancak Yehova açıkça dünya üzerindeki kötülüklerini sürdürebilme hakkını kendisine tanımaktadır. Azazel ve Mastema, tanrısal doğadan ne denli uzak görünürlerse görünsünler, yine de Tanrı'nın hizmetkârları, silahları, araçları olarak bir işlevleri vardır ve yine de, Tanrı'nın kişiliğinin bir yönünü temsil etmektedirler. Ancak, Tanrı'yla aralarındaki özgün ilişki yine de fark edilebilmektedir.

Tanrı'nın doğasının bölünme noktasının yer aldığı ikinci fay hattı

[38] Bkz. Karl Schmidt, "Lucifer als gefallene Engelmacht," *Theologische Zeitschrift*, 7 (1951), 161-179.

ise *mal'ak Yehova*'dır. *Mal'ak Yehova*, Tanrı'nın özel elçisi ya da habercisidir. *Bene ha-Elohim* gibi, *mal'ak* da, tanrısal doğanın bir yönünü oluşturur. Ancak, bir önemli bir özelliğinden dolayı banim'den farklıdır: *Banim*'in Tanrı'nın huzurunda cennette olmalarına karşın *mal'ak*, Tanrı'nın hizmetinde yeryüzünde dolaşmaktadır.[39]. *Mal'ak*, Tanrı'nın sesi, Tanrı'nın ruhu, Tanrı'nın kendisidir. *Mal'ak*'ın Tanrı'yla özdeş olduğu, meleğin çalı ortasında Musa'ya göründüğü Çıkış 3:2'de ve Yehova'nın kendisinin Musa'ya göründüğü Çıkış 3:4'de anlaşılmaktadır. *Mal'ak* kavramı, Yehova'nın insanlara yönelttiği yüzünü ya da insanlarla olan ilişkilerinde Yehova'nın tezahürünü temsil etmektedir. *Mal'ak* terimi Septuagint'te *angelos*, "haberci" sözcüğüyle çevrilmektedir. Genellikle tekil biçimde kullanılır, ancak çoğul olarak *mal'akim* şekliyle kullanılışına da rastlanır. *Melek* kavramının, *bene ha-elohim* kavramının çekiciliğinden dolayı çoğul biçimde kullanılmış olması, olanaklıdır. Apokaliptik dönemde, birden fazla meleğin bulunduğu düşüncesi kesin olarak kabul edilmişti. Eski Ahit'te ise *mal'ak* kesinlikle Tanrı'nın bir yüzüydü.

Tanrı ikircikli idi, ayni şekilde *mal'ak* da, iyi ya da kötü olabiliyordu. Çıkış 12:23'de, Yehova ilk doğan Mısırlıları yok ettiğinde, bu işi yapan da "helak edici" *mal'ak*'tı. Yehova, insanlarla ilişkilerinde korku verici ölçüde acımasız davranabilmektedir.

Mal'ak kavramının *bene ha-elohim*'le birbirinin yerini alacak biçimde karşılıklı kullanılması ve her ikisinin de kötülükle özdeş tutulması, Eyüb Kitabı'nda açıkça görülmektedir.[40] *Banim* ve *mal'ak* kavram-

---

[39]Bkz. Kluger, s. 55-76.

[40]Eyüb'ün öyküsünü – Eyüb 1-2 ve 42:7-17 – salt şiire yapay olarak eklenen bir folk öyküsü olarak dışarıda tutmak yetersizdir. Bu bölümün yapısı olasılıkla şu şekilde olmalıdır: (1) öykü, yaklaşık İÖ 550; (2) şiir, yaklaşık İÖ 450; (3) Eyüb Kitabı'nın son şekli içinde bu ikisinin birleşimi, yaklaşık İÖ 450-

ları Tanrı'dan ayrı unsurlar olarak görüldükçe, Yehova'nın terk ettiği tanrısal doğada varolan kötü özelliklerin bu kavramlara atfedilmeleri de o ölçüde olanaklı olur. Eyüb Kitabı'nda, bu süreç belirgin bir biçimde eksiktir. Yehova'yla İblis burada henüz işbirliği içindedirler.

> Ve Allah oğulları Rab'bın önünde kendilerini takdim etmeye geldikleri gün vaki oldu ki, onların arasında İblis da geldi. Ve Rab İblis'e dedi: Nereden geliyorsun? Ve İblis Rab'be cevap verip dedi: Dünyada dolaşmaktan ve orada gezinmekten. Ve Rab İblis'e dedi: Kulum Eyüb'e iyice baktın mı? çünkü dünyada onun gibisi yok; kamil ve doğru adam; Allahtan korkar ve kötülükten çekinir. Ve İblis Rab'be cevap verdi: Eyüb Allahtan boşuna mı korkuyor? Onun etrafına, evinin etrafına ve nesi varsa hepsinin etrafına sen çepeçevre çit çevirmedin mi? Ellerinin işini sen bereketledin ve onun malı memlekette çoğaldı. Fakat şimdi elini uzat da, nesi varsa hepsine dokun ve yüzüne karşı sana lanet edecektir. Ve Rab İblis'e dedi: İşte, bütün nesi varsa senin elinde; ancak kendisine elini uzatma. Ve İblis Rab'bın önünden çıktı.

Eyüb'ün ailesi ve tüm serveti yok olur ve,

---

350. Ancak, öykünün tarihi şiirden oldukça eskilere inse de, şair bu öyküden yararlanmıştır; bu nedenle, Shakespeare'in oyunlarında sürekli olarak kullandığı öyküler nasıl oyun yazarı olarak Shakespeare'e yabancı öyküler olarak görünmüyorsa, aynı şekilde öykünün de şairin düşüncesine yabancı olarak algılanıp şiirin kendisinden soyutlanamaz. Eyüb Kitabı'nın yazarı açıkça, cennetteki melekler meclisi düşüncesiyle, kendi amaçları arasında bir ilişki görmüştür. Bu amacın az da olsa bir bölümü, alternatif bir teodise kavramı sunmaktadır ki, böylece yazar, bu mecliste yer alan en azından bir meleğin, insanlığın hasını olarak ortaya çıkabileceğini düşünmüştür. Açıkçası yazar, son analizde bu teodiseyi yetersiz olarak görmekte ve onu reddetmektedir: Yehova'nın sorumluluğu olduğu gibi kalır ve bu sorumluluk kesinlikle insan usunun kavrayabilme yetisinin ötesindedir. Her durumda, Eyüb Kitabı'nın, Zekarya'nın metninden daha geç bir dönemde yazılmış olduğu açıkça bellidir. "İblis", Septuagint'e *diabolos*, Vulgata'ya ise *Iblis* sözcüğüyle aktarılmaktadır.

> Allah oğulları Rab'bın önünde yine kendilerini takdim etmeye geldikleri gün vaki oldu ki, onların arasında İblis da geldi. Ve Rab İblis'e dedi: Nereden geliyorsun? Ve İblis Rab'be cevap verip dedi: Dünyada dolaşmaktan ve orada gezinmekten. Ve Rab İblis'e dedi: Kulum Eyüb'e iyice baktın mı? çünkü dünyada onun gibisi yok; kamil ve doğru adam; Allahtan korkar ve kötülükten çekinir; ve boşuna onu yutayım diye beni kışkırttığın halde, yine kemalini sıkı tutmaktadır. Ve İblis Rab'be cevap verip dedi: Deri yerine deri, evet, insan canı için nesi varsa verir. Fakat şimdi elini uzat da, onun kemiğine ve etine dokun ve yüzüne karşı sana lanet edecektir.
>
> Ve Rab İblis'e dedi: "İşte o senin elinde; ancak onun canını esirge." Ve İblis Rab'bın önünden çıktı ve Eyüb'ü ayağının tabanından tepesine kadar kötü çıbanlarla vurdu. Ve Eyüb, kendisine bir çömlek parçası aldı ki, onunla kazınsın; ve kül içinde oturmaktaydı.

Zekarya'da olduğu gibi, İblis da şimdi insanları suçlayan, onlara karşı çıkan ve zarar veren bir kişiliğe bürünmüştür. İblis henüz tek başına kötülük ilkesi olmamıştır ve kötülük henüz Tanrı'nın bir parçasıdır. Henüz Tanrı'nın meclisindedir ve Tanrı'nın rızası ve arzusu olmadan hiçbir şey yapamaz. Bununla birlikte, Zekarya'da olduğu gibi burada da, İblis'le Tanrı arasında bir anlaşmazlığın bulunduğuna ilişkin birtakım anıştırmalar vardır. Doğrudan doğruya Tanrı'nın istencinin bir aracı olarak hareket edeceği yerde İblis, Tanrı'yı sadık hizmetkârı Eyüb'e kötülük yapması için razı etmeye çalışmaktadır. Tanrı, onun arzusunu yerine getirir, ancak isteksizdir ve şüphe içindedir. İblis, Tanrı'nın gölgesi, kişiliğinin karanlık yönü, Tanrı tarafından, ancak isteksizce kullanılan yıkıcı güçtür. Daha sonra yeryüzüne inip Eyüb'ü cezalandıran da İblis'dir. İblis, "dünyada dolaşır ve Tanrı Eyüb'ü sınamaya karar verdiğinde, İblis'e 'İşte, bütün nesi varsa senin elinde' der. Daha sonra İblis, Tanrı'nın huzurundan ayrılır ve Eyüb'ü cezalandırır: "Ayağının tabanından tepesine kadar kötü çı-

banlarla vurdu." İblis böylece, Tanrı'nın yokedici gücünün kişileştirilmesi olmuştur.[41]

Daha sonra, Süleyman'ın Bilgeliği Üzerine Helenistik Kitap'ta, İblis daha açık bir biçimde, yalnızca insanın değil, aynı zamanda Tanrı'nın da rakibi konumundadır: "Tanrı insanı ölümsüzlük için yarattı ve onda kendi sonsuzluğunun imgesini yarattı: Dünyaya ölümü getiren şeytan'ın gareziydi ve bu deneyim, onun tarafını tutanlar için muhafaza edilmiştir.[42] Bu, *iblis* sözcüğünün gelişiminde diğer bir boyutu oluşturmaktadır: Yalnız insanın değil, aynı zamanda Tanrı'nın da rakibi olarak İblis. Bilgelik Kitabı'nda bir önemli unsur daha bulunmaktadır: Ölüm; İbranilerin en korktukları bu doğal olgu, şimdi İblis'le ilişkilendirilmekte ve ona atfedilmektedir. İnsan için ölümü arzulayan Tanrı değildir; ne de ölümü insanlara getiren, insanlığın işledikleri budalalıklardır; ölüm, Şeytan'ın habis arzusu sonucu ortaya çıkmıştır. Bir zamanlar Tanrı tarafından meydana getirilen yıkıcı güç, şimdi Şeytan'ın eline geçmiştir, bu arada Tanrı, iyi yönüyle "Rab" olarak kabul edilmiştir.

Eyüb'de İblis açıkça *bene ha-elohim'den* biridir, zira o şimdi, Tanrı'nın huzurunda, kutsal mecliste yer almaktadır. Bununla birlikte İblis Eyüb'de, *banim*'in genellikle yapmadığı bir şeyi yapar: Tanrı'nın huzurundan ayrılır ve Tanrı'nın habercisi ya da meleği olarak yeryüzünde dolaşır. Bu eylemiyle İblis, Tanrı'nın oğullarından biri ola-

---

[41] Ancak Eyüb'ün ozanı, yokedicilik gücünün yükünün İblis'in omuzlarına yüklenmesinden dolayı tatmin olmamış görünmektedir, zira, yine de bunun sorumlusunun Tanrı olduğunu bilmektedir: "Kötüler niçin yaşıyorlar, kocuyorlar da kudretleri mi artıyor?" diye sorar (21:7). Ve şöyle der: "İşte, Allah kudretiyle yüksek işler yapar; onun gibi öğreten kimdir? Kim ona yolunu tayin etti? Ve kim ona haksızlık ettin diyebilir?" (36: 22-23). Ozan, teodise'sinin eninde sonunda bir gizem olduğunun farkındadır.

[42] Meseller. 2:24; LXX: *diabolos*; Vulg.: *diabolus*.

rak değil, *mal'ak Yehova* olarak karşımıza çıkmaktadır. İsrailoğullarında Şeytan kavramının gelişiminin belirleyici noktası, bu *mal'ak* kavramının gelişiminde yer almaktadır.

Tıpkı *mal'ak* gibi davranan bir ruh, Hakimler Kitabı'nda yer almaktadır 9:22-23: "Ve Abimelek üç yıl İsrail'e reis oldu. Ve Allah, Abimelek ile Şekem erleri arasına kötü bir ruh gönderdi; ve Şekem erleri Abimelek'e karşı hileyle davrandılar." I. Samuel Kitabı'nda Rab tarafından kötü bir ruh Saul'u üzer, istememesine rağmen bir kehanette bulunmasına neden olur ve onu Davud'un üzerine bir mızrak fırlatmaya zorlar.[43] Yehova'yla onun ölüm *mal'ak*'ı arasındaki özdeşlik, 2. Samuel 24:13-16'da daha da açık bir biçimde bellidir: "Ve Gad Davud'a gelip ona bildirdi ve kendisine dedi: Sana memleketinde yedi kıtlık yılı mı gelsin? yoksa düşmanların seni kovalarken onların önünde üç ay mı kaçarsın? yoksa memleketinde üç gün veba mı olsun?" Davud, umutsuzluk içinde, daha az kötü olduğuna inandığından dolayı vebayı seçti ve "Rab İsrail'in üzerine veba gönderdi ... [ve] İsrail'den yetmişbin kişi düştü. Daha sonra melek, harap etmek üzere elini Yeruşalim üzerine uzatılmış olarak durdu ve onu harab etmek üzere iken Rab baktı, beladan nadim oldu ve harap eden meleğe: 'Yeter, şimdi elini çek,' dedi."[44] Burada, yokedici *mal'ak* neredeyse kontroldan çıkmak üzere iken, Tanrı son anda onu durdurur. Aynı olayı anlatmanın bir diğer yolu da, Tanrı'nın pişman olduğunu belirtmek olurdu. Ancak, kötülüğü Yehova'nın kendisine değil de *mal'ak*'a isnad etmek, İbranilere teodise sorununun gözardı edilmesi konusunda bir fırsat vermektedir. Bir düzlemde, *mal'ak*'ın Yehova olduğunu biliyorlardı; ancak, ayrı bir düzlemde, melek'i farklı bir varlık olarak düşle-

[43] I. Sam. 16:14-16; 18:10-11; 19:9-10.

[44] Bu pasaj, daha sonra 1 Tarihler 21:11-15'de kelimesi kelimesine tekrar edilmiştir.



Eugene Delacroix, "Melek ile Güreş Tutan Yakub," 1856. *Mal'ak Yehova*, Tanrı tarafından gönderilen bir ruh ya da insanlarla ilişkiye girdiğinde Tanrı'nın tezahür ediş biçimidir. Özünde İblis de, burada Yakub ile güreş tutan melek gibi, bir *mal'ak* idi. Bureau des Monuments'ın izniyle, Paris.

yebilirler. *Mal'ak*'ın Tanrı'dan farklılaşması, 1. Krallar 19-22'de daha açık bir biçimde bellidir: "Ve Mikaya dedi: "Rab'bı tahtın üzerinde oturmakta ve bütün gökler ordusunu sağında ve solunda durmakta

KÜTÜPHANESİ

gördüm. Ve Rab dedi: Ramot-gileada çıksın da düşsün diye Ahabı kim kandıracak? Ve kimi böyle, kimi şöyle dedi. Ve bir ruh çıkıp Rab'bın önünde durdu ve dedi: Ben onu kandırırım. Ve Rab ona dedi: Ne ile? Ve dedi: Ben çıkarım ve bütün peygamberlerinin ağzında yalancı bir ruh olurum. Ve dedi: Kandırırsın, hem de onunla başa çıkarsın; çık ve öyle yap."[45] Bu metinle Eyüb'ün önsöz bölümü arasındaki benzerlik, oldukça çarpıcıdır.[46] Kötü ruh, *bene ha-elohim*'in huzurunda yer almaktadır, ancak daha sonra bir *mal'ak* olarak yeryüzüne iner. Burada *mal'ak*, Ahab'ı yok etmek konusunda Yehova'yı razı etmek zorunda kalmaz, zira, Tanrı'nın amacı da budur. Ancak, bu şekilde davranarak Eyüb'ün İblis'inden daha az bağımsız görünse de, farklı bir açıdan, Yehova'dan bağımsız olduğu da açıkça bellidir. "Ben çıkarım ve bütün peygamberlerinin ağzında yalancı bir ruh olurum" der. Kötü *mal'ak*, yalnızca insan soyunun hasmı olmakla kalmaz, aynı zamanda, yalancı bir hasım, yalanların prensi ve aldatmaların tanrısı olmuştur.

İbraniler, en azından bir düzeyde Yehova'yla melek arasında oluşmakta olan ayrımın da farkındaydılar. 2. Samuel'de Davud'un İsrail-oğulları'nın sayımını yaparak işlediği günahın öyküsü yer almaktadır: "Ve İsrail'e karşı Rab'bın öfkesi yine alevlendi ve Git, İsrail'i ve Yahuda'yı say, diye Davud'u onlara karşı tahrik etti." Yehova, böyle bir sayımın bir günah olacağını bildirmişti, ancak burada, Davud'a gidip onları saymasını buyurdu ve böylece onları cezalandırmak için buluyordu. Bu metin, Tanrı'nın özünde var olan muğlaklık açısından tümüyle anlaşılabilir bir niteliğe sahiptir. Ancak, Samuel ve Krallar'dan alınan ve İÖ dördüncü yüzyılda bir araya getirilen Tarihler Kitabı'nın metnini yeniden düzenleyen kişi, bu muğlaklığı artık kav-

[45]Bu pasaj neredeyse aynı biçimiyle daha sonra 2 Tarihler 18:18-22'de de tekrar edilir.

[46]Bu iki metin neredeyse çağdaş sayılabilirler.

rayamamaktadır. Onun mantığına göre Tanrı, kendi kavminin günah işlemesini arzu edemezdi; bu nedenle de, metni şu şekilde değiştirdi: "Ve İblis İsrail'e karşı kalktı ve İsrail'i saymak için Davud'u tahrik etti.[47]

Mal'ak, giderek Yehova'dan bağımsızlığını kazandı; vurgulama, giderek onun yıkıcı gücü üzerinde yoğunlaştı; ve son olarak da *mal'ak*, Tanrı'nın gölgesinin, tanrısal doğanın karanlık yüzünün kişileştirilmesi şeklinde algılandı. *Mal'ak* şimdi kötülük meleği, İblis, engelleyici, yalancı, yıkıcı ruh olmuştur. Şeytan'ın tarihinde yer alan bu can alıcı gelişim, Apokaliptik dönemde daha da geliştirilecektir.

Jübileler Kitabı'nda kötü *mal'ak* tümüyle Tanrı'dan bağımsızdır. Kötü ruhlar prensi Mastema ve onun izleyicileri, insanlığı kışkırtır, suçlar, yok eder ve cezalandırırlar ve bir zamanlar Yehova'ya atfedilen tüm kötü özellikleri kendilerine mal etmişlerdir. "Nuh'un oğullarının çocuklarını ... yanlış işler yaptırıp sonra da yok etmek üzere" yoldan çıkartırlar Eski Ahit'te *mal'ak Yehova*'nın ya da Yehova'nın kendisinin Mısır'da ilk doğan çocukları öldürmesine karşın, bu katliamı gerçekleştirmek şimdi Mastema'ya düşmektedir.[48] Ve Yehova'nın gücü nasıl gizemli bir biçimde kendi izleyicilerinin aleyhine dönüyorsa, bu kez de bu güç, Mastema'ya atfedilmektedir. Jübileler'de onu öldürmek amacıyla çölde Musa'yla buluşan Yehova değil, Mastema'dır.[49] Yehova'nın yerine Abraham'ı sınayan Mastema'dır: "Ve Mastema, Tanrı'nın huzuruna geldi ve ona dedi: Bak, Abraham oğlu Isaac'ı çok seviyor ve oğlu onu dünyada her şeyden çok mutlu ediyor; ona oğlunu yakılan kurban olarak sana takdim etmesini söyle; Senin buyruğunu yerine

---

[47] 2 Sam. 24:1; I. Tarihler. 21:1.

[48] Jüb. 48:9-15; 49:2.

[49] Jüb. 48:1-3, krş. Çıkış 4:24.

getirip getirmeyeceğini göreceksin."[50] Kierkegaard, Tekvin 22:1-19'da anlatılan özgün Moriah dağı öyküsünün, tanrısal doğanın gizemselliği sergilemesi yönünden Eski Ahit'in en anlamlı mesellerinden biri olduğunu kaydeder. Eyüb Kitabı'nda da olduğu gibi adil bir adam, şiddetli bir sınava tabi tutulur ve sadakatını kanıtlar. Tekvin 22'nin yazarı bu çağrıyı Tanrı'nın kendisine atfetmekte tereddüt etmemiştir, buna karşın Jübileler'de bu edim Yehova'dan alınır ve kötü *mal'ak*'a atfedilir.

Yehova'nın kendisi kötülük yapmaz; kötülüğü yapan *mal'ak*'tır. Bununla birlikte, kötülük meleğini yaratan Yehova'dır ve ona insanları kışkırtma ve yok etme gücünü de bahşetmiştir. Neden? Apokaliptik yazın, yeni bir yanıt verme eğilimindedir: Tanrı, kötülüklere ancak bir süre için izin verecektir. Hürmüz'ün ancak çağlar boyu süren bir savaş sonunda Ehrimen'i yok edebildiği İran'da olduğu gibi, Tanrı da, çağlar boyu süren bir savaş sonunda kötülük meleklerini yok edecektir. Dünyanın sonu geldiğinde, Mesih yükselecek ve Mastema'yı yargılayacaktır. Kötülük meleklerinin gücü yok edilecek ve onlar, artık İsrailoğullarını suçlamamak üzere sonsuza değin esir edilecek ve bağlarla bağlanacaklardır.[51]

Bu Apokaliptik teodisenin başlıca sorunu, Cuma'nın Robinson Crusoe'yu şaşkına çeviren sorusuyla aynıdır: Eğer Tanrı'nın kötülüğü ortadan kaldırmaya gücü yetiyorsa ve onun gerçekten yok olmasını arzuluyorsa, neden bunun yapmak için dünyanın sonunu beklemesi gerekiyor? Bu, teologların zihinlerini daima meşgul etmiş olan şu sorunun bir başka yorumudur: Tanrı niçin dünyada bu kadar çok kötülüğün olmasına izin veriyor? Eğer Tanrı, kendi hizmetindeki bir ti-

---

[50] Jüb. 17:15-18:12. Mitrasçılıkta prens Mastema'nın ilginç bir ikinci yaşamı vardır. Bkz. Shalom Spiegel, *The Last Trial*, (New York, 1967)).

[51] Jüb. 10:8; 23:29; 48:15-16.

nin böylesine kıyımlar yapmasına izin veriyor, hatta ona bu yetkiyi tanıyorsa, dünyadaki kötülüklerin sorumlusu Tanrı'nın kendisi değil midir? Sonuçta, bu kötülüklerin gerçekleşmesini arzulayan Tanrı değil midir? İbranilerin ve Apokaliptik Yahudilerinin sorumluluğu Tanrı'dan uzaklaştırmaya çalışmaları, bu sorunun yanıtını daha da belirsizleştirmektedir. Mastema ne yapıyorsa, Yehova de onu yapmaktadır.

Apokaliptik ve Hıristiyan yazınının önerdiği çözüm düalisttir. Dünyanın sonu geldiğinde kötülük olumsuzlanacaktır. Şimdi, tanrısal olanın hiçbir parçası olumsuzlanamayacağına göre, ortaya çıkan sonuç şudur ki, kötülük, Tanrısal doğanın bir parçası değildir. Ve son kertede Tanrısal doğa ne ise o olduğuna göre, kötülüğün kendi içinde gerçek bir varlığı yoktur. Yunan felsefesinde bu konuyla örtüşen tartışmalardan yola çıkan Hıristiyan teologlar, kötülüğün varlık olmayan, sözün gerçek anlamında bir hiç, yalnızca iyiliğin yokluğu olduğunu öne sürecektir. Kötülük, evrende gravyer peynirindeki delikleri gibi vardır: Delikler oradadır, ancak orada yalnızca peynirin olmadığı yerler olarak bulunurlar ve peynirin dışında hiçbir gerçeklikleri yoktur. Kişi, peyniri yiyip delikleri bir kutuya koyamayacağına göre, kötülüğü iyilikten ayırıp farklı bir kategoriye dahil edemez. Kötülük yalnızca iyiliğin yokluğudur. Daha sonra ortaya çıkan bu teolojik varsayımlar Apokaliptik yazında açıkça belirtilmemektedir, ancak örtük bir biçimde bulunurlar. Bu nedenle, bir paradoks oluştururlar: Kötülük Yehova'nın (bir parçası olmasa bile) onun emrinde varolan bir melek tarafından işlenmektedir ki, bunun için de, kötülüğün istenmiş olması gerekir; bu istenç, dolaysız da olsa, Yehova'nın istencidir; ve fakat kötülük, dünyanın sonu geldiğinde Yehova tarafından ortadan kaldırılacaktır ve bu nedenle de sonsuz bir varlığı yoktur. Kötülük, Yehova'nın bir parçasıdır, ancak aynı zamanda da onun bir parçası değildir.

Etyopya Enoş'u, tekil bir iblisin yanı sıra, çoğul biçimiyle *"iblisler"*den da söz etmektedir. İblis,[52] hatta eleştirmenlerin öne sürdüğüne göre *iblisler*, başlıca işlevleri Gözlemci Melekleri günaha kışkırtmak ve düşüşlerine yol açmak olan bir melekler gurubudur.[53] Gerçekte, Enoş'un *iblisleri* Gözlemci Meleklerden ayrı bir grup olarak gördüğüne ya da Gözlemci Meleklerin işledikleri günahın *iblisler* ya da İblis tarafından kışkırtılma sonucu oluştuğuna ilişkin inandırıcı hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Bu konuyla ilgili tek belirti 54:6'da yer alır ve Gözlemci Meleklerin "İblis'in emrine girerek insanları günaha teşvik etmeleriyle işledikleri haksızlıktan" söz eder. Ancak burada İblis'in hizmetine girmekten anlaşılan, kötülüğün gücünün hizmetine girmektir. *İblisler*in ve Gözlemci Meleklerin işlevleri belirsizleşir ve sonuçta *iblisler* ve Gözlemci Melekler, birleşerek bir düşmüş melekler grubunu oluştururlar. Böylece, İblis ve Azazel, aynı kötülük prensinin farklı iki adı olarak kavranılır: Her ikisi de Şeytandır.[54]

---

[52] Bkz. Enoş Kitabı'nın Charles tarafından yapılan çevirisine W. O. E. Oesterley tarafından yazılan Giriş Bölümü (Londra, 1917),s. xiv. özgün biçimiyle Etyopya Enoş'u İÖ 200 - İÖ 60 arası dönem içinde çeşitli yazarlar tarafından yazılmış bölümleri kapsamaktadır.

[53] Etyopya En. 40:7; 65:6. Gönderme burada özellikle 69:4'e yapılmaktadır. Burada yazılanlara göre Allah'ın tüm oğullarını kötü yola iten, onları dünyaya indiren ve insan kızlarıyla birleşme yoluyla onları ayartan "Jequon"dur. Ancak, bu bağlam şu hususu açıkça vurgulamaktadır ki, Jequon, Gözlemci Meleklerin lideridir, onlardan biridir ve farklı bir melekler grubunun üyesi değildir.

[54] Semyaza, Etyopya Enoş'u 6:3' de Gözlemci Meleklerin prensi olarak ortaya çıkar; ancak, diğer bölümlerde ikincil bir rol üstlenmektedir. İblis ve Azazel'in tek bir Şeytan olduğunu varsayacak olursak, kötülük prensinin kimi zaman Azazel kimi zaman İblis olarak anıldığı Enoş'ta yer alan tutarsızlıklara bir çözüm getirmiş oluruz. Etyopya Enoş'unda yer alan metinlerde Azazel adı devamlı olarak geçmektedir; buna karşın İblis adı, yalnız 37-71 arası bölümlerde geçer ki, bu bölümler olasılıkla kitabın en son yazılan bölümleridir.

Kötü meleklerin işlevi, insanoğullarını hem günaha kışkırtmak (65:6); hem de onları itham etmek (40:7) ve cezalandırmaktır (53:3). Onlar, insanoğullarının rakibidirler, ancak, Jübileler'de olduğu gibi, Tanrı'ya olan muhalefetleri daha da belirsizdir. İtham edici ve cezalandırıcı işlevleriyle, Tanrı'nın araçları konumundadırlar, ancak insanları günaha teşvik etme işlevleriyle Tanrı'ya karşı çıkan bir konumda yer alırlar. Azazel, açık bir biçimde Tanrı'ya karşı çıkan bir konumdadır, zira o "yeryüzündeki tüm haksızlıkları öğretmiş ve sonsuza değin öğrenilmemesi gereken tüm gizleri ortaya çıkarmıştır," ve "tüm yeryüzü, Azazel'in öğrettiği işler tarafından kirletilmiştir: Tüm günahlar ona atfedilir."[55] Yeryüzünün tüm günahları – henüz Yehova'ya ya da insanlığa değil Azazel'e atfedilir. Burada düalizmin o döneme kadar İbrani dininde rastlanan en güçlü ifadesi yer almaktadır.

Jübileler'de olduğu gibi, kötü melekler ceza görürler. Yeryüzünün vadilerinde ateşlerde yakılarak kendilerine eziyet edilir ve dünyanın sonu gelip Mesih yeryüzüne indiğinde, yeryüzünün derinliklerine indirilip sonsuza değin karanlıkta kalacaklardır.[56]

Âdem ile Havva kitaplarında, Şeytan ya da İblis, Havva'ya güzel bir melek şeklinde görünerek, Âdem ile Havva'nın cennetten kovulmalarını başarmaktadır.[57] İblis Havva'yı günaha teşvik etmeyi başar-

---

Öyle görünüyor ki, Enoş'un daha geç dönem yazarı, lÖ birinci yüzyılda yaygınlaşan İblis adını, bir yüzyıl önce Etyopya Enoş'unun Nuh Kitabı bölümünde kullanılmış olan Azazel adına yeğlemiştir.

[55]Etyopya En. 9:6; 10:8.

[56]Etyopya En. 10:4; 12; 21; 55:3-56:8; 64:1-2; 67:4-7; 88.

[57]Musa'nın Apokalipsiyle birlikte Âdem ile Havva kitaplarının Latince ve Slavca versiyonları bulunmaktadır. Bunlar, İS 70'den önce, Yahudi bir yazar tarafından kaleme alınmıştır, ancak daha sonra Hıristiyanlar tarafından yapılan birtakım eklemeleri de kapsamaktadırlar. Şeytan'ın güzel bir melek kılığına girebilme yeteneği, daha sonraki teologlar tarafından onun özünde bir me-

dığında, Havva ona şöyle seslenir "Yazıklar olsun sana, şeytan. Neden hiç günahımız yokken bize saldırırsın? ... Neden bizi böyle üzersin ve neden kötülüklerin [ve kıskançlığınla] bizi ölüme sürüklersin, ey düşman?"[58] Kötülüğün Yehova'dan Şeytan'a aktarımı burada açıkça bellidir. Artık Abraham ya da Eyüb, Tanrı'nın acımasız istencinin nedenini kavramaya çalışmazlar; şimdi, dünyada neden kötülüğün var olduğu sorusunu sormamız gereken, Şeytan'ın kendisidir.

Âdem, yakınışlarında Havva'ya eşlik eder ve İblis, bu ilk çifte bir açıklamada bulunur.

> Ve derin derin iç geçirdikten sonra Şeytan konuştu: "Ey Âdem, tüm düşmanlığım, tüm kıskançlığım ve garezim hep sanadır, senin yüzünden şanımdan oldum ve sürüldüm. ... Sen yaratıldıktan sonra Tanrı'nın huzurundan çıkartıldım ve meleklerin meclisinden sürüldüm. Tanrı sana yaşam nefesini üfledikten ve senin yüzün ve benzerliğin Tanrı'nın imgesinde yaratıldıktan sonra, Mikail seni bize

---

lek oluşuyla açıklanmaktadır. Meleklerin cismani bedenleri yoktur ya da salt tinsel bir bedene sahiptirler, bu nedenle de, insanlarla iletişim kurmak istediklerinde, kendi seçtikleri bir bedene bürünebilirler. Gözle görülebilir biçimlerini istediklerinde değiştirebilme yeteneğine sahiptirler; bu nedenle de İblis ya da diğer kötü melekler, insanları kandırmak istediklerinde yakışıklı ya da alçak gönüllü bir dış görünüme bürünebilirler. Tarihsel yönden bakıldığında, Şeytan'ın görkemli bir görünüme bürünmesi olasılıkla, kısmen daha o dönemde belli olmaya başlayan Lucifer ve İblis'in özdeşleşmesinin bir sonucudur. Şeytan'ın biçim değiştirebilme yetisi daha sonra folklorik inanca bağlı olarak cadıların biçim değiştirebileceği inancını doğurmuştur. Başka bir metinde (Apok. Moses 15-23) Havva'yı günaha teşvik edenin yılan olduğu yazılıdır, ancak yılan da yalnızca Şeytan'ın bir aracıdır ve Şeytan, görkemli bir melek olarak yılanı, bu ilk mutlu çifte duyduğu kıskançlığı kendisiyle paylaşmak üzere kışkırtmıştır. Bu versiyon, cinselliğe düşüş izleğinde o güne değin yüklenmemiş bir anlam yüklemektedir: Yılan "meyvaya kendi kötülüğünün, tüm günahların kökeni ve başlangıcı olan şehvetin zehrini aşılamıştır."

[58] Lat. 11.

getirdi ve [bizlere] Tanrı'nın huzurunda sana tapmamızı buyurdu; ve Tanrı yani Rab bize şöyle dedi: 'İşte Âdem; onu [Âdem'i] kendi görünümümüzde ve benzerliğimizde yarattım' ... Ben [kendimden] daha aşağı ve daha genç bir varlığa tapmayacağım. Yaradılış içinde ben ondan daha büyüğüm; o yaradılmadan önce ben yaradılmıştım. Bana tapmak, onun görevidir."[59]

Gözlemci Meleklerin öyküsünde olduğu gibi, Şeytan'ın düşüşü, insanoğlunun yaradılışından sonra olmuştur. Bununla birlikte şimdi, melekleri günaha teşvik eden, insanoğlunun kızlarının güzelliği değildir. Şimdi konu cismani arzular değil, gurur olmaktadır. Şeytan, bir melek olarak yaradılış düzeni içinde Âdem'in üzerindedir ve ondan önce gelmektedir. Âdem, görünüm ve benzerlik yönünden meleklerin olmadığı ölçüde Tanrı'ya yakındır ve bundan dolayı da meleklerin ona tapması gerekmektedir. Gururuna kapılan Şeytan bunu reddeder. Şeytan, gururundan ve kıskançlığından dolayı düşer, ama kıskançlığı Tanrı'ya değil, insanadır.[60]

Mikail Şeytan'ın iddialarını reddeder ve Âdem'e ibadet etme konusunda diğer meleklerle birleşmeyecek olursa, Tanrı'nın öfkesini üzerine çekeceğini söyler. Ve İblis şöyle der: "Eğer bana [öfkelenirse], ben de tahtımı gökyüzündeki yıldızların üzerinde kuracağım ve En Yüksekte ben yer alacağım." İblis'in insanoğluna duyduğu kıskançlık

---

[59] Âdem'in hangi yönlerden Tanrı'ya meleklerden daha çok benzeyebileceği sorusu, yüzyıllar boyu zihnini meşgul etmiştir. Bkz. Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness* (Chicago, 1970).

[60] Bu öyküde, büyük kardeşle küçük kardeş arasındaki bilinen çatışma izleği bir anıştırmanın ötesinde kendisini hissettirmektedir. Mite göre, büyük evlat, babasını memnun etmek için yıllar boyu çalışır, ancak babası yaşça daha küçük olan evladını tercih edince incinir ve öfkelenir. Kur'an da mitin bu yorumunu izlemiştir ve Şeytan'ın Âdem'e duyduğu kıskançlıktan dolayı düştüğünü savunmuştur.

ve nefret, şimdi Tanrı'ya yönelmiştir.[61] Öfkeyle dolu olan Tanrı, İblis ve meleklerini gökyüzünden sürer ve onları yeryüzüne fırlatır.[62] Cennetten yeryüzüne indirilen Şeytan, Âdem ile Havva'nın Bahçedeki mutluluğunu kıskanır. "Ve hileyle karını aldattım ve ben nasıl utku dolu yaşamımdan yoksun kaldıysam, senin de [onun yüzünden] yaşadığın mutlu ve gönençli yaşamından sürülmeni sağladım." Bu büyük düşmanının gücü karşısında dehşete düşen Âdem, Tanrı'ya yakarır ve "ruhumu yok etmeye çalışan bu Hasmımdan beni kurtar," diye dua eder.[63]

Mitin bu yorumu, İblis'i Tanrı'nın yarattığı en büyük ve ilk varlıklardan biri, kıskançlığı ve gururu yüzünden onun huzurundan sürülen bir yaratık, Tanrı'ya duyduğu sevgi, Tanrı'nın kendinden daha sonra yarattığı insanoğlunu kendisine tercih etmesi sonucu sevgisi nefrete dönüşen bir yaratık şeklinde temsil etmektedir. Burada Şeytan, kötülüğün bir *Urprinzip*'i [ilk ilkesi –ç.n.] olmaktan çok, acı çeken ve kendi ebeveyninden uzaklaştırılmış bir varlık olarak görülmektedir. Bununla birlikte, bir kez baş kaldırdıktan sonra, salt kendi gücünün ağırlığıyla, Tanrı'ya daha da düşman bir konumda yer alır. Tanrı'yla kendisi arasındaki bölünme giderek daha da artar. Şeytan, Tanrı'yı kendi tahtını ona karşı daha yüksek bir yere yerleştirmekle tehdit eder ve Âdem'e şöyle der: "Benim sahip olduklarım, yeryüzünün varlıklarıdır, gökyüzünde varolanlar, Tanrı'nındır"; öfkeye kapı-

[61] Lat. 15:3. Burada da yine, gökyüzündeki yıldızlara atıfla Lucifer mitinin öyküde yer aldığı gözlenmektedir.

[62] Burada dikkat edilmesi gereken nokta, düşmüş meleklerin yeraltına değil, yeryüzüne fırlatılmış olmalarıdır. Apokaliptik yazına göre bu doğaldır, zira düşmüş melekler *bu* dünyada cezalandırılırlar; ancak zaman sona erdiğinde yeraltına indirilecekler ve orada mahkûm olacaklardır.

[63] Lat. 12-17.

lan Tanrı onu ve emrindeki melekleri yeryüzüne fırlattığında, orada da kötülüklerini insana ve insanı kendi benzeri olarak yaratan Tanrı'ya karşı işlemeyi sürdürür.

Oniki Patrik'in kitabı, Belial ya da İblis'i kötü meleklerin başkanı olarak adlandırır. Ancak bunlar, tek bir kavrama atfedilen iki farklı addır ki, bu kavram için "Şeytan"dan daha iyi bir ad olamaz.[64] Tanrı'nın ahlaksal yönden iyilikle yakın bir biçimde ilişkili olmasına karşın, Şeytan da ahlaksal yönden kötülükle aynı şekilde ilişkilidir. Şeytan, günahın kişileştirilmesidir ve sağ ve sol yanında yer alan gazabın, nefretin ve yalanın ruhlarına hükmeder.[65] O, aynı zamanda, zina, savaş, kan dökme, sürgün, ölüm, panik ve yıkımın da efendisidir.[66] İnsanları hata yapmaya teşvik eder ve "eğer ki zina zihninizi ele geçiremezse, Beliar da sizi yenemeyecektir"[67] O, "Beliar'a bağlanan" kötülerin ruhlarına hükmetmektedir; ancak, dünyanın sonu geldiğinde Mesih, insanoğlunu Şeytan'ın esaretinden kurtaracaktır.[68]

Tanrı'yla Şeytan arasında varolan bu ahlaksal çatışma, bu iki gücü neredeyse tümüyle düalist bir kozmik çatışmanın içine yerleştirmektedir. Güçlü biçimde düalist olan Qumran belgelerinde, Tanrı'nın edimleri ve istenci, Belial'in edimleri ve istenciyle taban tabana zıttır. Her ikisinin de kendi krallıkları bulunmaktadır; Tanrı'nın krallığı, ışığın, aydınlığın krallığıdır, buna karşın Belial'ın krallığı karanlığın krallığıdır.[69] Sadakatları Belial'a olanlar, Tanrı'yla aralarındaki bağı

---

[64]Kötülük Tanrısı olarak Belial için Bkz. Jud. Vas. 23:3; Iss. Vas. 7:7.

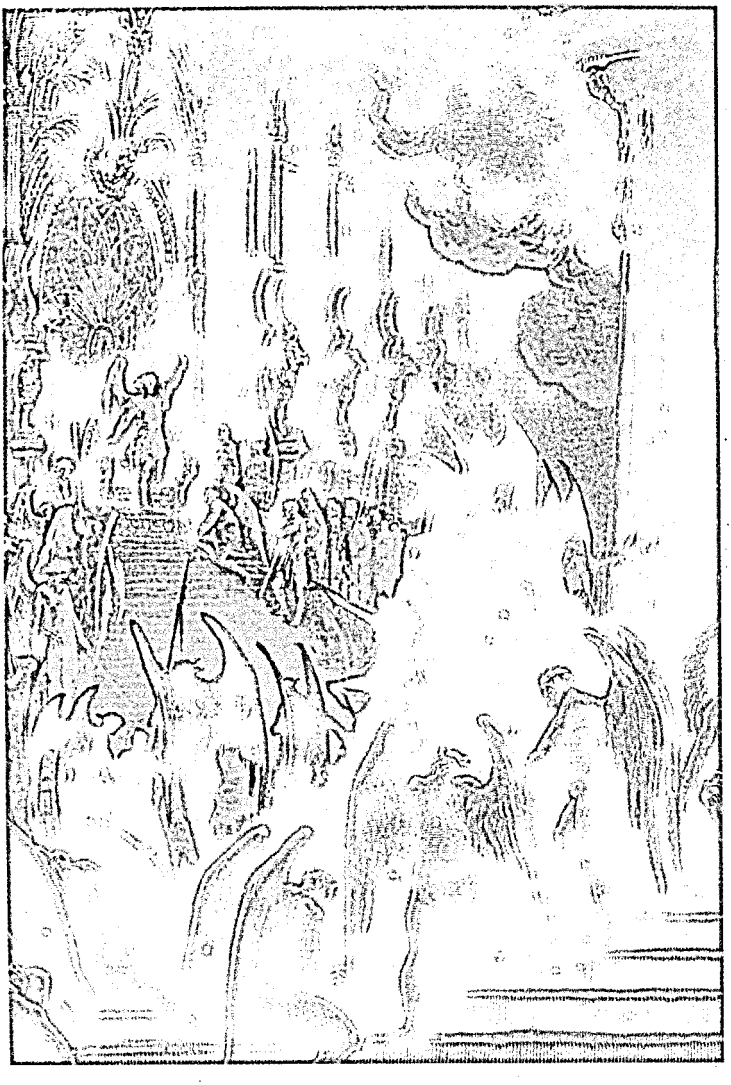
[65]Sim. Vas. 5:3; Gad. Vas. 4:7; 5:1-2; Dan. Vas. 3:6; 5:1.

[66]Ben. Vas. 7:2.

[67]Reub. Vas. 4:11; Josh. Vas. 7:4; Ash. Vas. 1:8; 3:2.

[68]Iss. Vas. 6:1; Zeb. Vas. 9:8. Bu motif, Hıristiyan teolojisinde son derece büyük bir önem kazanmıştır.

[69] Lev. Vas. 19:1; Naph. Vas. 2:6; 3: 1; Jos. Vas. 20:2; Dan. Vas. 6:2-4.



Gustave Dore, "Cehennemde Tahtında Oturan İblis," 1866 Diğer kötü meleklerle birlikte derin çukura düştükten sonra İblis, yeni bir direniş için düşmüş meleklere cesaret veriyor.

kopartırlar, İsrail'i Yehova'dan ayırıp Belial'in hizmetine bağlamak, Şeytan'ın planıdır; ancak, dünyanın sonu geldiğinde İsrail nadim olacaktır ve Mesih, Şeytan'ın krallığına son verecektir.[70] İblis şimdi, sonu yaklaşmakta olan düşmüş bir dünyaya hükmetmektedir, ancak Mesih gelip yeryüzünde Tanrı'nın krallığını kurduğunda bu kötülüğün krallığı sona erecektir.[71] Bireyin yaşamının sona ermesi, tıpkı dünyanın sona ermesi gibi, Tanrı'nın meleğiyle "İblis'in meleği" arasında güçlü bir mücadelenin ortaya çıkmasına neden olur ki, bu mücadele, ortaçağ sanatında ve vaazında bir izlek oluşturmaktadır.[72] "İblis'in meleği" terimi, Apokaliptik yazında *mal'ak Yehova* olarak İblis kavramının ne kadar uzaklaşmış olduğunu göstermektedir, zira, Şeytan şimdi babasından öylesine bağımsızdır ve kendisinin de bir meleği vardır. Tanrı ve Şeytan, göklerde, dünyanın sonunda nihai bir savaşa hazırlanan iki ordunun komutanlarıdır şimdi.

Diğer Apokaliptik yapıtlar, kavramın kendisine fazla bir katkıda bulunmazlar: Belial, Sammael, İblis, Mastema ya da Azazel'in emri altındaki kötülüğün güçleri bir süre daha dayanırlar, ancak, dünyanın sonu geldiğinde Mesih tarafından yok edileceklerdir, "ve artık İblis bir daha hiç varolmayacaktır."[73] Yalnızca, Baruch'un yazdığı Yunan Apokalipsinde, sürekli bir etkisi bulunmayan yeni bir unsur ortaya atılmaktadır: Bu yapıtın söylediğine göre Âdem'in ve Havva'nın Tanrı'nın yolundan ayrılmasına neden olan ağaç, asma idi, zira "şarabın

---

[70]Dan. Vas. 6:1-7.

[71]Lev. Vas. 18:12.

[72]Ash. Vas. 6:4.

[73]Musa'nın Söyledikleri 10:1. Ayrıca Bkz. Sybilline Kehanetleri; İşaya'nın Şahadeti; Abraham'ın Edimleri; Baruch'un İbrani Apokalipsi (2 Baruch); Abraham'ın Edimleri; "Zadokite Fragmanı."

sarhoşluğu tüm kötülüklerin nedenidir"[74] Bedenin tüm kötülükleri içinde yalnızca ayyaşlık ve kösnü, insanın düşüşüyle doğrudan ilgilidir ve ancak kösnü, bu geleneğin bir bölümü sayılmıştır.

Uzak da olsa, Apokaliptik geleneğin bir parçası sayılan Qumran yazını, Şeytan geleneğinin düalizm yönüne doğru gelişimine yardımcı olmuştur. Qumran belgelerinin düalizmi, bireyin içindeki iyi ve kötü eğilimlerin yarattığı ruhsal çatışmanın ötesinde bir anlam taşır. Bu, iyi ve kötü kişilerin kozmik boyutlarda iyi ve kötü tinler tarafından yönetildiği bir düalizmdir.[75] Bilginin Tanrı'sı, evrende olan ve olacak her şeyin yaratıcısıdır.... O insanı dünyayı yönetmesi için yaratmıştır ve dünyada bulunduğu sürece ona eşlik etmek üzere iki ruhu görevlendirmiştir: Doğruluğun ve yalanın ruhları. Doğruluktan doğanlar, bir ışığın pınarından yükselirler, ancak yalanın içinden doğanlar, karanlığın içinden doğarlar. Adaletin tüm çocukları, Işık ve Aydınlığın Efendisi tarafından yönetilirler ve ışığın yolunda yürürler; ancak yalanın çocukları Karanlıkların Efendisi tarafından yönetilirler ve karanlığın yolunda yürürler.[76] Common Rule [Ortak Kural –ç.n.] adlı kitaptan alınan bu pasaj, Qumran'ın temel antropolojisini yansıtmaktadır. Biri iyilik ve ışık, diğeri ise karanlık ve kötülük olan birbirine düşman iki ruh, bu dünya ve insanın ruhu için savaşmaktadırlar. Ruhlar da soyutlama değil, büyük ve ürkütücü bir güce sahip tek tek varlıklardır: Bir tarafta Işığın Efendisi, İsrailoğulları'nın Tanrısı, diğer tarafta ise Yokedici Melek. Işığın Efendisini izleyenler, aydınlığın çocuklarıdır; Karanlıkların Efendisi'ni izleyenler ise karanlığın çocuk-

---

[74] The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch) 4:17.

[75] Herbert G. May, "Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament Imagery," *Journal of Biblical Literature*, 82 (1963), 1-14.

[76] The Common Rule, 3, Vermes, *Dead Sea Scrolls*, s. 75-76.

larıdır. İki tin ve onların izleyicileri arasındaki savaş, acımasız ve bir o kadar da ciddidir. Bununla birlikte, bu çatışma dehşet verici de olsa, mutlak bir çatışma değildir; zira, bu iki ilke, İran'da olduğu gibi tümüyle birbirinden ayrılmış değildir ve çatışmaları, doğanın değil, insanlığın istencini etkilemektedir. Zira "Bilginin Tanrı'sı, evrende olan ve olacak her şeyin yaratıcısıdır," ve daha sonra: "[Tanrı] her şeyi kendi tasarımına göre kurar ve o olmadan hiçbir şey yapılamaz"[77] Her şeyi, hatta Karanlıkların Efendisi'ni bile yaratan ve yönlendiren, Işığın Efendisidir. Şimdi biraz zayıflamış da olsa, Şeytan'ın *mal'ak Yehova* olarak eski çağlarda üstlenmiş olduğu role ilişkin bir anıştırma, yine de vardır.

İki ordu arasındaki çatışma, her zaman varolmuştur. Ancak, daha sonraki dönemlerde, iyice sertleşmiştir. Karanlığın lejyonları şimdi, hiçbir dönemde olmadıkları ölçüde etkin bir güç kazanmışlardır ve kırk yıl boyunca yeryüzünde çok şiddetli savaşlar sürecektir.[78] İçinde yaşanan çağ, Şeytan'a teslim edilmiştir: İblis ya da Belial'ın çağıdır ve bu çağda İblis, Tanrı'nın seçmiş olduğu insanları yoldan çıkartmak üzere elinden gelen her şeyi yapacağı bir savaş ve büyük acılar çağıdır."[79] Dünyanın sonu yakında gelecektir ve İblis, Tanrı'nın kaçınılmaz utkusundan önce evreni yok etmek için tüm enerjisini harcamaktadır. Bundan dolayı, bu sonraki günler dünyanın görmüş olduğu en kötü günler olacaktır, zira Şeytan, gücünün zirvesindedir ve kini ve gaddarlığı ulaşabildiği en üst noktaya varmıştır. "Tüm o yıllar boyunca, İblis, İsrail'e tüm dizginlerinden boşanmış şekilde saldıracak-

---

[77] Common Rule, 11 (Vermes, s. 93).

[78] Vermes, s. 48.

[79] Vermes, s. 47. Karanlıklar Ordusunun başkanı olarak İblis için bkz. War Rule 4, 11, 13 (Vermes, s. 128, 138, 140-141).

tır.[80] İblis'in baskınlığı sürdükçe ... Karanlığın Efendisi tüm adaletin çocuklarını doğru yoldan çevirecektir": İsrail'in tüm günahları, İblis'in hükümdarlığının sonucudur ve İblis, insanların içinde var olan kötü eğilimlerinde, *yetser ha-ra*, kendini belli etmektedir.[81]

Bununla birlikte, Qumran'ın iyimser bir mesajı vardır. İçinde yaşanılan dönem, tüm dönemlerin en kötüsü olduğundan, İblis dünya üzerinde kibirle zaferini kutladığından dolayı, Tanrı yerinden kalkacak ve onu yok edecektir ve katışıksız iyiliğin ve ışığın hüküm süreceği yeni bir çağın ilk ışıkları doğacaktır. Zira Işığın Tanrısı asla kötü *mal'ak*'ın kontrolünü yitirmemiştir. Karanlığın Efendisi tüm Adaletin çocuklarını doğru yoldan çıkartmıştır" ve "onların tüm yanlış edimlerinin nedeni hep Karanlıkların Efendisi'nin hükümranlığı olmuştur," ancak "bu hükümranlığı yaratan da, Tanrı'nın gizemlerine *uygundur*."[82] "[Tanrı], İblis'i, Kötülükler Meleğini Sen Çukur için yarattın; Karanlığın içinde onun [kuralı] ve onun vaadi, dünyaya kötülüğü ve adaletsizliği getirmektir."[83] Tanrı, İblis'i yaratmıştır ve onu günah işleyenlerden öcünü almak üzere bir araç olarak kullanmıştır.[84] Ancak onu yaratan Tanrı, şimdi onu yeraltına gönderecek ve sonsuza değin orada tutsak edecektir." Mesih, seçilen adaletin çocuklarını, aydınlığın çocuklarını kurtaracak ve onları barış, mutluluk ve bereketin hüküm sürdüğü bu dünyanın krallığına ulaştıracaktır. Ancak diğerleri – Yahudi olmayanlar ve inançsız Yahudiler – İblis'le birlikte kalacaklar ve onunla birlikte karanlıkların içinde sonsuza değin

---

[80] Damascus Rule, 4 (Vermes, s. 100-101).

[81] Community Rule, 1-3 (Vermes, s. 73-76).

[82] Community Rule, 3 (Vermes, s.76) İtalikler sonradan eklenmiştir.

[83] War Rule, 13 (Vermes, s. 141). Aynca Bkz. War Rule (Savaş Kuralı), 4 (Vermes, s. 128) ve 11 (Vermes, s. 138).

[84] Damascus Rule, 2; 8(Vermes, s. 98, 105).

ceza göreceklerdir.[85] İşte böylece, eski Eon, İblis'in çağı sona erer ve yeni bir eon, Rab'bın dönemi başlar. Hıristiyanlık dünyasının bu kavramdan ne şekilde yararlanmış olduğu açıkça bellidir. Ancak buradaki bağlamda daha önemli bir diğer nokta şudur ki, Qumran sonuçta İran'ın mutlak düalizminden uzaklaşır ve Karanlıklar Prensi'nin bile Tanrı'nın yaratığı olduğunu ve aydınlık ve karanlık ilkeleri de dahil olmak üzere, Tanrı'nın yarattığı bir evrende var olduğunu öne sürer. Son kertede, bu teodisenin de İbraniler tarafından daha önce sunulan çözümlerle aynı temel zayıflığı paylaştığı ortaya çıkmaktadır: Zira, eğer Tanrı karanlığı yarattıysa ve onun bu dünyada herhangi bir zaman süresi boyunca hüküm sürmesine izin verdiyse, son kertede kötülüklerin sorumlusu da o'dur. İblis, ne denli dik kafalı, kıskanç ve düşmanca olursa olsun, o, yine de *mal'ak Yehova*'dır. Bununla birlikte, Qumran insanlarına gelince, teodiselerinin zayıflığı, Mesih'in her an gelebileceğine ve İblis'in elinden kurtuluşlarının kaçınılmaz olduğuna duydukları dolaysız inanç tarafından belirsizleşmiştir. Böyle bir zihin durumunda, Tanrı'nın artık onları daha fazla bekletmeden geleceğine duydukları inanç içinde, İblis çok kısa bir süre sonra geçmişin içinde kaybolacağına göre, onu İblis'in bu uzun süren saltanatından dolayı sorgulayamayacaklarını düşünüyorlardı. Qumran'ın umutları oldukça yüksekti ve Tanrı'ya duyulan sımsıkı bir güveni içeriyordu. Tarihçi bu durumda ancak hüzün içinde, bu dönemin, Mesih'in ve Tanrı'nın krallığının gelişiyle değil, bunun yerine İmparator Titus'un lejyonlarının fetihleri ve Tapınağın yokedilişiyle sonuçlandığını anımsamakla yetinecektir. İki bin yıl sonra bu eski çağın varlığı hâlâ bizimle birlikteymiş gibi görünüyor.

İbrani dininde zaman zaman ortaya çıkan ikinci derecedeki kötü

[85]Vermes, s. 48.

ruhlar, diğer kültürlerde de varolan kötü ruhlarla benzerlikler taşırlar ve büyük ölçüde Kenan dininden alınmışlardır. Bunların bazıları, örneğin salgın hastalıklar veba ve kıtlık gibi, tek tek kötülüklerin kişileştirilmeleri biçiminde betimleniyorlardı. Doğal güçleri simgeleyen bu demonlar, kısmen İbrani dinine özgüydüler, kısmen ise Kenan ve Mezopotamya'dan alınmışlardı (salgın hastalıkları simgeleyen Reshev, dolaysız olarak Kenan'dan alınmıştır)[86] Bunlar, kıllı ve keçi biçiminde *se'irim*'lerdir[87] Lilith ve izleyicileri, yeryüzünde dolaşarak erkekleri baştan çıkartırlar ve öldürmek üzere çocuklara saldırırlardı ve diğer dişi demonlar, gecenin karanlığında uyuyan erkeklere saldırarak onları boğarlardı.[88] Asmodeus, Tobit'te ortaya çıkmaktadır; adının kökeni İran mitindeki Aeshma Deva'dan türetilmiş olabilir, ancak Aeshma Deva'nın üstlenmiş olduğu demonlar ordusunun prensi rolü-

---

[86] İbrani inancındaki demonlar ordusu büyük ölçüde Babil ve Kenan'dan ve belli bir ölçüde de İran'dan etkilenmiştir. Septuagint, İbranice *shed*'i *daimonion* şeklinde çevirmiştir ve kasıtlı olarak bu terimi *daimon* şeklinde yazmaktan kaçınmıştır ki, bu da yıkıcı sözcüğüne göndermede bulunan bir yananlam taşıyan olumlu birtakım çağrışımlar içermektedir. Latince ve İngilizcede varolan *demon* sözcüğü ise, yalnızca olumsuz bir yananlam içermektedir. Bkz. Gaster, *Myth*, s. 574-576; 764.

[87] *Se'irim*: Lev. 16:1-23; 17:7; 2. Tarihler 11:15; Işa. 13:21; 34:14). Sözcük, İbranice "kıllı olan" ya da "erkek keçi" anlamına gelen *sa'ir* sözcüğünden türemiştir. Bkz. Kluger, s. 43-44

[88] Lilith, Işaya 34:14 de karşımıza çıkar. Tipolojik olarak Yunan mitolojisinde yer alan Lamia ve Emposa ile ilişkilidir ve doğrudan doğruya Babil mitolojisindeki Lilith'den alınmıştır. Bkz. Gerschom Scholem, "Lilith," *Encyclopedia Judaica*, 2, 245-249. Ayrıca bkz. Harry Torczyner, "A Hebrew Incantation against Night-Demons from Biblical Times," *Journal of Near Eastern Studies*, 6 (1947), 18-29. Bu dişil gece-demon'larının Ugaritik arkaplanı için bkz. Theodore H. Gaster, "A Canaanite Magical Text," *Orientalia*, N. S., 11 (1942), 41-79.

nü üstlenmemiştir.[89] Burada, belli birtakım kötülüklerin kişileştirilmesi anlamında ya da adları salt doğal kötülükleri simgeleyen ortak kullanılan adlar olması açısından, demon olma özellikleri atfedilen birtakım varlıklar bulunmaktadır[90] Şeol, yalnızca ölüler ülkesi değil, aynı zamanda açılmış ağzıyla ruhları yutan doymak bilmez bir bir varlık, daha sonraki Hıristiyan ikonografisinde cehennemin ağzı olarak betimlenen bir imgedir.[91] Apokrifa'da Sammael, elinde ucu mazıyla kaplı bir mızrak, uluyan köpeklerin eşliğinde, etrafına ölüm saçarak ilerlemektedir.[92] Kenanlı Lotan'dan türetilen ve Babil mitolojisindeki Tiamat ve Yunan mitolojisindeki Hydra'yla ilişkili olan Leviathan, denizlerde dolaşan yedi başlı bir ejderhadır. Çöllerde yaşayan bir canavar olan Behemoth, Leviathan'la ilişkilidir.[93] İbrani inan-

---

[89]Tob. 3:7-9; 6:14-19; 8:2-3. Burada demon, bir Acem kadınının yedi kocasını öldürür.

[90]Karşılaştırmak için Bkz. Meseller 30:15'deki *'alukah*; ve Tesniye 32:17'deki *shedim*; ve Mezmurlar 106: 37-38.

[91]Işa. 5:14

[92]Sir. 25:24; ayrıca krş. 3 Baruch 4:8; 9:7.

[93]Leviathan için bkz. Eyüb 3:8; Mez. 74:12-17; Işa. 27:1; 51:10; Ethiyop. En. 60:7; 4 Esdras (Ezra Apokalipsi) 6:49. Bkz. Gaster, *Myth.* s. 577, Kluger, s. 43-44; ve Cyrus H. Gordon,"Leviathan; Symbol of Evil," Alexander Altmann, ed. *Biblical Motifs: Origins and Transformations* (Cambridge, Mass. 1966) s. 1-9. Yehova'nın denizlerdeki diğer çatışmaları için krş. Hab. 3:8; Mez. 74:13-14; 89:9-10; 93; Eyüb, 7:12; 26:12-13. Behemoth için bkz. Eyüb; 40:15; Ety. En. 60:8; 4 Esdras 6:49. Terim, Mısır dilindeki "su sığırı" sözcüğünden türetilmiş olabilir. Bkz. Kluger, s. 43-44. Bir diğer canavar olan Rahab için bkz. Işa. 51:9; Eyüb 9:13; 26:12-13; Mez. 89:10. Tüm bu canavarlarla ilgili çeşitli yorumlar Hahamlar yazınında yer almaktadır. G. R. Driver, "Mythical Monsters in the Old Testament," *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida* (Roma, 1956), I, 234-249, gerek Leviathan'ın, gerekse Behemoth'un yeryüzünde bilinen hiçbir gerçek hayvana tekabül etmeyen düşsel yaratıklar olduğunu göstermektedir. Ayrıca bkz. A. Caquot, "Sur quelques démons de

cındaki demonlar, hastalıklar, ölüm, kirlenme ve gerek ahlaksal gerekse ritüel anlamda günahlar üretebiliyorlardı.[94]

Kimi demonlar, örneğin, Leviathan gibi, yaygın bir kötülük kavramını temsil edebilmektedirler, ancak bu tür ikincil derecedeki demonların Şeytan üzerindeki etkileri, genelde birtakım demonik özelliklerin ona aktarımıyla sınırlı kalmıştır. Bu tür bir aktarım, Şeytan'la demonlar arasında muğlak, ama aynı ölçüde de gerçek birtakım benzerliklerle sınırlı kalmıştır: Her ikisi de, kötülüğün doğaötesi güçlerini temsil etmektedir. İblis "Tanrı'yla diyalektik bir karşılaşma içindedir. Ona atfedilen hayvani özellikler, daha sonra ortaya çıkar"[95]

---

l'Ancien Testament: Reshep, Quetep, Deber," *Semitica*, 6 (1956), 53-68.

[94] Gelecekle ilgili kehanetlerde bulunabilmek üzere, ölülerin ruhları çağınlırdı. Ruhun birisinin bedenine girmesi ise ikircikli bir olgu idi: kişiyi eline geçiren, Kutsal Ruh da olabiliyordu kötü ruh da. Örneğin Saul, Davud'u arayışı sırasında ruh ona görünür ve Saul kehanette bulunur (1 Sam. 19:20-24)

[95] Kluger, s. 51. Azazel: Lev 16:8; Ety. En. 6:7; 8:1; 9:6. Eski ve Yeni Ahit'de iyi ve kötünün simgeselliği üzerine ayrıntılı bir tartışma için bkz. Otto Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr* (Stuttgart, 1970). Su, yaşam anlamına gelir, ama aynı zamanda yok etmeyle de ilişkilendirilebilir (Leviathan; Nuh'un öyküsü). Kan, hem yaşam hem de ölüm demektir. (Lev. 3:17; ve 7:26). Hava, kişinin ya da Tann'nın (*ruach*) tinini simgeleyebilir, ancak aynı zamanda, her şeyi yokeden bir kasırga olabilir (Eyüb 1:19). Apokaliptik yazında düşmüş melekler, havada gezinirler. Tıpkı hava gibi ateş de, Tann'nın öfkesinin bir aracı olabilmektedir (Nah. 1:2-3; Yer. 7:20). Dağ başı, Tann'nın ya da kötü bir ruhun sık sık insana göründüğü yerlerden biridir (1 Krallar 12:31; 2 Krallar 21:3). Çöl genelde korku duyulan bir yerdir, ancak aynı zamanda da Tann'nın örneğin Sina Dağında insanlara görünüp onlara vaadedilen toprakları gösterdiği öyküde olduğu gibi, kendi varlığını gösterdiği bir bölgedir. Gece, genellikle demonların yeryüzünü ziyaret ettikleri zamandır (Eyüb, 4:13-15) ve Apokaliptik yazında ve Qumran belgelerinde, karanlık kötülüğün başlıca simgesi olur (Ety. En. 108:11-12). Kara renk (ışığın yokluğuna karşı) Eski Ahit'te ya da Apokaliptik dönemde kötülüğü simgelememektedir. Buna karşılık, Antik Dönemde Orta Doğu mitlerinde varolan üç ana renk, kızıl,

Bu durumda, Apokaliptik dönemin sonuna gelindiğinde Şeytan, İbrani folkloru ve demonolojisinde yer alan şu özelliklerle o döneme kadar hiç rastlanmayan bir şekilde sıkı sıkıya ve ayrılmaz bir ilişki oluşturuyordu: Karanlık, ölüler ülkesi ve hava, cinsel yönden baştan çıkartma ve cinsel taciz, keçi, arslan, kurbağa ya da kara kurbağa ve yılan ya da ejderha. Yılanın yalnızca bir tek ortak mitolojik özelliği, İbrani Şeytan'ına uymamaktadır: Dişilik.

İbrani düşüncesinde, özellikle Apokaliptik dönemde Şeytan kavramı, şaşırtıcı bir gelişim göstermiştir. Bununla birlikte bu düşüncenin kökenleriyle uğraşan tarih yazımı, bir bütünlük oluşturmaktan çok uzaktır. Araştırmacılar, İbrani İblis'i ya da Belial'in izlerine Kenan'da, Babil'de, Yunanistan'da ve, en yaygın biçimiyle, İran'da rastlamışlardır.[96] Olası etkiler arasında, İran mitolojisine ilişkin iki güçlü sav

---

kara ve beyaz daha muğlak bir anlam içermektedir. Renk simgeciliğinin daha çarpıcı olduğu kaynaklarda bile, örneğin Enoş'ta, ne kızıl, ne de kara, Hıristiyan ikonografisinde olduğu gibi, simgesel yönden kötülüğün renkleri değillerdir (Bkz. Ety. Enoş 85). Bu arada hayvanlar ve özellikle boğa, arslan, kurt, keçi, kurbağa ve yılan, kötülüğün simgesi olarak karşımıza çıkarlar (boğa: Mez. 22:12; 68:30; arslan: Mez. 22:14-22; Yer. 5:6; kurt, Yer. 5:6, Si. 13:21; keçi, *se'irim* ile ve apokaliptik hayvanla özdeşleşmiş biçimiyle Dan. 8; kurbağa, Çıkış 8). Yılanın ejderha aracılığıyla Leviathan, uçurum ve kaosla ilişkilendirilebilmesine karşın, yılanın kötülüğü, Cennet öyküsünde abartılmıştır. Apokaliptik yazında, İblis yılanı bir araç olarak kullanır; kimi zaman yılanla İblis özdeş görünürler. Bunların hiçbiri Doğuş 3'de yer alan ilk öyküde yer almaz. Bu öyküde yılanın anlamı ve işlevi tam olarak kesin değildir, ancak olasılıkla, insanın hilekârlığını ve kurnazlığını simgelemek üzere tasarlanmışlardır. Bkz. Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis* (Kudüs, 1961-1964), I, 140-142. Kurnazlık anlamına gelen *arum* sözcüğü, aynı zamanda "çıplak" anlamına da gelmektedir.

[96] Helenistik dönemde Yahudiler üzerindeki Yunan etkisi konusunda güçlü bir tartışma için bkz. T. F. Glasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology, with Special Reference to Apocalypses and Pseudepigraphs* (Londra, 1961). Cyrus

yer almaktadır. Birincisi, Ehrimen ve İblis, içsel birtakım benzerlikler taşırlar ve ikinci olarak da, bu benzerlikler, sürgün sonrası İbrani düşüncesince, İbranilerin Babil'de Zoroasterci düşüncelerle ilişki kurmalarını izleyen dönemde, oldukça belirginleşirler. Bununla birlikte, Mazdacı düşüncenin önemli bir bölümü sürgün sonrası dönemde gerçekleşmiştir ve bundan çıkartılacak sonuç şu olmaktadır ki, bu etkileşim aynı zamanda ters yöne doğru – yani Yahudi düşüncesinden İran'a doğru da gerçekleşmiş olabilir. Her durumda, konuya ilişkin tüm savlar, spekülasyona dayalıdır. İbrani düşüncesi üzerinde yoğun dış etkilerin varlığına ilişki nihai hiçbir kanıt bulunmamaktadır ve İbrani düşüncesindeki bu gelişimi, Yehovacı düşüncede içsel bir gelişim şeklinde açıklamak da olasıdır.

Bununla birlikte, Eski Ahit'te olmasa bile, Apokaliptik ve Qumran yazınında İran etkilerinin varolabileceği düşüncesi, tarihçiler arasında yaygın olarak kabul edilmektedir ve birtakım benzerlikler açık bir biçimde kendilerini göstermektedir.[97] Gerek Apokaliptik ve Qumran belgelerinde gerekse Zoroastercilikte Şeytan, tıpkı iyi ruhlar gibi belirli bir düzen ve hiyerarşi içinde düzenlenmiş kötü ruhların oluşturduğu bir ordunun başkanıdır. Gerek İbrani gerekse İran Şeytan'ı yı-

---

Gordon, Kenan etkisi üzerinde, Rivkah Schärf ise, suçlayıcı kavramının, her bireyin suçlayıcı bir tanrısının ve suçlayıcı bir tanrıçasının bulunduğu Babil mitinden geldiği savı üzerinde durmuştur. Bkz. Kluger, s. 134-135.

[97] Bu argüman için, bkz. Helmer Ringgren, *The Faith of the Qumran: Theology of the Dead Sea Scrolls* (Philadelphia, 1963), s. 78 ve David Russell, s. 238-239. Eski Ahit'te, Zekarya Bölümü, sürgünün hemen ertesinde yazılmıştı ve hiç şüphe yok ki bu dönemde Eyüb Kitabı, bugünkü şekliyle mevcuttu. Bu bağlamda İblis imgesi ve 2 Tarih'te İblis'in Tanrı'nın rakibi olarak rolü, İran etkisi altında yazılmış olabilir. Bu türde bir etkiye ilişkin güçlü bir belirti de, demon Asmodeus'un İran mitindeki Aeshma Deva'nın bir şekli olarak ortaya çıktığı Tobit Kitabı'nda yer almaktadır. Ancak bu etki bile sorgulanmıştır.

lanla ilişkilendirilmiştir. İbrani Şeytan'ının başlıca işlevleri, kandırmak, suçlamak ve yok etmek, aynı zamanda Ehrimen'in de işlevleridir. Kozmos, ölümüne bir mücadeleye girmiş iki güç, aydınlığın ve karanlığın güçleri arasında bölünmüştür. Aydınlığın çocukları, karanlığın çocuklarına karşı savaş vermektedir. Dünyanın sonu yaklaştıkça, Karanlıklar Prensi bir süre için gücünü artırmış gibi görünmektedir ve bu nedenle de, karanlık ve acı dolu bir çağ yaşanır; ancak bu çağı, Aydınlıklar Prensi'nin utkusu ve Karanlıklar Prensi'nin (ölümü olmasa bile) sonsuza değin tutsak edilişi izleyecektir. İsrail doktriniyle İran doktrini arasındaki temel uyumsuzluk, İbrani düalizminin sınırlı doğasında yatmaktadır. Ancak, Qumran mezhebi de dahil olmak üzere, İbranilerin Şeytan'ı Tanrı'nın kendisinden tam olarak ayırmamış olmalarına rağmen, Apokaliptik İblis ya da Belial çoğunlukla, sanki Tanrı'dan tümüyle ayrı, bağımsız bir kötülük ilkesi gibi davranmaktadır. İbrani Şeytan kavramı düalizme yaklaşır ve şunu belirtmek uygundur ki, en azından Apokaliptik düşünürlerden bazılarına göre, bu düalizm, kendi düşünce geleneklerinin bağlamında yer almaktadır. Bu düşünceler yönünden, Zurvancılık ve diğer Zoroasterci akımlar, Tanrı'yla Şeytan'ın arasındaki kesin ayrımın ötesine geçmiştir. Bu iki din arasındaki temel düşünceler birbirinden farklı görünse de, akış yönleri genellikle birbirine yakındır ve olasılıkla birleşmeler olmuştur.

İster İran düşüncesinin vektörlerine koşut olarak gelişsin ister doğrudan İran etkisi altında gelişmiş olsun, Şeytan kavramı, özellikle Apokaliptik dönemde, çarpıcı bir gelişim göstermiştir. Bu devinim özellikle, İbranilerin ödün vermez bir cesaretle Yehova'dan başka tanrının olmadığına duydukları inancın etkisiyle, kendi teodiselerini büyük bir dikkatle gözden geçirdikleri Eski Ahit'in sürgün-sonrası döneminde zaten güçlü bir biçimde başlamıştı. Sürgün öncesi dönemde

yıkımlar ve şiddet de dahil olmak üzere, gökyüzünde ve yeryüzünde varolan her şey Yehova'ya atfediliyordu. Yehova, tanrısal bir çatışkıydı, hem iyi hem kötüydü. Sürgün esnasında ve daha sonra, İbranilerin maruz kaldıkları yargılamalar onları, dinlerini daha özenli bir biçimde gözden geçirmeye zorladığında, Tanrı'ya ikilik atfedildi ve bir iyi ve bir kötü ilkeye sahip bir kökteşliği barındırdığına inanıldı. Ne Eski Ahit'te, ne de Apokaliptik yazında bu ikili doğa eksiksiz bir biçim alabildi; daima bir anlamda temelde bir bütünlüğün yer aldığı ve tek bir Tanrı'nın varolduğuna inanıldı. Her ikisinde de düalizme yönelik bir çekim, aynı zamanda da bir uzaklaşma seziliyordu. İsrailli-lerin düşüncesinde, Hıristiyanlıkta da varlığını sürdüren bir ikircik-lik yer almaktadır.

İbrani düşüncesinin konumu, Hinduların monizmiyle Zoroastercilerin düalizmi arasında yer almaktadır. İyiliğin ve aynı zamanda da kötülüğün tanrısal bir doğadan kaynaklandığı düşüncesiyle uzlaşmayı reddeder; tam aksine, kötülükten kaçınır ve onu şiddetle reddeder. Ancak aynı zamanda da, iki ilkenin birbirinden tümüyle ayrı olduğu düşüncesini de kabul etmez ve yine şiddetle tek bir tanrıya, yalnızca tek bir tanrıya taptığını ve yalnız ve ancak tek bir tanrının varolduğunu savunur. Bundan çıkartılabilecek sonuç şudur ki, İbrani düşüncesinde varolan karışıklık ve muğlaklık, diğer iki düşüncenin (Hindu ve Zoroastercilik) sahip olduğu açıklık ve tutarlılığın karşısında onu daha alt bir konuma yerleştirmez, tam tersine, yaratıcı bir gerilim üzerinde temellendiğinden dolayı, onlardan daha üst bir konumda yer alır. Bir yandan bizlere evrenin gizli uyumunun farkına varmamızı sağlar ve aynı zamanda, kötülüğün aldatıcı çekiciliğine kapılmamayı öğretir. Gerçekliği bir ve aynı anda farklı yönlerden bize sunabilen mit, en doğru mittir.

İbrani düşüncesinin gelişimi, doyurucu bir teodise elde edebilmek

için gösterilen bir çabayı temsil ediyordu. Kötülük ilkesi tanrısal doğaya bağımlı olduğu sürece, Tanrı bir şekilde savaşlardan, salgın hastalıklardan ve işkencelerden sorumlu olmuştur. Ve iyi Tanrı, Tanrı'yla ayrılmayacak biçimde birleştiğinde, teodise bu gerilimin altında bükülür. Varolan tutarsızlıklar mitolojik terimlerle açıklandıkça ve mitolojik yaklaşımla ele alındığında sorun kesin biçimini alamıyordu. Hıristiyan ve Hahamcı teologların soruna ussal yönden bir açıklık getirmeyi amaçlayan çabalarıyla sorun içinden çıkılamaz bir durum aldı.

6 Yeni Ahit'te Şeytan

> Ancak, Biri var tüm bu düşenleri elinde tutan, yavaşça ve sonsuza değin.
>
> —Rilke

Yeni Ahit'te yer alan düşünceler, kısmen Helenistik felsefeden kısmen ise çağdaş Yahudi geleneğinden, özellikle Apokaliptik ve Hahamcı geleneklerden alınmıştır.[1] Hıristiyanlık, Yunan ve Yahudi geleneklerinde varolan Şeytan kavramlarının bir sentezini sunar ve Yeni Ahit'te yer alan diaboloji ve demonoloji özünde Helenistik Musevilikle aynıdır. Yeni Ahit, yarım yüzyılı kapsayan bir süre içinde çeşitli yazarlar tarafından kaleme alınmıştır ve sunduğu bakış açısı bir bütünlük içermemektedir. Şeytan üzerine benzer yaklaşımlarda bulunan Aziz Pavlus ve Aziz Yuhanna yorumları arasındaki farklılıkları bu bölümde ele alacağım. Bu farklılıklar çok büyük sayılmaz; her zaman olduğu gibi asıl önemli olan, kavramda ortaya çıkan gelişimin devinimidir.[2]

---

[1] Genellikle, bugün elimizde olduğu biçimiyle en erken dönem Hıristiyanlığa ait yazıların daha erken dönemin sözlü ve olasılıkla yazılı kaynaklarından kaynaklandığına inanılır. Yeni Ahit'te yer alan bölümler, İS 50 ile İS 100 yılları arasındaki dönemde yazılmıştır. Hıristiyan Apokrifasında yer alan bölümler ise farklı kökenlerden ve farklı kronolojilerden oluşmaktadır. Bu bölümlerin bazıları ikinci yüzyıla kadar inmekte, bazıları ise beşinci yüzyıla kadar ulaşabilmektedir.

[2] Geçen yarım yüzyılda İncil eleştirilerindeki başat eğilim, tarihsel yönden İsa'yı

Hıristiyan teodise'si, kötülük sorununu ve Şeytan konusunu daha önce karşılaşılmayan bir kesinlik içinde sunmaktadır. Yeni Ahit'te İblis figürü, ancak İsa'nın karşı parçası ya da karşıilkesi olarak ele alındığında kavranabilir. Kuşaklar boyu, toplumsal bağlamda yönlendirilen teologlar, Şeytan'ı ve demonları Hıristiyanlığın mesajı yönünden fazla önem taşımayan batıl birtakım kalıntılar olarak, gözardı etmişlerdir. Oysa, Yeni Ahit yazarlarında kötülüğün dolaysızlığı konusunda son derece kesin bir duyum mevcuttur. Şeytan, Hıristiyanlığın özüne zarar vermeden kolayca gözardı edilebilecek marjinal bir kavram değildir. Şeytan, Tanrı'nın Krallığının, Şeytan'ın Krallığıyla bir savaş içinde olduğu ve şimdi en sonunda onu yenilgiye uğrattığını öğretileyen Yeni Ahit doktrininin tam merkezinde yer almaktadır.[3]

---

keşfetmek üzere Yeni Ahit'i, tarih eleştirisinin sunduğu yöntemlerle irdelemek olmuştur. Eleştirmenlerin kendi aralarında ortaya çıkan büyük görüş ayrılıklarını göz önüne aldığımızda, bu girişimin ne denli başarılı olduğu konusu sorgulamalara açıktır. Hıristiyanlık gerçeğinin ancak onun en eski kökenlerinde bulunabileceği savı karşısında şaşkına dönen tarihçi için esas gerçekliği oluşturan, kavramın yönelimi ve devinimi, yani kaydettiği gelişimdir. Bunun yerine Hıristiyanlığın gerçekliği, bizzat Hıristiyanlığın tarihinde yatmaktadır. Aynı durum Şeytan için de geçerlidir. Kutsal Kitap'ın "mitlerden arındırılması" ve bunun sonucu olarak, kendini tanrısal olarak görmeyen bir İsa'nın ortaya çıkması, eleştirmenleri tuhaf bir konuma sokmuştur. Eğer İsa Mesih tanrısal değilse ve onu mitlerden arındıranların öne sürdükleri gibi, onun hakkında ancak çok az gerçek bilinebiliyorsa, bu durumda onların İsa'ya bu denli dikkatli biçimde yönelmeleri de şaşırtıcı olacaktır, zira böyle bir konumda, İsa'nın düşünceleri, Filon ya da Plotinos bir yana, Pavlus'un düşüncelerinden daha az önemli ya da ilginç olacaktır. Son yıllarda, Hıristiyanlık üzerine araştırmalar yapan öğrenciler, mit araştırmalarına geri dönmüşlerdir, bu yaklaşımın giderek daha verimli olmaktadır.)

[3] Bu argümanı güçlü bir biçimde savunan bir çalışma için bkz. "Satan, Demons, and the Kingdom of God, *Scottish Journal of Theology*, 27 (1974), 35-47. Ayrıca bkz. Morton Kelsey, *Encounter with God* (Minneapolis, 1972), s.

Şeytan, Hıristiyan teodise'sinde önemli bir alternatif oluşturduğundan dolayı, Yeni Ahit'te son derece büyük bir öneme sahiptir.

Hıristiyanlık, Tek, her şeye gücü yeten ve tümüyle iyi bir Tanrı öne sürer. Bu özellikler kısmen, Tek Olan'a ontolojik ve ahlaksal kusursuzluğu atfeden ve kötü ontolojik varoluşu yadsıyan ya da onu en alt düzlemde oluş biçimiyle özdeş kılan Helenistik düşünceden alınmıştır. Bu özellikler ayrıca kısmen, Tanrı'nın iyi özelliklerini kötü özelliklerinden ayıran, Tanrı'nın salt iyi yüzüne yönelerek onu Yehova'yla özdeşleştiren ve Şeytan adını verdiği kötü yüzünü alt düzlemde bir varlık ya da melek konumuna indirgeyen Yahudilik'ten de alınmıştır. Tanrı'nın özgün imgesi bölünüştür böylece. Ancak aynı zamanda da, onun varlığının özünde yer alan birlik ve bütünlük, kesinlikle olumlanmıştır. Bu durumda, kötülük nasıl açıklanabilir?

Bu konu, Hıristiyan teodise'si içinde her zaman en zayıf temel, kuşaklar boyunca ateistlerin en güçlü biçimde vurguladıkları noktadır.[4] Ateistlerin argümanları şöyle bir mantığa dayalıdır: (1) Eğer Tanrı varsa, tümüyle iyi ve güçlü olması gerekir; (2) böyle bir Tanrı'nın kötülüğün varlığına izin vermesi için ahlaksal yönden yeterli hiçbir neden olamaz; (3) oysa dünyada kötülük vardır; (4) o halde, Tanrı var olamaz.[5]

242-245. Kelsey, Yeni Ahit'in demonlar ve Şeytan'a 568 kez, buna karşın, örneğin Kutsal Ruh'a 340, mucizelere ise 604 kez göndermede bulunduğunu belirtir.

[4] Örneğin, Bkz. Wallace I. Matson, *The Existence of God* (Ithaca, N. Y., 1965).

[5] Böyle bir argüman, eğer herhangi bir geçerliliğe sahipse, ancak Hıristiyanlığın Tanrı'sına karşı geçerlidir ve kendi varlığında kötülüğü de kapsayan monist bir Tanrı'ya karşı geçerli olamaz. Bazı ateistler, monist teodise sorununa oldukça isteksiz bir tavırla yaklaşmışlardır, buna karşın, ateistlerin çoğu, Hıristiyan tanrı tanımı üzerinde ısrarla durarak, Hıristiyanlığa tuhaf bir komplimanda bulunmuşlardır. Örneğin Matson, ortodoks olmayan deizmi,

Tanrı'nın Hıristiyanlık tarafından geliştirilen tanımına yapılan itirazlar, Hıristiyanlığın kendisinden daha eskidir, zira filozoflar bu argümanları, Yahudi ve Helenistik tanımlara karşı da getirmişlerdir. Yüzyıllar boyu, Hıristiyanlar bu itirazlara çeşitli karşı savlar geliştirmişlerdi. Bu argümanların bazılarını burada savları ve karşı savlarıyla birlikte sunacağım. Bölüm 1 de de savunduğum gibi, doğal kötülükle ahlaksal kötülük arasındaki geleneksel ayrımın en son analizde herhangi bir geçerliliğinin olabileceğine inanmıyorum, zira doğal kötülük, Tanrı'nın yaratıklarına acı vermek için seçtiği yol şeklinde algılanabilir.

(1) Birinci argüman, monizmin sunduğu argümana benzemektedir: Kötülük olarak algılanan, gerçekte daha yüce bir iyilik için gerekli bir olgudur. Evrenin görünürdeki uyumsuzluğunun altında, İlahi Takdir'in iradesi altında gizli bir uyum yatmaktadır. İyilik ve Kötülük üzerine insanların oluşturdukları ölçüt Tanrı için geçerli değildir. Kişi yeterince bilgili olsaydı, kendisinin kötü olarak algıladıklarının gerçekte inayetli bir tanrısal planın bir parçası olduğunu kavrayabilirdi. Bertrand Russell bir zamanlar küçümseme içinde, bu durumda aynı argümanın, çocuğu lösemiden ölmekte olan bir anaya da söylenebileceğini belirtmişti. Ancak, Russell, böyle bir yanıt vermek konusunda herhangi bir öncelik hakkına sahip değildir: Anaya, çocuğunun çektiği acıların anlamsız olduğunu, sonsuzluk içinde çocuğu için, hatta hiçbir insan için herhangi bir ödül ya da adalet olmayacağını, zira tüm evrenin karşılıksız bir biçimde acımasız olduğunu mu söylemeyi tercih ederdiniz? Gerçek şudur ki, evrendeki kötülüğün dehşeti,

---

oyunun kurallara göre oynanışının reddi olarak görmekte ve bu nedenle bu kavramı tümüyle gözardı etmektedir. Oyunun kuralı nedir öyleyse? Matson'a göre oyunun kuralı, Tanrı'yı, Matson'un Tanrı'nın varolmadığını kanıtlayacak biçimde tanımlamaktır.

Tanrı kavramının ortadan kaldırılmasıyla ne yok olur ne de azalır. Camus ve diğer dürüst ateistler bu gerçeği onaylamışlardır: Kötülük sorunuyla doğrudan doğruya yüzleşmek, bir Hıristiyan için olduğu kadar, bir ateist için de zordur.

(2) Kötülük gerçektir, ancak kötülük, özünde iyi olan bir evrenin yaratılabilmesi için gerekli bir yan-üründür. Sonlu ve sınırlı olan iyi olamayacağına göre, Tanrı böyle bir dünyayı kusurlarıyla birlikte, sonlu ve sınırlı yaratmak zorundadır. (Tanrı'nın her şeye gücü yetiyorsa, yapamayacağı hiçbir şey yoktur, gibi ilkel bir argüman, doğru görünse de, aldatıcıdır: Tanrı, kendi-kendisiyle çelişemez ve böyle bir edimde bulunamaz; kendi kurallarını bozamaz ve bozmayacaktır.) Bu argümanda kozmik uyum, kötülüğün yarattığı aykırılıkları aşmaktadır. Ortaya çıkan sonuç şudur ki, dünya, bugün olduğundan çok daha kötü olabilir: Bir yazarın belirttiği gibi, dünya, Lovecraft'ın tanımladığı gibi olabilir. Soru, dünyada neden kötülüğün varolduğu değil; tam aksine, dünyada neden iyiliğin var olduğudur. Dünyada herhangi bir iyiliğin var olması, inayetli bir İlahi Takdir'in var olduğunun işaretidir.

(3) Yukarıda (2)de yer alan argümanın bir varyantı da, kötülüğün ontolojik anlamda herhangi bir varlığının olmayacağı argümanıdır. Kötülük, var-olmayandır. O, salt yoksunluktur ve evrende yoksunluk, biçimlerin çoğulluğu için bir gereksinimdir. Dünya, bir varlığa sahip olduğu sürece kusursuzdur, ancak, nasıl gravyer peyniri üzerinde delikler varsa, dünya üzerinde de var-olmayanın bölgeleri vardır. Yine, Tanrı'nın yaratabileceği en iyi evren budur, zira, bu var-olmayanın bölgelerinin olmadığı farklılaşmış bir kozmos yaratamazdı. İyilik, kötülüğe karşı ağırlığını koyar. Bu iki argümana karşı bir ateist, belki dünyada belirli ölçüde bir kötülüğün varlığının gerekli olduğunu kabul edebilecektir; ancak neden dünya üzerinde bunca kötü-

lüğün varolması gerektiği sorusunu da soracaktır. Tanrı'nın, içinde belli ölçüde bir kötülüğün varolmadığı bir evreni yaratamadığını varsayalım; yine de miktar ve yoğunluk açısından kötülük, kusursuz biçimde iyi ve her şeye gücü yeten bir yaratıcının edimleriyle uzlaşmayacak denli fazla görünmektedir. Örneğin, varsayalım ki, değişim, çözülme ve ölüm, gerekli unsurlardır. Bu unsurların bunca acıyı içermeleri de gerekiyor mu? Olası bir yanıt şudur ki, yapabileceğimiz kötülüklerin miktarı sınırlı olsaydı, iyilik de sınırlı olacaktı. Bu yanıtın sunduğu argümana göre de, kötülüğün üzerine çıktığı ölçüde iyilik daha ağır basar.

(4) Son yıllarda, süreç teolojisinden yeni bir teodise ortaya çıkmıştır: Evrenin kusurlarla dolu olduğunu kabul edecek olursak, Tanrı, evreni kusursuzluğa doğru yönlendirmektedir. Tanrı daha iyi bir dünya yaratamazdı, zira Tanrı'nın kendisi de kusursuzluğa doğru bir gelişim süreci içindedir. Tanrı, durağanlığı arzu etmez ve değişim, geçiş, dönüşüm ve ölüm anlamına gelir. Bu teodisenin kalıcı olup olmadığını zaman gösterecektir; geleneğin ana çizgilerinin oldukça dışında yer alır ve Şeytan'ın bu tarihçesinin kapsamına girmez.

(5) Son yıllarda ortaya çıkan bir diğer argümanın ise kökenleri ortaçağ nominalizmine, hatta Yunan şüphecilerine kadar inmektedir ve teodise sorusunun semantik yönden anlamsız, bu nedenle de yapay bir soru olduğunu savunur. Bununla birlikte bu konum, Tanrı, Şeytan, hatta bizzat kötülük üzerindeki tüm tartışmaların anlamsız olduğunu öne sürmektedir. Bu tür zihin egzersizleri, filozoflara ne denli heyecanlı gelirse gelsin, ne tarihçiler ne de yaşam süreci içinde deneyimlediği acıların farkında olan hiç kimse için doyurucu olmayacaktır. Böyle bir yanıt ancak bir kaçış olabilir.

(6) Aynı kaçış, köşeye sıkıştırılmış durumdaki Hıristiyan teologların şu kaçamak yanıtları için de geçerlidir: Kötülüğün varlığı, son-

suza değin insan zihninin kavrayamayacağı bir biçimde örtünmüş bir gizemdir. Elbette, bir anlamda her şey gizemdir, zira, hiçbir şeyi kesin olarak bilemeyiz. Ancak eğer yaşam herhangi bir anlamı içerecekse, her şeyi elimizden geldiği ölçüde büyük bir dikkatle araştırmamız gerekmektedir. Bu kaçışa soylu bir konum kazandıran tek nokta, çarmıha gerili Tanrı'nın, nihai anlamının ne olduğunu bilmediğimiz bir acıyı bizimle birlikte paylaşmasıdır.

Bir noktaya kadar, yukarıda sözü edilen tüm yanıtlar ya da sözde yanıtlar birer kaçıştan ibarettir, zira bunların hiçbiri, bir askerin elindeki silahla bir bebeğin kafasını uçurduğu ya da bilinmeyen bir uçağın üzerine attığı napalm bombasıyla bir küçük kızın parça parça olduğu bir evrenin varoluşsal gerçekliğiyle yüzleşmez. O küçük kızın duyduğu acı dolaysız bir biçimde hissedildiğinde ve entelektüel yönden bir gerçek olarak aldığı zaman, bu içinde yaşadığımız dünyanın canavarlığını gerçek boyutlarıyla kavrayabiliriz ve bu yanıtları entelektüel oyunlar olarak gözardı edebiliriz.

Buradan sonra ele alacağım sorular, acı çekme konusuyla doğrudan doğruya yüzleşmektedir.

(7) Acı, korkunç bir şeydir, ancak bir sınavdan geçmemiz için, öğrenebilmemiz için, olgunluğa ulaşabilmemiz için acı gereklidir. Eğer acı olmasaydı, hepimiz, şımarık çocuklar gibi bencil, duyarsız ve sorumsuz olurduk. Acı çekme yoluyla, yazgının garip bir cilvesiyle "talihimizin tersine döndüğü" zamanlarda, bilgeliğe ve olgunluğa ulaşırız. Kabul, ancak bilgeliğin ve olgunluğun bedeli nedir? Dostoyevski, günahsız bir çocuğun acı çekmesindense, tüm dünyanın varolmamasının daha iyi olup olmayacağı sorusunu sormaktadır. Ya da, eğer belli bir ölçüde kötülüğün, acı çekmenin gerekli olduğunu kabul ediyorsak, neden kötülükler ve acılar böylesine çok?

(8) Kötülük, günahlarımızdan dolayı bizleri cezalandırmak için

vardır. Gerçi bu argümanın çocuklara uygulanması her zaman zor olmuştur, ama günahlarımız böylesine büyük bir cezayı hak edecek kadar büyük müdür? Ancak, her durumda kaçınılmaz soru şu oluyor: Tanrı en başta neden günahın dünyada var olmasına izin verdi?

(9) Kötülük, günahların sonucudur ve günah, özgür istençten kaynaklanmaktadır. Önerme şudur ki, Tanrı, dünyayı kendi ahlaksal iyiliğinin bir benzerinin varolması için yaratmıştır. Ahlaksal yönden iyi bir edim için iki önkoşul gerekmektedir: İyilik ve kötülük arasında gerçek anlamda bir seçimin varlığı ve bunlar arasında bir seçimde bulunabilmek için gerçek anlamda bir özgürlük. Tanrı, hiçbir insanın diğer bir insana kötülük yapmayı arzu etmeyeceği bir dünya yaratabilirdi, bu doğru; ancak, eğer böyle bir dünya yaratılmış olsa idi, hepimiz, kötülük yapmamaya programlanmış robotlar olurduk; eylemlerimizin hiçbir ahlaksal değeri olmazdı ve iyilik herhangi bir artış göstermezdi. Ya da Tanrı öyle bir dünya yaratabilirdi ki, dışsal bir güç, başkalarına acı vermeyi amaçlayan tüm girişimlerimizi engelleyebilirdi; ancak böyle bir durumda da, bizlere gerçek anlamda hiçbir alternatif sunulmamış olurdu. Kötü bir edimin sonuçları hakkında hiçbir gözlemimiz bulunmazdı, zira dünyada kötü hiçbir edim gerçekleşmemiş olurdu. Gerçek şudur ki, Tanrı, insanların iyilik ve kötülük arasında özgürce bir seçim yapabilecekleri ve aynı zamanda da tüm kötülükleri engelleyebilecekleri bir dünya yaratamaz. Eğer dünyada kötülük varsa, bu, Tanrı'nın değil, bizlerin suçudur. Bu argümana karşı iki itiraz öne sürülmüştür: (a) Yine, neden dünyada çekilen acılar böylesine yoğun? Birbirimize bıçaklar ve napalm bombaları yerine tekme tokat saldırsaydık, bu Tanrı'nın amaçlarına daha uygun olmaz mıydı? (b) Argüman, kasırgalar ya da kanser gibi doğal kötülüklere ilişkin soruyu yanıtsız bırakmaktadır. (Örneğin Venüs gezegenindeki fırtınalar ya da bizden çok uzaklarda, dağların arasındaki bir va-

dide kayaların parçalanması gibi doğal olgular, dönüşüm ve çözülüş süreçleridir ve hiçbir anlamda kötü sayılamazlar. Doğal kötülükler, doğal süreçlerin hissedebilen varlıklara acı vermesidir.) Doğal kötülüklerin dünyaya Âdem ve Havva'nın cennetten kovulmaları sonucu ortaya çıktığını öne süren geleneksel argüman, Kutsal Kitap'tan önemsiz birtakım savunmaları içerse de, gerçek bir ağırlıktan yoksundur. Düşüş öyküsü ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, gezegenlerde oluşan hareketler bir yana, fırtınaların ve bakterilerin faaliyetlerinin, yeryüzünde yaşayan insanların edimlerinin sonucu olarak ortaya çıktığı nosyonu, evrenin devasa büyüklüğü, yaşı ve karmaşıklığı konusunda bugün sahip olduğumuz anlayışla taban tabana zıtlık içindedir; insanmerkezci bir çağdan kalma tuhaf, eğretisel bir kalıntıdır adeta. Ancak bir anlamda, bu görüş yine de geçerliliğini korumaktadır: Sayımızın bu denli artması, gelişen teknoloji ve yeryüzüne duyduğumuz nefretten dolayı, diğer canlı varlıklara büyük zararlar verebiliriz ve veriyoruz da.

Bu son argüman, şu ya da bu şekilde, Hıristiyan geleneğinde oldukça yaygındır. Kötülük dünyaya istenç özgürlüğüyle girmiştir. İnsanların kendi seçme özgürlükleriyle iyiliğin yerine kötülüğü her seçtiklerinde, dünyada kötülük ortaya çıkar. Kötülük ayrıca, insanların dışındaki diğer düşünebilir varlıkların özgür istencinden de ortaya çıkabilmektedir; geleneksel Hıristiyan terminolojisinde bu, melekler anlamına gelmektedir. Kötülük, kısmen düşmüş insanların, kısmen ise düşmüş meleklerin hatasıdır. Şuraya kadar ki, düşmüş melekler ve onların başkanı olan Şeytan, kötülüklerin sorumlusudur; Şeytan, Hıristiyan teodise'sinde zorunlu olarak temel olmasa bile, yine de önemli bir rol oynamaktadır. İnsan, Şeytan'ın hiç yardımı olmasaydi bile, yine de düşebilirdi.

Bu görüş, Yeni Ahit'in merkezinde yer alan tezi, yani, Şeytan'ın

önderliği altındaki karanlığın güçlerinin, aydınlığın güçleriyle bir savaş halinde olduğu savını, diğer bir deyişle, Hıristiyanlık düşüncesinde varolan düalist unsuru gözardı etmektedir. Albigensianların bastırılmasından, daha doğrusu Gnostiklerin reddinden bu yana, Hıristiyanlar, düalist unsuru yadsımak ya da en azından asgariye indirebilmek için, çok uğraşmışlardır. Argüman şu şekilde sürer: Yalnızca tek bir Tanrı vardır ve bu nedenle de tek bir ilke olmalıdır. Ancak, argüman yanlıştır. Yanlıştır, çünkü Hıristiyanlık, kötülük sorununu ciddiye almak gibi bir erdeme sahiptir. Gizli bir uyum izleği, Hıristiyanlıkta kesinlikle önemsizdir. İyilikle kötülük arasındaki çatışma, Yeni Ahit Hıristiyanlığının tam merkezinde yer alır. Argüman bir noktada daha yanlıştır, çünkü geleneksel tektanrıcı teodise ciddi biçimde yetersiz kalmaktadır: Gerçekten de, kötülüğün böylesine büyük boyutlarda varolmasına ve dünya üzerinde algıladığımız acıların bu denli yoğun olmasına izin veren, tek, her şeye gücü yeten ve kusursuz biçimde iyi bir yaratıcı nasıl var olabilir? Son olarak da, argüman yanlıştır, çünkü Tanrı kavramının tanımını eksik bırakmıştır. Tanrı, ikiye bölünmüştür: İyi Tanrı ve kötü Şeytan. Şeytan ortadan kaldırıldığında tanrısal güç, dengesiz bir duruma gelir ve iyi Tanrı kavramı, antitezinin ortadan kalkışıyla özdeşliğini yitirir. *Sine diabolo nullus Dominus.*

Diğer Hıristiyan teodiseleri de vardır ve var olmaya devam edecektir, ancak Şeytan kavramını tam anlamıyla göz önünde bulundurmayan hiçbir teodise, yeterince inandırıcı olamaz. Teologların kuşaklar boyunca Şeytan'ın rolünü azaltmayı ya da tümüyle ortadan kaldırmayı amaçlayan girişimlerine rağmen, Şeytan kavramı yine de var olagelmiştir. Hıristiyanlık gerçekte, yarı düalist bir dindir. Bir taraftan, sonsuza dek varolan iki kozmik ilke arasındaki kutuplaşmayı öne süren gerçek anlamdaki teodiseyi reddeder. Ancak, aynı zamanda da

genelde, monizmin sunduğu gizli uyumun uzlaşmacılığına da karşı çıkar. Monizmle düalizm arasındaki gerginlik, Hıristiyan teodise'sinde birtakım tutarsızlıkların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ancak, bu gerginlik aynı zamanda yaratıcı bir gerginliktir. Yaratıcılık, anlamın, biçimlerin sınırlarını zorlayarak bu sınırlara karşı direndiğinde, ortaya çıkan yeniliklerin, geleneğin koyduğu kesin sınırlamalara karşı çıkmaya başladığında ortaya çıkmaktadır. Su, ancak bir kabın içindeyken içilebilir. Tam olarak, düalizmin ya da monizmin sunduğu basit çözümlere başvurmadan kötülük sorunuyla dolaysız biçimde yüzleşebilmek istediğinden dolayıdır ki Hıristiyanlık, Şeytan kavramının hareketini yaratıcı bir biçimde geliştirebilmiştir.

Yeni Ahit, Şeytan'la ilgili birtakım kavramları miras olarak devralmıştır. Şeytan, düşmüş bir melektir. Şeytan, bir demonlar ordusunun başındadır. Şeytan, kötülük ilkesidir. Şeytan, varolmayandır. Bunların ve diğer unsurların soğurulması, saflaştırılması ve mümkün olduğu ölçüde tutarlı bir biçime getirilmesi gerekmektedir. "Size göre ben kimim?" diye sorar İsa Mesih havarilerine. Şeytan da aynı soruyu sorabilirdi. Kimdir Yeni Ahit'e göre Şeytan?

Yeni Ahit'te Şeytan'a atfedilen adlar, Helenizm ve Apokaliptik dönem Yahudiliğinin ikili geri planını yansıtmaktadır. Çoğunlukla o "İblis," ya da "Şeytan"dır (*diabolos*, İbrani dilindeki *satan*'ın çevirisidir); ama aynı zamanda o, "Beelzeboul," "hasım," "Belial" "günaha teşvik edici," "suçlayıcı," "kötü varlık," "bu dünyanın hâkimi," ve "demonların prensi"dir.[6] Şeytan'ın demonlarla olan ilişkileri, onun

[6] İbrani *satan*'ının Yunanca kullanımı, ör. *Satanas* Yeni Ahit'te 33 kez karşımıza çıkar; ör. 2 Kor. 12:7 ve Matt. 12:26. Ayrıca, *Ho diabolos* terimi de 33 kez karşımıza çıkmaktadır, karş. Matt. 4:3 ve 13:39. *Ho echtros*, düşman terimi de karşımıza çıkar krş. Matt. 13:25, 39; Luka 10:19. Yukarıda belirtilen adların tümü de Yahudi Apokalipsi'nde yer almaktadır. *Beelzeboul*, Yahudi

düşmüş meleklerle olan ilişkileriyle koşuttur (Vahiy 12:4; 12:7 vd. ve Efesliler 2:1-2) ve bu da onun tinsel bir varlık olarak ele alınmasının gerekli olduğunu göstermektedir. Bu kavramların kökenleri, gerek Apokalipse gerekse Hahamcı Yahudiliğe kadar iner. Düşmüş meleklerin Vahiy 12:4'de düşmüş meleklere benzetilmelerine karşın, Apokaliptik yazında düşmüş meleklerin başkanı olarak tanımlanan Lucifer, Işık Taşıyıcı'nın adı, Yeni Ahit'te geçmez; burada "ışığın taşıyıcısı" İsa Mesih'dir.

Yeni Ahit'te Şeytan'ın işlevi, İsa'nın karşı-ilkesi olmasıdır. Yeni Ahit'in merkezinde yer alan mesaj, kurtuluştur: İsa Mesih bizi kurtaracaktır. Bizi kurtardığı güç ise, Şeytan'ın gücüdür. Şeytan'ın gücü gözardı edilecek olursa, İsa Mesih'in kurtarıcı misyonu anlamını yiti-

---

Apokalipsi'nde yer almaz ve Eski Ahit'te yalnızca bir kez (daha az doğru olan *Beelzeboub* biçimiyle) yer alır (2 Krallar 1), Yeni Ahit'te 6 kez karşımıza çıkar, ör. Matt. 10:25, Luka 11:15. Kenan dilinde "Prens Baal" sözcüğünden türetilmiştir, ancak, çağdaşı olan Yahudi referanslarının bulunmamasından dolayı, bu terimin Eski Ahit'te bu denli popüler oluşunun nedenleri, açıklanmamıştır. *Belial*, 2. Ko. 6:15, Apokaliptik Belial ya da Beliar'dır. *Ho tou kosmou archon*, "bu dünyanın prensi," ya da benzeri sözcükler, özellikle Yuhanna'da ortaya çıkar. Krş. Yuhanna 12:31; 14:30; bu terim, iki krallık arasındaki büyük savaşı anlatmaktadır. *Ho peirazon* "ayartıcı" Matt. 4:3 ve 1 Selanik 3:5'de geçer *Ho kategoros* "suçlayıcı" için bkz. Vah. 12:10. *Ho poneros* "kötü varlık" bkz. Matt. 13:19; Yuhanna 5:18, aynı zamanda, Matt 6:13'de Tanrı'nın Duası'nda da amaçlanmış olabilir. Metnin Yunancası şöyle okunmaktadır "Bizi kötülüklerden koru," ya da "Bizi Kötü Varlık'tan koru." Yeni Ahit'te gerek *ho poneros*, gerekse nötr formu *to poneron*, arada bir ayrımın yapılabileceği şekillerde karşımıza çıkmaktadır *Archon ton daimonion* "demonların prensi" bkz. Matt. 9:34 ve benzer bir tümceyle *Archon tes exousias tou aeros* (Ef. 2:2) "havanın gücünün prensi" onu demonlarla daha yakın bir biçimde ilişkilendirmektedir. Markos ve Pavlus bilinen İblis terimini kullanmayı yeğlemişlerdir; diğer Yeni Ahit yazarları ise "Şeytan" ya da bu anlama gelen terimleri kullanmışlardır.

recektir.[7] Şeytan, Tanrı'nın baş düşmanı olarak Yeni Ahit'te merkezi bir öneme sahiptir. Yeni Ahit yazarları için bu kutuplaşma, hem çok şiddetli, hem de çok derindi ve bu yazarların hiçbiri, Tanrı'yla Şeytan arasındaki gizli ilişkinin bilinçli bir biçimde farkına varamamışlardı. Zira teodise sorunu çözülmemiş bir biçimde kalmıştır. Eğer Şeytan – Yeni Ahit'te olmadığı gibi– mutlak bir kötülük ilkesi değilse, o halde Tanrı nasıl ve neden onun yıkıcı faaliyetlerine izin veriyor, bunları hoşgörüyor ya da böyle buyuruyor? Yeni Ahit'in terimleriyle, ancak aynı zamanda da kavramın geleneği içinde belirtmek gerekirse: Tanrı, iki bölümden oluşur, iyi Tanrı ve kötü Şeytan. Tanrı'nın oğlu İsa Mesih iyi Tanrı'yla ilişkilidir ve onunla özdeştir. Yehova'yla İblis arasındaki kutuplaşma, İsa Mesih'le İblis arasındaki kutuplaşma olur. (ancak, erken dönem Hıristiyan geleneği sık sık tabi kılma öğretisine bağlı kalmış ve Oğul'un güç yönünden Baba'nın eşiti olmadığını onaylamıştır. Bu tür bir bağlılığa yönelik bir anıştırma, Şeytan üzerine Yeni Ahit'te yer alan öğretilerde de vardır. Bu durumda, İsa Mesih'in karşılığı İblis'in kendisi değil, daha alt düzeyde bir varlık, örneğin Deccal, hatta Yahuda, yani Şeytan'ın kendisi değil, yalnızca bir hizmetkârı olmaktadır).

Temelde yer alan senaryo aşağı yukarı şöyledir: İyi Tanrı, iyi bir dünya yaratır; ancak bu dünyaya, Şeytan ve demonları salgın hastalıklar ve diğer kötülükler getirerek zarar verirler. Dünya aynı zamanda, iyilik yerine kötülük yapan Âdem ve Havva tarafından temsil edilen insanların özgür istençleri yüzünden de zarar görmüştür. Şeytan, Âdem ve Havva'yı ilk günahı işlemek üzere teşvik etmiş olabilir; zira, o zamandan bu yana Şeytan, dünyada etkin olarak var olmaktadır. Demonların ve işledikleri günahtan ötürü düşmüş bulunan insanların

---

[7] Bu konu üzerine iyi bir tartışma için bkz. Bendt Noack, *Satanás und Soteria* (Kopenhag, 1948) ve Trevor Ling, *The Significance of Satan* (Londra, 1961).



İsa, bir demonu kovuyor, Ermeni, 1262. İsa'nın demon kovma konusunda sahip olduğu güçleri, onun İblis'in egemenliği altında olan Dünya'nın Krallığı'nı, Tanrı'nın Krallığına dönüştürecek güce sahip olduğunun bir göstergesiydi. Walters Art Gallery'nin izniyle, Baltimore, Maryland.

da yardımlarıyla dünya, Şeytan'ın egemenliği altına girmiştir. Doğal ve ahlaksal kötülükler, iyi Tanrı'nın değil, bu yaratıkların hataları yüzünden yeryüzüne gelmiştir. Şeytan'ın egemenliği altındaki bu dünyayla, şimdi İsa Mesih tarafından yeryüzüne indirilen Tanrı'nın Kral-

lığı arasındaki çatışma, Yeni Ahit'te önemli bir yer kaplamaktadır.

Bu senaryoda Şeytan ne ölçüde kötülük ilkesini temsil etmektedir? İblis'in kökenleri üzerine Yeni Ahit'te herhangi bir tartışma yer almaz. Metinlerden birkaçında Şeytan, tıpkı Âdem gibi, günahı yanlış yönlendirilmiş özgür istencinden kaynaklanan, iyi Tanrı'nın yaratıklarından biri, düşmüş meleklerin lideri şeklinde betimlenmektedir. Öte yandan, dolaysız biçimde Yahudi Apokaliptik geleneğinden ve dolaylı olarak da Mazdacılıktan alınan Tanrı'nın Krallığıyla İblis'in Krallığı arasındaki kozmik mücadele, Şeytan'ı neredeyse Tanrı'dan bağımsız bir kozmik kötülük ilkesi konumuna getirmektedir. Gerek Apokaliptik Yahudi geleneği gerekse Hıristiyanlık, Tanrı'nın tekliği üzerinde ısrarla durdukları için, düalizmden uzaklaşmışlardır. Bu nedenle Şeytan, Yeni Ahit'te kuraldışı bir konumda yer alır.[8]

Bu kuraldışı konum, Yeni Ahit'te hiçbir yerde insanlığın düşüşü doktrininde olduğundan daha açık bir biçimde görülmemektedir. İlk günah doktrini Eski Ahit'te yer almaz ve Hahamların yazdıklarında çok ender olarak karşınıza çıkmaktadır. Apokaliptik yazında bu konum hakkında birtakım anıştırmalar yer almaktadır; ancak, Yeni Ahit'te bile, gelişimi son derece yalındır. İncillerin hiçbirinde ilk günahtan söz edilmez. Korinthoslulara Birinci Mektup 15:20-22 ve 40-45, Galatyalılar 5:4, Efesliler 2:3 ve II Korinthoslular'da dolaylı birtakım anıştırmalar bulunmaktadır. İlk günah üzerine dolaysız (ancak yine de oldukça muğlak) bir tartışma, Aziz Pavlus'un, günahın ve ölümün dünyaya Âdem'in günahı yoluyla geldiğini açıkladığı Romalılar 5:12-21'de yer almaktadır. Ancak burada da, Şeytan'ın rolünden hiç söz edilmez. Diğer metinlerde (örneğin, Romalılar 16:20) Tekvin'de

[8] Sinoptik İncillerde kozmik düalizm unsurları Luka'da, Markos ve Matta'ya göre çok daha güçlüdür ve Yuhanna'da bu unsurlar, sinoptik İncillerden daha güçlüdür.

sözü edilen yılanın İblis olduğundan söz edilir ki bu özdeşleştirme, Apokaliptik yazında da yer almaktadır. İblis'in Âdem'i günaha teşvik ettiği yolundaki argüman, oldukça örtüktür. Bu durumda İblis'in işlediği günah, Âdem'in işlediği günahtan önce olmuştur. Ancak, Yeni Ahit'in bu noktada ne demek istediği kesinlikten uzaktır; erken Hıristiyan geleneğinde varolan ortak kanıya göre ise, İblis'in düşüşü Âdem'den sonra olmuştur. Her durumda, ne Yeni Ahit ne de daha sonraki Hıristiyan geleneği, Şeytan'ın Âdem'in istencini zorladığını belirtmez. Eğer Âdem özgür olmasaydı, günah işleyebilme gücüne sahip olamazdı. Bu argümana göre varılan sonuç şudur ki Âdem, Şeytan'ın müdahelesi olmaksızın da günah işleyebilirdi. Bir kez daha kötülüğün kaynağı ve kökeni olarak Şeytan'ın konumu sınırlandırılmaktadır.

Ancak, insanoğlunun düşüşü Yeni Ahit'te ancak marjinal bir konumda yer alsa bile, iki dünya arasındaki çatışma merkezi bir önem taşır ve bu bağlamda Şeytan, açık bir biçimde kötülük ilkesi işlevini üstlenmiştir. İncil'in İngilizce versiyonunda "dünya" sözcüğüyle çevrilen iki Yunanca sözcük yer alır. Bunlardan biri olan *aion*, Pavlus tarafından daha sık bir biçimde kullanılmıştır; diğer sözcük ise *kozmos*'tur ve en sık olarak Yuhanna'nın yazılarında yer alır. Bu iki sözcük, özdeş olmasa bile benzer anlamlar içerirler, çünkü zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılabilmektedirler ve Şeytan'dan, hem *aion* ya da "eon"un, hem de *kozmos*'un efendisi olarak söz edilir.[9] Bu dünya

[9] 1 Kor. 1:20; 2:6-7; 3:18; Rom. 12:2; Gal. 1:4; Yuhanna 4:3-4; Efes. 2:2; 6:2; 2 Kor. 4:4; Yuhanna 12:31; 14:30; 15:18-19; 16:11; 17:15-16. *Kozmos* sözcüğü için bkz. Herman Sasse, "κοσμοζ," *Theologisches Wörterbuch*, 3 (1938), 867-896; *aion* sözcüğü için bkz. Sasse, "αιων" *ThW* 1 (1933), 197-209. Ayrıca bkz. *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kettel ve Gerhard Friedrich (Grand Rapids, Mich., 1964-1973).

olarak algılanan Şeytan'ın krallığı, bu dünyanın ötesinde yer alan "Tanrı'nın Krallığı"yla zıt bir konumda yer alır.[10] "Tanrı'nın Krallığı" teriminin anlamı, iki bin yıl boyunca Hıristiyan düşünürlerin zihnini meşgul etmiştir ve bu konuda yapılan yorumların hiçbiri basit ve yalın değildir. İblis'le ilişkili olduğu ölçüde, bu düşüncenin temel açımlanması, şu şekilde olmaktadır: En baştan beri Şeytan, dünya üzerinde gücünü giderek artırıyordu, ancak şimdi, ulaştığımız bu gün içinde, etkisi neredeyse sona ermek üzeredir. Ancak Tanrı yeryüzüne, eski "eon"un gücünü sona erdirmek ve onun yerine yeni bir dünya "Tanrı'nın Krallığı"nı başlatmak üzere İsa Mesih'i göndermiştir. Bu ikinci terimin anlamını kavrayabilmek zor olsa da, eski eon ya da bu dünyayla neyin kastedildiğini anlamak, daha kolay olacaktır. Gerçekten de, "*kozmos*" ve "*aion*" terimleri, farklı biçimlerde kullanılmaktadır. *Kozmos*, doğal dünya anlamına gelebilir; insanların dünyası anlamına gelebilir; ya da, günah işleyen ve işledikleri günahlardan dolayı İsa'nın vücudundan ayrılarak Şeytan'ın vücudunun parçalarını oluşturan insanların yaşadıkları dünya olabilir. *Aion*, özdeksel dünyaya tahsis edilen zaman olabilir; özdeksel dünyanın kendisi olabilir; ya da, gelmekte olan Tanrı'nın zamanına karşı, içinde yaşadığımız, günahlarla dolu zaman olabilir. Şeytan, ölüm, hastalıklar ve doğal felaketlere neden olabilme gücüyle doğal dünyanın efendisidir; dünya, en başından bu yana günah edimiyle çarpıtılmıştır. Şeytan, insanların dünyasının efendisidir, zira dünyada özgürce dolaşır ve canının istediği kişiyi günaha teşvik eder. Ve en önemlisi de Şeytan, günahkârların efendisidir. *Kozmos* ve *aion* terimlerinin en sık kullanıldıkları bağlamda, bu günahkâr insan topluluğu olmaktadır, zira Yeni Ahit'te vurgu-

[10]Bu sözcüğün Yunancası olan *basileia*, dolaysız bir biçimde ve kolayca "krallık" şeklinde çevrilebilmektedir. Krş. Mark. 3:24; Matt. 12:26-28; Luka 11:20.



Cehennem'de Arayış, elyazması tezhibi, Almanya, onuncu yüzyıl. Uğurlu Cuma ile göğe yükselişi arasındaki üç gün boyunca, İsa cehenneme inerek adil kişilerin ruhlarını kurtarır. Burada, sağda, cehennemin ağzı açılmakta ve İsa elindeki mızrağı yenilgiye uğrattığı Şeytan'a saplamaktadır. Pierpont Morgan Library'nin izniyle.

lama, doğal kötülük kavramından çok, ahlaksal kötülük kavramı üzerindedir. Dünya'nın iyi Tanrı tarafından iyi amaçlar için yaratıldığını onaylar. Bununla birlikte bu temel öğreti, İblis'in gücü üzerine belirttiği hususlar tarafından belirsizleştirilmektedir. İyi Tanrı'nın dünya üzerindeki gücü bir süre için silikleşmiştir; ya da, farklı bir deyişle belirtmek gerekirse, Tanrı, geçici bir süre için İblis'in dünya üzerinde erk kazanmasına izin vermiştir. Şimdi, "Tüm dünya Kötü Olan'ın egemenliği altındadır."[11] Özgün Yunanca sözcük, birden fazla anlama gelebilmektedir. "Tüm dünya", "tüm insanlık" şeklinde kavranabilir; "Kötü Olan'ın" sözcüğü ise, "kötülüğün" anlamına gelebilmektedir. Ancak, tüm bu ayrıntılar, özdeksel dünyanın kurtarılamaz biçimde kötü olduğunu ve kötü bir tanrı tarafından yaratıldığını ısrarla öne süren Gnostiklerde anlamını yitirmektedir.

İblis'in krallığının özdeksel dünyayla ilişkilendirilmesi, Yunan Orpheusçu geleneğinin sunduğu dizelerle birlikte, ruh ve beden arasında bir ikileme yol açmaktadır. Özdeksel dünyanın kalan bölümüyle birlikte beden, iyi bir Tanrı'nın yarattığı iyi bir varlıktır – bu fikir I. Johanna'da açıkça belirtilmektedir. Beden, ruhun içinde yaşadığı bir varlıktır ve İsa Mesih'in kişiliğinde bizzat tarafından sahiplenilmiştir. Dünya sona erdiğinde beden yeniden doğacaktır. Tüm bunlar Yeni Ahit tarafından olumlanır, ancak, beden-ruh ikilemi de Yeni Ahit tarafından olumlanmaktadır. Beden anlamına gelen Yunanca iki sözcük bulunmaktadır: *Sarx* ve *soma*. *Soma*, Orphik gelenekte tinin zindanı (*Soma Sema*) olarak kabul edilmesine karşın, Yeni Ahit'te tarafsız bir dünyadır. *Sarx* ise, karmaşık bir terimdir ve kimi zaman özdeksel dünya, tenin kendisi, kimi zaman ise, bir bütün olarak kötü eon, bozulmuş dünya anlamına gelebilmektedir. Olumlu

[11] 1. Yuhanna 5: 19: *ho kosmos holos en to ponero keitai.*

birtakım kullanımları bulunmaktadır – İsa Mesih'de sözcük *sarx* biçiminde kullanılır, ancak genelde küçültücü bir yananlama sahiptir. Ten anlamında *sarx,* tinin zıttı olarak kullanılır. Aziz Petrus, tenin arzularının (*sarkos*) Tanrı'ya düşman (*echthra)* olduğunu belirtir.[12] Yeni Ahit'te "ten," hahamların kötü eğilim olarak tanımladıkları *yetser hara* terimine karşılık gelmektedir.[13] Yeni Ahit, beden konusunda ikircikliidir ve zaman zaman bedeni özdeksel dünyanın bir parçası ve tine ve Tanrı'nın krallığına karşı kışkırtmanın kaynağı olarak görür. Gnostikler bu öğretiyi aşırılaştırdılar ve aşırılıklardan kaçınmasına rağmen, Kilise'nin yıllar boyu beden ve cinselliğe karşı tavrında gösterdiği gibi, Hıristiyanlık kendi içinde, tene karşı bir güvensizliği barındırdı.

Eski eon ile yeni eon arasındaki mücadele, karanlığa karşı aydınlığın mücadelesi şeklinde de açıklanabilir. Bir noktaya kadar bu dil eğretiseldir, ancak, konu karanlığın aydınlığa karşı savaşı izleği üzerinde yoğunlaştığında, eğretilemenin ötesine geçilir. İblis'in karanlığı, yalnızca bir mecaz değil, aynı zamanda gerçektir.[14]

---

[12] Rom.8:7. Krş. Rom. 8:5-6; Yuhanna 3:6; 6:63. *Soma*'nın nötrlüğü için bkz. Rom. 8:10. *Sarx* için bkz. Eduard Schwazer, "σαρξ," *ThW* 7 (1960), 98-151. Beden, 2 Kor. 12:7 ya da 1 Kor. 15:39'da küçültücü anlamda kullanılmamaktadır. 1 Kor. 7:28, insanların *sarx* ve *pneuma*'dan oluştuğunu belirtmektedir. *Sarx*, insanların dünyası anlamına gelir (Roma. 1:3 vd.). Ancak daha sık olarak, olumsuz bir anlam içermektedir. Günaha teşvik etme anlamına gelebilir (Gal. 6:12 vd.); Eski Yasayla özdeş tutulabilir (Phil. 3:3 vd.) ve özellikle günahla ilişkilendirilebilir: (Phil. 3:3; Rom. 8:13 vd.; Gal. 4:23; 5:18-19. *Sarx*, İncil'e karşıdır ve *sarx*'ın çarmıha gerilmesi, yaşamı verir (Rom. 7:5; 8:8 vd.; Gal. 5:24). Efes. 2:2-3'de beden açıkça, Tanrı'nın Krallığı'na karşı çıkan eski eon ile özdeş görülmektedir. Ayrıca bkz. Yuhanna 8:15; 6:63.

[13] Bkz. Hermann Strack ve Pavlus Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Münih, 1922-1969), IV, 466.

[14] Karşılaştırma için bkz. *locus classicus*, Yuhanna 1:4-5 ve ayrıca 2 Kor. 4:4 (ışı-

Şeytan, düşmüş melekler ya da demonlar olarak da görülebilen kötü tinsel güçlerden oluşan bir ordunun prensidir. Daha geç dönem Yahudi geleneğinde bile bulanık olan bu ikisi arasındaki ayrım, Yeni Ahit'te daha da bulanıklaşmıştır. Düşmüş meleklerden çok ender söz edilir (örneğin Yahuda 6 ve II. Petrus 2:4). Hıristiyanlığın demonlara atfettikleri güçler, hahamların ve Apokaliptik yazının onlara atfettiği güçlerle aynıdır. Yeni Ahit döneminin sonuna gelindiğinde, Hıristiyanlık geleneğinde, düşmüş meleklerle demonlar arasında herhangi ayrımın bulunmadığı gözlenmektedir. Bu gelişim, Tanrı'yla *daimonia* adı verilen demonlar arasında konumlanan varlıkları iyi ve kötü ruhlar olarak birbirinden ayıran Helenistik uygulamaya benzer. Yeni Ahit'te kötü ruhlara verilen ad, genellikle *daimonion*'dur. Ancak, daimon sözcüğü bir kez geçmektedir (Matta 8:31), ayrıca *archai, exousiai, dynameis, kuriotetes, thronoi, onomata, archontes, kyrioi, theoi, stoicheia* ve elbette *angeloi* sözcükleri yer alır.

Demonlara en sık olarak İncillerde rastlanır. Aziz Pavlus, demonlardan çok az söz eder.[15] Genellikle benimsenen görüşe göre, Tanrı'yla insanlar arasında tinsel varlıklar bulunmaktadır ve bu varlıkların, tıpkı insanlar gibi, iyilikle kötülük arasında bir seçim yapabilme özgürlükleri vardır. İyi ruhlar, Tanrı'nın melekleri; diğerleri ise, Şeytan'ın hizmetkârlarıdır. Yeni Ahit'in önemli bir bölümünde bu güçler düşman ruhlar olarak yer alırlar: "Meleksi güçler, daha geniş bir bağlamda İblis'in simgesinin bir yüzüne karşılık gelen güçlerdir."[16] Genelde Yeni Ahit, Yakın Doğu ve Yahudi geleneğinde yer alan demonların, İblis'in gücü altında tek bir ordu olarak toplanması yö-

---

ğa karşı körlük); Resullerin İşleri 26:18; Kol. 1:13; Ef. 6:12.

[15] 1 Kor. 10:20-21'de Tesniye 32:17'ye bir gönderme yer alır. Aziz Pavlus'a göre İncil'de bu terimin yer aldığı tek bölüm 1 Timoteosa 4:1 olmaktadır.

[16] Ling, s. 77.

nünde gelişmektedir. *Diabolos* ve *daimonion* terimlerinin kullanıldığı Yeni Ahit'te, henüz Şeytan ve onun izinden giden demonlar arasındaki ayrım açıkça bellidir, ancak bu ayrım daha sonra (olasılıkla Şeytan'ın düşmüş meleklerden biri olarak tanımlanması ile) daha geç dönem Hıristiyan geleneğinde bulanıklaşır. Yeni Ahit'in İngilizce çevirilerinin çoğunda da, *daimonion* terimi "kötülük"le eşdeğerli görüldüğünden dolayı bu ayrım silinir. Çağdaş Hahamcı yazında, demonlar işlediğimiz günahlardan dolayı cezalandırmak üzere Tanrı tarafından bizleri günaha teşvik etmek ya da fiziksel zarar vermek üzere yetki tanınmış tinsel varlıklardır ve Yeni Ahit'te de buna çok benzeyen bir rolü üstlenmişlerdir. Daha sonraları bu demonlar, giderek çok daha açık bir biçimde İblis'in hizmetine girmişlerdir ve Tanrı'ya başkaldırmak üzere ona hizmet etmişlerdir.[17] Yine burada demonoloji, Yeni Ahit'in öğretilerinde marjinal değil, merkezi bir konumda yer almaktadır.

İblis'in, Tanrı'nın Krallığı'na engel olmak üzere başvurduğu en yaygın yöntemlerden biri de, insanın demonlar tarafından ele geçirilmesidir. Genelde bu ele geçirme edimini, İblis'in hizmetkârları olan demonlar gerçekleştirir, bununla birlikte, Yuhanna'ya göre İncil'de bu edim bizzat İblis tarafından yapılmaktadır.[18] Demonları kovarak ve onların gönderdiği hastalıkları iyileştirerek İsa Mesih, İblis'in Krallığı'na karşı savaş açar ve böylelikle insanlara yeni bir çağın yaklaşmakta olduğunu müjdeler: "Eğer Tanrı'nın gücüyle demonları kovabiliyorsam, bunun nedeni, Tanrı'nın Krallığının size geldiği içindir." Çağdaş büyücüler ve sağaltıcılar da demon kovma ediminde bulunabilirler, ancak, İnciller şu gerçeği belirtmişlerdir ki, Kutsal Ruh'un gü-

[17] Karş. için bkz. Rom. 8:38; 1 Kor. 2:6; Matta 9:34; 25:41; Vahiy 12:10; 2 Pet. 2:4; ve özellikle de Matta 12:28.

[18] Yuhanna 6:70-71; 8:44; 13:2, 27; 1 Yuhanna 3:12.

cüyle demonları kovabilen yalnızca İsa Mesih'tir. Demonların kovulması, İncillerde bir acayiplik, çağın batılınançlarından kaynaklanan tuhaf ve anlamsız bir gelişim değildir. İblis'e karşı savaşta başlıca yöntemlerden biridir ve bu nedenle de, İncillerin taşıdığı anlamın ayrılmaz bir parçasıdır. Her demon kovma ediminde İsa Mesih, İblis'in bir yenilgisini, yaklaşmakta olan nihai utkunun bir önbiliciliğini yapmaktadır.... İsa Mesih, tıpkı Tanrı'yı gerçek kıldığı gibi, İblis'i de gerçek kılmaktadır. Yaklaşmakta olan İlahi Krallığı nasıl tam bir kararlılıkla ele alıyorsa, İblis'in içinde yaşanan zamandaki egemenliğini de aynı kararlılıkla ele almaktadır.[19]

Şeytan aynı zamanda kötü ruhlu insanların da efendisidir. Kötücül insanlara Şeytan'ın izleyicileri ya da oğulları adı verilir.[20] İsa Mesih'e çarmıha giden yolda engel olmaya çalıştığı için, Petrus'a da Şeytan denmiştir.[21] Tuhaf bir biçimde İsa, hem Çarmıha gerilmesini önlemeye çalıştığı için Petrus'a, hem de buna neden olduğu için Yahuda'ya Şeytan der. Bu iki havarinin paylaştıkları ortak nokta, her ikisinin de kendi kişisel korkularını, kurtuluşa ilişkin tanrısal plana ulaşan yol üzerine yansıtmalarıdır.[22] Şeytan'la en yaygın biçimde ilişkilendirilen

---

[19]Anton Fridrichsen, "The Conflict of Jesus with the Unclean Spirits," *Theology*, 22 (1931), 127. Fridrichsen aynı zamanda s. 128'de Matta'nın güç anlaşılır metninde 11:12'de yer alan *biastai*, "zorbalar" sözcüğünün (Zorbalar Tanrı'nın Krallığı'nı ele geçiriyorlar) en iyi şekilde anlaşılabilmesi için, sözcüğün insanlara değil, tinsel güçlere uygulanması gerektiğini belirtirler; burada *biastai* sözcüğüyle İblis ve onun demonları kastedilmektedir. İsa'nın Kutsal Ruh'un gücü demonları kovmasıyla ilgili olarak bkz. Matta 12:28 ve Luka 11:20.

[20]Yuhanna 8:44; Resullerin İşleri 13:10; 2 Selanik. 2:3-9; Vahiy. 2:9; 3:9; 1 Yuhanna 3:8; 3:12.

[21]Matt. 16:23; Mark 8:33; Luka 22:31; Matt. 4:10, İsa'nın Petrus için kullandığı sözler aynı şekilde İblis'in kendisi için de kullanılmaktadır.

[22]Henry Angsar Kelly, "The Devil in the Desert," *Catholic Biblical Quarterly*, 26

Yahuda'dır ve Luka, İblis'in gerçekten Yahuda'nın bedenine girdiğini belirtir.[23] Yahuda, İsa'nın karşıtı olarak kendisine o kadar yakındır ki, aralarındaki ilişkide, mitolojide sık sık rastlanan kökteşliği çağrıştıran birtakım özellikler bulunmaktadır. Tanrı, İsa'yı seçer ve kendi ruhunu onun üzerine gönderir; aynı şekilde Şeytan da Yahuda'yı seçer ve kendi ruhunun onun bedenine girmesini sağlar. Bu benzerlik da da yakın görünebilmektedir: Kurtuluş planında, Tanrı en baştan beri, İsa'nın kurtarıcı Yahuda'nın ise ihanet eden olacağını biliyordu; ve İsa'nın çarmıha gerilmesi için Yahuda'nın ihanetinin gerekli olduğundan dolayı, gerek Tanrı'nın gerekse İsa'nın kurtuluş planındaki rolünü yerine getirmesi için en baştan Yahuda'yı seçmiş oldukları da söylenebilir.[24]

Yeni Ahit'te Şeytan günaha teşvik eder, yalancıdır, katildir, ölüme, büyücülüğe ve putperetstliğe neden olur; insanlara fiziksel acı verir ve her fırsatta Tanrı'nın Krallığına ait öğretileri engeller ve onun yolunu tıkar, tinsel yönden bizi eline geçirir ve bizleri günaha teşvik eder.[25] Tüm bu özellikleriyle Şeytan, Tanrı'nın Krallığı'nın düşmanı-

---

(1964), 218.

[23]Luka 22:3; krş. Yuhanna 6:70; 13:2, 27.

[24]Yuhanna 6:64. Yahuda'nın seçilmiş olduğu nosyonu reddeden ve işlediği günahı onun özgür seçimine yükleyen bu ironi Hıristiyan geleneğinde hiçbir zaman açıklığa kavuşmamıştır. Bununla birlikte konu yoruma açıktır.

[25]Ayartıcı: 1 Selanik. 3:5; Resüllerin İşleri 5:3; 1 Kor. 7:5; Mark. 4:15; 1 Tim. 5:15; 2 Tim. 2:26; 1 Pet. 5:8; İsa'yı Günaha Teşvik Eden: Matt. 4:1-11; Mark. 1:13; Luka 4:1-3; yalancı: Yuhanna 8:44 ve anıştırma: 2 Kor. 2:11 ve 2 Tim. 2:26; katil: Yuhanna 8:44 (burada olasılıkla, daha sonraki gelenek içinde demonik bir figür durumuna gelen Kabil'e göndermede bulunuluyor); ölüme yol açan (krş. Süleyman'ın Bilgeliği 2:24 ve hahamcı gelenek): İbr. 2:14; büyücülüğe ve puta taparlığa neden olan: Resullerin İşleri 13:10; anıştırma: 1 Kor. 10:20; insanlara fiziksel acı veren: Luka 13:11-16, 2 Kor. 12:7; engelleyen ve önleyen: 1 Sel. 2:18.

dır. Ancak aynı zamanda da, günahkârların suçlanması ve cezalandırılmasında Tanrı'nın bir aracı olarak, kendisine atfedilen daha eski özellikleri de muhafaza eder.[26] Bu açıdan, Mozaik Yasası'yla neredeyse aynı işleve sahiptir ve Aziz Pavlus, her ikisi için de aynı terminolojiyi uygular.[27]

Dante ve Milton tarafından dile getirilen daha geç Hıristiyan geleneğinde İblis, cehennemi yönetmek, oradaki insanları cezalandırmak ve aynı zamanda da orada acı çekmek için gelmiştir. Bu edimlerin hiçbiri Yeni Ahit'te yer almaz ve cehennemle ilgili anıştırmalar, hem çok az, hem de belirsizdir. Yeni Ahit'te cehennem için en sık kullanılan iki terim, *hades* ve *geenna*'dır. Septuagint'te hades genellikle İbrani dilindeki Şeol terimiyle çevrilir ve bu yerle ilgili olarak Yeni Ahit'te yer alan anlayış, İbranilerde yaygın olarak kabul edilen anlayışla aynıdır: Cehennem, yeraltındadır ve yeniden diriliş gününe kadar geçici bir süre için bedenlerinden ayrılan ruhların ikamet ettikleri yerdir. *Geenna* Yeni Ahit'te hiç sönmeyen bir ateşin bulunduğu ve kötülerin ceza gördüğü bir yerdir. Birbiriyle ilişkili, ancak özünde farklı bu iki kavram, Yeni Ahit sonrası düşüncede birdenbire boy gösterir. İblis'in cenennemle ilişkisi de, Yeni Ahit'te yetersiz bir biçimde betimlenmiştir. Vahiy 20:10'da Şeytan, ateş ve kükürt gölüne atılır ve daha sonra, Apokrifa İncillerinde, cehennemde bir tutsak ve lanetli ruhların zindancısı olarak yine ortaya çıkar.[28]

---

[26]Vah. 12:10; 1 Kor. 5:5; 1 Tim. 1:20.

[27]Bu konuyla ilgili olarak G. B. Caird'in argümanı için bkz. *Principalities and Powers* (Oxford, 1956), s. 36-44. Trevor Ling (s. 41), I Kor. 5:5'de Pavlus'un İblis'e teslim edilmesinin en iyi durumda Hıristiyan cemaatinden sürülme anlamına geleceğini öne sürer. Hıristiyanlığın dışındaki dünya Şeytan'ın gücü altındaysa, bu durumda Hıristiyan cemaatinden sürülmek kişiyi bu gücün altına getirir.

[28]Montague Rhodes James, ed. *The Apocryphal New Testament* (Oxford, 1924),

Cehennem sorusu, tüm bir eskatolojinin ele aldığı sorunun bir bölümünü oluşturmaktadır: Dünya sona erdiğinde ne olacaktır ve dünya ne zaman sona erecektir? Yeni Ahit'te sözü edilen *kosmos* ya da *aion*, Şeytan'ın Krallığı'yla ilişkilendirildiği sürece, dünyanın sonu ile Şeytan'ın ölümü eşsüremli olacaktır: Ancak Yeni Ahit'in, İblis'in ne zaman ve nasıl mahvolacağı konusunda iyi bilinen bir belirsizliği içermektedir.

Erken dönem Hıristiyanlıkta, yüzyıllar sonra Dante ve Milton'da yer alan nosyonları aramak hatalı olur. İblis'in ve meleklerinin düşüşleri konusunda birbirinden farklı çeşitli yorumlar, belirli dönemlerde öne sürülmüştür. Farklılaşmaların yer aldığı birinci grup, düşüşün doğasıyla ilgilidir; düşüş, şu şekilde gözlemlenmektedir: (1) Ahlaksal bir kayma; (2) onurun yitirilmesi; (3) cennetten gerçek anlamda kovulma; (4) cennetten gönüllü bir biçimde ayrılma. İkinci farklılıklar grubu düşüşün coğrafi konumuyla ilgilidir: (1) Cennetten yeryüzüne; (2) cennetten yeraltı âlemine; (3) yeryüzünden (ya da havadan) yeraltı âlemine. Üçüncü farklılıklar grubu ise kronolojiktir: İblis'in düşüşü (1) Dünyanın başlangıcında, Âdem'in düşüşünden öncedir; (2) Âdem'e duyduğu kıskançlık üzerinedir; (3) Gözlemci Meleklerle birlikte, aşağı yukarı Nuh dönemindedir; (5) İsa'nın dünyaya gelişi üzerinedir; İsa'nın çarmıha gerilişi üzerinedir; (6) İsa'nın ikinci

---

s. 117-146. İngilizcede "hell" [cehennem –ç.n.] sözcüğünün, yeraltı âlemi anlamına gelen Almanca kökenli bir sözcük olduğuna dikkat ediniz. Cehennem kavramıyla ilgili Tötonik ve diğer ortaçağ kavramlarının erken dönem Hıristiyan dünyasına atıfla ele alınmamaları gerekir. Yeni Ahit'te *geenna* sözcüğü oniki kez, *hades* sözcüğü ise on kez geçer; *Tartarus* terimi 2 Petrus 2:4'de anıştırmayla zikredilir ve Matta 25:41'de düşmüş melekler (Şeytan ve onun melekleri) için hazırlanmış olan ebedi ateşten söz edilir. İsa'nın cehenneme inişiyle ilgili gelenek için bkz. Josef Kroll, *Gott und Hölle* (Leipzig, 1932).



Demon Kovma, ortaçağ Alman İncili, onbeşinci yüzyıl. İsa, bir kadının bedenini ellerinme geçiren demonları kovuyor: Kadının bedeninden çıkan demonlar kara renkte ve hava üzerindeki güçlerini simgeleyen kanatları bulunuyor. Jan Torbecke Verlag'ın izniyle.

kez yeryüzüne inişi üzerinedir; (7) ikinci kez yeryüzüne inişten bin yıl sonradır.[29]

Yeni Ahit'te örtük birtakım açıklamalara rastlamak mümkündür. (1) Dünya'nın başlangıcında cennette savaş vardı ve Mikail Şeytan'ı ve onun meleklerini yendi. Şeytan ve ordusu, yeraltı âlemine sürüldü, ancak oradan da insanları ayartmayı ve onlara acı vermeyi sürdürdüler. (2) melekler, Âdem'den çok sonra, insanoğlunun kızlarına cismani arzu duyduklarında düşmüşlerdi; ancak, düştükten sonra da bize zarar vermeye devam ettiler. (3) Tanrı'nın Krallığı yeryüzüne İsa'nın doğumuyla birlikte gelir; onun demonları kovması, İblis'in gücünün eziliyor olduğunun göstergesidir. Bu kronolojinin bir çeşitlemesi de çarmıha gerili İsa'nın İblis'i alaşağı etmesidir. (4) İsa'nın gelişiyle İblis'in Krallığı zayıflamıştır, ancak devrilmemiştir. İsa yeniden gelecektir ve en son mahkemede İblis yok olacaktır ya da sonsuza değin cehenneme atılacaktır. Vahiy'de yer alan bu son kronoloji, birinci yüzyıldan sonra, İsa'nın ilk dünyaya gelişinin yeryüzünden kötülüğü ortadan kalkmadığının kesinleşmesi üzerine, Kilise'nin inancında ortaya çıkan değişikliği göstermektedir. İsa'nın ikinci kez yeryüzüne inişi geciktiğinden dolayı, İblis'in yokedilişi de bir kez daha ertelenmiştir; bu konu, Vahiy'de de yer almaktadır: (5) Yeryüzüne ikinci inişiyle İsa, İblis'i bin yıl süreyle bağlayacaktır; bin yıl sonra İblis, bir kez daha ortaya çıkıp son kez bizlere zarar verecek ve son bir kez daha yok edilecektir.[30] Bu öykülerin tutarsızlığı Apokaliptik Yahudi ge-

---

[29]Luka 10:18; Matta 12:28; 25:41; Yuhanna 12:31; 16:11; 2 Pet.2:4; Vahiy. 9:1-3; 12:7-9; 20. Zindandaki ruhlar (1 Pet. 3:19) düşmüş meleklerdir.

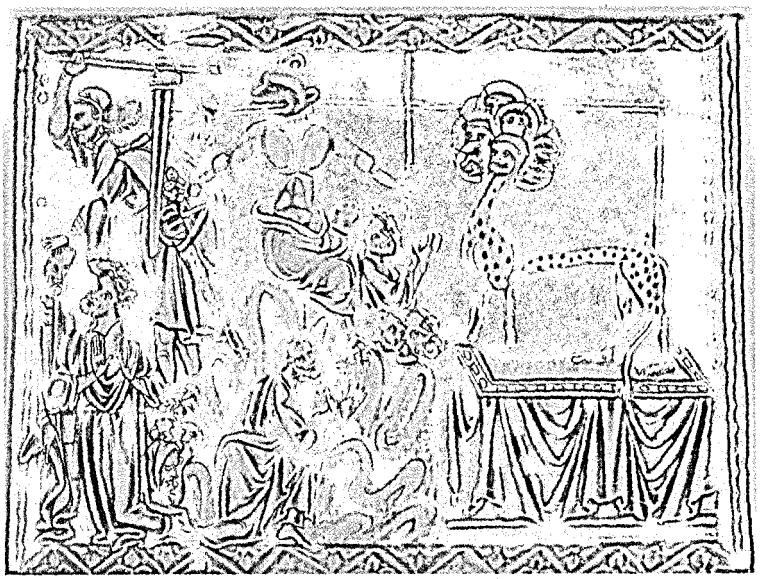
[30]Hıristiyanlığın bin yıllık düşlerinin kökeni, Vahiy, Bab 20'den gelmektedir. Hıristiyan milenyarizmi geç dönem Yahudi Mesihçi düşüncesininde ortaya çıkan değişikliği yansıtır. Yaklaşın İÖ 150'ye kadar Yahudiler Mesih'in yeryüzünde sonsuz bir mutluluk çağını müjdeleyeceğine inanıyorlardı ve bu inancın kalıntıları İsa'nın döneminde de varlığını sürdürdü. Ancak, İÖ 150'den

leneğinden kaynaklanmaktadır ve çözümsüzdür. Şeytan'ın ve meleklerinin düşüşü, cennetten yeryüzüne iniş anlamına gelebilir; yeraltı âlemine düşüş, Şeytan'ın yokedilişi ya da yalnızca onun tutsak edilişi anlamına gelebilir; İsa, Şeytan'ı, yani eski eon'u yok edebilecek güce sahiptir, ancak, eski eon'un İsa'nın ilk gelişiyle yok mu olacak, yoksa ikinci gelişine kadar varlığını sürdürecek mi, açıkça belli değildir. Bu belirsizlikler, daha sonraki Hıristiyan düşüncesinde, Şeytan'ın düşüşüne ilişkin, şu ya da bu şekilde İncil'de yer alan öğretilerle tutarlılık gösteren çeşitli efsanelerin ve doktrinlerin geliştirilmesine yol açtı. Üzerinde gerçek anlamda bir tutarlılığın sağlandığı temel nokta şudur ki, İsa'nın getireceği yeni eon, İblis'e ait eski eon ile uzlaşmaz ve sonsuza değin sürecek bir savaş içindedir.

Tanrı'nın Krallığı'nın diğer eskatolojik rakiplerinden söz edilir, ancak, bunların kökenleri ve nitelikleri daha da belirsizdir. Dünyanın sonuna doğru, İsa yeryüzüne ikinci kez gelmek üzere olduğunda Deccal ortaya çıkacak ve insanları doğru yoldan çıkartmaya çalışacaktır. Deccal, tek bir kişi ya da çoğul bir varlık olabilir. Tinsel ya da insan kılığında bir rakip olabilir. Yeni Ahit'te Deccal konusunda yer alan belirsizlikler, kişiliğinin çoğul niteliğinden kaynaklanmaktadır. Deccal figürü kısmen, Apokaliptik yazında İblis'le eşanlamlı olarak kullanılan ve kötülüğün güçlerinin tinsel lideri olan Beliar'dan gelir. Kısmen, Daniel Kitabı'nda betimlenen dünyanın sonunda egemenliğini kuran zorbanın imgesinden alınmıştır ve daha özgül olarak da, An-

---

sonraki dönemde patlak veren dehşet verici olaylardan sonra, Yahudiler bu dünya'nın Mesih'in egemenliğini sürdüremeyeceği kadar kötü olduğu ve bu nedenle de, Tanrı'nın Krallığı kurulmadan önce arındırılması gerektiği sonucuna vardılar. Bu sürenin bin yıl süreceği ilk kez yaklaşık IS 50 yılında yazılan Slav Enoş'unda (22-23) belirtilmektedir. Cehennemdeki ateş ve kükürt gölü için bkz. 1 Enoş; Test. Jud. Pah. 25:3; ve Sibylline Oracles, 3:73.



De Quincey Apokalipsi, "Canavara Tapınma," İngiltere, onüçüncü yüzyıl. İblis'in son ve en büyük müttefiki Deccal tahta geçince apokaliptik canavara tapmayı reddeden azizlerin öldürülmelerini emrediyor. Alındığı eser, O. E. Saunders, *English Illumination* (1969), Hacker Art Books'un izniyle, New York.

tiochus Epiphanes, Neron, Caligula gibi, Yahudilerin daha sonraki yıllardaki politik düşmanlarından kaynaklanmıştır.[31] Vahiy'de Deccal'le ilişkili olarak, yine karışık ve muğlak özelliklere sahip hayvan-

[31]R. H Charles'ın öne sürdüğü Deccal'ın üç figürün, Beliar, Nero Vedivivus ve sahte peygamberin bir bileşimi olduğu yolundaki savın eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Joseph Ernst, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments* (Regensburg, 1967) ve Beda Rigaux, *L'Antéchrist* (Gembloux, 1932), Caligula ile ilişkilendirme, Deccal'ın tapınakta kendine bir yer tutup, kendini tanrıymış gibi gösterdiği 2 Sel. 2:1-4'de anıştırılmış olabilir. Caligula, Tapınak'ta bir heykelinin dikilmesini buyurmuştu. Kendidüzeninikuramadan öldürülmesine rağmen, önerdiği kutsala saygısızlık edimi kalıcı olmuştur.

lar ve ejderha bulunmaktadır. Ejderha, Şeytan'ın kendisi, hayvanlar ise onun hizmetkârları olarak tanımlanmaktadır. Denizden gelen canavarın genellikle Roma'nın gücünü simgelediğine inanılır, ancak, Leviathan ve Tiamat'a kadar inen mitolojik tınıları bulunmaktadır.[32] Deccal ve emrindeki iki hayvan en iyi, dünyanın sonunda İsa'ya karşı en son savaşında Şeytan'a yardım eden güçler şeklinde tanımlanabilir. Metinlerin muğlaklığı göz önünde bulundurulduğunda, bunların Şeytan'la aralarındaki yakın ilişkiler, özelliklerinin, Şeytan'ın özellikleriyle özümsenmesine neden olmuştur. Bu da akla yakın görünüyor. Bir araya geldiklerinde, eski eon'u, bu dünyayı, Tanrı'nın Krallığı'nı engelleyen ve yolunu tıkayan kötülüğün güçlerini oluşturmaktadırlar. Canavar ve yalancı peygamber, bir ateş gölüne atılırlar (Vahiy 19:19-20) ve Şeytan'la birlikte, gece gündüz, sonsuza değin azap görürler (Vahiy 20:10). Bu hayvanların ikonografisi, İblis'in ikonografisinin oluşturulmasında ikincil derecede önem taşımaktadır. Gerek ejderha, gerekse denizden gelen canavarın on boynuzu, yedi de başı vardır ki, daha sonraki gelenek içinde Şeytan'a bu tür özellikler atfedilmemiştir. Daha geç dönem Şeytan'ı hiçbir zaman birden fazla başa sahip olmamıştır – ancak zaman zaman göbeğinde ya da kalçalarında bir yüz betimlendiği olmuştur– ve hiçbir zaman ikiden fazla boynuzu yoktur. Bununla birlikte Vahiy'de (13:11) karadan gelen hayvanın iki boynuzu olduğu ve ejder gibi konuştuğu belirtilir. Şeytan'ın olası tüm betimlemeleri arasında boynuzsuz, tek boynuzlu, çok boynuzlu – neden iki boynuzlu figür ikonografik gelenekte değişmez bir konuma ulaşmıştır? Yanıt şudur ki, karadan gelen hayvan figürüyle, diğer iki boynuzlu figürler arasında bir eşleşme söz konusudur. Şeytan, boynuzlu vahşi hayvanlarla, Pan'la, satyr'lerle, doğurganlıkla ve hilal bi-

[32]Krş. Yuhanna 3:8; 40-41; Mezm.74:14; 104:26; İşa. 27:1; Et. En. 60:7-9.

çimindeki ayla ilişkilendirilmiştir. Ayrıca, *qeren*, Musa'ya atfedilen ve gücü temsil eden boynuzlar ve çok sayıda diğer figürde yer alan boynuzlar hep iki tanedir. Bilinçdışı düzlemde, tüm bu imgeler erken Hıristiyanlıkta bir araya gelmiş ve Şeytan'ın başının üzerinde sonsuza değin iki boynuzla betimlenmesine neden olmuşlardır.

Yeni Ahit'te demonlar, çeşitli hayvanlarla ilişkilendirilmiştir: Örneğin, çekirgeler, akrepler, leoparlar, arslanlar ve ayılar gibi; Ancak Şeytan'ın kendisi, yalnızca iki hayvanla, yılan ve arslanla ilişkilendirilmiştir.[33] Arslan, aynı zamanda İsa'nın kendisi ve Evangelist Markos'la ilişkili olduğundan dolayı, ikonografik gelenekte hiçbir zaman önemli bir yer tutmamıştır.[34] Aziz Pavlos, yılandan Havva'nın ayartıcısı olarak söz eder ve Romalılar 16:20 ile birlikte ele alındığında bu ilişki, yılanın İblis'le özdeşliğini anıştırır. Vahiy 20:2, Şeytan'la ejderha ve yılan arasında üçlü bir özdeşlik oluşturmaktadır. Bununla birlikte, İblis'in yılanla ilişkisine Yeni Ahit'te hiçbir zaman yer verilmemiştir. daha sonra Hıristiyan geleneği bu ilişkiyi doğrular; ancak, Cennet'teki ilk günah öyküsünün dışında Şeytan çok ender olarak yılan olarak betimlenmiştir. Daha sonra Yuhanna 8:44'de kendisine atfedilen çatallı dil, yılanla olan ilişkisinden çok, yalanların ilk yaratıcısı olarak oynadığı rolle ilişkilidir.[35]

---

[33] 1 Pet. 5:8; Vahiy. 12:9.

[34] İsa'nın arslanla özdeşliği için bkz. Vahiy. 5:5. Bu imge, C. S. Lewis tarafından *Narnia*'da ustalıkla kullanılmıştır; herhangi bir belirsizliğe yer vermeksizin imgenin bu şekilde kullanılmasından dolayı, Şeytan'ın kükreyen bir arslan biçimindeki eğretisel imgesin Hıristiyanlık geleneği içinde başat bir imge olarak kabul edilmemiştir. Hıristiyan Apokrifası olasılıkla Şeytan'la demonlar arasındaki ayrımı bulanıklaştırarak, Şeytan'ı, örneğin kurt, köpek gibi çeşitli hayvanlarla ilişkilendirmiştir (Bkz. James, *Apocryphal New Testament*, s. 35, 36, 82).

[35] Krş. 2 Kor. 11:13; Vah. 12; 13:2. Yılan motifi Hıristiyan Apokrifasında daha güçlüdür: bkz. James, *Apocryphal New Testament*, s. 44, 80-82.

Daha geç dönem Hıristiyan geleneğinde Şeytan'la oldukça sık ilişkilendirilen kanatlara da Yeni Ahit'te rastlanmaz, ancak onun hava üzerindeki gücünde bir şekilde anıştırılırlar. Şeytan'ın bu gücü, iki kaynaktan alınmıştır. Yahudi Apokalipsinde düşen Gözlemci Melekler, cennetten kovulduklarında havaya fırlatırlar ve kötülüklerini havada sürdürürler. Pythagorasçılık ve Orta Dönem Platonizminde, Tanrı'yla insanlar arasında bir ruhlar (melekler ya da demonlar) düzeni yer alır ve bunların yaşadıkları bölge, havadır. Rüzgârları ve fırtınalarıyla hava, Babil demonu Pazuzu'nun da belirttiği gibi, tehlikeli bir unsurdur. Şeytan havaya hükmeder ve doğal olarak kanatlar, onun navigasyon donanımının bir parçasını oluşturur.[36]

Eski Ahit'te olduğu gibi, Yeni Ahit'te de denizin tuzlu suyu genellikle kötü olarak kabul edilir. Canavarın denizden geldiği, yılanın İsa'nın annesi üzerine bir tufan saldığı, Büyük Fahişe'nin suların üzerinde oturduğu Vahiy'de, kaos'un karanlık sularının kadim kötülüğü yeniden ortaya çıkar. Öte yandan tatlı su, güçlü bir anlamda iyidir. Bedenin yaralarını sağaltır ve vaftiz yoluyla, ruhu temizler. Daha geç dönem Hıristiyan folklorunda su, nehirleri ve suyla kaplı yüzeyleri aşamadığına inanılan Şeytan'dan bir korunma yoludur.[37]

Şeytan'ın rengi, kızıl ya da karadır. Yeni Ahit kitaplarında kızıl, kötülüğün rengi olarak yalnızca Vahiy'de yer almaktadır; burada kızıl, korku yaratan atlardan birinin ya da Fahişe'nin ya da Fahişe'nin üzerine bindiği hayvanın ya da ejderhanın rengidir. Kötülüğün simgesi olarak kızıl renk, geleneğe, Vahiy 12:3'de sözü edilen kızıl ejder-

[36] Efes. 2:2: "hava kuvvetlerinin reisi."

[37] Suyun iyiliği için bkz. Yuhanna 3:5, kötülüğü için bkz. Vahiy. 12:15-16; 13:1; 17:1. Vahiy. 17:1'deki sular üzerinde oturan Büyük Fahişe'nin kökenleri arasında elbette Yakın Doğu'nun verimlilik tanrıçaları da yer alır.

hayla geçmiştir.[38] Şeytan'ın kara rengi doğal olarak, Tanrı'nın Krallığına karşı karanlıkların prensi olarak üstlenmiş olduğu rolden ve düşüşünden sonra tutsak edildiği yeraltı âlemi ya da çukurla ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. İki krallık, ışığın ve karanlığın krallıkları arasındaki çatışma Yeni Ahit'te öylesine merkezi bir konumda bulunmaktadır ki, İblis imgesi her zaman karanlıkların prensi olarak kabul edilmiştir.[39] Kızıl rengin muğlak niteliğine karşın Yeni Ahit, karanlığı ya da kara rengi hiçbir zaman iyi bir renk olarak göstermez.[40] Bununla birlikte, İblis hiçbir yerde tümüyle kara olarak betimlenmez. İblis bir beden değil, bir ruhtur; amaçlarına uygun olarak görünümünü istediği şekle sokabilmektedir, hatta, bir nur meleğinin suretine bile girebilir (II Korinthoslular 11:14). Ancak daha sonraki dönemdeki Apokrifa meleklerinde kara renk özellikle Şeytan'a atfedilir.[41]

Yeni Ahit Şeytan kavramı geleneğini fark edilir biçimde geç dönem Yahudi Apokalipsinde belirlenen konumun ötesine taşımamıştır; bu iki yazın aşağı yukarı birbirinin çağdaşı sayılır ve aynı Helenistik-Yahudi ortamdan kaynaklanmıştır. Ancak, Helenistik-Yahudi geleneğinde yer alan çoğu unsuru sıkı bir biçimde geleneğin içine yerleştirmiştir. Şeytan, Tanrı'nın bir yaratığı, düşmüş meleklerin başkanıdır, ancak çoğu zaman daha büyük bir güce sahipmiş gibi hareket eder. Bu dünyanın efendisidir, gerek tinsel gerek fiziksel güçlerden, gerek meleklerden gerekse insanlardan oluşan ve Tanrı'nın Krallığına karşı konuşlandırılmış dev bir ordunun komutanıdır. İblis, yalnızca Tanrı'nın

---

[38] Karş. için bkz. Vahiy. 6:4; 17:3-4.

[39] Yuhanna 1:4-9; Resullerin İşleri 26:18; Vahiy 22:5.

[40] İyiliğin rengi olarak kızıl (ya da mor) için bkz. Mark. 15:17.

[41] Apokrifa için bkz. James, s. 22, 55, 323, 345, 451, 468. Daha İS 120'de Barnabas'ın Mektubu'nda İblis *ho melas,* kara renkli terimiyle tanımlanır ve Abdias'ın Apostolik Tarihi'nde ve Philip'in İşleri'nde, Şeytan, tümüyle kara, kanatlı, üzerinden dumanlar yükselen bir varlık şeklinde betimlenmiştir. Ayrıca bkz. erken dönem Hıristiyan icelemesi *The Shepherd of Hermas.*

baş düşmanı değildir; komutasında, Tanrı'ya karşı çıkan tüm güçleri barındırmaktadır. Tanrı'nın izinden gitmeyen herkes, İblis'in kontrolü altındadır. Sahip olduğu bu kapasiteyle İblis, büyük ölçüde kötülük ilkesi olarak ayakta durmaktadır. Apokaliptik Yahudilik gibi Hıristiyanlık da düalizmi benimsememiştir, ancak İblis'in gücü, taşıdığı özellikler ve yazgısı, Mazdacılıktaki Ehrimen'e son derece benzemektedir. İblis, nasıl Museviliğin iyi Tanrısı'nın düşmanıysa, Tanrı'nın oğlu İsa'nın da düşmanıdır. İsa'nın aydınlığın güçlerine hükmesine karşın, İblis da karanlığın güçlerine hükmetmektedir. Kozmos, ışıkla karanlık, iyiyle kötü, tinle özdek, ruhla beden, yeni eon ile eski eon, Tanrı ve İblis arasında bölünmüştür. Tanrı, tüm varlıkların yaratıcısı ve bu varlıkların iyiliklerinin güvencesidir, ancak İblis ve onun krallığı, bu dünyayı bozmuştur. İsa, bu eski dünyayı, bu kötü eon'u yok ederek, yerine yeni bir dünya kurmak üzere dünyaya gelmiştir. Sonunda, İblis ve onun güçleri yenilgiye uğratılacak, sürülecek, belki de yok edilecekler ve İsa'nın dünyası, iyiliğin, ışığın, tinin krallığı, sonsuza değin varolacaktır. Bu görüşte yer alan düalizm, en azından üç önemli noktada azalır. İyi Tanrı, bu dünyayı yaratmıştır. İblis tarafından bozulmuş olsa da, bu dünya özünde iyidir. İblis'in kendisi de Tanrı'nın bir yaratığıdır. Yaratılan dünya kavramının taşıdığı anlam da muğlaktır: Bu iki krallık arasındaki çatışmanın gerçek anlamda kozmik bir düzlemde mi, yoksa yalnızca insan toplumunda mı cereyan edeceği açık değildir. Zaman sona erdiğinde, İsa İblis üzerindeki kesin bir zafer kazanacaktır. Bu nedenle Yeni Ahit'in düalizmi, Gnostisizmin aşırı düalizmi gibi değildir. Yine de monizmden uzaktadır. Yeni Ahit Hıristiyanlığı en iyi biçimde, Tanrı'nın gerek birliğinin gerekse iyiliğinin kesin biçimde olmasa bile yine de muhafaza edildiği, bu arada da, İblis'e Ehrimen'in dünyası kadar geniş bir kapsam tanındığı, yarı-düalist bir din olarak tanımlanabilmektedir. İblis'e iki nedenden dolayı uçsuz bucaksız bir kapsam tanınmıştır. Birincisi, açıkçası Mazdacılık, Orpheusçuluk, Helenistik din ve felsefe ve geç

dönem Yahudi dini, Yeni Ahit Hıristiyanlığına devredilmiştir. İkinci neden ise, bu gelenekler istekli bir biçimde benimsenmiş, hatta daha da güçlendirilmişti, zira böylelikle teodise sorununa kısmi bir yanıt geliştirilmiş oluyordu. İster şeytani güçlerin insanlara gönderdiği belalar, ister işlenen günahlara karşı verilen cezalar olarak kabul edilsin, ölüm, hastalık ve kasırga gibi doğal kötülükler, kozmosun İblis tarafından bozulmasına atfedilebilir. İblis olmasa da insanlar arasında ahlaksal kötülükler varolabilir, ancak İblis, ayartma yoluyla dünyada sürekli olarak günahı teşvik eder ve günah işleyen herkes, otomatik olarak İblis'in gücünün altına girer. Her gün, her yerde, her yaşamda, İblis ve onun güçleri Tanrı'nın Krallığını engellemeye çalışmaktadır. Şeytan, tüm yalanların, cinayetlerin ve savaşların altında yer alır; bizleri günaha teşvik eder, suçlar, cezalandırır; bizlere hastalıklar gönderir, hatta bedenimize sahip çıkar. Şeytan'ın boynuzları ve karanlığı, hava ve yeraltı âlemiyle ilişkileri, çeşitli biçimlere girebilme yetisi ve Yeni Ahit'te kendisine atfedilen diğer ikonografik özellikler, bunların hepsi, büyük bir gücün simgeleridir. Yeni Ahit'in Şeytan'ı bir şaka değildir, hafife alınamaz, salt simgesel değildir ve Yeni Ahit'in içerdiği mesajda yer aldığı konum kesinlikle marjinal değildir. İsa'nın kurtarıcı misyonu, ancak onun Şeytan'ın gücüne karşı gösterdiği mücadeleyle kavranabilir: Yeni Ahit'in ana fikri budur. Dünya son derece şiddetli üzüntüler, acılar ve kederlerle doludur. Ancak bir yerlerde, İblis'in gücünün ötesinde, bu acılara anlam veren daha büyük bir güç vardır.[42]

---

[42] Elime çok geç ulaştığı için yararlanamadığım kusursuz bir makale için: bkz. Roy Yates, "Jesus and the Demonic in Synoptic Gospels," *Irish Theological Quarterly*, 44 (1977), 39-57.

7 Şeytan'ın Yüzü

Kötüye iyi ve iyiye kötü diyenlerin vay başına!

– İşaya 5:20

Tanrı'nın yolundan gitmeyen bir insan İblis'e lanet ederse, kendi ruhuna lanet etmiş olur.

– Sirak 21:27

Küçük kız karanlıkta ağlar: Bizler, kötülüğün hiçbir karşılık görmeden hiç durmaksızın varlığını hissettirdiği bir dünyada yaşıyoruz. Kötülüğü salt ahlaksal cehaletin ötesinde bir bir oluş şeklinde gözlemliyoruz. Onun, bireyi aşan, amaçları ve sahip olduğu güç yönünden bir bütünlük oluşturduğunu gözlemliyoruz. Yüzyıllar boyunca bu gözlemlerin dışavurumu, bir kötülük ilkesinin varlığını öne süren ve ona bir kişilik atfeden bir geleneği meydana getirmiştir.

Bu geleneği en eksiksiz biçimde geliştiren, Musevi-Hıristiyan düşüncesi olmuştur. Çeşitli mitolojik ve felsefi unsurların karmaşık bir bileşimini içeren bu gelenek, aşağıda belirtilen özellikleri taşımaktadır: (1) Yaşayan bir süreçtir. Kötülük üzerine gözlemler, bireylerin zihinlerinde hep varolagelmektedir. Kanayan yaralarıyla asker, sakat bırakılan çocuk, talan edilen köydeki yaşlı kadın, öldürülen rehine, tüm bunlar birer soyutlama değil, gerçekten acı duyan gerçek insanlardır. Kötülüğün kişileştirilmesi de demon kovma ve insan bedeni-

nin demonlar tarafından ele geçirilmesine duyulan ilginin yeniden canlanmasından da anlaşılabileceği gibi, bugünün materyalist dünyasında bile sürmektedir. (2) Gelenek canlı kaldığından dolayı, zaman içinde gelişimini sürdümektedir. Kavramın açılımı, yeni formülasyonlar tarafından sürekli biçimde güçlendirilmekte ve değişime uğratılmaktadır. (3) Gelenek, henüz tam anlamıyla odak noktasına ulaşmadığından dolayı, Şeytan üzerine nihai bir tanım geliştirebilmek henüz olanaklı değildir. Bununla birlikte Şeytan üzerine Yeni Ahit döneminde kavrandığı biçimde bir tanım sunulabilir.

Gelenek içinde ortaya çıkan en önemli gelişim, monizmden düalizm yönüne doğru gerçekleşen değişimdir. Monizm, tek bir tanrısal ilke öne sürer; çoktanrıcı monizm, birçok tanrının aynı ilkenin tezahürleri olduğunu öğretmektedir. Tanrı, iyiliğin ve kötülüğün sorumlusu olan zıt unsurların uzlaşmasıdır. Bu ikircikliik, iki şekilde açıklanabilir: (a) Tanrı'nın kendisinde olduğu gibi her tanrı bünyesinde ikircikli özellikler barındırabilir; (b) ya da örneğin, Horus ve Seth gibi, zıt ilkeleri temsil eden ve bir çift özelliğini taşıyan iki tanrı bulunabilir.

Monizmden birinci belirgin sapma, Zerdüşt'ün izleyicilerinin birbirinden bağımsız iki ilke konumladıkları İran'da ortaya çıkmıştır. Bu ilkelerin birincisi, ışığın tanrısı olan iyi tanrı, diğeri ise karanlıkların tanrısı olan kötü tanrıydı. İran düalizminde, her iki ilke de tinseldi. Tinle özdek arasında bir kutuplaşmanın olduğunu öne süren diğer bir düalizm ise Yunanistan'da ortaya çıktı. Bu iki düalizm –İran ve Yunan– daha geç dönem Yahudi ve Hıristiyan düşüncesinde buluştu; ortaya çıkan sonuç ise, iyi Tanrı'nın tin, Şeytan'ın ise maddeyle özdeşliği oldu.

Monizmden üçüncü sapma, İbranilerde gerçekleşti. İbraniler açıkça, Yehova'nın ilahi ilkenin tek tezahürü olduğunu savunuyorlardı:

Tanrıları, tek Tanrı oldu. Bununla birlikte, kendi tanrılarının aynı zamanda tümüyle iyi bir tanrı olmasını arzuluyorlardı ve bu nedenle de örtük bir biçimde ve bilinç altında, Tanrı'nın kötü yüzünü iyi yüzünden ayırdılar ve Tanrı'nın iyi yüzünü Rab, kötü yüzünü ise Şeytan olarak adlandırdılar. Ancak, dinlerinin temel ilkesi tektanrıcılık olduğundan dolayı, iki ayrı ilkenin konumlandırılmasına son vermeleri gerekiyordu. Böyle bir konum ise kötü ruhu, yani Şeytan'ı, herhangi temelden yoksun bırakıyordu. Oysa Şeytan, kötülüğün yazgısını belirleyen güçtü ve varlığı Rab'bı, dünyada olan çoğu kötülüğün sorumluluğundan arındırıyordu. Bu temelsizlik, monizmle düalizm arasında örtülü bir gerginliğin ortaya çıkmasına yol açtı. Öte yandan ise Şeytan, bağımsız bir ilke değildi ve kendisi de Rab'bın yaratıklarından, hatta onun hizmetkârlarından biri idi. Eski Ahit'te ağırlıklı bir konuma sahip olmayan Şeytan, Apokrifa, Apokaliptik ve Yeni Ahit yazınlarında öncelikli bir konuma ulaştı. Marjinal batılınançlar tarafından salt dışarıdan eklenen bir varlık olmak bir yana, Şeytan, Tanrı'nın varlığından doğmuştur. O, Rab'bın karşılığı, onun kökteşidir. O, Tanrı'nın gölgesidir.

Monizmden düalizme dönüşüme koşut olarak, teodise kavramında da bir dönüşüm göze çarpmaktadır. Eski dinlerin çoğunda teodise, mitlerde örtük bir biçimde ifade edilmekteydi. Ancak, bu mitlerin etkisi altındaki Yunan felsefi düşüncesi ve Yahudi ve Hıristiyan yazarlar, ussal ve açık bir teodise geliştirmeyi amaçladılar. Bu nedenle filozoflar, düşünebilen tüm varlıklara uygulanabilen ussal bir ahlak yasası kavramını formüle ettiler. Bu da, kötülükle ilgili ussal ve ahlaksal bir tanımın oluşumuyla sonuçlandı. Mitolojide kötülük belirsiz bir biçimde tanımlanıyordu; oysa şimdi felsefe, ahlaksal ve doğal kötülüklerin arasına bir ayrım getiriyor ve her iki tür kötülükte Şeytan'ın oynadığı rolü tanımlıyordu.

Dünyada varolan kötülükten Şeytan ne ölçüde sorumluydu? Kusursuz bir kozmosun varlığını öne süren Mısır düşüncesinde, teodiseye gerek duyulmamıştı. Mezopotamya ve Kenan ülkesinde ve erken dönem Yunan ve İbrani düşüncesinde ise, bu dünyada yanlış giden birtakım şeyler vardı ve bu yanlışlıklar, yani kötülükler, kötü ruhlara, insanoğlunun özgür istencinin seçimlerine ya da tanrısal gücün akıl sır ermez istencine mal ediliyordu. Düalizm, bu teodiseyi kökten biçimde değiştirdi, Tanrı'yı kötülüklerin sorumlusu konumundan özgür kıldı ve tüm kötülükleri bağımsız ve özgür bir tinin sorumluluğuna yükledi. Gerek geç dönem İbrani düşüncesi gerekse erken dönem Hıristiyan düşüncesi monizm ve düalizm arasındaki bu gerginlikten etkilendiler. Tektanrıcılığa olan ödün vermez inançlarından dolayı, kısmen de olsa kötülüklerden sorumluluğunu Tanrı'ya bıraktılar; düalizme olan eğilimlerinden dolayı, sorumluluğun önemli bir bölümünü ise Şeytan'a atfettiler.

Demonların Şeytan'la ilişkileri her zaman belirsiz kalmıştır ve Yeni Ahit'te demonlar, farklı unsurların bileşkesinden oluşmaktadır. Bu unsurlardan biri, düşmüş meleklerdir. Demonlar, düşmüş melekler olarak kabul edildikleri ölçüde kökenleri, *bene-ha elohim*'e inecektir. Bu bağlamda demonlar, Şeytan'la ortak bir tanrısal kökeni paylaşırlar ve bir nefeste bunları "Şeytan ve diğer demonlar" olarak anmak akla uygun olacaktır. Ancak, demonların kökenleri aynı zamanda başka geleneklere de inebilmektedir. Onlar, fırtınaların ya da ıssız korulukların ürkütücü ruhları, ölülerin öç peşindeki hayaletleri, hastalıklar getiren güçler ya da insanların ruhuna sahip çıkan tahripkâr ruhlardır.

kötülük ilkesi ---------- ŞEYTAN } düşmüş melekler

pagan tanrılar } demonlar }

doğa ruhları }

Yaşayan gelenekte kötülüğün kişileştirilmesine ilişkin özellikler giderek birleşirler. Mısır ve Mezopotamya'da, kötü ruhun edimleri, geniş bir yayınım içinde ifade edilirler. Kenan inancında, kötülüğün ruhu olan Mot, ölümü ve kısırlığı simgelemektedir. İran'da, Ehrimen yokedici ve aldatıcıdır, cismani arzunun ve tamahkârlığın somut örneği, karanlıklar prensi, yalanların efendisi ve bizzat yalanın kendisinin somutlaşmış örneğidir. Tuhaftır, bu eski dinlerde dişi ilkeye yönelik derin ikirciklik, kötülüğün dişi bir güç tarafından kişileştirilmesini doğurmamıştır. Mısır'da Sekhmet, Kenan'da Anath, Yunanistan'da Hekate; tüm bu tanrıçalar ikircikli özellikler taşırlar. İran'da Fahişe Jeh ve Druj, yani yalan, kötüdürler, ancak bunlar da genel ve eril bir ilke olarak Ehrimen'e bağlıdırlar. Dişil olan Helenistik Dyad ise kansız bir soyutlamadır. Diğer dişil kötü ruhlar – Lilitu, Labartu, Gorgonlar, Sirenler, Harpyalar ve Lamialar – asla bir kötülük ilkesinin yüksekliğine ulaşamayan ikincil tanrılardır.

Hıristiyan ikonografisinde Şeytan'ın antik çağa inen öncülleri vardır, ancak, bu kökenlerle olan bağlar her zaman açık değildir. Şeytan, kızıldır. Kızıl, Seth'in izleyicilerinin rengidir, ancak, Seth'in kızıl rengiyle Ortaçağ Şeytan'ının kızıllığı arasında herhangi bir ilişkinin bulunduğu kanıtlanmamıştır. Kızıl renkli bir yılan, Marduk'un tapınağını süslemektedir, ancak yine, aradaki bağ açık değildir. Şeytan'ın kızıllığının, ölüler âleminin yokedici alevleriyle ilişkili olduğu düşünülebilir. Ya da, Şeytan'ın rengi karadır. Seth, kimi zaman kara bir domuz biçiminde betimlenir; Dionysos da zaman zaman karadır, ancak bu ilişkiler de kesin değildir. Şeytan'ın kara rengi, onun, ölümü, yokoluşu ve gecenin dehşetini simgeleyen karanlıkla olan ilişkisinden kaynaklanabilir. Lilitu, Lilith ve Lamia'lar, gece yaratıklarıdır ve Mısır'dan Yunanistan'a ve İran'dan Roma'ya, ölüler dünyası hep karanlıktır. Kenanlılarda Mot ve Yunanlılarda Hades ölüm ve karanlığın efen-

dileridir. Karanlıkla en dolaysız ilişki Mazdacılıkta yer almaktadır; burada Ehrimen, ışıksızlığın prensi olarak tanımlanır. İkonografik yönden karanlık ilkesinin koyu renk tonlarıyla betimlenmesine karşın, ölüm ve güneşten yoksun yeraltı dünyasıyla ilişkilerinden dolayı Şeytan, solgun renklerle de betimlenebilmektedir. Şeytan'ın Ortaçağ inançlarında ağırlıklı olarak vurgulanan soğuk ve pis kokulu özelliği de dolaysız biçimde Ehrimen'in ikonografisinden kaynaklanmaktadır.

Theriomorphy, yani bir ruhun bir hayvan biçiminde tezahürü, Hindistan'da, Mısır'da ve Mezopotamya'da ikircikli özellikler taşıyan bazı tanrılarla ilişkilendirilmiştir; diğer kültürlerde ise hayvan şeklindeki betimlemeler, yalnızca kötü ruhlara atfedilimiştir. Kötülükle ilişkili olduklarına inanılan hayvanlar şunlardı: Domuz, akrep, timsah, köpek, çakal, sıçan, kara kurbağa, kertenkele, arslan, yılan ve ejderha. Bunların arasında, Yahudi-Hıristiyan geleneğinde en sık rastlananlar, domuz, kedi, kara kurbağa, köpek ve yılandır. Şeytan'ın keçi biçiminde betimlenişi, öncelikle Pan imgesinden kaynaklanmaktadır. Şeytan, pençelerini, çift toynaklarını, kıllı bedenini, büyük fallusunu, kanatlarını, boynuzlarını ve kuyruğunu bu tür hayvanbiçimli atalarından miras almıştır.

Şeytan'ın üç özelliğinin kökenleri salt hayvansal özellikler olmanın ötesindedir. Kanatlara, çoğu Mezopotamya tanrısının omuzlarında da rastlanır ve eski çağlarda tanrısal gücü simgelemektedir; ve Mezopotamya'dan İbrani geleneğine de geçerek, cherubim ve seraphim'lerin omuzlarında da yer almıştır. İran'da Ahura Mazda, güçlü kanatlarıyla gökyüzünün yükseklerinde uçarken betimlenmektedir. Tanrıların habercisi Hermes'in ayak bileklerinde ya da bacaklarında kanatları bulunmaktadır. Aynı şekilde boynuzlar da eski çağlarda gücün ve bereketin simgesidir. Şeytan'ın "saman tırmığı" kısmen, Poseidon'un elinde taşıdığı ve kara, hava ve deniz üzerinde sahip olduğu

üçlü gücü simgeleyen üç çatallı mızraktan, kısmen ölümü simgeleyen nesnelerden (ör. Kharon'un tokmağı), kısmen de, cehennemde lanetlenmiş ruhlara yapılan işkencelerde kullanılan aletlerden kaynaklanmaktadır.

Şeytan, tanrılar ve melekler gibi, tek bir biçimle sınırlı değildir. İstediği biçime girebilme gücüne sahiptir ve insanları kandırmak üzere yakışıklı bir genç, güzel bir kız, hatta bir nur meleği biçimine girebilir.

Şeytan'ın yeraltı âlemiyle ilişkileri, onu gerek ölüm gerekse doğurganlıkla ilişkilendirmektedir. Mısır'da, Mezopoptamya'da Kenan ülkesinde, eski Yunan'da ve erken dönem İbranilerde yeraltı âlemi ölülerin solgun, gölgemsi bir biçimde varoluşlarını sürdürdükleri bir yerdi; İran düalizminin gelişimi ve Yunan filozoflarının ahlak üzerine getirdikleri tanımlarla birlikte, ceza nosyonu daha baskın bir konuma geldi. İran'da ölülerin cennete ulaşmak için Çinvat Köprüsü'nü geçmeleri gerekiyordu; köprünün altında ise, günahkârları, kendilerini cezalandırmak üzere çeşitli işkencelerin beklediği bir göle düşüren ejderhalar dolaşıyordu. Yunanlıların inancına göre ise, gölgeler ülkesi Hades yavaş yavaş daha da kötücül Tartarus'la birleşiyor ve ilk başta yalnızca birkaç kişi (yeryüzünde Prometheus, yeraltı âleminde Tantalos ve Ixion) için ayrılan çeşitli eziyetler bu dünyada adil olmayan tüm insanlara da yapılıyordu. İbrani inancında varolan Gehenna ve Şeol, daha sonra birleşiyor ve Apokaliptik yazında Şeytan'ın ve onun emrindeki demonların içinde yaşadıkları bir ceza kolonisine dönüşüyorlardı. Tüm bu unsurlar birleşerek, Yeni Ahit'te henüz açık biçimde betimlenmeyen bir cehennem geleneğini Hıristiyanlığa sağlıyordu.

Ölümün ve yeraltı dünyasının eskatolojisi, kozmosun, dünyanın eskatolojisiyle ilişkiliydi. İran düalizminin ortaya çıkışından önce, bir dünyanın sonu düşüncesi, kozmik olaylarda bir doruk noktasının

olabileceği, zorunlu olarak bulunmuyordu. Ancak, iyiyle kötü arasında evrensel bir savaş ve bunun sonucu olarak bu güçlerden birinin zaferi ve diğerinin yokedilişi, bir tür doruk noktasını kaçınılmaz kılıyordu. Şeytan'ın gücünün giderek arttığı çağlar süren bir mücadeleden sonra Tanrı yeryüzüne iner, son bir savaş yapılır, Şeytan yenilgiye uğratılır ve sonsuza kadar yeraltında bir çukurda tutsak edilir ya da sonsuza değin yok edilir. O büyük günde, insan ya da ruh, şeytanla anlaşan tüm varlıklar, efendileriyle aynı yazgıyı paylaşacaktır.

Ancak, Şeytan'ın düşüşü fikri, gelenekte muğlak bir biçimde ifade edilmektedir. Eskatoloji, kötü ruhun nihai düşüşünü ve yokedilişini anlatır. Oysa Mazdacılık, daha önceki düşüşle ilgili iki yorum sunar. Ehrimen'in ilk kez Hürmüz'ün ışığını arzuladığı ve bu nedenle gökyüzünde bu iki güç arasında ilk savaşın yapıldığı dönemde, Hürmüz onu dış dünyanın karanlığına yuvarlar ya da diğer bir versiyonda onu gökyüzünden, yeryüzünün derinliklerindeki ilk sulara fırlatır. Benzer bir eskatoloji de Mitrasçılıkta yer almaktadır. İbranilerin ve Hıristiyanların, İblis'in iki kez düştüğüne inanmaları için diğer bir nedenleri daha bulunmaktadır. Özünde örtük bir düalizmi içermesine karşın gelenekler açıkça İblis'in Işığın Tanrı'sından bağımsız, onunla eşdeğerde, ayrı bir ilke olmadığını ve kendisinin de Tanrı'nın bir yaratığı olduğunu, bu nedenle de, Tanrı'nın yarattığı tüm diğer varlıklar gibi özünde iyi olduğunu vurguluyordu. Bu nedenle, İblis için bir ilk düşüş varsaymak gerekiyordu; bu düşüş, onun kendi özgür seçimiyle Tanrı'nın isteğine karşı çıkması sonucu gerçekleşecekti. Bu ilk düşüş, ahlaksal bir düşüştü, ancak buna eşlik eden bir de gökyüzünden coğrafi iniş olacaktı ki, bu da, ya Gözlemci Meleklerde olduğu gibi, İblis ve onun izleyicilerinin kendi özgür istençleriyle gerçekleşecekti ya da Tanrı'nın melekleri tarafından zorla gökyüzünden indirilecekleri. Gözlemci Meleklerde olduğu gibi, bu düşüşün gönüllü bir iniş

şeklinde gerçekleşmesi durumunda bunu, iyi meleklerin kötü melekleri yeryüzünün derin vadilerine ve çukurlarına zorla indirdikleri ikinci ve gönüllü olmayan bir iniş izleyecekti. Kötü meleklerin iyi melekler tarafından gökyüzünden zorla atıldıkları versiyonda, kötü melekler ya havaya, ya yeryüzüne ya da yeryüzünün derin vadilerine ve çukurlarına fırlatıldılar. Sonunda Hıristiyanlık, kötü meleklerin düşüşüyle ilgili bu çeşitli yorumları, cennetten cehenneme doğru şaşırtıcı bir dalış eylemi olarak birleştirdi.

Yeni Ahit döneminde Şeytan'ın başlıca özellikleri şunlardı: (1) Şeytan, kötülüğün kişileştirilmesiydi; (2) insanların bedenlerine saldırarak ya da eline geçirerek onlara kötülük ediyordu; (3) insanları yok etmek ya da Tanrı'ya karşı mücadelesinde kendi safına çekmek amacıyla onları günaha teşvik ederek sınıyordu; (4) günahkârları suçluyor ve cezalandırıyordu; (5) kötü ruhların, düşmüş meleklerin ya da demonların başkanıydı; (6) eski çağların yokedici güce sahip ruhların ya da hayaletlerin kötücül özelliklerinin çoğunu özümsüyordu; (7) Tanrı'nın kendi krallığı gelinceye kadar, içinde yaşadığımız özdeksel dünyanın ve varlıkların efendisiydi; (8) en sonunda kesin yenilgiye uğrayıncaya kadar, Tanrı'ya karşı sürekli bir savaş içinde olacaktı; (9) dünyanın sonu geldiğinde Tanrı tarafından yenilgiye uğratılacaktı. Şeytan kavramına temel ayırıcı özellikleri verilmişti.

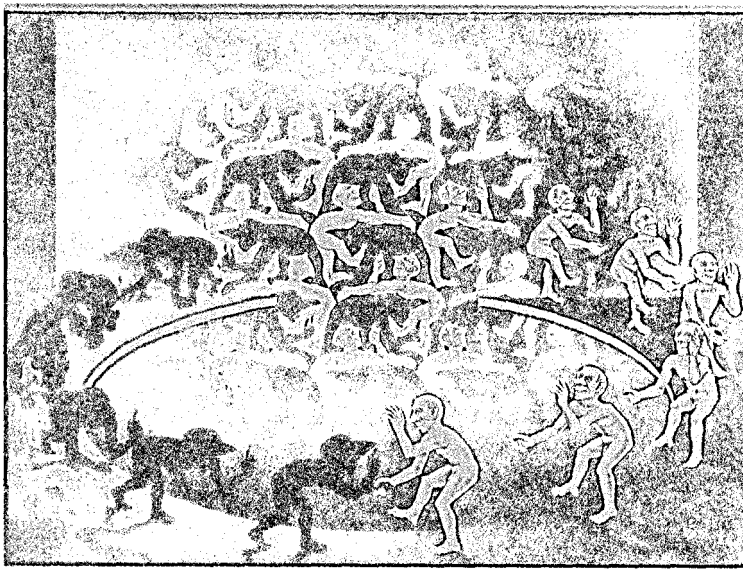
Ancak, Yahudi ve Hıristiyan gelenekleri bu noktadan sonra birbirlerinden ayrılıyordu. Yahudi geleneği, Şeytan'ın rolünü kesin çizgilerle sınırlandırmak üzere genelde Hahamcı geleneği izlemekteydi. Buna karşın –gerek yüksek öğretileri içeren gerekse popüler– Hıristiyanlık, kavramı çok daha geniş bir kapsama sahip olacak biçimde geliştirdiler. Hıristiyan geleneği Şeytan'ı tanrısal kökenlerinden ayırarak onu demonlarla özümsedi ve onu demonların prensi olarak belirledi ve böylece, Şeytan'ı ve demonları düşmüş meleklerle özdeşleştirdi.

İyi ve kötü meleklerin doğalarını ve dahil oldukları hiyerarşiyi ve aynı zamanda da doğa ve insanlar üzerindeki güçlerini açıklığa kavuşturdu ve bu varlıkların birer bedene sahip olup olmadıklarını, eğer herhangi bir şekilde somut bedenleri bulunuyorlarsa, ne tür bedenleri olabileceği sorularını yöneltti. İblis'in başkaldırısının ve bu başkaldırıyı izleyen düşüşünün, en sonunda değil, zamanın en başında olduğunu belirledi ve bu düşüşün altında yatan nedenleri irdeledi: Şehvet, gurur, Âdem'e duyulan kıskançlık ya da Tanrı'ya duyulan kıskançlık. Şeytan'ı kesin bir biçimde hem Tekvin'de sözü edilen yılanla hem de Lucifer ile özdeşleştirdi. Meleklerin havaya mı, yoksa yeryüzündeki derin çukura mı fırlatıldığı sorusunu sordu; cehennemin nerede bulunduğunu, sonsuza değin varolup varolmayacağını, demonların burada ceza görmek üzere mi bulunduklarını, yoksa bu cezanın daha sonraya ertelendiğini ve demonların bu arada yalnızca lanetlileri cezalandırmak üzere onlara eziyet etmek üzere orada bulunduklarını sorguladı. Demonların insan bedenini ele geçirmeleri, saplantı ve demon kovma konularıyla ilgili karmaşık bir teoloji geliştirdi. Şeytan'ı Deccal'le ve onun bir uzantısı olarak sapkınlar, Yahudiler ve "Şeytan'ın mistik bedeninin bir bölümünü oluşturan diğer kafirler"le ilişkilendirdi. İşlediğimiz günahların cezalandırılması amacıyla Tanrı'nın Şeytan'a insanlar üzerinde sahip olduğu gücün derecesi üzerinde ve İsa'nın bizleri bu gücün etkisinden ne şekilde kurtardığı konularında argüman geliştirdi; Yeni Ahit'te Şeytan, gelişim sürecindeki bir kavramın yalnızca bir aşamasını oluşturmaktadır ki, bu kavramın yalnızca tek bir aşaması değil, bir bütün olarak kendisi ve ilerlediği yön Şeytan'ın gerçekliğini oluşturmaktadır.

Kitap boyunca elimden geldiğince açık olmaya çalıştım. Metafizik terimlerle değil, tarihsel terimlerle konuşmaktayım. Bir tarihçi olarak, ne Tanrı'nın ne de Şeytan'ın zihnine dolaysız biçimde ulaşabil-

mekteyim ve ancak Şeytan kavramının tarihsel gelişimi üzerine bir araştırmada bulunabilirim; onun nesnel varoluşunu sorgulayamam. Bununla birlikte, herhangi bir metodolojik bakış açısından bu konu üzerinde gerçekleştirilecek entelektüel bir soruşturma, ahlaksal bir sorumluluğu gerektirecektir. Bir tarihçi olarak vardığım sonuçlara, bir insan olarak vardığım sonuçları da eklemek zorunda olduğumu hissediyorum. Bunun da ötesinde kendimi kişilik bütünlüğüne sahip bir insan olarak kişisel ve mesleki, entelektüel ve insani görüşlerim arasında ortaya çıkabilecek herhangi bir boşluğu önlemeye zorunlu hissediyorum. Sonuç olarak, şunu belirtmeliyim ki, Şeytan üzerine kişisel görüşlerim tarihsel görüşlerimle çelişmemektedir, tam aksine bu görüşlerin bir uzantısıdır.

Şeytan gerçekten var mıdır? Bu soruyu, dört farklı düzlemde ele alabiliriz: (1) Birinci düzlemde, hiçbir şey üzerine kesin ya da mutlak bir bilgiye sahip olamayız. Descartes'ın *cogito ergo sum*'u bile çok ileri gitmiş bir görüştür. Dolaysız ve anında deneyimlenebilen tek şey düşüncedir, bu nedenle herhangi bir kesinlik içinde belirtebileceğimiz tek önerme, *düşüncenin varolduğudur*. Ancak, kesinlikten yoksunluk, solipsizme geri dönmemiz gerektiği anlamına gelmemektedir. Mutlak değerin altında bilgiler aranabilir ve bulunabilir. (2) İkinci düzlemde, deneyimlerden yola çıkarak geçerli birtakım kestirimler yoluyla bilgi arayışına gireriz. *Kendinde* şeyleri bilemezsiniz; ancak, *algılandıkları biçimde şeyleri* bilebilmek olanaklıdır. Bu düzlemde, bir metodoloji seçersiniz; kısmen bir inanç atılımı kısmen ise deneyim bazında üzerinde enine boyuna düşünülmüş bir yargıdan oluşan bir seçimdir bu. Benim seçimim ise kavramlar tarihi yönündedir, zira böyle bir seçim, kökenleri sıkı sıkıya fiziksel doğada yer almayan, bu nedenle de bilimsel yönteme açık olmayan bir kavramı anlayabilmenin en iyi yoludur. Kavramlar tarihi yöntemini seçecek olursanız, yola kendi dene-



M. C. Escher, "Karşılaşma", 1944, bütünleşmenin üç aşamasını betimlemektedir. En başta, insan benliğinin iki yarısı bilinçdışında karanlık bir biçimde birarada yer almaktadır; daha sonra birbirlerinden ayrılırlar ve zıt yönlere doğru giderler; son olarak da, bilinç düzleminde buluşur ve yeniden birleşirler. Escher Vakfı'nın izniyle, Haags Gemeentemuseum, Lahey.

yiminizden başlayarak çıkarsınız, diğer insanların deneyimi üzerinde incelemelerde bulunursunuz, ele aldığınız deneyimin ifade tarzına yönelirsiniz ve son olarak da bu deneyimle ilgili takip edebileceğiniz bir gelişim ya da bir gelenek arayışına girersiniz. (3) Üçüncü düzlemde, seçmiş olduğunuz metodoloji bazında neleri bilebileceğinizi belirlersiniz. (4) Dördüncü düzlemde ise edindiğiniz bu bilgileri yaşamınız içinde özümsersiniz.

Şeytan hakkında ne biliyorum? (1) Kötü olarak algıladığım, bir

bütünlük ve amaçlılık taşıdığını ve benim varlığımın ötesinden geldiğini gözlemlediğim bir gücü dolaysız bir biçimde deneyimledim. (2) Bu deneyim, pek çok kültürdeki aklı başında insanlar arasında oldukça yaygın ve bu nedenle de çılgınlık olarak gözardı edilemeyecek denli gerçek. (3) Deneyim, nesnel olarak benim ötemde var olduğundan dolayı değil, bilinçdışımdan kaynaklandığından dolayı, benim dışımda bir yerden geliyor gibi görünebilir. (4) Ancak deneyimin benim varlığımın ötesindeliği, algının kendisinin bir bölümü ve başkalarının deneyiminde de yaygın biçimde var. Demek ki ciddiye alınması gerekiyor. (5) Deneyim, benim varlığımın ötesinden geliyorsa eğer, neyin deneyimi olabilir? Böyle bir deneyime olanak tanıyan varlığı nasıl tanımlamalı? Her şahıs, deneyimi kendi kişisel ve kültürel eğilimleri açısından yorumlar, böylece aktarılan görüşlerin içeriğinde kayda değer bir çoğulluk ortaya çıkar. (6) Benim kişisel ve kültürel eğilimlerimin, seçmiş olduğum metodolojiden öğrendiklerim doğrultusunda ayarlanması ve düzeltilmesi gerekir. (7) Seçmiş olduğum metodoloji, asgari bir düzeyde de olsa, bir kötülük ilkesinin varlığını olumlayan tarihsel geleneğin tanımlanabilir bir gelişimini göstermektedir. Doğal olarak çoğu kültürde yaşayan çok sayıda insanın bu görüşe katılmayacağı öne sürülerek karşı çıkılabilir. Bir insan olarak burada ben, yalnızca kendi entelektüel zeminim üzerinde, kendi inançlarımı sunmaktayım. Elbette Şeytan'ın var olup olmadığı konusunda kesin bir görüş öne süremem; ayrıca, Şeytan eğer yoksa ne fark edecektir? Bununla birlikte, tüm kuşkuları göz önünde bulundurarak diyebilirim ki, adını ne koyarsanız koyun, kötülüğün kişileştirilmesine ve bir kötülük ilkesinin varlığına inanıyorum.

Önemli bir diğer sorunun da burada en azından dile getirilmesi gerekiyor. Bugün Şeytan'ın *işlevi* nedir? Şeytan'a inanmak, olumlu bir değer midir, yoksa değil midir? Öte yandan, Şeytan'a inanmak zarar-

lıdır da; zira, kötülüğü salt Şeytan'a mal etmek, günahla ilgili kendi kişisel sorumluluklarımızı ve aynı zamanda adaletsiz toplumların, yasaların ve hükümetlerin çekilen acılarla ilgili sorumluluklarını tümüyle gözardı etmemiz için bize bir mazeret sağlar. Şeytan'a inanmanın bir diğer zararı da şudur ki, Satanizmle uğraşan insanlar kendilerini derin psikolojik tehlikelerle karşı karşıya bulurlar. Buna karşın, Şeytan'a inanmanın en azından bir avantajı vardır. İnsanın bir şekilde, bir nedenle özünde iyi olduğuna ve eğitim sisteminin, ceza yasalarının, sosyal yardım planlarının, şehircilikle ilgili tasarıların yeniden düzenlenmesi yoluyla kötülüklerin giderilebileceğine duyulan eskimiş liberal inancın geçerliliği kanıtlanmamıştır. Temelde kötülüğün var olduğunun bilincine varılması ve sonuç olarak kötülüğün bütüncülleştirilmesi ve bu şekilde aşılması, toplumsal yönden daha yararlı olacağı gibi, entelektüel ve psikolojik yönden de daha gerçekçi olacaktır. Ayrıca, deistler doğal diaboloji üzerinde en azından bir kez daha düşünmelidirler. İnsanlığın iyilik üzerine evrensel deneyimi varsayımından yola çıkılarak doğal bir teoloji üzerine bir argümana varabilmek mümkünse, bu durumda, insanlığın kötülük üzerine evrensel deneyimi varsayımından yola çıkılarak doğal bir diaboloji üzerine de bir argüman geliştirilebilir.

Şeytan'ın öyküsü korkutucudur; ve kötülüğün varoluşsal dehşetini gözardı eden ya da reddeden tüm dünya görüşleri birer yanılgıdan ibarettir. İvan'ın karanlıkta tek başına ağlayan bir tek çocuğu tüm varoluşa değer, bu, bir anlamda tüm varoluşun kendisidir. Deist ya da ateist, herhangi bir dünya görüşü, bu çocuğun çektiği acıları minimal görüyor, bu acıları yok sayıyor, bu acılar için ustaca söz oyunlarından oluşan felsefi gerekçeler gösteriyorsa ya da bu acıları daha yüksek bir iyiliğin terimleriyle açıklamaya çalışıyorsa, bu daha yüksek iyiliğin adı ister Tanrı ister Halk, ne olursa olsun, o dünya görü-

şü, küçük kızın yaşamını ve sizin yaşamınızı, boş ve gereksiz bulmaktadır. Bununla birlikte, kötülüğün gerçekliğine rağmen ve dünyada varolan hiç bitmeyen acıların ortasında, Marcus Aurelius, şu sözleri söyleyebiliyordu: "Kozmos, ortaya çıkan ne olursa olsun yaratma edimine âşıktır. Öyle ise, ben de kozmosa şöyle diyeceğim: Bu sevgiyi seninle paylaşacağım."

Seçilmiş Kaynakça

Kötülük ve Şeytan üzerine çok sayıda eser bulunmaktadır; ancak ne yazık ki bunların çoğu yararsızdır. En yararlı olduğuna inandığım kitapları ve makaleleri bu kaynakçaya dahil ettim.

Abrahamsson, Hans. *The Origin of Death: Studies in African Mythology.* Uppsala, 1951.

Adkins, Arthur W. H. "Homeric Gods and the Values of Homeric Society." *Journal of Hellenic Studies*, 92 (1972), 1-19.

Ahern, M. B. *The Problem of Evil.* Londra, 1971.

Albright, William F. *Yahweh and the Gods of Canaan.* Londra, 1968.

Anthes, Rudolf. "Mythology in Ancient Egypt," *Mythologies of the Ancient World.* Ed. Samuel Noah Kramer. New York, 1961. S. 17-92.

Arendt, Hanna. *On Violence.* New York, 1970.

Armstrong, Arthur H. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study.* Cambridge, 1940.

— ed. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy.* Cambridge, 1967.

Bamberger, Bernard J. *Fallen Angels.* Philadelphia, 1952.

Barton, George A. "The Origin of the Names of Angels and Demons in the Extra-Cannonical Apocaliptic Literature to 100 A.D." *Journal of Biblical Literature*, 30-31 (1911-1912), 156-157.

Baumbach, Günther. *Das Verstandis des Bösen in der synoptischen Evangelien.* Berlin, 1963.

Becker, Ernest. *The Structure of Evil.* New York, 1968.

Bellah, Robert. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World.* New York, 1966.

Berends, William. "The Biblical Criteria for Demon-Possession." *Westminster Theological Journal*, 37 (1975), 342-365.

Berger, Peter ve Thomas Luckman. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge.* New York, 1966.

Bianchi, Ugo. "Dualistic Aspects of Thracian Religion." *History of Religions*, 10

(1970), 228-233.

— "Il dualismo come categoria storico-religiosa." *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 9 (1973), 3-16

— *Il dualismo religioso: saggio storico ed etnologico.* Roma, 1958.

Billicsich, *Friedrich, Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes.* Cilt 1: *Von Platon bis Thomas von Aquino.* 2. basım, Viyana, 1955.

Böcher, Otto. *Damonenfurcht und Damonenabwehr: ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe.* Stuttgart, 1970.

— *Der Johannische Dualismus in Zusammenhang des nachbiblischen Judentums.* Gütersloh, 1965.

— *Das neue Testament und die damonischen Machte.* Stuttgart, 1972.

Bonnet, Hans. *Reallexicon der agyptichen Religiongeschichte.* Berlin, 1952.

Borsodi, Ralph. *The Definition of Definition: A New Linguistic Approach to the Integration of Knowledge.* Boston, 1967.

Bosch, Fredrick D. R. *The Golden Germ: An Introduction to Indian Symbolism.* The Hague, 1960.

Boyd, James W. *Satan and Mara: Christian and Buddhist Symbols of Evil.* Leiden, 1975.

Brandon, Samuel G. F. *Creation Legends of the Ancient Near East.* Londra, 1963.

— *The Judgement of the Dead: An Historical and Comparative Study.* Londra, 1967.

— "The Personification of Death in Some Ancient Religions." *Bulletin of the John Rylands Library*, 43 (1961), 317-335.

— *Religon in Ancient History.* New York, 1969.

Brock-Utne, Albert. "Der Feind: die alttestamentliche Satangestalt imLichte der sozialen Verhaltisse des nahen Orients." *Klio, Beitrage zur alten Geschichte*, 28 (1935), 219-227.

Bruno de Jesus-Marie, ed. *Satan.* New York, 1952.

Campbell, Joseph.*The Masks of God: Occidental Mythology.* New York, 1964.

— *The Masks of God: Oriental Mythology.* New York, 1962.

— *The Masks of God: Primitive Mythology.* New York, 1959.

— *The Mythic Image.* Princeton, 1975.

Caquot, Andre. "Anges et demons en Israel." *Genies, anges et demons.* Paris, 1971.

Carcopino, Jerome. *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure.* Paris,

1926.

Cassuto, Umberto. *The Goddess Anath: Canaanite Epics of the Patriarchal Age.* Kudüs, 1951.

Cave, Charles H. "The Obedience of Unclean Spirits." New Testament Studies, II (1964/1965), 93-97.

Cavendish, Richard. *The Powers of Evil.* New York, 1975.

Charles, Robert H. *The Apocrypha and Pseuepigrapha of the Old Testament in English.* 2 cilt, Oxford, 1913.

— *Eschatology.* 2.basım, George Wesley Buchanan. New York, 1963.

— *Religious Development Between the Old and the New Testaments.* Londra, 1914.

Cherniss, Harold. "Sources of Evil According to Plato." *Proceedings of the American Philosophical Society*, 98 (1954), 23-30.

Chilcott, C. M. "The Platonic Theory of Evil." *Classical Quarterly*, 17 (1923), 27-31.

Christensen, A. *Essai sur la démonologie iranienne.* Kopenhag, 1941.

Corvez, Maurice. *Les Structualistes, les linguistes.* Paris, 1969.

Costello, Edward B. "Is Plotinus Inconsistent on the Nature of Evil?" *International Philosophical Quarterly*, 7 (483-497).

Cross, Frank Moore. *Canaanite Mythology and Hebrew Epic: Essays in the History of the Relion of Israel.* Cambridge, Mass., 1973.

Culican, William. "Phonecian Demons" *Journal of the Near East Studies*, 35 (1976), 21-24.

Dahl, Nils Alstrup. "Der ergeborene Satans und der Vater des Teufels." *Apoporeta: Festschrift für Ernst Haenchen.* Berlin, 1964. S. 70-84.

Dahood, Mitchell. "Ugaritic Studies and the Bible." *Gregorianum*, 43 (1962), 55-79.

Dam, Willem C. van. *Damonen und Bessesene: die Damonene in Gescichte und Gegenwart und ihre Austreibung.* Aschaffenburg, 1970.

Danielou, Alain. *Hindu Polytheism.* New York, 1964.

De Harlez, Charles. "Satan et Ahriman, le demon biblique et celui de l'Avesta." *Society of Biblical Archaeology, Proceedings*, 9 (1887), 365-373

De Jonge, Marinus. *Testamenta XII Patriarcharum.* 2 cilt, Leiden, 1964.

Denis, Albert Marie. *Introduction aux pseudepigraphes grecs de l'ancien Testament.* Leiden, 1970.

Detienne, Marcel. "Sur la Demonologie de l'ancien pythagorisme." *Revue de l'histoire des religions*, 155 (1959), 17-32.

De Vaux, Roland. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. New York, 1961.

Dexinger, Ferdinand. *Sturz der Gôtterôhne oder Engel von der Sintflut. Wiener Beitrage zur Theologie, 13*. Viyana, 1966.

Dhorme, Edouard. *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*. Paris, 1956.

Dodds, Eric R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge, 1965.

Dresden, Mark J. "Mythology of Ancient Iran." Ed. Samuel N.Kramer, *Mythologies of the Ancient World*. New York, 1961.

Driver, Godfrey R. "Mythical Monsters in the Old Testament." *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*. 2 cilt, Roma, 1956. I, 234-249.

Duchesne-Guillemin, Jacques, ed. *The Hymns of Zarathustra*. Londra, 1952.

— *Ohrmazd et Ahriman: l'aventure dualiste dans l'antiquite*. Paris, 1953.

— *La Religion de l'Iran ancien*. Paris, 1962.

— *Symbols and Values in Zoroastrianism: Their Survival and Renewal*. New York, 1966.

Dumezil, Georges. *Archaic Roman Religions*. 2 cilt, Chicago, 1970.

Dussaud, Rene. *Les Religions des Hittites et des Hourittes, des Pheniciens, et des Syriens*. Paris, 1945.

Eissfeldt, Otto. *The Testament: An Introduction, Including the Apocrypha and Pseudepigraphica, and also the Works of Similar Type from Qumran*. New York, 1965.

Eitrem, Samson. *Some Notes on the Demonology of the New Testament*. 2. basım, Oslo, 1966.

Eliade, Mircea, ed. *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religions*. New York, 1967.

— *Myth and Reality*. New York, 1963.

— "Notes on Demonology." *Zalmoxis*, I (1938), 197-203.

— *Patterns in Comparative Religion*. New York, 1958.

— *The Two and the One*. Londra, 1965.

Erman, Adolph, ed. *The Ancient Egyptians: A Sourcebook of Their Writings*. Londra, 1923. 2. basım, New York, 1966. İlk kez *Die Literatur der Agypter* başlığı altında basılmıştır. Leipzig, 1923.

Ernst, Josef. *Die eschatologischen Gegenspieler in der Schriften des Neuen Testa-*

ments. Regensburg, 1967.

Evans, John M. *Paradise Lost and the Genesis Tradition.* Oxford, 1968.

Fascher, Erich. *Jesus und der Satan: eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte.* Halle/Salle, 1949.

Feine, Paul ve Johannes Behm. *Einleitung in das Neue Testament.* 14. basım, Werner Georg Kümmel, Heidelberg, 1964. Ing. çev. *Introduction to New Testament.* Nashville, 1966.

Ferguson, John. *The Religions of the Roman Empire.* Londra, 1970.

Festugiere, Andre-Jean. *Epicurus and His Gods.* Oxford, 1955.

Frankfort, Henri. *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation.* New York, 1948.

— *The Birth of Civilization in the Middle East.* Londra, 1951.

— ed. *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East.* Chicago, 1946

— *The Problem of Similarity in Ancient Near East Religion.* Oxford, 1951.

Fridrichsen, Anton "The Conflict of Jesus With the Unclean Spirits." *Theology,* 22 (1931), 122-135.

Fromm, Erich. *The Anatomy of Human Destructiveness.* New York, 1973.

Fuller, Benjamin A.G. *The Problem of Evil in Plotinus.* Cambridge, 1912.

Girard, Rene. *La Violence et le sacré.* Paris, 1962.

Glasson, Thomas Francis. *Greek Influence in Jewish Eschatology with Special Reference to the Apocalypses and Pseudepigraphs.* Londra, 1961.

Gonda, Jan. *Les Religions des l'Inde.* Paris, 1962.

Goodenough, Erwin R. *Introduction to Philo Judaeus.* 2. basım, Oxford, 1962.

Gordis, Robert. *The Book of God and Man: A Study of Job.* Chicago, 1965.

Gordon, Cyrus. *The Ancient Near East.* 3. basım, New York, 1965.

— "Canaanite Mythology," *Mythologies of the Ancient World.* Ed. Samuel Noah Cramer. New York, 1961. S. 183-215.

— *The Common Background of Greek and Hebrew Civilization.* New York, 1965. 1lk kez, *Before the Bible* başlığı altında yayınlandı. New York, 1962.

— *Ugarit and Minoan Crete: The Bearing of Their Texts on the Origins of Western Culture.* New York, 1966.

— *Ugaritic Literature: A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts.* Roma, 1949.

Gray, John. *The Canaanites.* Londra, 1964.

— *The Legacy of Canaan: The Ras Shamra Texts and Their Relevance to the Old*

Testament. Leiden, 1965.

— *Near Eastern Mythology.* Londra, 1969.

Greeley, Andrew M. *Unsecular Man.* New York, 1972.

Greene, William C. *Moira: Fate, Good and Evil, in Greek Thought.* Cambridge, Mass., 1944.

Griffiths, John G. *The Conflict of Horus and Seth, from Egyptian and Classical Sources: A Study in Ancient Mythology.* Liverpool, 1960.

Gross, Julius. *Geschiste des Erbsündendogmas: ein Beitrag zur Geschischte des Problems von Ursprung des Uebels.* 4 cilt, Münih, 1960-1972.

Gruenthaner, Michael J. "The Demonology of the Old Testament." Catholic Biblical Quarterly, 6 (1944), 6-27.

Güterbock, Hans. "Hittite Mythology." *Mythologies of the Ancient World.* Ed. Samuel Noah Kramer. New York, 1961. S. 141-179.

Guthrie, William K. C. *Orpheus and the Greek Religion.* Londra, 1935.

Haag, Herbert, ed. *Teufelsglaube.* Tübingen, 1974.

Hager, Fritz-Peter. *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysic.* Berne, 1963.

Harden, Donald. *The Phoenicians.* New York, 1962.

Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis: The Story of Creation.* 2. basım, Chicago, 1951.

Helfer, James S. *On Method in the History of Religions.* Middletown, Conn. 1968.

Hennecke Edgar ve Wilhelm Scheneemelcher. *The New Testament Apocryhypa.* 2 cilt, Philadelphia, 1963-1965.

Henninger, Joseph. "The Adversary of God in Primitive Religions." Satan. Ed. Bruno de Jesus-Marie. New York, 1952.

Herter, Hans. "Böse Damonen im frühgriechishes Volksglauben." *Rheinisches Jahrbuch der Volkskunde,* I, (1950), 112-143.

Hick, John. *Evil and the God of Love.* New York, 1966.

Hiers, Richard H. "Satan, Demons and the Kingdom of God" *Scottish Journal of Theology,* 27 (1974), 35-47.

Hinnels, John R. *Persian Mythology.* Londra, 1973.

— "Zoroastrian Saviour Imagery and its Influence on the New Testament," *Numen,* 16 (1969), 161-185.

Hinz, Walter. *Zarathustra.* Stuttgart, 1961.

Hollinger, David A. "T.S. Kuhn's Theory of Science and its Implications for His-

tory." *American Historical Review*, 78 (1973), 370-393.

Hooke, Samuel H. *Babylonian and Assyrian Religion.* New York, 1953

Inge, William R. *The Philosophy of Plotinus.* 3. basım, 2 cilt, Londra 1929.

James, Montague Rhodes, ed. *The Apocryphal New Testament.* Oxford, 1924

Jeanmarie, Henri. *Dionysos: histoire du culte de Bacchus.* Paris, 1951.

Jensen, Soren S. *Dualism and Demonology.* Kopenhag, 1966.

Johnson, Roger N. *Aggression in Man and Animals.* Philadelphia, 1972.

Jung, Leo. *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature.* Philadelphia, 1926.

The Jung Institute. *Evil.* Evantson, Ill., 1967

Kapelrud, Arvis S. *The Violent Goddess: Anat in the Ras Shamra Texts.* Oslo, 1969.

Kaupel, Heinrich. *Die Damonen in Alten Testament.* Aubsburg, 1930.

Kee, Howard Clark. "The Terminology of Mark's Exorcism Studies." *New Testament Studies*, 14 (1968), 232-246.

Kelly, Henry Ansgar. *The Devil, Demonology, and Witchcraft: The Development of Christian Beliefs in Evil Spirits.* 2. basım, New York, 1974.

— "The Devil in the Desert." *Catholic Biblical Quarterly*, 26 (1964), 190-220.

— "Demonology and Diabolical Temptation." Thought, 40 (1965), 165-194.

Kelsey, Morton. "The Mythology of Evil." *Journal of Religion and Health*, 13 (1974), 7-18.

Kerenyi, Karoly. *The Religion of the Greeks and Romans.* New York, 1962.

Kirk, Geoffrey, S. *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge, 1970.

Kluger, Rivkah Schärf. *Satan in the Old Testament.* Evanston, Ill., 1967.

Kockelmans, Joseph J., ed. *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and its Interpretations.* New York, 1967.

Kramer, Samuel Noah. "Mythology of Sumer and Akkad." *Mythologies of the Ancient World.* New York, 1961, S. 95-137.

— *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B. C.* 2. basım, New York, 1961.

Kuhn, Harold B. "The Angelology of the Non-Canonical Jewish Apocalypses." *Journal of Biblical Literature*, 67 (1948), 217-232.

Langton, Edward. *Essentials of Demonology: A Study of Jewish and Christian Doctrine, its Origin and Development.* Londra, 1949.

— *Good and Evil Spirits: A Study of the Jewish and Christian Doctrine, Its Origin and Development.* New York, 1942.

— *Satan: A Portrait: A Study of the Character of Satan Through All the Ages.* Londra, 1945.

Leach, Edmund R. *Lévi-Strauss.* Londra, 1970.

Lederer, Wolfgang. *The Fear of Women.* New York, 1968.

Lefévre, André. "Angel or Monster?" *Satan.* Ed. Bruno de Jésus-Marie. New York, 1952.

Leibovici, Marcel. "Génies et démons en Babylonie." *Génies, anges et démons.* Paris, 1971. S. 85-112.

Ling, Trevor O. *Buddhism and the Mythology of Evil: A Study in Theravāda Buddhism.* Londra, 1962.

— *The Significance of Satan: New Testament Demonology and its Contemporary Relevance.* Londra, 1961.

Lods, Adolphe. "La Chute des anges: origine et portée de cette spéculation." *Revue d'histoire et de philosophie religieuses,* 7 (1927), 295-315.

— "Les Origines de la figure de Satan, ses fonctions à la cour céleste," *Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud.* 2 cilt, Paris, 1939. II, 649-660.

Long, J. Bruce. "Siva and Dionysos—Visions of Terror and Bliss." *Numen,* 19 (1971), 180-209.

Lorenz, Konrad. *On Aggression.* New York, 1966.

Lovejoy, Arthur O. *Essays in the History of Ideas.* Baltimore, 1948.

Lūthi, Kurt. *Gott und das Böse: eine biblisch-theologische und systematische These.* Zürih, 1961.

McCasland, Selby Vernon. *By the Finger of God: Demon Possession and Exorcism in Early Christianity in the Light of Modern Views of Mental Illness.* New York, 1951.

Macchioro, Vittorio. *From Orpheus to Paul: A History of Orphism.* New York, 1930.

McCloskey, H. J. "God and Evil." *Philosophical Quarterly,* 10 (1960), 97-114.

— "The Problem of Evil." *Journal of Bible and Religion,* 30 (1962), 187-197.

MacCulloch, John A. *The Harrowing of Hell: A Comparative Study of an Early Christian Doctrine.* Edinburgh, 1930.

Mackie, John L. "Evil and Omnipotence." *Mind,* 64 (1955), 200-212.

Madden, Edward H. "The Riddle of God and Evil." *Current Philosophical Issues.*

Ed. Frederick C. Dommeyer. Springfield, III., 1966, S. 185-200.

— ve Peter H. Hare. *Evil and the Concept of God.* Springfield, III., 1968.

Maier, Johann. "Geister (Dämonen): Israel." *Reallexikon für Antike und Christentum*, IX (1976), 579-585.

Maranda, Pierre ve Eppi Köngäs. *Structural Analysis of Oral Tradition.* Philadelphia, 1971.

Maritain, Jacques. *God and the Permission of Evil.* Milwaukee, 1966.

May, Harry S. "The Daimonic in Jewish History; or, the Garden of Eden Revisited," *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 23 (1971), 205-219.

May, Herbert G. "Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament Imagery," *Journal of Biblical Literature*, 82 (1963), 1-14.

May, Rollo. *Power and Innocence: A Search for the Sources of Violence.* New York, 1972.

Meeks, Dimitri, "Génies, anges, démons en Egypte." *Génies, anges et démons.* Paris, 1971. S. 17-84.

Meldrum, M. "Plato and the αρχη κακων," *Journal of Hellenic Studies*, 70 (1950), 65-74.

Ménasce, P. de. "A Note on the Mazdean Dualism." *Satan.* Ed. Bruno de Jésus-Marie. New York, 1952. S. 121-126.

Mendelsohn, Isaac, ed. *Religion of the Ancient Near East: Sumero-Akkadian Religious Texts and Ugaritic Epics.* New York, 1955.

Mensching, Gustav. *Gut und Böse im Glauben der Völker.* 2. basım, Stutttgard, 1950.

Michel, Johann. "Katalog der Engelnamen." *Reallexikon für Antike und Christentum*, V (1962), 200-239.

Montagu, Ashley, ed. *Man and Aggression.* New York, 1968.

Moreno, Antonio. *Jung, Gods, and Modern Man.* Notre Dame, 1970.

Morenz, Siegfried. *Egyptian Religion.* Ithaca, N. Y., 1973. İlk kez *Aegyptische Religion* olarak basılmıştır. Stuttgart, 1960.

Munz, Peter. *When the Golden Bough Breaks: Structuralism or Typology?* Londra, 1973.

Mylonas, George E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries.* Princeton, 1961.

Natanson, Maurice, ed. *Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz.* The Hague, 1970.

Neumann, Erich. *Depth Psychology and a New Ethic.* New York, 1969.

Newmann, John Henry. *Essay on the Development of Christian Doctrine.* Londra, 1946.

Nilsson, Martin P. *Geschichte der griechischen Religion.* 3.basım, 3 cilt, Münih, 1967.

Noack, Bent. *Satanás und Soteria: Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie.* Kopenhag, 1948.

Nyberg, Henrik S. *Die Religionen des alten Iran.* Osnabrück, 1966.

Obeyesekere. Gananath. "Theodicy, Sin, and Salvation in a Sociology of Buddhism," *Dialectic in Practical Religion.* Ed. E. R. Leach. Cambridge, 1968, S. 7-40.

O'Brien, D. "Plotinus on Evil: 'A Study Of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil." *Downside Review,* 87 (1969), 68-110.

Oesterreich, Traugott K. *Possession, Demonical and Other: Among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times.* New York, 1930.

O'Flaherty, Wendy Doniger, *Hindu Myths.* Harmondsworth, 1975.

— *The Origin of Evil in Hindu Mythology.* Berkeley, Kalif., 1976.

— "The Origin of Heresy in Hindu Mythology." *History of Religions,* 10 (1970), 271-333.

Olson, Alan M., ed. *Disguises of the Demonic: Contemporary Perspectives on the Power of Evil.* New York, 1975.

Otto, Walter F. *Dionysos: Myth and Cult.* Bloomington, Ind., 1965.

Penelhum, Terence. "Divine Goodness and the Problem of Evil." *Religious Studies,* 2 (1966), 95-107.

Petit, François. *The Problem of Evil.* New York, 1959.

Pètrement, Simone. *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques, et les manichéens.* Paris, 1947.

— *Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions: introduction à l'étude du dualisme platonicien, du gnosticisme et du manichéisme.* Paris, 1946.

Piccoli, Giuseppe. "Etimologie e significati di voci bibliche indicanti Satana." Rivista di filologia classica; nuova serie, 30 (1952), 69-73.

Pike, Nelson, ed. *God and Evil: Readings on the Theological Problems of Evil.* Englewood Cliffs, N. J., 1964.

Pistorius, Philippus V. *Plotinus and Neoplatonism: An Introductory Study.* Cambridge, 1952.

Plantinga, Alvin. "The Free Will Defence," *Philosophy in America.* Ed. Max Black. Ithaca, N.Y., 1965, S. 204-220.

Pontifex, Mark. "The Question of Evil," *Prospect for Metaphysics.* Ed. Ian Ramsey. Londra, 1961. S. 121-137.

Pritchard, James B. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.* 2. basım, Princeton, 1955.

Propp, Vladimir. *Morphology of the Folk Tale.* 2. basım, Austin, Tex., 1968.

Puccetti, Roland. "The Loving God—Some Observations on John Hick's Evil and the God of Love," *Religious Studies,* 2 (1967), 255-268.

Radin, Paul. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology.* Londra, 1955.

Raphaël, F. "Conditionnements socio-politiques et socio-psychologiques du Satanisme," *Revue des sciences religieuses,* 50 (1976), 112-156.

Reicke, Bo. *The Disobedient Spirits and Christian Baptism: A Study of 1 Pet. 3:19 and its Context.* Kopenhag, 1946.

Richman, Robert J. "The Argument from Evil," *Religious Studies,* 4 (1968), 203-211.

Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil.* New York, 1967.

Ringgren, Helmer. *Religions of the Ancient Near East.* Philadelphia, 1973.

Roskoff, Gustav. *Geschichte des Teufels.* 2 cilt, Leipzig, 1869.

Rossi, Ino. *The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective.* New York, 1974.

Russell, David S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic 200 B.C.- A.D. 100.* Philadelphia, 1964.

Sanford, Nevitt ve Craig Comstock. *Sanctions for Evil.* San Francisco, 1971.

Scheepers, Johannes H. *Die Gees van God en die gees van die mens in die Ou Testament.* Kampen, 1960.

Scheffezyk, Leo. "Christlicher Glaube und Dämonenlehre. Zur Bedeutung des Dokumentes der 'Kongregation für die Glaubenslehre' von Juni 1975," *Münchener Theologische Zeitschrift,* 26 (1975), 387-396.

Schipper, Kristofer. "Demonologic chinoise," *Génies, anges et démons.* Paris, 1971, S.403-427.

Schlier, Heinrich. *Principalities and Powers in the New Testament.* New York, 1961.

Schmid, Josef. "Der Antichrist und die hemmende Macht (2 Thess. 2:1-12)," *Theologische Quartalschrift,* 129 (1949), 323-343.

Schmidt, Karl Ludwig. "Lucifer als gefallene Engelmacht." *Theologische Zeitschrift*, 7 (1951), 161-179.

Schutz, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, III., 1967.

Sesemann, Wilhelm. "Die Ethik Platos und das Problem des Bösen," *Festschrift Hermann Cohen*. Berlin, 1972. S. 170-189.

Shaked, Shaul. "Some Notes on Ahriman, the Evil Spirit, and his Creation," *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gerschom G. Scholem*. Jerusalem, 1967.

Shiner, Larry. "A Phenomenological Approach to Historical Knowledge," *History and Theory*, 8 (1969), 260-274.

Simpson, William K., vd. *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. New Haven, 1972.

Soelle, Dorothy. *Suffering*. Philadelphia, 1976.

Sontag, Frederick. *The God of Evil: An Argument from the Existence of the Devil*. New York, 1970.

Soury, Guy. *La Démonologie de Plutarque*. Paris, 1942.

Spiro, Melford. *Buddhism and Society*. New York, 1972.

Stählin, Wilhelm. "Die Gestalt des antichrists und das Katechon." *Festschrift J. Lortz*. 2 cilt, Baden-Baden, 1958, II, 1-12.

Staude, John Raphael. "Psyche and Society: Freud, Jung and Lévi-Strauss from Depth Psychology to Depth Sociology," *Theory and Society*, 3 (1976), 303.

Stemberger, Günter. *La Symbolique du bien et du mal selon S. Jean*. Paris, 1970.

Storr, Anthony. *Human Destructiveness*. New York, 1972.

Strack, Hermann, and Paul Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 4 cilt, Münih, 1922-1969.

Taylor, Richard. *Good and Evil: A New Direction*. New York, 1970.

Thornton, Timothy C. G. "Satan: God's Agent for Punishing." *Expository Times*, 83 (1972), 151-152.

Torczyner, Harry. *The Book of Job: A New Commentary*. Kudüs, 1957.

— "A Hebrew Incantation against Night-Demons from Biblical Times," *Journal of Near Eastern Studies*, 6 (1974), 18-29.

Vaillant, André. *Le Livre des secrets d'Hénoch: texte slave et traduction française*. Paris, 1952.

Van der Meulen, R. J. "Veraktualisering van de Antichrist," *Arcana Revelata: Festschrift W. Grosheid*. Kampen, 1951.

Vandier, Jacques. La Religion égyptienne, 2. basım, Paris, 1949.

Varenne, Jean. "Anges, démons et génies dans l'Inde," *Génies, anges et démons.* Paris, 1971. Pp. 257-294.

Verde, Felice M., O.P. "Il Problema del male da Proclo ad Avicenna," *Sapienza,* II (1948), 390-408.

— "Il Problema del male da Plutarco a S. Agostino," *Sapienza,* II (1958), 231-268.

Vermaseren, Maarten J. *Mithras, the Secret God.* London, 1963.

Vermes, Geza. *The Dead Sea Scrolls in English.* 2. basım, Harmondsworth, 1970.

Von Petersdorff, Egon. *Daemonologie.* 2 cilt, Münih, 1956-1957.

Wainwright, William J. "The Presence of Evil and the Falsification of Theistic Assertions," *Religious Studies,* 4 (1968), 213-216.

Wallace, Howard. "Leviathan and the Beast in Revelations," *Biblical Archaeologist,* II (1948), 61-68.

Watts, Alan W. *The Two Hands of God: The Myths of Polarity.* New York, 1963.

Wheelwright, Philip. *The Burning Fountain.* Bloomington, Ind., 1954.

Widengren, Geo. *The Great Vohu Manah and the Apostle of God: Studies in Iranian and Manichaean Religious.* Uppsala, 1945.

— *Die Religionen Irans.* Stuttgart, 1965.

Willetts, Ronald F. *Cretan Cults and Festivals.* New York, 1962.

Williams, R. J. "Theodicy in the Ancient Near East," *Canadian Journal of Theology,* 2 (1956), 14-26.

Wilson, John A. *The Burden of Egypt: An Interpretation of Ancient Egyptian Culture.* Chicago, 1951, 2. basımı *The Culture of Ancient Egypt.* New York, 1956.

Winston, David. "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran. A Review of the Evidence," *History of Religious,* 5 (1965-1966), 183-216.

Wolfson, Harry A. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam,* 2 cilt, Cambridge, Mass., 1947.

Woods, Richard. *The Devil.* Chicago, 1974.

Zaehner, Robert C. *Concordant Discord: The Interdependence of Faiths.* Oxford, 1970.

— *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism.* London, 1961.

— *Hinduism.* Oxford, 1962.

— *The Teachings of the Magi.* New York, 1956.

— *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma.* Oxford, 1955.

Zandee, Jan. *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions.* Leiden, 1960

Ziegler, Matthäus. *Engel und Dämon im Lichte der Bibel: mit Einschluss des ausserkanonischen Schrifttums.* Zürih, 1957.

DİZİN

Âdem ile Havva, 228, 241, 244
Aeshma Deva, 130, 252, 256
Afrika, 70, 71
Ahuralar, 62, 63, 115, 117
Ahura Mazda (bkz. Hürmüz)
Aion
  Yeni Ahit, 275, 276, 285
  Yunan, 174
Aiskhylos, 145, 148, 155, 163
Akhilleus, 148, 172
Ameşa spenta (bkz. Amşaspend), 126
Amşaspend, 126, 127
Anath, 105, 106, 107, 108, 208, 300
Angra Mainyu (bkz. Ehrimen), 111, 114, 118, 119, 120
Anpu (*Anubis*), 84, 88
Anunnaki, 102
Apep, 88, 91
Aphrodite, 65, 140
Apokaliptik, 191-196, 201, 202, 204, 211-219, 220, 239, 248, 255, 256, 260, 270, 274, 275, 280, 288, 294, 298, 302
Apokrifa, 201, 253, 284, 293
Apokrifal, 191, 204, 218
Apollon, 140, 142, 143, 144, 145, 149, 152, 162
Apsu, 97, 98
Aquinas, 19, 167, 187
Ares, 140
Aristoteles, 170
Artemis, 67, 76, 140, 143, 144, 145, 147, 149
Arunta, 80
Asmodeus, 252, 256
Astarte, 104, 105
Asur, 13, 14, 94, 227
Asuralar, 62-68, 115, 154, 155
Ate, 148
Athena, 140, 156
Augustine, 121, 167, 187
Aurelius, Marcus, 182, 310, 314
Az, 135
Azazel, 203, 217-223, 229, 240, 241, 247, 254
Aziz Paul, 68

Baal, 104, 105, 106, 107
Babil, 94-100, 201, 206, 227, 253, 256, 292
Bakkhanalia, 174
Beelzebub, 218
Behemoth, 253
Belial (Beliar), 217, 219, 223, 245-255, 257, 270, 271
Bene ha-elohim, 212-217, 221, 230, 233, 236
Blatty, William, 22
Buber, Martin, 115, 210
Budizm, 19, 30, 53, 73, 81, 112

Cehennem, 70, 80
Hıristiyanlık, 198, 253
Mazdacı, 134
Mezopotamya, 102
Yunan, 172
Chicomecoatl, 67
Ciuacoatl, 67
Coatlicue, 67

Çinvat Köprüsü, 132, 133, 134, 302

Dagon, 104
Dayak, 74
Demonlar, 81, 82, 85, 139
Hıristiyanlıkta, 270, 272, 280, 281, 286
Yunanistan'da, 162, 192, 195, 196
İbranilerde, 202, 252, 254
İran'da, 117, 130
Deukalion, 152, 155
Devalar, 63, 64, 115-130, 154
Dişil ilke, 65
Dike, 146
Dionysos, 46, 65, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 174, 196, 198, 300, 317, 318, 320
Dostoyevski, 12, 266
Druj, 114, 131, 300
Dupré, Louis K., 52
Durga, 63
Düalizmler, 53, 109-115, 120, 125, 139, 152, 156, 158, 165, 166, 176, 182, 194, 195, 199, 211, 241, 248, 251, 257, 258, 270, 274, 294-299, 302, 303

Ehrimen, 63, 111, 117, 119-134, 135, 136, 137, 175, 176, 195, 238, 256, 257, 294, 300-303
Ejderha, 74, 106, 131, 253, 255, 290-293, 301, 302
Ekhidna, 155
Eliade, Mircea, 54, 63, 75
Emma-O, 81, 82
Epiktetos, 42, 182
Epikür, 182
Ereşkigal, 100
Erinysler, 143, 148, 163, 164, 198
Eskatoloji, 132, 176, 195, 285, 288, 302, 303
Eski Ahit, 201, 203, 204, 205, 209, 217, 219, 226, 227, 230, 237, 254, 256, 257, 271, 274, 292, 298
Essenler, 137
Etimmu, 102
Etrüskler, 178, 179
Etyopya Enoş'u, 215, 221, 222, 240
Euripides, 145, 151, 152
Eyüb Kitabı, 96, 148, 221, 230, 238, 256

Filon, 191, 192
Flint, 65
Frashkart, 135

Fravaşiler, 127
Fromm, Erich, 19, 24, 27

Gaia, 140, 153, 154
Gayomart, 126, 127, 128, 132, 135, 137
Gehenna, 85, 198, 215, 302
Gnostisizm, 110, 137, 158, 159, 161, 168, 184, 195, 269, 278, 279, 294
Gorgolar, 163
Gorgonlar, 196, 300
Gözlemci Melekler, 217, 221, 225, 228, 243, 303

Haag, Herbert, 35, 210, 248, 316, 319
Hades, 143, 163, 175, 196, 300, 302
  Hıristiyan cehennemi olarak, 284
Hamestagan, 134
Harpyalar, 163, 300
Hathor, 91, 92, 93, 95, 107
Hekate, 145, 147, 198, 300
Hephaistos, 140
Hera, 73, 140, 163, 164
Herakleitos, 151, 164
Herodotus, 88
Hititler, 108, 109, 153
Homeros, 33, 138, 146, 149, 150, 152, 162, 171, 181
Horus, 85-89, 91, 209, 297, 316
Hûrmûz, 63, 115, 119-135, 174, 175, 180, 238, 303
Hydra, 140, 155, 163, 196, 253
Incubus, 80, 225
Irokualar, 65

Iblis, 16, 22, 31, 51, 68, 70, 110, 129, 141, 142, 160, 196, 216-261, 270-296, 303, 305
Isis, 88, 89, 93, 174, 198
İslam, 110, 125
Işaya Kitabı, 226
Iştar, 100, 102

Japonya, 80, 81, 82, 85, 112
Jeh, 126, 132, 300
Jequon, 240
Jung, C. G., 27-31, 41, 48, 54

Kain, 222
Kali, 63, 67, 69, 70, 74
Kaos, 30, 71, 73, 74, 83, 98, 99, 153, 154, 168, 292
Kelly, Henry Ansgar, 35, 282, 317
Kenan, 83, 94, 104-108, 201, 205-213, 227, 252, 253, 255, 299, 300, 302
Kerberos, 155, 163
Kerler, 162
Kharon, 178, 179, 180, 196, 302
Khimaira, 155
Kibele, 145, 174, 198
Kinikler, 164
Klytaimestra, 163
Knidyalı Eudoksos, 183

Kogi Yerlileri, 63
kosmos, 278, 285
Kötülük Sorunu, 7, 14, 16, 58, 164, 182, 261, 269, 270
Krallar Kitabı, 235, 236
Krişna, 76
Kronos, 153, 154, 156
Ksenokrates, 162, 183
Kuetzalkoatl, 62, 73, 82
Kumarbi, 108, 109
Kur, 108

Labartu, 104, 300
Lamialar, 162, 198, 300
Leviathan, 73, 108, 253, 254, 290
Lévi-Strauss, Claude, 54
Lewis,C. S., 291
Lilith, 104, 162, 198, 252, 300
Lilitu, 103, 104, 300
Lotan, 253
Lucifer, 229, 242, 244, 271, 305

Ma, 145
Ma'at, 84, 91, 114, 146
Maşya ve Maşyana, 127, 128, 129
Magi, 117, 174
Magna Mater, 174, 198
Mainadlar, 159
Mal'ak Yahve, 212, 230, 234, 237, 247, 249, 251
Manicilik, 110, 111, 118, 125, 132, 136
Mara, 82
Marduk, 98, 99, 209, 300
Mastema, 217-223, 224, 229, 237-239, 247
May, Rollo, 20
Mazdaizm, 183, 294, 303
Mazdekçilik, 118
Meleklerin Düşüşü, 304
  düşmüş melekler, 224, 228, 229, 240, 244, 246, 254, 268, 271, 274, 280, 281, 285, 287, 293, 299, 304
Mezopotamya, 79, 83, 93, 94, 96, 101, 102, 108, 126, 139, 252, 299, 300, 301
Miasma, 150
Minotauros, 77, 163
Mitraizm, 174, 177, 303
Moira, 146, 183, 316
Monizm, 30, 83, 110, 111, 117, 120, 137, 152, 165, 166, 170, 184, 190, 193, 194, 199, 204, 208, 258, 263, 270, 294, 297, 298, 299
Mot, 105, 106, 107, 300
Musa, 76, 203, 208, 230, 237, 247, 291
Musa'nın Apokalipsi, 241
Mısır, 83, 106, 108, 117, 118, 138

Nahuatl, 73
Namuci, 68
Nemea Aslanı, 155
Nemesis, 146
Neumann, Erich, 28, 63, 67

Oedipus, 149, 150
Ometeotl, 65
Oni, 80
Orgi, 161
Osiris, 68, 86- 91, 174
Ouroboros, 39

Ölüm, 68, 74, 102, 105, 180, 233, 302

Pan, 80, 141, 142, 173, 179, 196, 197, 290, 301
Pandora, 153, 155
Parmenides, 164
Pazuzu, 101, 102, 292
Persephone, 68, 140, 143
Phanes, 156
Platon, 145, 152, 162-170, 182, 183-187, 191, 312
Platonizm
  Orta Dönem, 183, 184, 292
  Yeni-Platonizm, 184
Plotinos, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191
Plutarkhos, 88, 162, 183, 196
Pluto, 68, 140, 143, 175
Poseidon, 76, 142, 145, 149, 301
Prometheus, 83, 155, 302
Protagoras, 166
Pyrophlegethon, 164
Pythagoras, 156, 158, 165, 182, 194, 198

Ra, 84-88, 91, 93, 95
Rahab, 253
Rakşasa, 80
Reshev, 104, 252
Rig Veda, 73, 114
Roskoff, Gustav, 35

Sammael, 217, 218, 247, 253
Samuel Kitabı, 234
Saoşyans, 136
Sarx, 278, 279
Saturnales, 74
Sayılar Kitabı, 221
Scylla, 145
Se'irim, 252
Sekhmet, 86, 92, 93, 95, 107, 108, 208, 300
Semele, 56, 156
Semyaza, 217, 218, 221, 223, 240
Seth, 86-89, 91, 106
Sirenler, 300
Skinner, B. F., 24
Slav Enoş'u, 225, 288
Sofistler, 164
Sokrates, 150, 162-165, 170
Soljenitsin, Aleksander, 14, 17, 28
Soma, 278, 279
Sophokles, 148, 149, 150
Spenta Mainyu, 119, 126
Sphinks, 155
Stoacılar, 162, 164, 182
Süleyman'ın Bilgelik Kitabı, 233
Sümer, 94-100, 103
Sysphus, 163

Şeol, 215, 253, 284, 302
Şeytan, 2, 5, 7, 11, 12, 15, 22, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40-90, 91, 93, 102, 110, 111, 119, 125, 129, 130, 136, 137, 141-164, 167, 272, 291-311
Şiva, 63-66, 69, 70, 74, 76

Tammuz, 102
Tantalus, 163
Taoculuk, 84
Tartarus, 145, 196, 285, 302
Taylor, Richard, 21
Teşup, 108
Tekvin Kitabı, 21, 213
Tezkatlipoka, 73
Themis, 146
Thukydides, 151, 152
Tiamat, 73, 97-99, 102, 108, 253, 290
Tibet, 71, 72, 74
Time, 149
Titan, 62, 99, 153, 154, 155, 156, 158, 183, 221, 228
Tityrus, 163
Tlacolteutl, 67
Toltekler, 82
Tuat, 84
Tufan, 152
Typhoeus, 140
Typhon, 154, 155, 196

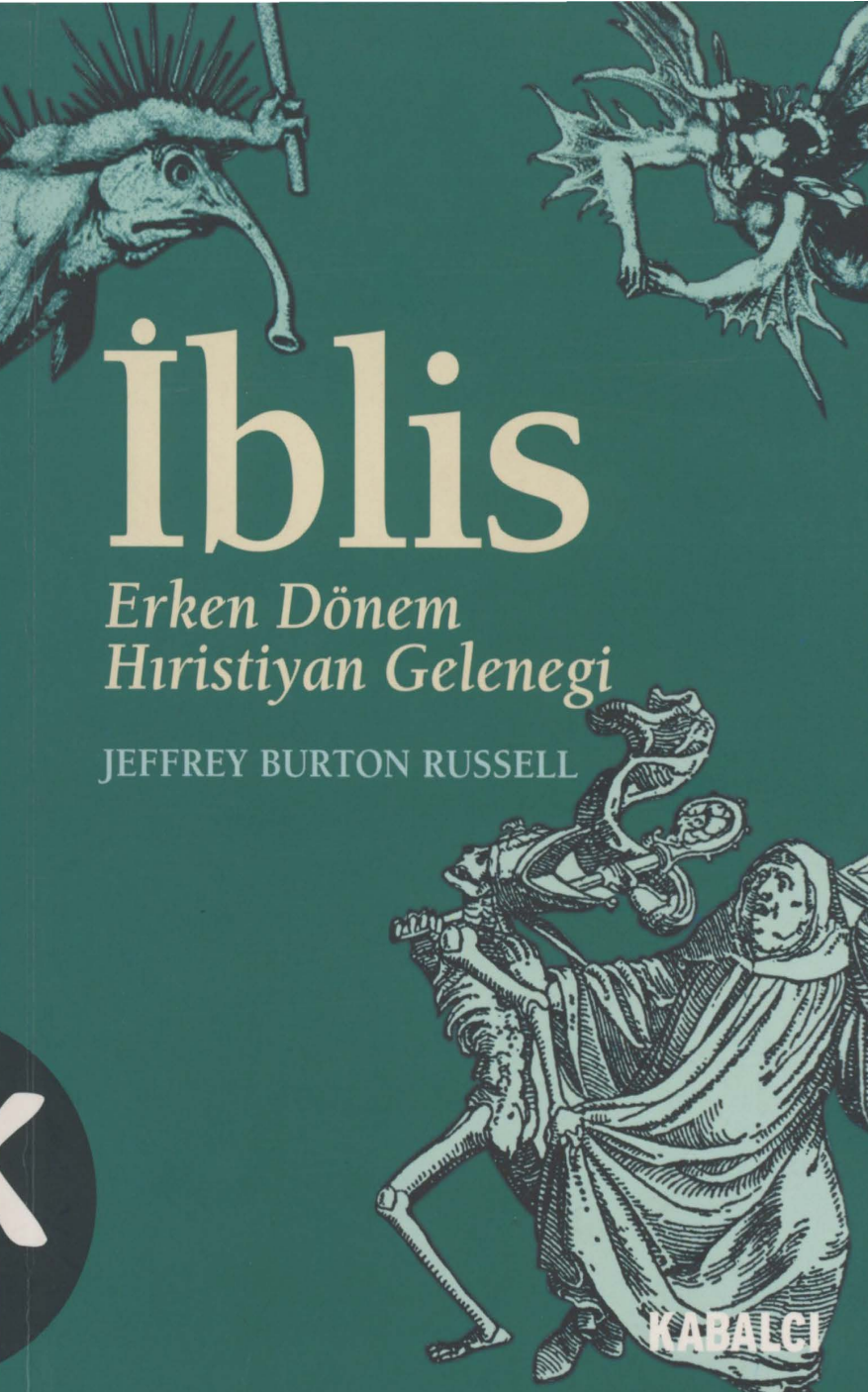
Ullikumi, 108
Uranos, 153, 154, 156
Utukku, 102

Vergilius, 171, 172
Vişnu, 76

Winnebago, 64
Woods, Richard, 22, 35, 44, 55

Yahuda, 89, 272, 282, 283
Yeşu Kitabı, 206
Yeni-Pythagorascılar, 177, 182, 183
Yetser ha-ra, 203, 250, 279

Zahhak, 131
Zekarya'nın Kitabı, 220, 231, 232, 256
Zerdüşt, 109, 110-199, 124, 125, 128, 129, 136, 297
Zeus, 56, 114, 139, 143, 148-156, 161, 163, 174, 180, 213
Zurvan, 118, 122-125, 131, 174
Zurvancılık, 110, 116, 118, 120, 132, 136, 257



İblis

Erken Dönem Hıristiyan Gelenegi

JEFFREY BURTON RUSSELL

KABALCI

JEFFREY BURTON RUSSELL

İBLİS

Erken Dönem Hıristiyan Geleneği

KABALCI YAYINEVİ: 157

İnceleme Dizisi: 28

Satan © Cornell University, 1981 (Onk)
İblis © Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999

Birinci Baskı: Nisan 2000

Yayıma Hazırlayan: Sabri Gürses
Teknik Hazırlık: Zeliha Güler
Kapak Tasarımı: Serdar Bal

Baskı: Yaylacık Matbaası
Mücellit: Yedigün Mücellithanesi

KABALCI YAYINEVI
Himaye-i Etfal Sok. 8-B
Cağaloğlu 34410 ISTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Russell, Jeffrey Burton
İblis: Erken Dönem Hıristiyan Geleneği
1. Tarih. 2. Dinler Tarihi 3. Felsefe
ISBN 975-8240-9-5

JEFFREY BURTON RUSSELL

İBLİS

Erken Dönem Hıristiyan Geleneği

Çeviren: Ahmet Fethi



KABALCI YAYINEVİ

Charlotte, Polly ve John için

İÇINDEKILER

Önsöz.....6

1. Şeytan.....11

2. Apostolik Babalar.....29

3. Apologetik Babalar ve Gnostikler.....54

4. İnsan Günahı ve Kurtulma: Irenaeus ve Tertullianus.....88

5. Merhamet ve Lanet: İskenderiyeliler.....121

6. Düalizm ve Çöl.....172

7. İblis ve Aziz Augustine.....215

8. Sonuç: Bugünkü İblis.....255

Kaynaklar Üzerine Deneme.....268

Kaynakça.....283

Dizin.....301

Önsöz

Bu kitap, Şeytan kavramının tarihiyle ilgili çalışmamın ikinci cildidir. Bu tarihin ikili bir amacı vardır: birincisi, kötülüğün doğası konusunda daha iyi bir anlayış kazanmak; ikincisi, kavramların tarihi ve kavramların tarihsel teolojisi için bir yöntem geliştirmek.

İngilizcesi 1977'de yayımlanan birinci cilt, *Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük* [Kabalcı Yayınevi, 1999], kötülük düşüncesinin kültürlerarası bir araştırmasını sunmuş ve İbrani ve ilkel Hıristiyan düşüncesindeki Şeytan kavramının gelişimini Hıristiyan çağın birinci yüzyılına kadar izlemişti. Bu cilt ise, Hıristiyan düşüncesinde kavramın gelişimini, geleneğin ana çizgilerinin saptandığı beşinci yüzyıla kadar incelemeye devam eder. Postapokaliptik Yahudi düşüncesinin kısa bir özetiyle birlikte, öncelikle Hıristiyan geleneğini inceliyorum; çünkü Şeytan, Yahudilikte, Hıristiyanlıkta olduğundan daha az önemli bir figür oluşmuştur. Hıristiyan cemaatin hem doğu hem batı kısmını ve ortodoks sayılanların yanı sıra sapkın olarak tanımlanan düşünürleri de ele alıyorum.

Hem yazarın bakış açısı tarihsel yazından uzaklaştırılamayacağı ve uzaklaştırılmaması gerektiği için hem de insanlık için kötülük kadar önemli bir konuda kendimi gizlememin samimiyetsiz ve korkakça olacağını düşündüğüm için, birinci cilde kendi inançlarımın kısa bir anlatımını eklemiştim. Dürüstlüğün önemine inancım değişmedi, fakat Şeytan'a ilişkin görüşüm bir bakıma değişti. Bunun, araştırma

ve derin düşünmeyle harekete geçirilebilen açık bir zihnin işareti olduğunu umuyorum.

Şeytan'ı yazdığım sırada, tarih ile teolojinin arasına çok kesin bir çizgi çektim. Tarih teolojiden bağımsız olabilir, fakat teoloji tarihten bağımsız olamaz. En güvenli teolojik ifadeler tarihsel ifadelerdir. Bu ciltte kavramların tarihi ile tarihsel teoloji arasındaki ilişkiyi araştırıyorum.

Önceki kitapta kavramın varsayılan gelecekteki odağını aşırı vurguladım; şimdiki görüşüm ise şudur: bir kavramın ne kökenleri ne de gelecekteki odağı o kavramın en iyi tanımını oluşturur; aksine, bütün gelenek gereğince tanımlanmalıdır. Hâlâ Şeytan'ın var olduğuna ve yaptıklarının acı verici biçimde aramızda belirdiğine inanma eğilimindeyim.

*

Şeytan'la ilgili bilinen en eski Hıristiyan betimleme, İS 586'ya tarihlenen Rabbula İncilleridir. Bu nedenle bu kitaptaki resimlemeler, yılanı (Şeytan'ın kendisini değil) betimleyen dördüncü yüzyıl Âdem ile Havva freski hariç, metnin kapsadığı dönemin dışından alınmışlardır. Altıncı ila dokuzuncu yüzyıl resimleri, olasılıkla, daha önceki kavrayışları oldukça yakından temsil ederler; daha yakın zamana ait dört resimlemeden her biri genel bir noktayı oluşturur. Hıristiyan sanatının neden altıncı yüzyıldan önce Şeytan'ı resmetmediği bilinmiyor.

Yardımlarından ve öğütlerinden ötürü aşağıdaki kişilere teşekkür ediyorum: Cameron Airhart, Larry Ayres, Carl T. Berkhout, William Donahue, Hal Drake, Abraham Friesen, Richard Hecht, Henry Ansgar Kelly, Ernst Kitzinger, Raimundo Panikkar, Kevin Roddy, Diana M.

Russell, Jennifer Russell, Kay Scheuer, Tim Vivian ve Wendy Wright. Ayrıca nazik yardımından ötürü Santa Barbara, California Üniversitesi Araştırma Komitesi'ne minnettarım.

JEFFREY BURTON RUSSELL

Santa Barbara, California

Bir gün hangi kozmosun bir parçası olduğunu ve varlığının hangi kozmos Yöneticisinden geldiğini ve sana sınırlı bir zaman ayrıldığını ve zihnindeki bulutları dağıtmak için bu zamanı kullanmadığında geçip gideceğini ve *senin* de yok olacağını ve bu zamanın asla tekrar geri gelmeyeceğini sonunda kavramalısın.

–Marcus Aurelius, *Meditations*

Dünya, ayağımızı boynundan kaldırmadığımız sürece, içinde bir şeytanı olduğu için daha zengindir.

–William James, *The Varieties of Religious Experience*

1 Şeytan

Kötülük sorunu bu kitabın temasıdır. Neden bize kötülük yapılır ve neden biz kendimize kötülük yaparız? Hiçbir kolay yanıt işe yaramaz; insani işlerde hakikat, çoğunlukla ifade edildiği kesinlikle ters orantılıdır.

Jim Jones kültü hakkında yazan Meg Greenfield, kötülük sorununu basitleştirmenin tehlikelerine işaret etmiştir. Guyana'daki toplu ölümleri duyan insanlar, hemen, dehşeti kendi önyargıları gereğince ussallaştırma tepkisini gösterdiler. Laikler, olanların dinsel inancın sonucu olduğunu; muhafazakarlar sol-kanat radikalizminin ürünü olduğunu ve radikaller ise, kapitalist toplumun sağ-kanat ırkçılığının kurbanları umutsuzluğa itmiş olduğunu söylediler. Böylesi hızlı açıklamalar, diye yazıyordu Greenfield, "geceyi daha az korkutucu" hale getirir ve "dehşeti önyargılarımıza ve eğilimlerimize uygun hale getirerek ehlileştirip evcilleştirir." Fakat Greenfield, gerçeklikte dehşetin "her özel ruhta pusuda bekleyen karanlık dürtüler"den kaynaklandığı ve "cangılın sadece birkaç metre ilerde olduğu" sonucuna varıyordu.[1]

11 Ekim 1978'de United Press International (UPI) şu haberi verdi: Bir baba "10 yaşındaki kızı Tine Ann'ı [küçük, beyaz boyalı evinde] bir buçuk metrekarelik kapalı bir alana kapatıp öldürünceye kadar yavaş yavaş dövmüş. Evin arkasındaki yıkık dökük bir kulübeye gömmüş ve aile birkaç ay sonra kasabadan ayrılmış." UPI 1 Ocak 1980'de

[1] M. Greenfield, "Heart of Darkness," *Newsweek*, 4 Aralık 1978, s. 132.

şu haberi verdi: "Taylandlı korsanlar, 121 Vietnamlı kadın ve çocuğu yedi gün boyunca ıssız bir ormanlık adada esir tuttular; onlara tecavüz ettiler, hayvan avlar gibi kovaladılar ... Sekiz yaşındaki küçük bir kıza, 100 erkek tecavüz etti ... Korsanlar, yakalamak kadar kovalamaktan da zevk alıyorlardı." Kötülük –radikal kötülük– vardır ve onun varlığı, bize, onu anlayıp dönüştürmeye çalışma yükümlülüğünü dayatıyor.

Mevcut kötülük açıklamalarından her biri –örneğin, genetik kalıt, toplumsal çevre, sınıf ayrımı, cehalet, zihinsel rahatsızlık– bazı bireysel sorunların çözümüne yardımcı olabilir ve genel algılamalarımıza katkıda bulunabilir; fakat, cangılın bizim içimizde kaldığı olgusuyla bizi baş başa bırakır. Yoksa bir cangıldan daha mı kötüdür? Cangıl doğaldır. İçimizde kötülük çekirdeği olabilir ya da olmayabilir. John Hick'in *Evil and the God of Love*'ında yaptığı gibi, kötülüğü hem çözümlemek hem de ondan dolayı acı çekmek zorundayız.[2]

Bu kitap kötülük sorununu ele alıyor; fakat Ursula LeGuin'in ifade ettiği gibi, "beşinci derece bir aritmetik problemi gibi çözülebilir olan, bir yanıtı olan bir şey"miş gibi –eğer varsa– kötülük sorununu çözmeyi üstlenmiyor. "Yanıtı isterseniz, sadece kitabın arkasına bakarsınız. *Bu* kaçmaktır; kötülüğü ne ise o olarak, yaşamımız boyunca karşılaşacağımız ve tekrar tekrar yüzleşmemiz, insanca yaşamak için kabul edip birlikte yaşamamız gereken tüm acılar, ıstıraplar, israflar, kayıplar ve adaletsizlikler olarak ortaya koymak yerine, bir 'sorun' olarak ortaya koyarak kaçmaktır."[3]

Kötülük sorunu dini aşar. Samimi ateist de, Camus'nun *Veba*'da yaptığı gibi, sorunla yüzleşmelidir. Hindular gibi, Tanrı'nın hem iyiliği hem kötülüğü içinde barındırdığına inanan monist de, sorunu

---

[2] J. Hick, *Evil and the God of Love* (New York, 1966).

[3] U. K. LeGuin, *The Language of the Night* (New York, 1979), s. 69.

çözmekten çok bastırmaktan kaçınmalıdır; zira napalmı ve sinir gazını içinde barındıran ilahi bir uyum, en aydınlanmış kişinin bile anlayışını aşar. Kötülük sorunu, monist [tek tanrıcı] Yahudi, Hıristiyan ve İslam geleneğinde özellikle keskindir; bu geleneğin Tanrı'nın insana ulaşma yollarını haklı gösterme çabalarına teodise[a] denir.

Teodise'de dört mantıksal seçenek vardır: (1) Tanrı ne hep-iyidir ne hep-güçlüdür (buna Tanrı denilemeyeceği gerekçesiyle genelde dışlanan bir seçenek); (2) Tanrı hep-iyidir, fakat hep-güçlü değildir; (3) Tanrı hep-güçlüdür, fakat hep-iyi değildir; (4) Tanrı hem hep-iyidir hem hep-güçlüdür. Yahudi-Hıristiyan-İslam geleneğinde genelde benimsenen son seçenek, Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı arasında bir uyumu gerektiren güç bir seçenektir. Kusursuz bir çözüm yine de bizden kaçar; zira genellikle ya gücü pahasına Tanrı'nın iyiliğini koruma ya da iyiliği pahasına gücünü koruma sonucuna varırız.

Teodise, her zaman, Tanrı'nın kadiri mutlaklığını ve iyilikseverliğini varsayan her monist teolojinin en güç işi olmuştur: Eğer Tanrı hem hep-iyi hem hep-güçlü ise, niye kötülüğe izin verir? Sorun şöyle özetlenebilir: (1) Madde, enerji ve tin de dahil olmak üzere dünya, Tanrı tarafından yokluktan yaratılmıştır; (2) Tanrı her şeyi bilendir; (3) Tanrı kadiri mutlaktır (mantıksal olarak yaratılabilir olan herhangi bir dünya yaratabilir); (4) Tanrı kusursuz ölçüde iyidir (mantıksal olarak yaratılabilir en iyi dünyayı yaratmayı yeğler); (5) fakat dünya kötülüğü içerir.

Hiçbir basit çözüm işe yaramaz ve birçok teodise şunları önermiştir: (1) Kötülük olarak algılanan şey, daha büyük iyilik için gerçekten zorunludur. (2) Kötülük, özünde iyi bir evren yaratmanın zorunlu yan ürünüdür. (3) Uygun bir şekilde algılanırsa, kötülük gerçek bir

[a] Teodise: İyiliğin olabilmesi için kötülüğün gerekli olduğunu ileri süren felsefe, –çn.

varoluşa sahip değildir. (4) Evren kusurludur, fakat Tanrı onu kusursuzluğa doğru çeker. (5) Kötülük sorununun tümü semantik bakımdan anlamsızdır. (6) Kötülüğün anlamı, Tanrı'nın anlayışımızdan sonsuza kadar gizlediği bir sırdır. (7) Istırap bizi sınar, eğitir ve olgunlaşmamızı sağlar. (8) Istırap, günahlarımızdan ötürü bizi cezalandırır. (9) Kötülük, yalnızca, özgür iradenin eylediklerinden kaynaklanan günahın sonucudur. Tanrı, özgürlüğün daha büyük iyiliğine ulaşmak için kötülüğe izin verir. Bu sonuncusu, Hıristiyan teodisesinin en önde gelen savı olmuştur. Fakat ateistler iki güçlü itiraz ileri sürmüşlerdir: Istırabın derecesi ve miktarı neden bu kadar büyüktür? Bıçak ya da napalm kullanmaksızın birbirimize tokat atmamıza ya da birbirimizi tekmelememize olanak tanımak Tanrı'nın özgürlük planı için yeterli olmaz mıydı? Ve ikinci itiraz: Kasırgalar ve kanser gibi doğal kötülükler nasıl özgür irade günahının sonucu olabilir?[4]

Başka savlar da ileri sürülebilir.[5] Masumun ıstırap çekmesine izin vermeyecek bir Tanrı ile başlarsak, o zaman açıkça bu Tanrı var ol-

---

[4] (1) ila (9)'un lehine ve aleyhine savları *Şeytan*'da tartışıyorum (Kabalcı Yayınevi, 1999), s. 262-268.

[5] R. Richman, "ahlaksal kuşkuculuğun acısı üzerine" daha yeterli bir teodise üreterek kanıtlama zorunluluğunun teistlerin üzerinde olduğunu ileri sürer ("The Argument from Evil," *Religious Studies*, 4 [1969], 203-211). J. L. Mackie, sorunun, Tanrı'nın hem kadiri mutlaklığını hem iyiliğini değiştirmeyen geçerli hiçbir çözümün olmadığını ileri sürer (Evil and Omnipotence," *Mind*, 64 [1955], s. 212). W. H. Poteat, ancak dili doğru kullanırsak ve "karşılaştırılamaz bilgi modellerini birbirine karıştırmazsak," insanın özgürlüğünün (ve dolayısıyla günah işleme yeteneğinin) Tanrı'nın her şeyi bilirliğiyle uzlaştırılabileceğine inanır ("Foreknowledge and Foreordination," *Journal of Religion*, 40 [1960], 26). ayrıca bkz. D. L. Doig, "The Question of Evil Re-examined," *Theology*, 69 (1966), 485-492; T. Penelhum, "Divine Goodness and the Problem of Evil," *Religious Studies*, 2 (1966), 95-107; F. Sontag, *The God of Evil* (New York, 1970).

maz. Fakat niye böyle bir Tanrı varsayılsın? Başka hangi yollar açıktır? İnandırıcı herhangi bir Tanrı düşüncesi, kozmostaki hem iyiliği hem kötülüğü hesaba katmalıdır. R. W. K. Paterson, ideal dünyalara karşıt olarak bütün olası dünyaların en iyisinde iyiliğin kötülüğe ağır basmasının zorunlu olduğunu; fakat kötülüğün hiç olmamasının zorunlu olmadığını ileri sürer. Bir bütün olarak kozmosta iyilik kötülüğe ağır basabilir; gerçekten de, her bireyin yaşamında, bireyin varoluşu bu dünyayla sınırlı olmayıp başka boyutlara da sahip olduğu sürece, iyilik kötülüğe, mutluluk acıya ağır basabilir. Bu teodise, nasıl tanımlanırsa tanımlansın, bir "öbür hayat"a inancı gerektirir. Paterson, kendi teodisesinin kesin olmadığının (hiçbiri kesin değildir) farkındadır; fakat haklı olarak, "evrenin aslında kusursuzca iyi, her şeyi bilen bir Yaradan'ın eseri olduğunu göstermek için kötülük sorununa bir çözümün gerekli olmadığı; fakat sadece bu hipotezin, evrendeki doğal kötülüklerin varlığıyla mantıksal, ahlaksal ve dinsel bakımdan bağdaşır olduğu" gözleminde bulunur.[6]

Bu sorunlar, bu kitabın tarihsel olarak yaklaştığı Şeytan kavramının kalbinde yatar. Kavramlar tarihinin temelleri şunlardır: Mutlak anlamda hakikat bulunamaz. Ya hiç yoktur ya da sadece Tanrı'nın zihninde vardır ve sonsuza kadar bizim ölümlü gözlerimizden gizlenmiştir. Bütün algılamalar insan algılamalarıdır ve bir olgu, ne olduğunu düşünüyorsak odur; bir olgu, sağlam bir şey değil, az ya da çok

---

[6] R. W. K. Paterson, "Evil, Omniscience, and Omnipotence," *Religious Studies*, 15 (1979), 1-23, özellikle 1-2 ve 23 (alıntı s. 23'ten). Tanrı ile kötülüğün bağdaşabilirliğinin tutarlı ve mantıksal bir savunusu: P. Geach, *Providence and Evil* (Cambridge, 1977). Bir süreç teologu olan D. R. Griffin Tanrı'nın kadiri mutlaklığının, kendisinin yaratmadığı ilk kaosla sınırlı olduğunu ileri sürer. Tanrı, şimdiki kozmosla uğraşıyor, onu iyileşme yönünde itiyor. Bkz. P. Hefner'in değerlendirmesi "Is Theodicy a Question of Power?" *Journal of Religion*, 59 (1979), 87-93.

kesinlikte bir önermedir. Ağaç nedir? Bir ağaç onu gördüğünüz gibi midir? Yoksa bir kerestecinin mi, bir mistikin mi, bir fizikçinin mi, bir ressamın mı, bir genetikçinin mi, bir kâğıt imalatçısının mı gördüğü gibidir? Onu bir uçaktan algıladığınız gibi midir, yoksa elli fitten algıladığınız gibi mi, yoksa yüzünüzü kabuğuna dayadığınızda algıladığınız gibi midir? Güneşli bir öğlen vakti gördüğünüz gibi midir, yoksa gece yarısı karanlığında göründüğü gibi midir? Bir yetişkinin algıladığı gibi midir, yoksa bir çocuğun algıladığı gibi mi? Bir insanın onu algıladığı gibi midir, yoksa bir köpeğin ya da bir sineğin ya da farklı duyu ve beyin yapılarına sahip başka bir gezegenden bir varlığın algıladığı gibi mi? Gerçekliği kütlesinde midir, yoksa hücresel yapısında mıdır? Ağacın "hakiki" doğası bir hipotezdir ya da bir mittir. "Nesnel gerçeklik"i, eğer varsa, sadece Tanrı'nın zihninde vardır. Eğer bir ağacın nesnel gerçekliğini kanıtlamak güç ise, bir insanın gerçek nesnelliğini inşa etmek daha da zordur. "Hıristiyanlık nedir?" konusu üzerine bir Baptist, bir Katolik, bir Müslüman ve bir Marksist arasında geçen konuşmayı düşünün. İnsani yapılarla ilgili mutlak hakikatler kanıtlanamaz.

Yine de, olabildiğince sofistike bir tarzda hakikate yönelerek, mutlak bir anlamda değil de insani bir anlamda hakikate ulaşabiliriz. Tarihin amacı, bütün disiplinlerin olduğu gibi, hakikate giden yolu göstermede disiplinli bir çabadır. Tarih salt entelektüel bir egzersiz değildir: Kutsal bir çağrıdır.

Tarih ile teoloji oldukça farklı disiplinlerdir; fakat buluştukları alanlar da vardır. Tarih teolojiden bağımsızdır: başka birçok insani konuyu araştırır ve tarihçiler metafizik, insanı aşan gerçeklikler hakkında açımlamalar yapmazlar. Diğer yandan teoloji büyük ölçüde tarihe bağımlıdır. Teologlar, bazen önsel varsayımlara ya da vahye dayandırılan metafizik açıklamalar yaparlar; bu tür açıklamalar geçerli

kılınamaz. Metafizik gerçekliğe dair bir şey bilmeyiz. Bildiğimiz şeyler insani algılamalardır ve insani algılamaların tarihidir.

Bir kavramı tarihsel olarak tanımlarım. Bir birey, herhangi bir zamanda, Şeytan ya da Parlamento gibi bir kendiliğin fikrine sahip olabilir. Böylesi fikirler ya da görüşler, karşılıklı etki yoluyla kümelenmeler şeklinde gelişirler. Bu tür bir kümelenmeler çeşitliliği, verili herhangi bir zamanda vardır. Yıllar geçtikçe bazıları solup yok olur, bazıları artan bir kabul görür. Bu kabul görenler giderek bir gelenek oluştururlar. Bir kendilikle (Şeytan ya da Parlamento) ilgili insan algılamalarının tarihsel geleneği bir kavramı oluşturur. Bir kavram nispeten basit olabilir; daha sık olarak çokkatlı ve değişkendir. Fakat sınırları bir yere yerleştirilebilir ve zaman içinde izlenebilir. Bir kavram, basitçe, başlangıcındaki gibi ya da verili bir zamanda olduğu ya da olacağı gibi değildir. Zamanı aşan tutarlı bir bütündür.

Kavram nesnel bir gerçekliğe karşılık gelebilir de gelmeyebilir de. Nesnel gerçekliğin ne olduğunu bilmeyiz. En emin teolojik ifade, bir kavramın tarihsel ifadesidir. Metafizik gerçeklikle ilgili bir ifade, kanıta ya da karşı-kanıta duyarlı olmaması anlamında anlamdan yoksun olabilir; fakat metafizik bir kavramla ilgilli bir ifade, tarihsel kanıtla sınanabileceği için anlamlıdır. Kavramlar tarihçisi, bu yüzden, tarihsel teoloğa en emin ifade türünü sağlayabilir. Teoloji ile tarih arasındaki sınır, önceki kitabımda sandığım kadar sağlam değildir.[7]

---

[7] Teolojiye tarihsel yaklaşım asla evrensel kabul görmüyor; fakat giderek artan bir dikkati emrediyor. Büyük, standart eser: J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Londra, 1845). Ayrıca bkz. O. Chadwick, From Bossuet to Newman (Cambridge, 1957); J. C. Murray, *The Problem of God: Yesterday and Today* (New Haven, 1964); L. Dewart, *The Future of Belief* (New York, 1966); J. Pelikan, *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena* (New Haven, 1969). Kavramların tarihiyle ilgili daha tam bir araştırma *Şeytan*'ın 2. bölümünde var. Newman'ın geçerli bir ge-

Tarihsel teolog, tarihçiden daha ileri gider. Tarihi tarafından tanımlandığı şekliyle bir kavramın nesnel gerçeklikle bir benzerlik taşıdığını ileri sürer. Tarihçi onu bir insan yapıntısı olarak; teolog, inşasına Tanrı'nın rehberlik ettiği bir insan yapıntısı olarak ele alır. Teolog için tarihsel kavram bir tür doğal teolojiyi, insan zekâsının vahyin yardımı olmadan ilahi hakikate bir yaklaşımını temsil eder. Tarihçi kavramın sınırlarını doğal olarak belirlenmiş ve herhangi bir verili zamanda esnek sınırlar olarak algılar. Teolog için sınırlar en azından kısmen Tanrı tarafından çizilmiştir ve dikkatle korunmalıdır. Tarihsel teolog, John Courtney Murray'le birlikte şunu sorar: "Soru, inancın orijinal kaynağıyla ilgili anlayışta meşru gelişimin, organik gelişimin ne olduğu ... hakiki gelişme ile çıban kümeleri arasında bir karara varmanın ölçütlerinin neler olduğu sorusudur." Ya da Jaroslav Pelikan ile birlikte, "Tanımı gereği hem mekân hem zaman bakımından evrensel olan Katolik itikatın parçası 'olmak' bir öğreti için ne anlama gelebilir?" Tarihsel teolog, öğretilerin zorunlu bir neden olmaksızın geleneğe eklenemeyeceğini ya da gelenekten çıkarılamayacağını ileri sürecektir. Tarihçi, bir düşüncenin organik olarak gelişme modeline uygun olup olmadığı hakkında yargıda bulunur, yerinde olup olmadığı hakkında değil.[8] Bakış açısı farklı olmasına karşın, tarihçi, tarihsel teologla birçok ortak zemini paylaşır.

Kavramların tarihi, geleneksel düşünce tarihinden iki bakımdan ayrılır. Birincisi, bir düşünce zihinsel olduğu ve kapalı bir şekilde tanımlandığı halde, bir kavram analitik olanın yanı sıra etkide bulunanı da kapsar ve daha puslu sınırları vardır; bir düşünce rasyonel olduğu

---

lenek için ölçütleri şunlardı: Tipin korunması, ilkelerin devamlılığı; kendine benzetme gücü; mantıksal ardışıklık; geleceğinin tahmini; geçmişiyle ilgili tutucu eylem; kronik katılık.

[8] Muray, s. 56; Pelikan, s. 39.

halde, bir kavram bilinçli inşaların yanı sıra bilinçdışı modellerden de yararlanır. Kavramlar tarihi için mit, felsefe kadar ilginçtir. İkincisi, kavramlar tarihçisi düşünceleri boşlukta düşünmez, aksine olanaklı olduğu yerde toplumsal bağlamlarına yerleştirir.

Kavramlar tarihi, hem bilgi sosyolojisinden hem toplumsal tarihten ayrıdır. Toplumsal tarih, en iyi durumda, sofistike olmuştur ve kaynakları yeni ve yaratıcı şekillerde kullanarak, onlara nüfuz etmektedir. En kötü durumda, "sert," "sağlam" dış gerçekliklerin düşüncelerden ya da kavramlardan daha fazla bilinebilir oldukları pozitivist varsayımıyla daralmış ve sofistike olmaktan çıkmıştır. Tarih, ne olursa olsun nesnel gerçekliği değil, daha çok gerçeklik algılamalarını, gerçeklik üzerine derin düşünceleri ele alır. Sofistike toplumsal tarihçiler, kavramların toplumsal bağlamını hesaba katmak gerekse de, bağlamın kavramı belirlemediğini kabul etmeye hazırdırlar.[9]

Kavramlar tarihi, Şeytan gibi bir görüngünün en iyi, tarihiyle tanımlandığını ileri sürer. Şeytan, olduğu düşünülen şeyin geleneğidir. Bu yaklaşımda tehlikeler kol gezer. İster Şeytan olsun ister Parlamento, bir kavramın tarihini incelerken ona kişilik verme, onu, insanlar tarafından formüle edilişinden ayrı bir kendilik sayma sonucuna varabiliriz. Öğretilerin bu "şeyleşme"si, ya var olmayan ya da en azından bilinemeyen ideal bir tipe bir yakınlaşmaya ve bir düşüncenin "gerçekten" ne zaman "ortaya çıktığı"yla ilgili yanıtlanamaz sorulara yol açabilir. Parlamento ya da Şeytan kavramı, gerçekten ne zaman başlamıştır? Daha kötüsü bu yaklaşım, sanki Anglo-Sakson Witenagemot'u[a] belirsiz bir şekilde (ve kaba bir şekilde) Disraeli'nin ve Glads-

---

[9] B. Stock, "Literary Discourse and the Social Historian," *New Literary History*, 8 (1976-77), 185-188; ve Q. Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," *History and Theory*, 8 (1969), 49.

[a] Bilge insanların meclisi anlamına gelen eski Anglo-Sakson meclisine verilen

tone'un Parlamentosuna doğru ilerlemiş gibi, daha önceki çağların düşüncelerine tekrar geri dönme tehlikesini barındırır. Yine de, tarihçiler inceledikleri kavramların insan yapımı olduğunu akılda tuttukları sürece (ve tarihçi olarak yapmadıklarının ötesiden hangi varsayımlarda bulunurlarsa bulunsunlar), kavramlar tarihinin değeri, algılayan ile algılanan arasındaki gerilimi ifade etmesinde kalacaktır.

Dahası, bir gelenek ancak dayandığı temeller kadar iyidir. Gelenek her zaman açık seçik olgulara boyun eğmelidir. Örneğin coğrafi cennet fikri, daha Kopernik'ten de önce geçerli olmaktan çıkmıştı; uzaysal bir mekâna yerleştirilen bir cennete yer bırakmayan yeni bir coğrafya anlayışıyla değerini yitirmişti. Şeytan'ın varlığı ve doğası bilimsel soruşturmaya tabi olmadığı için, bu kavramda bu özel zaman bombası pusuda yatmaz. Papalığın yüzyıllarca süren zamansal iktidar iddialarının dayandırıldığı sahte bir belge olan Constantine'in Bağışı, temeli sağlam olmayan bir geleneğin başka bir örneğini verir. Sahte olduğu sergilenen temeller üzerine kurulu gelenekler, bir kavramın geçerliliğini koruması için kesilip atılmalıdırlar. Ayrıca kavramlar, ancak canlı algılamalara yanıt vermeye devam ettikleri sürece geçerlidirler. Bu yüzden, örneğin yeni bir toplumsal düzen kötülüğü ortadan kaldırabilseydi (olanaksız bir ustalık), Şeytan kavramı da kesinlikle ölürdü. Bir kavram, merkezi konularda iç tutarlılığa da sahip olmalıdır. Son olarak, gelişimi zaman içinde sürekli olmalıdır: Gelişimindeki herhangi bir kronolojik kopuş, kavramın deneyime yanıt verir olmaktan çıkmış olduğu ve yenilendiğinde farklı bir temelde var olacağı anlamına gelirdi.

Şeytan, kötülük ilkesinin kişileşmesidir. Bazı dinler onu iyi Rab'dan[b] bağımsız bir varlık olarak, bazıları onun tarafından yaratılan

---

ad, –çn.

[b] Rab: Metinde Tanrı'nın karşılığı olarak genel Tanrı anlamına gelen "God" ve

bir varlık olarak görmüştür. Her iki şekilde de, şeytan salt bir demon, önemsiz ve sınırlı bir cin değil, bizzat kötülüğün kötülüğü isteyen ve yönlendiren gücünün anlayan kişileşmesidir.

Dinsel gelenek, eril terimlerle Rab'dan söz ettiği gibi Şeytan'dan da eril terimlerle söz etmiştir. İngilizcede ve diğer pek çok dilde Şeytan'ın zamiri eril "o"dur. Gelenek, sayısız ikincil dişil kötülük cininden bahseder; fakat bu cinlerin şefini eril olarak simgeleştirir. Yine de teoloji eril bir Şeytan'a gerek duymaz ve aslında Hıristiyan teologlar, bir melek olan Şeytan'ın özgül bir cinsiyeti olmadığını ileri sürmüşlerdir. Peki ya dili ne yapmalı? Şeytan için çoğul yapıp "onlar" zamirini kullanmak yanıltıcıdır; "eril/dişil o" zamirini kullanmak saçmalık düzeyinde yersizdir; nötr "o" zamiri ise her türlü kişilik anlamından yoksundur. Sadece kolaylık olsun diye eril zamiri kullanacağım.[a]

Tarih, Şeytan'ın varlığı konusunda metafizik yargılarda bulunamaz. Şeytan için ileri sürülen bazı tarihsel olmayan savlar şunları kapsar: (1) Şeytan, kendisini kişi olarak gösterir: Bir "Tanrı-yaşantı" olduğu gibi bir "Şeytan-yaşantı" da vardır. (2) Kötülük ilkesinin evrensel bir insani yaşantısı vardır. Yakın zamanın kimi yazarları doğal teolojiye yakın bir doğal diabolojiden[b] söz etmişlerdir. (3) Şeytan'ın varlığı ontolojik olarak gösterilebilir. (4) Şeytan'ın varlığı, belli teo-

---

"efendi, sahip, kadirşinas" anlamına gelen ve genellikle Hıristiyanlıkta "Tanrı" anlamında kullanılan "Lord" sözcükleri kullanılmıştır. Aynını korumak için "Lord"un karşılığı olarak, Türkçede kullanılan ve kelime anlamı yine "efendi, sahip, kadirşinas" olan "Rab" sözcüğünü kullandık, –çn.

[a] İngilizcede ve birçok Avrupa dilinde zamirler, yerine geçtikleri ismin eril, dişil, nötr ya da cansız olmalarına göre farklı sözcüklerle ifade edilirler. Bu dillerde Şeytan'ın yerine bir zamir kullanmakla, ona aynı zamanda bir cinsiyet de atfetmiş olursunuz, –çn.

[b] Diaboloji: şeytanbilim, –çn.

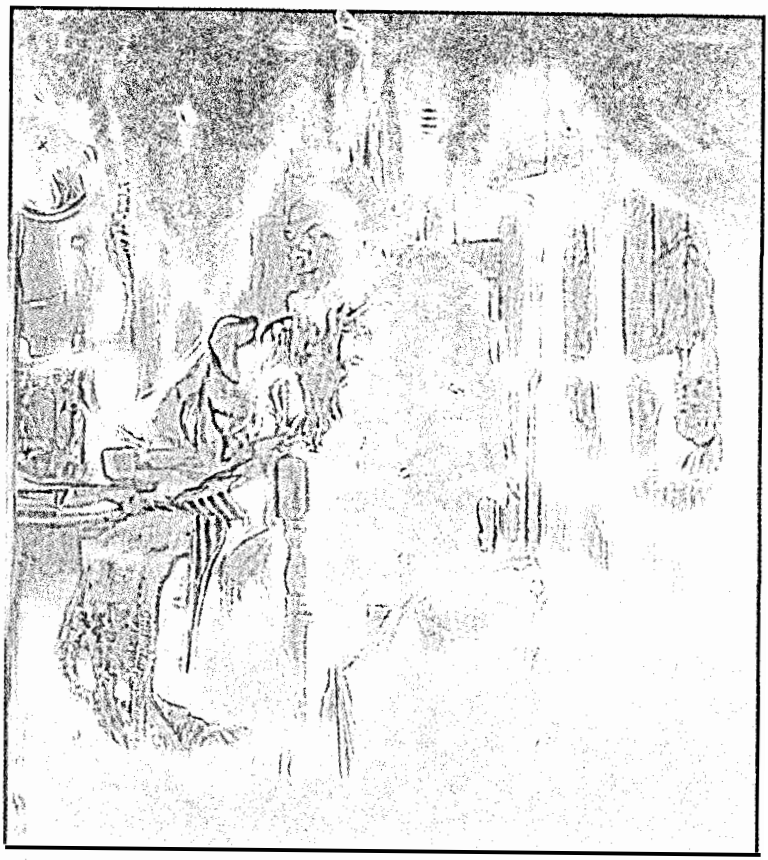
lojik varsayımlardan hareketle önsel olarak gösterilebilir. (5) Şeytan, kutsal kitap kanıtı temelinde kabul edilir.[10]

Tarihin gösterdiği şey Şeytan kavramıdır, kutsal kitap öncesi köklerden İbrani ve Hıristiyan düşüncesi aracılığıyla şimdiye gelen tutarlı bir tarihsel gelişmedir. Bu geleneğin özsel noktası, Şeytan'ın bir iblis, iyi Rab'bın iradesini "çelen" olmasıdır. İblis'in temel işlevi, "Sizinki değil, benim iradem olacak" demektir. Şeytan'da, başlangıçtaki monizmden (Tanrı'nın hem iyiyi hem kötüyü kucakladığına dair inanç) düalizme (biri iyi diğeri kötü, iki karşıt ilahi ilkenin var olduğuna dair inanç) hareketin izini sürdüm. Sonra Musevi-Hıristiyan monizminin düalizme uyguladığı engelleri betimledim. Monizm ile düalizm arasındaki çözümsüz çatışma, Hıristiyan diaboloji tarihindeki merkezi gerilimi verir: Bir yanda kadiri mutlak ve iyiliksever bir Tanrı'nın hükümranlığı; diğer yanda inkâr edilemez kötülük olgusu.

Hıristiyanlıkta Şeytan'ın varlığını ve merkezi önemini yadsımak, havari öğretisine ve Hıristiyan öğretisinin tarihsel gelişimine karşı durmaktır. Hıristiyanlığı bunların dışında terimlerle tanımlamak harfi harfine anlamsız olduğu için, Şeytan'ı dışlayan bir Hıristiyanlığı savunmak entelektüel bakımdan tutarsızlıktır. Eğer Şeytan yoksa, o zaman Hıristiyanlık ta başından beri merkezi bir konuda haksız olmuştur.

Önceki kitabımda kavramın, tarihinin kötülük ilkesinin iyilik ilkesiyle geleneksel monizminkinden daha yüksek ve daha bilinçli bir düzeydeki ikinci bir kaynaşmaya yol açabileceğini ileri sürdüm. William James şöylesi seçenekleri ima etti: "Kötülük, diyalektik bakım-

[10] Bkz. Russell, bl. 7; W. James, *The Varieties of Religious Experience* (Boston, 1902), s. 63-64; R. Woods, *The Devil* (Chicago, 1973), s. 58; D. ve M. Haight, "An Ontological Argument for the Devil," *The Monist*, 54 (1970), 218-220; Sontag, çeşitli yerlerde.



Terzi olarak Şeytan, tuval üzerine yağlıboya, Jerome Witkin, 1980. İblis kozmosa ilişkin planlarını ustalıkla birbirine dikiyor. Özel koleksiyon. © James Palmer.

dan gerekli bir öğe olarak, çivilenip zaptedilmeli ve kutsanmalıdır ve nihai hakikat sisteminde kendisine bahşedilen bir işleve sahip olmalıdır." İki ilkenin olası bir uzlaşmasından söz eder: "Sanki çelişkili halinin ve çatışmasının bütün güçlüklerimizi ve sıkıntılarımızı meydana getiren dünyanın karşıtlıkları kaynaşmış gibidir ... Sadece karşıt türler gibi bir ve aynı cinse ait değildirler, türlerden biri, daha soylu ve

daha iyi olanı, bizzat türün kendisidir de ve bu nedenle karşıtını kendi içine emer ve yutar."[11] Ve Frederick Sontag, "Tanrı, kötülüğü kendi doğası içinde sürekli kontrol ettiği için iyidir. İnsani yaşantının başına gelen zorunlu olmayan yıkıma izin verdiği ölçüde iyi değildir" gözleminde bulunur. Kötülük sorunu, "birliği (ya da iyiliği) birincil ilahi yüklem olarak görmekten bizi alıkoyar. Bir yüklemler çoğulluğu kişilikte toplanmıştır –şimdi bu, en makul bir birlik olur.... Yüklemleri en klasik kavramlarda olduğundan daha esnekçe birleşmiş bir Tanrı'yla yüz yüzeyiz."[12] Başka bir ifadeyle, Tanrı kavramı iyiyi ve kötüyü, sentez sayesinde kendi içinde iyileşen bir'de bütünleştirebilir. Elbette bu kurgudur ve kavramın yönelimi, aslında farklıdır.

Tanrı ve Şeytan kavramlarının zaman içinde gelişmesi kurgu değildir. Şunu ya da bunu yapan, gelişen ve değişen olarak Rab'dan ve Şeytan'dan söz edeceğim. Bu figüratif, tarihsel dildir: "Olmuş olan Şeytan," olduğu haliyle, "Şeytan'ı temsil edecek şekilde değişmiş kavram"ı karşılamaz. Süreç teolojisinin (zaman içinde gelişen Tanrı) hiçbir varsayımında bulunmaz.

Şeytan, kavramı Yeni Ahit'e kadar getirdi; bu kitapsa hemen hemen bütün temel noktaların belirlendiği beşinci yüzyıla kadar gelmektedir. Bu cilt, vahiy sonrası Yahudi düşüncesinin kısa bir özetiyle birlikte, öncelikle Hıristiyanlıktaki Şeytan kavramının gelişimini ele alır; çünkü Yahudilikte Şeytan kavramı, Hıristiyanlıkta olduğundan daha az önemlidir. Hem Batı hem Doğu Avrupa'daki ortodoks ve sapkın Hıristiyan düşüncesini ele alır. Teolojiden, tarihten, hagiolojiden,[a] amentülerden, düstur hukukundan ve mitolojiden yararlanır.

Yeni Ahit, Tanrı'nın Oğlu ve Sözü olan, İsa'nın özdeşleştirildiği

---

[11] James, s.118, 306.

[12] Sontag, s. 152, 158-159.

[a] Hagioloji: Azizlerin yaşamlarını ve öğretilerini konu alan bilim dalı, –çn.

bir tek Tanrı'yı, iyi Tanrı'yı varsayar. Tanrı iyilikseverdir, fakat kötülüğü Rab'bın iyiliğinin ve karanlığı Tanrı'nın ışığının karşısına çıkaran başka bir tinsel güç vardır. Bu tin Yeni Ahit'te, İbranicedeki *satan*'ın, "engelleyen," bir çevirisi ve İngilizce "devil" sözcüğünün kökeni olan Yunanca *diabolos*'tur, "hasım." Şeytan Tanrı'ya bağlıdır; fakat sürekli ona karşı mücadele eder; Yeni Ahit'te açık olmayan bağlılığının anlamı ve derecesi, teolojik anlaşmazlık konusu olmuştur.

Yeni Ahit'in Şeytan'ı, krallığı bu dünyaya ait olmayan İsa'ya karşıt olarak, bu uzay (*kosmos*) ve zaman (*aion*) dünyasının prensidir. İblis, bir ölçüde maddenin efendisidir ve tine karşıt olarak, etten ve kemiktendir. Gnostik sapkınlar, ortodokslar arasındaki, her şeyin Rab tarafından yaratıldığı ve bu nedenle asli olarak iyi olduğu konusundaki ısrarla orantılı tutulan bu noktayı abartacaklardı. İblis, İsa'nın baş hasmıdır. İsa'yı ayartmayı çalıştı, fakat başaramadı. İsa'nın ölümünü istedi, fakat aynı zamanda kurtarma eylemini önlemeye de çalıştı. İsa'nın ölüp göğe yükselişinin ardından Şeytan, insanlığa saldırarak ve kötü yola saptırarak Rab'bın zaferini bozmaya çalışır. İblis insanları ayartır; hastalığa ve ölüme neden olur. Bireylere musallat olur ve onlara sahip olur ve insanları günah işlemeye ayartır. Bir sürü kötü cinin lideridir. O ve izleyicileri, dünyanın sonunda İsa tarafından yenilgiye uğratılıp cezalandırılacaklardır. Yeni Ahit, diabolojinin çok sayıda sorununu geleceğin teologlarına bırakmıştır; fakat dünya korkunç acı ve kederlerle dolu olmasına karşın, İblis'in gücünün ötesinde bir yerde daha büyük bir gücün bu acıyı ebedi huzur ve neşeyle yumuşattığını olurlamıştır.

Yeni Ahit Şeytan'a kaydadeğer bir önem verdiği halde, Yahudi düşüncesi belirleyici bir şekilde öteki yönde hareket ediyordu. Hahamların Talmud'daki[a] öğretileri, vahiyci yazarların düalist eğilimini bi-

[a] Talmud: Yahudilerin kanun ve tefsir kitabı, –çn.

linçli bir şekilde reddetti ve bir tek iyiliksever Tanrı'nın birliğinde ısrar etti. Kötülük, Rab'bın kozmik bir düşmanının dalaverelerinden değil, yaratılan dünyanın kusurlu durumundan ya da insanın özgür iradeyi kötü kullanmasından kaynaklanır. Hahamlar, kötülük güçlerine öncülük eden kişileşmiş bir varlık fikrini genelde reddedip, insanlık içindeki kötülük eğiliminin bir simgesi olarak Şeytan'dan söz etmeyi yeğlediler. Hahamcı öğretiye göre her bireyde iki karşıt ruh barınır: Biri iyiye bir eğilim (*yetser ha-tob*), diğeri kötüye bir eğilim (*yetser ha-ra*). Hahamlar Rab'bın her iki eğilimi de yarattığını, fakat Musa şeriatını izleyerek kötü yetser'in üstesinden gelebilmemiz için insanlığa Tevrat'ı da verdiğini ileri sürdüler. Şeytan, bu *yetser*'i kişileştiren olarak algılandı: Haham Simon ben Lakish "İblis, yetser ve ölüm meleği birdirler" diye yazdı.[13] Hahamlar, meleklerin kötü *yetser*'i olmadığı ve günah işleyemeyecekleri için, meleklerin isyanı geleneğini yararsız görüp bir tarafa attılar; İblis'i Tekvin'in yılanıyla özdeşleştirmediler ya da yok edilmesi ve cezalandırılması kehanetinde bulunmadılar. Bazı eski gelenekler, İblis'den çok Sammael olarak bilinen Şeytan'ın düşen, Âdem ve Havva'yı ayartmak için yılanı kullanan ve bir ayartıcı, iftiracı, yıkıcı gibi davranan yüksek bir melek ve ölüm meleği olarak görüldüğü haggada'larda[a] –ahlaki öyküler, efsaneler, özdeyişler ve törenler– direttiler. Birçok Hıristiyan demon-masalının haggada'larda kökleri vardır. Fakat haggada'larda bile İblis'in, onu yürekleri sınama aracı, günahlarımızı Rab'ba bildiren bir aracı ve günah işleyenleri cezalandırmakla görevli bir memur gibi kullanan Rab'dan bağımsız bir varoluşu yoktur.

Onüçüncü yüzyılda zirvesine ulaşan ve onsekizinci yüzyıla kadar

---

[13] Babil Talmud'u Baba Bathra 16a.

[a] Haggada: Hukuk ya da ayin dışında yol gösterici tarihsel motiflerin işlendiği İbrani din kitaplarına verilen ad, –çn.

popüler kalan Yahudi büyü/mistisizm hareketinin yazını kabala'lar,[b] Şeytan'a hamamlardan daha çok ilgi gösterirler. Yunan felsefesinden, Gnostisizmden ve Hıristiyanlıktan etkilenen kabalalar, bütün şeylerin, her birinin bir sonrakinden düşük olduğu bir dizi çıkma biçiminde ilahi varlıktan geldiğini düşündüler. Başlangıçta Tanrı hem iyi hem kötüydü: Sağ eli sevgi ve merhametti, sol eli gazap ve yıkımdı. Tanrı kişiliğinin yıkıcı yanı iyi yanından koptu ve Şeytan olarak bilindi. Haham Isaac Luria şu alışılmamış savı sundu: Tanrı, Yaratılışa yer açmak için kendi içine büzüldü (*tzimtzum* denilen bir süreç); bu yüzden yaratılan dünya eksikli olmaktan, Tanrı'nın yokluğundan, kötülükten yoksundur. Luria'nın düşüncelerinin başka bir yorumu, Tanrı'nın *shoresh ha-din*, "kesin yargının kökü," denilen küçücük bir kötülük tanesini kendi içinde barındırdığı anlamını taşır. Yahudi efsaneleri İblis ya da Sammael hakkında ayrıntılar verirler: Oniki kanadı vardır, gözlerle kaplıdır, bir keçiye benzer, istediği zaman şeklini değiştirebilir. Hastalığa ve ölüme neden olarak havada uçan asi bir melektir. İnsanlık ancak Tevrat'ın yolunda giderse onu yenebilir.

Şeytan'ın vahiy dönemi sonrası Yahudi düşüncesindeki yeri önemsizdir ve büyük ölçüde etraftaki Yahudi-olmayan düşünceden kaynaklanır. Joshua Trachtenberg'in belirttiği gibi, Yahudi Şeytan, insanlar arasındaki kötülük eğiliminin "bir alegorisinden fazla bir şey değildi."[14]

---

[b] İblisle ilgili bilgi ve uzmanlık sınavından geçmiş bir shohet (yenecek hayvanları Musevi kurallara göre kesme ehliyetine sahip kişi) adayına bir hahamın verdiği icazete verilen ad, –çn.

[14] J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews* (New Haven, 1943), s. 19. Ayrıca bkz. örneğin Tranchtenberg, *Jewish Magic and Superstition* (New York, 1939); B. J. Bamberger, *Fallen Angels* (Philadelphia, 1952); E. Langton, *Satan: A Portrait* (Londra, 1945); L. Ginzburg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia, 1938); C. G. Montefiore ve H. Loewe, *A Rabbinic Anthology* (New

York, 1960); J. Z. Smith, "Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity," *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (1978), II: 16. 1, s. 425-439. *Yetser ha-tob* ve *yetser ha-ra* üzerine bkz. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Their Beliefs* (Kudüs, 1975), cilt 1, s. 471-483.

2 Apostolik Babalar

Yeni Ahit'in açık bıraktığı büyük sorunlardan biri, Şeytan'ın Tanrı'dan bağımsızlık derecesiydi. Eğer Şeytan bağımsız bir ilke değil, yaratılmış bir varlık idiyse, ne tür bir varlıktı? Kilise babaları Şeytan'ı baştan çıkmış bir melek olarak tanımlama yönünde hareket ettiler. Fakat bu tanımlama başka soruları açıkta bırakıyordu. Tanrı, kendisinin yaratmış olduğu bu meleğin kötü eylemlerinden ne ölçüde sorumluydu? Tanrı ne ölçüde İblis'in eylemlerini emrediyordu ve ne ölçüde bunları hoş görüyordu. Şeytan, Tanrı'nın bir aracısı mıydı, yoksa hasmı mı? Melek çözümü, iyi ve kadiri mutlak bir Tanrı'yı kozmik bir kötüyle uzlaştırmayı başaramıyor ve temel kavramsal seçenekler olduğu gibi duruyordu: (1) Tanrı hem iyi hem kötüdür; hep-iyi değildir; (2) iki tanrı vardır, biri iyi öteki kötü: Tanrı hep-güçlü değildir; (3) Tanrı hep-güçlü olduğu kadar toptan iyidir de. Hıristiyanlık ilk iki seçeneği reddetti ve bütün güçlükleriyle birlikte üçüncüyü benimsedi

Hıristiyanlık, Şeytan'ı Tanrı'ya tabi bir varlık olarak tanımlamasına karşın, Şeytan'ın Rab ile kozmik bir mücadeleye kilitlendiğine inanmaya devam etti.[1] Hıristiyanlar, Rab ile Şeytan arasındaki İbrani

---

[1] Iyi kadar kötüyü de kucaklayan monist ilahi ilkeyi anlatmak için Tanrı terimini, ilahiliğin bütünüyle iyiliksever yanını anlatmak için "Rab" terimini kullanıyorum. Hıristiyan gelenek iyi Rab'bı "Tanrı" olarak tanımladığı için, "Tanrı" terimini Hıristiyan anlamda "Rab"bın eşdeğeri olarak kullanıyorum. Bununla birlikte, "Tanrı," hep-iyi Rab düşüncesi ile ikircikli "Tanrı" düşün-

mücadeleyi İsa ile Şeytan ve İsa ile Deccal arasında bir mücadeleye çevirdiler, zira İblis ile Deccal arasındaki fark çoğunlukla bulanıktır.[2] Son olarak, kilise, "müminler cemaati" ile Şeytan arasında bir çekişmeydi.

Şeytan'ın baştan çıkmış bir melek olduğuna dair inançta başka sorunlar da vardı. Günahının doğası neydi? Ahlaki bir yanlış mıydı, bir itibar kaybetme miydi, gökten fiziksel bir ayrılma mıydı, yoksa bunların bir bileşimi miydi? Temel ayrım, ahlaki yanlış olarak baştan çıkma ile ceza olarak baştan çıkma arasındaydı. Baştan çıkmanın coğrafyası neydi? Gökten daha aşağı havaya mı, gökten yeryüzüne mi, gökten yeraltına mı, yoksa yeryüzünden ya da havadan yeraltına mı? Şeytan şimdi nerede ikamet eder? Havada mı, yeryüzünde mi, yoksa yeraltında mı? Baştan çıkışının kronolojisi neydi? Ahlaki bir yanlış olarak, Âdem zamanında insanlık yaratılmadan önce dünyanın başlangıcında mı gerçekleşti, yoksa Nuh zamanında Gözlemci Meleklerle birlikte mi? Ceza olarak İsa'nın doğuşu sırasında mı, İsa'nın Çilesi sırasında mı, İsa'nın ikinci gelişi sırasında mı, yoksa ikinci gelişinden bin yıl sonra mı gerçekleşti? Bin yıllık saadet döneminde Şeytan'ın rolü nedir? Günahı, doğadaki bir kusurun mu, yoksa iradedeki bir kusurun mu sonucuydu? Günahı kibirden mi, kıskançlıktan mı, yoksa şehvetten mi ibaretti? Kıskançlıksa, Rab'bı mı kıskandı, yoksa insanoğlunu mu? Şeytan ile öteki melekler, melekler ile demonlar, demonlar ile devler, melekler, demonlar ve tanrılar arasındaki ilişki

---

cesi arasındaki ayrım akılda tutulmalıdır. "İblis" terimini "Şeytan"ın eşdeğeri olarak kullanıyorum. Şeytan'ın adı önemli değildir; önemli olan kozmostaki kötü güçlerin kaynağı ve odağı olmasıdır. Manevi ve fiziksel varoluşun bütün ekonomisini ifade etmek üzere, onu salt fiziksel "evren"den ayırt etmek için "kozmos" terimini kullanıyorum.

[2] Victor Maag, "The Antichrist as Symbol of Evil," *Evil*, ed. Jung Enstitüsü Kitaplığı (Evanston, III., 1967) içinde s. 65.

neydi? Şeytan'ın bir bedeni var mıdır? Görülebilir mi, görülebilirse neye benzer? Meleklerin ve demonların rütbeleri var mıdır, varsa Şeytan demonların başı mıdır? Şeytan'ın cezasının doğası neydi? Şeytan kurtulabilir mi?

Şeytan'ın güçleri nelerdir? Kozmosta hangi işlevleri yerine getirir? İnsanlıkla ilgili hangi işlevleri yerine getirir? Hastalık, delilik ve ölüm gibi doğal kötülüklerin nedeni midir? Ahlaksal kötülüğün nedeni midir? Bir yılan biçiminde ya da yılanı bir alet gibi kullanarak Âdem ile Havva'yı ayartan o muydu? Yahudi yetser ha-ra gibi, kötülüğe teşvik eden bir cin olarak insanların yüreklerinde mi ikamet eder? Her kişinin içinde savaşan bireysel bir melek ve demon mu vardır? Her rezaletin kendine ait bir demonu var mıdır? Şeytan günaha kışkırtıp, rezaleti besler mi? Zihnimize girebilir mi, yoksa sadece bedenlerimize mi girer? Tanrı onu ayartmayla görevlendirmiş midir? Onu günahkârları cezalandırmakla görevlendirmiş midir?

İkinci yüzyılın ortalarından önce Hıristiyan düşüncesi, Yahudilikten alınan biçimlerle ifade edilen Yahudi-Hıristiyan düşüncesiydi.[3] Pek çok Hıristiyan, hâlâ Yahudi geçmişliydi ve Helenistik düşüncelerin etkisi hâlâ sınırlıydı. Erken Hıristiyanlığın Yahudi doğası, son birkaç onyılda giderek daha fazla vurgulanmaktadır; Kumran ve Nag-Hammadi'nin keşiflerinin bir sonucu olarak, erken Hıristiyan düşüncesinin daha önce Yunan sayılan birçok öğesininin Yahudi olduğu saptandı. Bunların en önemlisi, etik düalizmdi.

---

[3] J. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity* (Chicago, 1964), s. 9. Şeytan üzerine daha önceki kitabımda bölüm 5'te Pseudopigrapha'yı, apokaliptik yazını ele aldım. Pseudopigrapha'ların tarihleri değişiktir; pek çoğu belirsizdir. Birçoğu Hıristiyanlık sonrasına tarihlidir; birçoğunun yine tarihsiz Hıristiyan eklemeleri vardır. Bkz. J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* (Missoula, Mont., 1976).

Hıristiyanlık, ılımlı bir düalist dindir. Şeytan, İsa'nın işine karşı koyacak kadar büyük güce sahiptir; fakat gücü her zaman sınırlıdır ve Tanrı tarafından denetimde tutulur. Bazı yazarlar, basitçe, dinlerin ya düalist oldukları ya da olmadıklarında ve bu nedenle Hıristiyanlığın düalist bir din olmadığında hâlâ ısrar ederler. Aslında, güçlü bir şekilde monist dinler ile güçlü bir şekilde düalist dinler arasında bir yelpaze uzanır ve Hıristiyanlık, tam konumu bireysel Hıristiyan düşünürlerle birlikte değişmek üzere, yelpazenin ortalarında bir yerdedir. Hıristiyan düalizmi, Yahudi düalizminden, özellikle de Essen[a] düşüncesinden ve apokaliptik düşünceden kaynaklanır. Yahudi düalizmindeki en güçlü öğe, insan ruhu için ya da insan ruhunun içinde ahlaksal iyi ile kötü arasında bir mücadeleyle ifade edilen etik bir düalizmdir. Yahudi ve Hıristiyan düşüncesi, Yunan kozmik düalizminden (tin ile madde arasında Orpheusçu/Platoncu karşıtlık) ve İran kozmolojik düalizminden (bir aydınlık tini ile bir karanlık tini arasındaki mücadele) de etkilenmiştir.

Kilisenin ikinci yüzyıldaki öğretileri henüz tam biçimlenmemişti. İS 150'den önce Hıristiyanlar, Akdeniz dünyasında, çok büyük ölçüde pagan ve ikinci derecede Yahudi olan bir çevrede küçük bir azınlıktılar. Hıristiyanlar ile Yahudiler arasındaki düşmanlık, İS 70'te Kudüs düştükten sonra, Saddukiler,[c] Zealotlar[d] ve Essenlilerin yenilgiye uğ-

---

[a] İÖ 2. yüzyıl ile İS 2. yüzyıl arasında Filistin'de ortaya çıkan bir Musevi tarikatı, –çn.

[c] Saddukiler: İÖ 1. ve İS 1. yüzyıllarda yaşamış, gelenekleri benimsemeyip sadece yazılı yasalara uyan, ruhların ve meleklerin varlığına ve bedenin yeniden dirildiğine inanmayan eski bir Yahudi tarikatının mensuplarına verilen ad, –çn.

[d] Zealotlar: İS 70 yılında Kudüs'ün düşüşüne kadar Roma egemenliğine karşı ayaklanmış bir Yahudi tarikatının mensuplarına verilen ad, –çn.

rayıp, Ferisilerin[e] Yahudiler arasında egemen hizip olarak ortaya çıkmasından sonra arttı. Kendi dinlerinin birliğini sağlamak için mücadele eden Ferisiler, Hıristiyanları sinagoglardan dışlayıp lanetlediler. Dışardan düşmanlıkla baskı atında tutulan Hıristiyan cemaatin, kendi içinde uyumlu bir örgütlenmesi yoktu.[4] Hıristiyanlık, açıkça tanımlanmış bir öğreti bütününe de henüz sahip değildi. İkinci yüzyılın ilk yıllarında İncil-i Şerifler yeni yeni derlenmişti ve hepsi genel olarak bilinmiyordu. Bir Kutsal Kitaplar kanonu iki yüzyıla kadar oluşturulmayacaktı ve sayısız Apokrifal[f] kitap elden ele dolaşıyor ve esin kaynağı olarak kabul ediliyordu.

Erken ikinci yüzyıl Yahudi Hıristiyanlığının sadece birkaç metni hâlâ vardır. Havarileri izleyen yazarlar, apostolik babalar olarak bilinirler. Bu erken yazarların kronolojilerini, yazarlıklarını ve karşılıklı etkileşimlerini saptamak zordur ve Yahudi-Hıristiyan düşüncesini, önemsiz etki çizgilerine çekmek yerine, bir bütün olarak almak daha yararlıdır.[5]

Yaklaşık İS 94-97'de Roma piskoposu I. Clemens, son derece hizipleşmiş olan Korinthos kilisesine bir mektup yazdı. Hiziplerin uzlaşacağına ve "düşmanlığı teşvik ederek" işledikleri günahlar için ba-

---

[e] Ferisiler: İÖ 1. ve İS 1. yüzyıllarda yaşamış, ruhun ölmezliği ve bedenin dirilişi gibi Yahudi dogmalarına önem veren, dini vecibelerin yerine getirilmesinin yanı sıra, derin bir imanı ve şevki de şart koşan bir Yahudi tarikatının mensuplarına verilen ad, –çn.

[4] L. W. Bernard, Studies in the Apostolic Fathers and Their Background (Oxford, 1966), s. 155.

[f] Apokrifal: Yahudiliğin ve erken Hıristiyanlığın, rivayete dayanan ve doğruluğu kesin olmayan yazılarına verilen ad, –çn.

[5] Romalı Clemens'in, Antakyalı Ignatius'un ve Polycarp'ın eserleri, "Hermas'ın Çobanı," "Diognetus'a Mektup," Ditache, "Barnabas'ın Mektubu" ve Papias'ın eseri, genel olarak apostolik babaların yazıları arasında konulur.

ğışlanmaya çalışacaklarına dair umutlarını ifade ediyordu. Burada Şeytan, Hıristiyan cemaati günaha ve husumete teşvik eden ayrık bir kişilik olarak anlaşılır.[6]

107'de şehit olacak olan Antakya piskoposu Aziz Ignatius'un mektupları, onun şehitliğe yaklaşım anlayışını ve Hıristiyan cemaatinde düzen ve birliğe gösterdiği ilgiyi gösterir. Paul'den etkilenen ve John'un eseriyle benzerlikler gösteren Ignatius, şeytanı "bu çağın yöneticisi" olarak görüyordu.[7] Eski ve yeni devirler arasındaki, bu dünyanın krallığı ile Tanrı'nın krallığı arasındaki çatışmayla ilgili temel bir varsayımda bulunuyordu.[8] Bu şimdiki çağ ya da devir, diye yazıyordu, kötülük devridir; Âdem ile Havva'nın baştan çıkmasından bu yana kötülük egemen olmuştur. Ne var ki, bu eski devrin gücü, Enkarnasyonla sarsılmıştır ve sonunda, İsa'nın ikinci gelişiyle dağılacaktır. İsa, bizzat dünyanın ve onun içinde yaşayanların doğasının köklü bir dönüşümüyle nitelik kazanacak yeni bir devri, yeni bir çağı başlatacaktır. Bu yeni krallık, çağ ya da devirde kötülüğün hiçbir gücü olmayacaktır. Bu arada dünyanın bir archon'u, kötü bir tinsel

---

[6] Clemens 51. 1: του αντικειμενου. "husumet." *Antikeimenos*, Yeni Ahit'te ve daha sonraki Hıristiyan yazarlarda "düşmanlık" ya da "husumet"i anlatmak için kullanılır. Bkz. F. X. Gokey, *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers* (Washington, 1961), s. 68-69; J. Quasten, Patrology, cilt 1. (Westminister, Md., 1950), s. 42-53.

[7] Ignatius, John'un eserini olasılıkla bilmiyordu. Ignatius'un yedi mektubu Efesliler, Magnesialılar, Trallianlar, Romalılar, Filipililer, İzmirliler ve Polycrap şimdi genelde otantik sayılır. Fakat bkz. J. Rius-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius the Martyr* (Roma, 1979). Bkz. M. P. Brown, *The Authentic Writings of Ignatius: A Study of Linguistic Criteria* (Durham, N.C., 1963); Virginia Corwin, *Saint Ignatius and Christianity in Antioch* (New Haven, 1960), s. 7-10; Gokey, s. 70-89; Quasten, s. 63-76.

[8] "Bu çağın yöneticisi": αρχων του αιωνου τουτου. Efeslilere Mektup 17. 1, 19.1; Magnezyalılara mektup 1.2; Romalılara Mektup 7.1.

prensi vardır.[9]

Ignatius, Efeslileri, İsa'nın onlar için arzuladığı yaşamdan kendilerini saptırmasın diye, bu dünyanın prensinin "pis kokusu"ndan uzak durmaları konusunda uyarıyordu.[10] Şeytan'ın amacı, Hıristiyanları gerçek hedeflerinden saptırarak, İsa'nın kurtarma işini bozmaktır. Ignatius, Roma'daki Hıristiyanları, Şeytan'ın bireysel olarak her kişiyle kapıştığı konusunda uyarıyordu. Ignatius, yakın tehlikede olduğunu hissediyordu. Dostlarından, kendisini sadık imanından vazgeçirmeye ve şehitlikten kaçmaya ikna etmeye çalışan kötülük prensine karşı kendisini desteklemelerini diliyordu.[11]

Bir sürü melek vardır, diyordu Ignatius. Bazıları kötüdür ve Şeytan'ın peşinden giderler.[12] İyi ve kötü insanlar da vardır. Kötü meleklerin ve kötü insanların amacı, liderlerinin amaçlarıyla aynıdır: İsa'nın işini engellemek. Ignatius dünyayı, iyi meleklerin ve iyi insanların lideri İsa'nın Şeytan'la savaşmaya mecbur olduğu bir arena olarak görüyordu –şehitlik imgesi, hiçbir zaman zihninden uzak değildi.

---

[9] Yunanca αρχων lider, şef, general ya da yönetici anlamına gelebilir. Herhalde en iyi çeviri, Latince *princeps*, "birinci baş," "şef," ya da "yönetici"den yapılan geleneksel "prens"tir. Yeni Ahit'in "bu çağın archonu" terimini kullanmasından ve Ignatius'un öteki yazılarından, *archon tou aionou toutou*'nun *diabolos*, "Şeytan"la ve *Satanas*, "İblis"le eşit olduğu açıktır.

[10] Efeslilere, 17. 1: "pis koku": δυσωδιαν.

[11] Romalılara 7. 1.

[12] Trallianlara Mektup 5.2'de Ignatius, iyi ya da kötü olabilen meleksel ve archontik (αγγελικας, αρχοντικας) güçlerden söz ediyordu. İzmirlilere Mektup 6.1'de de benzer terimler kullanılır. Efeslilere 13.1'de İblis'in peşinden giden meleklere, Aziz Paul'ü andırırcasına Şeytan'ın güçleri (δυναμεις του Σατανα) der. Ignatius'a göre meleklere *angeloi, archontes, dynamies* ve *exousiai* denilir.

Hıristiyan cemaati hizipçilik ve sahte öğretilerle parçalayan bu kötü insanlar, en büyük tehlikedirler. Yerel Hıristiyan cemaatinin başı, havarilerin ardılı piskopostu. Yalnızca o, örgütsel istikrarı ve öğreti ortodoksluğunu garanti edebilirdi. Kendisi bir piskopos olan Ignatius, piskoposun öğüdü ve rızası olmadan hareket eden herhangi birinin Şeytan'a taptığını söylüyordu.[13] Diğer yanda, Hıristiyan cemaat huzur ve uyum içinde birleştiği zaman, İblis'in güçleri zayıflar.[14] Şeytan cemaati bölen fesatçıları ve sahte öğretileri öğreten sapkınları teşvik eder. Çabalarının meyvesi ölümdür ve Tanrı'nın krallığının mirasına konmayacaklardır.[15] Sapkınlar, hem fesatçılıktan hem sapkınlık-

---

[13] İzmirlilere 9. 1: τω διαβολω λατρευει. *Latreuo*, "hizmet etmek," ya da kölesi olmak" anlamına gelir; Hıristiyan kullanımda "ibadet etmek" anlamına da gelir.

[14] Efeslilere 13. 1: αι δυναμεις του Σατανα. *Dynameis*, soyut Şeytan'ın "güçleri," ya da onun peşinden giden meleksel (ya da demon) güçleri anlamına gelebilir. Bkz. G. B. Caird, *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology* (Oxford, 1956). Daha doğru çeviri, genellikle "meleksel güçler," ya da "melekler"dir.

[15] Trall. 8. 1'de Şeytan'ın tuzakları (ενεδρας), itaatsizliği teşvik etmesine işaret eder gibi görünüyor. Filipililere Mektup 6. 2'de Ignatius, Musa'nın yasalarını harfi harfine yorumlayanlara verilen bir ad olan Yahudileştiricilere ya da daha olasılıkla "öğretileri Yahudileştiren" Ebionculara [İsa'nın Tanrı olmadığını ileri süren eski bir Yahudi Hıristiyan mezhebin üyeleri, –çn.] işaret ederken benzer κακοτεχνιας και ενεδρας terimlerini –"kötülük aldatır ve tuzağa düşürür"– kullanır. Bkz. R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 2. baskı (New York, 1966), s. 178. Filipililere 6. 2'de Şeytan'ın γνωμη'ne – "amacı"na ya da "plan"ına– işaret eder. Efeslilere 10. 3, Şeytan'ın ektiği zararlı tohumlardan (βοτανη του διαβολου) söz eder: Ignatius özel olarak sapkınları ve fesatçıları düşünmüş olsa da, genel olarak günaha işaret edilir gibi görünüyor. Elbette, bu imge, sapkınlık tarihinde standart bir metin haline gelen, Yeni Ahit'teki buğday ile burçak meselesine kadar geri gider. Bkz. R. Bainton, "The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty

tan uzak duran aydınlığın çocuklarıyla kavgaya tutuşurlar.[16] Dünyanın bu şekilde aydınlığın çocukları ve karanlığın çocukları olarak bölünmesi, Essenlilerden kaynaklanan ve apostolik babaların eserlerinden sık sık görülen ahlaksal bir düalizmdir.[17]

Karanlığın güçlerinin lideri Şeytan'ın, sapkınları kiliseye karşı savaşa soktuğu düşüncesi çağlar boyunca önemli olmuştur. Eğer dünya aydınlık ile karanlık arasında kozmik bir savaşın muharebe alanıysa ve eğer kilise, İsa'nın liderliği altındaki aydınlığın cemaati, karanlığın cemaatiyle mutlak bir savaştaysa, muharebede merhamet göstermemelidir; zira topyekûn kötülükle savaşmaktadır. Apostolik babalar, bu öğretiyi mantıksal sonucu olan şiddete taşımazlar. Onlara göre cevap pasif direnişte ve şehitliktedir. Fakat ötekiler, daha sonra öğretiyi sapkınlara, Yahudilere, paganlara, Müslümanlara ve cadılara karşı sert önlemleri haklılaştırmak için kullandılar. Kilisenin daha sonraki hoşgörüsüzlüğün çoğu, Yeni Ahit'in, dünyanın İsa ile İblis arasındaki kapışma konusu olduğuna dair öncülünü temel alan bu kavramdan kaynaklandı.

---

to the End of the Sixteenth Century," *Church History*, 1 (1932), 67-89. Sapkınlığa benzer göndermeler, Trall. 11.1'de ("ölümcül meyveyi taşıyan bu kötü filizlerden kaç") ve Filipililere 3.3'de ("kötü bitkilerden uzak dur") de görülür. Bunun Ignatius için ima ettiği şey şudur: Kötü tohumlar Rab'bın ekininin içinde yetişir, fakat hasat zamanı bunları ayırır ve buğdayı ambara toplarken onları yakar.

[16] Filipililere 2.1: "Hakikat aydınlığının çocukları, bölücü ve yanlış öğretilerden uzak durun:" τεκνα ουν φωτος αληθειας, φευγετε τον μερισμον και τας κακοδιδασκαλιας.

[17] Bkz. İsa'nın karanlığa karşıt aydınlık olarak ortaya çıktığı 1 Yuhanna: 4-9; 12: 46; 8: 12. 1 Yuhanna 3: 8-10'da aydınlığın çocukları karanlığın çocuklarına karşı savaşırlar. Paul'e göre hakikat aydınlıkla, çarpıklık karanlıkla bağlantılıdır: 1 Selanikliler 5: 5-8; Efesliler 5: 8-11; Romalılar 13: 12.

Bu savaşta şehitlik önemli bir muharebe alanıydı.[18] Erken kilise şehitliği, İsa'nın sporcularının Şeytan'ın uşaklarına karşı bir mücadelesi olarak algılıyordu. Şeytan'ın hem hükümetin hem ahalinin davranışından sorumlu olduğuna genel olarak inanılıyordu. İşkence ve ölüm onun işiydi; paganların nazikliği bile, şehidin kararlılığını zayıflatabildiği için, şeytani bir tuzaktı. Sıradan bir sporcu arenada maddi bir zafer için çalışır; fakat Hıristiyan sporcu, ölüme inancını koruyarak kazanılan tinsel bir zafer için çalışır. Babalar, şehitliği, Hıristiyan cemaatin İsa'nın işini ve azizlerin zaferini geliştirme mücadelesinin ayrılmaz bir parçası olarak görüyorlardı. Gnostikler farklı bir inancı, şehitliğin bireysel bir ruhun kendi tinselliğini yükseltip güçlendirmesinin bir yolu olduğu inancını savundular. Hıristiyanlara yönelik Roma zulmü (aslında çok seyrek uygunan bir politika olmasına karşın), bütün imparatorluğun Şeytan'ın krallığının bir parçası olduğunun işareti olarak görülmeye başlandı. Ignatius bu kadar geniş bakmıyordu; fakat şehitliği bu dünyanın prensiyle bir muharebe olarak görüyordu. "Acı çekmek istiyorum," diye yazıyordu, "fakat buna değip değmediğimi bilmiyorum ... Bu dünyanın prensinin içinde çözüleceği uysallığa ihtiyacım var."[19]

---

[18] W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabbees to Donatus* (Garden City, N.Y., 1965); F. -J. Dölger, "Der Kampf mit dem Agypter," Dölger, *Antike und Christentum*, 4 cilt (Münster, 1929-1934) içinde, 3: 177-191; H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (Göttingen, 1936); M. Pelegrino, "Le sens ecclésial du martyre," *Revue des sciences religieuses*, 35 (1961), 152-175; J. Daniélou, *The Origins of Latin Christianity* (Londra, 1977), Hıristiyanı tuzağına düşürmeye çalışan gladyatör olarak Şeytan imgesini temsil eden erken Latin ayini *De aleatoribus*'u anar.

[19] Trall. 4. 2. Krş. Rom. 5. 3: "İblis'in kötü eziyetleri," κακαι κολασεις του διαβολου.

İgnatius, Tanrı'nın, İblis'in gücünü ve bilgisini her zaman sınırladığına inanıyordu. Rab, Meryem'in bakireliğini ve İsa'nın doğumunu ve tutkusunu İblis'den gizledi. Şeytan'ın gücü uzun vadede üstün gelemez. İyinin nihai zaferini varsayan bu tür uzun vadeli teodiselerin sınırları Robinson Crusoe'nun Cuma'sı için açıktı: Niye, diye soruyordu efendisine, Rab'bın kazanması bu kadar uzun sürer? Ignatius, soruyu açıklamadı; fakat daha sonraki babalar, açıklamak zorunda kalacaklardı.

Bilinmeyen bir yazarın (havari Barnabas olmadığı kesin) eseri "Barnabas'ın Mektubu," Mısır'ın Yahudi-Hıristiyan cemaatinde, olasılıkla İskenderiye'de yaklaşık 117-119'da yazıldı.[20] Barnabas, olasılıkla dönme bir hahamdı; retoriği ve terimleri kullanımı Yahudiler gibiydi. Din değiştirdikten sonra, dönmeyen Yahudilere ve Eski Şeriata gereğinden fazla yakın duran Yahudi Hıristiyanlara yönelik hoşnutsuzluğu şiddetle arttı. Başlıca savunucusu Filon olan, fakat İS 70'ten sonra Ferisi hahamların giderek reddettikleri Helenleşmiş, alegorik Yahudi düşüncesi perspektifiyle yazdı. Özellikle "iki yol," aydınlığın yolu ve karanlığın yolu etik Yahudi düalizmine vurgusunda, Kumran'dan da etkilendi. Barnabas, İsrail'in kurtulan kalıntısının –*qehel Yahwe*– yerini *ekklesia*, Hıristiyan cemaati aldığını savunuyordu. Eski Ahit'te Rab, milletler arasından İsraillileri, İsrailliler arasından da Şeriat'a sadık kalanları seçer. Fakat Hıristiyanlıkta kurtuluş Tevrat'tan İsa'ya geçer ve kilise, İsrail'in kurtulan kalıntısının yerini alır.

Ignatius gibi Barnabas da, iki yol ya da iki krallık arasındaki mücadeleyi öğretisinin merkezine yerleştiriyordu. Şimdiki çağ kötülük çağıdır ve Şeytan'ın pençesindedir.[21] Enkarnasyonla zayıflamış olma-

---

[20] Bkz. Gokey, s. 99-120; Bernard, s. 41-55; H. Windisch, *Der Barnabasbrief* (Tübingen, 1920); Quasten, s. 85-92.

[21] Barnabas 2.1: ημερων ουν ουσων πονηρων και αυτου του ενεργο–

sına karşın İblis, İsa'nın olması yakın ikinci gelişine kadar şimdiki çağ üzerindeki hükmünü sürdürür.[22] İki krallık birbiriyle savaş halin-

---

υντος εχοντος την εξουσιαν. Bu günler kötü günlerdir: *poneros, kakos*'dan daha güçlü bir sözcüktür. *Kakos* olan bir kişi, kendi kötülüğüyle yetinebilir; fakat *poneros* olan bir kişi, başkalarının erdemini de zayıflatmaya çalışır (Gokey, s. 114). Burada Şeytan ενεργον, daha yüksek bir kötülük gücünün işgöreni olma anlamında değildir (bu durumda, Tanrı'nın kendisi de kötü olmadıkça terimlerde bir çelişki olurdu), kötülüğü fiilleştirenin ya da kötülüğe enerji verenin o olması anlamında kötülüğün aracısı ya da yapanıdır. Aziz Paul'de, ενεργεια kötü de iyi de olabilen doğaüstü bir güçtür; buradaki ima ise açıkça olumsuzdur. εξουσια terimi kişileşmiş bir güç, yani bir melek anlamına gelebilir; fakat burada, yine olumsuz çağrışımıyla da olsa, basitçe genel olarak "güç" anlamına gelir. Gokey, buradaki *exousia*'nın İsa'nın bütün düşmanlarını barındıran bir karanlık krallığı olan İblis'in "gücü" anlamına geldiğini öne sürer (s. 105). Krş. Luka 22: 53: εξουσια του σκοτους: "karanlığın gücü." Babalar, πονηρος sıfatını bir isim olarak da sık sık kullanıyorlardı, *ho poneros*, "Şeytan." Bkz. Barnabas 2. 10. Kullanım o kadar yerleşmiştir ki, Rab'bın Duası'nın sona ermesinin özel olarak Şeytan'a işaret ettiği savına hatırî sayılır bir ağırlık verir: ρυσαι ημας απο του πονηρου – "bizi kötülükten kurtar," değil, "bizi Kötüden kurtar." İsim, eril *ho poneros* biçiminde olduğu gibi nötr biçimde de görünür (örneğin Barnabas 19.11).

[22] 18. 2'de Şeytan, İsa'ya, ebediyetin Efendisi'ne, o de αρχων καιρου του νυν της ανομιας karşıt olarak, şimdiki düzensizlik çağının prensidir, o κυριος απο αιωνων και εις τους αιωνας. Burada Şeytan'ın ünvanı *archon*, İsa'nın ünvanı "efendi"yle, *kyrios*, karşı karşıya konulur. *Anomia*, "düzensizlik," "kaos," "hukuksuzluk" dünyanın ve krallıklarının şimdiki durumudur. Daha sonraki Hıristiyan yazarlar Roma İmparatorluğu'na, adaletin hükûm sürdüğü Tanrı'nın krallığına karşıt olarak bir *anomia* diye işaret ederler. 15. 5'te bu şimdiki dönem, bir hukuksuzluk dönemi olarak τον καιρον του ανομου tarif edilir. Burada *bo anomos, bo poneros* gibi Şeytan'ın adıdır. Tanrı'nın Oğlu, kısa zamanda Şeytan'ın *kairos*'unu, zamanını ya da çağını yıkacaktır. 21. 3'te her şey (olasılıkla bu kötülük çağının her şeyi) Kötü'yle birlikte yok olacaktır: συναπολειται παντα τω πονηρω.

de olduğuna göre, ahlaksal olarak sorumlu her varlıktan bir tarafta yer alması istenir. Melekler zaten seçim yapmıştır, kimisi Rab'bın tarafını, kimisi Şeytan'ın tarafını seçmiştir. Rab'bın melekleri aydınlığın melekleridir, ötekiler karanlığın.[23] Yeryüzü denilen muharebe alanında, aydınlığın çocukları karanlığın çocuklarına karşı mücadele ederler, Kumran'a ve Yuhanna İncil'ine ortak bir mecaz.

Kötülüğün prensi, bizi aydınlığın ordusundan çıkıp karanlığın ordusuna girmemiz için ayartmaya çalışır.[24] Barnabas için yolların ayrılığı kesin ve açıktır: Aydınlığın yolu cennete götürürken, "Siyah Kişi"nin gücü altındaki karanlığın yolu, yıkıma götürür.[25] Kötülüğün, karanlığın ve siyahlığın eşitlenmesi, daha sonraki ırkçı basmakalıpların bir kaynağı, Hıristiyan literatüründe ilk kez burada gerçekleşir. Barnabas'ın "siyah" ve "siyahlık" terimlerini kullanmasının dolaysız kaynakları Yahudi, Ebionit[a] ve Yunandır. Bunların gerisinde Mazdacı Ehrimen'in[b] karanlığı düşüncesi ve Ehrimen'in arkasında da, bir kötülük simgesi olarak siyahlığın dünya çapında, neredeyse evrensel kullanımı vardır.[26]

---

[23] 18. l'de Barnabas bunları karşılaştırır: φωταγωγοι αγγελοι του θεου karşıt olarak αγγελοι του Σατανα. 9. 4'te tanım edatı kullanmaksızın αγγελος πονηρος işaret eder, dolayısıyla burada "kötü *bir* melek."

[24] ο πονηρος αρχων ... της βασιλειας του κυριου: 4. 13.

[25] οδοι δυο εισιν διδαχης και εξουσιας, η τε του φωτος και η του σκοτους: 18. 1. Krş. 4. 10: "kötü yolun amellerinden nefret et": τα εργα της πονηρας οδου. η δε του μελανος οδος: 20. 1.

[a] Ebionit: İsa'nın Tanrı olmadığını ileri süren eski Yahudi-Hıristiyan mezhep, –çn.

[b] Ehrimen: Zerdüşt dininde iyilik ilkesi Ahura Mazda'nın (Hürmüz) düşmanı olan kötülük ilkesi, --çn.

[26] Russell, *Şeytan*, s. 68-94, 161-162, 292-293. Solon, Pindar, Plutarkhos, Lucian ve öteki klasik yazarlar, "siyah karakterler"e ve "siyah yürekler"e işa-



İsa, İblis'in ayartmalarına karşı direniyor ve onu reddediyor. İblis'in kara, biçimsiz kanatları İsa'ya eşlik eden meleklerin görkemli, beyaz, biçimli kanatlarıyla karşıtlık oluşturuyor. Stutgart İncilleri'nden bir dokuzuncu yüzyıl çizimi. Württembergische Landesbibliotek'in izniyle.

Şeytan, bizi kendi karanlık alaylarına katılmaya ayartmak için, içimize "girmeye" çalışır.[27] Bunun Barnabas için ne anlama geldiği açık değildir. Daha sonraki babalar, Şeytan'ın zihinlerimize değil, sadece bedenlerimize girebildiğini ve bizi sadece dışsal özelliklerle ayartabildiğini ileri süreceklerdi. Barnabas, daha fazla bir şeye niyet etmiş görünüyor. Tinin simgesi yüreğin, putperest olduğunda demonların yuvası haline geldiğini söylüyordu.[28] Sahip olmaya işaret etmiyordu.

---

ret ederler; örneğin Pindar'ın μελαιναν καρδιαν ve Lucian'ın "gece karanlığından daha kara" siyah saçlı demonu, μελαντερος του ζοφου. Bkz. Gokey, s. 112-113. Bütün bu kaynaklarda siyahlığın birincil anlamı, siyah deri renginden çok aydınlığın yokluğudur; fakat daha sonra simgenin aktarımı kolay oldu.

[27] μη σχη παρεισδυσιν ο μελας: 4.9. Krş. 2. 10: μη ο πονηρος παρεισδυσιν εν ημιν.

[28] οικος δαιμονιων: 16. 7. Krş. İncil-i Şerif'in yuvası demonlarla dolan insan hikâyesi (Matt. 12: 45; Luka 11: 24-26).

Genelde Şeytan'ın ya da demonların saplantıyla (nedensiz) ya da sahip olmayla (içine girerek) bir kişinin bedenine saldırabildiğine inanılır. Her iki saldırı tarzı da, bütünüyle gayri ihtiyari kurbanlara karşı yapılır ve bu tür saldırılar hastalığa ya da deliliğe neden olsalar da, ruhu yozlaştıramazlardı; zira kurbanın özgür iradesi düşmana teslim olmamıştır. Diğer yanda ayartma iradeye saldırır. İradeyi zorlamasa da yönlendirmeye çalışır. Ayartmalar, genelde, dışarıdan teklif edilmiş sayılır. Fakat Barnabas, Şeytan'ın günaha teşvik amacıyla zihne ya da ruha kurnazca girişini düşünmüş görünüyor. Bu yüzden, bireysel ruh, İsa ile Şeytan arasında bir muharebe alanı olur. Ruhun içinde çalışan kötü bir tinin varlığı, iki yol öğretisiyle ve hahamcı iki yetserim öğretisiyle yakından bağlantılıdır.[29]

İzmir piskoposu Aziz Polycarp, yaklaşık 156'da şehit oldu. Ignatius gibi o da şehitliğin önemini ve sapkınlığa karşı mücadeleyi vurguluyordu.[30] Polycarp, Şeytan'ın şehitlere karşı hazırladığı birçok komplodan ve onlara itikatlarını inkâr ettirmek için kullandığı uzun işkencelerinden söz ediyordu.[31] Polycarp'a göre Şeytan'ın ruh üzerin-

---

[29] *The Devil, Demonology, and Witchcraft* (New York, 1974), s. 70-71'de H. A. Kelly'nin gösterdiği gibi, sahipliğe genelde bizzat Şeytan'dan çok, demonların yol açtığı varsayılır. Barnabas 9. 4'te sünnet kanununu tinin sünneti olarak anlayan Yahudi Hıristiyanlara karşıt olarak Şeriatı harfi harfine yorumlayan Yahudilerin inançlarından kötü bir melek sorumludur.

[30] Polycarp'la ilgili iki belge: (a) 120 ve 135 arası yıllarda yazılan Filipililere mektubu ve (b) ölümünden hemen sonra yazılan, "The Martyrdom of Polycarp" denilen ve şehit edilişini tasvir eden İzmir kilisesine mektup. Bu belgeler ton ve içerik bakımından birbirlerine çok yakındırlar ve aynı yazar tarafından (bu durumda açıkça Polycarp'ın kendisi olmayan) yazılmış olabilirler; bu nedenle kolaylık olsun diye ikisini de Polycarp olarak ele alıyorum. Bkz. Quasten, s. 76-82.

[31] Martyrdom, 2. 4; 3. 1. Krş. "haçın tanıklığı" ifadesi de μαρτυριον, "tanık" teriminin kullanıldığı Filipililer 7. 1.

de hiçbir gücü yoktur. Sapkınlığa entelektüel ve ahlaksal ayartmalar ya da korkaklığa ayartmalar olarak korkunç ıstıraplar ihtimalini sunabilir; fakat bireyi Tanrı'nın amacından sapmaya zorlama gücü yoktur. Ve eğer Şeytan, yüreklerimizde çalışırsa Kutsal Ruh'ta da çalışır. Böylece iki yetserim'in içsel mücadelesi, Kutsal Ruh'un İblis'e karşı mücadelesi haline gelir.[32]

Polycarp'ın Filipi kilisesine mektubunun yedinci bölümü, sapkınlığa bir saldırıdır. "İsa'nın kanlı canlı geldiğine inanmayan bir kimse deccaldir ve İsa'nın gerçekten acı çekip öldüğüne, haçın tanıklığına inanmayan biri, Şeytan'dandır."[33] Bu pasaj, İsa'nın maddiliğinin bedeni sadece bir yanılsama olacak kadar önemsiz olduğuna inanan Docetistleri[a] hedefliyordu. Polycarp, "İsa'nın sözlerini kendi arzularına uydurmak için eğip büken ve kıyametin ya da mahşer gününün olmadığını söyleyen biri, İblis'in ilk çocuğudur" diye ekliyordu.[34] Mektupta-

---

[32] Polycarp'ın Şeytan için kullandığı terimler αντικειμενος (krş. Clemens, not 6), διαβολος, αντιζηλος ("kıskanç"), πονηρος, Σατανας ve βασκανος (hasetli)'dir. *Baskanos* konusunda bkz. Gokey, s. 96-97 ve G. J. M. Bartelink, "Μισοκαλος, épithète du diable," *Vigiliae Christianae*, 12 (1958), 37-44. *Baskanos*, "kötü göz" anlamına gelen οφθαλμος ile bağlantılıdır ve Bartelink bunu *misokalos*'la ilişkilendirir. Klasik literatürde *baskanos*, kötü, hasetli bir tin anlamına gelen *daimon* ile bağlantılıdır. Bkz. Fil. 7.1 ve Martyrdom 17.1.

[33] Fil. 7. 1. "Şeytan'dan": εκ του διαβολος. Krş. 1 Yuhanna 4: 2-3, "Tanrı'dan," εκ του θεου. Pasajın tamamı 1 Yuhanna'ya benzer ve burada Yuhanna ile Polycarp'ın benzer bir gelenekten yararlanmış olmaları olasıdır. Deccal –αντιχριστος– basitçe "İsa'ya karşı biri" anlamına gelebilir; fakat 1 Yuhanna'da anlam *o* Deccal, kiliseye son saldırısında İblis'e yardım etmek üzere dünyanın sonunda gelecek olan kişi olabilir.

[a] Docetistler: İsa'nın bedeninin insani olmayıp bir görüntü olduğunu savunan Docetae mezhebinin taraftarlarına verilen ad, –çn.

[34] πρωτοτοκος του Σατανα. Tarihçiler, bu pasajın özel olarak sapkın Marci-

ki en anlamlı şey, "Tanrı'dan" ve "Tanrı'nın ilk çocuklarının cemaati" olan Hıristiyanlar ile İblis'in ilk çocukları ve "Şeytan'dan" olan sapkınlar arasında işaret edilen karşıtlıktır.[35] Ignatius ve Barnabas'tan çok daha açık biçimde Polycarp, sapkın ile ortodoks arasındaki karşıtlığı bir kanı ya da yargı farklılığı olarak değil, Rab ile kötülüğün prensi arasındaki kozmik mücadelenin bir parçası olarak görüyordu. Böyle bir görüş, sapkınları ve kâfirleri demonlaştırmanın ve onlara zulmetmenin temellerini attı.

"Hermas'ın Çobanı," iyi tinler ile kötü tinlerin insan yüreğindeki mücadelesini vurguluyordu.[36] Biri eğri büğrü, diğeri düz iki yol ve iki kent, Rab'bın kenti (*polis*) ve ona karşı olanların kenti vardır –Aziz Augustine'nin daha sonra ünlü hale getirdiği imgenin bilinen ilk kullanımı.[37] İki yola ve iki kente, insan tininde ikamet eden iki melek karşılık gelir. Hermas'ın iki kozmik meleğin içimizde savaştıklarını mı, yoksa *yetserim* teorisinde olduğu gibi her birimizin kendi kişisel meleklerimize mi sahip olduğunu kastettiği belli değildir. Pratikte kavramlar benzerdir. İçimizdeki kötü melek, ya Şeytan'dır ya da onun bir temsilcisi veya tezahürüdür.[38] Bu kötülük meleği kötü huyludur;

---

on'u hedeflediğine inanırlardı; fakat bu yüzyılda varsayımın yanlışlığı kanıtlandı.

[35] Polycarp'ın Şeytan'ın prototokos'u, İbr. 12: 23'teki "Tanrı'nın ilk çocuklarının cemaati," εκκλησια πρωτοτοκων ile karşılaştırılmak istenir.

[36] "Hermas," söylentiye göre bir köleydi; fakat gerçek yazarın kimliği bilinmiyor. Tahminen 140 civarında yazılmış olan "Hermas'ın Çobanı," en erken Hıristiyan öğütler kitabıdır; ikinci yüzyılın ikinci yarısında bir esin kitabı olarak elden ele dolaşıyordu. İki yola yaptığı vurgu, Yahudi-Hıristiyan yanını beirtir. Bkz. Gokey, s. 121-174; Molly Whittaker, ed., *Das Hirt des Hirmas*, (Berlin, 1956); Quasten, s. 92-105.

[37] Hermas, Mandates 6. 1. 2-3; Similitudes 1. 2-5.

[38] Mar. 6. 2. 1-7: Meleklerden biri doğruluk meleğidir, δικαιοσυνης; diğeri kötülüğün meleğidir, πονηριας. İyi meleğin tam (*dikaios*) doğasını belirt-

acımasız, aptal ve zararlıdır.[39] Yüreklerimize girer, bizi ayartır ve bizi günaha zorlar.[40] Hermas, bireyin Şeytan'a direnemeyeceğini anlatmak istemez. Aksine, insan ruhunun durumu *dipsychica*, "çifte-arzulu"dur: insanlar iyi ile kötü arasında doğru seçim yapma yeteneğine doğuştan sahip değildirler. Hermas için çifte-ruhluluk bazen kararsızlık ya da ikircikliklik anlamına gelir, fakat bazen de bundan, Şeytan'dan gelen kötü bir tin olarak söz eder.[41] Hermas'ın düalizmi, Yahudi-Hıristiyan etik düalizmidir: içimizde iki yol ile iki melek vardır ve ikisi arasında ahlaksal bir seçim yapma imkânımız vardır.[42]

Şeytan'ın, Rab'bın emirlerine karşıt kendi emirleri vardır. Fakat itikatlı olup günahlarımızdan pişmanlık duyarsak, ondan korkmamıza gerek yoktur. Tanrı'ya samimiyetle inanırsak bizi ezemez.[43] Hıristi-

---

mek gerekir; çünkü bazı Gnostik düşünürler, en başta Cerdo ve Marcion, iyi, seven Tann'yı haşin, tam (*dikaios*) Tanrı'nın karşısına koyuyorlardı. Melekler insan "ile birlikte" ikamet ederler: μετα του ανθρωπου. *Meta*, çok yakın bir anlamda, neredeyse i*çinde* anlamında "ile birlikte" anlamına gelebilir ve bu anlama sahip olduğu, daha sonra kötülük meleğinin yüreklere *girdiği* pasajda belli olur: επι την καρδιαν.

[39] οξυχολος, πικρος, αφρων, εργα olan πονηρα.

[40] Man. 6. 2. 9: "ye zorladı:" δει.

[41] *Dipsycha*: Sim. 6. 1. 2; Man. 10. 2. 2-6; Visions 2. 2.7, 3. 7.1, 4. 2.6. Man 9. 9'da *dipsycha* kötülük ve Şeytan'ın kızıdır: και γαρ αυιη η διψυχια θυγατηρ εστι του διαβολου. (Hermas, kötülükleri sık sık dişi olarak resmeder – bu yüzden "kızı"). Man. 9. 11'de *dipsycha* Şeytan'dan kaynaklanan bir tindir. Gokey, s. 126, 155-161, *dipsycha*'nın anlamını tartışır, επιθυμια, "arzu" ya da "şehvet"le ilişkilendirir ve ikisini de genel olarak *yetser ha-ra*'nın eşdeğeri sayar.

[42] Bu seçim, tinler ayırt edilerek yapılmalıdır. Luka 6: 43 "bunları meyveleriyle tanımalısınız" öğüdünde bulunur. Eğer bir tin bizi acı ve aşağılanmaya itiyorsa, o kötü bir tindir.

[43] Man. 4. 3. 4: "Şeytan'ın hilekârlığı" –πολυπλοκιαν του διαβολου. Man.

yan sporcularla güreşebilir; fakat ona sebatla direnirlerse, onları yere deviremez. İtikatlı olmayanlar Şeytan'dan korkar ve onun kölesi olurlar; fakat itikatla dolu olanlardan uzak durmak zorunda kalır, çünkü onların içine girecek yol bulamaz.[44] Aziz Paul'un söylediği gibi, bizi Şeytan'ın büyük gücünden koruyabilen meziyetlerimiz yoktur; ancak İsa'ya iman, onun sonsuz meziyetlerine dayanarak bizi kurtarabilir. İsa, Şeytan'dan uzak durmamızı sağlamak üzere bir nedamet meleği gönderir. İman, İblis'in gücünü bir cesedin kasları kadar zayıflatır; zira Rab'bın gücü, İblis'in imanlının üzerindeki bütün gücünü yok eder.[45]

Nedamet meleğinin bir ortağı vardır, adil cezalandırma meleği.[46] Bu melekle ilgili olarak Hermas, "adil, fakat cezalandırmayı kontrol eden bir melektir" diyordu. Burada birçok muğlak varsayım pusudadır. Rab iyidir, fakat iyiliği adaleti kapsar: İmanlıyı ödüllendirir, kötüyü cezalandırır. Bu cezalandırma sık sık haşin görünür; öyle ki

---

4. 3. 6: ayartma Şeytan'dan gelir. Man. 12. 4. 6-7, "Şeytan'ın emirleri": εντολαις του διαβολου. "Şeytan'dan korkmayın": τον διαβολον μη φοβηθης, οτι δυναμις εν αυτω ουκ εστιν καθ'υμων. "Bizi ezemez": διαβολος σχληρος εστι. Man. 12. 5. 1-4. Bkz. Kelly, s. 104.

[44] Man. 12. 5. 1-4: Hıristiyanlara yönelik genel İsa'nın köleleri –δουλοι– lakabına karşıt "köleler," υποδουλοι Tertullianus, daha sonra *servi Christi* ile *servi Diaboli* arasındaki mücadeleyi vurguladı. "Girecek yer bulmaz": μη εχων τοπον που εισελθη.

[45] Man. 12. 6. 1-4. Şeytan'ın δυναμις'yi yok edecek Rab'bın gücüyle karşılaşır. την δυναμιν του διαβολου πασαν. "Bir cesedin kasları kadar zayıf": ατονος γαρ εστιν ωσπερ νεκρου νευρα. Δυναμις buradaki kişileşmiş bir tinsel güce ya da meleğe değil, genel olarak güce işaret eder. Dynamis, Yeni Ahit'te ve erken Hıristiyan düşüncede sık sık kullanılan bir sözcüktür: Rab'bın Duası'nın sonunda ortaya çıkar –seninki "güç"tür, *dynamis.*

[46] Sim. 3. 2. 4; Kelly, s. 104, Hermas'ın iki tinini Kumran etkisine dayandırır. Olumlu tin sizi korur; olumsuz tin hem ayartır hem cezalandırır.

Gnostikler Adalet Tanrısı'nı Sevgi Tanrı'sına karşıt saymışlardır. Rab, kendisi ile sevimsiz iş arasına belli bir mesafe koyarak, cezalandırma işi için bir melek kullanır. Adil cezalandırıcı melekten kötü cezalandırıcı meleğe geçiş kolay bir adımdır. Ortodoks Hıristiyanlar adalet ile sevgiyi asla karşı karşıya koymasalar da, Tanrı'yı cehennem işkencelerinin sorumluluğundan kurtarmak istemişlerdir. Bu süreçte, cezalandırma sorumluluğunu Tanrı'nın kendisinden çok Tanrı'nın hasımlarına yıktılar. Bu geçiş sağlandıktan sonra tuhaf bir soru ortaya çıktı: Cehennemdeki demonlar bekçi midir, yoksa mahkûm mu? Sonunda ikisi de oldular.

Bir bütün olarak Hermas'ın yazıları alegoriktir ve birebir olan ile temsili olan sık sık içiçe geçer. Hermas, kötülükleri sürekli cin ya da demon olarak kişileştirir. Bu cinler, bazen gerçekten "kişisel bir niteliğe sahip"miş gibi, bazen de simgesel olarak "tinsel bir eğilim"in temsilciymiş gibi ele alınmış görünüyor.[47] Barnabas gibi Hermas da, siyah rengi kötülüğün bir simgesi olarak kullanıyordu.[48]

Yaklaşık İS 130'da Küçük Asya'daki Hiyerapolis piskoposu Papias, eski Gözlemci Melekler öyküsünü, Tanrı'nın yeryüzünü ve milletlerini yönetmek üzere melekler atadığını savunan başka bir apokaliptik Yahudi geleneğiyle birleştirdi. Geç Yahudi ve erken Hıristiyan düşüncesinde her kişinin ve her milletin kendi meleğine ya da meleklerine sahip olduğu düşüncesi ortaktı. Papias, bu meleklerin yetkilerini kötüye kullandıklarını ve kötü bir sona geldiklerini ileri sürdü. Böylece

---

[47] Bu terimler Gokey'indir (s. 126). πνευματα ya da δαιμονια olarak kötülükler için bkz. Man. 2. 3, 5. 2-5. 7, 8. 3-7, 10. 1. 1; Sim. 6. 2, 9. 22. 3. Man. 9. 11'de çifte ruhluluk (*dypsycha*) bir "tin" olarak görünür -Şeytan'ın *pneuma*'sı.

[48] Sim. 9. 15. 3: oniki siyah pelerinli kadın olarak kötülükler; günahkârların meskeni olarak siyah bir dağ. Vis. 4. 1. 6-10: Başı dört renkli, siyah, alev rengi, altın sarısı ve beyaz büyük bir canavar olarak Leviathan.

hakim melekler ile Gözlemciler, baştan çıkmış melekler genel kategorisi biçiminde birbirine karıştırıldı. Daha sonra Şehit Justinus, Irenaeus ve Athenagoras benzer görüşleri ifade ettiler.[49]

Sonunda, düstur olarak seçilen kutsal kitaplara ve babaların yazılarına ek olarak, ikinci yüzyılda bazılarına epeyce saygı duyulan birçok apokrifal eser elden ele dolaşıyordu. En azından mevcut biçimleriyle bunların pek çoğu, ikinci yüzyıl ortalarından sonraya tarihlidirler ve Yahudi-Hıristiyan geleneğine dışarıdan etkileri açığa vururlar. Bazılarına, İsa'nın sözel olarak aktarılan ve daha sonra yazıya geçirilen sözde sözleri anlamına gelen *agrapha* denilir. Agrapha, bu "hukuksuzluk ve inançsızlık" çağının "İblis'in gücü altında olduğuna, fakat gücünün sona ereceği zamanın yakın olduğuna" dair ifadeyi de kapsar.[50] Apokrifal "Peter'in Vahiy Kitabı," bu çağda İblis'in hakikat

---

[49] Daniélou, Theology, s. 188-191. Papias konusunda bkz. Quasten, s. 82-85. Papias, son düşman olarak ölüme ve bütün yeryüzüne egemen bir meleğe işaret ediyordu. Ölüm ve Şeytan, babaların yazılarında, tutarsızca da olsa, zaman zaman eşitleniyordu. Genelde apostolik babaların yazıları arasında sayılan öteki yazıların, Şeytan konusunda söyleyecek çok az şeyleri vardır. Yaklaşık 150'de yazılan *Didache*, bir hayat yolu ile bir ölüm yolunun του θανατον οδος var oduğunu öğretiyor ve cifte ruhluluğa karşı çıkıyordu. Tanrıları demonlarla eşitlemeksizin putperestliği yasaklıyordu. *Didache* konusunda bkz. Quasten, s. 29-39. A. Adem, "Erwagungen zur Herkunft der Didache," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 68 (1957), 1-48; J.-P. Audet, *La Dibachè, instruction des aportres* (Paris, 1958). Yaklaşık 130'dan önce iki bölüm halinde yazılan "Diognetus'a Mektup," "yılanın düzenbazlığı"ndan ve cin ile beden arasındaki bir savaştan söz eder; fakat hiçbir yerde özel olarak Şeytan'a değinmez. "Diognetus" konusunda bkz Quasten, s. 248-253. Şeytan'ın apostolik babalardaki adlarının bir özeti için bkz. Gokey, s. 175-180.

[50] M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford, 1924), s. 34; E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, ed. W. Scheemelcher, 2 cilt (Philadelphia, 1963), s. 1: 188-189. Mevcut çağın hukuksuzluğu, *anomia*, babalar arasın-

anlayışımızı gizleyerek insanlığa karşı savaştığını söylüyordu.[51] Şeyler akış halindedir, dünya değişken ve hukuksuzdur ve bu dünyanın prensi iradesini bize dayatmak için bu durumdan yararlanır. Fakat bu durum süremez. Kötülük devrinin sonu yakındır ve İsa, onun gücünü ebediyen kırmak üzere tekrar gelecektir.

İkinci ya da üçüncü yüzyıla ait Yahudi-Hıristiyan belge "Süleyman'ın Methiyeleri", İsa'yı Ölüm'e ve Cehennem'e karşı çıkarıyordu. Methiyeler, İsa'nın cehenneme düşüşünün iki nedenini gösteriyordu: birincisi ölümü onu doğal olarak yeraltına götürdü ve ikincisi düşüşü Ölüm'ün gücünü kırdı ve böylece vaftizliler bundan böyle ebedi yaşama ulaşabilirlerdi. Methiyeler, Aziz Paul'ün, İsa'nın ölümüyle kötülük güçlerini yendiğine dair düşüncesini alıp, Aziz John'un İsa'nın hayattayken cehennemin engellerini kırıp içeri girerek kötülük güçlerini yendiğine dair düşüncesiyle sentezliyorlardı. Paul'ün düşüncesi teolojide egemen hale geldi; John'unki ise efsanede ve yazında sürdü. Methiyeler, kişileşmiş Ölüm'ün cehennemin en derin ve en karanlık kısmını işgal ettiğini söylüyorlardı; Şeytan'ın yeryüzünün ölü merkezini işgal ettiğine dair kavrayışın ilk işareti.[52]

---

da basmakalıp bir sözdü.

[51] James, s. 519; Hennecke, 1: 682. "Peter'in Vahiy Kitabı" İS 100-150'de yazıldı.

[52] Odes, 42. Methiyeler konusuda bkz. J. H. Charlesworth, *The Odes of Solomon* (Missoula, Mont., 1977); Quasten, s. 160-168. Cehenneme düşüş konusunda bkz. aşağıda s. 117-122. Dante, İblis'in yeryüzünün merkezindeki yerini bir *locus classicus* haline getirdi. "Romalı Clemens'in Korintlilere İkinci Mektubu," ne bir mektuptur ne de Clemens'indir; olasılıkla İskenderiye'de 150'den önce yazılmış anonim bir vaazdır. Yahudi-Hıristiyan, olasılıkla Ebionit ve anti-Gnostiktir; fakat Methiyeler gibi, Gnostik bir etkiyi de gösterir. Vaaz, şeytani etkiyle araya sokulan eklentileri silip asıl biçimine geri götürerek, İsa'yı Musa Şeriatını arındıran kişi olarak sunuyordu. İki yolu ve iki çağı vurguluyordu, fakat İblis bölgede önemli bir rol oynamaz. Bkz. Daniélou,

Babaların düşüncelerinin çoğu, karşıt görüşlere tepki içinde gelişti. İS 150'den önceki Yahudi-Hıristiyan dönemde, sapkınlık ile ortodoksluk açık bir şekilde birbirinden ayırt edilmiyordu; daha sonra reddedilecek birçok düşünce, genç Hıristiyan cemaatlerin dikkatini çekmek için şiddetle rekabet etmekteydiler. Musa Şeriatının tam ve asıl yorumunu korumak isteyen Yahudileştiriciler, havariler arasındaki genel bir konsensusla yenilgiye uğramış ve ikinci yüzyılda nispeten az ilgi görmüşlerdi; fakat öteki hizipler –Ebionitler, Elkesaitler, Docetistler ve Gnostikler– kendi görüşlerini enerjiyle savundular ve babaların eşit ölçüde sert muhalefetine neden oldular.

İS 70'te ortaya çıkan Ebionitler (İbranice *ebyon*, "yoksul"), Mesih ya da Tanrı'nın Oğlu olarak değil, büyük bir peygamber olarak İsa'nın peşinden gidiyorlardı. Essenlilerden etkilenen Ebionitler, dünyanın Tanrı dışında herhangi bir güç tarafından yaratıldığını asla ileri sürmeseler de, bazen Gnostik düalizmle adaş güçlü bir etik düalizmi öğretiyorlardı. Örneğin Cerinthus, bir Ebionit Gnostikmiş gibi görünüyordu ve bazı Ebionitler şuna inanacak kadar ileri gittiler: "Tanrı iki varlığı, İsa ve Şeytan'ı meydana getirmiştir. Birincisine gelecek dünyanın gücü, ikincisine bu dünyanın gücü verilmiştir."[53] Böyle bir ifade, yoruma bağlı olarak Gnostiklerden, Ebionitlerden ve babalardan onay alabilirdi. İS 100'den hemen sonra ders veren Elkesai'nin izleyicileri olan Elkesaitler, ruhu, *yetser ha-ra* ile özdeşleştirdikleri Şeytan'dan temizlemek için bir tür vaftiz kullanıyorlardı.[54] Docetistler (Yunanca *dokeo*, "zuhur etmek") maddenin çürümüş olduğunu, bu yüzden İsa'nın gerçek bir fiziksel bedene sahip olamayacağını öne sü-

---

Origins, s. 59-61.

[53] Epiphanius, *Panarion*, 30. 16; Daniélou ve H. -I. Marrou, *The Christian Centuries: The First Six Hundred Years* (Londra, 1964), s. 56-57.

[54] Daniélou ve Marrou, s. 57-58.

rüyorlardı; İsa'nın bedeninin bir görüntü ya da yanılsama olduğunu ve gerçekte çarmıhta acı çekip ölmediğini ileri sürüyorlardı. Docetizmin, ruh ile beden arasındaki karşıtlığı vurgulayan Gnostizmle güçlü yakınlıkları vardı.

İsa'dan sonraki ilk yüzyıllarda, Yunan felsefi düşüncesi hem Hıristiyan hem Gnostik yazarları etkileyen düşünceler geliştirmeye devam etti. Platoncular demonları, tanrılarla insanlar arasındaki ara varlıklar olarak tanımlıyorlardı. Bu tür varlıklar, İbrani-Hıristiyan meleklere kolayca benzetilebilirlerdi.[55] Platonculara göre demonlar, ruhlarına egemen olan irrasyonelliğin derecesine bağlı olarak iyi ile kötünün bir karışımıydılar. Homerosçu düşüncede ve erken Yunan düşüncesinde bir *daimon* ile bir *theos* arasındaki ayrım açık değildi: "demonlar," tanrılar gibi, ilahi ilkenin tezahürleriydiler ve bizzat ilahi ilkenin kendisi gibi, iyi ile kötünün bir karışımıydılar. Sokrates'in ünlü *daimon*'u, etkisi görünürde iyilikten yana olan muhafız bir cindi. Hıristiyan dönemde *daimon* teriminin yerini, daha olumsuz bir çağrışımı olan *daimonion* terimi aldı ve Hıristiyanlar, daimonia'yı kötü meleklerle ilişkilendirdiler.

Helenistik Yahudi düşünürlerin en büyüğü İskenderiyeli Filon (İÖ 30-İS 45), onun Kutsal Kitaplara alegorik yaklaşımını reddeden hahamlardan daha fazla Hıristiyanları etkiledi. Filon, Yunanların demonlarını Yahudilerin melekleriyle eşitleyerek, tanrılarla demonları ayırt etti. Bu melekler/demonlar havada, olasılıkla eterde –arşa yakın bir yerde– yaşıyorlardı; fakat Tanrı ile insan arasındaki aracılar olarak arş ile yeryüzü arasında gidip geliyorlardı. Melekler/demonlar oniki topluluk şeklinde düzenlenmiştir.[56] Bazıları hayırseverdir: Bi-

---

[55] Russell, *Şeytan*, s. 237-259. İbranice Kitab-ı Mukaddes'in Yunanca'ya en eski çevirileri İbranice *mal'ak*'ı, *daimon* yerine *angelos* olarak çevirdiler. *Angelos*, "haberci," bağımsız bir varlıktan çok, gönderilen Yehova'nın tini olarak *mal'ak*'ın işlevini vurgular.

[56] H. A. Wolfson, *Philo*, 2 cilt (Cambridge, Mass., 1947), 1: 377.

reylere ve milletlere yardım eder ve yol gösterirler. Bazıları, "hak edenlere ceza vermek üzere Tanrı tarafından kullanılır"lar.[57] Fakat Filon, kötü melekler dediği üçüncü bir sınıfın varlığını da gösteriyordu. Bu varlıkları alegorik olarak mı yoksa gerçek olarak mı anlatmak istediği belli değildir; fakat görünüşe göre, onları ölümlü kadınlara yönelik şehvetlerinden ötürü baştan çıkmış Gözlemcilerle özdeşleştiriyordu.[58] Başka yerde Filon iki yetserim'e değiniyordu. İnsanlarda kötü yetser'in varlığından ötürü Tanrı erkekleri ve kadınları doğrudan değil, aracılarla yarattı; böylece "insanın doğru eylemleri Tanrı'ya, günahları ise başkalarına atfedilebilirdi.... zira [Tanrı'nın] kötülüğün nedeni olmaması icap eder."[59] Bir orta dönem Platoncu olan Plutarkhos (IS 45-125) demonların, bir yanda iyilik ve tinsellik, diğer yanda kusurluluk ve madde olarak ayrıldıklarını ileri sürdü. Tinselliklerini güçlendirmek ve kozmik düzende yükselmek için mücadele ediyorlardı. Başarısız olanlar aşağı düşüp maddeyle kirlendiler, doğum döngüsüne yakalanıp kapana kısıldılar. Bu nedenle demonların ve insanların benzer doğaları vardır; çünkü ikisi de maddenin üzerine yükselmeye çalışırlar. Demonlar, kimileri bizi inciterek kimileri bize yardım ederek, yeryüzü ile ay arasında aşağı havada gezerler. Her biri iyi ile kötü arasında kendine has bir mücadele yürüten demonların karışık doğalı oldukları düşüncesinin yerini, İran etkisi altında, giderek bazı demonların özünde iyi, bazılarının özünde kötü oldukları düşüncesi aldı. Bu şekilde Yunan demon inancı, iyi ve yoldan çıkmış meleklerle ilgili Yahudi-Hıristiyan düşüncelerle belirgin bir şekilde eş hale geldi.[60]

---

[57] Wolfson, 1: 382.

[58] Wolfson, 1: 383-384.

[59] Wolfson, 1: 273; 2: 279-303.

[60] G. Soury, *La démonologie de Plutarque* (Paris, 1942).

3 Apologetik Babalar ve Gnostikler

İkinci yüzyılın ortalarında Hıristiyanlık anlamlı bir değişime uğradı. Apostolik babalar arasında egemen olan mitsel ve sezgisel düşünceye teoloji –vahiy üzerinde analitik ve mantıksal düşünme– eşlik etmeye başladı. Justinus ve Irenaeus gibi "apologetikler," Hıristiyanlığın, evrensellik iddiasında bulunması halinde entelektüel olarak, hem hahamcı düşünceyle hem Yunan felsefesiyle rekabet etmek zorunda olduğunu kabul ediyorlardı. Hıristiyanlar, Roma devletinin ve yerleşik Roma pagan dininin (zaten derin bir gerileme içinde olan) düşmanlığıyla da yüz yüzeydiler. Hıristiyan cemaat içindeki çekişme büyüyen bir sorundu. Yeni Ahit'in düsturu hâlâ değişme halindeydi. Bu koşullar altında ikinci yüzyılda cemaatin içinde köklü kanaat farklılıkları ortaya çıktı. Sonunda kazanan taraf, zaferinden ötürü ortodoks –"doğru düşünen"– haline geldi ve yazarlarına, "apologetik babalar" adı verildi. Yenilgiye uğrayan muhaliflerine de sapkın denildi.

> Sapkınlık asla üstün gelmez.
> Neden? Diyebilirim ki,
> Sapkınlık üstün gelse,
> kimse ona sapkınlık diyemez.

Babalar arasında doğmakta olan konsensusa en anlamlı muhalefet, Batı'nın din tarihindeki en önemli hareketlerden biri olan Gnostisizmdi. Çağdaş alimler "gnostisizm"i çeşitli anlamlarda kullanırlar. Genel olarak konuşursak Gnostisizm, Hıristiyanlığın radikal Helenleştiril-

mesinden kaynaklanan Hıristiyan bir sapkınlık olarak görülürdü. Kumran ve Nag Hammadi keşiflerinden beri yazan alimler, sonraki Gnostisizmin neredeyse bütün bileşenlerinin Kumran'da zaten var olduğunu kabul ediyorlardı. Gnosis, şimdi birçok kaynaktan gelen – İran Mazdacılığı, Yunan felsefesi (özellikle orta dönem Platonculuk), İbrani geleneği, Essenliler ve Hıristiyanlık– genel bir tutum olarak görülüyor: Bu genel tutum, önce Yahudi-Hıristiyan cemaatte, ardından Yunan-Hıristiyan cemaatte giderek bir hareket biçiminde ifade buldu. Yahudi-Hıristiyan çevrede, Gnostik düşünce, daha düalist apostolik yazarların düşüncesinden çok az farklıydı. Sonra, yaklaşık İS 150'den sonra Gnostisizm daha düalist, daha mitolojik ve daha Helenleşmiş hale geldi. Daha 120'lerde ya da 130'larda, Gnostisizmi tehlikeli bir öğreti olarak algılayan bazı Hıristiyan yazarlar, Gnostisizmi sapkınlık saymaya başladılar.

İkinci yüzyıl babalarının düşüncelerinin bazı önemli yanları, Gnostik inançlara tepki olarak gelişti. Düşüncelerinden birçoğu, örneğin Şeytan'ın maddeyle ilişkisi konusundaki düşünceleri, büyük ölçüde bu bağlamda anlaşılmalıdır. Maddenin iyi olduğuna ve iyi bir Tanrı tarafından yaratıldığına dair ortodoks ısrar, Batı uygarlığında, gelecekteki bilimsel ve teknolojik ilerlemeyi –ve yıkıcı ekolojik sömürüyü– olanaklı kılan bir dönüm noktasıydı.

Gnostisizm o kadar değişik biçimler aldı ki, terimi tanımlamak hâlâ güçtür. Pek çok alim şimdi (1) Yahudi, Yunan ve Hıristiyan düşüncesinde eğilimleri bulunabilen ve "Gnosis" denilen geniş, muğlak bir hareketi, (2) ikinci yüzyıl Hıristiyan Gnostiklerin icat ettiği karmaşık sistem "Gnostisizm"den ayırt eder. "Gnosis," Hıristiyanlığa alternatif bir inanç olmuş olabilir; fakat Gnostisizm, Hıristiyan gelenek olarak tanımlanan şeyin sınırlarında ve ötesinde var olmasına karşın, kesinlikle Hıristiyandır. Hıristiyan cemaat hâlâ gençti ve biçimlenme-

mişti, sınırları hâlâ muğlaktı; fakat Gnostikler ile babalar arasındaki çatışmalar, bu sınırların tanımlanmasına yardım etti. Giderek Gnostisizmi dışlayan bir konsensus ortaya çıktı.

Gnostisizm, kısmen cemaatin sınırlarını saptama yönündeki ortodoks çabalardan ötürü, fakat daha çok bizzat Gnostisizmdeki zayıflıklardan ötürü Hıristiyan cemaat içinde egemen olamadı, hatta saygınlık bile kazanamadı. Gnostik düşünce –son zamanlarda onu yeniden canlandırmaya yönelik yapay çabalara rağmen– çıkmaz sokaktı. Gnostisizmin mitolojileri aşırı yüklü, karışık, inanılmaz hale geldi; seslendiği kitle elitist, toplumsal örgütlenmesi iç tutarlılıktan yoksun, kurumsal örgütlenmesi etkisizdi. Gnostisizm, dördüncü yüzyılda Yakın Doğu'da varlığını sürdürmesine ve etkisi, Maniciler, Paulus'çular, Katharlar, astrologlar, Mandeistler ve Gülhaçlar arasında zaman zaman görünmesine karşın, Batı'da üçüncü yüzyılın sonunda söndü. Gnostisizmin teolojileri muazzam ölçüde değişik ve karmaşıktı; fakat saptanabilir merkezi temaları, hem kendi başlarına hem de kışkırttıkları ortodoks yanıtlar bakımından önemlidir. Gnostisizmin çekiciliği, teodisede radikal düalist alternatifin sürekli şampiyonu olmasında yatar: Tanrı kötülükten sorumlu değildir; çünkü kötülük, bağımsız, kötü niyetli bir ilkeden kaynaklanır.

Gnostisizmin kötülük kavramının tarihindeki önemi, ilk olarak kışkırttığı tepkilerden gelir. Teodise sorununu öne ve merkeze almakla Gnostikler babaları, Yeni Ahit'te ve apostolik düşüncesinde bulunmayan tutarlı bir diaboloji yaratmaya zorladı. Şeytan'ın gücüne yönelik Gnostik vurgu, babaların, Şeytan'ın gücünü dikkatle tanımlayarak tepki vermelerine neden oldu; maddi dünyanın kötülüğüne yönelik Gnostik vurgu, babaların, Tanrı tarafından yaratılan dünyanın özsel iyiliğini savunmalarına yol açtı. İkincisi, babalar birçok Gnostik düşünceyi paylaşıyorlardı. Üçüncü yüzyıla kadar ortodoksluk ile

Gnostisizm arasına kesin bir çizgi çekilmedi; o zamana kadar geniş bir düşünceler ve tutumlar yelpazesi ortak savunuluyordu ve bunun sonucu olarak, bazı Gnostik düşünceler Hıristiyanlığa kalıcı bir şekilde yerleşti.

Gnostisizm *gnosis* üzerinde, inceleme ya da meditasyonla değil vahiyle elde edilen bir "bilgi" üzerinde yoğunlaşıyordu. Gnosis, özünde benliğin bilgisiydi: *Gnothi seautom*: "kendini bil." Gnostisizm, gnosisle benliğin tinsel düzeyini yükseltmeyi amaçlayan tinsel, ben-merkezli bir psikolojik derinlik ve incelik diniydi. Gnostik, vahiyle, sıradan kişilerin vakıf olmadığı sırlara vakıf olacağına ve bu sırların, sadece seçilmiş birkaç kişiye ve bu kişiler tarafından aktarılabileceğine inanırdı. Gnostik teologlar, amacı olmasa bile sonucu şaşırtıp etkilemek olan ayrıntılı kozmolojik kurgular ve mitolojik yapılar geliştirdiler. Fakat Gnostisizm gösteriş olsun diye var olmadı. Gnostikler neredeyse gözü dönmüşçesine inandırıcı bir teodise peşinde koşuyorlardı; öyle ki daha sonra Hıristiyan bir yazar, merkezi yanlışlarının, kötülük sorununda boşu boşuna kendilerine eziyet etmeleri olduğunu ileri sürdü.[1] Çeşitli Gnostik tarikatları birleştiren şey, dünyanın

---

[1] Epiphanius, *Panarion*, 24. 6. Epiphanius'un basımları için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Erken Gnostisizm birçok büyük yazara çekici gelmiş ve hâlâ süren birçok bilimsel anlaşmazlığa yol açmıştır. Daha önemli ya da ulaşılabilir eserlerden bazıları şunlardır: J. Daniélou ve H. -I. Marrou, *The Christian Centuries: The First Six Hundred Years* (Londra: 1964), s. 56-66; W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth: An Investigation of the Letters to the Corinthians*, 2. bas. (Nashville, 1971); Schmithals, *Paul and the Gnostics* (Nashvile, 1972); H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Boston, 1958); E. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences* (Grand Rapids, Mich., 1973); H. Leisegang, *Die Gnosis*, 4. bas. (Stuttgart, 1955); G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (Zurich, 1951); K. Rudolph, "Gnosis und Gnosticismus: Ein Forschungsbericht," *Theologische Rundschau*, 38 (1973), 1-25; R. M. Grant, *Gnos-*

bütünüyle kötü olduğu ve kurtarılamayacağı inancıydı.[2]

Kötülüğe Gnostik ilgi, "insanın kendisine yabancı, korkması gereken bir dünyada yaşadığı duygusu", deneyimiyle başladı. Bu dünya o kadar kötülükle doludur ki, ancak bayağı bir dünya, daha iyi ve daha ötede bir şeyin gölgesi olabilir.[3] Gnostikler, iyi ve kötü tinsel güçler arasında kozmik savaşı içeren Mazdacı görüşü, iyi olarak tanımlanan tin ile kötü olarak tanımlanan madde arasındaki mücadeleyi içeren Orpheusçu görüşle kaynaştırdılar. İnsan bedeni, madde olduğu için kötüdür, ruhlarımızın çile doldurduğu sefil hapishanedir. Adi ve karanlık olan maddi dünya, iyiliksever bir ilah tarafından yönetilen aydınlığın tinsel dünyasına karşıt olarak, kötü niyetli bir prens tarafından yönetilir. Bu iyi Tanrı, içinde yaşadığımız berbat dünyayı yaratmış olamazdı. Bu Tanrı, ya kötü, ya kör ya da hem kör hem kötü olan bir ya da daha fazla bayağı tinin marifeti olan bu dünyadan uzaktır ve gizlidir. Bu kötü tinlere Gnostikler, *aion*'un ya da *kosmos*'un kötü bir archon'uyla ilgili apostolik öğretisini anımsatarak archon'lar ya da eon'lar dediler; fakat büyük bir farkla: Apostolikler kozmosun, Tanrı'dan ya da Tanrı'nın kendisi olan Tanrı'nın sözünden daha önemsiz bir tin tarafından yaratılmış olabileceğini hiçbir zaman ima bile etmediler. Gnostikler, genellikle yedi tane olan archon'ları meleklerden genelde ayırt ettiler; archon'lar meleklerden, hatta belki de onla-

---

ticism and Early Christianity, 2. bas. (New York, 1966); Grant, ed., *Gnosticism: A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period* (New York, 1962); W. Foerster, *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*, 2 cilt (Oxford, 1972-1974); G. Widengren, *The Gnostic Attitude* (Santa Barbara, Calif., 1973); R. Haardt, *Gnosis: Character and Testimony* (Leiden, 1971); E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York, 1979). Hepsinden öte en iyi anlatım, K. Rudolph, *Die Gnosis* (Göttingen, 1977)'dir.

2 Grant, ed., *Gnosticism: A Sourcebook*, s. 15.

3 Schmithals, *Gnosticism in Corinth*, s. 27.

rın atalarından daha yüksektiler. Bununla birlikte kavram olarak birbirlerinden fazla farklı değildiler; zira her ikisi de yaratılmıştı, Tanrı'dan aşağı tinsel varlıklardı.

Hem ortodoks Hıristiyanlık hem Gnostisizm kısmen düalisttir. Fakat ortodoks Hıristiyan düalizmi, Tanrı'nın kadiri mutlaklığında ve yarattığı şeyin temel iyiliğinde güçlü bir karşı ağırlık buldu. Gnostisizm, yelpazenin düalist kutbuna, yaratılan dünyanın tamamının kötü olduğu kutba daha yakındı.

Gnostikler, ikincil, kötü yaratıcının doğası konusunda kendi aralarında hemfikir değillerdi. En aşırı düalist olanları, birbirleriyle ebedi karşıtlık içinde iki bağımsız tinsel ilkenin var olduğunu, kötü tinin iyi Rab'dan bağımsız ve bütünüyle farklı olduğunu iddia ediyorlardı. Daha ılımlı Gnostikler, dünyayı yaratanın başlangıçta iyi olan, fakat kötülüğe sapan ya da düşen bir tin olduğunu varsayıyorlardı. Bu cahil, kör, yozlaşmış tini sık sık Şeytan'la özdeşleştirdiler. Helenistik Gnostisizmde buna, ilk hareket ettiriciye, Tanrı'ya karşıt olarak "demiurg,"[a] "kısmi hareket ettirici" denildi –Platonculuktan kaynaklanan bir kavram. Monist düşüncenin kalıntıları, kötü tinin Tanrı'nın bir parçası olarak başladığı ve daha sonra bir bakıma ondan yabancılaştığı düşüncesinde varlığını sürdürür. "Gnostik teorinin Demiurg'u," diye yazar Robert McL. Wilson, "egemen Gnostik kötümserliğin dünyanın yaratıcısına, dünyanın şimdiki yöneticisine dönüştürdüğü.... Yahudi ve Hıristiyan teolojisinin İblis'idir."[4] Açık düalizmin arkasında pusuya yatan nihai monizm, üçüncü yüzyıl "Philip İncili"nde ortaya çıkar: "Aydınlık ile karanlık, hayat ile ölüm, sağ ile sol birbirleri-

---

[a] Demiurg: Platon'un felsefesinde dünyanın yaratıcısı; Gnostik sistemde Tanrısal varlıktan sonra gelen, kötülük yapan ve yaratan varlık, –çn.

[4] R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem* (Londra, 1958), s. 191.

bakımdan Paul'ün ve Yuhanna'nın düşüncelerini sarsmasına karşın, Temmuz 144'te Roma Hıristiyan cemaati tarafından sapkın diye kovuldu. Daha sonra Tertullianus, onu haksız olarak klasik soruyla, "Kötülük nereden gelir?" sorusuyla yeterince başa çıkamamakla suçlayacaktı. Aslında Marcion ve öteki Gnostikler, soruyla ortodokslardan daha şiddetli mücadele ettiler. Marcion, Eski Ahit'in sert Tanrı'sı ile Yeni Ahit'in seven Tanrı'sı arasında algıladığı karşıtlıkla bir yanıt arayışına girmiş görünüyor. İkisinin aynı olamayacağını düşünüyordu. İnsanları günah işlemeye ayartan ve yapmaları için ayarttığı şeylerden ötürü onları cezalandıran Tanrı, yürekleri katılaştıran ve şehirleri harabeye çeviren Tanrı, İsa'nın açıkladığı merhametli Rab olamazdı. Bu çelişkiden çok rahatsız olan Marcion, kötülüğün içinde tezahür ettiği bir dünyada Tanrı nasıl hep-iyi ve hep-güçlü olabilir sorusunu sordu. Yanıtı, iki tanrı var olmalıdır, şeklinde oldu. Aziz Paul, Hukuk ile İncil-i Şerif arasında bir gerilim görmüş, fakat Hukukun Tanrısı ile İncil'in Tanrı'sı arasına bir karşıtlık koymayı asla düşlememişti. Marcion bunu yaptı. Hıristiyanlıktaki bu ve öteki düalist eğilimleri son noktalarına kadar götürdü.

Marcion'a göre tanrılardan biri adildir, fakat katı bir yasaya harfi harfine uyan, sert ve savaşçıdır da. Bu Eski Ahit'in Tanrı'sıdır, Demiurg'dur, maddi dünyanın yaratıcısıdır. *Conditor malorum*'dur, "kötülüklerin yazarı"dır. O ve onun yarattığı maddi dünya kötüdür. İyi Tanrı kibar ve merhametlidir. Fakat İsa'nın misyonundan önce bu Tanrı bize bütünüyle malum değildi ve şimdi bile büyük ölçüde gizlidir.[9] Yeni Ahit'in harikuladeliği, ilk kez bize hakiki Tanrı'yı bir an göstermesidir. Hakiki Tanrı, kötü Tanrı'nın yaydığı yalanlara karşıt olarak, kozmosla ilgili hakikatı açığa vurmak amacıyla bize gönderdi-

[9] Malum değil: αγνωστος *ignotus*; gizli: *absconditus*.

bakımdan Paul'ün ve Yuhanna'nın düşüncelerini andırmasına karşın, Temmuz 144'te Roma Hıristiyan cemaati tarafından sapkın diye kovuldu. Daha sonra Tertullianus, onu haksız olarak klasik soruyla, "Kötülük nereden gelir?" sorusuyla yeterince başa çıkamamakla suçlayacaktı. Aslında Marcion ve öteki Gnostikler, soruyla ortodokslardan daha şiddetli mücadele ettiler. Marcion, Eski Ahit'in sert Tanrı'sı ile Yeni Ahit'in seven Tanrı'sı arasında algıladığı karşıtlıkla bir yanıt arayışına girmiş görünüyor. İkisinin aynı olamayacağını düşünüyordu. İnsanları günah işlemeye ayartan ve yapmaları için ayarttığı şeylerden ötürü onları cezalandıran Tanrı, yürekleri katılaştıran ve şehirleri harabeye çeviren Tanrı, İsa'nın açıkladığı merhametli Rab olamazdı. Bu çelişkiden çok rahatsız olan Marcion, kötülüğün içinde tezahür ettiği bir dünyada Tanrı nasıl hep-iyi ve hep-güçlü olabilir sorusunu sordu. Yanıtı, iki tanrı var olmalıdır, şeklinde oldu. Aziz Paul, Hukuk ile İncil-i Şerif arasında bir gerilim görmüş, fakat Hukukun Tanrısı ile İncil'in Tanrı'sı arasına bir karşıtlık koymayı asla düşlememişti. Marcion bunu yaptı. Hıristiyanlıktaki bu ve öteki düalist eğilimleri son noktalarına kadar götürdü.

Marcion'a göre tanrılardan biri adildir, fakat katı bir yasaya harfi harfine uyan, sert ve savaşçıdır da. Bu Eski Ahit'in Tanrı'sıdır, Demiurg'dur, maddi dünyanın yaratıcısıdır. *Conditor malorum*'dur, "kötülüklerin yazarı"dır. O ve onun yarattığı maddi dünya kötüdür. İyi Tanrı kibar ve merhametlidir. Fakat İsa'nın misyonundan önce bu Tanrı bize bütünüyle malum değildi ve şimdi bile büyük ölçüde gizlidir.[9] Yeni Ahit'in harikuladeliği, ilk kez bize hakiki Tanrı'yı bir an göstermesidir. Hakiki Tanrı, kötü Tanrı'nın yaydığı yalanlara karşıt olarak, kozmosla ilgili hakikatı açığa vurmak amacıyla bize gönderdi-

[9] Malum değil: αγνωστος *ignotus*; gizli: *absconditus*.

ği İsa'nın babasıdır. İki tanrıdan her biri bağımsız bir ilke olmasına karşın, birinin daha aşağı olduğu varsayılır; çünkü kötü tanrının günleri sayılıdır. Onun zamanı İsa'nın misyonuyla kısalmıştır ve sonunda iyi Tanrı tarafından yenilgiye uğratılacak ve yarattığı kozmosla birlikte yok olacaktır. Kötü Tanrı'nın kötü bir dayatması olan maddi dünya, tinlerimizi hapseder, kirletir ve yozlaştırır. Bu kötü şeyleri özellikle beden yapar; o nedenle İsa'nın dünyevi bedeni salt bir yanılsama olmalı. Bütün Docetistler Gnostik olmasa da, pek çok Gnostik İsa'nın bedeninin sadece görüntü olduğuna inanan Docetistti. İsa'nın misyonu, tinlerimizi bedenlerimizden ve bütün maddi kozmostan kurtarmak için gereksinim duyduğumuz kurtarıcı gnosisi açığa vurmaktı. Marcion, görünüşe göre İblis'i, bizzat kötü tanrının kendisi olmaktan çok, kötü tanrının bir yaratığı olarak kavrıyordu; fakat bu, düşüncesinin birçok diğer öğesi gibi, açık değildir ve belki de tutarlı bir şekilde biçimlendirmemiştir.[10] Mancion, Şeytan'ı kötülüğün yaratıcısının bir yardımcısı olarak gördüyse de, Gnostisizmin gereksiz inceliklerinden ve karışıklıklarından birini de işin içine soktu. İblis kötülükte bir üstünlüğe sahipse, o halde bu üstünlük gerçekten de Şeytan'dır. Tek yararlı Şeytan tanımı, kötülük güçlerinin ilkesi ya da en azından prensi tanımıdır. Aslında kötü yaratıcı tanrı, Marcion'un hakiki Şeytan'ıdır.

Gnostisizmin gereksiz karışıklıkları, örneğin Valentinusçuların sisteminde katlanarak çoğalır. Valentinus, aşağı yukarı Marcion'la aynı zamanda Roma'ya gelen bir Mısırlıydı. Hıristiyanlığı hakiki anla-

---

[10] *Adversus Marcionem*, 2. 10'da Tertullianus, Marcion'un yaratıcı tanrıyı *auctor diaboli*, "Şeytan'ın yapıcısı" olarak gördüğünü söylemiş ve 2. 28'de Marcion'un, günahın ve bütün öteki kötülüklerin yazarı Şeytan'ın var olmasına yaratıcının izin verdiğini savunduğunu bildirmiştir: "auctor delicti diabolus et omne malum creator passus est esse."

mına kavuşturmakta olduğuna inanan Valentinus, çömezi Ptolemy'nin yardımıyla, öncelikle kötülük sorununu hedefleyen karmaşık, dağınık, üremeci bir mitoloji inşa etti. Valentinus'un mitolojisinde, sadece birkaç kıvrımdan söz edersek, Varlık, Ogdoad denilen sekiz "yüksek eon"dan ve en az yirmiiki alçak eon'dan ürer. Eonlar ilahi "pleroma"yı, ilahi doğanın tamlığını oluştururlar. Bu üremeler, az çok, ilahi takdirin parçalarıdırlar; fakat peşpeşe gelen her üreme, kaynağından daha da uzaklaşır ve bu yüzden daha kusurlu olur. Böyle bir kusur, Plotinos'un düşüncesinde de olduğu gibi, cehalet ve dolayısıyla hata ve korku üretir. En alçak üreme Sophia, Baba'dan en uzak olan olduğu için, en kusurlusudur ve kusurunun boşluğu, Baba'nın özünü meşru olmayan bir biçimde öğrenmeye çalışmasına neden olan kibirle, *hybris*'le dolar. Çabası hüsrana uğrar; fakat onun kibrini reddenen ve onu, sefil bir şekilde boşlukta dolaşan Alçak Sophia ya da Achamoth olarak kişileştiği boşluğa fırlatan pleromanın dinginliğini bozmuştur. Sophia'nın yararsız özlemi *psyche*'i, tini üretir. Kederi *hyle*'yi, maddeyi üretir. İsa'nın ona acıması *pneuma*'yı, ruhu üretir. Şimdi, madde, tin ve ruh öğelerinden maddi dünyayı yaratan Eski Ahit Tanrı'sını meydana getirir. İnsanlar da dahil, bu dünyada ikamet eden varlıklar, bu nedenle iyi ile kötünün bir karışımıdırlar. Bununla birlikte, her kişide öğelerden biri baskındır. Üç sınıf insan vardır. Bazıları *sarkikoi*'dirler, *sarx* (et) ve *hyle*'ye hapsedilmişlerdir; bunlar asla kurtarılamazlar. Bazıları *psychikoi*'dirler; bunlar ancak güçlükle kurtarılabilirler. Bazıları ise, *pneumatikoi*'dirler; bunlar, İsa'nın kendilerine bahşettiği gnosisi alarak kurtuluşa ulaşırlar.

Valentinus'un kötülük sorununu ele almaya yönelik arzulu çabaları, gereksiz karışıklıklara saplanmıştı. Şaşırtıcı bir üremeler çokluğuyla Tanrı'yı bu bayağı dünyadan ayırarak, Tanrı'nın iyiliğini kahramanca korumaya çalıştı. Fakat üremecilik Tanrı'yı sorumluluktan her

zaman kurtarmaz; zira üremelerden kaynaklanan cehalete ve kötülüğe izin vermeyi seçtiği varsayımından sakınamaz.

Valentinus'unki gibi bir görüşün, tüm Hıristiyan teoloji için, özellikle ilk günah bakımından köklü imaları vardı. Yaratıcı tanrı hakiki Tanrı olmadığına, geçici ve yoz bir varlık olduğuna göre, Âdem ile Havva'nın Yehova'ya isyanı, tersine bir ahlaki anlam kazanır. Yaratıcıya isyan bir fazilet olur ve yılan ise, yaratıcının bizden gizlemeye çalıştığı iyi ve kötü ilkeleri bize öğreten bir insanlık iyilikçisi olur. Gnostik Sethianlar, Naasenianlar ya da Ophiteler yılana (İbranice nachach, Yunanca ophis, "yılan"), insanlığı kötü archon'dan kurtaran ve erkeklere ve kadınlara ilk kurtarıcı gnosisi veren olarak saygı duyuyorlardı. Bu düşünce, yeni başlayan Hıristiyan talihli baştan çıkma ya da felix culpa geleneğine, ilk günahın, insanlığın çocuksu masumiyetinin üzerine yükselip bilgelik bakımından büyümesine imkân sağladığı fikrine benzer; kozmosun merkezi uğrağının, Tanrı'nın İsa olarak vücut bulmasının nedeniydi de. Ne var ki, pek çok Gnostik sistemde Eden'in yılanı, olumsuz olarak kalır ve ejderha, Şeytan ve kötülükle özdeşleştirilir.[11]

Üstün Tanrı'nın aşağı Tanrı'nın yanlış yapmasına neden izin verdiğini araştıran Tertullianus, kötülüğün suçunu üstün Tanrı'dan tali yaratıcı tanrıya aktarmaya yönelik Gnostik çabalardaki güçlüğü görüyordu. Gnostiklerin aşırı düalizmine karşı apologetikler, kötülük tininin hiçbir şekilde, güç ya da ebedilik bakımından iyi Rab'ba eşdeğer olmadığında ve bu tinin kötülüğünün, üremelerle başlayan kusurdan kaynaklanmadığında ısrar ettiler. Aksine, kötülük tini Tanrı'nın bir yaratığıydı ve bu haliyle, yaratılmış iyilik olan bir doğası, kendi

[11] Gnostisizmi özetlerken Kurt Rudolph'u izledim; ayrıca Valentinus ve Valentinusçular konusunda bkz. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, s. 128-131.

özgür iradesiyle deforme ettiği bir doğası vardır. Babalar bu yolla kötülük sorununu çözmediler; zira Tanrı'nın kendi yaratığı Şeytan'a, dünyada aslında olandan daha fazla kötülük yapma gücünü neden verdiğini açıklamadılar. Gerçekten de bazı modern yazarlar, babaların yeni gelişen teolojilerinde Şeytan'ın önemini abartarak Hıristiyan mesajını çarpıttıklarını ileri sürmüştür.[12] Fakat işin gerçeği, Şeytan'ın ve demonların Yeni Ahit'te öne çıkışı ve Şeytan'ın güçlerini abartmaya yönelik Gnostik eğilim dikkate alındığında, babalar ihtiyatlı, ılımlı bir çizgi benimsediler.

Gnostik düalizmle birlikte, daha önce Barnabas'ta rastlanan Yahudi-Hıristiyan iki yol düalizmi, yanlış yere Romalı Aziz Clemens'e atfedilen Sözde-Clemensci vaazlarda ifadesini bularak ikinci yüzyılda da sürdü.[13] Bu vaazlarda iki krallık, iki eon ve iki güç sürekli savaş halindedirler. Karanlığın kralının taraftarı olan demonlar, rasyonel yeteneklerimiz üzerindeki kontrolümüzü kaybedip onların gücü altına girelim diye bizi tutkuya kışkırtarak, hem bedene hem zihne saldırırlar. Şeytani köleleşmeye yönelik bu ayartmalara karşı, dualarda ve vaftizde İsa'nın adını kullanarak ve oruç tutarak İsa'ya imana yaslanmalıyız. İkinci yüzyıldaki vaftiz formülü, demonların önemini yansıtıyordu: Vaftizden önce bedenlerimiz kötü tinlerin yuvasıdır; vaftizle İsa demonları kovar, bizi günahlarımızdan kurtarır ve içimizdeki mekânını doldurur.

İkinci ve erken üçüncü yüzyılın apokrifaları, ortodoks düşünce ile sapkın düşünce arasındaki geniş sınır bölgesini işgal ediyordu. Hıris-

---

[12] Örneğin Kelly, *The Devil, Demonology, and Witchcraft*.

[13] Özet için bkz. J. Daniélou, *Dictionaire de spiritualité ascétique et mystique*, cilt 3, sütun 165-170 ve Daniélou, *Theology of Jewish Christianity*, s. 189-191. Clemensciler Ebionit bir arka plandan kaynaklanıyorlardı. Vaazlar, üçüncü yüzyılın başlarına kadar tarihlenmiştir.

tiyan cemaat içindeki ortak bir teoloji kurma mücadelesine, daha az dramatik, fakat çok daha önemli Yeni Ahit'in ortak kabul gören bir düsturunu kurma çabası eşlik etti. Düstur, ikinci yüzyılın birinci yarısında çok değişken kaldı: Hangi yazıların ilahi esinli olduğu konusunda genel bir hemfikirlik yoktu. İS 150 dolaylarına gelindiğinde, Şehit Justinus'un "bizim yazılarımız" dediği ve bazı incilleri ve mektupları (hangileri olduğu kesin değil) kapsayan bir kutsal kitaplar yığını vardı. 120 dolaylarında Papias, genelde Yeni Ahit'in bir parçası olarak kabul edilen ve elden ele dolaşan "kitaplar yığını"na –Nicodemus İncili, Thomas İncili, İbranilerin İncili ve Peter'in Kehaneti gibi kitaplara– itiraz etti. Bir Yeni Ahit oluşturmaya yönelik ilk resmi çaba, 160 dolaylarında sapkın Marcion'dan gelmiş olabilir: onun düsturu, Luka'nın bir versiyonundan ve Aziz Paul'e atfedilen on mektuptan oluşuyordu. Daha sonra aynı yüzyılda Ortodoks taraf, kabul edilen incillere Markos ve Matta İncillerini de ekledi ve geniş kabul gören bazı kitapları apokrifal diye dışlamaya çalıştı. *Apokrifa* terimi "gizli" anlamına gelir ve ilk kez Gnostiklerin "gizli" kitaplarına, bizzat Gnostiklerin *pneumatikoi*'lere, gnosisi anladıkları için kurtulanlara ayırmak istedikleri malzemelere uygulandı. Üçüncü yüzyıl başlarına gelindiğinde, Yeni Ahit'e ait olan şey konusunda bir konsensus gelişiyordu ve bugün sahip olduğumuz düstur, dördüncü yüzyılın ortalarında saptandı. O sırada ondan hareketle reddedilen bütün kitaplar, Gnostik olsunlar ya da olmasınlar, apokrifal olarak kategorilendi. Fakat daha önce gördükleri geniş kabul, düşüncelerinden birçoğunun gelenekte bir yer bulduğu anlamına geliyordu.[14]

---

[14] Apokrifa konusunda özellikle bkz. James, *The Apocryphal New Testament* ve E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, ed. W. Schneemelcher, 2 cilt (Philadelphia, 1963). Apokrifada Şeytan konusunda bkz. Hennecke, 1: 189, 470-481; 2: 245, 254, 258, 290-291, 312, 316, 383, 411-415, 644-653,

Örneğin Apokrifal bir kitap, "İşaya'nın Yükselişi," Ortaçağ popüler geleneğine giren Belial (Beliar) ile igili bir öykü anlatıyordu. Birinci yüzyılda Yahudi bir ortamda yazılan "Yükseliş"in önceki kısmı, Yehova'yı terk edip İblis'in hizmetine giren ve Beliar da denilen Kral Manasse'yi tasvir ediyordu. Manasse, "bu dünyayı yöneten haksızlık prensi Beliar olduğu için, Beliar'ın bir hizmetkârı" oldu. Beliar, Manasse'yi büyücülüğe, sihre, falcılığa, zinaya ve adile zulmetmeye ve hakiki Tanrı'dan yüz çevirme birinci günahına teşvik etti. Beliar, Mesih'in gelişini açıklayıp müjdelediği için İşaya'ya kızgındı; fakat Beliar "melekleriyle birlikte gelecek.... ve Beliar'ı tayfasıyla birlikte Gehenna'ya atacak" olan Rab'bın zaferini önleyemez; "dindarları huzura kavuşturacaktır." "Yükseliş"in sonraki kısmı, ikinci yüzyıla tarihlenen ve Mesih'i İsa'yla özdeşleştiren Hıristiyan bir ektir. "Sammael İblis" ve tayfası, birbirlerine yönelik kıskançca nefretten kaynaklanan karışık mücadeleye kilitlenmişlerdir; yakında İsa gelecek, İblis'i kendisine tapmaya zorlayacak ve Şeytan'ın gücünü sonsuza kadar yok edecektir.[15]

180 civarına tarihlenen yarı-Gnostik bir eser olan "Peter'in Amelleri"nde Peter, İblis'i dünyanın hastalıklarından sorumlu tutar. Ebedi yaşamın kemiricisi ve tüketicisi İblis, Âdem'i şehvet arzusu tuzağına düşürdü ve "onu.... eski hınzırlıkla ve bedenin zinciriyle bağladı." Şeytan, "masum ruhları.... zehirli oklarla" vurur; fakat sonunda "kemirici kurt"u sarıp gömecek olan İsa, onun karanlığını ona karşı çevirecektir.[16]

662-663, 682, 760, 793.

[15] Henecke, 2: 645-663. Baştan çıkmış meleklerin düzensizliği, beylik bir laf haline gelir ve Milton'ın *Paradise Lost*'unda dramatik bir biçimde ortaya çıkar.

[16] Hennecke, 2: 290-291, 316.

Ortodoks babalar, bu düşüncelere karşı çıkarken bile çoğunlukla onlardan yararlandılar. Birçoğu –örneğin Tatianos ve Tertullianus– yaşamlarının bir kısmını sapkın olarak geçirdiler ve babalar, nadiren birleşik bir öğretisel cephe oluşturdular. Yine de birçok ikinci yüzyıl teoloğu, en başta da Justinus, Tatianos, Athenagoras, Irenaeus ve Tertullianus sonunda genel kabul gördü ve bu kabulün sonucu, hangi düşüncelerin Hıristiyan sayılabileceği konusunda sınırları çizmek oldu.

İlk apologetik baba Şehit Justinus, en erken Hıristiyan teologlardan biriydi. Justinus kötülük sorununu teolojik terimlerle tartışan ilk kişi olduğu için, yüzyıllarca muazzam ölçüde etkili oldu. Justinus, felsefe ile Hıristiyanlık arasında hiçbir çelişki görmüyordu; zira Hıristiyanlık olgun felsefe ağacının tam meyvesiydi. 100 dolaylarında Samariye'de doğdu. Hakikati arayan parlak bir düşünür olan Justinus, Yunan eğitimi aldı ve Platonculuğu benimsedi. Sonunda bütün laik felsefeleri yetersiz bularak Hıristiyanlığa döndü.[17] 150 dolaylarında Roma'ya gitti ve 152 ile 154 arasında, Yunanların ve Yahudilerin suçlamalarına ve alaylarına karşı Hıristiyanlığı savunmayı ve Hıristiyan düşüncesinin felsefede doğru olan şeyle tutarlılığını göstermeyi amaçlayan "Birinci Savunma"sını yazdı. 154 ile 160 arasında tamamladığı "İkinci Savunma"sı, birincisine uzun bir ektir ve Hıristiyanların ölüme mahkûm edilmesine yanıt olarak yazılmıştır. Hıristiyanlara yüklenen suç ateizmdi; Justinus, savı paganlara yöneltti. Üçüncü eseri, 160 dolaylarında yazılan "Yahudi Trypho ile Diyalog"dur. 163 ile 167 arasında Romalılar tarafından şehit edildi.[18]

---

[17] Bkz. A. D. Nock, *Conversion* (Londra, 1961).

[18] Genel olarak ilahiyatçı babalarda Şeytan ve demonlar konusunda bkz. H. Wey, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus* (Winterthur, 1957). Justinus'un günümüze kadar gelen eserleri iki "Savunma" (1 Ap.; 2 Ap.) ve "Trypho ile Diya-

"Evrendeki şeytani öğe bilinci, Justinus'un dünya görüşünün merkeziydi," diye yazar yakın zaman biyograficilerinden biri.[19] Apostolik yazarlar için olduğu gibi, Justinus ve öteki ikinci yüzyıl babaları için de, İsa ve Hıristiyan cemaat, Şeytan ve taraftarlarıyla kozmik bir mücadeleye kilitliydi. Justinus'un meleklerin varlığından kuşkusu yoktu.[20] Melekler, yaratılmış varlıklardır. Sadece Tanrı arı tin olduğuna göre, meleklerin çok ince bedenleri olmalıdır; göksel yiyecek olan bir tür kudret helvası yerler. Baştan çıkmış meleklerin iyi meleklerinkinden daha bayağı bedenleri vardır ve kötü melekler, pagan kurbanların dumanını yerler.[21] Melekler arşta ya da havada yaşarlar.[22] Erken babalar için hava, yeryüzü ile arş arasında coğrafi bir bölgeydi. Bazı babalar, yeryüzü ile ay arasındaki aşağı, daha yoğun havayı, ay ile arş arasındaki daha yüksek, daha ince hava ya da eterden ayırt ederken Stoacıları izlediler. Demonlara ya da meleklere eterik bedenler atfedenler, bu yüzden, onları, havadan meydana gelenlerden daha

---

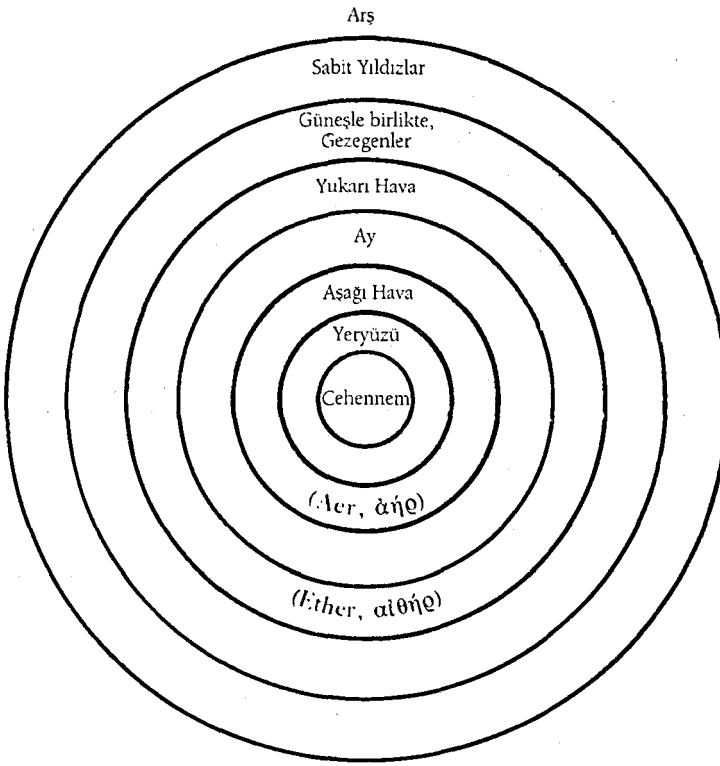
log"dur (Dia.). Bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme.

19 L. Bernard, *Justin Martyr: His Life and Thought* (Cambridge, 1967), s. 107.

20 Dial. 85: και αγγελοι εισιν εν ουρανω, και δυναμεις: "gökte hem melekler hem güçler vardır." *Angeloi* iyi –αγαθοι– ya da kötü –φαυλοι, πονηροι– olabilirler. 1 Ap. 6: αγαθων αγγελων οτρατον, φαυλοι αγγελοι και δαιμονες, Dial. 105: πονηρον αγγελον. Dial. 85 ve 102'de δυναμις –"güç"– olumlu bir çağrışıma sahiptir; fakat Dial 78 ve 105'de kötüdür. αρχαι, εξονσιαι teriminin (Dial. 41, 49) kötü bir çağrışımı vardır.

21 Dial. 128, çok açık olmasa da, yaratmayı ileri sürüp üremeciliği reddeder görünüyor. Meleklerin bedenleri üzerine Dial. 57; pagan kurbanlar yiyen demonlar üzerine F. Andres, *Die Engellehre* (Paderborn, 1914), s. 23.

22 Burada hem Platonculuğun hem Apokaliptik Musevilliğin etkisi görülür. Daha sonra, arş ile yeryüzü arasındaki havayı işgal eden demonların, Tanrı'ya giden yolumuzu kararttıkları anlamı çıkarılacaktı. Bkz. Daniélou, "Les démons de l'air dans la 'Vie d'Antonie'," *Studia Anselmiana*, 38 (1956), 136-147.



İlk babaların kozmolojik tasarımı

ince ve daha tinsel bedenlere sahip saydılar. Arş, sabit yıldızlar alanının ötesine yerleştirilir. (Diyagrama bakınız).

Tanrı, kendi adına dünyayı yönetmek üzere her birini bir millete, bölgeye ya da kişiye ayırdığı birçok melek atar. Melekler Tanrı'nın iradesini yerine getirmekle yükümlüdürler; başarısız olurlarsa günah işlerler. Justinus, bu geç Yahudi milletlerin melekler öğretisini, şehvet yoluyla günah işleyen Gözlemci Melekler apokaliptik düşüncesiyle birleştiren ilk kişiydi. Ona göre, günahkâr Gözlemciler, milletle-

rin görevlerini terk eden melekleridirler.[23]

Tanrı, iyi ile kötü arasında seçim yapma özgür iradesine sahip melekler yarattı.[24] Bazıları, kendi özgür iradelerini kötüye kullanmalarının sonucu olarak gözden düştüler. Justinus, bu meleklerin günahları konusunda açık değildi; fakat şehvetli Gözlemciler teorisine güçlü bir şekilde eğilimliydi.[25] İblis'in mi melekleri baştan çıkmaya kışkırttığı, yoksa meleklerin kendi başlarına mı günah işledikleri konusunda da açık değildir; her neyse, Şeytan örneğini izlediler ve yoldan çıkmaları onları Şeytan'a benzetti ve böylece onun kötü çabalarına ortak oldular.[26] Justinus, Gözlemcilerin insan kadınlardan olan çocukların babalığını yaptığına dair apokaliptik öyküyü tekrarladı. Demek ki, Şeytan dışında en az iki kötü tin kategorisi vardır: Baştan çıkmış melekler ve onların meydana getirdikleri çocuklar.[27] Justinus'un baştan çıkmış melekler ve demonlar ayrımı, apostolik babalarla ortak olmasına karşın, kuşkulu bir tekvin yorumuna dayanıyordu. Şeytan, baştan çıkmış melekler ve demonlar üçlü ayrımının gelenekte hiçbir

---

[23] 2 Ap. 5. Bkz. Kelly, s. 29.

[24] 2 Ap. 7: αυτεξουσιον το τε των ανθρωπων. Dial. 140-141; 102: αυτεξουσιους προς δικαιοπραξιαν και αγγελους και ανθρωπους, Tanrı "hem insanları hem melekleri doğruluk pratiği bakımından özgür" yaratmıştır.

[25] 2 Ap. 5: οι δΠαγγελοι, παραβαντες, "uzaklaşan melekler" kadınlarla birleşir ve "çocuk üretir"ler, παιδας ετεκνωσαν. Başka yerde Justinus meleklere αποσταντας, πονηπενσαμενους, "dönmeler," "kötü amelliler" der. Dial. 76; 79.

[26] Dial. 45, 100. Bkz. Andres, s. 22.

[27] Justinus bu görüşe eğilimli görünüyor; zira birçok vesileyle demonları baştan çıkmış meleklerin çocuklarıyla eşitleyerek, baştan çıkmış meleklerle demonları birbirinden ayırır. 2 Ap. 5: παιδας ... οι εισιν οι λεγομενοι δαιμονες, "çocuklar ... demon denilenlerdir." 2 Ap. 7: οι φαυλοι αγγελοι και δαιμονες ... των φαυλων δαιμονων.

işlevi yoktu ve beşinci yüzyıla gelindiğinde Gözlemci öyküsüyle birlikte ortadan kalktı.

Justinus, Şeytan'ın demonlarla ilişkisi konusunda ikircikli gösterdi. Şeytan'ı düalist bir şekilde bağımsız bir ilke olarak ele almaz; baştan çıkmış meleklerin şefi, prensi ya da generali, Şeytan'ın belki de bunlardan biri sayılması gerekiyor.[28] Yine de, eğer bir melekse, gücü ve ilk günahı işlediği zaman bakımından öteki meleklerden farklıdır. Zira Gözlemciler Nuh zamanında kadınlarla günah işledikleri halde, Justinus Şeytan'ı yılanla özdeşleştirdiğine göre, Şeytan, Âdem ile Havva zamanında günah işlemiştir.[29] Başından beri yalancı, hilekâr ve günahkâr olarak İblis tarifini kabul etmesine karşın, Justinus, Yeni Ahit gibi, "başından"ın ne anlama geldiği konusunda açık değildi.[30] Zamanın başlangıcı anlamına mı geliyordu? Bu durumda, gerçekten yaratılmış ise, Şeytan ne zaman yaratıldı? Bizzat doğasının kaynağında günah işlediği anlamına mı geliyordu? Bu durumda, kötülüğü o mu yarattı? Justinus, bu sorularla sistematik bir şekilde yüzleşmedi. İblis'in, Âdem ile Havva'yı ayartmanın sonucu olarak baştan çıktığını savunur gibi görünüyordu; fakat İblis'in ayartıcı rolünü benimseme-

---

[28] 1 Ap. 28: ο αρχηγετης των κακων δαιμονιων οφις καλειται και σατανας και διαβολος: "kötü tinlerin liderine yılan, İblis ve Şeytan denilir." Şeytan'a ακαθαρτον *pneuma*, "temiz olmayan bir tin" de denilir. Ayrıca bkz. Dial. 131.

[29] Dial. 45, 79, 100, 124. Dial. 103'te Justinus, "İblis" [satan, -çn] sözcüğünün İbranice *sata*, "dönme" ve *nas*, "yılan" sözcüğünden geldiğine dair yanlış bir etimoloji öneriyordu. Aslında yılanın İbranicesi *nachash*'dır, fakat Bernard, bir Samaritan olarak Justinus'un sözcüğü *nas* olarak telaffuz etmiş olabileceği gözleminde bulunur (*Justin Martyr*, s. 108). Irenaeus'ta da etimolojiye rastlanır; fakat Samaritan açıklama doğru ise, demek ki düşünceyi Justinus'dan almış.

[30] Dial. 45; 1 Ap. 5. Krş. Yuhanna 8: 44.

sinin daha önceki bir içsel günahı, iradenin daha önce Tanrı'dan uzaklaşmasını varsayıp saymadığı sorusunu ele almadı.[31]

Görünüşe göre Şeytan, Tanrı tarafından yaratılır ve kesinlikle Tanrı'dan aşağıdır. Şeytan'ın gücü "sadece bir süre" devam eder ve bilgisi sınırıdır: örneğin, İsa'nın gelişinin kendi yıkımı ve lanetlenmesi olacağını önceden bilmiyordu.[32] Justinus, Eski Ahit'in İblis'ini Tekvin'in yılanıyla eşitlerken Vahiy Kitabı'nı izledi; Vahiy 12: 7-9, başmelek Mikail'in Şeytan'la savaşını tasvir eder "ve büyük ejderha defedildi ve Şeytan denilen o eski yılan ve bütün dünyayı aldatan İblis: Yerin dibine gönderildi ve onunla birlikte melekleri de defedildi." Şeytan'ın kökenini, doğasını ve günahını tutarlı bir şekilde anlatamamasına karşın, Justinus İblis'in Âdem ile Havva'nın ayartıcısı, İsa'nın ayartıcısı, yılan ve demonların prensi olduğunu teyit etti.[33] İsa'nın gücü Şeytan'ın gücünün karşısına çıkarılır ve Justinus'a göre, İsa'nın işininin öncelikli işlevi, bu gücün yok edilmesidir.[34] Şeytan, dünyadaki tüm gücü bir süre elinde tutmuştur; fakat İsa Enkarnasyonuyla ve Çilesiyle bu gücü kırmıştır. Yine de şeytani güç, ikinci gelişe kadar tam olarak yok edilmeyecektir. Şeytan'ın krallığı parçalan*mıştır* ve parçalanacak*tır*.[35] Fakat Justinus'un savı, büyük bir soruyu yanıtsız bı-

---

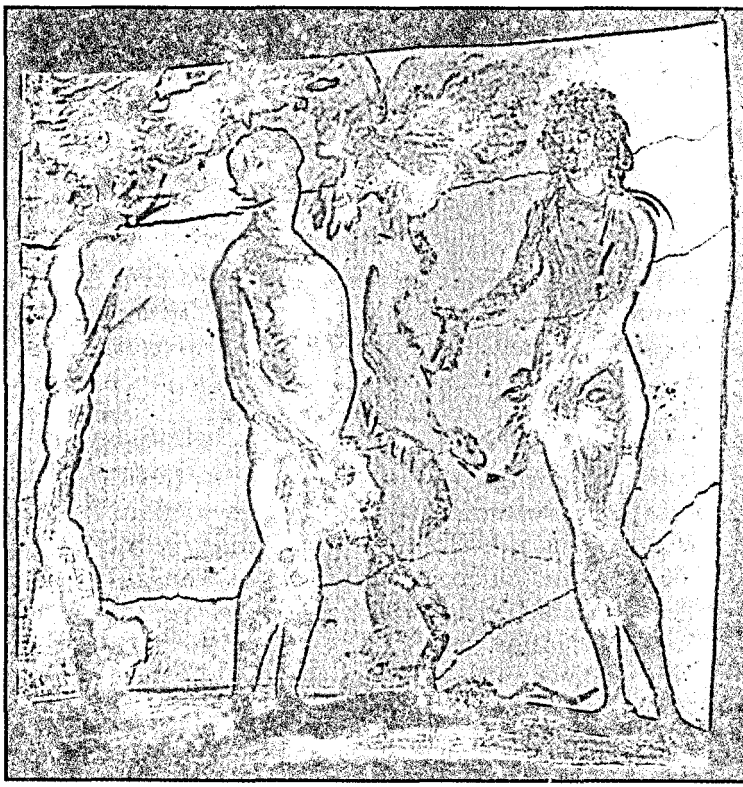
[31] Dial. 124. İblis'in baştan çıkmasının insanlığın baştan çıkmasıyla birleştirilmesine, apokaliptik yazında rastlanır, örneğin IS birinci yüzyılın sonlarına tarihlenen Syriac Baruch 56 (J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* (Missoula, Mont., 1976), s. 83, 86; IS birinci yüzyılın haggadik [İbrani din kitaplarının efsane bölümlerine verilen ad, –çn.] bir midraş (Musevilikle ilgili en eski yorumlara verilen ad, -çn.] olan Âdem'in Hayatı 15 (Charlesworth, s. 74-75); IS birinci yüzyıl, Musa'nın Göğe Yükselişi (Charlesworth, s. 159-166).

[32] Irenaeus, *Adversus haereses*, 5. 26, Justinus'un kanaatini bildirir.

[33] Andres, s. 20.

[34] Dial. 78, 116: Şeytan'ın gücü –*dynamis*– versus İsa'nın *dynamis*'i.

[35] Bkz. G. Aulén, *Christus victor* (Paris, 1949). İsa'nın çilesi bizi üç kötülükten



Birçok kilise babası İblis'in, Adem ile Havva'yı ayartmak için kullandığını düşünmüştü; daha sonra İblis'in kendisinin yılan biçimini aldığını düşünmek yaygınlaştı. Katakomplardan bir dördüncü yüzyıl freski. Ponteficia Commissione di Archeologia Sacra'nın izniyle.

rakır. İsa, bir kez gelince, İblis'in gücünü yok etmeyi neden erteler? Bu açmaz, doğrudan doğruya Yeni Ahit'in eski ve yeni eon'lar öğreti-

---

kurtarır: Günah, ölüm ve Şeytan. 1 Ap. 14, 28, 45, 60; 2 Ap. 6, 8; Dial. 30, 41, 45, 91, 94, 121, 125. Dial. 121 karışıklığı gösterir: İsa demonları parçaladı, onları parçalıyor ve onları parçalayacaktır.

sinin ikircikliğinden kaynaklanır. Eski eon, Şeytan'ın egemen olduğu çağ, İsa'nın Enkarnasyonuyla sona ermeye başladı. Yeni eon, Enkarnasyonuyla başladı; fakat eski çağın yerini yenisinin alması, İsa'nın tekrar gelişine kadar gerçekleşmeyecektir. Elbette, erteleme, Justinus'a daha sonra olduğundan daha az önemli görünüyordu; çünkü, ikinci gelişin çok kısa sürede gerçekleşeceği inancını havarilerle paylaşıyordu.[36] İblis'in krallığının nihai yıkımının, tam sayı doldurulsun diye ertelenmekte olduğunu da öne sürüyordu.[37]

İblis, İsa'nın çilesiyle birlikte, kötü akibetinin kesin olduğunu biliyordu; fakat İsa'nın kilisedeki, Hıristiyan cemaatteki kurtarma işini aşındırmaya çalışarak, bu kadere karşı acımasızca ve boşuna hâlâ mücadele eder. Çabası sona ermez; çünkü nedamet getiremez.[38] Şeytan'ın cezası, yenilgisi kadar kesindir. O ve melekleri, zaten arştan aşağı atılıp, nihai yıkıma mahkûm edilmişlerdir; yine de şu anda dünyada dolaşıp durmaktadırlar ve cehennemin ateşinde acı çekmeleri, zamanın sonuna bırakılır. (Tatianos, Irenaeus ve Tertullianus, cezanın sonraya bırakıldığı konusunda Justinus'la hemfikirdiler; fakat öteki babalar hemfikir değildi ve karşıt öğreti üstün geldi. Yine de cezalandırılmakta olan ve aynı zamanda dünyada serbest dolaşan demonlar arasında açık bir çelişki yerli yerinde kaldı.)

Şeytan ve baştan çıkmış melekler, İsa tekrar geldiğinde ebedi ateşte acı çekeceklerdir. Böylece tükenerek yok olacaklardır. Tanrı, meleklerin günahını önceden bilir, fakat bunu irade buyurmaz; zira bü-

---

[36] Dial. 49.

[37] 1 Ap. 45; 2 Ap. 7. Kurtarılacak bütün insan ruhlarının doğması için belli bir zaman aralığı zorunludur. Meleksel günahın eksiltiği meleksel kademeleri doldurmak için tam sayıya ihtiyaç olduğu fikri, Justinus'da rastlanmayan, fakat daha sonraki yazarların ifade ettiği bir fikirdi.

[38] Dial. 141. Bkz Bernard, *Justin Martyr*, s. 109-110.

tün varlıkların iyi olmasını arzular.[39]

Şeytan İsa'yı ayartmaya çalıştı, fakat onu bozamadı; bu yüzden şimdiki planı, Hıristiyan cemaati parçalayarak ve Hıristiyanları günaha yönelterek İsa'nın işini engellemektir.[40] Şeytan, zayıflıklarımızdan, irrasyonel yaşayışımızdan ve dünyevi şeylere bağlılığımızdan yararlanır.[41] Demonların başlıca hilesi, insanları demonların tanrı olduğuna ikna etmektir. Justinus'un bu düşünce üzerindeki kararlı ısrarı, onun paganizme yönelik kişisel tiksintisini yansıtıyordu. Demonların putlarda ikamet ettiklerini ve paganların putlara kurban ettikleri adakları tükettiklerini ileri sürüyordu.[42] Pagan tanrılar salt yansımalar değil, fiili demonlardı, kendini İsa'nın yeryüzündeki işini engellemeye adamış Şeytan'ın uşaklarıydılar. Bu, onların zalim ve zinacı davranışlarını açıklar. Hıristiyanların kurban vermeyi inatla reddetmelerinin nedeni, kilisede yaygın bir şekilde savunulan böyle bir bakış açısıdır. Bir puta kurban aptalca bir zaaf değil, Şeytan'a tapma edimidir, İsa'ya küfürdür, lanetlenmesi gereken bir iştir. Paganların putperest ayinlerine yılan karışır.[43]

Demonlar, İsa'yla alay etmek ve insanları Hıristiyanların sadece

---

[39] 1 Ap. 28; 2 Ap. 7, 8; Dial. 45. Tanrı'nın ön-bilgisi: 1 Ap. 28; Dial. 141.

[40] 1 Ap. 58.

[41] 1 Ap. 5, 10, 14, 58. αλογως, "usçu olmayan bir şekilde" ifadesinin kullanımı, Justinus'un Yunan ahlak felsefesini, Hıristiyan ahlaksal vahiyle birleştirme çabasını gösterir. Justinus, daha sonra babaların tartıştığı demonların insanın özgür iradesine karışıp karışamayacağı sorununu gündeme getirmedi.

[42] Bu düşünce, Septuagint İlahisi 95:5'ten kaynaklanıyordu: οι θεοι των εθνων ειδωλα δαιμονιων εισιν. Ayrıca bkz. Deut. 32: 17 ve 1 Enoş 6-9.

[43] Eşitlenen tanrılar ve demonlar: 1 Ap. 5 (kadınların ve oğlanların iffetini bozarlar); 12, 25-27, 62 (tanrılara kurban –λυτρον– demonlara kurbandır); 2 Ap. 5; Dial. 55, 73, 79, 83. Yılan: 1 Ap. 27.

pagan tanrıları kopya ettiklerine inandırmak için mitleri esinlediler. Demonlar, Hıristiyanların ne öğreteceğini önceden biliyorlardı; bu nedenle Perseus'un bir bakireden doğduğu ya da Mitracıların vaftizi kullandığı hikâyesi gibi benzer mit ve ayinler uydurdular. Ne var ki, Justinus, pagan mitin hiçbir yerinde kendi halkı uğruna bir çarmıhta ölen bir tanrıya rastlamaz (bir ağacın üzerinde acı çeken Attis'in hikmetlerinin benzer simgeciliğini görmezlikten geldi). Demonlar çarmıhı kopya etmediler, diye yazıyordu, çünkü ilahi takdir İsa'nın çilesini onlardan gizledi.[44] Justinus filozofları lanetlenmekten uzak tutarak ve demonların, Sokrates ve Herakleitos gibi faziletli paganlardan nefret ettiklerini öne sürerek, Yunan felsefesine duyduğu saygıyı Yunan dinine duyduğu nefretle uzlaştırdı.[45]

Şeytan, İsa sevgimizi yenilgiye uğratmak için başka birçok araç kullanır. Kafamızı karıştırıp bizi kontrol etmek için rüyaları ve kuruntuları harekete geçirir. Demonlar, iyi yasaları kötü yasalarla karıştırmamıza neden olurlar. Bize büyüyü ve öteki beyhude sanatları kullanmayı öğretirler.[46] Ölenin ruhunu ele geçirmeye çalışırlar: İsa'nın zamanından önce bunu kolayca yapabiliyorlardı; fakat şimdi, İsa'nın gücüne karşı mücadele etmek zorundadırlar. Demonlar bize sahip olurlar, hastalıklara neden olurlar ve öteki bedensel ve zihinsel hastalıkları bize bulaştırırlar. Bize günahları öğretir ve bizi bunlara teşvik ederler.[47] Sapkınlıkları icat eder ve geliştirirler. Justinus,

---

[44] 1 Ap. 21-22, 54-56, 62-69; 2 Ap. 13; Dial. 67, 69; Çarmıh: 1 Ap. 5-6.

[45] 1 Ap. 5, 44; 2 Ap. 7-8. Fakat Justinus Platon'un Musa'dan fikir çaldığına inanıyordu: ilham alınan Yahudi düşüncesi, Yunan düşüncesinden hem önce hem üstün olmalıydı.

[46] 1 Ap. 5, 14. Daha sonraki Hıristiyan teologlar hangi rüyaların Tanrı'dan, hangilerinin demonlardan geldiğini ayırt etmeye çalıştılar. Yasalar: 2 Ap. 9. Sanatlar: 1 Ap. 14, 18, 56. Bu öğreti, Gözlemciler mitinden alınmıştır.

[47] Dial. 105. Bir demon ile iyi bir meleğin ölen birinin tini için mücadele ettiği

Gnostik liderler Simon, Menander ve Marcion'un demonların izinde olduklarını öne sürüyor ve Menander'e yüklenen mucizelerin, kötü tinler tarafından becerildiğini iddia ediyordu. Demonlar, Gnostisizmi yaymanın dışında, cehennem azaplarının var olmadığı fantazisini de akıllıca yayarlar.[48] Ortodoks Hıristiyanların yaptığı mucizeler, elbette, Tanrı tarafından hazırlanır.

Justinus'un görüşüne göre, demonların en korkunç motoru, zulümdür. Demonlar, Hıristiyanlara karşı sahte suçlamaları, yalanları ve nefreti kışkırtır ve pagan zulümlerini hazırlayıp desteklerler. Hıristiyanlara zulmeden yargıçlar ve yöneticiler, Şeytan'ın hizmetindedirler.[49] Justinus'dan sonra, Hıristiyanlar zulümlerin suçunu toptan demonlara yıktılar; zindanlardan ve arenalardan onları sorumlu tuttular. Demonlar hem yönetimi hem kalabalığı kışkırttı ve hatta, şehidin kararlılığını zayıflatmak için kullandıkları iyi davranışların da arkasındaydılar. Roma İmparatorluğu, Şeytan'ın yönettiği bir krallık olarak görülmeye başlandı. Şehitler, kendisi de bir sporcu olan ve çarmıhın üzerinde İblis'i yere sermiş olan İsa'yı taklit eden "sporcular"dı.[50] Hıristiyanlar kendi savunmaları için şiddete başvurmayacak-

---

düşüncesi, Hıristiyan edebiyatında ve sanatında bir topos haline geldi. Hastalık: 1 Ap. 18, 57, 63; 2 Ap. 6. Günahlar: 1 Ap. 5, 26; 2 Ap. 5, 12; Dial. 78.

[48] 1 Ap. 26, 56-58; Dial. 35, 56-58. Dial. 31'de Yahudiler demonlarla bütünleştirilir.

[49] 1 Ap. 5, 11, 57; 2 Ap. 1; Dial. 39, 131. Yargıçlar: 2 Ap. 1.

[50] Ignatius tarafından zaten ifade edilen şeyi yansıtan Justinus'un tutumu, Hıristiyanlar arasında standart hale gedi. Örneğin, "Aziz Perpetua'nın Çilesi"nde Perpetua, bir rüyadaki hakikati anlama olarak temsil edilir – Tanrı'nın ona gönderdiği bir rüya: "Intellexi me non ad bestias, sed contra diabolum esse pugnaturam," (Canavara karşı değil, Şeytan'a karşı savaşmaya gittiğimi anladım: *Passio Perpetuae*, 10. 1-14). Bu ve diğer örnekler için bkz. Dölger, "Der Kampf mit dem Agypter," s. 177-178 ve Frend, *Martyrdom and Persecution in Early Church*.

lardı; böyle bir hareket, Şeytan'a ahlaksal teslimiyet olurdu. Aksine itikatlarından vazgeçmeksizin korku ve ölüm acısı çekmekle, Şeytan'a güçlü bir darbe vurabilirlerdi. O nedenle, İblis'e karşı mücadelesinde İsa'ya yardım etmek için bir Hıristiyanın yapabileceği en etkili eylem şehit olmaktı; günah işlemeden sakınılabilir olması durumunda hiç kimsenin şehit olmaya çalışmaması gelenek olsa da. Justinus, bir şehit olarak ölmekle, kendi şehitlik düşüncesinin doğruluğunu kanıtladı.

Justinus'un diabolojisi, bazen muğlak da olsa, bazı apostolik babaların "iki yol"undan daha az düalist ve daha az Gnostikti. Justinus'un Şeytan'ı önemlidir; fakat apostoliklerin tarif ettiği neredeyse bağımsız prens değildir. Justinus ve öteki apologetikler, Hıristiyanlığı, hemen hemen bağımsız güçler arasındaki kozmik mücadeleye ve tin ile et-kemik arasındaki topyekûn karşıtlığa inançtan uzaklaştırdılar. Şeytan'ın Tanrı'dan aşağı oluşu mutlaktır: Tanrı'nın varoluşu özseldir; Şeytan'ınki olumsaldır. Tanrı ölümsüzdür; Şeytan yok olacaktır. Tanrı'nın İblis'i yok edip kötülüğü ortadan kaldırması kesindir; fakat bu arada kötülüğü hoş görme nedenleri belli değildir. Apologetikler esas sorunu çözmediler: Tanrı, günah işleyeceğini ve dünyayı yıldıracağını bildiği Şeytan'ın var olduğu bir kozmosu niye yaratır? Tanrı eski eon'un devam etmesine niye izin verir ve yeni eon'un galip gelmesini niye erteler? Fakat bu sorular, kurtçuklar gibi Hıristiyan teodise gülünü kemirmiş olmalarına karşın, düalizmin ortaya koyduğu sorulardan oldukça farklıdırlar. Hıristiyan gelenek, evrendeki *bir tek* nihai gücü ve nihayetinde iyiliksever bir gücü onayladı.

Justinus'un bir çömezi olan Tatianos, 120 dolaylarında Asur'da doğdu. Yunan eğitimi aldı, gezgin bir sofist olarak geçimini sağlayarak felsefe okudu. Hıristiyanlığa döndü ve Justinus'la birlikte çalışıp Hıristiyan cemaatte etkili olmaya başladığı Roma'ya gitti. 180

dolaylarında öldü. Yunan dininden tiksinmede Justinus'dan daha ileri giden Tatianos, farkında olmadan Yunan felsefesinden yararlanmasına karşın onunla alay etti. Tatianos'un kozmosu, korkutucu ölçüde, yıldızlardan bedenlerimize kadar her şeyde var olan demonlarla doluydu. Tatianos, ortodoks teoloji ile Gnostik teoloji arasındaki sınır ülkede yaşadı ve onun teolojisinde, vücudun ve Şeytan'ın bir işi olan evliliği reddederek Hıristiyan cemaatten uzaklaşacak ölçüde Gnostik düalizm öğeleri vardı. 177'de yazılan "Yunanlılara Karşı Söylev"i, Şeytan'a ve demonlara kozmosta önemli bir rol veriyordu.[51]

Tatianos, Tanrı'nın insanlardan önce melekleri yarattığına inanıyordu.[52] Meleklerin ince, tinsel bedenleri vardır. Tanrı'nın hakiki tininden (*pneuma*) uzaklaşan demonların daha bayağı maddi bedenleri vardır. Demonların maddi tinini (*pneuma bylikon*) Tanrı'nın hakiki *pneuma*'sının karşısına koyuyordu. Demonlar yapılarını, kötü olan maddeden alıyorlardı; fakat vücutları yoktur, bedenleri ateşe ya da havaya benzer.[53] Sadece Tanrı'nın tini tarafından korundukları için nispeten yüksek bir tinsel düzeyde bulunanlar tarafından görülebilirler. Justinus'dan farklı olarak Tatianos, demonların baştan çıkmış meleklerle özdeş olduklarında ısrar etti ve sorunlu Gözlemciler ve devler öyküsünü reddetti.[54] Demonların, ölü insanların ruhları, salt doğanın tinleri ya da aksi takdirde alegorik olduklarına dair inancı da

---

[51] Tatianos'un "Yunanlılara Karşı Söylev"i (Dis.) için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme.

[52] Dis. 7.

[53] Dis. 12: εξ υλης. Dis. 15: Vücutları (σαρκιον) yoktur, fakat bedenleri (σωματα) vardır. Bedenleri ateş ya da hava gibidir, ως πυρος, ως αερος. Bkz. Daniélou, "Les démons de l'air." Demonların bedenlerinin ateşimsi ya da havamsı doğaları Stoacılıktan gelir.

[54] Dis. 7, 9, 20.

reddetti.[55]

Şeytan, meleklerden biridir: Bu inançla Tatianos, Gnostik olmayan bir duruşu benimsedi. Şeytan, demonların ilk doğanı, onların şefi ve prensidir de.[56] İlk doğan olarak konumu, onun günah işleyen ilk varlık ve dolayısıyla demon haline gelen ilk melek olduğu anlamına gelir. Başından beri bir yalancı ve hilekâr olan Şeytan, hakiki Tanrı'nın *pneuma*'sıyla ilgili kasıtlı cehaletiyle baştan çıktı.[57] Öteki melekler aptallık, ahlak bozukluğu ve kendini beğenmişlik yüzünden baştan çıktılar.[58] Şeytan'dan hemen sonra, onu taklit ederek baştan düştüler ve böylece demonlar güruhu haline geldiler. Şeytan'ın ve demonların düşüşü, Âdem ile Havva'nın baştan çıkmasıyla yakından bağlantılıydı; fakat kadınlarla cinsel ilişkiyle bağlantılı değildi. Hakiki *pneuma*, Âdem'in göğsünde yaşamıştı; fakat işlediği günahın sonucunda ondan ayrıldı ve o da ölümlü oldu. Baştan çıkmalarının bir sonucu olarak Şeytan ve demonlar, arştan kovuldular ve şimdi hay huy

---

[55] Dis. 16, 21. Justinus hayaletlerin sahipliğinden söz etmişti; fakat Tatianos böyle bir inancı önemsemedi.

[56] Dis. 7: "ilk doğan demon," ο πρωτογονος δαιμων. Dis. 8: "askeri lider," ηγουμενος.

[57] Bu öğreti, Gnostik archonların cehaletiyle bir benzerlik taşır. Dis. 7: δια δε την παραβασιν και την αγνοιαν, "baştan çıkması ve cehaletiyle."

[58] Meleksel yanılgının itici gücü olarak kibir düşüncesi, Tatianos'da özel olarak görülmez; fakat ilahi doğayı çalmaya kalkışan soyguncular olarak demon betimlemesinde ima edilir: Dis. 12: λησται θεοντος, "ilahilik hırsızları." Demonların soyguncu oldukları düşüncesi, Yuhanna 10: 8'den kaynaklanır. Daha sonraki babalar bu soyguncuları, İyi Samaritan meselinin soyguncularına bağlayacaklardı. Daha sonra demonlar soyguncu, kurban Hıristiyan, yaraları günahları, İsa, ona ihtimam gösteren Samaritan olacaktı. Rab'bın bağına giren Şeytan imgesi için bkz. G. J. M. Bartelink, "Les démons comme brigands," *Vigiliae Christianae*, 21 (1967), 12-24; Daniélou, *Origins*, s. 52.



Demonlar dünyaya fırtına, veba ve yangın getirir. Stutgart İncilleri'nden bir dokuzuncu yüzyıl çizimi. Württembergische Landesbibliotek'in izniyle.

içinde dolaşıp durdukları aşağı havaya indirildiler.[59] Demonların, aşağı atıldıktan sonra, cesaretleri kırıldı; fakat güçleri henüz bütünüyle kırılmamıştır ve yeryüzüne zarar vermelerine bir süre izin verilir.

İsa'nın misyonu demonları zayıflatmış olsa da, mahşer gününe kadar İsa'nın kurtulma planını engelleme amaçlarının peşinden gitmeye devam ederler. Her türlü kötülük ve sefalet, insanlığa boyun eğdirmek ve yozlaştırmak isteyen demonlardan gelir. Tatianos, demonları pagan tanrılarla özdeşleştirir; Zeus'un onların lideri olduğunu iddia eder ve tanrıların kralını Şeytan'la eşitler. Bu nedenle Hıristiyanlar, Yunanlıları ve Romalıları demona tapanlar olarak küçümsemelidirler.

---

[59] Dis. 7: δαιμονων στρατοπεδον. Âdem ile Havva: Dis. 7. Aşağı hava: Dis. 7, 9, 20, 29. 9'da πλανηται, *planetai*, avare dolaşanlardır ve bu yüzden gezegenlerle, "dolaşan yıldızlar"la bağlantılıdırlar. Tatianos, burada Justinus'u izledi.

Demonlar, bizi esir durumunda tutmak için birçok tuzak kurar ve hileye başvururlar. Bizi, ilahi takdirden ya da özgür irademizden çok, kadere güvenmeye ikna ederler. Göksel cisimlerin hareketlerini öngörür ve yıldızların hareketlerimize yön verdiğini düşünmemizi sağlarlar. Bizi astrolojiye ve falcılığa inanmaya iterler.[60] Büyüyü öğretirler. Bütün bunları, Tanrı'ya imanımızı zayıflatmak ve kendilerinin kozmosu kontrol ettiğine bizi inandırmak için yaparlar.[61] Hülyalara, rüyalara, erotik fantazilere, hastalıklara vesile olurlar; hastalıkların hakiki, şeytani kökeni konusunda bizi aldatmak için tıbbı, bir büyü sanatını icat ettiler. Tıbba sapık yaklaşımlar insanların hasta olmasına neden olur ve ardından, doktor çağrıldığında, insanları doktorun büyüsünün kendilerini iyileştirdiğine inandırmak için hastalardan uzak dururlar. Demonlar, kötülük ve sefillikte onlar gibi olmamızı isterler, bu yüzden bize günah işlemeyi öğretirler. Fakat sadece dünyaya ve vücuda bağlılığımızdan ötürü üzerimizde güçleri vardır. Maddi tinler (*hylikoi*) olarak soyguncu demonlar, maddi bağlılıklarımızı bize

---

[60] Tatianos, Gnostik bir renk ekleyerek Justinus'u izliyordu. Dis. 8-9, 12, 16: demonların amacı, bizi hakiki *pneuma*'dan uzak tutmaktır. Boyun eğdirmek: Dis. 8, 15. Dis. 18: sözde tanrılar olarak demonlar, νομιζομενοι θεοι. Dis. 18: liderleri olarak Zeus: οι δαιμονες αυτοι μετα του ηγουμενου αυτων Διος. Dis. 22: pagan festivaller ve oyunlar demonları onurlandırır. Dis. 13: demonlar, Hıristiyanlığı andıran pagan kültleri öne çıkararak İsa'yı taklit ederler. Yunanlılar ve Romalılar: Dis. 14. Kader: Dis. 8-9, 14-16, 18-19.

[61] Dis. 17. Tatianos, Tanrı dünyayı büyü ile kontrol edilecek şekilde tasarlamadığı için, hangi büyü yapılırsa yapılsın, demonların yardımıyla yapıldığını gösteriyordu. Zamanın egemen Platonculuğundan oldukça uzak olan bu düşünce, daha sonra Ortaçağ düşüncesine egemen hale geldi ve büyücülere demoncu olarak eziyet edilmesi için gerekli teoriyi sağladı. Bkz. J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, 1972), s. 142-143.

karşı kullanırlar.[62]

Şeytan'a ve dalkavuklarına karşı korunmak için, korunak olarak sadece İsa'mız var. Vaftiz, bizi onun mistik bedeniyle bütünleştirerek demonların gücünden uzak tutar. Demon kovma, dua ve Tanrı'ya iman yardım eder. Tanrı asla kandırmaz ya da yanlış yapmaz; demonlar ise her zaman bizi kandırırlar; kendi amaçları uğruna bize hakikati söylemeye çalıştıklarında bile, cehalet nedeniyle yanlış yaparlar. Tatianos'un vurguları, Justinus'unkinden daha fazla Gnostikti: İlk günahın bir sonucu olarak yüksek ruhu (*pneuma*) kaybettiğimiz için aşağı ruh (*psyche*) tarafından yönetiliriz ve bu yüzden cehalet içinde başıboş dolaşır, maddi arzularımızdan yararlanmada usta olan demonlar tarafından kolayca kandırılıp aldatılırız. Bu nedenle, kurtulmak için, maddeden ve canlı vücuttan vazgeçmeli, kurtarıcı bilgiyle cehaletimizi yenmeli ve kendimizi Tanrı'nın *pneuma*'sıyla yeniden birleştirmek için ayağa kalkmalıyız.[63]

Tanrı'nın yardımıyla kötü maddeden kopabiliriz. Fakat Şeytan'ın ve onun demonlarının sonu kesindir; zira onlar nedamet getiremezler ya da kurtarılamazlar. Tanrı'nın suretinde meydana gelen –ne kadar çarpıtırsak çarpıtalım– insanlardan farklı olarak demonlar, madde suretinde meydana gelirler ve sonsuza kadar günahlarına mahkûmdurlar.[64] Günahları sırasında arştan aşağı atıldılar ve şimdi hava ile yer-

---

[62] Dis. 16, 18. Günahı öğretirler: Dis. 8, 14. Maddeyi bize karşı kullanma: Dis. 16: υλη δε τη κατω προς την ομοιαν αυτοις υλην πολεμουσιν.

[63] Dis. 9. Kurtuluş: Dis. 12-13, 15-16.

[64] Yine bu düşünce Gnostik dûalizmi yansıtır. Madde ve kötülük suretinde meydana gelen demonlar: Dis. 15: της γαρ υλης και πονηριας ειοιν απαυγασματα. Nedamet getirmelerinin imkânı yoktur: ουκ εχει μετανοιας τοπον. Burada Tatianos'un özgür irade teolojisiyle açık bir çelişki vardır, fakat melekler özgür iradeleriyle günah işledikten sonra demon oldular ve bu noktada madde ve kötülük suretinde meydana geldiler ve

yüzü arasındadırlar. Havada yaşayarak ruhun yeryüzünden arşa ve maddeden *pneuma*'ya ilerleyişini engellemeye çalışırlar.[65] Demonlar, gerçek vücutlardan yoksun olsalar da, havai bedenlerinde hissedebildikleri ateşte acı çekeceklerdir. Tatianos, burada kendisini tuhaf bir köşede tasvir ediyordu: İnsanlar Tanrı'ya demonlardan daha yakındırlar; çünkü Tanrı suretinde oldukları halde, demonlar madde suretindedirler; yine de insanların, demonlarınkinden daha bayağı bedenleri vardır ve bu anlamda, ontolojik olarak Tanrı'dan daha uzaktırlar. Demonların ıstırabı ebedi değildir, çünkü kendileri ebedi değildir; fakat dünyanın sonuna kadar yaşayacaklardır ve yaşadıkları sürece eziyetleri devam edecektir.

"Hıristiyanlar İçin Savunma"sını 177'de yazan Athenagoras, Yunan felsefesine ve edebiyatına hakimdi.[66] Justinus ve Tatianos gibi o da, daha fazla hoşgörüyle de olsa pagan dinine karşı durdu. Athenagoras, Justinus gibi, üç sınıf kötü tin –Şeytan, baştan çıkmış melekler ve baştan çıkmış meleklerin kadınlara doğurtmuş oldukları devlerin ruhları– bulunduğunu ileri sürdü.[67] Melekler, Rab'ba hizmet amacıyla Logos, Tanrı'nın Sözü tarafından yaratıldılar. Şeytan, meleklerden bi-

---

maddi doğaları onları nedamet göstermekten alıkoydu, denilerek bu çelişki çözülebilir.

[65] Dis. 16: Arşa giden yol: την εν ουρανοις πορειαν.

[66] "Hıristiyanlar İçin Savunma" (P.) üzerine bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme.

[67] P. 25: üç sınıf kötü tin. İşlevleri arasında hiçbir fark yoktur; fakat dev-ruhlar temel doğalarına göre kötülük yaparken, melekler kendi özgür iradelerinden ötürü kötülük yaparlar. P. 26: Athenagoras, Tatianos'dan farklı olarak, paganların sözde tanrılarının gerçekte ölen kahramanlar olduğuna dair Euhemerist görüşü [Mitoloji tanrılarının tanrılaştırılmış ölümlüler olduklarını savunan Euhemer'in adından kaynaklanan görüş, –çn.] benimsedi. Sonuç, Justinus'un ve Tatianos'unkiyle aynıdır: Demonlar, şimdi bu adların arkasına saklanıyor ve putları işgal ediyorlar; bu yüzden yapılan kurbanlar, sunağın kanını iştahla yalayan demonlara yapılır.

ridir. Öteki melekler gibi o da Tanrı tarafından yaratıldı ve aslen iyi bir doğası vardır.[68] Tanrı ona maddenin yönetimini emanet etti.[69] Meleklerden bazıları iyi kaldılar; fakat Şeytan, Tanrı'ya karşı yükümlülüğünden vazgeçerek ve böylece hem görevini hem doğasını ihlal ederek, kendi özgür iradesiyle baştan çıktı.[70] Arştan atılan Şeytan ve melekler artık yükselemezler; bu yüzden arş ile yeryüzü arasındaki havada dolaşıp dururlar. Şeytan'ın liderliği altında, madde üzerindeki güçlerini bizi ayartmak için kullanarak içerden ve dışardan bize saldırırlar.[71] Athenagoras, "Tanrı-karşıtı" terimini kullanan ilk Hıristiyan teologdu; kendisi bu terimi özel olarak İblis için kullanmadı, fakat daha sonraki teologlar bu anlamda kullandılar.[72]

Yaklaşık İS 169'dan itibaren Antakya piskoposu olan Theoplios, Platonculuktan etkilenen bir Yunan teoloğuydu; 180'den sonra öldü. "Autolykos'a Söylev"i, monizme ve şeytani etkiden çok, insan sorumluluğuna vurgu yapıyordu; fakat İblis'in rolünü önemsememiş olduğu varsayılamaz; zira Söylev'de, Şeytan üzerine yazmış olduğu bir esere

---

[68] P. 24: γενομενον μεν υπο του θεου, καθο και οι λοιποι υπ αυτου γεγονασιν αγγελοι.

[69] P. 24-25: Şeytan, maddenin *archon*'u ve *logos*'udur. P. 25: ο δε της υλης αρχων. P. 25: κατα τον της υλης λογον. Fakat bağımsız bir ilke değildir; Tanrı'nın bir yaratığı olarak Tanrı'nın izniyle maddeyi yönetir.

[70] P. 24. Öteki meleklerin özgül günahı şehvetti. Bu yüzden Athenagoras, Tatianos'un reddettiği Gözlemciler öyküsünü benimsedi.

[71] P. 25-26.

[72] αντιθεος terimi, tine karşıt olarak maddeden kaynaklanan ve maddeyi yönetim güç, "Tanrı olmayan" kadar "Tanrı'ya karşı" anlamına gelmiyordu. Bkz. G. Ruhbach, "Zum Begriff αντιθεος in der alten Kirche," *Texte und Untersuchungen*, 92 (1966), 372-384. Daha sonra Lactantius terimi "Tanrı'ya karşı" anlamında kullandı ve bu noktada Şeytan'ın lakabı olmaya başladı.

–şimdi kayıp– işaret ediyordu.[73] Theoplios, Şeytan'ı bir melek olarak savunma konusunda Athenagoras'dan daha açıktı ve bu görüş o zamandan itibaren, gelenekte sabit hale geldi.[74] İblis de denilen kötülük demonu, ilk karı kocanın mutluluğunu kıskandığından, Havva'yı ayartmak için yılanı kullandı. Baştan çıktıktan sonra bile onların bütünüyle sefilleşmediklerini görünce, kıskançlığı arttı ve bu nedenle, Kabil'i Habil'e saldırmaya kışkırttı ve böylece dünyaya ölümü soktu.[75] Theoplios, İblis'in baştan çıkmasının itici gücü olarak kıskançlığı vurgulamada Bilgelik 2: 24'ü izleyen ilk kişiydi. Irenaeus ve Cyprianus, daha sonra aynı şeyi yaptılar; fakat Origenes, kibiri seçti ve bu açıklama egemen hale geldi.[76]

---

[73] Theoplios'un "Autolykos'a" (Aut.) eseri için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme.

[74] "Başlangıçta bir melekti," αγγελος γαρ ην εν πρωτοις: Aut. 2. 28.

[75] Kıskanç: φθονος, ölümün başlangıcı olarak Kabil'in günahı: και ουτως αρχη θανατον.

[76] Bkz. I. M. Sans, *La envidia primigenia del diablo según la patrística primitiva* (Madrid, 1963) ve H. A. Kelly, "The Devil in the Desert," *Catholic Biblica Quarterly*, 26 (1964), 190-220.

4 İnsan Günahı ve Kurtulma: Irenaeus ve Tertullianus

İkinci yüzyılın sonlarına doğru, ahlak, günah ve kefarete derin bir ilgi duyan iki teolog, bu düşünceleri kötülük tartışmasının önüne çıkardı. 140 dolaylarında Küçük Asya'da doğan Irenaeus, Galya kilisesinin temellerini attığı Lyons'un piskoposu oldu. 202 dolaylarında, olasılıkla şehit olarak öldü. En öncelikli kaygısı, iç çekişmeye karşı kilisenin birliğini savunmak oldu. Bu amaçla, Gnostiklere, özellikle Valentinus ve öğrencisi Ptolemy'ye saldıran bir eser olan "Sapkınlara Karşı"yı yazdı.[1] Irenaeus, pek çok baba gibi, Gnostiklerle bazı düalist eğilimleri paylaşmasına karşın, ortodoksluk ile Gnostisizm arasında keskin bir ayrım koydu ve Hıristiyan cemaat, onun zamanında Gnostikleri sapkın statüsüne koymaya başladı.

Irenaeus, dünyanın kötü bir yaratıcının ürünü olduğuna dair Gnostik savunuyu toptan reddetti. Aksine, yaratıcı Logos'tu, iyi Tanrı'nın Sözü'ydü.[2] Melekler, Tanrı'nın yarattığı kozmosun bir parçasıdırlar; Şeytan bir melektir, bu yüzden öteki melekler gibi iyi yaratıl-

---

[1] Irenaeus'un eserleri için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Aşağıdaki göndermeler, "Proof of Apostolic Preaching" (Apostolik Vaaz'ın Kanıtı) yerine kullanılan "P." olmadıkça, "Heresies"e (Sapkınlara Karşı) yapılan göndermelerdir.

[2] Heresies 1. 5; 4.

mıştır.[3] Şeytan, aslen ve sonsuza kadar Tanrı'dan aşağı ve ona bağımlı bir yaratıktır. Şimdi sağlam bir şekilde yerleşmiş olan bu düşünce, Hıristiyanlığı kozmolojik düalizmden köklü bir şekilde uzaklaştırdı.[4]

Şeytan din değiştirdi ve arştan düştü.[5] Irenaeus, günahlar için insan sorumluluğunu vurgulayarak, İblis'e Gnostiklerin ve öteki babaların verdiğinden daha az bir güç verdi. Şeytan zihinlerimizi çeler, yüreklerimizi karartır ve bizi hakiki Tanrı yerine kendisine tapmaya ikna etmeye çalışır. Fakat üzerimizdeki gücü sınırlıdır; zira sadece, meşru ve nihai olarak Tanrı'ya ait olan bir yetkiyi gasp etmiştir ve bizi günaha zorlayamaz.[6] Şeytan, kendisini meydana getiren gibi tapılmak isteyerek, Tanrı'yı kıskandığı ve daha da fazlası insanlığı kıskandığı için gözden düştü. İblis, Tanrı'nın bizi kendi suretinde ve kendine benzer bir şekilde meydana getirerek ve evreni Âdem'in yetkisine vererek bize göstermiş olduğu lütfu sindiremedi.[7] Bu senaryo, İblis'in düşüş kronolojisini etkiledi. Kıskançlığı öncelikle bize yönelik olduğuna göre, Tanrı insanları yarattıktan sonra (daha genel açıklama) ya da en azından Tanrı'nın insanları yaratma niyetini sezdikten sonra İblis yoldan çıkmış olmalı. Fakat ilk ebeveynlerimizi mahvetme arzusuyla zaten bozulmuş yüreğiyle Eden'e girdiğine göre, İblis'in

---

[3] 3. 8; 4. 41; 5. 24.

[4] Bir ilke değil: 3. 8, 5. 22. "Kendisi, Tanrı'nın yaratıklarından biridir"; Şeytan, kendi başına bir şey yaratmadı. Irenaeus'un Şeytan için kullandığı terimler, öteki babaların kullandıkları terimlere benzer: Bir yalancıdır (5. 22-24), hasmımızdır (3. 18), bir yılandır (4. 40), bir katil ve "güçlü bir adam"dır (3. 8, 3. 18, 5. 22), bir dönmedir (5. 25) ve bir hırsızdır (5. 25).

[5] 4. 37; 4. 41; 5. 21; 5. 24. 5. 21'de Irenaeus, Justinus'un "dönme yılan" olarak İblis şeklindeki yanlış etimolojisini izledi.

[6] 4. 41; 5. 24.

[7] İblis, Tanrı olarak tapılmak ister: 5. 22, 5. 24; kibir, 5. 21; insanlığı kıskanma: 3. 23, 4. 40, 5. 21, 5. 24, P. 16; sahtelik: P. 16.

günahı ebeveynlerimizin ayartılmasından önce olmuştur. Bu sav, baştan çıkmış melekler kaybını telafi etmek için Tanrı'nın insanları yarattığına dair daha sonraki fikre aykırıdır. İrenaeus, öteki meleklerin daha sonra, Nuh zamanında yoldan çıktıklarını söylüyordu.[8]

Irenaeus, demonlar mitolojisinden çok insanlığın Tanrı'dan yabancılaşmasıyla ilgilendi; onu, Şeytan'ın günahını Âdem ile Havva'nın günahına yakından bağlamaya götüren bir ilgi. Irenaeus, ilk tam gelişmiş ilk günah teolojisini biçimlendirdi. Tanrı Âdem ile Havva'yı yarattı ve onları, kendisiyle yakın ilişki içinde mutlu yaşamaları için Cennet'e yerleştirdi. Fakat onların zayıflığını bilen İblis, Cennet Bahçesi'ne girdi ve ya yılan kılığına girerek ya da yılanı bir alet gibi kullanarak onları ayarttı.[9] Tanrı insanlığa iyi ile kötü arasında seçim yapma özgürlüğünü vermeseydi, İblis'in kini sonuçsuz kalabilirdi. İblis, ilk erkek ile kadını günaha mecbur etmedi; onlar günahı özgürce seçtiler. Fakat Tanrı, sadece onları özgür yapmakla kalmamış, İblis'in ısrarlarına teslim olacak kadar zayıf da yaratmıştı. Irenaeus, ilk günahın sorumluluğunun bir kısmını, Âdem ile Havva'yı daha güçlü kılabilir durumda olan Tanrı'ya yükledi.[10]

---

[8] Şeytan bir melektir ve Şeytan ile öteki kötü melekler, günahlarından ötürü arştan kovuldular: 4. 40. Fakat Irenaeus, yılanı dönme meleklerden genelde ayırıyordu. Irenaeus Enoş'un düsturunu kabul etti ve 4. 16, 4. 27 ve 4. 36'da Gözlemciler öyküsünü ima ediyordu: Tanrı, insanlarla birlikte kendilerini de kirleten günahkâr meleklerin bozduğu insan ırkını yıkayıp arındırmak için Tufan'ı gönderir. P. 18'de Gözlemciler öyküsünün tamamı yeniden anlatılır. Irenaeus, bazen sanki Şeytan ile melekler aynı zamanda baştan çıkmışlar gibi konuşuyordu. İblis, din değiştirmesinin suçunu kendisinden çok Tanrı'ya yıkıyordu.

[9] 3, 23. Pref.; 5. 22-23.

[10] Hick, Âdem ile Havva'nın kusurlu oluşuyla ilgili bu öneriyi alıp, "Irenaeuscu bir teoloji"nin ayırt edici özelliği haline getirdi. Hick, bizzat Irenaeus'u incelemekten çok modern teolojik kurguyu aydınlatmak istiyordu ve "Irenae-

Bütün insanlar, Âdem ile Havva'nın günahına katılırlar. Kendi özgür seçimimizle Şeytan'ın köleleri haline geliriz, kendimizi ondan kurtarma gücünden yoksun oluruz.[11] İblis'e tabi olmakla, ilahi sureti ve benzerliği bozduk ve böylece kendimizi ölüme mahkûm ettik. Eden'in mutluluğu parçalandı.[12] Kendi özgür irademizle Tanrı'ya sırt çevirdiğimiz için, kendimizi İblis'in gücüne teslim ettik ve İblis'in kurtarılıncaya kadar bizi kontrolünde tutması doğru ve adildi. Keskin adalete göre Tanrı bizi sonsuza kadar İblis'in gücüne terk edebilirdi; fakat onun merhameti, Oğlu'nu bizi kurtarmak için göndermeye itti.[13]

---

uscular" denilen kişilerin görüşlerini bu kilise babasına atfetmek niyetinde değildi. Yine de, modern teoloik meşguliyetleri onu, Irenaeus'taki zayıflık teorisine gereğinden fazla önem vermeye götürdü. Hick'e göre, "Irenaeuscu teoloji," Tanrı'nın erkekleri ve kadınları kusurlu yarattığını ve Tanrı'nın saptadığı ahlaksal hedefe doğru tedricen gelişmekte olduğumuzu ileri sürer. Bu görüşe göre ilk günah bir felaket değil, daha çok "zayıflıktan ve olgunlaşmamışlıktan kaynaklanan anlaşılabilir bir hata"dır (*Evil and the God of Love*, s. 221). Bu dünya, erdemi öğrenebilelim diye acı çekmenin var olduğu iyi ile kötünün bir karışımıdır. Hick, dünyanın korkunç ıstıraplarının amacını, Tanrı'nın bizi "ruh-yapma ve gizem"le iyiye yönlendirme amacına atfeder (s. 363). Dünya'da ıstırap duygusu olmadan, diye ileri sürer, acıma duygusu olamaz. Hick'in "Irenaeuscu" görüşü sunumu şöyle özetlenebilir: (1) insan ırkı kusurlu yaratıldı; (2) bu yüzden Tanrı günahtan ve kötülükten sorumludur; (3) kötülük, Tanrı'nın bütünsel amacı bakımından anlamlı olur; (4) sonunda herkes kurtarılacaktır. Böyle bir görüş, babalardan çok bazı modern teologlarla bağdaşır. Bkz. Clark'ın eleştirisi, özellikle s. 121, 124. "Insight or Incoherence: The Greek Fathers on Good and Evil" başlıklı parlak makalesinde, *Journal of Ecclesiastical History*, 24 (1973), 113-126, F. M. Young'ın belirttiği gibi, bu sav, bir kurtuluş teolojisinden çok, bir teodisedir ve bizzat Irenaeus'in vurguladığı fidyeci kurtuluş teorisiyle bağdaşmaz.

[11] 3. 23; 4. 33; 4. 37; 5. 23.

[12] 3. 23; 5. 23.

[13] 4. 37-38; 5. 12; 5. 14; 5. 22. Bkz. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Londra, 1958), s. 174. Hick, Irenaeus'un özgür irade savını, daha sonra

Irenaeus'un görüşüne göre, İsa'nın ıstırabı, Çilesi bizi kurtardı. Çile, İblis'in ikinci Âdem'i, İsa'yı ayartmasıyla, birinci Âdem'e yönelik ayartmanın bir tekrarıyla başladı; fakat bu sefer İblis başarısız oldu.[14] İsa'nın yargılanması, mahkûm edilmesi ve öldürülmesiyle sonuçlandı. Burada Şeytan, kısaca, kazandığını sandı; fakat yanıldığını kısa sürede öğrendi.

Hıristiyan gelenek, Çilenin kurtarıcı işini üç ana biçimde yorumladı. Birinci yoruma göre, insanın doğası, bizzat İsa'nın insan olma edimiyle kutsanmış, yüceltilmiş, dönüştürülmüş ve kurtarılmıştı. İkinci yoruma göre İsa, insan ile Tanrı arasında uzlaşma sağlamak için Tanrı'ya sunulmuş bir kurbandı. Üçüncü yorum, kurtulmalık teorisi, ilk güçlü destekleyicisini Irenaeus'ta buldu ve temelleri şöyledir. Şeytan, haklı olarak insan ırkını hapiste tuttuğu için, Tanrı bizim özgürlüğümüzün kurtulmalığı olarak kendisini sundu. Bedeli ancak Tanrı ödeyebilirdi. Sadece Tanrı özgürce teslim olabilirdi. Başka hiç kimse özgürce seçim yapamazdı; çünkü ilk günah, hepimizi özgürlüğümüzden yoksun bırakmıştı. Kendi özgür iradesi ve seçimiyle Şeytan'ın gücüne teslim olmakla İsa, bizi İblis'in gücünden kurtardı. Tanrı, rehineleri serbest bıraktırmak için İsa'yı teslim etti. Şeytan İsa'yı kabul etti. Fakat İsa'yı ele geçirip ölüme mahkûm ettiğinde adaletin sınırlarını aştı; zira İsa'nın kendisi günahsızdı ve adilce hapis tutulamazdı. Şeytan, geçmişte bizi haklı olarak esir tutmuştu; fakat kendisi adaletin kurallarını çiğneyince, hakkını kaybetti ve artık ne İsa'yı ne de bizi esir tutamazdı.[15] İsa'nın ıstırabı Şeytan'ın çaresiz bıraktı, bizi

---

Augustincilerin vurguladığı mukadderatla karşılaştırdı.

[14] 3. 17-18; 3. 20; 3. 31: secundum Adam; 3. 32; 5. 21. İsa'nın en önemli kurtarma edimi olarak Enkarnasyon yerine Çileye vurgu, Yeni Ahit'in öğretisine dayanır: krş. İbranilere 2: 14.

[15] Origenes, Ambroius, Augustine (bir ölçüde), Büyük Leo ve Büyük Gregory

ölümden ve lanetlenmekten kurtardı.

Irenaeus zamanındaki baş alternatif teori olan kurban teorisi, Tanrı olduğu kadar insan da olan İsa'nın, insanlığın bütün günahlarını kendi üzerine aldığını ve kendi özgür iradesiyle kendini ölüme göndermekle, Tanrı için kabul edilebilir telafiyi yaptığını ileri sürüyordu. Bir teoride, İsa İblis'e sunulur; başka bir teoride ise Tanrı, kendisi için kurban ister. Kurtulmalık teorisi, bazen kaba bir şekilde ifade edilmesine karşın, İsa ile Şeytan arasındaki kozmik savaşa apostolik vurguyu yansıtıyordu ve genelde erken Hıristiyanlığın orta karar düalist varsayımlarına yeterince uygundu. Daha tutarlı bir soterioloji[a] formüle etmek, onikinci yüzyılda Aziz Anselmo'ya kaldı.

Irenaeus için İsa, birinci Âdem'in zayıflığından ötürü üzerimize konan ölüm zincirini kaldıran ikinci Âdem'di.[16] "Tekrarlanma" fikri, Birinci İnsan'ın yaptığı hasarı gideren İkinci İnsan İsa fikri, Irenaeus'un İsabiliminin de merkeziydi. Irenaeus'un kurtulmalık teorisi, bedenlerimizin ve bütün maddi dünyanın yaratıcısı olduğu için Şey-

---

kurtulmalık teorisini izlediler. Bazı babalar, İblis İsa'yı ele geçirdiğinde onun Tanrı olduğunu bilmediğine göre, bu işe Tanrı'nın İblis'e karşı oynadığı bir hile diyecek kadar ileri gittiler. Bkz. 1 Korinthoslulara 2: 8, Origenes, s. 140 ve Irenaeus, 5. 26. Nyssalı Gregory, oltayla balık tutmaktan türetilen ünlü bir imge için Hazreti Eyüb'ten yararlandı: İsa, Tanrı'nın eski ejderhayı yere indirmek için kullandığı yem ve oltaydı. 400 dolaylarında Aquileia'lı Rufinus'un Batı'ya soktuğu bu metaforu, Büyük Gregory benimsedi ve Gregory'nin geniş nüfuzu nedeniyle, genel kullanıma geçti. Bkz. aşağıda s. 193. Kurtulmalık: Irenaeus, 2. 20, 3. 18, 5. 21. Irenaeus, İsa'nın Şeytan karşısındaki zaferiyle ilgili düşünceleri için Tekvin 3: 15'e ve Matta 12: 29'e gönderme yapıyordu. Şeytan için "güçlü adam" teriminin kulanılması, Matta 12: 29'dan kaynaklanır.

[a] Soterioloji: İlahi aracılığın sonucu olarak kurtuluşu ele alan teoloji dalı, –çn.

[16] 3. 18; 3. 23; 5. 21-23. Böylece İsa, ceza olarak kendisi zincirlenecek olan "yılan"ı, "düşman"ı, "hasım"ı, "dönme melek"i yenilgiye uğrattı.

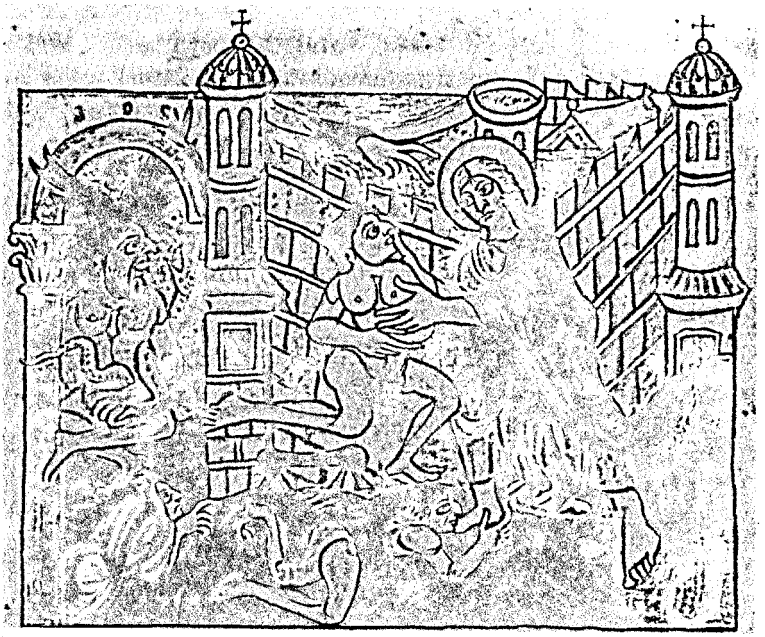
tan'ın, insanoğlu üzerinde hakları bulunduğunu iddia eden Gnostiklerle anlaşmazlığından kaynaklandı. Maddi dünyanın kötü ve İblis'in yaratıcı olduğunu kesinlikle yadsıyan Irenaeus, İblis'in haklarının yalnızca İlk İnsan'ın özgür iradesini kötüye kullanmasından kaynaklandığında ısrar etti. Ve şimdi İkinci İnsan'ın özgür irade ıstırabı, bu hakları ortadan kaldırdı.

Ireneaeus'la başlayan Çile tartışması, kötülük kavramı için yeni güçlüklerin kapısını açtı. Kefaret teolojisi, teodisenin istediğinden oldukça farklı bir yaklaşımı gerektirir. Teodise felsefi yönelimlidir ve paganları ve agnostikleri inandırmayı amaçlar. Kefaret teolojisi, sadece inananları inandırabilir. Babalar, sık sık her iki yaklaşımı birlikte kullandılar, fakat aslında birbirleriyle bağdaşır değillerdi. Teodise, kötülüğü Tanrı'nın kozmik planının bir parçası olarak açıklayarak monist eğilimlidir; kefaret, uzlaşılamaz bir kötülüğün varlığını o kadar köklü kabul eder ki, Tanrı'nın kendisi, onun iğnesini çekmek için ölmelidir. Bir yanda Tanrı her şeyin kaynağıdır; diğer yanda kötülüğe karşıdır.[17] Daha sonraki Hıristiyan yazarlar genelde tutarsızlıkla boğuşamadılar; boğuştuklarında da, kötülüğün var olmaması gibi daha büyük karışıklıklara neden oldular. Onların birçoğu için, diye yazar Frances Young, "teodise ve kefaret, fiilen ayrı bölmelere aittiler ve paradoksal ilişkileri, görmezlikten gelindi."[18]

Teodise ile kefaret arasındaki yaklaşım farklılıkları, fedakârlık ve kurtulmalık teorilerine yansır. Teodiseye daha fazla ilgi gösterenler, insanlığın günahlarıyla bozulmuş olan ve Tanrı ile insan ırkı arasındaki uzlaşmayla tekrar düzeltilebilen Tanrı'nın kozmosunun temel iyiliğini ve uyumunu vurguladığı için, fedakârlık teorisine eğilim gösterdiler. Kurtuluşa daha fazla ilgi duyanlar ise, Tanrı'yı köklü kö-

[17] Young, s. 123.

[18] Young, s. 121.



Kafasında kara kanatlar olan İblis korkulu bir şaşkınlık içinde bakarken, İsa içine şeytan girmiş birini iyileştiriyor. Stutgart İncilleri'nden bir dokuzuncu yüzyıl çizimi. Württembergische Landesbibliotek'in izniyle.

tülük güçlerinin karşısına çıkaran kurtulmalık teorisine eğilim gösterdiler. Young'ın belirttiği gibi babalar, "teodise ile kefaret öğretisi arasında, aralarında tutarlılık aranmadan yan yana kullanılan değişik önermeler arasında gidip geldiler."[19]

İsa tarafından yenilgiye uğratılan Şeytan, Irenaeus'a göre, yine de kurtuluşa engel olmaya gayret eder. Paganizmi, putperestliği, üfürük-

[19] *A.g.e.* Young şu sonuca varır: "Burada felsefi bir soruna tutarlı bir yanıt değil, el yordamıyla arama yapan inananların yanıtını görürüz." Fakat kötülük kavramı, pek çok çok yönlü kavram gibi, uyumlu çözümlemelerden çok bu tür el yordamıyla aramalarla ilerler.

çülüğü, küfrü ve özellikle sapkınlığı ve dönmeciliği teşvik eder.[20] Sapkınlar Şeytan'ın ordusunun üyeleridirler, İsa'ya karşı kozmik savaşta İblis'in ajanlarıdırlar.[21] Yeni Ahit'de gizli olan ve Irenaeus tarafından tam olarak geliştirilen bu öğretinin uğursuz bir sonucu oldu. Kutsal savaşların, haçlı seferlerinin, sapkınlara ve Hıristiyan olmayanlara eziyetin haklılaştırılmasında kullanıldı; öğretiye yönelik tiksinti, onsekizinci yüzyıldan itibaren Şeytan'a inançtaki gerilemenin ana nedenlerinden biridir. Zira eğer gerçekten de Şeytan İsa'ya karşı savaştaysa ve eğer gerçekten de kötü melekleri ve kötü insanları kendi bayrağı altında savaşmaya çağırıyorsa, İsa'nın kurtarma işine karşı çıkanlar gerçekten de Şeytan'ın askerleridirler. Sorun, Hıristiyan cemaatinin kendisini nasıl tanımladığı, sapkınları ortodokslardan nasıl ayırdığıydı. Irenaeus ve kilisedeki çoğunluk cevabı apostolik vekâlette, kilise piskoposlarının havarilerin vekilleri oldukları ve yanlışa karşı Kutsal Tin tarafından bir ölçüde korundukları öğretisinde buldu. Irenaeus için sapkınlık, piskoposların sapkınlık olarak mahkûm ettikleri şey olarak tanımlanıyordu. Onbirinci yüzyıldan itibaren papalığın artan gücü, sapkınlığın, Roma'nın bakışına muhalefet olarak tanımlanmasını olanaklı kıldı; fakat Roma'nın bakışının hâlâ tam gelişmediği Irenaeus zamanında, bu düşünce akla gelmemişti. Irenaeus'un tanımı pragmatik bir tanımdır: bir sapkın, piskoposun sapkın dediği kişidir. Nesnel bir "sapkın" tanımı mümkün olmadığı için, bu tanım hemen hemen kaçınılmazdı.

---

[20] 1. 25; 4. Pref.; 1. 15: "baban İblis'in kudretli melek Azazel'in yardımıyla yapmanı olanaklı kıldığı" kötü büyü.

[21] 1. 25: Karpokratesci Gnostikler "kiliseye onursuzluk getirsinler diye İblis tarafından gönderildiler;" 1. 27: "Marcion'u barındıran yılan"; 4. Pref.; 4. 41; 5. 26: "Şeytan'ın tiniyle dolu" olarak dönmeler; 5. 26: "İblis'in ajanları" olarak Gnostikler.

Öteki babalar gibi Irenaeus da, Hıristiyan'ın Şeytan'a karşı savunmasının İsa olduğunu ileri sürdü. Şeytan, Hıristiyan dualardan ve İsa'nın adından kaçar. Sadece, günahla zayıflayanlar ve korkaklar demonlar tarafından yok edilebilirler; vaftizle güçlendirilenler ve inançlarına sadık kalanlar Rab tarafından korunurlar.[22] Yine de, savaş hiçbir şekilde bitmez. Demonlar, ölümleri kesin olsa da, bize eziyet etmeye devam ederler. Dünyanın sonuna doğru Deccal, "Şeytan'ın bütün gücü"ne sahip olacak bir dönme, katil ve soyguncu gelecektir. Şimdi İblis'in peşinden gidenler, o zaman Deccal'ın safına koşacaklar, ikisine birden tapacaklardır. Fakat Deccal yenilecek ve o zaman dünya sona erecektir. O sırada İblis ve demonlar, ölümsüz oldukları için alevler içinde sonsuz ölüm acısını çekecekleri cehenneme gidecekler.[23]

---

[22] 2. 32.

[23] 3. 23; 4. 37; 4. 40-41. 5. 25-30'da, patristik yazındaki ilk uzun Deccal tartışması vardır. Johannine emsallerle ilgili bir görüş için bkz. R. Yates, "The Antichrist," *Evangelical Quarterly*, 46 (1974), 42-50. Paganlara, Yahudilere ve sapkınlara karşı yazan ve 235 dolaylarında şehit olan Romalı bir baba olan Hippolytus, 220 dolaylarında "Deccal Üzerine Yazı"yı yazdı (MPG 10, 725-788) ve Deccal ve binyılı ele alan "Caius'a Karşı Bölümler"in yazarı da olabilir. Hippolytus, bir tek İsa olduğu gibi bir tek Deccal'in olacağına ve Deccal'in bizi aldatmak için olası her şekilde İsa'yı taklit edeceğine dair geleneği kurdu. Deccal'i Dan kabilesinin [İbranilerin atası Yakup ile Bilhah'ın oğlu Dan'ın soyundan gelen Yahudi kabilesi, –çn.] bir üyesi olarak da tanımladı ve böylece Deccal'in bir Yahudi olarak tanımlanmasının yolunu da açtı. Hippolytus'un eseri, "insanın Plutarkhos düşmanı konusundaki erken patristik geleneklerin en tam özetidir," diye yazar B. McGinn (*Visions of the End* [New York, 1979], s. 22). 56. bölümde Hippolytus Deccal'a "Şeytan'ın oğlu ve İblis'in damarı," υιον οντα του διαβολου, και σκευος του Σατανα diyordu; 63. bölümde ise, Deccal'ın gelişi, alametlerde, mucizelerde ve yalanlardaki, hile ve adaletsizlikteki gücüyle İblis'in faaliyetlerine uygun gerçekleşecek der, ουκ εστιν η παρουσια κατ' ενεργειαν του Σατανα εν παση δυναμει και σημειοις και τερασι ψευδος, και εν

Deccal bir demondan çok bir insan olmasına ve bu nedenle zamanın bir noktasında ortaya çıkmasına karşın, bu noktada onun işlevi ile İblis'in işlevi neredeyse ayırt edilemez. Her ikisi de, Tanrı'nın kurtarma planını engellemek için kötülük güçlerinin son, umutsuz çabasını temsil eder.

Tertullianus'un diabolojisi, Irenaeus'unkinden çok daha etkiliydi. Kartaca'da zengin ve okur yazar bir ailede 170 dolaylarında doğan Tertullianus, yaşamının çoğunu bu kentte geçirdi. 197'den önce döndü, daha sonra Montanist[a] tarikata katıldı ve 220 dolaylarında öldü.[24]

παση απατη της αδικιας εν τοις απολλυμενοις. Bu kitapta uzun Deccal tartışmasından uzak duruyorum; çünkü, gelenek çok karmaşıktır ve kötülük sorunu merkezine teğet geçer.

[a] Montanist: Kilisenin dünyevi işlerle çok fazla uğraşmasına karşı başlatılan ve 2. yüzyılda Frigya'da Mantanus tarafından kurulan Hıristiyan tarikatın taraftarlarına verilen ad, –çn.

[24] Tertullianus'un yaşamı ve eserleri üzerine bkz. T. D. Barnes, *Tertullian* (Oxford, 1971) ve Kaynaklar Üzerine Deneme. İlgili eserler ve burada kullanılan kısaltmalar (Barnes'ın kronolojisini izliyorum) şunlardır: İS 196-197: *De spectaculis*, "Gösteriler"; *De idolatria*, "Putperestlik" (Idol.); *De cultu feminarum*, "Kadınların Giysisi" (Women), kısım 2. 197: *Ad nationes*, "Yahudi Olmayanlara" (Gent.); *Ad versus Judaeos*, "Yahudilere Karşı" (Jews); *Ad martyras*, "Şehitlere" (Mart.); *Apologeticum*, "Savunma" (Apol.). 198: *De testimonio animae*, "Ruhun Tanıklığı" (Witness). 198-203: *De baptismo*, "Vaftiz" (Bapt.); *De oratione*, "Dua"; *De paenitentia*, "Nedamet" (Pen.); *De patienta*, "Sabır" (Pat.); *Ad uxorem*, "Karıma" (Wife). 203: *De praescriptione haereticorum*, "Sapkınların Hukukdışılığı" (Her.). 203-204: *Scorpiace*, "Akrebin İğnesi" (Scorp.). 204-205: *Adversus Hermogenen*, "Hermogenlere Karşı" (Herm). 205: *De pallio*, "Hıristiyan'ın Cüppesi" (Robe). 205-206: *De culta feminarum*, kısım bir. 206: *De carne Christi*, "İsa'nın Bedeni" (Body). 206-207: *Adversus Valentinianos*, "Valentinusculara Karşı" (Val.); *De anima*, "Rüh" (Soul); *De resurrectione mortuorum*, "Ölünün Başkaldırısı" (Res.). 207-208: *Adversus Marcionem*, "Marcion'a Karşı" (Marc.). 208: *De corona militis*, "Tespih" (Cor.). 208-209: *De exbortatione castitatis*, "İffete Özendirme" (Exhort.); *De fuga in persecutio-*

İlk büyük Latin teoloğu Tertullianus, Latin teolojik söz dağarcığının kurulmasına yardım etti ve birçok bakımdan, Afrikalı hemşerisinin büyük teolojik sentezine zemin hazırlayarak Augustine'in habercisi oldu. Tertullianus, Gnostiklerin kozmolojik düalizmini kesinlikle reddetti; yine de düşüncesinde, Yahudi etik düalizminin eski çizgisi çok güçlüydü. Teolojinin günlük işlere uygulanmasını vurgulayan pratik bir yazar olan Tertullianus, İblis'in ordusunda ahlaksız, dünyevi bir yaşam olduğu halde, katı ve disiplinli bir ahlaki yaşamın İblis'e karşı mücadelenin bir parçası olduğunda ısrar etti. Kutsal Kitap'tan şu alıntıyı yapıyordu: "Hiç kimse iki efendiye hizmet edemez. Aydınlık ile karanlığın birbiriyle ne ilişkisi var?"[25] Ahlaki katılığı, yaşıyla birlikte arttı ve 212 dolaylarına gelindiğinde, dördüncü yüzyılda çoğunluğun sapkınlık olarak göreceği çileci bir hareket olan Montanizmle bütünleşerek uç bir tutum benimsiyordu. Pratik Tertullianus, Gnostiklerin gereğinden fazla teorik oldukları ve özellikle kötülük sorununa kapandıkları için hataya düştüler yargısında bulundu.[26] Tertullianus, kendi tarzında, Gnostikler kadar kötülüğe ilgi gösterdi. Ahlaki eğilimi, onu bir tasvirden çok, paganizme cepheden bir saldırı olan bir demonoloji icat etmeye götürdü. Paganlar eski eon'un, kötülük çağının vatandaşlarıdırlar, İblis'in ordusunda askerdirler.

Yaratılış iyidir. Tertullianus, bu noktada Gnostiklere karşı boş durmadı.[27] Fakat ertafımıza baktığımızda, kusursuzluktan çok uzak

---

ne, "Zulüm Zamanında Kaçma" (Flee.). 210-211: *De monogamia*, "Tekeşlilik" (Mon.); *De jejunio*, "Oruç" (Fast.); *De pudicitia*, "Tevazu" (Mod.); *Adversus Praxean*, "Praxealara Karşı" (Prax.). 212: *Ad Scapulam*, "Scapula'ya" (Scap.).

[25] Shows 26. Tertullianus, Matta 6: 24 ve 2 Korinthoslular 6: 14'ten yararlanıyordu.

[26] Her. 7; Marc. 1. 2.

[27] Marc. 1; 5. 13. Burada Tertullianus Gnostik monist düalizmi kesinlikle reddetti. Bkz. E. P. Meijering, *Tertullian contra Marcion: Gotteslehre in der Pole-*

bir dünya, acı ve sefaletle dolu bir dünya görürüz. Neden? Günah yüzünden. Günaha bu vurgu, Tertullianus'un diabolojisinin anahtarıdır ve Irenaeus'ta olduğu gibi, gelecekteki Hıristiyan ahlak teolojisinin temelidir de. Tertullianus'un Marcion'a karşı düalizmi reddi, babaların görüşünü örnekliyordu. Günah dünyayı bozar; dünyadaki kötü her şey, Tanrı'nın eyleminin değil, günah eyleminin sonucudur. Günah, Gnostiklerin dediği gibi kötü bir yaratıcının, demiurg'un işi değildir. Böyle bir varlık yoktur; zira birden fazla tanrının olması inanılır değildir. Tanrı iki olamaz. Tanrı tanımı, her şeye gücü yeten bir varlıktır. Tutumluluk ilkesi de, eşit derecede güçlü iki tanrının varlığını imkânsızlaştırır –iki tanrı için mantıklı bir neden yoktur. Dahası kozmos, iki karşıt güç arasında kesin bir denge halinde olamaz; zira öyle olsaydı, devinim olmazdı. Ve iki güç arasında en ufak bir dengesizlik olsaydı, bir taraf üstün olurdu. Üstünlükse, dolaysız zaferse, terazinin kefesi bir tarafa eğilmeye başlarsa, sonsuza kadar eğik kalır. İki karşıt güç zamanla büyüyüp küçülemez de; bu da sonsuzluk bağlamında imkânsızdır. Her birine uygun güçler sonsuza dek sabit olacağı için, değişmeleri için bir neden olmazdı. Varlık varsa, bir tane olmalıdır; herhangi bir çokluk Varlık'a bağımlı olmalıdır; çünkü Varlık'ın alternatifi başka bir varlık değil, varlık olmayandır. Bu nedenle düalizm, kötülük sorununun yanıtı olamaz.

Kötülük, bağımsız bir ilke değildir. Yine de vardır. Nereden kay-

---

mik Adversus Marcionem I-II (Leiden, 1977). Tertullianus şunu öne sürdü (Marc. 5. 13): Yaratıcı kötü ise, o zaman kötülük sorunuyla değil, iyilik sorunuyla karşı karşıyayız. "Kötülük nereden gelir?" sorusu yerine, "iyilik nereden gelir?" sorusu aklımızı kurcalardı. Yaratıcı kötü olsaydı, kozmosta herhangi bir iyi nasıl olabilirdi? J. Quasten, Apelles'e karşı kayıp bir eserde Tertullianus'un, bir meleğin dünyayı yarattığına ve daha sonra pişman olduğuna dair Gnostik görüşe saldırdığını söyler, *Patrology*, 3 cilt (Westminister, 1951-?), 2: 318.

naklanır? İki kaynaktan: İblis'in ve onun meleklerinin günahı; insanların günahı. Tanrı, kendi başına büyük bir iyi olan özgürlüğü bize verdi; fakat biz kendi özgür irademizle özgürlüğü kötüye kullanır, kötülüğü meydana getiririz. Dünyadaki bütün kötülüklerin kaynağı, özgür iradeli günahtır. Bu yüzden Şeytan ve günahkârlar "[Tanrı'nın] armağanları kötü kullandılar."[28]

Dünya Tanrı'dan gelir; dünyevilik ise İblis'den gelir."[29] Bu ifade, Yeni Ahit'in gizli kozmik düalizmini, günah sorununa merkezlenen etik bir düalizme çevirir. Aziz Paul ve Aziz Yuhanna, Şeytan'dan bu dünyanın (Yunanca *kosmos* ya da *aion*; Latince *saeculum*) efendisi olarak söz etmiştiler ve ikisi de, "bu dünya"yı zaman ve mekân bakımından Tanrı'dan ayrılan bir kendilik olarak görüyorlardı. "Bu dünya"nın havariler ve apostolik babalar için ifade ettiği kesin anlam açık değildir.[30] Madde, enerji ve tin de dahil olmak üzere, yaratılmış zaman ve mekân dünyasının tamamını kastetmiş ya da bu dünyaya bağlılığımızı kastetmiş olabilirler. Tertullianus, kozmosu kendi başına kötü olarak mahkûm etmiş olabilir. Fakat terimleri yeniden tanımlayarak, kesinlikle kozmik açıklamadan ahlaksal açıklamaya geçti.

Saeculum, kozmos iyidir. Kötü olan *saeculum* değil, *saecularia*, dünyevi işlerdir; dünyanın kendisi değil, Tanrı'dan çok, bu dünyanın şeylerine bağlanmaktır. "Dünya," "bu dünyanın günahkâr bağlılıkları" için bir mecazi mürsel olamaz; daha sonraki pek çok yazar bu anlamda kullanacaktı. Tanrı'nın kozmosunda, güzel, iyi ve hakiki anlamında "dünya"yı sevmek, aynı zamanda günaha bağlanma anlamında "dünya"dan nefret etmek Hıristiyanlar için artık olanaklıydı.[31] Tertul-

---

[28] Shows 2.

[29] Shows 15: "Saeculum Dei est; saecularia autem Diaboli."

[30] Bkz. yukarıda bölüm 2 ve Russel, *Şeytan*, bölüm 6.

[31] Muğlaklık bütün Batı dillerinde izini bırakmıştır; örneğin Fransızcada, *mon-*

lianus'un ahlakı bazen düalist görünecek kadar aşırı olmasına karşın, bedenin kötü olduğuna dair Gnostik düşünceyi tereddütsüz reddetti. Beden iyi bir yaratıktır ve İsa, Enkarnasyonunda kendi üzerine alarak vücudu daha da yüceltmişti. Sadece bedenin kötüye kullanılması kötüdür. Eski Ahit'in yaratıcı Tanrı'sı, Yeni Ahit'in kurtarıcı Tanrı'sıyla aynı Tanrıdır.[32]

Tertullianus, dünyadaki gerçek kötülük sorunundan asla kaçmadı. Gerçekten de şunu söylüyordu: Dünyadaki kötülük o kadar açık, o kadar alenidir ki, insanlar Şeytan'ın varlığını deneyimle kavrayabilirler. Zihin, doğrudan doğruya kötülüğü gözlemleyerek Şeytan'ı tanır; tıpkı doğrudan doğruya güzelliği ve iyiliği gözlemleyerek Tanrı'yı tanıdığı gibi. "Aynı anda Rab'bı ve hasmını, Yaratıcı'yı ve Yıkıcı'yı öğrenip anlarız."[33] İnsanlar küfürlerinde İblis'in adını andıklarında, adeta ruhlarında yükselen sezgisel bir Şeytan bilgisine yanıt verirler. Belli olayları, kötü ve kötü bir kaynaktan gelen olaylar olarak dolaysızca yaşarız.[34]

Şeytan bağımsız bir ilke değildir; başka bir bağımsız ilkenin, kö-

---

dain ve *siècle* sözcüklerinin ahlaksal muğlaklığıyla, *monde* sözcüğünün ikili anlamı. Aynı muğlaklık İngilizce "man" [insan, –çn] ve "man of the world" [dünya insanı, –çn] ifadelerinde de vardır. Latince ve İngilizce saecularis, "laik" sözcükleri her zaman Tanrı'nın dünyasından ayrı bu dünyayı çağrıştırır; fakat, Tertullianus'un verdiği olumsuz çağrışımların yanı sıra, "laik prensler" ifadesinde olduğu gibi, ahlaki olarak nötr bir anlamı da vardır.

[32] Bkz. E. Evans, ed., *Tertullian adversus Marcionem*, 2 cilt (Oxford, 1972), I: xii-xiv

[33] Shows 2: "Nos igitur, qui domino cognito etiam aemulum eius inspeximus, qui institutore comperto et interpolatorem una despeximus." Şeytan için *aemulus* ve *interpolator* terimlerinin kullanılması konusunda bkz. aşağıda s. 94.

[34] Apol. 22: "Proinde de propria conscientia animae;" Witness 3; Soul 57.

tü yaratıcının ya da demiurg'un yaratısı da değildir.[35] Tertullianus, bu noktada Marcion'u kesin bir biçimde reddetti. Bütün muazzam gücüne rağmen, Şeytan yaratıktır, yaratan değil. Fakat Tanrı, Şeytan'ın yaratıcısı olmasına karşın, kötülükten sorumlu tutulamaz. Tanrı, Şeytan'ı doğası bakımından iyi yarattı. Tanrı bir melek yarattı; bu melek kendisini Şeytan haline getirdi. Bizzat kendi edimiyle yozlaştı.[36] "İyi bir Varlık'ın huzurunda yaratılan iyi bir varlık olarak, Tanrı'nın huzurunda yaratıldı; fakat daha sonra kendi özgür seçimiyle kötü bir varlığa dönüştü."[37] Baştan çıkmadan önce, sadece bir melek değil, en önde gelen melekti de.[38] Bazı babalar, Şeytan'ın en büyük melek olduğu görüşünü paylaştılar; bazıları, meleklerin en yüksek değil, en alçak tabakalarının günaha daha yatkın olduğu gerekçesiyle bu görüşü reddettiler. İtiraz mantık dışıdır; çünkü bütün meleklere, en yüksek meleğe en düşük melek kadar günah özgürlüğü tanıyan bir özgürlük, gerçek, özerk bir özgürlük verilmişti.[39] İblis, Nuh zamanında, şehvet-

---

[35] Pleroma'dan üreme de değildir: Val. 12. 4.

[36] Marc. 2. 10: "Tam institutione bonum angelum illum quam sponte corruptum" (iyi yaratılan, fakat kendi özgür iradesiyle yozlaşan bir melek).

[37] Marc. 2. 10: "Apud deum constitutus puo bonus apud bonum, postea vero a semetipso translatus in malum." *Apud*, Şeytan ile Tann arasında yakın bir ilişkiyi ima eder; krş. Yuhanna 1:1'de Baba ile Söz'ün ilişkisi: "Et Verbum erat apud Deum," "ve Söz, Tann ile birlikteydi."

[38] Marc. 2. 10: "eminentissimo angelorum ... sapientissimus amnium editus ante quam diabolus" (şeytan olmadan önce, bütün meleklerin en bilgesi olarak yaratılan, en önde gelen melekti).

[39] Aptalın zekiden daha fazla günah işlemesine insanlar arasında rastlanmaz. Tertullianus görüşünü kısmen apokaliptik geleneğe, kısmen de Şeytan'ın baştan çıktıktan sonra baştan çıkmış meleklerin yöneticisi olduğuna dair yaygın görüşe dayandınyordu: Soul 6. 17. Augustine ve Büyük Gregory, Tertullianus'un görüşünü izlediler ve bunun sonucunda, Batı'da genel kabul gördü.

ten ötürü günah işleyen öteki meleklerle birlikte baştan çıkmadı; zira İblis "başından beri" bir yalancıydı.[40] Tertullianus, Şeytan'ın kötü yaratıldığını ya da kozmosun başlangıcından beri kötü olduğunu kastetmiyordu. Tanrı, melekleri ve insanları, sırf otomat olmak yerine, iyi bir ahlaki potansiyele sahip olsunlar diye özgür iradeli yaratmıştı. Fakat iyi potansiyeli, eş bir karşıt potansiyeli gerektiriyordu. Tanrı, İblis'i lekesiz ve onurlu olsun diye yarattı, fakat o yozlaşmayı yeğledi; kötülük lehine özgür bir seçim yaptı.[41] Tanrı'nın bütün yaratıkları içinde günah işleyen ilk yaratık olduğu için, günah ve kötülük onunla kozmosa girdi ve bu yüzden, "başından beri" bir yalancıydı.[42]

İblis, haset ve kıskançlık yüzünden baştan çıktı. Tanrı'nın, insanları ilahi surette yaratmasına ve dünyanın yönetimini onlara vermesine öfkelendi. Hasetliğiyle, iradesini Tanrı'nın iradesinden uzaklaştırdı ve Âdem ile Havva'yı ayartmak ve daha sonra Kabil'i Habil'i katletmeye teşvik etmek üzere Cennete girdi.[43] İradesinin Tanrı'ya karşı gelmesi, Eden'e girmesinden hemen önce oldu. Bu nedenle, Tertullianus, Irenaeus gibi, İblis'in baştan çıkma zamanını, erkeklerin ve kadınların yaratılmasından önceye değil, sonraya koyar. Günahının sonucu olarak –ister iradenin ilk devinimi ister ilk insanları fiili olarak ayartması– İblis, yücelerden aşağı atıldı.[44]

---

[40] Bkz. aşağıda s. 96. İblis, başından beri bir yalancı: Cor. 7: "Diabolus ... a primordio mendax." Krş. Prax. 1. Pek çok babanın paylaştığı Tertullianus'un görüşü, Yuhanna 8: 44'ten kaynaklanır.

[41] Marc. 2. 10.

[42] Marc. 2. 10: "auctor delicti" (günahın yazarı). Krş. Pat. 5.

[43] Pat. 5; Marc. 2. 10; Soul 39. Marc. 5. 17, kibire de değinir. Pat. 5, günahı Şeytan'ın sabırsızlığına atfeder: Âdem ile Havva'ya verilen güç ve lûtufa sabırsızca baktı; bu onun gücenmesine, gücenmesi kıskanmasına, kıskanması günah işlemesine neden oldu.

[44] Shows 16: "Diaboli ab alto praecipitati."

Şeytan'ın kozmostaki işlevi bellidir. Tanrı kozmosu yaratırken, Şeytan kozmosu yıkar. Tanrı iyi şeyler yaratırken, Şeytan bunları çarpıtır ve çeler. Bu yüzden Tertullianus, Şeytan'ın işlevinin Tanrı'nın gölgesinin, Eski Ahit'in yıkıcı mal'ak Yahweh'inin işlevine benzediğini düşünüyordu; şu temel ayrımla: Şeytan, ilahiliğin bir tezahürü olmaktan çok, bir yaratıktı. Şeytan, Tanrı'nın güzel yaratısını alıp yalanlarla doldurdu.[45] Tüm kötülüğün yazarı Şeytan, bu dünyanın efendisi oldu; kozmosu kontrol ettiği anlamında değil, yozlaştırdığı kısmına egemen olduğu ve mutlak olarak değil, sadece Tanrı izin verdiği ölçüde bu kısmın efendisi olduğu anlamında.[46] Şeytan, Tanrı'nın hasmı ve taklitçisidir (aemulas), Tanrı'nın dünyasını yozlaştıran ve çarpıtandır (interpolator).[47] Tanrı bir tarlaya buğday eker; Şeytan tar-

---

[45] Cor. 6; Marc. 5. 17: Dünyayı, kendisinin ilahilik taslamasıyla doldurdu, "ita enim totum saeculum mendacio divinitatis implevit."

[46] Soul 57: "Totius erroris artificem." Marc. 5. 17: "Diabolus quem ... deum aevi huius agnoscemus." Burada *aevus, aion*'un, İsa'nın zaferinden önceki kötü zamanın doğrudan bir çevirisidir. İblis'in paganlar üzerindeki gücü, onun bu dünya üzerindeki efendiliğinin önemli bir parçasıdır. Bapt. 9; Idol. 18; Flee. 2.

[47] Shows 2; Women 1. 8; Pat. 5, 16; Idol. 18. Bkz. J. Fontaine, "Sur un titre de Satan chez Tertullien: *Diabolus interpolator*," *Studi e materiali di storia delle religioni*, 38 (1967), 197-216. Witness 3: "Satanam ... quem nos dicimus malitiae angelum, totius erroris artificem, totius saeculi interpolatorem" (Kötülük meleği dediğimiz İblis, her yanlışın yaratıcısı ve bütün dünyayı yozlaştırandır). Shows 2: "Multum interest inter corruptelam et integritatem, quia multum est inter institutorem et interpolatorem" (Büyük bir uçurum, yozlaşmayı bütün olandan ayırır, tıpkı büyük bir uçurum Yaratanı Yozlaştırandan ayırdığı gibi). Burada yine Şeytan gölgedir. İnsan ırkını mahvolmaya ayartan bu yozlaştırıcı güçtür. Shows 2: "ila vis interpolatoris et aemulatoris angeli ab initio de integritate [hominem] deiecerit" (Bu yozlaştırıcı ve kıskanç meleğin gücü, insanlığın sağlıklılığını ta başından beri bozmaya çalışmıştır). Fontaine, *interpolare* fülinin, Yunanca da karşılığının bulunmadığını

layı yabani otlarla örter. Şeytan hakikati yıkmaya, erdemi yozlaştırmaya ve güzelliği kirletmeye çalışarak, her yolla Tanrı'nın karşıtı gibi hereket eder.[48] Kozmosu çelen olarak Şeytan, İsa'nın ve insanlığın en önde gelen düşmanıdır. Her türlü adaletsizlik ondan gelir.[49]

---

ve yozlaştırıcı olarak İblis kavramının Tertullianus'a özgü olduğunu gösterir. Tertullianus, *interpolare* ve *interpolatio* terimlerini birçok bağlamda kullanıyordu; fakat şahıs isim *interpolator*'u sadece altı kez kulandı, bunlardan beşi Şeytan'ı anlatır.

[48] Women 1. 8: "Deo ... auctore naturae ... Diabolo interpolatore naturae." Edebi paralellik güçlüdür. Doğanın yazarı Tanrı, doğanın yozlaştırıcısı Şeytan'la karşılaştırılır. Bu imge, doğrudan ve renkli bir şekide kadınların süs ve makyajla güzelliklerini "bozma" alışkanlıklarına uygulanır. Soul 16: "superseminatorem et frumentariae segetis nocturnum interpolatorem" (geceleyin gelip, yabani ot tohumları ekerek ekini bozan kişi) olarak Şeytan. Bu düşüncenin sapkınlık düşüncesiyle bağlantıları ikilidir. Birincisi, sapkınların Şeytan'ın adalet harmanına soktuğu yabani otlar olduğunu ileri sürerek sonraki babalar, sapkınlığın bir örneği olarak burçak (yabani ot) meseline sürekli işaret ettiler. İkincisi, Tertullianus'un kendisi, sapkınların Kutsal Kitapların *aslını bozduklarını* (yozlaştırdıklarını, safiyetini bozduklarını) ileri sürerek, *interpolare* fiilini sapkınlarla bağlantılı olarak kullandı. Bu, sapkınlığın Şeytan'a daha yakından bağlanmasına yardım etti. Bkz. aşağıda s. 98 ve Fontaine, s. 206-208.

[49] Flee. 2: Şeytan'ın bizi ayartma hakkı vardır; Şeytan, Yahudi olmayanların üzerindeki güce sahiptir. Tertullianus Şeytan'ı tasavvur etmek için birçok ad ve ifade kullandı: Pat. 5: hasım (adversarius), yıkım meleği (angelus perditionis); Her. 31: düşman (inimucus); Soul 1: yanlışın yaratıcısı (artifex erroris); Soul 35: iftiracı (criminator); Soul 35, Marc. 2. 10: Yokedici (delator); Soul 39: kuş avcısı (aucept). En genel sözcük, Soul 2, 8, 20, 43'te; Bapt. 5'te; Women 1. 8'de; Cor. 6'da; Marc. 1. 26, 5. 17, 5 19'da; Shows 2'de; Pat. 5, 16'da; Apol. 2, 21, 23, 27, 48'de görülen "kıskanç taklitçi" dir (aemulus). G. M. Luken, üçüncü ve dördüncü yüzyılların vaftiz törenlerinde görünün benzer adları sıralar: *Original Sin in the Roman Liturgy* (Leiden, 1973): "eski yokedici" (vastator antiquus), s. 23; "Tanrı'ya karşı suçlu, onun Oğlu'na karşı suçlu ve insan ırkına karşı suçlu" (reus Deo, reus Filio eius, re-

İblis'in Tanrı'nın dünyasına verebildiği en büyük hasar, Tanrı'nın kendi suretinde ve benzerinde yaratmış olduğu varlıkları yozlaştırmaktı. Irenaeus'tan farklı olarak Tertullianus, Âdem ile Havva'nın, özgürce istemiş olsalardı ayartmaya başarıyla direnebilecek kadar güçlü olduklarına, fakat Şeytan'ın peşinden gitmeyi yeğlediklerine inanıyordu.[50] İlk önce insanlığı yozlaştıran İblis, dikkatini kendine benzeyen meleklere çevirdi. Melekler insanlardan aşağıdırlar; çünkü

---

us humano genere), s. 26; "uğursuz biri, lanetli biri" (maledictus, damnatus), s. 29; "yıkımın, günahın ve ölümün yazarı" (auctor perditionis, peccati, at mortis), s. 35; "akıllı düşman" (hostis callidus), s. 36; "eski yılan, ejderha, baştan çıkarıcı" (serpent antiquus, draco, seductor), s. 42; "aldatıcı" (deceptor), s. 44; "yalanların yazarı" (auctor praevaricationis), s. 47. İblis bir aydınlık meleği görüntüsü alabilmesine rağmen, yozlaşmış doğasını değiştiremez: Marc. 5. 12; Res. 55. Anonim yazı *De montibus Sina et Sion*, Şeytan'a *contrarius*, "karşı çıkan" diyordu; Yunanca αντικειμενος doğrudan bir çevirisi. Bkz. Daniélou, *Origins*, s. 40.

[50] Marc. 2. 5-10; Shows 2: "Cum ipsum hominem, opus et imaginem Dei, totius universitatis possessorem, illa vis interpolatoris et aemulatoris angeli ab initio de integritate deiecerit" (yozlaştırıcı ve yalancı meleğin gücü, ta başından beri Tanrı'nın eseri ve bizzat onun sureti ve bütün dünyanın sahibi olan insanın bütünlüğünü yok etti). Women 1. 1-2; Pat. 5: Havva, özel kabahat için seçildi. Tertullianus Havva'ya ve genele olarak kadınlara veryansın ediyordu: "Tu es diaboli janua" (sen, Şeytan'ın giriş kapısısın): Women 1. 1-2. Fakat F. F. Church, bir bütün olarak alındığında Tertullianus'un düşüncesinin genelde kadın düşmanı olmadığını söylemektedir: "Sex and Salvation in Tertullian," *Harvard Theological Review*, 68 (1975), 83-101. İlk günah olarak yorumlanan Tekvin öyküsü, Gözlemciler öyküsünde olduğu gibi, kolayca kadınlara bir saldırıya dönüştü. Tertullianus'un abartılı ahlakçılığı, giysilerinin kibirliğinden ve erkeklere sundukları ayartmadan ötürü kadınları suçluyordu. Modern gözlere Tertullianus kadın düşmanı görünür ve geç klasik toplum bağlamında bile onun görüşleri güçlüydü. Aslında ilk günahtan ötürü Âdem'den çok Havva'yı suçlamak için hiçbir neden yoktur.

Tanrı'nın suretinde meydana getirilmemişlerdir.[51] Tanrı'nın bakanları ya da habercileri olarak meleklerin, muhteşem bir şekilde incelikli, cismani tözlü bedenleri vardır. Doğal olarak herhangi bir duyumuzla algılanamaz olmalarına karşın, istediklerinde biçim almayı ve hatta biçimlerini değiştirmeyi seçebilirler.[52] Kadınlar tarafından ayartılan bazi melekler, "yozlaştılar" ve arştan aşağı atıldılar. Bu noktada İblis onların prensi oldu.[53] Meleklerin kadınlarla alışverişi, "daha da yoz bir demonlar topluluğu" üretti.[54] Baştan çıkmış melekler ile devler birlikte demonları oluştururlar.[55] Bütün kötü varlıkların –baştan çıkmış melekler, devler, yoz erkekler ve kadınlar– üstünde İblis şeftir. Tertullianus Gözlemci öyküsünü kabul etmesine karşın, açıkça, Şeytan'ın farklı bir varlık çeşidi değil, bir melek olduğuna inanıyordu. Daha önceki babalar, Şeytan'ı meleklerden farklı görme eğilimindeydiler. Aşağıdaki mantıksal seçenekler açıktı: İblis'in ve meleklerin farklı doğaları ve farklı günahları vardı; İblis'in ve meleklerin aynı doğaları, fakat farklı günahları vardı; İblis'in ve meleklerin aynı doğaları ve aynı günahları vardı. Geleneğin hareketi, açıkça öncekinden sonrakine doğru oldu; bu anlamda, Tertullianus'un ortadakini desteklemesi, ileri bir adımdı.

---

[51] Marc. 2. 9-10. Pek çok baba, ontolojik sıralamada melekleri insanlardan aşağıya yerleştirmede Tertullianus'u izlemedi.

[52] Marc. 2. 9, 3. 9, 5. 12; Her. 6.

[53] Apol. 22; Idol. 9; Prayer 22; Virg. 7; Idol. 5. 6: burada ve başka yerlerde *diabolus* terimi, bütün düşman tinsel güçler için genel bir terim olabilir. Markos 5. 17: havanın gücünün prensi olarak Şeytan (princeps potestatis āeris). Burada Tertullianus Efeslilere 2: 2'yi izledi.

[54] Apol. 22.

[55] Apol. 22; 39. Tertullianus bazen ikisini ayırıyor, bazen bir tek grup olarak ele alıyordu. Her durumda işlevleri özdeştir. Apol. 32 "demon" teriminin iyiliksever bir tini anlattığına dair pagan fikri özellikle çürütür.

Şeytan ve demonlar, dünyayı yok etme hırslarıyla bütün dünyayı doldurdular. Her bireyin, kendisini ayartmak üzere içinde yaşayan kötü bir tini vardır.[56] Şeytan ve demonlar, inanılmaz bir hızla, kanatlarla gezindikleri aşağı havada ikamet ederler.[57] İsa'nın Çilesine kadar Tanrı, bizi sınayıp cezalandırmak için, onun aracıları gibi hareket eden demonların, kendisinin saptadığı sınırlar içinde insanlığa karşı çalışmalarına izin verdi. Onların gücü, ilk günahın bir sonucu olarak İblis'in üzerimizdeki haklı gücünün bir sonucudur.[58] İsa'nın Çilesi, demonları bizim gücümüzün dahiline yerleştirerek zayıflattı ve sonlarını hazırladı, zira artık İsa'ya imanla onları püskürtebiliriz; yine de mahşer gününe kadar, bize saldırmaya özgür kalırlar ve şu anda Tanrı'nın izni altında, dünyada geniş bir otoriteye hâlâ sahiptirler. Tanrı'nın, Şeytan'ın bir kişi üzerindeki gücüne izin vermesinin iki nedeni vardır –ayartmak ve cezalandırmak.[59]

---

[56] Apol. 22, 47; Soul 1; Shows 8: "totum saeculum Satanas eet angeli eius repleverunt" (İblis ve melekleri dünyanın tamamını doldurdular). Bireyler: Soul 57.

[57] Apol. 22: "Momento ubique sunt; totus orbis illis locus unus est" (bir anda her yerdedirler; onlar için bütün dünya bir tek yer gibidir). Apol. 22: "Omnis spiritus ales est. Hoc angeli et daemones" (her tin kanatlıdır; bu hem melekler hem demonlar için geçerlidir). Bu ifade, Şeytan ikonografisini gelecekteki seyrini saptadı. Kanatlar, eski Yakın Doğu'nun tamamında ilahi gücün bir simgesiydi ve Vahiy Kitabı, Hıristiyanlara, kanatlı meleklere inanmaları için zemin sundu. Erken Hıristiyan sanatta melekler ve Şeytan, her zaman kanatlı değillerdi; fakat Tertullianus'un görüşü giderek tam kabul gördü ve daha sonra kanatlar, neredeyse zorunlu hale geldiler. Melekler ve demonlar, çoğunlukla, farklı tür kanatlara sahip gibi gösterildiler; meleklerinki tüylü kuşlarınkine benzer, demonlarınki yarasalarınkine benzer.

[58] Flee. 2; Prayer 8.

[59] Apol. 27; Soul 46; Flee. 2; Idol. çeşitli yerlerde; Markos 5. 17-18. Idol. 18. 3: "daemonia magistratus sunt saeculu huius" (demonlar, bu dünyanın sulh

Başlangıçta Gözlemci Melekler, boş merakımızı uyandırmak için kadınlara büyüyü, metalurjiyi ve öteki sanatları öğretti.[60] İsa yeryüzüne geldiğinde, Şeytan onu ayarttı. İblis ve demonlar, hastalık, kıtlık, fırtınalar, kötü rüyalar ve ölüm gibi doğal illetlere neden oldular. Fakat bazı felaketler, günahlarımızın cezası olarak, doğrudan Tanrı tarafından gönderilir ve demonlar, doğal kötülükler üzerindeki güçlerini Tanrı'dan alırlar. Ahlaksal kötülüklere gelince, İblis zihinlerimizi öfkeye, şehvete, hülyaya ve deliliğe itmek için hile, ayartma ve korkuyu kullanır.[61] Demonlar tanrı gibi davranıp, paganizmi ve putperestliği geliştirirler.[62] Pagan mit ve ayinlerini teşvik eder, masallarıyla gerçek hakikatın inanırlığını zayıflatan paganların zihinlerine, Hıristiyan düşüncesinin sahte versiyonlarını sokarlar. Demonlar zulmeder, fakat bunu da Tanrı'nın iradesine göre yaparlar; zira Tanrı, zulümlerin şehitliği getirdiğini bilir ve şehitlik, kötülüğe karşı bir zaferdir ve başkalarına örnektir: "Hıristiyanların kanı kilisenin tohumudur."[63] Zulüm, "Şeytan'dan değil, onunla" gelir.[64]

İblis'in icat edip teşvik ettiği sapkınlık, paganclık kadar kötüdür. "Sapkınlığın kaynaklandığı tinsel dürüstsüzlük, Şeytan tarafından

---

yargıçlandırlar). Burada *saeculum*'un keskin bir olumsuz çağrışımı vardır ve apostolik *kosmos* ya da *aion* ile eşitlenmiş gibi görünüyor.

60 Women 1. 2, 2. 10; Soul 57. Bu, doğrudan Enoş'dan alınmıştır.

61 Apol. 22-23, 37; Soul 46-47, 50, 57; Scap. 4. Felaketler: Marc. 2. 14; Flee. 2. Ahlaksal kötülükler: Apo. 22, 27.

62 Idol. çeşitli yerlerde. Idol. 9: astroloji ve büyü; Soul 57: büyü; Shows 10: falcılık. Tertullianus burada Justinus ve Tatianos'u izledi. Tanrılar gerçekten de kurbanların dumanını ve kanını yalayan demonlardır. Shows 4, 8, 9 Shows 8: "spiritus diaboli" paganizmi telkin eder. Scap. 2; Apol. 22-24; Soul. 39. Pagan mitler ve ayinler: Apol. 47; Her. 40; Bapt. 5; Cor. 15; Wife 1.

63 Apol. 50: "Semen est sanguis Christianorum." Flee. 2; Scap. 5: "Senin salimliğin bizim şanımızdır;" Scorp. 6; Apol. 7; Pen. 7.

64 Barnes, s. 179.

gönderildi. ... Sapkınlık, putperestlikten çok uzak değildir; çünkü ikisi de aynı yazarın ve ustalığın ürünüdür. ... Tanrı'ya ilgili her yalan, bir tür putperestliktir."[65] Sapkınlar Tanrı'ya tapar ve erdemli gibi görünürlerse, bu, sadece kendisini bilerek bir aydınlık meleğine dönüştürebilen Şeytan'ın bir hilesidir. Tertullianus yine, belli insanları İblis'in büyük ordusunda asker olarak nitelendiren tehlikeli öğretiyi gündeme getiriyordu. Sadece bu da değil. Tinlerin ferasetinden, meyvelerine bakılarak Tanrı'nın işi ile Şeytan'ın işinin ayırt edilebileceği düşüncesinden bir adım geri çekildi. Bunun yerine, sapkınların yaşadığı iyi hayatın aslında iyi olamayacağında, her zaman Şeytan'ın kılık değiştirmiş işi olduğunda ısrar etmekle Tertullianus ve öteki babalar, Yahudilere, sapkınlara ve cadılara karşı yüzyıllarca sürdürülen zulümlerin temelini attılar.[66]

Ahlakçı vurgusuyla Tertullianus, Şeytan'ın günlük hayattaki faaliyetlerine büyük bir ilgi gösterdi. Astroloji, ruh çağırma, büyü ve bütün sanatlar, doğaları gereği şeytanidirler.[67] Tertullianus'un "Gösteriler" üzerine eserinin teması, eğlencelerin –at yarışları, hamamlar, tavernalar, tiyatrolar (genelevleri söylemeye gerek yok) dahil– hatta özel evlerdeki eğlencenin bile şeytani doğasıdır. İlk önce putperestlik-

---

[65] Her. 40; Apol. 3-6, 21, 34, 38-39 ve çeşitli yerlerde; Soul 35; Prax. 1; Mod. 13.

[66] Böyle bir öğretiyi kötüye kullanma tehlikesi ortadadır. Şeytan'ın var olduğuna ve dünyada faal olduğuna inananlar bile, herhangi bir bireyin Şeytan tarafından bütünüyle kontrol edildiğini ve dolayısıyla lanetli olduğunu iddia etmeye yeterli kanıta hiçbir zaman sahip olamazlar. Tertullianus'daki bu öğreti üzerine: Her. 34: Valentinus ve öteki sapkınlar, kendilerini Tanrı'ya karşı savaşında alet olarak kullanan Şeytan'dan onur ve lütuf alırlar. Her. 31: tohumlayan olarak Şeytan imgesi.

[67] Shows 10; Soul 57. Daniélou, Tertullianus'un Enoş Kitabı'ndan birinci elden haberdar olduğunu ileri sürdü: *Origins*, s. 162-167.

tir; ikincisi, aklımızı yitirmemize neden olan tutkuları kışkırtırlar; üçüncüsü boş yalanlardırlar. Kadınların makyajı ve süslü giysileri hakikati çarpıtır. Tertullianus bu ifadeleri, metafor ya da mübalağa olsun diye söylemiyordu; harfi harfine bu tür eylemlerde Şeytan'ın bulunduğunu kastediyordu. Bir kadının, kendisini olduğundan farklı gösterecek makyaj yapması, bir aktörün bir rolü oynaması yalancılıktı. Gösteriler, Şeytan'ın dünyayı yozlaştırma planının ayrılmaz bir parçasıdırlar. İzleyici olarak katılanlar bile, fiilen Şeytan'ın uşaklarıdırlar. Tiyatrolar, İblis'in toplantısıdır.[68] "Gösterilere giderek Şeytan'la ortaklığa giren herkes, Tanrı'dan ayrılır."[69] Şeytan, şehvet, sabırsızlık ve kızgınlık gibi öteki ahlaksızlıkları da kışkırtır; gerçi asla bizi günaha mecbur edemez, sadece teşvik edebilir.[70]

Şeytan ve onun sürü halinde havada dolaşan demonlarının sürekli ayartmalarına karşı, Hıristiyanların bir tek korumaları vardır: Hazreti İsa. Tertullianus, İsa'nın Çilesinin işlevinin bizi Şeytan'dan kurtarmak olduğunu Irenaeus'tan daha açık bir şekilde ileri sürdü. "Tanrı'nın Oğlu ortaya çıkmışsa, Şeytan'ın işlerini yok edecektir." Bizim adımıza Şeytan'ı ezip ikinci defa yere seren İsa'nın ıstırabıydı. Bu yüzden Hıristiyanlar, demonları bozguna uğratmak için İsa'nın adını ve haç işaretini kullanabilirler. Fakat İsa'nın korumasına mazhar olmanın en etkili, aslında tek zorunlu yolu vaftiztir. "Tanrı'nın Oğlu ... Şeytan'ın işlerini yok etmek için ortaya çıkmışsa, vaftizle ruhu kurtararak onları yok etmiştir." Vaftiz, Kızıl Deniz'de Musa için devreye

---

[68] Örneğin tiyatroya giden bir kadın, eve tutulmuş olarak gelir: Shows 38; Tiyatrolar: Shows 25: "Diaboli ecclesiam."

[69] Shows 26: "De his qui cum diabolo apud spectacula communicando a domino exciderun" Çağdaş sinema ve televizyonun niteliğine bakıldığında, Tertullianus'un tiyatroya dair görüşü artık saçma görünmüyor.

[70] Pat. 5; Mod. 13. Women 1. 2: şehvet, "vaftizde terk ettiğimiz melekler"den gelir.

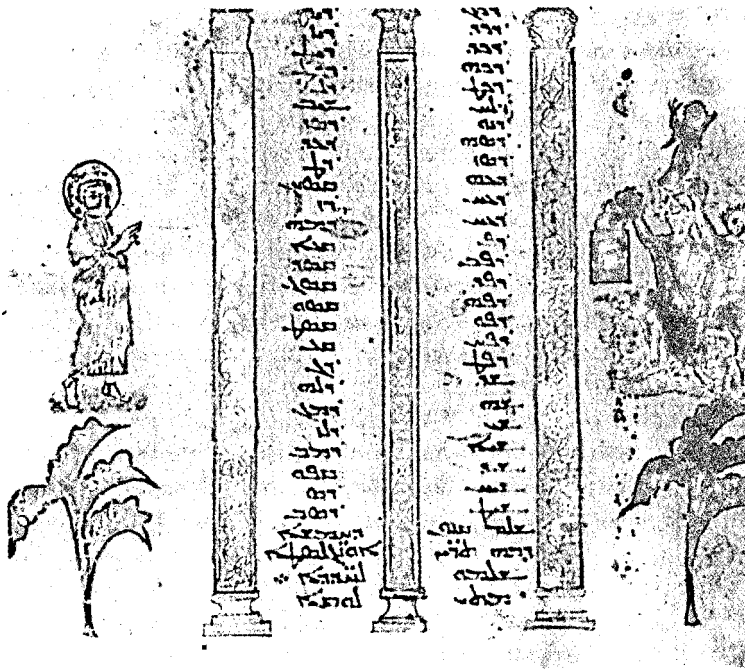
giren mucizeleri andırır. İnananlar dünyanın tehlikeli sularından vaftizin lütfuyla geçerler; Şeytan ise tufandaki Firavun gibi boğulur.[71]

Vaftiz "suyuna girdiğimizde, ilahi hukukun sözlerine göre itikatımızı itiraf ederiz; Şeytan'dan, onun şatafatından ve meleklerinden ayrıldığımızı ilan ederiz" Kâfirlerin bu avantajı yoktur. Vaftiz olmazsak, demonların avı olarak kalırız; vaftiz olursak İsa'nın demonlar üzerindeki gücüne sahip olur ve onun yardımıyla onları savuşturabiliriz. Tertullianus "şatafat" sözcüğünü icat etmedi; fakat bu sözcüğü amaçlı bir şekilde kullanan ilk Latin yazardı. "İşte Şeytan'ın şatafatları," diye açıklıyordu, "dünyevi itibarlar, onurlar, tantanalar ve hepsinin merkezinde putperestlik. Gösteriler, lüks ve bu dünyanın bütün kuruntuları putperestliğe, Rab'bın işleri yerine İblis'in işlerine hürmete dayanır."[72] Eğer kişinin nihai kaygısı, Tanrı'dan çok para ya da başka bir dünyevi değer ise, o zaman o kişi, Tanrı yerine başka bir şeye tapan bir putperesttir. Tertullianus, vaftiz prosedürlerinin daha

---

[71] Mod. 19; Flee. 12: "Et Dominus quidem apud illum [hominen] redemit ab angelis mundi tenentibus, a spiritabilus nequitiae, a tenebris huius aevi, a judicio aeteerno, a morte perpetua" (sic.; imla bozukluğu benim hatam değil, sözdizim açık değil): ve Rab insanlığı, bu dünyanın üzerinde gücü bulunan meleklerden, haksızlık güçlerinden ve bu dünyanın (*aion*'un eşanlamlısı olarak kullanılan *aevus*) gölgelerinden, ebedi yargıdan ve sürekli ölümden sahiden kurtardı.": Idol. 5. 6; Marc. 3. 18: "Yılanı, Şeytan'ı rezil eden haç" (crucis qua serpens diabolus publicabatur). Haç: Apol. 23. Vaftiz: Mod. 19. Firavun: Bapt. 9. Aziz Pavlus, benzetmeyi zaten yapmıştı (1 Korinthoslulara 10: 2); fakat Tertullianus vaftizin sularında boğulan Şeytan imgesini başlattı.

[72] Shows 4: "Renuntiasse nos diabolo et pompae eius ore nostro contestamur." Vaftizin gücü: Apol. 27. Kuruntular: Shows 4, 12; Idol. 18. Bkz. J. H. Waszink, "*Pompa diaboli*," *Vigiliae Christianae*, 1 (1947), 13-41, özellikle s. 36 ve Daniélou, *Origins*, s. 412-418. Daniélou, bütün laik dünyanın pagan dini kadar Roma devleti de Tertullianus için *pompa diaboli* olduğunu ileri sürer.



Şeytan'ın ya da bir demonun Hıristiyan sanatındaki erken dönem temsillerinden biri, içine şeytan girmiş iki kişinin ardında görünen bu kara figürlerdir. MS 586, Rabbula İncilleri'nden bir çizim. Floransa, Bibliotheca Medicea Laurenziana'nın izniyle.

yeni standartlaşmakta olduğu sırada yazıyordu. Yaklaşık İS 200'e kadar vaftizden önce, çoğunlukla bir cin kovma ayini yapılırdı. Yaklaşık 200'de başlamak üzere, cin kovma ve İblis'i resmen terk etme, vaftiz ayiniyle bütünleştirildi. Bu değişiklik, olasılıkla Gnostik etkinin bir sonucuydu. Tertullianus ve çağdaşı Hippolytus, uygulamanın standartlaşmasına yardım ettiler. Onların zamanından sonra, İblis'i terk etme vaftizin ilk önemli edimi oldu.

H. A. Kelly'nin bir incelemesine göre, üçüncü yüzyıla gelindiğinde vaftizde, Hıristiyan'ın Şeytan'la karşılaşmasında üç ayrı öğe oluş-

tu: (1) Demonların cin kovmayla adaydan uzaklaştırılması; (2) Adayın Şeytan'ı gönüllü terk etmesi; (3) yeni Hıristiyana gelecekteki şeytani saldırılara karşı koruyucu önlemler. Cin kovma iki şekilde kullanılırdı: Birincisi, vaftizde kullanılan suyun ve yağın cin kovuculuğu; ikincisi, adayın kendisinin cin kovuculuğu.[73] Olasılıkla Valentinuscu Gnostisizmin etkisi altındaki erken vaftiz ayinlerinde görülen adayın cin kovması, adayın sadece ilk günahla İblis'e tabi olmakla kalmayıp, fiilen ve harfiyen demonlar tarafından sahiplenildiğine dair kabul edilemez teolojik çağrışımı taşımasına karşın, giderek arttı. İblis'i gönüllü terk etme, adayın İblis'in ordusundan İsa'nın ordusuna geçişini simgeleyerek geleneğin bir parçası olarak kaldı. Bilinen en eski terk etme formülüne, Aziz Hippolytus'un erken üçüncü yüzyıl "Apostolik Gelenek"inde rastlanır: "Seni, İblis ve meleklerini ve kuruntularını [*pompae*] terk ediyorum." Bu terk etmeyi, pek çok ayinde, İblis'den İsa'ya dönmeyi daha açık ve daha keskin hale getiren iman ikrarı izledi. Dördüncü yüzyılda, adayın yüzü önce İblis'i terk etmek için batıya, ölüm ve günbatımı yönüne, sonra İsa'yı kabul ettiğini açıklamak için doğuya, aydınlığa ve gündoğumuna çevrildi. Yunancada, paralelliği vurgulayarak ve Hıristiyanın Şeytan'ın ordusundan (*taxis*) İsa'nın ordusuna transferini özellikle göstererek, terk etmeye *apotaxis*, İsa'ya boyun eğmeye *syntaxis* denildi.[74] Kelly, üçüncü öğenin, gelecekteki

---

[73] H. A. Kelly, "The Struggle against Satan in the Liturgies of Baptism and Easter," *Chronica*, 24 (Bahar 1979), 9-10. A. Jungmann, *The Early Liturgy: To the Time of Gregory the Great* (Notre Dame, Ind., 1959), s. 80. Vaftizm üzerine ayrıca bkz. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (Londra, 1958), s. 31-38, 44, 399-409; H. A. Kelly, *The Devil*, çeşitli yerlerde. H. A. Kelly, vaftiz ayininde Şeytan'la ilgili çıkacak bir incelemenin yazarıdır da: *The Devil at Baptism: The Demonic Dramaturgy of Christian Initiation*. Ayrıca bkz. Lukken.

[74] Hippolytus'un "Apostolik Gelenek"i, sadece daha sonraki bir versiyonuyla vardır; fakat formül, Tertullianus'un bildirdiğine o kadar yakındır ki, gü-

ayartmalara karşı korumanın, babalar tarafından geliştirilmekte olan sistematik demonolojiye uygun olmasına karşın, nispeten ihmal edildiğini ileri sürer. Koruyucu önlem, adayın gelecekte günaha ve şeytani ayartmaya direneceğine dair ciddi söz vermesini gerektiriyordu. Şeytan'ı kovmak için biçimsel olarak, vaftizin suyu ve yağı kullanılıyordu.[75] Hippolytus ve Tertullianus zamanından itibaren gene kullanımdaki bütün vaftiz ayinleri, İblis'i terk etmeyi, Hıristiyan cemaate girme sürecinin ayrılmaz bir parçası haline getirdiler ve birçok kişi, özellikle Doğu'da, adayın cin kovmasıyla bütünleştirildi. Bu vurgu, boşuna değildi. Çileyle Şeytan'dan kurtarılıncaya kadar, Şeytan'ın bizi kendi gücü altında tuttuğuna ve İsa'nın fedakârlığının yararlarını vaftizle elde ettiğimize inanılıyordu.[76]

Şeytan'ın ve demonların cezalandırılması üç katlıdır. Birincisi, ilk günahlarının cezası olarak arştan atılırlar. İkincisi, dünya üzerindeki demir pençeleri, İsa'nın Çilesiyle parçalanır. Fakat bizim zararımıza dünyada dolaşıp dururlar ve bu yüzden, üçüncü, nihai bir ceza, dünyanın sonunda onları bekler. İsa tekrar geldiğinde, cehennem ateşinde sonsuza kadar yanacaklardır. Genellikle örtük ve ifade edilmemiş şekilde de olsa, bu üç katlı cezalandırmanın üç aşamada gerçekleştiğine dair bir bilinç tedricen doğdu; bu şekilde babalar, gelenekteki açık kronolojik çelişkileri çözebildiler.[77]

Tertullianus'dan etkilenen diğer iki baba, ikinci yüzyılın sonunda Minucius Felix ve üçüncü yüzyılda Cyprianus, diabolojiye ufak katkılarda bulundular. Roma'da hatip ve hukukçu olan Minucius, büyük

---

venle Hippolytus zamanına atfedilebilir.

[75] Lukken, s. 24: "ipsum inimicum eradicare et explantare cum angelis suis inimicis."

[76] Lukken, s. 39.

[77] Marc. 2. 10; Body 14; Women 2. 10.

ölçüde paganların Hıristiyanlara yönelik suçlamalarını çürütmeye adanan ve "Octavius" denilen canlı bir diyalog yazdı.[78] Platonculuktan yararlanan Minucius, klasik demonlar, Hıristiyan demonlar ve Hıristiyan melekler arasındaki ayrımları bulanıklaştırdı. Hıristiyanlar gibi filozoflar da, yeryüzü pisliği ve şehvetiyle göksel statülerinden düşen "temiz olmayan ve seyyar tinler"in varlığını kabul ediyorlardı.[79] Hem demonlar hem melekler zayıflamış tinlerdir ve her ikisi de, Tanrı'nın elçileri ya da bakanları olarak görülebilirler; fakat melekler, arşta ikamet etmeye devam ederken, demonlar yeryüzünde ikamet ederler. Demonlar yanlışa bütünüyle batmışlardır, aldatan oldukları kadar aldatılandırlar.[80] Kötü melekler baştan çıktıklarında, tözsel basitlikleri-

---

[78] Minucius 150 dolaylarında doğdu ve 210 dolaylarında öldü. "Octavius" için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Ayrıca bkz. J.-P. Waltzing, "Le crime rituel reproché aux chéritiens du IIe siècle," *Bulletin de l'Académie royale des sciences, des letters, et des beaux-arts de Belgique* (Brüksel, 1925); J. B. Russell ve M. W. Wyndham, "Witchcraft and the Demonization of Heresy," *Medievalia*, 2 (1976), 1-21,

[79] Oct. 76.

[80] Oct. 27: "aldatan ve aldatılan" (nam et falluntur et fallunt). Oct. 26: Tanrı'nın *nuntii*'leri ve *ministri*'leri olarak melekler ve demonlar. Oct. 27: *spiritus tenues* olarak demonlar ve melekler. Bkz. R. Berge, "Exegetische Bemerkungen zur Damonenauffassung des M. Minucius Felix," University of Freiburg im Breisgau, 1929. Berge, *spiritus*'un Minucius'taki ve birçok babadaki kullanımı üzerine yorumlar yapar. Minucius için bir spiritus (1) devinim halinde havadır, örneğin rüzgâr; (2) nefestir; (3) yaşamdır; (4) ruhtur; (5) tinsel bir varlıktır. Şeytan, açıkça, bu son anlamda bir *spiritus*'tur. Ne var ki, bu terimin sahip olduğu çokkatlı anlamlar, terimi Latince, Yunanca ve modern dillerde sınırları bulanık bir kavram haline getirir: Yunanca da *pneuma* ile ψυχη arasındaki ayrım; Latincede *anima, animus, spiritus* takımı; Almancada *Geist* ve *Seele*; Fransızcada *âme* ve *esprit*; İngilizcede "soul" [ruh, –çn], "mind" [zihin, –çn] ve "spirit" [tin, –çn]. Humphrey Carpenter şuna işaret eder: "Latince *spiritus*'u çevirdiğimizde, bağlama göre ya tin, ya nefes ya

ni yitirdiler ve ölümlü ile ölümsüz arası bir töz aldılar.[81]

200 dolaylarında, üst ortasınıf bir ailede doğan Cyprianus, retorik eğitimi gördü ve geniş bir dünyevi dostlar çevresine sahipti. 245 dolaylarında din değiştirip vaftiz oldu ve 248'de Kartaca piskoposu olmak üzere tekrar aktif yaşama davet edilinceye kadar, inzivaya çekildi. Decius'un acımasız zulmü sırasında inançlarını terk eden Hıristiyanlara karşı oldukça sert bir tutum aldı; fakat delalete düşenleri şiddetle mahkûm eden Novatian'a karşı, Roma'yı destekledi. Cyprianus, Valeiran zulmü sırasında, 258'de şehit oldu. Böyle tehlike ve korku zamanlarında Cyprianus sabır, cesaret ve iman nasihat etti.[82] Şeytan'ı

---

rüzgâr olarak çevirmeliyiz. Fakat erken dil kullanıcıları, bu anlamlar arasında hiçbir ayrım yapmazlardı. Onlar için *spiritus* [gibi] bir sözcük, tin-nefes-rüzgâr gibi bir şey anlamına gelirdi. Rüzgâr estiğinde, birinin nefes alması gibi değildi: tanrının bir nefesiydi. Önceleri kendi ruhundan *spiritus* olarak söz eden biri, sadece bir nefese benzediğini kastetmezdi: onun için yaşamın nefesiydi." (*The Inklings* [Boston, 1979], s. 41).

Filozofların ve teologların ruhu, zihni ve tini ayırt etme çabaları, çok başarılı olmamıştır. Genel olarak konuşursak, Hıristiyan gelenek "ruh," bir insandaki ölümsüz öğe ile "tin"i, tinsel bir varlığı ayırt etmeye çalıştı; bir "ruh" bir "tin" olabilse de. "Zihin"in ölümlü olup olmadığı ya da "tin"le eşitlenip eşitlenmeyeceği, başka bir ifadeyle beyin-beden-maddi dünyayla mı, yoksa tinsel dünyayla mı bağlantılı olduğu her zaman belirsiz olmuştur. Dahası, pek çok baba ince bir "beden"i tinlere atfetti. Bu yüzden Şeytan'ın bir "tin" olarak tanımlanması, kavram olarak sağlam bir şekilde sabit olmasına karşın, hiçbir zaman kesin bir anlam taşımamıştır.

[81] Oct. 26-27, özelikle 26. 8. Pagan tanrılar demonlardır; demonlar doğal ve ahlaksal kötülüklere neden olurlar, zulüm yaparlar ve insanları, Hıristiyanların ensest, yamyamlık ve bebek katili gibi sapık suçlar işlediklerine inanmaya ikna ederler.

[82] Cyprian'ın eserleri için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Bu eserler "Letters" [Mektuplar, –çn], "The Unity of Christian Church" [Hıristiyan Kilisenin Birliği, –çn] (Unit.) ve "Jealousy"yi [Kıskançlık –çn] (Jeal.) kapsar. Kıskançlık ve hasetin –ζηλος ϖε φθονος– teması havarilere kadar geri gider:

Kartacalı hemşerilerinden daha az vurgulamasına karşın Cyprianus, Şeytan'ın Tanrı'nın yaratısını çelmek ve çarpıtmak için çalıştığını ileri sürerken "usta"sı olarak gördüğü Tertullianus'u izledi. Başından itibaren bir yalancı ve bir hilekâr olan İblis, daha sonra bütün varlıkların ilk günah işleyeni olan büyük bir haşmetli melek olarak yaratılmıştı. İnsanlığa yönelik haseti ve kıskançlığıyla baştan çıktı ve ardından bizi ilk günaha ayartmak için bu ve diğer kötülükleri kullandı.[83] Başlıca işleri zulümdür –Hıristiyan cemaate dışarıdan saldırı–, sapkınlıktır – ona içeriden saldırı. Şeytan zulümleri kışkırtır ve arenadaki bir gladyatör gibi İsa'nın sporcularının karşısında durur. Şehitler, İsa'nın liderliği altında İblis'in tayfasına karşı savaşan askerlerdir.[84] Ayrılıkçılık da Şeytan'ın işidir. Sapkınlar ve ayrılıkçılar haklı olduklarına inanırlar; çünkü Şeytan bir aydınlık meleği biçiminde görünerek onları aldatmıştır; fakat aslında sapkınlar deccaldirler. İblis sapkınlara eziyet etmez, çünkü zaten onundurlar.[85] Bir sapkının ya da ayrılıkçının yaptığı vaftiz sadece geçersiz olmakla kalmaz, Tanrı'dan

---

Daniélou, *Origins*, s. 72. Cyprianus üzerine kabul edilebilir bir deneme: P. Hinchliff, *Cyprian of Carthage and the Unity of the Christian Church* (Londra, 1974).

[83] Unit. 1; Jeal. 1-4: lükse ve zevke ayartma. Jeal. 2, Şeytan'ın teklif etiği, ayartmanın inandırıcı bir psikolojik resmini sunar. Şeytan etrafımızda dolanır ve bir kasabaya kapatılmış insanları kuşatan bir düşman gibi, duvarları inceler, zayıf noktalardan girebilsin diye daha az sağlam ve daha az korunaklı yerleri arar. Ayartıcı biçimlerde ortaya çıkar, bizi zayıflatacak kolay zevkleri sunar. Hareket etmek için dili kışkırtır ve eli cinayete teşvik eder. Dolandırıcılığı teşvik etmek üzere haksız kazanç yollarını gösterir. Daniélou, *Origins*, s. 423.

[84] Letter 10. 5, 11. 4, 38. 1, 39. 2-3, Jeal. 2-3. Bkz. E. Hummel, *The Concept of Martyrdom According to Saint Cyprian of Carthage* (Washington, 1946).

[85] Letter 61. 3.

çok Şeytan'ın bir çocuğunu yaratır.[86] Hıristiyanın günlük yaşamı, İblis'e karşı sürekli bir mücadeledir; fakat günah, eninde sonunda bizim sorumluluğumuzdur. Bütün kötülükler, bizim günahımızdan kaynaklanır; bizdeki bütün iyilikse İsa'dan gelir.[87]

[86] Unit. 1, 4, 8, 15, 16; Letters 24, 51, 65 (demonperestlik olarak putperestlik), 73. Letters 58. 10: İsa'nın ordusunun kaçakları ve asileri olarak sapkınlar: "miseri qui Dei desertores aut contra Deum rebelles voluntatem fecerunt diaboli."

[87] Jeal. 3; Letter 1-4: iyi bir yaşam sürerek, İblis'i yenilgiye uğratmış olan muzaffer Hıristiyan asker, bir taçla ya da bir palmiye yaprağıyla ödüllendirilir ve şehit, özel bir kırmızı şeref tacı kazanır. Bkz. Hummel, s. 88-90.

5 Merhamet ve Lanet: İskenderiyeliler

Neden bir kişi günah işler de, başka biri işlemez? Neden bir kişi başka birinden, iyi olan neden yozlaşmış olandan genellikle daha çok acı çeker? Bireylerin dünyevi ve tinsel talihlerindeki eşitsizlikler, Tanrı'nın adaletiyle bağdaşabilir mi? Onun merhametiyle bağdaşabilir mi? İskenderiyeli Clemens ve Origenes, bu soruları ele aldılar.

Clemens (150-210) bir pagan olarak doğdu. İskenderiye'de okudu ve ders verdi. Roma Hıristiyanlığın öğretisel kutbuyken, İskenderiye Hıristiyanlığın kültürel kutbuydu, Hıristiyan felsefesi ve teolojisinin merkeziydi.[1] Clemens'in bilgi derinliği ve açık, araştırıcı zihni, felsefi, alegorik ve geniş anlamda gnostik olan, etik duyarlılık ve psikolojik anlayışla nitelik kazanan yazılarında açıktır.

Felsefeyi, özellikle Stoacıların, orta dönem Platoncuların ve İskenderiyeli Yahudi alim Filon'un felsefesini iyi bilen Clemens, pagan düşünceye Justinus'unkini bile aşan bir açıklık gösterdi. Clemens'in zihni yapısı, birçok bakımdan, yeni-Platoncu çağdaşı Plotinos'u andırır. Hıristiyanlığa döndükten sonra Clemens, pagan dinin inatçı bir muhalifi oldu; fakat Justinus gibi, felsefenin doğru anlaşıldığında İsa'yı gösterdiğinde ısrar ederek, felsefi hakikati aramaya devam etti. Sok-

---

[1] J. Daniélou ve H.-I. Marrou, *The Christian Centuries: The First Six Hundred Years* (Londra, 1964), s. 128.

rates, yaşamlarımızı incelememiz gerektiğini ileri sürmüştü; Clemens buna, yaşamlarımızı ilahi vahiy ışığında incelememiz gerektiğini ekledi.

Clemens, Tanrı'nın yaratısındaki kötülük çelişkisini derinden hissediyordu ve bunu tutarlı bir felsefi sistem içinde açıklamaya çalıştı.[2] Ahlaksallığı, Tertullianus'unki kadar aşırı olmasa da, Musevi-Hıristiyan etik ile Stoacı etiğin bir senteziydi.[3]

İskenderiyeliler, Yahudiler ve Hıristiyanlar, Kutsal Kitap yorumlarına alegoriyi soktular; kutsal metinlerin, en az üç ayrı şekilde anlaşılması gerektiğini ileri sürüyorlardı: doğru, ahlaki ve aşkın. Clemens için Şeytan, metafizik olarak ve nesnel olarak vardır; fakat insan ruhunun kötü faaliyeti için bir metafordur da. Modern bir alim şunu ileri sürdü: Clemens iki konum "arasında gidip gelir," fakat iki konumun sentezi olarak daha iyi anlaşılır.[4] Şeytan, insan zihninin hem içinde hem dışında vardır.[5]

Clemens'in Platoncu felsefesi, diyaboloji yerine ontolojiyi (soyut varlık bilimi) ve kötülük ustasının toplu varlığından çok, kötülüğün varlık-dışılığını vurgulamasına neden oldu. Şeytan'a Tertullianus'dan ya da Origenes'den daha az ilgi göstermesine karşın, yine de hem Hıristiyan gelenek hem Gnostisizme ilgisi temelinde Şeytan'ı ciddiye aldı. Clemens, İsa'nın seçilmiş birkaç kişiye gizli tanrısallığı göster-

---

[2] W. E. G. Floyd, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil* (New York, 1971), s. 99.

[3] Clemens'in çalışması üzerine bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Burada anılan eserler: "The Tutor" (Tut.) [Eğitmen, –çn]; "Miscellanea" (Misc.) [Seçki, –çn]; "The Rich Man's Salvation" (Rich) [Zengin'in Kurtuluşu, –çn]; "Protrepticon" (Pro.); "Theodotus"un fragmanları" (Theod.) ve *Exhortation to the Greeks* (Exhort.) [Yunanlılara Nasihat, –çn].

[4] Floyd, s. 72.

[5] Bkz. Evagrius'un derinlikli demonoloji psikolojisi, aşağıda s. 178.

mek ve onlara kurtarıcı bilgiyi öğretmek için yeryüzüne indiğini kabul ederek, kendi zamanının yaygın düalizminden etkilendi.[6] Platoncu kurtuluşçuluk öğelerini, kendi Hıristiyanlık sistemine uyarladı; fakat Gnostisizmin ayrıntılı mitolojik ıvır zıvırını ve abartılı düalizmini tümden reddetti. Clemens'in kötülük teorisi, kısmen, Gnostik düşüncelere olan karşıtlığından kaynaklanır.[7]

Clemens, kötülüğü ontoloji ve mahrumiyet gereğince açıklamaya çalışan ilk Hıristiyandı. Bu teoriye göre kötülük, kendi başına gerçekte yoktur; fakat salt varlık yokluğudur. Platoncu ve Gnostik kurtuluşçuluğun etkisini yansıtan mahrumiyet, Hıristiyan diabolojiye kafa karıştıran, gereksiz bir öğe soktu. Clemens Tanrı'nın varlık'ıyla başlıyordu. Tanrı mutlak olarak vardır; varlık'ı topyekûn ve kusursuzdur; topyekûn ve kusursuzca iyidir. Sadece Tanrı kusursuzdur; başka var olan her şey, zorunlu olarak daha az gerçek ve daha az iyidir. Tanrı dünyayı hiçlikten yaratır.[8] Böyle yapmadaki itici gücü, saf cömertliktir: kendi içinde tam olsa da, kendi iyiliğini paylaşıp öteki varlıklara da yaymak ister. Yalnızca o var olduğuna göre, bu öteki varlıkları yaratmalıdır.[9] Sadece Tanrı kusursuz olduğu için, yaratılan dünya zo-

---

6 S. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (Londra, 1971).

7 Flloyd, s. 91.

8 "Hiçlikten"le Clemens'in ne kastettiği açık değildir. εκ μη οντος ifadesinden çok, εξ ουκ οντος ifadesini kullandı. μη, mutlak olumsuz ουκ'den çok koşullu olumsuz olduğu için, olasıdır ki, *ex nihilio*'yu değil υλη, daha çok Clemens'in ve yeni-Platoncuların *hemen hemen* topyekûn varlık-olmama olarak gördükleri biçimlenmemiş maddeden demek istiyordu. Bu tür sistemlerde bir şey ne kadar gerçekse, o kadar tinseldir; ne kadar az gerçekse, o kadar çok maddidir. Gilson'ın bir keresinde belirttiği gibi madde, gerçekdışılığın kenarında gezinir. Bu idealizm, felsefi olarak, bugünkü Batı kültüründe egemen olan materyalizmin tam karşıtıdır.

9 Tut. 1. 9. 88; Floyd, s. 13.

runlu olarak kusurludur. Gerçektir, fakat bütünüyle gerçek değildir; iyidir, fakat tam olarak iyi değildir. Bu kozmos, sadece, hakiki gerçekliğin zayıf, kusurlu bir kopyasıdır.[10]

Her şey eşit ölçüde kusurlu değildir. Geniş bir biçimler çeşitliliği kozmosu oluşturur ve bu biçimler arasındaki farklılıklar, bazılarının ötekilerinden daha fazla kusurlu olmasını kaçınılmaz kılar. Bu nedenle, bir varlık zinciri kurulabilir. Ölçekte daha aşağı olan varlıklar, daha yüksekte olanlardan daha az gerçek, daha az iyi ve daha az tinseldirler; yani gerçeklikten ve iyilikten daha fazla yoksundurlar ve daha fazla mahrumdurlar. En tepedeki Tanrı, kusursuz varlık ve kusursuz iyiliktir, topyekûn tindir. Tanrı'nın altında, en büyük melekler en gerçek, en iyi ve Tanrı'ya en yakın olmak üzere kendi aralarında hiyerarşik olarak bölünen melekler sıralanır. Meleklerden sonra insanlar gelir, sonra hayvanlar, bitkiler, kayalar gelir; en sonra da, en az gerçek, en az iyi, en az tinsel, varlıktan en fazla yoksun ve dolayısıyla en kötü olan en ilk, biçimlenmemiş madde, hyle gelir.[11]

---

[10] Bu düşüncenin kaynağı, Platon'un mağarasıdır ve gücünü, bütün kuşaklar hissetmiştir. Modern materyalist toplumda bile birçok kişi Plato'nun metaforuna dolaysız bir sezgizel anlayışla yanıt verir, özellikle aleni modern analojiye çevrildiğinde: Eğer bir kişi bütün yaşamını karanlık bir sinemada geçirmiş ve sadece perdeye yansıtılanı görmüş olsaydı, gölgeli, titrek, iki boyutlu bir dünya görüşüne sahip olurdu; dışarı çıktığında, gerçekliğin zengin cümbüşü karşısında şaşırıp sersemlerdi. Bu dünya, dar, düz sinema perdesine benzer; Tanrı'nın dünyasına kıyasla aşağıdır.

[11] Clemens, κοσμος νοητος, Tanrı'nın ve meleklerin tinsel dünyası ile κοσμος αισθητος, insanların ve onlardan aşağı olanların maddi dünyası arasındaki Platoncu ayrımın değişik bir versiyonunu benimsedi. *Kosmos aisthetos, kosmos noetos*'un solgun bir kopyasından başka bir şey değildir. Clemens, Platoncuların ileri sürdükleri gibi dünyanın türemekten çok, yaratıldığında ısrar etmesine karşın onun varlık zinciri, gerçekte türemeciliğin Hıristiyan yaratmacılığa uyarlanmasıdır. İkisi rahatlıkla birbirine uymazlar; bu

Kötü iyinin karşıtı olduğuna göre, yoksunluk ya da mahrumiyet kötüdür: Burada sav, ahlak ile ontolojiyi birbirine karıştırır ve bozulmaya başlar. Kötülük salt mahrumiyettir; varlık-dışılıktır; gerçeklikten yoksunluktur. Şimdi Tanrı olası en iyi kozmosu yaratmayı yeğler. Bu kusursuz bir dünya değildir, ondan çok uzaktır; fakat var olması mümkün en iyi dünyadır. Tanrı dışında hiçbir şey bütünüyle iyi olmadığından, Tanrı'dan başka her şey, mantıksal zorunluluk gereği bir ölçüde daha az iyi, dolayısıyla daha fazla kötü olmalıdır. Bu yüzden kötülük, yaradılışın kaçınılmaz bir yan ürünüdür. Kötülüksüz kozmos olanaksızdır. Bu savın bir yararı, iyi ile kötü arasında basit bir çatallaşma yerine, iyiden kötüye doğru bir yelpaze yaratmasıdır.

---

yüzden Augustine, Aquinas ve başka birçok teolog tarafından kullanılan sistem, hiçbir zaman gerçek olarak işlemedi. Plotinos'taki (hemen hemen) bütünüyle kötü olarak madde için bkz. Russell, *Şeytan*, s. 184-185; burada Plotinos'un konumu ile Hıristiyanların konumu arasındaki bir ayrımı bulanıklaştırdım. Plotinos için nihai ilke, το εν, Bir Varlık'tan önce gelir. Varlık Bir'in bir yüklemidir ve Bir tarafından meydana getirilir; Hıristiyanlar için ise, Bir ile Varlık özünde özdeştirler. Clemens'in madde ile ilgili tutumu muğlaktı. Platoncular için Tanrı'dan en uzak olan madde hemen hemen bütünüyle kötüydü. Gnostikler için madde, kötü bir Tanrı'nın kötü bir yaratısıydı. Clemens, Gnostik tutumu keskin bir şekilde reddetti; fakat biçimlenmemiş maddenin ebedi ve yaratılmamış olduğuna ve Tanrı'nın yaratısının bu önceden var olan maddeye biçimin dayatılması olduğuna dair Platoncu teoriye eğilimliydi. Bu görüşe göre madde kötü, Tanrı'nın onu biçimlendirme çabalarına direnen hiçlik benzeri gölgemsi bir şey olabilir. Ne var ki, eğer Tanrı evreni hiçlikten yarattıysa, madde en azından biraz iyiliğe ve varlık'a sahip olmalıdır. Clemens muğlaktı; fakat Tanrı'nın maddeyi ya yarattığını ya da en azından kullandığını kabul ediyordu ve Gnostik Docetistlere karşı, İsa'nın maddi, gerçek bir bedene sahip olduğunda ısrar etti (Misc. 6. 9). Clemens ve Origenes, akıllı varlıkları tanrılar, insanlar ve demonlar olarak ayırırken de Platonculları izlediler; ancak tanrıları meleklere dönüştürdüler. Bütün babalar, Tanrı'nın, insanları yaratan tanrıları/melekleri yarattığına dair yeni-Platoncu görüşü reddettiler.

Yelpazede herhangi bir çizgi çekemez: Eğer en iyi melek Tanrı'dan daha az iyi, fakat yaratılmış bütün varlıkların en iyisi ise, bu varlık'a kötü demek ne anlama gelir? Eğer ona kötü denmezse, yelpazenin hangi noktasında bir varlığa kötü deme hakkına sahibiz?

"Büyük varlık zinciri" düşüncesi, daha sonraki birçok teolog ve filozof tarafından benimsendi. Ahlaksal olmaktan çok ontolojik olan, günah ve kurtuluş sorunundan çok teodise sorununu ele alan bu düşünce, inananları yüreklendirmekten çok filozofları inandırmaya uygundu. Mahrumiyet teodisesi, aslında kefaret teolojisiyle uyumlu değildi. Tutarsızlıklar açıktır. Frances Young'ın belirttiği gibi, "Tanrı sevgidir; Tanrı kızgınlıktır. Tanrı, eninde sonunda her şeyden sorumludur; Şeytan, kötülükten sorumludur. Tanrı, Oğlu'nu kötülüğün üstesinden gelmeye gönderdi; Tanrı, kendi Oğlu'nun fedakârlığıyla sakinleşti."[12] Clemens'in teodisesi kötülüğün varlık-dışılığını vurgularken, aynı zamanda kefaret teorisi de, kötülük gerçekliğinin insanlığı Tanrı'dan yabancılaştırmış olduğunda ısrar etti. Örtü, uygun değil.

Mahrumiyet teorisi tutarsızdır: Doğal, fiziksel kötülükleri açıklamaya yardım edebilir; fakat ahlaksal seçim sorununa uygun değildir. "Eğer kötülük, sadece iyiden mahrumluk ise, ahlaksal açıdan özgür aracılar, neden onu iyiliğe yeğleyip seçsinler? Kötü, iyinin yokluğuysa, kötü niyetli kötülük, kasıtlı başkaldırma nereden gelir?"[13] Karışıklık kabadır. Bir insan, ontolojik olarak bir inekten yüksektir. O halde hangisi "daha iyi"dir, sağlıklı, üretken bir inek mi, yoksa dejenere sadist bir insan mı? Bir dahi, ontolojik olarak geri zekâlı bir kişiden daha yüksektir. O halde hangisi "daha iyi"dir, nazik bir geri zekâlı kişi mi, yoksa zalim ve kötü niyetli bir dahi mi? Sorular, aslında saçma oldukları için saçma gibi görünürler: Ontolojik ile ahlaksal, aynı

[12] Young, "Insight or Incoherence," s. 24.

[13] Young, s. 122.

ölçeğe uyamazlar.

Karışıklık, hiçbir yerde diabolojide olduğu kadar açık değildir. Mahrumiyet teorisinde Şeytan, meleklerden biri olduğu için, ontolojik olarak skalada çok yüksektir; yine de ahlaksal olarak bütün varlıkların en aşağıda ve en alçak olanıdır. Ontolojik olarak biçimlenmemiş madde, Tanrı'dan en uzak olandır; ahlaksal olarak Şeytan en uzak olandır; yine de Şeytan ile madde arasında herhangi bir bağlantı, hem zayıftır hem mantıkdışıdır.

Hepsinden daha temel üçüncü karışıklık, varlık ile varlık olmayanın doğasıyla ilgilidir. Clemens, kötülüğün var olmadığını söylüyordu. Fakat tecavüzün, cinayetin, işkencenin ve savaşın farkındaydı. Kötülüğün bir varlığının olmadığını söylediğinde, gerçekte kötülüğün mutlak gerçeklik ve mutlak iyi olan Tanrı'nın varlık tarzını paylaşmadığını kastediyordu. Kötülüğün olduğu söylenemez, diye düşünüyordu Clemens, çünkü kötülük, bir İsveç peynirindeki, ancak peynir olmama nitelikleriyle tanımlanan delikler gibi, sadece iyinin *yokluğu*dur. Yine de, kötülüğün varlık-dışılığını savunduğu sırada, kötülüğün gerçek güç kullandığını, dünyada etkili olduğunu da kabul etmek zorundaydı. Bu noktada savı fiilen anlamsızlaşır: Kötülük, gerçek varlığı paylaşmaması ve bu nedenle gerçekte var olmaması dışında, gerçek, gözlemlenebilir sonuçlarıyla vardır. Bu rahatsız edici karışıklık, "gerçek" sözcüğünün muğlak kullanımından kaynaklanır. Tanrı'nın varlık türünü, diğer varlık türlerini dışlayan olarak tanımlamak, özel olarak yararlı olmasa da, mantıksal olarak tutarlıdır; fakat ileri gidip bu öteki türlerin varlıklarının olmadığını söylemek ne tutarlıdır ne de yararlıdır; bu sözde varlık olmayanı ahlaksal kusurla karıştırmak yersizdir. Clemens'in teodisesi, kullanılabilir değildi ve birçok düşünür tarafından yüzyıllarca izlenmesine karşın, sonunda terk edildi.

Clemens'e göre Şeytan, iyi yaratıldı; çünkü Tanrı'nın kendisinin

yarattığı bir şeyden nefret etmesi imkânsızdır.[14] Şeytan, melekler arasında bir prenstir, varlık zincirinde yüksektir ve kendi özgür iradesiyle kötülüğe yönelmiştir. İlk önce baştan çıkan Şeytan, Tanrı'ya karşı bütün kötü bilgilerin başı oldu.[15] Şeytan baştan çıktıktan sonra, diğer meleklerden bazılarını kendi bayrağını takip etmeye ikna etti.[16]

---

[14] Ped. 1. 8: Tanrı sadece iyiyi yaratır. Kötülük istemediği için, kötü hiçbir şey yaratmaz. Olan her şey iyidir; Tanrı, olan hiçbir şeyden nefret etmez. İsa, ki Tanrı onunla bütün şeyleri yarattı, bütün şeyleri sever.

[15] Misc. 5. 14: των δαιμονιων αρχοντα, "demonların lideri." Misc. 1. 17: ο δε διαβολος αυτεξουσιος ων και μετανοησαι αιος τε ην και κλεψαι, και ο αιτιος αυτος της κλοπης, ουχ ο μη κωλυσας κυριος (hem ilahi lûtuf hırsızlığından vazgeçme hem de ilahi lûtfu çalma özgür iradesine sahip olan Şeytan, hırsızlığından yalnızca kendisi sorumludur; Rab, basitçe günahın gerçekleşmesine izin verdiği için sorumlu değildir). Misc. 3. 4: εις δε τις, των υπ' αυτου γεγονοτων επεσπεισεν τα ζιζανια, την των κακων φυσιν γεννησας, οις και δη παντας ημας περιεβαλεν, αντιταξας ημας τω Πατρι (Aralarından biri baştan çıktı ve hasata yabani ot tohumları ekerek kötü doğayı yarattı; geri kalanlarımızı kendisiyle birlikte alıp, Baba'nın hasımları haline getirdi). Tanrı, iyi bir hasat için buğday yetiştirir; fakat Şeytan, hasatı berbat eder.

[16] Misc. 3. 7, 5. 14. Baştan çıkmış melekler ile demonlar, özdeş olabilirler de, olmayabilirler de. İkisi de bazen pagan tanrılarla özdeşleştirilir: Tut. 3. 1-3. 3; Prot. 1-4; Misc. 2. 20, 6. 3. Clemens havarici babaların eski iki yol metaforunu izledi ve bunu, Valentinus ve Gnostiklerin kullandığına benzer terimlerle ifade etti. Clemens için iki tür melek vardır – "sağ el"in iyi melekleri ve "sol el"in kötü melekleri (δεξιοι, λαοι αγγελοι ya da δυναμεις). İki tip melek, özellikle ölümden hemen sonra her ruhun uğramak zorunda olduğu özel, bireysel hükümde, insan ruhu üzerinde mücadele ederler: Rich 42. 16-18; Theod. 34, 73. Clemens Şeytan'ın baştan çıkmasıyla ilgili özel bir görüş sunmadı, fakat şehvetten ötürü baştan çıkan öteki meleklerinkinden farklı olduğunu varsaydı. Gözlemci öykûsünü kabul etti, fakat Şeytan'ı dışladı: Tut. 3. 2; Misc. 3. 7, 5. 1, 7. 7. Pek çok baba gibi (Origenes, istisnaydı) o da meleklerin, aşamalı derecelerle değil, hep birlikte ve aynı anda baş-

Şeytan bir hırsız ve soyguncudur, yalancıdır, dönmedir, günahkârların suçlayıcısıdır, ayartıcıdır, yılandır ve Kutsal Kitap'ta adı geçen "kan içici"dir.

Lütuftan uzaklaşmasının ardından, insanları Tanrı'dan yabancılaştırmak için elinden gelen her şeyi yaptı. Clemens, özgür iradenin üstün önemini vurguladı: Şeytan'ın ayartma yetkisi vardır, fakat bizi günaha mecbur etme gücü yoktur. Âdem ile Havva'yı isyana şevkle teşvik etti; fakat onların kusurlarının nedeni, ne Tanrı'ydı ne de Şeytan, özgür iradeyi kötü kullanmalarıydı.[17] Şeytan, kendi suç ortağından daha az günah ajanıdır ve "kötülük, insan ırkını [kendi] inançsızlığından ötürü ele geçirmiştir."[18] İlk günah, ebediyette zamanı aşan bir olaydır. Bir anda gerçekleşmiş olmasına karşın, her anda da gerçekleşir. Bu yüzden bütün insanlar, Âdem ile Havva ile birlikte ve Âdem ile Havva'da günah işlediler ve işlerler. Hepimiz ilk günahtan

---

tan çıktıklarına inanıyordu.

[17] Par ve Belial ile de özdeşleştirilir. Misc. 1. 17, 3. 4, 5. 8-9, 6. 8; Exhort. 11. 86. Kan içici, ανδρα αιματων, Tut. 1. 5, Psalms 5:7'den kaynaklanır. Tut. 1. 8'de İblis, yine αντικειμενος'dir. Misc. 4. 14: αντιδικος "hasım." Yabancılaşma: Misc. 2. 13, 4. 12. Mecbur etme gücü yok: Misc. 4. 12. İlk günah: Misc. 3. 12, 3. 16-17, Tut. 2. 3: Şeytan Âdem ile Havva'yı merakları sayesinde ayarttı, δια της ὀφιλοδοξιας.

[18] Tut. 1. 8. Şeytan, her zaman, sunergoV'den çok günahın energoV'dır. Clemens, insan sorumluluğu ve özgür irade üzerindeki ısrarında (Tut. 1. 13) Irenaeus'a yakındı ve daha alışılmış mukadderatçı geleneğe karşıt olarak, Irenaeus'tan Molina'ya kadar uzanan uzun bir özgürlük geleneği içinde duruyordu. Fakat Floyd, savı abartır (s. 73): Açıkça haksızlığın kaynağı İblis değildir; hem meleksel hem insani günahkâr iradedir." Günah işleyen ilk varlık olan İblis, her zaman ve her yerde herkesi kötülük yapmaya kışkırtır. Günah, bizim kusurumuz olmaktan çok, onun kusurudur – kendi başımıza da günah işlerdik, fakat bizim günahlarımız, İblis var olduğu için hem daha sıktır, hem de daha kötüdür.

sorumluyuz. Bu günah, kendi irademizi Tanrı'nın iradesine yeğleme, hakiki, iyi ve gerçek olanın yerine yanılsamayı ve varlık olmayanı yeğleme özgür seçimimizdi ve seçimimizdir. İlk günahın sonuçları korkunçtu. Bütün kozmosu rahatsız etti.[19] İlk kusurumuz olmasaydı doğal kötülükler gerçekleşmezdi şeklindeki fikir, Hıristiyan gelenekte uzun süre varlığını sürdürdü. Bu, Clemens'in Şeytan'ın baştan çıkmasından çok, insanlığın baştan çıkmasını kozmik sahnenin merkezine koyması olgusundan kaynaklandı. Ontolojik olarak daha yüksek ve kronolojik olarak daha önce olan meleklerin prensinin baştan çıkması, mantıken kozmosu rahatsız eden bir hareket olmuş olmalı. Fakat Clemens için, Tanrı'nın ilgi odağı melekler değil, insanlıktı; zira Tanrı'nın kendi suretinde ve benzerinde meydana getirdikleri bizleriz. İlk günah bizi köleleştirdi; ondan sonra, İsa'nın ıstırabı bizi kurtarana kadar, İblis'in iradesine bağlandık.[20]

Biz kötülüğe başladıktan sonra, Şeytan ve yardımcıları, Tanrı'dan bizi sınava sokmaya devam etme izni aldılar. Bizi günaha kışkırtırlar,

---

[19] Clemens'in görüşü Irenaeus'unkine benzerdi: Âdem ile Havva, çocuksu ve olgunlaşmamış, ontolojik ölçekte aşağıda oldukları için günah işlediler. Bu, yine ontolojik ile ahlaksal olanı birbirine karıştırır ve Şeytan gibi yüksek ontolojik bir varlığın nasıl baştan çıktığını açıklamayı güçleştirir. Bkz. Floyd, s. 52. İlk günah, sonraki bütün insanlarda irrasyonele yönelik bir eğilim, το αλογον (Ped. 1. 13; Floyd, s. 54) ve kısmen iradenin, kısmen zekanın sapması olan günaha yönelik bir eğilim yarattı (Misc. 6. 12). Fakat insanların olgunlaşmamışlığı öğretisi, *felix culpa*, "talihli baştan çıkma" düşüncesine imkân tanır; çünkü, insanlığın günahı ve kovulması öğretici bir deneyimdir ve bu deneyimle, Tanrı'nın lütfuyla büyürüz. Yanılsama: Misc. 2. 19. İlk günahın sonuçları: Misc. 4. 14, 6. 2-3, 7. 11. Bu, ontolojik ile ahlaksal olanın başka bir karışıklığı gibi görünüyor; çünkü insani ahlaksal günah, mantıksal olarak fiziksel evreni rahatsız etmezdi.

[20] Pro. 7, 11; Misc. 1.11, 4.14, 6. 3; Tut. 1. 8-9. Exhort. 1. 7, 2. 13, 2. 10, 4. 12.

fakat sadece bizim özgür irademiz onları yüreklerimize kabul eder.[21] Demonlar, aklımızı karıştırmaya ve zevklerimize hitap ederek bizi yanlış yola sokmaya çalışırlar, bize yalan söylerler, sahte zevki hakiki neşe, dünyevi cazibeyi kutsal güzellik sanmamıza neden olurlar ve şiddet ve korkuyu kullanarak bizi sindirirler. Değişmeyen amaçları, bizi selamet yolundan uzaklaştırmaktır. Adil olmayan her kişi, farkında olsun ya da olmasın, Şeytan'ın gücü altındadır ve bir kişinin günaha teslim olduğu her seferde, Şeytan'ın onun ruhundaki gücü artar. Her günahla birlikte İsa'dan daha fazla yabancılaşır ve yanlışa daha fazla saplanırız. Putperestlik, sapkınlık, ateizm, kötü rüyalar, büyü, zulüm ve ahlaksal kötülükler demonların teşvik ettiği günahlar arasındadır.[22] Bazen insanların bedenini, zilyetlik yoluyla ele geçirirler; fakat pek çok kötü hareketi, insanların içinde hareket eden demonlar değil, kendi iradelerine göre hareket eden insanlar yapar.[23]

---

[21] Misc. 2. 19-20.

[22] Misc. 2. 13, 2. 20, 3. 15, 5. 14. Demonların zihinlerimize gerçeklik sandığımız sahte imgeler soktuğu düşüncesinde Stoacı etki görülebilir. Amaç: Misc. 1. 17, 2. 13. Şeytan'ın ruhtaki gücü: Misc. 1. 19, 2. 20. Yabancılaşma: Tut. 1. 13. Daha fazla *alogos*'laşırız, yani *Logos*'tan, İsa'dan daha fazla yabancılaşırız. Putperestlik: Tut. 2. 1, 2. 9-10, 2. 20; Exhort., çeşitli yerlerde; Pro. 2-4, 10. Paganizm bir απατη, yılanın bir aldatmasıdır: Pro. 2. Sapkınlık: Misc. 1. 17, 3. 6, 6. 8. Ateizm: Exhort. 2. 21: "Ateizm ve demonperestlik, iki karşıt aptallıktır." Kötü rüyalar: Tut. 2. 9. Büyü: Exhort. 4. 52: büyücüler yardımcı olarak demonları kullanılar. Zulüm: Rich 25. Kötülükler: Rich 37; Exhort. 2. 53;; Tut. 2. 1, 2. 12, 3. 2; Misc. 2. 20, 3. 12: zina ile ölçüsüzlük "şeytani tutkulardır," διαβολικα παθη'dır ve şehvet Şeytan'ın işidir, το του διαβολου εργον.

[23] Misc. 1. 21, 2. 20. Clemens, Şeytan'a günah yoluyla gönüllü ve ele geçirme yoluyla gönülsüz olan boyun eğme arasındaki ayrımı bulanıklaştırdı. Özgür iradeye vurgusu, ikisini birleştirmesine neden oldu: "Günah işleyerek, dengesiz olarak demonlarla aynı şeyleri seçmekle [günahkâr] şeytani bir insan olur" (Floyd, s. 71).

Şeytan pagan putperestliğin nedeni olmasına karşın, Clemens, onun pagan felsefenin nedeni olmadığında ısrar etti. Kötü bir melek ya da melekler hakikatleri Tanrı'dan çalıp, ardından bunları filozoflara öğrettiği için Yunan felsefesinde hakikat öğeleri bulunduğu düşüncesine karşı çıktı. Felsefenin, Gözlemcilerin erkeklerin kızlarına öğrettiği kötü sanatlardan biri olduğu inancını da reddetti. Clemens için Yunan felsefesi, Tanrı'nın gönderdiği bir ışıktı. Şeytan bu felsefeyi, sadece hakikatin bulanık bir benzeri olsun diye yanlışla bulanıklaştırdığı için Hıristiyanlıkla farklılıkları ortaya çıktı. Tek eksiksiz felsefe, bu kirleri temizleyen ve Tanrı'nın hakikatini çarpıtmadan ifade eden Hıristiyan felsefedir.[24]

İlk günahın bir sonucu olarak, çağlar boyunca ölümün egemenliği altında kalırız ve irade özgürlüğünü alıkoymamıza karşın, iradelerimiz günaha eğilimli olmuştur.[25] Yüzyıllarca, korkunç şehvet, savaş ve dalavere yaralarını üzerimize yıkan karanlığın dünya-yöneticilerinin acımasız darbeleriyle neredeyse ölesiye dövüldük. Bu kötülük güçleri bizi hapishanelerinde tuttular.[26] Fakat İsa'nın kurtarma hareketi ölümün egemenliğini kırdı, yaralarımızı sağalttı, iradelerimizi güçlen-

---

[24] Misc. 1. 16-17, 5. 1, 6. 8, 6. 17.

[25] Pro. 1-4; Misc. 1. 18. Kötülük güçlerinin yenilgisi olarak Çile düşüncesinin Yeni Ahit'teki bir kaynağı için bkz. Efeslilere 2: 2. Vaftiz, "Şeytan, onun Oğlu Deccal ve Kötü Tin'den oluşan yozlaşma üçlüsüne, yani ilk günahtan kaynaklanan günah eğiliminin operasyonuna karşı" Hıristiyan Üçlü'nün bir zaferini temsil eder. Theod. 80. 3: παση της εν φθορα τριαδος, "yozlaşma üçlüsünün tamamının." Bkz. Antonio Orbe, "La trinidad maléfica (a proposito de l' 'Excerpta ex Theodoto' 80. 3)," *Gregorianum*, 49 (1968), 726-761.

[26] Rich 29: Karanlığın dünya-yöneticileri tarafından: υπο των κοσμοκρατορων του σκοτους. Misc. 1. 17: Bir hırsız ve soyguncu olarak İblis: ληστης δε και κλεπτης ο διαβολος λεγεται. Burada Clemens Yuhanna 10:8'den yararlanır.

dirdi ve Tanrı ile kötülük arasında seçim yapma özgürlüğümüzü bütünüyle ve tamamen geri getirdi.[27] Tanrı, kötülük güçlerini fethetmek üzere aracısı olarak İsa'yı göndermişti ve Eden'den beri bütün halklardan Hıristiyanların günahtan kurtarılıp Şeytan'dan uzaklaştırılacak ilk halk olması Clemens'e dramatik geliyordu.[28]

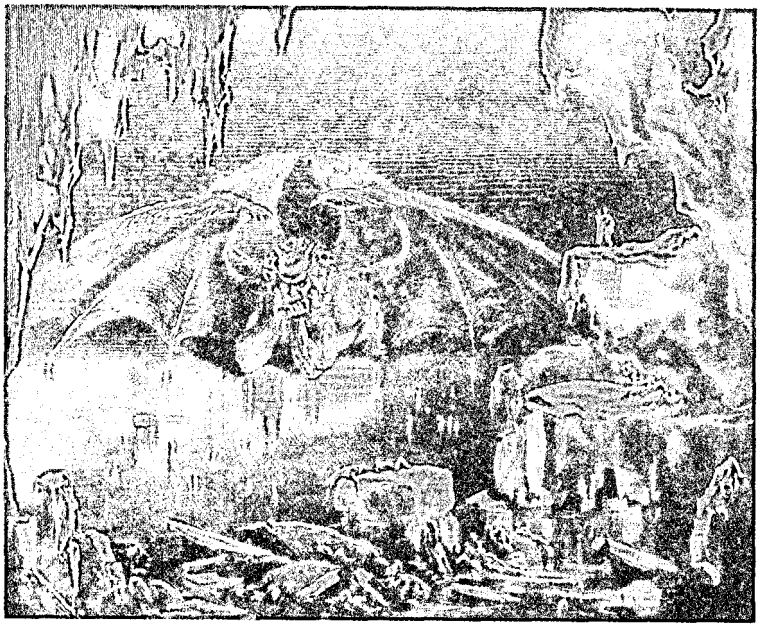
İsa'nın Çilesi'nin işleyiş tarzına gelince –fedakârlık mıydı, yoksa bedel miydi– Clemens açık değildi: Sonuçları bile tanımdan yoksundur. Şeytan'a direniş, her zaman olduğu gibi, sürekli dikkati ve kararlılığı gerektirir. Clemens, selamete kavuşma sürecinin aşamalı olduğuna inanıyordu. İsa'dan önce bile Şeytan, bizi günaha zorlama gücünden yoksundu ve İsa'nın Çilesi, İblis'in nüfuzunu sadece zayıflattı, bütünüyle ortadan kaldırmadı. İsa, lütfun yolunu yeniden açtı; fakat yolculuğu kendimiz için yapmayı yeğlemeliyiz.[29] Çile'nin üstün etkisi, ilahi doğaya katılarak bir dönüşüm sürecinden geçme şansını her

---

[27] Floyd, s. 91. Tut. 2. 8; Misc. 1. 19: bizi İblis'in gücünden kurtarır, της εξουσιας του Σατανα; Rich 23: Sizi kurtardım, ελυτροσαμην. Bu fiil, fedakârlık yoluyla kurtarmayı ima eder gibi görünüyor, λυτρον. Rich 28, Samaralı olarak İsa'yı, dayak yiyen kişi olarak biz insanları ve soyguncular olarak demonları alarak, İyi Samaralı meselini kullanır.

[28] Young, s. 116. Exhort. 9. 69: οι πρωτοι των αμαρτιων απεσπασμενοι, οι πρωτοι του διαβολου κεχωρισμενοι.

[29] Yine Clemens mukadderattan çok özgür iradeyi vurguladığı için, daha sonra Augustinci gelenek haline gelecek olan şeye karşıt olarak Irenaeanuscu gelenek içinde duruyordu. "Augustine insanı, ilahi lütuf olmadan kendi selametini kazanmaya son derece güçsüz görüyordu; oysa Clemens insanın kaderini, özgürce sahnelenen öngörülmüş erdemler temelinde çizilmiş görüyordu." (Floyd, s. 98) Tanrı, her şeyi bilirliğiyle, ezelden beri kimin iyiyi seçtiğini, kimin reddettiğini bilir, fakat seçim özgürlüğümüze hiçbir şekilde karışmaz. Özgür iradeyi ilahi her şeyi bilirlikle uzlaştırma sorunu, daha sonra büyük önem kazandı; Clemens, sorunu çözme çabasına girmeden, sadece değindi.



Dante ve Virgilius ona bir kaya çıkıntısından bakarken, İblis cehennemin en alt katında buza dalıp gitmiş. Yüce meleğin kanatları günahından ötürü yarasa kanatlarına dönüşmüş. Hayal kırıklığı büyük, tutsaklığı sonsuz. Dante'nin *Cehennem*'i için Gustave Doré'nin yaptığı bir oyma.

insana vermesidir.[30] Günahla içi boşalan ruhlar, Tanrı'nın varlığı ve iyiliğiyle doldurulabilir. Bu sürece herkes katılmaz. Her birimiz, Tanrı'nın davetini kabul etme ya da etmeme özgürlüğüne sahibiz. Kabul etmezsek, İsa'dan önceki atalarımız gibi, günahın karanlığında ve hapishanesinde mahkûm kalırız.[31]

---

[30] Floyd, s. 84. Floyd, s. 84-89'da, Clemens'in bir "tanrılaştırma teolojisi" olarak kefaret teorisinden söz eder ve aslında θεοποιεω fiili –ilahlaştırma (yani, tanrılaştırma)– Pro. 11. 4'te ve başka yerlerde fiilen kullanılır.

[31] Pro. 12; Misc. 6. 12, 7. 1. Çile dramatik, can alıcı ve zorunluydu; yine de Clemens için, ne kadar önemli olursa olsun, Tanrı'nın krallığının nihai zafe-

Clemens, İsa'nın Hades'e inişini, kurtarma ediminin bir parçası olarak bütünleyen ilk teologlardan biriydi.[32] İniş imaları Yeni Ahit'te de görülür; fakat anlamı iyi tanımlanmamıştır.[33] İkinci yüzyıla gelindiğinde bu inanç, İsa'nın Cuma öğleden sonra çarmıha gerilmesiyle Pazar sabahı dirilişi arasında ne yaptığıyla ilgili en yaygın ve popüler açıklama haline gelmişti. Bu can alıcı günlerde ölümle aşağıda karşılaştığı genel kabul gördü ve ölümün yerinin, yerin altında olduğu düşünüldü. Şeytan çoğunlukla insanlığın baş düşmanı olarak ölümle eşleştirildiği için, İsa'nın yeraltındaki mücadelesi, insan ırkının her iki ölümcül düşmanının hakkından gelme olarak görüldü. Çile, sadece çarmıha gerilmekten değil, Gethsemane'de tutuklanmadan diriliş anına kadarki bütün ıstıraplardan oluşuyordu. İniş, bizzat kırbaçlanma ve çarmıha gerilme gibi, kurtarıcı eylemin bir parçasıydı.[34]

İsa'nın cehenneme inişi, kurtuluş düşüncesinin önemli bir parçası olmasına karşın, yerin altında tam olarak ne yaptığı konusunda birin-

---

rine götüren uzun bir olaylar dizisinde bir aşamaydı.

[32] Floyd, s. 81. Misc. 6. 1, 6. 6; Exhort. 9. 69, 10. 78; Pro. 8, 10. Krş. İbranilere 10: 26-31. İniş öğretisi için bkz. A. MacCulloch, *The Harrowing of Hell: A Comparative Study of an Early Christian Doctrine* (Edinburgh, 1930); K. Gschwind, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt* (Münster, 1911); J. Kroll, *Gott and Hölle: Der Mythos vom Descensuskampfe* (Leipzig, 1932); H. Crouzel, "L'Hadès et a Géhenne selon Origène," *Gregorianum*, 59 (1978), 291-331; M. L. Peel, "The 'Descensus ad Inferos' in 'The Teachings of Silvanus,'" *Numen*, 26 (1979), 23-49; B. Riecke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (Kopenhag, 1946); S. J. Fox, "The Gehenna in Rabbinic Literature" (doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1959). Kevin Roddy, konuyla ilgili bir inceleme hazırlıyor.

[33] Efeslilere 4: 8-9; İbranilere 13: 20; 1 Petrus 3: 17-22, 4: 6; Vahiy 1: 18.

[34] Hippolytus, "Antichrist"inde inişi açıkça selametin ayrılmaz bir parçası sayan ilk kişiydi. İsa'nın kendisinden önce yokolmuş olan, doğru yoldaki İbranileri kurtardığına inanıyordu.

ci yüzyılda bir uzlaşma yoktu.[35] Gnostikler, yaratılmış olana, maddi dünyaya duydukları nefretleriyle, inişin Enkarnasyonla özdeş olduğunu ileri sürdüler. Onlara göre, İsa arştan yeryüzüne inerken cehenneme indi; zira bu dünyanın kendisi, burada ve şimdi, işkencenin ve acının kötü mekânıdır. Bu tür düşünceler, Clemens ve Origenes de dahil, bu dünyanın krallığını Tanrı'nın krallığının bayağı bir kopyası olarak gören ortodoks babalara bütünüyle yabancı değildi.[36]

Ne var ki, büyük bir kesim için cehenneme iniş, hem merhameti hem adaleti kucaklayan bir teolojinin taşıyıcısı oldu. Tanrı, Enkarnasyonu ilk günahtan sonra yüzyıllarca ertelediğine göre, milyonlarca insan, sırf tesadüfen İsa'nın gelişinden önce yaşayıp öldükleri için, selamete ulaşma fırsatından yoksun kalmış olabilirdi. Böyle bir adaletsizlik düşüncesi skandal olurdu ve Hıristiyan cemaat, selameti hem yaşayanlara hem ölülere uzatmanın bir yolunu bulmaya çalıştı. Eğer selamate kavuşma hareketi inişi kapsasaydı ve eğer iniş sırasında İsa, daha önce ölenlere de seslenseydi, o zaman kurtuluşun sonuçları herkes tarafından hissedilebilirdi.

İsa'nın ziyaret ettiği cehennem neydi? İbranilerin, cehennemi karşılayan iki sözcükleri vardı, en eski Tevrat çevirisin de *Haides* ve Geenna olarak geçen Şeol ve Gehenna. Yeni Ahit, Hades ile Gehenna arasında açık bir ayrım koymaz ve Clemens de koymadı; fakat bir bütün olarak babalar arasında, muğlak bir şekilde çizilmiş bir fark ortaya çıktı: Gehenna, sonsuza dek süren işkencenin yeridir; Hades ise, günahlardan arınmanın yeridir. İsa'nın kurtarıcı eyleminden sonra, doğru olan doğrudan arşa giden yolda ilerleyebilir; fakat İsa'dan önce yol kapalıydı, bu yüzden adil, Kurtarıcıyı beklemek üzere Hades'e

---

[35] Crouzel, s. 297.

[36] Origenes, Beg. 4. 3. 10: arşın sakinleri, "bu Hades"e, yani yeryüzüne indiler, ειζ τον αδην τουτον καταβαινουσι.

gönderilmeliydi. Gehenna'da olanlar, kurtarılamayan kötü niyetli günahkârlardı ve Çile'den sonra da, daha önce olduğu gibi orada kaldılar. Hem Hades'in hem Gehenna'nın, yeraltında olduklarına inanılıyordu ve her ikisi de ıstırap yeriydi. Fakat Hades, Yunan-Roma etkisi altında, Gehenna'nın ebedi alevlerine ve işkencelerine karşı, gölgeli bir günahlardan arınma yeri olarak kavrandı. Ayrımı bulanıklaştırmayı yeğleyen teologlar, inişi bütün eskileri cehennemden kurtarma olarak gören evrenselciler[a] olma eğilimindeydiler; ayrımı daha keskin hissedenler ise, İsa'nın Gehenna'ya değil, Hades'e indiğine ve günahkârları cehennemde bırakarak sadece adili kurtardığına inandılar. Her iki terimin Latince inferıus, inferi, infernus, inferni (krş. Frs. *enfer*, İta. *inferno*, İng. *infernal*, [Tr. *cehennemi*, --çn]) olarak çevrileriyle ayrım bulanıklaştı ve yine İngilizcede, Tötonik bir yeraltı tanrıçasından türetilen "hell" [cehennem, –çn] sözcüğünün kullanılmasıyla bu bulanıklık daha da arttı. Gehenna, bir bakıma Katolik arınmayı andıran Hades'ten daha fazla modern cehennem kavramına yakındır. Bazı modern evrenselciler, Hades olarak cehennemin yumuşak yorumunu canlandırdılar.

Clemens'in zamanındaki tartışmanın merkezi konusu, İsa'nın cehennemdeki vaazıyla kimi kolladığı ve kimi kurtardığı sorusuydu. Üç genel yanıt mümkündü: Ehli Akit'e –yani Eski Ahit piskoposlarına ve bütün sadık İbranilere– vaaz verdi; hem pagan hem Yahudi bütün dürüst ölülere vaaz verdi; günahkârlar da dahil bütün ölülere vaaz verdi. Ignatius, Irenaeus ve Hippolytus, sadece, Mesih'in yolunu gözlemiş olan dürüst İbranilere vaaz verdiğini varsaydılar.[37] Gnostik

---

[a] Evrenselci: Buradaki evrenselcilik, tüm insanların sonunda ilahi bağışlanmayan uğrayacağını ileri süren Hıristiyan bir öğretiyi anlatır, –çn.

[37] Reicke, s. 15; fakat zor bir pasaj olan 1 Petrus 3: 17-22, daha fazlasını, İsa'nın günahkârlara, "hapishanedeki itaatsiz tinler"e bile vaaz verdiğini ima

Marcion İsa'nın, dünyayı yaratan kötü demiurge'a karşıt olarak hakiki, gizli Tanrı'ya inananları kurtarmak için cehenneme indiğini söyledi.[38] "Süleyman'ın Methiyeleri" Enkarnasyon ile inişin birlikte, kötülük güçlerini yendiğini ileri sürdü. Tertullianus, cehennemin sürgülerini kıran ve kapılarını parçalayan canlı İsa imgesini işin içine soktu.[39]

Efsane teolojiden ayrılmaya başlayınca, Cehennem ile Ölüm kişileşti. Erken üçüncü yüzyılda "Silvanus'un Öğretileri" tam ve ayrıntılı bir öyküyü betimledi: İsa yeraltına iner, fakat yolunun kapatıldığını görür; zira Cehennem, İsa'nın ziyaretinin kendi gücünü sona erdireceğini bilir. İsa, cehennem kapısının demir kafeslerini ve tunç sürgülerini parçalar. İçeri girdiğinde, Cehennem onu yakalayıp bağlamaya çalışır; fakat o, zincirleri kırar. Cehennem'in ve Ölüm'ün Şeytan'la birlikte kendisine karşı saf tuttuğunu gören İsa, hepsinin burnunu sürter ve gücünün sonsuza kadar yok olduğunu göstermek için "Cehennem'in yayını kırar."[40] Dördüncü yüzyıla gelindiğinde mit, İsa ile

---

eder görünüyor: εν ω και τοις εν φυλακη *pneumasi* πορευθεις εκηρυξεν. Bkz. Reicke, s. 26. iniş konusunda erken babalar için bkz. Tertullianus, Soul 55; Justinus, Dia. 72. 4; Irenaeus, Her. 3. 20, 4. 22, 4. 27, 4. 33, 5. 31; Odes of Solomon 22. 3, 42. 15-20; Hipolytus, Antichrist, 26. Augustine ve daha sonraki pek çok Hıristiyan yazar, 1 Petrus'un inişe işaret ettiğini ve bütün ölüleri mi yoksa sadece bazılarını mı serbest bıraktığı konusundaki tereddütünü yadsıdılar. Riecke, s. 38.

[38] MacCulloch, s. 36

[39] Tertullianus, Res. 44: quae portas adamantinas mortis et aeneas seras inferorum infregit.

[40] Pee, s. 39-40. "Teachings of Silvanus," İblis'in İsa tarafından bu aktif yok edilmesini, daha tutarsız bir şekilde, İsa'nın cehennemde rehin tutulan ruhların bedeli olarak teklif edildiğine dair pasif nosyonla ilişkilendirir: "Teachings," 104. 12-13; Peel, s. 47-49.

karanlığın güçleri arasında dramatik bir diyalogla anlatılıyordu.[41] Altıncı yüzyıldan itibaren bu biçim yerleşikleşti. Örneğin, "Nicodemus İncili"nde İblis ya da Beelzebub, "karanlığın varisi," Cehennem'e çarmıha germeye kendisinin ön ayak olduğunu bildirir. İsa ölür, Şeytan sevinç çığlıkları atar ve onu kendi gücümüzde tuttuğumuzdan emin olalım; zira planlarımızı bozmak için elinden gelen her şeyi yapacaktır. Cehennem, İblis'in İsa'yı denetimde tutma yeteneğiyle ilgili kuşkuyu ifade eder; fakat İblis onu korkaklıkla azarlar. Cehennem ürkmüştür: Eğer İsa bir sözle Lazarus'u gölgelerden çözebildiyse, herkesi serbest bırakma gücüne de sahip olabilir. Lütfen, diye yalvarır İblis'e Cehennem, ona buraya bırakma; zira beni mahkûmlarımdan yoksun bırakabilir. İblis ısrar eder ve Cehennem, deyim yerindeyse, omuzlarını silkip, ona dışarı çıkıp yapabiliyorsa İsa'yı durdurmasını söyler. Cehennem bütün kapılarını sürgüler; fakat muzafferane bir şanla İsa bir tek söz söyler ve sürgüler çatırdar, içeriye ışık dolar. İsa İblis'i yakalar ve aydınlığın meleklerine onu bağlamalarını emreder ve onu, ikinci gelişe kadar tutması için Cehennem'e teslim eder. Bir zamanlar İblis'in müttefiki olan Cehennem, artık onun gardiyanı olur ve eski dostunu aptallığından ötürü azarlar. Sen yenildin ve Cennet Mutluluğunun Kralı bütün ölülerimi benden aldı, der. "Bana bir tek ölü insan kalmadı." Haç ikimizi de parçaladı. Bu pasaj, İsa'nın, ölümün ve Şeytan'ın dünyanın başlangıcından Enkarnasyona kadar rehin tuttuğu her-

---

[41] Suriyeli Efraim'de (Bkz. MacCulloch, s. 111) ve "Nicodemus İncili"inde iki dramatizasyona rastlanır. Nicodemus konusunda bkz. Hennecke, 1: 445-481 ve G. C. O'Ceallaigh, "Dating the Commentaries of Nicodemus," *Harvard Theological Review*, 56 (1963), 21-58. Nicodemus'un dört versiyonu vardır –Kıptice, Süryanice, Ermenice ve Latince– fakat hiçbiri İS 555'den önce görünmüyor. Bkz. James, *The Apocryphal New Testament*, s. 166-186'da "Apokrifal Bartholomew İncili"nde (beşinci ila yedinci yüzyıl) inişin ayrıntılı bir anlatımı.

kesi kurtardığını ima eder; yine de "iniş" pasajının geri kalan kısmı, Âdem'in, peygamberlerin ve "azizler"in kurtarıldığını saptarken, "adil" İbranilerin mi, bütün İbranilerin mi, iyi paganlar ile iyi İbranilerin mi, yoksa herkesin mi kurtarıldığı konusunda muğlaktır. Gelenek bu konuları hiçbir zaman çözmedi; fakat Clemens, geniş sempatisi ve bilgisiyle, İbrani olan ya da olmayan, bütün adillerin kurtuluşunu seçti.

Aslında Clemens, zamanla bizzat İblis'in kurtarılabileceğinden kuşkuluydu. Şeytan'ın başlangıçta günah işlemiş olduğunu ve o zamandan beri günahını sürdürdüğünü kabul ediyordu.[42] Fakat birçok tartım Clemens'i evrenselciliğe, zamanı geldiğinde evrensel selametin geleceği düşüncesine itti. Birincisi, Tanrı'nın merhametinin sınırsız doğası, özgür ve akıl sahibi bütün varlıkların nihai selametini gerektirir görünüyordu. İkincisi, özgür iradenin silinemezliği, Şeytan'ın herhangi bir zamanda nedamet becerisini alıkoymaya devam edebileceğini gösteriyordu. Üçüncüsü, Clemens'in ontolojisi, yaratılmış olan her şeyin payına, potansiyel iyiliğin nihai olarak gerçekleşmesini gerektiriyordu. Dördüncüsü, İsa ikinci gelişinde iyiliğini herkese yaymak isterdi.[43] Fakat Clemens bu konularda oldukça belirsizdi ve apokatastasis düşüncesini, İblis de dahil bütün varlıkların sonunda kaynaklandıkları Tanrı'ya dönecekleri düşüncesini geliştirmeyi Origenes'e bıraktı.[44]

Bütün Hıristiyan geleneğin en yaratıcı diaboloğu olan Origenes,

---

[42] *Frag. adumbratio in epistolam primam ohannis* (MPG 9, 738).

[43] Misc. 1. 17, 4. 8, 4. 14, 6. 6.

[44] Misc. 1. 17'nin zorlama da olsa olası bir okuması şu olurdu: İblis, ilahi sırların baştan çıkmış melekler tarafından çalınmasından sonra nedamet getirmiş olabilir.

185'te İskenderiye'de doğdu.[45] Ailesi hem zengindi hem de Hıristiyandı ve babası Leonidas, oğluna imanı öğretti. 197-204 zulmü sırasında Leonidas'ın şehitliği, genç adam üzerinde korkunç bir iz bıraktı ve onu benzer bir sona hazırladı. Origenes'in dünyası, görünür güvenliklerin bir anda çözülüp dizginsiz teröre dönüşebildiği ve tehlikelerinin sadece Tanrı'nın merhametiyle savuşturulabildiği korkutucu bir dünyaydı. Sanat ve felsefe eğitimi alan Origenes, orta dönem Platonculuğun ve Gnostisizmin etkisine girdi ve bir süre İskenderiye'deki kendi akademisinde gramer dersleri verdi. Clemens, Hıristiyanlığı sofistike düzeyde anlamasına yardım etti. Yoğun bir dinsel deneyimden geçen Origenes kitaplarını sattı ve sonunda kendi kendini hadım etme noktasına kadar götürdüğü çileci bir yoksulluk ve iffet hayatı sürmeye başladı. Felsefe ve Kutsal Kitapları öğretmek üzere Akdeniz'i dolaştıkça ünü arttı, tartışma ve münakaşa için aranan kişi oldu. Sıklıkla kötülük sorunu üzerine konuşuyordu ve pagan Celsus'la tartışmada, "Şeytan ve melekleri, onun Şeytan olmadan [önce] kim olduğu ve nasıl Şeytan haline geldiğiyle ilgili hakikati kavramamış hiç kimse, kötülüklerin kökenini bilemez" diye bildirdi.[46]

Celsus'a karşı Origenes, iyiliksever bir Tanrı'nın tinsel varlıklar arasında eşitsizliklerin var olduğu bir dünyayı nasıl yaratabildiğini açıklıyordu. Daha sonra, Gnostik Candidus'la bir tartışmada, Gnostik düalizmi kesin bir şekilde reddetti. Bu iki tartışma, Origenes'in bütün şeylerin Tanrı'dan geldiğini savunan monist tutumunu tanımlamasına

---

[45] Origenes konusunda özellikle bkz. B. Nautin, *Origène: Sa vie et son oeuvre* (Paris, 1977); H. Crouzel, *Bibliographic critique d'Origène* (Lahey, 1971); ve J. Daniélou, *Origen* (New York, 1955), özellikle s. 220-245.

[46] "Against Celsus" [Celsus'a Karşı, –çn], 245 ile 250 arasında yazıldı (Cels.). Alıntılar, Chadwick'in çevirisinden yapıldı (Bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme).

yaradı.

220 ile 225 arası dönem, Origenes'in kötülükle ilgili düşüncesi için en zengin ve en verimli dönemdi ve en güçlü eseri "The Beginnings"i (Başlangıçlar) o zaman yazdı.[47] İskenderiye kilisesinde, onun aşırı çileciliğine kederlendikleri kadar zekâsından da hoşlanmayanların artarı muhalefeti, sapkınlık suçlamalarına neden oldu. 230'da Origenes, İskenderiye'den ayrılıp Filistin'e gitti ve orada papazlık yapmaya çalıştı, fakat hadımlığı nedeniyle kendisine papazlık görevi verilmedi. Epey dolaştıktan sonra sonunda, 232'de Filistin'de Caesarea'da papazlığa atandı ve Celsus'un düşüncelerine karşı eserini yazdığı sakin, mutlu dönem başladı. Yaşamının sonraki yılları, bir sapkın olarak mahkûm edilmesini sağlamaya çalışan İskenderiye piskoposuyla büyüyen bir kavga ve son olarak imparator Decius'un 250-251'de başlattığı zulüm kampanyasıyla çalkalandı. Babası gibi Origenes de, inancından vazgeçmeyi reddedince hapse girdi. Babasından farklı olarak sonunda serbest bırakıldı; fakat sağlığı bozuldu ve özgürlüğünü kazandıktan birkaç ay sonra 251'de öldü. Origenes, geleneksel Şeytan görüşlerine çekidüzen vermek için çok şey yaptı. Yüzlerce eser yazmış olduğu söylenir; fakat kısmen sapkın olma ünü nedeniyle birçoğu kayboldu ve geri kalanlar ise, çoğunlukla, çevirmenler tarafından az çok tahrif edilmiş Latince çeviriler olarak vardır.[48]

---

[47] *De principiis* ya da (ερι αρχων. Origenes Yunanca yazdı, fakat fragmanlar dışında orjinal metin kayıptır; bu yüzden eserin bugüne kadar gelen en eski versiyonu, Rufinus'un Latince bir çevirisidir.

[48] "Against Celsus" ve "The Beginnings"e (Beg.) ek olarak, Origenes'in en uygun eserleri şunlardır: "Homilies on Numbers" (HNum.) [Sayılar Üzerine Vaazlar, –çn]; "Commentary on Saint Luke" (CLuke) [Luka Üzerine Yorum, –çn]; "Homilies on Genesis" (HGen) [Tekvin Üzerine Vaazlar, –çn]; "Homilies on the Song of Songs" (HSong) [Neşideler Neşidesi Üzerine Vaazlar, –çn]; "Homilies on Exodus" (HExod) [Çıkış Üzerine Vaazlar, –çn]; "Commentary

Clemens gibi, Origenes'in dünya görüşü de özgürlüğü vurguladı. Tanrı toplam iyiliği arttırmak amacıyla kozmosu yaratmıştır ve herkesin kurtarılabildiği en uygun bir dünya arzular. Ahlaksal iyilik seçim özgürlüğünü gerektirdiği için, Tanrı kozmosu, hakiki özgürlüğe sahip yaratılmış varlıklar var olacak şekilde yarattı. Bunlarsız dünya, iyiye yeteneksiz ve bu nedenle boşuna olurdu. Böyle bir özgürlük, kötülük yapma yeteneğini gerektirir.[49] Özgür herhangi bir varlık tutarlı bir şekilde iyilik yapmaya mecbur edilseydi, onun özgürlüğü, dolayısıyla doğası ve varoluş amacı yok edilirdi. Ne kadar ustalıkla tasarlanmış olurlarsa olsunlar, robotlar ya da kuklalar ahlaksal olarak iyi ya da kötü olamazlar.[50] Bu nedenle kötülük, yaratılışta zorunludur.

Tanrı ilk önce çok sayıda, sonsuza kadar sabit kalacak sayıda, zekâ sahibi varlık yarattı. Bu zekâların hepsi eşit yaratıldı. Aynı zamanda özgür de yaratıldılar. Hepsi özgürlüklerini kullanarak ilahi birlikten ayrılmayı seçti. Tanrı, evreni bir biçimler çeşitliliğiyle doldurmak için buna izin verdi. Bu yüzden bütün zekâlar, büyük derece farklılıklarıyla kusursuzluktan uzaklaştılar; böylece her biri, Tanrı'dan arzu ettiği kadar uzaklaşmış oldu. En az uzaklaşanlar, arşa yakın eterimsi

---

on Matthew" (CMat.) [Matta Üzerine Yorum, –çn]; "Exhortation to Martyrdom" (Exhort.) [Şehitliğe Övgü, –çn]; "Commentary on John" (CJohn) [Yuhanna Üzerine Yorum, –çn]; "Commentary on Romans" (CRom.) [Romalılar Üzerine Yorum, –çn]; "Homilies on Judges" (HJud.) [Yargıçlar Üzerine Vaazlar, –çn]; "Homilies on 1 Kings" (H1Kings) [1 Krallar Üzerine Vaazlar, –çn]; "Homilies on Jeremiah" (HJer.) [Yeremya Üzerine Vaazlar, –çn]; "Homilies on Leviticus" (HLev.) [Levililer Üzerine Vaazlar, –çn]; "Homilies on Hezekiel" (HEzech) [Hezekiel Üzerine Vaazlar, –çn]; "Homilies on Joshua" (HJos.) [Yeşu Üzerine Vaazlar, –çn]; "Prayer" (Pray.) [Dua]. Bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme.

[49] Beg. 3. 1. 1.

[50] Beg. 3. 1. 2-5.

dünyalarda kaldılar ve sadece eterimsi bedenlere sahip oldular; daha çok uzaklaşanlar aşağı havaya düştüler ve daha kesif maddi bedenlere sahip oldular. Bu varlıklar, insanlardan daha tinsel ve genel olarak daha iyi ince zekâlar olarak kaldılar. Daha yüksek zekâlara "melek" deme adeti kavramı bulanıklaştırır; fakat bu Origenes'in zamanında o kadar geneldi ki, ne o ne de çağdaşları bunun üstesinden gelebilirlerdi.

Öteki zekâlar, daha da uzaklaşıp, bayağı maddi bedenler alıp insan haline geldikleri yeryüzüne düştüler. Bazıları da yeraltına düşüp demon haline geldiler. Origenes'e göre düşüş, insani ya da şeytani bir durum almış olan meleklerin değil, daha çok melek öncesi zekâların bir düşüşüydü. Pontuslu Evagrius gibi kendisiyle hemfikir olanlar bile bu noktada onu yanlış yorumladılar. İlk zekâlar, melekler, insanlar ve demonlar olarak iki (ya da üç) kategoriye ayrıldılar. Bu ayrılma, ahlaksal bir sapma değil, ontolojik bir çeşitlenmeydi.[51]

Bu teoride birçok güçlük vardır ve Origenes'in yanlış yorumlanması şaşırtıcı değildir. Ontolojik çeşitlenmeyi, sahici bir ahlaksal baştan çıkmayla tamamlamak zorundaydı. "Melek"leşen zekâlardan bazıları, daha sonra günah işlediler ve ontolojik olarak kimileri insan konumuna, kimileri demon konumuna düşürüldüler. Fakat insanlaşan bütün melekler günahkâr değildi. İlyas, Vaftizci Yuhanna ve par excellence İsa, günahtan ötürü değil, iyi amaçlarla insan bedenleri biçimini

---

[51] Beg. 1. 8. 3, 2. 1, 2. 3, 2. 9. Zeki varlıklar: νοες ya da *rationabiles creaturae*. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 180-181; J. Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture* (Philadelphia, 1973), s. 418-419. Melekler baştan çıktılar ve "temiz olmayan yeryüzünde bayağı bedenlerle aylak aylak dolaşmak" zorunda kaldılar": Cels. 4. 92. Zeki varlıkların düşüşüyle ilgili en iyi inceleme: J. Laporte, "La Chute chez Philon et Origène," *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten*, 1 (1970), 320-355. Laporte'un zekaların düşüşü yorumunu izliyorum. Madde ezeli değildir, yaratılmıştır: Beg. 1. 3. 3, 2. 2.

aldılar. İnsanlaşan zekâlar da, dünyevi bayağılıklarını onaylayarak ya da demonlar dünyasına daha da batarak günah işlediler. Bütün zekâlar başlangıçta eşit olduklarına göre, hepsinin yükselme ya da düşme potansiyeli vardır. Kişinin kozmostaki konumu kendi seçimidir ve kişi yukarıya tırmanmayı ya da daha da batmayı seçebilir.[52] İsa'ya cevap verip Tanrı'nın yardımını kabul eden herkes varlık zincirinde yükselecektir. Zekâlar herhangi bir zamanda değişmeye özgür kaldıklarına göre, bir insan bir melek ya da bir demon olabilir ve Tanrı'nın selamet planının bir parçası da, baştan çıkmış "melekler"in meleksel kademelerde boş bıraktıkları yerleri insanların arınmış ruhlarıyla doldurmaktır. Melekler de değişebilir: bir başmelek bir demon haline gelebilir ve Şeytan, tekrar bir başmelek olmaya yükselebilir.[53] Bu şemada temel sorun, Origenes'in ontolojik ile ahlaksal olan arasındaki ayrımı koruma çabalarına rağmen, birinin ahlaksal seçimine bağlı olarak ontolojik bakımdan yükselebileceğine ya da düşebileceğine dair düşüncesinde ikisinin birbirine karışmasıdır.

---

[52] Beg. 1. 5. 3-5, 1. 6. 2, 1. 8. 4, 2. 2-3; Cels. 4. 92. Jerome, Comm. John 16: "Origenes ... dixit cunctas rationabiles creaturas incorporales et invisibiles, si neglegentiores fuerint, paulatim ad inferiora labi et iuxta qualitates locorum, ad quae defluunt, adsumere sibi corpora, verbi gratia primum aethera, deinde aerea, cumque ad vicinam terrae pervenerunt, crassioribus circumdari, novissime humanis carnibus alligari" (Origenes derdi ki, bütün zeki, cisimsiz ve görünmez yaratıklar, Tanrı'ya karşı görevlerini ihmal etselerdi, hızla kozmosun aşağı kısımlarına düşer ve durdukları yere uygun bedenler alırlardı; Tanrı'nın lütfuyla bazıları eterimsi bedenler, bazıları havai bedenler, yeryüzünün yakınına kadar düşenler bayağı cismani bedenler, daha da aşağı düşenler insani bedenler aldılar). Beg. 1. 6. 2: sonunda, "restituetur in illam unitatem," her şey, ilk birliğine kavuşturulacak.

[53] Yine Laporte'u izliyorum. Doğal sonucu yeniden dirilmeyle birlikte ruhların göçü mantıksal bir sonuçtu. Beg. 1. 5. 3, 1. 6. 2, 1. 8. 4. Başka bir sonuç da, apokatastasis, bütün yaratıkların sonunda Tanrı'da iyilik ve kusursuz varlık durumlarına geri dönecekleriydi: Beg. 2. 3. 3.

Dünyanın amacı bize Tanrı'yı sevmeyi öğretmektir, diyordu Origenes ve Tanrı sevgisini amaçlamayan herhangi bir eylemin gerçek amacı yoktur. Amaçsızlık, bizi gerçeklikten daha da uzaklaştıran aptalca bir eylem olan günahın habercisidir. Bazı insanlar, pislikle dolan çıban patlayıncaya ve aşırı kötülükten tiksinmeleriyle birlikte selametleri başlayıncaya kadar günah üzerine günah işlerler. Daniélou Origenes'in görüşünü şöyle ifade ediyordu: "Selamete ulaşmanın tarihi ... tinsel yaratının adım adım ilk durumuna geri getirilmesidir."[54] Günah bizi Tanrı'nın varlığından uzaklaştırıp kötülüğün varlık-dışılığına yöneltir.

Tanrı, Şeytan da dahil, her şeyi iyi yarattı; fakat Şeytan, özgürce, varlık olmamayı ve amaçsızlığı gerçek varlığa ve hakiki amaca yeğlemeyi seçti. İblis iyi bir melek olarak yaratıldı, fakat bu melek kendisini Şeytan'a dönüştürdü. Onun peşinden giden herkes için de böyledir: "Varlık'taki yerlerinden vazgeçenler, kendilerini Varlık'tan yoksun bırakarak Varlık-Olmama haline geldiler." Demonlar, Tanrı tarafından rasyonel varlıklar olarak yaratıldı, fakat özgür iradeleri onları demonlara dönüştürdü.[55] Şeytan vardır; çünkü onun varlığını Tanrı meydana getirdi. Fakat kötülüğe kapıldığı ölçüde varlıktan yoksundur. Hemen hemen bütünüyle kötülüğe kapıldığı için, hemen hemen bütünüyle varlık-dışıdır. Yine de kozmostaki en güçlü kötülük gücüdür. Burada yine Origenes, Clemens gibi, ontolojiyi ahlakla karıştırır. Ontolojik anlamda kötülük varlık-dışı olmasına karşın, kötülük, tam da özgür iradenin yanlış bir şey yapma seçiminin gerçek sonucu olarak vardır.

Origenes, ontolojik ile ahlaksal olanı bir tek sepette paketlemenin

---

[54] Daniélou, *Origen*, s. 220-221; 422.

[55] Yuhanna. 2. 7. İyi yaratılan demonlar: Cels. 4. 65. Zeki varlıkların özgür iradesi: Beg. 1. 5. 4-5, 1. 8; Cels. 7. 69.

ussal bir temelini bulmak için cesurca çabalar harcadı. Pek çok babadan farklı olarak, en azından sorunun farkındaydı. Her varlığın potansiyel kusursuzluğuna olan inancı, kozmostaki kötülük miktarının, özgür seçimi korumak için gerekli olandan fazla olduğu gerekçesiyle Tanrı'nın varoluşunu çürütmeye tutarlı bir yanıttır. Bir bütün olarak varoluşun bütün seyrini ele aldığımızda, her birimiz, geçici sefilliklere rağmen kusursuz mutluluğu yaşarız. Yeryüzünde, hatta cehennemde ne kadar acı çekersek çekelim, zaman içinde Tanrı, onun adaletine ve merhametine cevap verecek türden mutluluğu bize verecektir. Bu, ayrıca güçlü bir selamet teorisidir; çünkü, Tanrı'nın merhametinin bitimsizliğini kabul eder ve İsa'nın herkes için öldüğü düşüncesini güçlendirir. Fakat Origenes, yinelenen günah ve selamet döngülerini düşünmüş gibi görünüyor ve bu olasılık, İsa'nın Çilesi'nin eşsiz zorunluluğunu zayıflatır. Bu nedenle (ve yazarından hoşlanmamaları nedeniyle) Origenes'in çağdaşları, kendi teorileri de en azından onunki kadar tutarsız olmasına rağmen, onun teorisini reddettiler, sonrakiler ise genel olarak görmezlikten geldiler.

Origenes'in teodisesinin, Şeytan'ın varoluşu için içkin bir mantıksal koşulu yoktu. Birincisi, insanın özgür iradesinin sorumluluğuna vurgusu onu, insan günahının şeytani ayartma olmaksızın gerçekleşeceğini ileri sürmeye götürdü. İkincisi, kötülüğün varlık-dışı olduğuna inanıyordu. Üçüncüsü, kötülüğün bir anlamda göreli olduğunu biliyordu: Bize ne kadar bulanık gelirse gelsin, her ikisinin de doğal olmasına ve bir amaç için tasarlanmasına rağmen, açık bir sonbahar gününe iyi, yıkıcı bir fırtınaya kötü dediğimizde olduğu gibi, iyi ile kötüyü kişisel olarak hoşumuza gitmeyen şeylere göre tanımlama eğilimindeyiz. Tanrı, ahlaksal kötülüğün sonuçlarının bile, ilahi bir sonuca nasıl dönüştürüleceğini bilir. Yarattığı hiçbir şey kötü değil-

dir.[56] Yine de Origenes, Celsus'a karşı tartışmasında, Şeytan'ın gerçekliğinde ısrar etti ve teolojisi, İblis'e Clemens'inkinden daha fazla yer verdi; zira, teodisesi bir Şeytan'ı gerektirmemesine karşın, selamet teorisi birini gerektiriyordu.

Pagan Celsus, Hıristiyan diabolojinin saçmalık derecesinde düalist olduğunu ileri sürüyordu. Tanrı'nın iradesinin engellenebileceğini düşünmek, diyordu, hem aptallıktır hem küfürdür. Tanrı iyiyi ister ve hiçbir karşıt güç onu ketleyemez; ketleyebilseydi, Tanrı olmazdı. Şeytan'ın, ıstırap çeken İsa'nın şahsında bizzat Tanrı'ya acı çektirebilmiş olması, saçmadır. Origenes'in yanıtı, olasılıkla Celsus'a anlamsız gelen Eski Ahit metinlerine dayanıyordu. Hıristiyan Şeytan düşüncesini, Celsus'un pagan mitlerinden daha fazla akla yakın diye savundu ve kozmik bir dejenerasyon şemasına uydurdu. Tanrı, diye tekrarlıyordu Origenes, her şeyi iyi yarattı. İblis, huzur içinde olan ve kutsanmışlık içinde yaşayan bütün varlıklar içinde, kanatlarını yitirip kutsallıktan çıkan ilk varlık"tı. İblis'in düşüşü, kendi kusuru, Tanrı'nın planının bir parçası değildi. Şeytan, masumlar arasında şarkı söylemişti; fakat kendisini alçaltmayı seçti, böylece neredeyse her varlığı ve iyiliği kendisinden uzaklaştırıp, hemen hemen saf varlıkdışılık haline geldi.[57]

---

[56] Cels. 6. 44. Kötü yaratılmamış her şey: Beg. 1. 4. 3, 1. 8. 3, 2. 3, 2. 9. 6. Madde ne kötüdür ne de kötülüğün nedenidir: Cels. 4. 66. Tann kötülüğü yaratmaz; fakat kötülük, bir marangozun bıraktığı "yongalar ve talaş," ya da inşaatçı işini bitirdiğinde bir inşaat yerinde kalan molozlar olarak vardır: Cels. 6. 55. Tann'nın ilahi takdiri: Sayılar 13-14.

[57] Cels. 6. 42-43. İblis'in düşüşü: Cels. 43-44. Beg. 1. 5.4, 1. 8. 3; Cels. 6. 43, 7. 69; Yuhanna. 2; Sayılar 13. Varlık-dışılık olarak Şeytan: Origenes, Şeytan'ın *hemen hemen* tümden varlık-dışı hale geldiğini söylemek zorundaydı; Tann tarafından yaratıldığına göre doğası, elinden geldiğince bozmasına rağmen, iyi kalır. Masumlar arasında Şeytan: Beg. 1. 5. 4, 1. 8. 3; bu, Origе-

Şeytan'ın ve onun peşinden giden meleklerin günahı, maddi dünyanın yaratılmasından önce gerçekleşti. Aslında Tanrı, onların günahından kaynaklanan iyilik kaybını telafi etmek için maddi evreni yarattı. Meleklerin baştan çıkışı, Âdem ile Havva'nın yaratılmasından önce geldiğine göre, insanlığa yönelik şehvetten ya da hassetten ötürü baştan çıkmış olamazlardı. Aksine itici neden kibir, kendi iradelerini Tanrı'nın iradesinin yerine geçirme isteğiydi.[58] Daha sonra Augustine, Şeytan'ın hasetinin, kibrinden kaynaklandığını ileri sürecekti ve fakat Şeytan'ın insanları değil, Tanrı'yı kıskandığına inanıyordu. Origenes'in savı inandırıcıydı ve onun zamanından itibaren, Şeytan'ın kibir yüzünden günah işlediğine ve baştan çıkışının, Âdem ile Havva'nın yaratılmasından önce gerçekleştiğine inanıldı.

Olayların bu şekilde düzenlenmesi, Origenes'in İblis ile Lucifer arasında yeni bir bağlantı kurmasına olanak sağladı.[59] Eyüb, Hezekiel

---

nes'in Hezekiel 28'den yararlanmasından kaynaklanır.

[58] Beg. 1. 5. 5, 1. 8. 3; Sayılar 12; Hezeikel 9. 2; Pray. 26. 5; Luka 30. 2.

[59] Exhort. 18: Lucifer olarak Şeytan. *Şeytan* s. 227-229'da, İblis ile Lucifer'in birleştirilmesini apokaliptik döneme kadar geri götürmede herhalde yanıldım. Bu konudaki birçok yararlı önerisinden ötürü H. A. Kelly'ye içten teşekkür borçluyum. Kelly, Lucifer ile İblis'i ilişkilendiren *The Secrets of Enoch*'u yeniden tarihlemenin demonoloji bakımından uygunluğunu tartışan ilk ve tek alimdir. Bkz. Kelly, "The Devil in the Desert," özellikle s. 203-204. Eğer *Secrets*, Lucifer'i de kapsayarak gerçekten de birinci yüzyılda yazıldıysa, o zaman daha önceki kitabıma aldığım görüş doğrudur. *Secrets* üçüncü yüzyıldan sonra ise –şimdi en iyi kanı, yedinci yüzyıl sonlarına yerleştirmek gibi görünüyor– o zaman Origenes, Kelly'nin ileri sürdüğü gibi, Lucifer ile İblis'i özdeşleştirmenin mucidi olabilir. R. Van den Broeck, 2 Enoş'u tarihleme sorununun bir özetini verir ve *Secrets*'ın, en azından şimdiki biçimiyle yedinci yüzyıldan önce olamayacağını söyler: *The Myth of the Phonix According to Classical and Early Christian Traditions* (Leiden, 1972). Her koşulda Origenes, bağlantıyı kurduğu kesinlikle bilinen ilk yazardır. Tarih konusunda bkz. J. C. Greenfield ve M. E. Stone, "The Books of Enoch and

ve İşaya'dan birçok değişik Eski Ahit geleneğini bir araya getiren Origenes, Lucifer, Tyre'nin[a] Prensi ve Ejder'in, Şeytan'la özdeş olduklarını ileri sürdü. Şeytan'ın kibrinin ve arştan başaşağı düşününün altını çizmek için kutsal metinleri kullandı. Lucifer İblis'tir:

> Ey sabahın oğlu Lucifer, sen arştan düşensin!... Zira sen yüreğine söyledin ki, ben arşa çıkacağım, tahtımı Tanrı'nın yıldızlarının üzerine çıkaracağım.... Bulutların yukarısına çıkacağım; en Yüksek olacağım. Yine de cehenneme gideceksin. [İşaya 14: 12]

Tyre'nin Prensi İblis'tir:

> Sen toplamadın, bilgelik dolusun ve güzellikte kusursuzdun. Tanrı'nın bahçesi Eden'deydin... Sen takdis edilmiş masum ... ve ben seni öyle yaptım ... Yaratıldığın günden itibaren, sende haksızlık bulununcaya kadar kusursuzdun ... Güzelliğinden ötürü yüreğin kabardı, parlak aklınla bilgeliğini bozdun: Seni yere göndereceğim... Senden bir ateş çıkaracağım [ve] o seni kemirecek. [Hezekiel 28: 12-19]

Ejder Leviathan İblis'tir:

> Leviathan'ı bir halkayla çekip çıkarabilir misin? .... Onun burnuna

---

the Tradition of Enoch," *Numen*, 26 (1979), 98-99. Tarih güvenilir değildir; fakat bu kitapta, daha sonra olduğuna dair daha olası yorumu izliyorum. Charlesworth, IS 70'te tapınağın düşüşünden önceye tarihlenen *Secrets*'ın Yunanca orjinal bir versiyonunu doğru kabul eder; fakat bu doğru olsa bile, böyle bir orijinal versiyon, daha sonraki el yazmalarının Lucifer/İblis özdeşliğini zorunlu olarak içermezdi. Yorum ve kaynakça için bkz. J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* (Missoula, Mont., 1976), s. 103-106. Profesör Kelly, Francis Anderson'ın J. H. Cherlesworth, ed. Pseudepigrapha'da çıkacak, tam kaynakçalı yeni bir *Secrets* versiyonu hazırlamakta olduğunu bana bildirdi.

[a] Tyre: Yeni Ahit'te günahkârlık merkezleri olarak kabul edilen kentlere verilen ad, –çn.

bir halka geçirebilir misin? [Eyûb 41: 1-2][60]

Bu renkli pasajlar, İblis'in meleklerin en büyüklerinden, güzel ve kusursuz olduğuna, kibrinin onu dünyanın başlangıcında Tanrı'ya isyan etmeye götürdüğüne ve arştan kovulduğuna ve ateş içinde cezalandırılmayı beklediğine dair geleneği sağlam bir şekilde yerleştirdi. İblis'in doğasıyla ilgili canlı efsanelerin ve edebiyatın büyük bir bölümü, Origenes'in bu metinleri kullanma girişiminden kaynaklanır.[61]

Melekler başlangıçta İblis'le birlikte ve aynı nedenle, kibirden ötürü baştan çıktılar. İblis onların prensiydi. Origenes, bazen, Şeytan'ın görevinin seçimle olduğunu kavrama eğilimindeydi: Arştan aşağı atı-

---

[60] Eyûb'ün bir halkayla yakalanan Ejder imgesi ve Şeytan'ın hem yılan hem ejder olduğu Vahiy 12: 9'un mecazı, Nyssa'lı Gregory'nin selamet için balık tutma metaforunu esinledi. Mitolojik olarak yılanın, Havva'yı ayarttığı için lanetlenmeden önce bacakları vardı. İkonografik olarak yılan, Ortaçağ'da ve Rönesans'ta bacaklarını tekrar kazandı; bu yüzden sanatta ve efsanedeki ejder genellikle bacaklıdır. Bkz. H. A. Kelly, "The Metamorphoses of the Eden Serpent during the Midlle Ages and Renaissance," *Viator*, 2 (1971), 301-328.

[61] Origenes'in İblis'e verdiği adlar: Şeytan ya da Zabulus (*diabolos*'tan): Cels. 6. 43, HJer 20. 1, H1Kings. 1. 14-15; Satan: Beg. 1. 5. 1, 3. 2. 1, CMatt 12. 40, 13. 8-9; Cels. 2. 49, 6. 44; ejder: Beg. 1. 5. 5, 3. 2. 1; Lucifer: Beg. 1. 5. 5; hınzır: Beg. 1. 5. 1, Pray. 29-30; güçlü adam: HExod 4; Tanrı'nın düşmanı: Beg. 1. 5. 1; iftiracı: H1Kings. 1. 15; hasım: Cels. 6. 44, CLuke 35. 5; soyguncu: HLuke. 34, Cels. 7. 70; Belial: Cels. 6. 43; yılan: Cels. 6. 43; Beelzebub: Cels. 8. 25; tiran: Cels. 1. 1, Pray. 25; Azazel: Cels. 6. 43; bozguncu (*exterminator*): Beg. 3. 2. 1, Cels. 6. 43; bu dünyanın prensi: Matta 13. 9, Beg. 1. 5. 2, Cels. 8. 4, 8. 13, HJos 14. 2, HLuke 35. 5, HNum 12, HGen 9. 3, Pray 25. Origenes, Şeytan'a, Gnostiklerin söylediği gibi bu dünyayı Şeytan yarattığı için değil, bu dünya günahlarla ve onun peşinden giden günahkârlarla dolu olduğu için ona bu dünyanın prensi dendiğini savunuyordu. Şeytan, kükreyen bir aslan gibidir: Yeşu 8. 4; Tekvin 9. 3.

lan baştan çıkmış melekler, kendi aralarında birini lider seçtiler.[62] Gözlemcileri ve onların şehvetini yok etmekle Origenes, demonlar ile baştan çıkmış melekler arasındaki ayrımı ortadan kaldırdı.[63] Demonlar arasındaki farklılıklar ontolojikti, farklı derecede bir ahlaksal günahın fiilen meydana getirmiş olabileceği ayrımlardandı. Aynı şey insanlar için de geçerlidir. İblis'e karşı duran insanlar ontolojik olarak yükselir ve daha fazla tinselleşirler; ona teslim olanlar ise batar ve giderek daha fazla kanlı-canlı (*sarkes*) olurlar.[64] Origenes'in en az maddi olan bedenler ile en fazla maddi olan bedenler arasında bir yelpaze düşüncesi, onun zamanındaki tinsel bedenleri toptan reddetme eğilimine aykırıydı. Ontolojik statüden ahlaksal seçimi sorumlu tutarak ontoloji ile ahlaksallığı birleştirme çabası başarısız oldu. Potansiyel değeri ne olursa olsun, bunu tutarlılıkla savunmanın bir yolunu bula-

---

[62] Cels. 4. 65, 5. 54-55, 7. 69-70, 8. 4, 8. 25; CMatt 13. 8, 13. 22; Beg. 1, 6, 1. 5. 2; Pray. 26. Meleklerin bir lider seçimi geride apokaliptik Yahudi'ye, ileride *Paradise Lost*'a [Kayıp Cennet, –çn] bakar. Melekler baştan çıkınca, meleksel doğalarını yitirdiler: Cels. 4. 65. Hem itici neden hem kronoloji bakımından Şeytan'ın öteki baştan çıkmış meleklerle birleştirilmesi, Origenes'in bütünsel teolojisinde mantıksal bir zorunluluktu ve Enoş'un kanonunun güçlü bir reddine eşlik etti. Bu, doğu teolojisinde (Methodius hariç) Gözlemci öyküsünün sonuydu ve kısa sürede Batı'da da öldü.

[63] Origenes, baştan çıkmış meleklere ek olarak bazı doğal demonların varlığına yönelik ısrarlı bir inancı bazen gösteriyordu; fakat bu ayrımın hiçbir işlevi yoktu; zira Origenes için bütün zeki yaratıklar, şu ya da bu derecede kusursuzluktan uzaklaşmıştı ve düşünce solup gitti: Cels. 4. 92, 5. 2, 7. 5, 7. 67-69. Origenes'in demonları, basitçe insani psikolojik özelliklerin alegorileri olarak değil, nesnel olarak vardılar: Bkz. E. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis seu quid docuit de ratione animae humanae cum daemonibus* (Roma, 1945), s. xiii, 1 ve çeşitli yerlerde. Cels. 4. 92'de Origenes Titanlardan ve devlerden söz ediyordu, fakat bunları öteki demonlarla eşitliyordu.

[64] Beg. 1. 5. 4-5, 1. 8.3, 3. 4. 2.

madı.[65]

Demonlar hem doğal dünyayı hem insani dünyayı etkilerler.[66] Origenes'in yer, hava, ateş ve su öğelerinden sorumlu tuttuğu ve yıldızlar, hayvanlar ve insanlar da dahil olmak üzere bütün doğal cisimlerin hareketlerini düzenleyen meleklerle birlikte Tanrı'nın kozmosu yönettiğine dair genel fikrinde, doğal felaketlere kısmen demonların neden olduğu fikri vardı. Onlar, "yeryüzüne başkanlık eden ve ağaçların tohumlarını eken, pınarların ve ırmakların kurumamasına dikkat eden, yağmurlara ve rüzgârlara, karada ve denizde yaşayan hayvanlara ve yeryüzünde olan her şeye gözkulak olan erdemlerdir"[67] Aşağı kademeden tinler, evrenin doğal işlevlerinden sorumludurlar; üst kademedekiler ise insan işlerini yönetirler. Bu melekler genelde bizim iyiliğimiz için çalışırlar; fakat iki şekilde aleyhimize de çalışabilirler. Birincisi, bazı doğal felaketler ve hastalıklar Tanrı'nın planının zorunlu parçalarıdır ve Tanrı, kendi ilahi amacı için kötü meleklere bu tür illetlere neden olma yetkisi verir. Demonlar, daha fazla kötülüğe yol açma iznine sahip olmak isterlerdi; fakat Tanrı onları gerekli olanla sınırlayarak kısıtlar ve demonların yaptığı her kötülüğü sonunda iyiye çevirir. Bu yüzden düşmanlıklarında bile etkisiz kalırlar. Demon-

---

[65] Origenes, demonların havada mı, yerde mi, yoksa yeraltında mı yaşadıkları konusunda da açık değildi. Tutarlılık, mantıksal olarak yeryüzünün merkezi, arştan en uzak yer olan evren parçasında ikamet etmeleri gerektiğini, havada ikamet eden tinlerin ise insanlardan üstün olmaları gerektiğini emrediyordu. Origenes demonların meskenini havaya yerleştirirken, aslında erken babaları izliyordu. Pagan kurbanların dumanı ve kokusuyla besleniyorlardı. Cels. 4. 32, 7. 5-6, 7. 35, 7. 56, 7. 64, 8. 30-33, 8. 60-61; Mart. 45. Tuhaf bir şekilde insanların ölümde melek haline gelebilecekleri düşüncesi, onsekizinci yüzyıl Alman softacılığıyla canlandı ve bugün de popüler imgelemde duruyor.

[66] Cels. Kitap 8, demonların bu dünyada kullandıkları güçleri ele alır.

[67] HJer. 10. 6-7; Cels. 4. 92-93. Bkz. Daniélou, *Origen*, s. 224-225.

lar kuraklığa, açlığa, verimsizliğe, salgınlara ve benzer felaketlere neden olurlar. "Kamu cellatları gibi, ... ya insanları doğru yola çevirmek için ... ya [insanları] eğitmek üzere ... ilahi bir atamayla bu felaketleri meydana getirme yetkisi almışlardır." Bu tür yargılamalarla, hem adil olanların hem adil olmayanların kendi hakiki doğalarını açığa vurmaları sağlanır.[68] Tanrı'dan yabancılaşmış bütün doğal düzen, demonların işiyle doludur ve Şeytan, nihai doğal kötülüğü, ölümü kontrol eder.[69]

İnsan toplumu, melekler ile demonlar arasında bir muharebe meydanıdır. İnsan ırkı Babil Kulesi'nde bölündükten sonra, Tanrı bütün milletleri meleklerin sorumluluğuna verdi. Her millet, yöre ve bölge, biri iyi diğeri kötü iki melek tarafından kontrol edilir.[70] Milletlerin kötü melekleri, zulümlere ve haksız savaşlara yol açmaktan sorumludurlar. Paganlar, milletlerin yanlış yere tanrı dedikleri meleklere hürmet etmekte haklıdırlar; fakat iyi meleklere değil, kötü meleklere tapma ve böylece demonları kendi tanrıları haline getirme hatasını yaparlar. İnsan ırkını bir tek Hıristiyan cemaatte yeniden birleştiren İsa'nın Enkarnasyonu, meleklerin gücünü hükümsüzleştirdi.[71]

---

[68] Cels. 8. 31-32; 1. 31, 5. 30-31, 7. 70: "hınzır demonlar, bütün dünyayı yöneten ilahi Logos tarafından belli görevlere atanırlar."

[69] CMatt 13. 9. Cin çarpma, hastalığa benzer şeytani bir saldırı tarzıdır: Beg. 3. 3-4. Her hayvan türünün, kendisine saldıran bir demon çeşidi vardır ve demonlar, özellikle zalim ve açgözlü canavarlarda etkindirler.

[70] CLuke 12. 4, 35. 3-4; Beg. 1. 5. 2, 1. 8, 3. 3-4; Cels. 5. 30; Exhort. 18; HNum. 12. Origenes bu düşüncenin temelini Deuteronomy 32. 8'de ve mevcut Yahudi geleneklerinde bulmaya çalıştı. Bkz. Daniélou, "Les sources juives de la doctrine des anges desnations chez Origène," *Recherches de science religieuse*, 38 (1951), 132-137.

[71] Cels 4. 32, 8. 33-42; HNum. 12. Milletlerin demonları, şehitliğin kiliseyi inşa ettiğini kavradıklarında zulümlere son vereceklerdir: Cels. 8. 44. Hükümsüzleşen meleksel güç: Cels. 1. 31.

Hıristiyan cemaatle bütünleşmeyen bireyler, hiçbir milli melek tarafından korunmazlar. Origenes, burada bir noktada tutarsızdı: İsa, milletlerin meleklerinin gücünü yok etmiştir; yine de zulümlere, savaşlara ve öteki kötülüklere yol açmaya devam ederler. En azından bu tutarsızlık, başka bir tutarsızlıkla, yani İsa'nın genel olarak insani durum üzerindeki etkileriyle tutarlıdır. Hıristiyanlar, İsa'nın Çilesi'nin bütünüyle etkili, dünyanın selamete ermesi için kendi başına yeterli olduğunu, yine de dünyanın ikinci gelişe kadar bütünüyle değişmeyeceğini ileri sürmek gibi güç bir durumda kaldılar hep.

Tanrı milletlerin yanı sıra bireylere de şevkat gösterir ve bireyleri yönlendirmeyi daha az güçlü meleklerin sorumluluğuna verir. Herkesin iki meleği vardır, muhafız bir adalet meleği ve yozlaştırıcı bir haksızlık demonu.[72] Her kişide, iyi melekler ile kötü melekler arasında, ruhsal çılgınlık ya da içsel bir ahlaksal mücadele sürer; iyi melekler bizi sürekli yukarıya, tinsele doğru, Tanrı'nın yönüne çekerler; kötü melekler ise bizi aşağıya, Tanrı'dan uzağa, maddeye ve hiçliğe doğru iterler. Hıristiyan yaşam, iyi meleğin yardım ettiği vicdanın, kötü meleğin ayartmalarına karşı günlük bir mücadelesidir. Âdem ile Havva'nın günahından sonra, denge kötü meleklerin lehine bozuldu ve ondan sonra insan ırkı, günaha eğilimli oldu.[73] Tanrı'nın İsrail ile ahiti, Eski Şeriat, bizi günahtan kurtarmada sadece kısmen başarılı oldu ve kötü meleklerin gücünü kırmak ve kozmosa yeniden düzen getirmek için İsa'nın ıstırabı gerekliydi.[74] Şimdi iyi melekler, en azından İsa'nın peşinden gidenler için üstün durumdadır. Tanrı Şey-

---

[72] CLuke 12. 4: Per singulos homines bini sunt angeli. CLuke 23. 6-8; Pray. 6. 4, 11. 5, 31. 5; Beg. 1. 8, 3. 2-4. Bu düşünce Barnabas'a ve ötesine kadar geri gider.

[73] Cels. 4. 40, 5. 31.

[74] CRom. 2. 13.



Cüsseli bir çift demon ümitsiz bir ruhu cehennemin kapılarına sürüklüyor; içeride lanetlenmişler işkence görmektedir. Stutgart İncilleri'nden bir dokuzuncu yüzyıl çizimi. Württembergische Landesbibliotek'in izniyle.

tan'ın bizi ayartmaya devam etmesine izin verse de, direnme özgürlüğümüzü hep alıkoyarız. "Her kişinin zihni, kendi içinde var olan kötülükten sorumludur ve kötü olan da budur. Kötülük, bundan kaynaklanan eylemlerdir."[75]

Bizi kötülüğe teşvik eden Şeytan, ironik bir şekilde, hem son hüküm gününde hem bireysel yargılanmalarımızda davacımız olarak da ortaya çıkar. Bireysel, "tikel" yargılanma düşüncesi ilk kilisede yoktu, fakat Parousia ertelenince insanlar, ölüm ile son hüküm günü arasındaki yıllarda, onyıllarda ve yüzyıllarda insan ruhlarına ne olduğu-

[75] Cels. 4. 46. Origenes, her insanın bir tinin ya da tinlerin sorumluluğunda olduğundan emindi, fakat İsa'nın ıstırabının (1) kötü tinleri zayıflatsa da Hıristiyanları hem iyi hem kötü tinlerle mi başbaşa bıraktığı; (2) Hıristiyanları sadece iyi tinlerle mi başbaşa bıraktığı; (3) paganları hem iyi hem kötü tinlerle mi başbaşa bıraktığı; (4) paganları hiçbir tinle mi başbaşa bırakmadığı; (5) paganları sadece kötü tinlerle mi başbaşa bıraktığı konusunda emin değildi. Bkz. Bettencourt, s 24. Ayartma, Çile'den sonra bile devam eder: Cels. 8. 33-34, 8. 64.

nu merak ediyorlardı ve tikel bir yargılama düşüncesi, üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda hızla yayıldı.[76] Tikel yargılamada muhafız meleğimiz, avukatımız olarak hazır bulunurken, kişisel demonumuz da davacımız olmakla görevlidir. Eğer melek, yaşamlarımızın temelde İsa'ya iman içinde geçtiğini göstermeyi başarırsa, yukarı tırmanırız; demon başarılı olursa, aşağıya maddi derinliklere, hatta cehennemin alevlerine gömülürüz.[77] Son hüküm, bireysel yargı kararlarını onaylayacaktır.

İblis'in liderliği altında ruhlarımızda ikamet eden demon ya da demonlar, işe yarayan her "aracı" kullanarak bizi sürekli günaha teşvik ederler.[78] Fakat bizi mecbur etme güçleri yoktur; işlediğimiz her günah bizim sorumluluğumuzdur. İlk günah bile, Şeytan'ın müdahalesi olmadan gerçekleşebilirdi ve şimdi Şeytan var olmasaydı da günah işlemeye devam ederdik.[79]

Muhafız meleğimiz ile onun karşıtı demon arasındaki sürekli geri-

---

[76] Jean Rivière, "Rôle du démon au judgement particulier chez les pères," *Revue de sciences religieuses*, 4 (1924), 43-64, özellikle 43-47. İkonografi Ortaçağda çok popüler oldu: yargı terazisinde tartılan ölü ruhunu ve sonucu sabırsızlıkla bekleyen iyi bir meleği ve bir demonu gösteren sayısız temsil vardır. Demon, çoğunlukla teraziye müdahale ederek hile yapan olarak gösterilir.

[77] CLuke 23. 1.

[78] CMatt 13. 22.

[79] Exhort. 42. 48. İyi melek, bize yardım etmek için her zaman hazırdır: Beg. 3. 2. 4. Âdem ile Havva'yı Şeytan'ın ayartmasına karşın, günahları kendi sorumluluklarıydı. Günah Şeytan'sız var olacağına göre, Origenes'in Şeytan'a mantıksal gereksinmesi yoktu: Beg. 3. 2. 2-5, 3. 3. 40; Cels. 6. 43. Şeytan'ın ilk günahtaki rolü, yılanı Havva'yı ayartmaya teşvik etmesidir: Beg. 3. 2. 1. Şeytan bizi sürekli ayartmasaydı, herhalde daha fazla günah olurdu, fakat Şeytan'ın insanın özgür iradesini etkileme gücü yoktur: Beg. 3. 2. 2. Özgür irade: Cels. 8. 34-35. Ayartıcı ve suçlayıcı olarak Şeytan: H1Kings 1. 15.

lim, "tinleri ayırt etme"mizi, herhangi bir yargıda bulunmadan ya da karar almadan önce, onları ayırma yeteneğini geliştirmemizi gerektirir. Şeytan, her zaman iyiyi kötü kılığına büründüren ve bizi önerdiği şeyin doğru ve iyi olduğuna inandırmaya çalışan bir yalancıdır. Fakat kendi başına doğru olan bir şey önerse bile, bunu asla onun önerisine göre yapmamalıyız; zira kaçınılmaz olarak işi kötüye çevirmeye çalışacak ve onu bizim yıkımımız için kullanacaktır. Örneğin, akıllı bir tin ayırdedicisi huzur ve sükunete yol açan bir eylemin genellikle iyi tin tarafından cesaretlendirildiğini bilir.[80] Fakat Şeytan, kötüyü nasıl iyi göstereceğini ve içimizdeki kötülük temayülünden nasıl yararlanacağını bilir. Kötülük temayülü, Âdem ile Havva'nın baştan çıkışının sonucu olarak, günah işleme eğilimidir. Şeytan ya da kötü demon, zihinlerimizi tahrik etmek ve temel arzularımızdan yararlanmak için kötü temayülü kullanır.[81] İki yaklaşım, bu dünyanın duyusal tatlılıklarıyla dışarıdan ve özel şehvetimiz ve arzularımızla içeriden ayartma yaklaşımlarını kullanır. İsa kötülük eğilimini vaftizlilerin zihinlerinden sildi; fakat vaftizli bir kişi günah işlediğinde, es-

---

[80] HJer. 20. 4. Ayırt etme: Beg. 3. 3-4: tinleri ayırt etme, διακρισις. Ayartmalar: Beg. 3. 2. 2; Hezeikel 6. 11.

[81] Origenes'in πονηρος διαλογισμος dediği kötülük temayülü, hahamcı *yetser ha-ra*'dan ve Barnabas'ın tarif ettiği kötü tinden kaynaklanıyordu. Bir λογισμος iyiye ya da kötüye çevrilebilen rasyonel bir işlevdir; iyi ve kötü *logismoi* vardır. Bkz. HNum. 6. Psikolojik betimleme boldur: zihinlerimizi kötü tine açar açmaz, içeriye kötü niyetli düşünceler dolar ve Kutsal Tin dışarı itilir. Pontuslu Evagrius *dialogismos*'a *poneros logismos* diyecekti. Kötü yargı, *pneuma* αλογον'ye, makul ahlaksal yargı yeteneğine karşı mücadele eden *pneuma* λογικον'le, irrasyonel, yıkıcı tinle bütünleştirilir. Ayartmalar, şeytani faaliyet olmadan da ortaya çıkar: Beg. 3. 2. 1-2. Yine, demon ve Şeytan günaha neden olmaz; daha çok, deyim yerindeyse, ruhta zaten var olan kötü eğilimleri teşvik ederek, günah lehine ağırlık koyarlar. Şeytan var olmasaydı, kötülüğün miktarı daha büyük, niteliği daha korkunç olurdu.

ki eğilimi canlandırır ve kapıyı Şeytan'a tekrar açar.[82]

Origenes'in kurtuluş teorisi Şeytan'ı vurguluyordu. Ayartmalara sahip olduğu açıkça görünen bir dünya üzerine temellenmiş gerçekçi bir psikolojiyle, kurtarma etkinliğine yönelik bir inanç dokumaya çalıştı. Kurtarma ediminin, özsel insan doğasını ne kadar etkilerse etkilesin, insan davranışını belirgin bir şekilde değiştirmemiş olduğu herkesin malumu olmalı. Hıristiyanlar, kötülük eğiliminden ve içlerindeki demondan Hıristiyan olmayanlardan daha fazla korunsalar da, onlar da saldırıya açık kalırlar.[83]

Ruhunuz doğruyu seçtiği her sefer, tinsel seyri içinde Tanrı'ya daha fazla yaklaşarak bir adım ilerler ve yukarı doğru onun her adımda, demonların size karşı sahip olduğu güçler zayıflar.[84] Fakat tinsel olarak yükseldikçe, Şeytan'ın size karşı kullandığı ayartmalar da daha sofistike ve daha akıllıca olur.[85] Yanlış seçim yaptığınız her seferinde, ruhunuz, tinden daha da uzaklaşır ve kötü seçimler yapmaya devam ederseniz, küçük bir İblis haline gelirsiniz. Bu şekilde "başında İsa'nın bulunduğu kilisenin bedenine karşı, başında Şeytan'ın bulunduğu bir günah bedeni oluşur."[86] Büyücüler, putperestler, sapkınlar

---

[82] Bettencourt, s. 73-76. Vaftizlinin günahları: HExod. 6. 9; Beg. 3. 3. 3; HEzech. 8. 3, 13. 2; HLev. 12. 7.

[83] Cels. 8. 27, 8. 36.

[84] Erdemle yükselme ve günahla açalma: HExod. 4. 9, 6; 9; HNum. 27. 12.

[85] Her kötülüğü farklı bir demon yönetir; daha sofistike kötülükler daha sofistike demonların alanına girer: Yeşu 15. 5-6; Hezeikel 6. 11. Zinanın bir demonu, gazabın bir demonu, tamahın bir demonu vb. vardır. Her kötülüğün ruhlanmızda çalışan bir alt-demonu da vardır; öyle ki, Gnostik demonokrasiyi andıran büyük bir kötülük bürokrasisi karşımızda durur. Origenes'in Luka 23'ü demonlara, ruhun yukarı doğru ilerlerken tinsel vergileri ödemek zorunda olduğu tahsildarlar olarak işaret eder; Clemens'in gümrük memurları gibi hareket eden demonlar düşüncesine benzer bir kavrayış.

[86] Cels. 6. 44. mistik günah bedeni: CRom. 5.9: "Corbus peccati ... cuius cor-

ve ahlaksız bir yaşam sürenler, Hıristiyan cemaate karşı dikilen müfrezenin parçalarıdırlar.[87] Bu ordunun yardımıyla, kötülüğün mistik bir bedeni, İblis bu dünyanın krallığını yönetir.

Enkarnasyondan önce bu dünyanın krallığı, eski eon, yeryüzüne egemendi. İsa'nın bütün misyonu, Şeytan'a, demonlara ve ölüme karşı bir mücadeleydi. Doğduğu andan itibaren İsa'nın "büyük gücü," İblis'in gücünü zayıflatmaya ve nihai yıkımını hazırlamaya başladı.[88]

İsa'nın Çilesi, bu uzun mücadelede can alıcı olaydır. Origenes'in Çile görüşü eklektiktir, birçok düşünceyi kucaklar. Birincisi, İsa'nın ölümü, ilk günahla Tanrı'dan uzaklaşmanın ardından bizi Tanrı'yla barıştırdı. İsa bizi ve günahlarımızı kendi üzerine aldı ve ölüm fedakârlığında bulunarak bizi Baba'ya sundu. Baba bu fedakârlığı uygun ve kabul edilebilir buldu ve insanlığı affetti. İkincisi, Çile, Şeytan'ın üzerimizdeki gücüne ilk sarsıcı darbedir, ikincisi Parousia'dır.

---

poris caput sit diabolus, sicut Christus caput est corporis ecclesiae." Taban tabana karşıt iki uç olarak İsa ile Şeytan: Cels. 6.45. Bazı melekler Tanrı'nın, bazıları Şeytan'ındır: Cels. 8.25.

[87] Büyücüler: Cels. 1. 6, 1. 22, 1. 60, 1. 69, 2. 49, 2. 51, 6. 39, 7. 5, 7. 69, 8. 59; Beg. 3. 3. 3-5. Putperestler: Cels. 3. 28-29, 3. 35-37, 5. 5, 7. 35, 7. 64-69, 8; Exhort. 45-46; HExod. 6. 5; Cels. 5. 5, 7. 69, 8. 25, 8. 57'de Origenes ile Celsus "demon" teriminin kullanımı konusunda anlaşmazlar; Celsus bir pagan olarak, demonların iyiyi yapabildiklerini, Origenes bir Hıristiyan olarak yapamadıklarını savunur. Clemens'e göre hem put tanrı, hem demonlar iyi de olabilirlerdi, kötü de; Origenes'e göre put tanrılar demondu ve her zaman iyi olan meleklere karşıt olarak her zaman kötüydüler. Sapkınlık: Cels. 2. 49, 3. 63; HNum. 12, 13; CMatt. 10. 1: Şeytan, buğdaya (ortodoksi) yabani ot tohumu (sapkınlık) katar.

[88] HJos. 14. 1; HNum. 20. İsa'nın misyonu: Origenes, bazen ölümü Şeytan'la özdeşleştirir (örneğin HNum. 9; HJos. 8. 4; CMatt. 13. 8-9); her durumda ikisi yakından bağlantılıdır ve Şeytan, dünyaya ölümü getirmekten sorumludur. İsa'nın Şeytan'a karşı bir mücadele olarak işi: Cels. 1. 60, 6. 45. İblis'i zayıflatma: CMatt. 12. 4.

Üçüncüsü, İsa, Tanrı'nın Şeytan'a ödediği bir bedeldi. Bedel teorisi, fedakârlık teorisinden kökten farklıdır; çünkü İsa kendisini Tanrı'ya değil, Şeytan'a teslim eder. Origenes, iki teoriyi alegoriyle uzlaştırmaya çalıştı. Tanrı'nın, gerçekte bize kızgın olmadığını ileri sürdü: Onun kızgınlığı, bizi ıstırap ve deneyim yoluyla bilgeliğe ulaştırma arzusunun bir metaforuydu. Tanrı, İsa'nın fedakârlığını talep etmedi; kötülük güçlerinin üstesinden gelmenin bir aracı olduğu için buna izin verdi.[89]

Ne var ki, fedakârlık ile bedeli uzlaştırma çabası ne açıktı ne de ilgi çekiciydi ve Origenes, basitçe bedel ve hile teorisine dayandı.[90] Adaleti ihlal etmeden bizi İblis'in gücünden kurtarmak için Tanrı, Şeytan'a bir bedel ödemeye mecburdu. Şeytan'ın kabul edebileceği tek bedel, kusursuz bir insandı; bu nedenle Tanrı İsa'yı teklif ettiğinde şevkle aldı ve işkence edip öldürmeleri için kötü niyetli insanlara teslim etti. Ölüm ile Şeytan zaferlerinden ötürü çılgınca sevindiler, fakat sadece bir anlığına; zira bedel bir hileydi.[91] İsa Tanrı olduğuna göre, Şeytan onu ele geçiremezdi ve İsa günahsız olduğuna göre, onu ele geçirmeye çalışmak adaletin ihlaliydi, İblis'in geri kalanlarımızı rehin tutma iddiasını geçersizleştiren bir ihlaldi. Temizlenmiş mazi, özgür

---

[89] J. N. D. Kelly, s. 165-186. Bedel ve fedakârlık: CMatt. 16. 8; Origenes'in uzlaştırma çabası: Young, s. 117-118. Tanrı İsa'nın fedakârlığına izin verir: CJohn 6. 35-36; CRom. 4. 11.

[90] Young, s. 118. Origenes'in bedel teorisi: CRom. 2. 13, 3. 7, 4. 11; CJohn 6. 32-33; CMatt 13. 8-9, 16. 8; CLuke 6. 6. Bedel teorisi, Işaya 53: 3-6 ve Matta 20: 28'de kitap desteği buluyordu. Origenes, bunu, Irenaeus'un aldığı tutumun ötesine geliştirdi (Bkz. J. Pelikan, *The Christian Tradition*, 3 cilt [Chicago, 1971-1978], 1: 148-151).

[91] CMatt. 13. 8-9, 16. 8. Origenes, bedel teorisine hileyi ekleyen ilklerden biriydi; Nyssalı Gregory tarafından daha da geliştirilmesine rağmen, pek çok teolog tarafından reddedildi ve gelenekten çıkarıldı.

olduğumuz anlamına geliyordu. İblis faka bastırılmış, dolandırılmış, aldatılmış ve enayi yerine konulmuştu. Origenes'in Tanrı'nın usta bir aldatıcı olduğuyla ilgili bu düşüncesi sadece onursuzca değil, mantıkdışıdır da; zira İblis'in İsa'nın günahsızlığını ve ilahiliğini bilmediğine dayanır. İblis gerçekten de bu konuda bilgisiz olsaydı, İsa'yı başlangıç için yeterli bir ödeme olarak kabul etmek istemezdi.

İster fedakârlık olsun ister bedel, Origenes'e göre çarmıha gerilmenin ikili bir anlamı vardı. Dünya'nın gözünde Hazreti İsa'nın ölümü; Tanrı'nın gerçek dünyasında ise, Şeytan'ın mahvı anlamına geliyordu.[92] Ölümüyle ve dirilişiyle İsa, demonların gücünü dağıttı ve İblis'i yere sererek Şeytan'ın krallığını perişan etti. Uzun süreden beri, bizi tanrı olduklarına inandırmaya çalışan kötü tinler karşısında bizi üstünlük vererek, putperestliğin gücünü kırdı. Milletlerin hem iyi hem kötü meleklerinin otoritesini ortadan kaldırdı; çünkü milletlerin dağınıklığının yerini, artık Hıristiyan cemaatin İsa'nın Bedeni'ndeki birliği aldı.[93]

İsa "kötü tinleri kovmuş" ve "büyük bir demonu, demonların yöneticisi"ni mahvetmiş olmasına karşın, Çile, İblis'in görkemli kulesini hemen yıkmadı, daha çok ikinci gelişle sonuçlanacak bir süreci başlattı.[94] Çile can alıcı andı; zira Şeytan bu noktada, İsa'yı ele geçir-

---

[92] HJos. 8. 3.

[93] Demonların gücü: Cels. 1.3, 1. 60, 3. 29, 8 çeşitli yerlerde. Şeytan'ın krallığının yenilgisi: Cels. 1. 60, 8. 54, 8. 64. Putperestliği kırdı: Cels. 3. 36, 8 çeşitli yerlerde. Milletlerin melekleri: CJohn 13. 59; CLuke 35.

[94] "Kötü tinleri kovma": Cels. 1. 31; "büyük demon": Cels. 3. 31. Cehennem dehşetini kapsayan Çile: "Hazreti İsa, ölülerin efendisi olmak için öldü": Cels. 2. 65; CRom. 5. 10. Krş. Romalılar 14. 9. Selaniklilere 7. 17: İsa'nın ölümü, αρχην και προκοπην'ın, bütün yeryüzüne boyun eğdirmiş olan "kötü Şeytan'ın devrilmesi"nin καταλυσεως του πονηρου διαβολου, "başlaması ve ilerlemesi"dir. Krş. Yeşu 8. 4. Alternatif bir görüş de, selamete

me çabasının aptallığını ve kaçınılmaz nihai yenilgisini kabul etti. Bu kehanet kötülük güçleri konusunda, bazı demonların din değiştirmiş bile olabileceği gibi bir izlenim bırakıyordu. Çile'den sonra iyi melekler, ikinci gelişe kadar sürecek olan İblis'e karşı açık savaşta İsa'nın yanında yer alırlar.[95] Bu arada Şeytan, insan ırkını ayartmaya ve ona saldırmaya devam eder ve mistik İblis bedeninin bir parçasını oluşturan günahkârlar, kâfirler, Yahudiler ve sapkınlar üzerindeki özel gücünü korur. Böyle bir görüş, Çile'yi, bizzat selamete kavuşma ediminden çok, selamete kavuşma sürecinde bir aşama olarak gösterme ve böylece İsa'nın fedakârlığının değerini düşürme riskini taşıyordu; fakat günahın ve kötülüğün devam ettiği gerçeğine de değiniyordu.

Origenes, seçim özgürlüğüne olan vurgusuyla Clemens'i izliyordu; Augustine'in daha sonraki mukadderat görüşünden belirgin biçimde farklı bir vurgu. İsa, bütün insan ırkı için öldü ve Origenes'in görüşüne göre, melekler için de ölmüş olabilir; zira Tanrı, kurtarıcı ediminden herkesin yararlanmasını istiyordu.[96] Fakat sadece imanda isteyerek onunla birleşenler, kurtuluştan yararlanırlar. İsa'nın, herke-

---

erme sürecinde üç adım görmektir: vücut bulma, çile ve ikinci geliş. Fakat bütün Hıristiyan gelenek için olduğu gibi, Origenes için de Çile enkarnasyonu gölgede bırakır.

[95] CJohn 13. 58-59. Savaş: HNum. 14. 2; Cels. 8. 47.

[96] Modern teologlar, İsa'nın, öteki gezegenlerde var olma ihtimali olan insanlarla olası ilişkisi hakkında düşünmektedirler. Öteki gezegenlerdeki zeki toplumların varlığı Origenes'i şaşırtmaz, heyecanlandırırdı. Tanrı çok sayıda zekâların yerleştiği dünyayı yarattı ve insanların, demonların ve meleklerin dışında başka zeki varlıkların olmaması için hiçbir neden yoktur. O zaman sorun, İsa'nın Çilesi'nin, bu öteki varlıkları etkileyip etkilemediği olurdu. Origenes, etkilediğini düşünme eğiliminde olabilirdi; melekleri etkilediğine göre, meziyeti insan ırkının ötesine geçiyordu. Ne var ki, bir bütün olarak Hıristiyan gelenek, etkisini insanlıkla sınırladı.

si vaftiz olmaya ve mutluluğunu paylaşmaya davet etmesine rağmen, davetini herkes kabul etmez. Sadece vaftiz olmayı seçenler onun kurtarma edimine katılabilirler ve sadece vaftizden sonra imanlarında sebat edenler kurtarılabilirler; daha sonra günah işleyenler Şeytan'a tekrar kapıyı açarlar. Yine de İsa'nın bizi kurtarma iradesi, o kadar güçlü ve merhameti o kadar büyüktür ki, sonunda onun iradesiyle herkes cennete girebilir.

Şeytan'ın Çile'nin kendisini çözdüğünü kavraması, onu insanlığa yeni ve daha çılgın saldırılara itti. Tanrı, kendilerini İsa'yla bütünleştirenlere, bunlara karşı koyarak daha yüksek erdeme ulaşma fırsatı vermek için bu saldırılara izin verir.[97] Bir Hıristiyanın bir demonun ayartmalarına başarıyla direndiği her seferde, o demonun gücü azalır.[98] Bu şekilde Şeytan ve dalkavukları, ikinci geliş kötülüklerini bir kerede ve toptan ortadan kaldırana kadar tedricen gerilerler.

Bir kişi vaftiz olıncaya kadar, Şeytan onun üzerindeki gücünü korur; böylece din yoluna dönmeyi ve vaftizi elinden geldiğince geciktirmeye çalışır.[99] Vaftiz olan yeni Hıristiyan, kötü demonların elinden çıkıp kendi muhafız meleğinin eline geçer. O zamana kadar günaha eğilimli olduğu halde, şimdi erdem bakımından güçlenmiştir.[100]

Şeytan, din yoluna girmiş Hıristiyanı, lütuftan uzaklaştırma çaba-

---

[97] HJos. 14. 1: "Isti omnes daemones, ante adventum Domini et Salvatoris nostri, quieti et securi humanas animas possidentes, in earum mentibus corporibusque regnabant" (Efendimiz ve Kurtarıcımız gelmeden önce insan ruhlarına oldukça ve güvenle sahip olan bu demonlar, onların hem zihinlerini hem bedenlerini yönetir). Fakat Çile'den sonra, "ab illis iniquis veteribus possesoribus ... pugnae exoriuntur proeila" (bu eski ve kötü niyetli gaspçılara karşı muharebeler birleşir). Erdem fırsatı: HNum. 13. 7.

[98] HJos. 15.

[99] HExod. 5. 4.

[100] HNum. 12. 4; Hezeikel 1. 7; Cels. 8. 36.

sından asla vazgeçmez; dolayısıyla Hıristiyan yaşam, karanlığın güçlerine karşı sürekli bir mücadeledir.[101] Kişi imanıyla İsa'ya tam bağlı olduğu sürece, demonların saldırılarına bağışıklıdır. İman, ahlaklı bir yaşam, dua –bunlar, "dindar sporcuları" başarılı hale getiren savunmalardır.[102] Bunlardan hiçbiri, Çile'nin zorunluluğunu ortadan kaldırmaz, aksine her biri onun parçasıdır; zira İsa'sız, kötülük güçlerine karşı bütün çabalar yetersiz olurdu.[103] Daha sonraki dili kullanırsak, yapılan işler, kendi başlarına değil, ancak lütuftan kaynaklandıkları ölçüde etkiliydiler.

İsa'nın ikinci gelişinden önce, Hıristiyan cemaate "İblis ve Şeytan olan kötü demonun oğlu" Deccal'in başını çektiği son bir saldırı olacaktır.[104] O zaman İsa, kötülüğe karşı nihai zaferinde kiliseye önderlik etmeye gelecektir ve bu sefer Şeytan ve taraftarları cehenneme mahkûm edileceklerdir.[105] Kötülük güçlerinin cezalandırılmasıyla il-

---

[101] HGen. 9. 3. Alegori kullanan Origenes, sürekli direniş gerçeğinin, Firavun Kızıl Deniz'in sularına gömüldükten sonra İbraniler güvenle çölü geçtikleri halde (vaftiz), Yahudilerin hâlâ Amalek'le savaşmak zorunda olmaları olgusuna metaforik olarak eşdeğer olduğunu açıklıyordu. Krş. HNum. 19. 1; HExod. 6. Şeytan ve kötülükler: HExod. 3, 6. Şeytan zulümlere neden olur: demonların azizleri atlarıyla çiğneyen atlı savaşçılar olarak kavrandığı HExod. 6.

[102] Cels. 8. 34-36; Şeytan'a karşı savunma: Cels. 8. 55.

[103] Bettencourt, s. 62-67, 124.

[104] Cels. 6. 45-46. Krş. CLuke 30. 1.

[105] Beg. 2. 5. 2, 2. 10; Cels. 6. 24-26; Exhort. 18; HExod. 13; HNum. 19. 4; HJos. 8. 4; CMatt. 13. 9. Origenes'in cehennem düşünceleri konusunda bkz. Crouzel, "L'Hadès," ve H.-J. Horn, "Die'Hölle' als Krankheit der Seele in einer Deutung des Origenes," *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 11/12 (1968-1969), 55-64. Origenes'in Hades görüşü, onun kötülüğün varlık-dışılığı kavramıyla tutarlıdır; çünkü Hades bir biçimsizlik yeridir, gölgedir (Crouzel, s. 309). Bu klasik kavrayışı da yakındır. Diğer yanda Gehenna, sönmeyen ateşin –πυρ ασβεστον, αιωνιον– ve ebedi, sonsuz cezanın ye-

gili çeşitli kavrayışlar, daha sonraki patristik düşüncede geçerli oldular: (1) İblis ile demonlar, Çile sırasında cehenneme hapsedildiler ve son muharebede ortaya çıkıp Deccal'i desteklemelerine izin verilinceye kadar orada kalacaklardı. (2) Bazı demonlar şu anda cehennemdedirler; bazılarına da, Tanrı'nın izniyle, ruhları mahvetmeye çalışarak dünyada dolaşmalarına izin verilmiştir. (3) Demonlar, bazen cezalandırılmış, bazen ayartan olarak cehenneme girip çıkarlar. (4) Cehennemdeki demonlar, kendileri mahkûm oldukları gibi, lanetlenenlerin de gardiyanıdırlar.[106] Origenes, cezalandırmanın dünyanın sonuna saklandığı görüşüne eğilimliydi.

Origenes'in diabolojisinin en çarpıcı yanı, İblis'in selamete kavuşma potansiyeliydi. Clemens'den ve yeni Platonculuktan etkilenen Origenes, kötülüğün varlık-dışılığıyla ilgili öğretisinin mantığıyla ve özellikle, Tanrı'nın merhametiyle yaratmış olduğu her şeyin mutlulu-

---

ridir (Crouze, s. 313; HJer. 18. 5). Origenes için, özgür iradeyle günah seçimi, kişiyi Gehenna'ya koyardı. İnsan ırkını üç gruba, υλικοι, σαρκικοι, χοικοι, doğaları gereği lanetlenenler; ψυχικοι seçim yapabilenler ve *pneumatικοι* doğaları gereği kurtarılanlar gruplarına ayıran Valentinuscu şemaya saldırdı. Bunun yerine şunu ileri sürdü: Her birimiz, Tanrı'nın çocukları ya da Şeytan'ın çocukları olmayı seçme özgürlüğüne sahibiz ve seçimimiz, bizim evrendeki yerimizi belirler (Crouzel, s. 314; CJohn 20. 13). Kişinin güdüleri karışık olabilir. İyilik arzusu daha soyluca olsa da, Ceza korkusu kişiyi cehennemden kurtarabilir (Crouzel, s. 315). Kurtarılanlar, Tanrı'nın melekleri, lanetlenenler İblis'in melekleri olurlar (Crouzel, s. 316). Origenes, cehennemin ebedi olmadığına inanmış görünüyor. Apokatastik görüşleri, bütün şeyler Tanrı'ya geri döndüğünde cehennemin sona ermesini gerektiriyordu, özgür iradede ısrarı ise kendisini kısıtlıyordu; zira özgürlük var olduğu sürece, zeki varlıkları bazen kötüyü seçecekler ve cehenneme gerek olacaktır. Genel olarak, bireylerin ateşle arınma düşüncesini, herkes için ortak bir ceza yeri düşüncesine seçmiş görünüyor.

[106] H. A. Kelly, *Devil, Demonology, and Witchcraft*, s. 37.

ğunu istediğine dair kişisel inancıyla apokatastasisi, her şeyin, sonunda kendilerini meydana getirmiş olan Tanrı'ya döneceği düşüncesini savundu. Zamanı geldiğinde Tanrı, her şeyi kapsayan olacaktır.[107]

Origenes bu görüşü, Gnostik Candidus'la tartıştığı, 220 ile 225 arası dönemde geliştirdi. "Son düşmanın yıkımı," diye yazıyordu, "Tanrı tarafından meydana getirilen tözünün yok olacağı şeklinde değil, Tanrı'dan kaynaklanmayan düşmanca amaç ve iradenin sona ereceği şeklinde anlaşılabilir. Bu nedenle, mevcut olmaktan çıkması anlamında değil, artık bir düşman ve ölüm olmaması anlamında yok olacaktır."[108] Tanrı'nın yarattığı her şey, sonunda onunla tekrar birleşe-

---

[107] Beg. 1. 6. 1-4, 2. 3. 5, 2. 10. 8, 3. 5. 7, 3. 6. 5-6, 3. 6. 8; CJohn 1. 16; CMatt. 15. 31; HJos. 8. 4. Origenes tutumunun kitabi temelini Korinthoslulara 15: 26-28; Romalılara 5: 17, 11: 36; Filipililere 2; 1 Yuhanna 4: 8 ve Resullerin İş. 3: 21'de buldu: χρονων αποκαταστασεως παντων "her şeyin eski haline geldiği zamanlarda." Genel olarak apokatastasis konusunda bkz. G. Müller, "Origenes und die Apokatastasis," *Theologische Zeitschrift*, 14 (1958), 174-190. Origenes'in dayandığı İşler pasajı eski eon'un eskatalojik sonuna işaret eder ve evrensel geri dönüş öğretisiyle ilgili hiçbir ima içermez. Origenes'in çevirmeni Rufinus bile, Origenes'in görüşlerini reddetti: J. N. D. Kelly, *Jerome* (Londra, 1975), s. 248. Müller, Origenes'in düşüncesine en yakın paralel düşüncenin, düalist öğretileri Origenes'in Gnostik karşıtlarının öğretilerinin andıran Mazdaizmin Frashkart'ı olduğunu belirtir (s. 176). Müller, Pythagorasçılık, Stoacılık ve Musevilikte de benzerlikler bulur (s. 177). Apokatastasisten çok, Origenes'in *tekrarlanan* yaratılış, düşüş ve yerini doldurma döngüsel öğretisinin mahkûm edilmesine neden olduğunu ileri sürer. Geri dönüş değil, Doğu dinlerinde kökü bulunan "ebedi geri dönüş miti" Hıristiyan cemaate izin verilemez görünüyordu. Nyssalı Gregory, döngüsüz apokatastasis öğretisinden ötürü mahkûm edilmedi. Bkz. J. Daniélou, "L'apocatastase chez Saint Grégoire de Nysse," *Recherches de science religieuse*, 30 (1940), 328-347.

[108] Beg. 3. 6. 5. C. A. Patrides, "The Salvation of Satan," *Journal of the History of Ideas*, 28 (1967), 468. Bu çeviri, Rufinus'un orijinal Yunancadan uyarladığı ve onun yumuşatma işaretlerini taşıyan Latince versiyondan yapılmıştır:

cektir. Şeytan, onun kötülüğünü oluşturan ondaki yoksunluğun yok edileceği ve böylece Şeytan olmaktan çıkacağı, iyi olan meleksi doğasının kurtarılacağı, Rab'la barıştırılacağı ve yeniden birleştirileceği anlamında, dünyanın sonunda yok olacaktır.[109] Origenes, ilahi planda Şeytan'ın kaçınılmaz olarak kurtarılması gerektiğini ya da sadece Şeytan'ın belki kurtarılabileceğini kastetmiş olabilir. Birinci eğilim, Origenes'in Tanrı'nın merhametinin sınırsızlığı görüşünden; ikincisi, kötülüğün özsel varlık-dışılığına karşıt olarak, var olan her şeyin özsel varlığının (ousia) Tanrı'dan kaynaklandığına dair görüşünden kaynaklanır.[110]

Origenes'in Candidus'la tartışmasında düalist Gnostik, İblis'in mutlak ve kurtarılamaz kötülüğünü ileri sürdü. Candidus'a göre, Şeytan'ın kötülüğü gerçekte vardır. Gerçektir, mutlak ve değiştirilemez biçimde kötülüktür ve hiçbir şekilde kurtarılamaz. Cevap olarak Origenes, Şeytan'ın varoluşunun mantıksal olarak, salt varoluşu da olsa, varlığının bir yanının Tanrı'dan gelmesini ve apokatastasiste tekrar

---

Non ut substantia eius quae e deo facta est pereat, set ut propositum et voluntas inimica, quae non a deo sed ab ipso processit, intereat." "Şeytan" sözcüğünden çok, "ölüm" sözcüğü görünmesine rağmen, ikisi de anlaşılmalıdır. Origenes, Şeytan ile ölümü çoğunlukla özdeşleştirirdi ve bu tutumun öteki erken özetleri, Şeytan'ı belirtir.

[109] Nautin, s. 422.

[110] Nautin, Jerome'nin tartışma özetini aktarır, s. 169: "Assetit Candidus diabolum pessimae esse naturae et quae salvari numquam possit" (Candidus, Şeytan'ın doğasının bütünüyle kötü olduğunu ve hiçbir zaman kurtarılamayacağını ileri sürer), doğal bir Gnostik tutum. "Contra hoc recte Origenes respondit non eum periturae esse substantiae, sed voluntate propria corruisse et posse savari" (buna karşı Origenes, Şeytan'ın tözünün yok olamayacağı, kendi özgür iradesiyle bozulduğu ve bu nedenle kurtarılabileceği doğru cevabını verir).

Tanrı'ya dönmesini gerektirdiğini ileri sürdü.[111]

Origenes'in evrenselci öğretisinde cehennem cezaları, "ceza değil, sağaltma" olabilir; çünkü Tanrı'nın merhameti ve iyiliği "her şeyi kapsayan ve karşı konulmaz"dır.[112] Bu karşı konulmazlık, önemli bir sorun yaratır. Apokatastasis, Origenes'in özgür iradeye vurgusuyla bağdaşmaz görünüyor. Eğer rasyonel varlıklar dünyanın sonuna kadar gerçek özgürlüğü koruyorlarsa, bu özgürlük, kötüyü seçme olasılığını gerektirir ve bu yüzden, herkesin iyiyi seçmiş ve aynı anda Tanrı'ya geri dönmeye hazır olacağı herhangi bir noktaya ulaşılması mümkün değildir; Tanrı, onları karşı konulmaz biçimde zorlasaydı, özgürlüklerini kısıtlardı. Olasılıkla Origenes, her yaratığın, apokatastasis geçici bir süreç olacak şekilde, kendi sırası geldiğinde Tanrı'ya geri döneceğini kastediyordu. Bu tutarsızlıklardan ötürü, Şeytan'ın kurtarılması mı gerektiği, yoksa sadece kurtarılma potansiyeline mi sahip olduğu konusunda bocalamış gibi görünüyor.[113] Fakat öyle görünüyor ki, Origenes döngüsel bir yaratma, düşüş ve eski haline gelme modelini varsayarak, ikisini daha radikal bir şekilde uzlaştırmak istiyordu. Bu düşünce de, İsa'nın dünyayı kurtarmak için, sadece bir kere ölmesi gerektiğine dair temel Hıristiyan öğretiyle bağdaştırılamazdı. Hıristiyanlık, tekrarlanan Çile düşüncesine izin veremezdi.

Origenes'in İskenderiye'deki dostlara yazılan bir mektuptaki daha özgül bir inkârı, "The Beginnings" kitabında Şeytan'ın selamete kavuşmasına verdiği açık onayı bir kenara atar.[114] Mektupta, düşmanla-

---

[111] Nautin, s. 422.

[112] Patrides, s 469.

[113] Crouzel, "L'Hadès," s. 325.

[114] *A.g.e.*, s. 326; Crouzel, "A Letter from Origen to 'Friends in Alexandria'," *The Hetitage of the Early Church: Essays in Honor of G. V. Florovsky*, Orientalia Christina Analecta, 195 (Roma, 1973), 135-150.

rını kendi tutumunu çarpıtmakla suçluyor ve ancak bir aptalın, İblis'in kesinlikle kurtarılacağını iddia edebileceğini ekliyordu. Origenes, iddialarda bulunmaktan çok, olasılıkları ortaya koyarak, açık fikirliliği savunmuş gibi görünüyor. Tanrı'nın merhameti Şeytan'ı kurtarabilir: Ortadan kaldırılmamış irade özgürlüğü, onu sonunda nedamete götürebilir; ya da kötüyü seçimi, onu sonsuza kadar kurtarılamaz hale getirecek ölçüde güçlenmiş olabilir. Origenes için bütün bunlar olası seçeneklerdi.[115]

Origenes'in görüşleri cömert, fakat Hıristiyan gelenekle uzlaştırılması zor görüşlerdi. Yeni Ahit, inananların İsa'yla ahlaksal birliği gereğince apokatastasisten söz ettiği halde, Origenes fiziksel bir geri dönüşten söz ediyordu. Şeytan'ın kurtarılacağı düşüncesi, çoğunlukla şok edici ve küfür olarak görüldü; Tanrı'nın her şeyi kendisine çekmesinin kaçınılmazlığı, günahın nihai sorumluluğunu bireyden uzaklaştırır ve adil ile haksız arasındaki ayrımı bulanıklaştırır gibi görünüyordu. Origenes'in karşıtları, onun, Şeytan'ın kurtarılma olasılığıyla ilgili daha ılımlı savını görmediler ve Origenes'in tırmalayıcı kişiliği, muhaliflerin onun tahminlerini iddia gibi ele almalarını kolaylaştırdı. Böylece apokatastasis gelenekten çıktı.[116] Ne var ki, Orige-

---

[115] HJos, 8. 5; HJer. 18. 1; burada Origenes, Şeytan ve demonları için ebedi lanetlenmeyi kabul etmeye istekli gibi görünür.

[116] Gregory Nazianzenus, Rufinus, Eriugena ve bir ölçüde Nyssalı Gregory ile John Chrysostom Origenes'i izlediler. Fakat Nyssalı Gregory'nin apokatastasis görüşü, Origenes'inkinden oldukça farklıydı. Jerome'nin muhalefeti Letter 84. 7'de, Augustune'in "Tanrı'nın Kenti," 21. 17'de ortaya çıkar. Apokatastasis, 543'te Justinian ve 553'te İkinci İstanbul Konseyi tarafından sapkınlık olarak mahkûm edildi. Justinian'ın Origenes'e karşı "dokuz ilahi"sinde, dokuzuncu ilahi αποκαταστασιν ... δαιμονων η αθεων ανθρωπων, demonların ve tanrısızların [Tanrı'ya] geri dönüşü düşüncesini mahkûm ediyordu. 553 mahkûmiyeti de, ruhların melekten, insana ve demona ya da tersine değişebileceği düşüncesini kapsıyordu (madde beş).

nes kendisine gösterilen duyarsız acımasızlığı hak etmedi ve apokatastasis, bazen, acı sorununa makul bir çözüm olarak modern biçimde tekrar önerilmektedir. Gelenek reddetmiş olsa da, Origenes'in diabolojisi, kavramın tarihindeki en özenli diabolojilerden biri olarak duruyor.

6 Düalizm ve Çöl

Üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda, Roma İmparatorluğu'nda yaşam güvenliği azaldıkça Şeytan'ın gücü de artıyor gibiydi. Artan güvensizlik ve korku, kilise babası Lactantius'ta, yeni bir güçlü sapkınlık olan Manicilik'te ve Monastisizmin günah ve kötülüğünün psikolojik sızmasında ifade bulan bir düalizm canlanmasına destek oldu.[1]

Lactantius (245-325) bir pagan olarak Afrika'da doğdu ve büyüdü. Profesyonel bir hatip ve etkili bir klasik stilist olan Lactantius, Nicomedia'da [İzmit] Latince dersi verdi. Arnobius'la çalışmış olabilir; 300 dolaylarında Hıristiyanlığa döndü ve döndükten sonra, çok sayıda etkili kitap yazdı.[2] Paganlara karşı Hıristiyanlığı savunmak için tasarlanan eserleri kötülüğü, mahrumiyetten çok Şeytan'ın aktif gücüyle açıklar. Lactantius, haklının neden haksız kadar ya da ondan daha çok ıstırap çektiğini bilmek istiyordu.[3] Yanıtı, bunun Hasım'ın işi olduğuydu. Lactantius, birkaç anlamda düalistti. İki yol, adalet yolu ile

---

[1] Öteki üçüncü yüzyıl yazarları –Julius Africanus, Commodian, Victorinus, Methodius, Arnobius ve Kayserili Eusebius– Şeytan'a gerekli ilgiyi gösterdiler, fakat kavramın gelişmesine fazla katkıda bulunmadılar. Eserleri için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme.

[2] Lactantius'un ilgili eserleri şunlardır: "Divine Institutes" (DI) (İlahi Kurumlar); bunların kısaltılmış versiyonu "Epitome" (Epit.) [Özet, –çn]; "The Anger of God" (Anger) [Tanrı'nın Kızgınlığı, –çn]; "The Death of the Persecutors" (Death) [Zalimlerin Ölümü, –çn] ve "The Work of God" (Work) [Tanrı'nın İşi, –çn].

[3] DI. 2. 3, 5. 7-8, 5. 21; Anger 20.

günah yolu arasındaki karşıtlığı vurgulayan bir etik düalistti; insanlardaki ruh ile beden, tin ile madde arasında gerilimi gözleyen bir antropolojik düalistti; kötülüğü Tanrı'nın hasmına atfederek, Tanrı'nın iyiliğini koruyan bir kozmolojik düalistti. Fakat böyle söylense de Lactantius'un düalizmi, aşırı ya da Gnostik değildi; hem monist hem geleneksel Hıristiyan öğelerle karışıktı.[4] Düşüncesi, ikililiğe tekrar tekrar yapılan göndermelerle nitelik kazanır –yeryüzü/arş, cehennem/arş, karanlık ve gölge/aydınlık, ölüm/yaşam, gece/gündüz, aşağı/yukarı, soğuk/sıcak, sol/sağ, batı/doğu.[5]

---

[4] F. W. Bussell, "The Purpose of the World-Process and the Problem of Evil es Explained in the Clementine and Lactantian Writings in a System of Subordinate Dualism," *Studia Biblica at Ecclesiastica*, 4 (1896), 133-188. Bussell, Lactantius'da birbiriyle bağdaşmayan üç düşünce görür (s. 184): (1) Maddenin Tanrı'yla birlikte ebedi olduğuna ve Tanrı'nın güçlükle kendi ilahi planına uygun hale getirmeye çalıştığı inatçı bir töz olduğuna dair Platoncu düşünce; (2) kötülüğün, Tanrı'nın kendisini karşıtlar olarak ifade ettiği bir kozmosun zorunlu bir parçası olarak var olduğuna dair monist tutum; (3) dünyanın iyi yaratıldığına, fakat meleklerin ve insanların özgür iradesi tarafından saptırıldığına dair daha geleneksel Hıristiyan tutum.

[5] "Divine Institutes"ın en güçlü düalist pasajlarından bazıları sorgulandı, fakat yakın zaman yazarları pasajları olasılıkla gerçek olarak kabul ederler ve bizzat Lactantius'un kaleminden olmasalar da, o hayattayken görüşlerini paylaşan biri tarafından yazıldıkları konusunda hemfikirdirler. Tartışma konusu pasajlar ile Lactantius'un çalışmasının geri kalan kısmı arasında hiçbir tutarsızlık yoktur. Bkz. Bussell; V. Loi, "Problema del mae a dualismo negli scritti di Lattanzio," *Annali delle facoltà di lettere filosofia e magistero dell'Università di Cagliari*, 29 (1961-1965), 37-96; E. Heck, *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius* (Heidelberg, 1972). Heck, sonucu özetler (s. 201-202): Lactantius, tartışmalı pasajların (DI 2. 8, 5. 7) olasılıkla yazarıdır; düalist metinler, yer almadıkları sonraki versiyondan olasılıkla öncedirler (Heck, Brandt'ın düalist pasajları metine daha sonra yapılan ekler olarak silmesine karşı çıkar); metinler, Lactantius hayattayken oluşturuldular; onun tarafından değilse bile, en azından onun düşüncesini temsil

Bu tür ikilikleri algılayan Lactantius, Tanrı'nın bunlara, özellikle iyi ve kötü ikilisine neden izin verdiğini soruyordu. "Neden," diye soruyordu, "hakiki Tanrı, kötülüğü uzaklaştırmak ya da silmek yerine bu şeylerin var olmasına izin verir? Her şeyi bozup yok eden demonlar prensini daha başlangıçta neden meydana getirdi?"[6] Ve "kötülüklerin nedeni ve ilkesi nedir?"[7] Yanıtları özgündür. Birincisi, kötülük mantıksal olarak sorunludur. "İyi, kötü olmadan, kötü de iyi olmadan anlaşılamaz."[8] İyinin, kötüden ayrılığıyla tanımlanması ve tersi mantıksal bir sorunluluktur. İkincisi, kötülüğün var olması pozitif olarak arzu edilirdir. "Kısaca size Tanrı'nın öyle olmasını istediğini söylüyorum."[9] Tanrı onu ister; çünkü, kötülük seçeneğini anlamazsak, erdemi kavrayamayız. Tanrı kötülüksüz bir dünya yaratmış olsaydı, özgürlüğü olanaklı hale getiren seçenekleri bulunmayan bir dünya yaratmış olurdu. "Karşıt kötülük de var olmasaydı erdemi kavrayamazdık ve karşıtına ayartılmasaydık, erdeme de ulaşamazdık; Tanrı, iyinin doğasını, kötünün doğasıyla karşılaştırarak kavrayabilelim diye iyi ile kötü arasındaki bu ayrımı ve mesafeyi irade buyurdu."[10] "Kötüyü dışlamak, erdemi ortadan kaldırmaktır."[11]

---

ederler. Lactantius'un etik ve antropolojik dûalizminden hiçbir zaman kuşku duyulmamıştır. Batı/Doğu için bkz. DI 2. 9: doğu iyidir, çünkü şafak doğudan söker; güney kuzeyden iyidir, çünkü daha fazla aydınlığı vardır vb.

6 Epit. 29: "Cur ergo verus ille Deus patitur haec fieri ac non potius malos vel summovet vel extinguit? Cur vero ipse daemoniarchen a principio fecit, ut esset qui cuncta corrumperet, cuncta disperderet?" Bu dünyanın efendisi olan sahte tanrıya karşıt olarak hakiki Tanrı'ya, *versus ille Deus*'a dikkat edin.

7 "Caput horum et causa malorum," DI 2. 8.

8 DI 2. 8. Ayrıca bkz. 6. 2-4, 3. 29, 5. 7; Epit. 29.

9 Epit. 29.

10 DI 5. 7: "Virtutem aut cerni non posse, nisi habeat vitia contraria, aut non

Bu savlar, güçlü bir teodise oluşturur. Aksi görüş, kötülüğe zorunluluk tanır; fakat dünyadaki kötülük miktarının ve inceliğinin irade özgürlüğü için gerekli olandan çok fazla olduğunu gözlemler. Yine de Lactantius'un savı bu itirazı bile yutar; zira kötülük sadece var olmamalı, Tanrı'nın gücü ve ihtişamıyla karşılaştırılarak tanımlanabilecek kadar güçlü ve çekici bir şekilde var olmalıdır. Sadece ufak tefek kötülükler var olsaydı, sadece ufak tefek erdemler var olurdu. Kötülüğün büyük ve korkunç gücü zihinlerimize kazınmasaydı, Tanrı'nın büyük ve dehşetli iyiliği kavrayışına sahip olmazdık. Sadece bu karşıtlık, iyinin doğasını kavramamıza ve kötülüğe karşı Rab'bın ordusuna sunmak zorunda olduğumuz büyük fırsatın farkında olmamıza imkân verir. "Bütün yaşamımız boyunca, erdemi kazanabilelim diye bize bir hasım ayırır ... Tanrı, muharebe hattında savaşma sorumluluğunu alıp hazır durmamızı istediği için, bu karşıtlığı irade buyurdu."[12] Erdem kadar bilgelik de ödüldür. Lactantius, *felix culpa* temasının, ilk günahın "talihli bir baştan çıkma" olduğu düşüncesinin bir varyasyonunu ileri sürüyordu. Kötülük var olmasaydı, budala, mülayim kuklalar olurduk; bilge olmamızı olanaklı kılan şey, ayartılma deneyimi ve onun üstesinden gelme mücadelesidir.[13]

---

esse perfectam, nisi exerceatur adversia. Hanc enim Deus bonorum ac malorum voluit esse distantiam, ut qualitatem boni ex mao sciamus."

[11] Epit. 29.

[12] DI 6. 4: "Sic in omni hac vita, quia nobis adversarium Deus reservavit, ut possemus capere virtutem ... Voluit enim deus, qui homines ad hanc militiam genuit, expeditos in acie stare." Krş. DI 7. 5: "Nulla enim virtus esse poterat, nisi diversa fecisset, nec omnio apparere vis boni potest nisi ex mali comparatione."

[13] Anger 13: "si malum nullum sit, nullum periculum ... tollitur omnis materia sapientiae" (kötülük olmasaydı, tehlike de olmazdı ve bilgeliğin hiçbir temeli olmazdı).

Yanıtının üçüncü kısmı, Tanrı'nın yarattığı kötülüğün gerçek, kötü niyetli bir kişilik, Şeytan olduğudur.[14] "Tanrı başka herhangi bir şey meydana getirmeden önce, şeylerin iki kaynağını, birinin ötekine karşıt olduğu ve birinin ötekine karşı mücadele ettiği iki kaynağı meydana getirdi. Bu iki kaynak iki tindir, adil tin ile yoz tindir ve bunlardan biri Tanrı'nın sağ eline, diğeri sol eline benzer."[15] Kötülüğün Tanrı'dan önce olması uygun olmadığı için, Tanrı Şeytan'ı, içinde yoz bir irade ve topyekûn adaletsizlik var olacak şekilde yarattı. Bir kaynaktan bütün iyiler, diğer kaynaktan bütün kötüler çıkar.[16]

Sorumluluğu Tanrı'dan, onun hasmına aktarmaya yönelik bu çaba işe yaramaz. Tanrı, kötülüğü yaratan gücün varoluşundan sorumludur; bu yüzden Tanrı, kötülüğün varoluşundan sorumludur. Kötülüğün mantıksal ve ahlaksal bir zorunluluk olduğuna dair önceki savı dikkate alındığında Lactantius'un, Tanrı'nın sorumluluğundan kaçmasına gerek yoktu. Belki de kaçmamıştır: kötülüğün doğrudan Tanrı'dan kaynaklanmasının uygun olmadığında ve bu yüzden Tanrı'nın titiz davranarak kendisini temiz tutmak için bir aracı atamayı seçtiğinde ısrar etmiş olabilir. Fakat açıklama başka güçlüklerle de karşılaşır. Lactantius, monizmi mi yoksa düalizmi mi yeğliyordu? "İlke"

---

[14] DI 2. 8: "Başlangıçta Tanrı iyiyi ve kötüyü meydana getirdi. İyi kötüsüz, kötü de iyisiz anlaşılamaz. Bu kötü, Yunanlıların Şeytan (*diabolon*) dedikleri tindir." DI'den aktarılan bu ve öteki İngilizce pasajlar, M. F. McDonald'ın çevirisinden alanmıştır.

[15] DI 2. 8: Tanrı "fecitque ante omnia duos fontes rerum sibi adversarium inter seque pugnantium, illos scilicet duos spiritus, rectum atque pravum, quorum ater est deo tamquam dextera, ater tamquam sinistra."

[16] DI 6. 6: "Fons autem bonorum deus est, malorum vero ille scilicet divini nominis semper inimicus, de quo saepe diximus: ab his duobus principiis bona malaque oriuntur" (Tanrı iyinin kaynağıdır; kötünün kaynağı, hakkında sık sık yazı yazdığımız ilahi adın ebedi düşmanıdır: bütün iyiler ve kötüler bu iki ilkeden kaynaklanır).

terimi kesin anlamında alınırsa ve iki ilke eşit ölçüde ebedi sayılırsa, belirgin bir düalist tınısı olan "iki ilke" terimini resmen sık sık kullandı. Fakat Lactantius, bu anlamı belirtmek istemedi. Tanrı'nın her iki ilkenin, iyi ve kötü ilkenin arkasında durduğunda ısrar etti –ilkel monizmi epeyce andıran bir görüş. Lactantius, kesinlikle mutlak düalist değildi. "Divine Institutes"unun birinci kitabının tamamı, sadece popüler çoktanrıcılığa karşı değil, maddenin sonsuzluğu felsefi düşüncesine karşı da Tanrı'nın birliğini savunmaya ayrılmıştır. Ne madde ne de Şeytan, Tanrı'yla aynı ebediliğe sahip bir ilke olabilir.[17]

Tanrı kozmosu, iyi ilke ile kötü ilke, kendileri ebedi olmasalar da, birbirleriyle sonsuz bir savaşa kilitlenecek şekilde düzenledi ve tasarladı. Peki iyi ilke nedir ve Şeytan'la ilişkisi nedir? Burada Lactantuis ikircikli görünür. İyi ilke bazen Tanrı'nın kendisidir, bazen de Tanrı'nın Oğlu'dur. Lactantius, Oğul olduğunu ileri sürdüğünde, İsa ile İblis'i, biri sevilen diğeri reddedilen, göksel olarak Kabil ile Habil'in karşılığı ikiz melekler gibi gösterir. Fakat İsa ile İblis'in bu kardeşliği metafordur. Bazı bakımlardan ikizleri andırırlar, fakat Lactantius bunu gerçek ilişki olarak olumlamaz. İki ilkeden birini, Tanrı iyi bir oğul gibi sevdi; diğerinden kötü bir oğul gibi tiksindi.[18] Tanrı

---

[17] DI 1 çeşitli yerlerde, özellikle 1. 3. DI 2. 8 de, maddenin ebediliğini yadsır. E. Schneweis, Lactantius'un, maddenin ebediliğini yadsıdığı ve İblis'in "yaratılmış sonlu bir ilke" olduğunu ileri sürdüğü için kozmolojik düalist olmadığında ısrar eder: *Angels and Demons According to Lactantius* (Washington, 1944) s. 118-119.

[18] DI 2. 8: "Ita duos ad certamen compasuit et instruxit, sed eorum alterum dilexit ut bonum fiium, alterum abdicavit ut malum." Lactantius'un zihninde birçok eş-çift, özellikle Kabil ve Habil eş-çifti vardır ["eş-çift" (doublet): aynı kökenden gelen, hem biçimleri hem anlamları ayrı olan iki ya da daha fazla sözcükten biri, –çn.]. *Filium*'un, "iyi oğul"a karşıt olarak "kötü oğul"dan, *malum*'dan sonra anlaşılması gerektiği açıktır. Fakat Lactantius'un, Tanrı'nın İsa ile Şeytan'ı iki oğul alarak yarattığını kastetmediği de

iki ilkeyi yerleştirdikten ve ebedi çekişmelerine başladıklarını gördükten sonra melekleri yarattı. Bazı melekler kötü ilkenin peşinden gitmeyi seçtiler ve düzenbaz iradelerinden ötürü arştan atıldılar. Bazıları iyiyi yeğledi ve arşta kaldı. Dolayısıyla iki ayrı melek grubu vardır, birinin başında iyi ilke, diğerinin başında kötü ilke olmak üzere.[19] Kötü ilke, elbette Şeytan'dır.

Lactantius, Oğul'un Baba'dan aşağı olduğuna inanan güçlü bir düşük konumlama yandaşıydı. Gerçekten de, İsa'yı bazen, bütün öteki meleklerden daha büyük de olsa, bir melek olarak algılıyordu. "Tin" sözcüğünü kullanması bu izlenimi güçlendirir. İsa Tanrı'nın bir nefesidir (spiritus); Tanrı onu fısıldayarak meydana getirir ve ardından, fısıldayarak öteki melekleri de yaratmaya geçer; bu yüzden hem İsa hem melekler Tanrı'nın tinleri ya da nefesleridirler.[20] Lactantius epeyce tutarsızdı, başka bir yerde keskin bir ayrım yapar: "Tanrı Oğul'u meydana getirdi ve ancak daha sonra melekleri yarattı."[21] Tanrı hem Söz'ü hem melekleri "fısıldama"sına karşın, Söz'ü fısıldaması, ilahi nefesin Tanrı'nın kendisi olan şeyi seslendirdiği özel tür bir fısıltıdır. Söz gerçekten ilahidir; oysa melekler yaratılışın bir parçasıdırlar. İblis'i İsa'nın kardeşi yapan dil figüratifti; fakat Lactantius'un yazıları, figüratiflik ölçüsü konusunda tutarlı değildir. İsa bir melek olarak göründüğü ölçüde doğası İblis'inkine paraleldir (işlevi ne kadar karşıt olursa olsun); ilahi olanın bir parçası olarak algılandığı ölçüde, hem doğası hem işlevi farklıdır. Her durumda Lactantius'un imge ve dil

---

kesindir. *Ut* sözcüğü can alıcıdır: "gibi" ya da "olarak" niyet edilir. İlkeler, iki oğul *gibi*dirler.

[19] DI 2. 8: Melekler *perversa voluntate* düştüler. İki prens: "Angeli omnes, quorum principes erant illi duo."

[20] DI 2. 8, 4. 8. Bkz. Schneweis, s. 30-37, 68.

[21] DI 4. 6.

kullanımı, kavramı tekrar düalizme doğru çekmiştir.

Lactantius, kötülük ilkesinin, "Tanrı'nın irade buyurduğu şeyin tersini irade buyuran adalet ve iyilik düşmanı" bir "anti-Tanrı" olarak dünyada aktif olduğunu deneyimden gözlemliyordu.[22] Bu sapık güç, insan hatasından zevk alır; arş umudundan vazgeçip kendisine hizmet etmeleri için ruhları aydınlığa kapalı tutmak onun tek ve sürekli meşguliyetidir.[23] Tanrı onu maddi dünyadan sorumlu kıldı; fakat Şeytan, bu meşru sorumluluklarını kötüye kullanır. Tanrı'ya imrenmeyi, Tanrı'ya karşı hasetinden kaynaklanan kötü niyetliliği Tanrı'ya, Tanrı'nın Sözü'ne, İsa'ya ve insanlığa karşı yöneltmeyi yeğler.[24] Yine de Tanrı'nın ona ihtiyacı vardır. İyinin bilinebilmesi için bir kötülük ilkesine ihtiyacı vardır ve İblis'in hasetini nihai iyiye çevirmek için ilahiliğini kullanır. Tanrı, "af dileme umutları olmasın diye, kötü meleklerin yapacaklarını bildiği şeyi yapmalarını yasakladı." Bu yine, Yehova'nın, nedamet getirmesin diye Firavun'un yüreğini katılaştırdığını savunan orijinal İbrani monizminin bir kalıntısıdır.[25]

Bu düşünceler, zorunlu olarak Lactantius'un bıraktığı kadar tutarsız değildirler. Özgür irade ile ilahi takdir arasındaki gerilim hiçbir

---

[22] "Anti-Tanrı": *antitheus*: DI 2. 9. Bu, göründüğü kadar güçlü bir düalist terim değildir; çünkü öteki babalar tarafından kullanıldı ve Lactantius'un birçok ikili antipatilerinden biridir. DI 3.29: "inimicus bonis hostique iustitiae, qui contraria faciat quam Deus." Gözlemle kötü gücün zorunluluğu için bkz. DI 5. 7, 4. 30, 4. 38, 6. 4; Anger 13; Epit. 29.

[23] DI 2. 1: "aliquam perversam potestatem, quae veritati sit semper inimica, quae humanis erroribus gaudeat, cui unum ac perpetuum sit opus, offundere tenebras et hominum caecare mentem, ne lucem videant, ne denique in caelum aspiciant, ac naturam corporis sui servant."

[24] DI 2.14; Epit. 27. Haset: DI 2.8, 2.14; Epit. 27. DI 2.8: Logos'un haseti, büyük ağabeyi (?): "invidit enim antecessori suo."

[25] DI 2.14; Epit. 27. Krş. Russell, *Şeytan*, 5. Bölüm.

zaman çözülmedi; fakat sorunları daha açıkça gören Augustine gibi daha sonraki yazarlar tarafından daha iyi ele alındı.

İblis'in haseti, diyordu Lactantius, bütün kötülüklerin kaynağıdır.[26] İblis, saf biçimlerini yitirmelerine ve bayağı bedenleriyle aşağı havaya inmelerine neden olan arştan düşüşleri "ilk ölüm"leri olan, İblis'in "uyduları ve bakanları" olan kötü meleklerin lideridir. Bu ilk ölümde, saf tinsel varlıklarını ve ölümsüzlüklerini kaybettiler, kendilerini gelecekteki ikinci ölüme hazırlayan bir kayıp.

Gözlemciler öyküsünü alıkoyan Lactantius, iki demon sınıfının, İblis'i ve düşmüş melekleri kapsayan göksel demonlar (*daemones caelestes*) sınıfı ve Gözlemciler ile kadınların geniş soyundan oluşan yersel demonlar (*daemones terreni*) sınıfının var olduğunu savundu. Hem meleklerin hem demonların bilgisi, insanların bilgisinden fazla, Tanrı'nınkinden azdır. İblis kötü yaratılmadı, fakat "başlangıçta" "büyük kardeş"i İsa'yı kıskanmasıyla baştan çıktı. Öteki meleklerin baştan çıkışı tufandan bir süre önce gerçekleşti. İblis hasetten, Gözlemciler kadınlara yönelik şehvetten dolayı düştü. Kronoloji şöyledir: (1) tinsel dünyanın yaratılışı; (2) İblis'in düşüşü; (3) insanlar da dahil olmak üzere maddi dünyanın yaratılışı; (4) insanların düşüşü; (5) öteki meleklerin düşüşü. Lactantius, Methodius ile birlikte, eski moda Gözlemci öyküsünü yeniden anlatan son babalardan biriydi; fakat Orige-

---

[26] DI 2. 8, 2. 17, 3. 29, 6. 6; Epit. 29. İblis'in adları: pravus antitheus (yoz anti-tanrı), adversarius (hasım), subdolus spiritus (düzenbaz tin), inimicus (düşman), hostis (düşman), perversa potetas (sapık güç), dux praevaricator ac subdolus (yalancı ve düzenbez lider), criminator (suçlayıcı), serpens (melun), dominator ille terrae fallacissimus (dünyanın en hain efendisi), conlucator noster (zorbamız): DI 2. 1, 2. 8, 2. 9, 2. 14, 2. 16, 3. 29, 6. 2, 6. 6, 6. 7; Epit. 27; Work 1. 7. Bütün kötülerin şefi, "fons ... malorum vero ille scilicet divini nominis semper inimicus," DI 6. 6. "Machinator omnium maorum," DI 7. 24. "Dux damnatus qui praesit et malis," DI 6. 2.

nes'in özgür iradeye vurgusunu da paylaşıyordu. Melekler, seçimlerine bağlı değildirler. İyi melekler bile iyiliklerine bağlı değildirler ve son hüküm gününe kadar günah işleme özgürlüklerini korurlar.[27]

Lactantius'un, kötü meleklerin iki ölümüyle ilgili görüşleri tutarsızdır. Meleksi "ölüm"le cismani ölümü değil, meleklerin başlangıçta Tanrı'yla paylaştıkları tinsel doğanın yitirilmesini kastediyordu. İblis'in ve taraftarlarının yıkımında fiilen üç aşama vardır: Arştan ilk düşüşleri, İsa'nın ölümü ve yeniden canlanmasıyla yıkımları ve son cezalandırılmaları. İki ölüm ifadesiyle Lactantius, farklı bir şeyi kastetmiş gibi görünüyor: Düşmüş meleklerin, önce hakiki ölümsüzlüklerini yitirdiklerini ve daha sonra ebedi cezayla cehennem alevlerinde ikinci bir ölüme maruz kalacaklarını.[28] Öteki Hıristiyanlar gibi Lactantius da, birinci gelişin İblis'i yok etmediği ve ikinci gelişin ertelendiği olgusuyla yüzleşmek zorundaydı. Tanrı'nın erteleme nedeninin, Şeytan'a, Hıristiyanları sınayıp imanlarını kanıtlaması için yeterince zaman vermek olduğuna inanıyordu. Şeytan bizi ilk günaha ayarttı ve hile ve kurnazlıkla bizi ayartmaya devam ediyor; fakat her ne yaparsa yapsın Tanrı'nın izniyle yapar ve İsa'ya imanla silahlandığımız sürece bize boyun eğdirme gücüne sahip değildir. Demonlar büyük güçleri varmış gibi davranırlar; fakat yapıyor gibi göründükleri her şey yanılsamadır.[29]

---

[27] DI 2. 14-15, 7. 24; Epit. 27.

[28] DI 2. 9, 2. 12, 2. 14-17, 4. 27, 5. 18, 7. 26; Epit. 28, 51.

[29] Hıristiyanları sınamak için Parousia'nın ertelemesi: DI 3. 29; Şeytan'a boyun eğen insanların ebedi cezası: DI 2. 17. Sahtekarlık ve Şeytan'ın özsel zayıflığı: DI 2. 14-16, 3. 29, 4. 13, 6. 7. "Birazını tembellikten, birazını aşın gayretkeşlikten alır; bir yaklaşımı aptallara yöneliktir, diğeri filozoflara": DI 6. 7, 7. 18; Epit. 27-28. Demonlar hastalığa ve cinnete neden olurlar: DI 4. 27, 5. 21. Sağaltma numarası yaparlar: DI 2. 14-15. Bazı rüyaların nedenidirler: DI 2. 7. "İnsanlar Rab'bı tanımasınlar, Babalarını tanımasınlar diye karanlığı

Şeytan'ın bizi ayartmadaki başarısı, karakterimizdeki içrek düalizmden kaynaklanır. Lactantius, insan ruhu ile bedeni arasında derin bir çatlağı algılayan bir antropolojik düalistti. Tanrı evreni, her kişinin içinde iki uzlaşmaz ilke mücadele edecek şekilde yaratır. "Biz" – yani hakiki kişiliklerimiz– "sarmalandığımız" bedenlerden oldukça farklıyız.[30] Lactantius, bedenin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmek zorunda kalmasına karşın, bunu Şeytan'a ait, Tanrı'nın ruhun bir aynası olarak var olmasına izin verdiği bir şey olarak algıladı. Tanrı ruhumuzun cömertlik ve sevgiye yönelik dürtülerinin peşinden gitmemizi ister; İblis bedenlerimizin içki, seks, servet, güç ve prestij arzularının peşinden gitmemizi ister. Her kadın ve erkek, bir yolun cennete, diğerinin cehenneme götürdüğü bir kavşakta durur. Bir kere tepetaklak olduk mu, maddi zevklerin gölgeleri, uyumu, dinginliği ve neşeyi adım adım kargaşa, gürültü, kararsızlık, yakınma ve amaçsızlık hayhuyu içinde eriterek bizi giderek kuşatır. Seçim hakkımız vardır. Yüzümüzü neşeyle aydınlığa dönerek doğru yola güvenle adım

---

yayarlar ve hakikati bir duman bulutuyla örterler." Dl 2. 16. Putperestiğe neden olurlar: Dl kitap 1-2 çeşitli yerlerde, 3. 29, 5. 20; Epit. 7-28. Tanrı'nın birçok meleği yönettiğine dair bilgilerini boşa çıkarmak için, Zeus'un birçok tanrıyı yönettiğini bize anlatırlar. Sapkınlığa (Dl 4. 30), zulümlere (Dl 5. 21-22), ölüme ve duyusal ayartmalara (Dl 6. 4, 6. 22-23) neden olurlar. Şeytan, Âdem ile Havva'yı ilk günaha (Dl 2. 12) ve Kabil'i kardeşini öldürmeye (Epit. 27) sevketti.

[30] Work 19: "hoc corpusculum quo induti sumus" (sarmalandığımız bu adi küçük beden); krş. Anger 15. Düalizm: Dl 2. 12, 6. 3; bkz. Loi, s. 36 ve Bussell, s. 177. Üçüncü yüzyılın güçlü düalist Clementine Tasdikleri'nin çiftlerini andıran etik çiftlere vurgu yapmaya devam ettiği halde, Lactantius'un iki yolu Barnabas'a kadar geri gider. İnsanlar için iki ölüm, meleklerin iki ölümünden farklıdır. İnsanlar için birinci ölüm fiziksel ölümdür, ruhun bedenden ayrılmasıdır; ikinci ölüm ise, karanlık yolu seçen ruhların yıkımıdır.

atabiliriz; ya da içinden çıkılması zor bir bataklığa adım adım gömülebiliriz. Kavşakta dururken, İsa'ya iman doğru yola girmemiz için bize yol gösterecektir. Sadece imandan yoksun olanlar, demonlardan korkanlar ve günahla zayıf düşenler yanlış yola girip, çukura batacaklardır.[31]

Bütün bu sorunların sonsuza kadar çözüleceği zaman gelecektir. Bütün erken babalar içinde Lactantius, apokaliptik kurguya en fazla eğilimli olanıydı.[32] İsa'nın Çilesi Şeytan'ı perişan etti; fakat güçlerini tekrar toplüyor ve zamanı geldiğinde Deccal ortaya çıkacak ve kötü tinler başkaldırıp, Hıristiyan cemaate son bir saldırı için ona yardım edeceklerdir. Kısa bir süre galip geleceklerdir; ardından İsa tekrar yeryüzüne gelecek, onları sonsuza kadar ebedi ateşe atacak ve kozmosun geri kalan kısmını tekrar Tanrı'yla ebedi uyum içine sokacaktır. Lactantius'un oldukça birebir olan Vahiy Kitabı yorumu, Origenes'in alegorik okumasıyla keskin bir karşıtlık içindeydi. Bir kere, alegori Origenes'in kozmik uyumu tamamlamasına imkân tanıyordu; Lactantius ise, sadece kısmi uyuma, ama kozmosun geri kalan kısmının yıkımı pahasına, razı oldu. Daha önemlisi, Lactantius'un güçlü binyılcı duruşu, Hıristiyan cemaatin tamamında bugüne kadar süre gelen bir fikir ayrılığının habercisiydi. Bazı teologlar, Lactantius'u izleyerek, Deccal, Son Muharebe (Armageddon) ve İblis cehennemde mahkûmken azizlerin bin yıllık hükümranlığı da dahil olmak üzere, binyılcı apokaliptisizmi vurguladılar. Çoğunluk, Vahiy'i alegorik okumada ve binyılcılığı tutarsız ve işlevsiz diye reddetmede Origenes'i izledi. Bin-

---

[31] DI 2. 15, 6. 22. İsa'nın yardımıyla inanan kişinin Şeytan'a karşı birçok silahı vardır; şehitlik, sabırla tahammül, İsa'nın adını anarak ve haç göstererek şeytan kovma, erdemli bir yaşam sürme de bu silahlara dahildir: DI 4. 27, 5. 21-22, 7. 27.

[32] B. McGinn, *Visions of the End* (New York, 1979), s. 23.

yılcılık, genel olarak Hıristiyan kötülük kavramından çıkarıldı; fakat sistemin iç çemberlerine çekim kuvveti uygulayan dış bir gezegen gibi, kenarlara asılı kaldı. İsa'nın tekrar geleceği ve Şeytan'a ve eserlerine son vereceği genelde kabul edildi; fakat Lactanius ve öteki binyılcıların karmaşık kronolojik hesaplamaları genelde reddedildi.[33]

Patristik düşüncedeki düalist eğilimler dikkate alındığında, yeni düalist sapkınlıkların ortaya çıkmış olması şaşırtıcı değildir. Hıristiyanlık, birçok nedenden ötürü, kolayca düalist olmayan bir din olarak tanımlanamaz. (1) Herhangi bir dini gelenekte, monizm ile düalizm arasındaki farklılaşma nadiren açıktır. Monist dinler, çoğunlukla çoktanrıcıdırlar ve tanrılarında hem iyinin hem kötünün bulunmasına izin verirler. Bazen bu ahlaksal ikirciklik, ikisi de ilahi bir ilkeden kaynaklanan "iyi" tanrılar ile "kötü" tanrılar arasında bir mücadele

---

[33] DI 24-27. Binyılcı lığın sayısız güçlüklerinden biri de kronolojisidir. Binyılcıların sonsuz çeşitlilikte kronolojileri vardır ve bunlardan her biri, Vahiy Kitabı'nın son derece muğlak anlamına uyar. Örneğin bir değişkede Deccal, kötü tinlerin yardımıyla gelir; İsa yere iner ve onu yener, İblis'i bin yıllığına cehenneme bağlar; ardından kötü tinler yine kısa bir süre serbest bırakılır; sonunda yenilgiye uğratılıp yok edilirler. Bazıları, İsa'nın birinci gelişinde İblis'in bin yıllığına bağlandığını, bu yüzden İblis'in şimdi (yani dördüncü yüzyılda) bağlı durumda olduğunu ve M. S. 1000 yılında bağını koparıp serbest kalacağını ileri sürdüler (bu arada, Hıristiyan çağın nasıl tarihleneceği henüz kararlaştırılmamıştı). Fiilen sonsuz sayıda değişiklik vardır. Kudüslü Cyril gibi birkaç baba Lactantius'u izledi; fakat pek çok baba Vahiy'i alegorik olarak yorumladı ve binyılcılığı reddetti. McGinn, Kayserili Eusebius'un apokaliptik düşünceleri reddeden liderlerden biri olduğunu ve Jerome ile Augustine'in de açık apokaliptisizme tepki gösterdiklerini yazar. "Augustine, Ortaçağdaki tüm anti-apokaliptik eskatalojinin kaynağıdır." Fikir ağırlığı binyılcılığın aleyhineydi ve beşinci yüzyıldan itibaren açık binyılcılık genel olarak sapkınlık sayıldı. Fakat apokaliptisizmin çekiciliği genel olarak kaldı. Augustine bile "erken patristik apokaliptik kurgunun birçok teması"nı bir araya topladı. (McGinn,-s. 27).

biçiminde ifade edilir; bazen, hem yok edici hem yaratıcı olan Hindu Kali gibi bir tanrısallığın iki doğası biçiminde ifade edilir. Yelpazenin karşı ucunda, Mazdacılık gibi aşırı düalist bir dinin bile bazı monist öğeleri vardır; Mazdacılar, her zaman iyi bir tinin kötü bir tin karşısında önceden belirlenmiş bir zaferini varsayar ve iyi ile kötü ilkelerin arkasında, her ikisini de meydana getiren tekil bir kararsız ilkenin varlığını kabul ederlerdi. Eğer varsa, çok az din saf monist ya da saf düalisttir. (2) "Düalizm" değiştirilmiş, hafifletilmiş bir düalizm anlamına gelecek şekilde terimler yeniden tanımlandığında bile, Hıristiyanlık basitçe monist bir din değildir. Hıristiyanlık, Tanrı'nın birliği ve kadiri mutlaklığında tarihsel olarak ısrar etmiş olmasına karşın, Tanrı'nın muhalifi Şeytan'a da büyük bir güç, Mazdacıların kötü Ehrimen'e bahşettiklerinden çok da az olmayan bir güç bahşetmiştir; kozmosun iyi bir tin ile kötü bir tin arasında bir mücadeleyle kaplı olduğuna dair Mazdacılık düşünceye çok benzeyen inançlar savunmuştur. (3) antropolojik düalizm, kozmik düalizmden ayırt edilmelidir. Antropolojik düalizm, köken olarak büyük ölçüde Yunandır ve en keskin biçimde, ruh ile beden arasında bir gerilime Orpheusçu inançla ifade edilmiştir. Hıristiyanlık bu inançtan yararlanmıştır. (4) Hıristiyanlığın ilk iki buçuk yüzyılında, Gnostik hizipler ile daha az düalist hizipler arasındaki mücadele, tarihsel olarak sapkınlık ile ortodoksluk arasında bir mücadele olarak okunamaz; zira ortodoksluk o zaman henüz tanımlanmamıştı. O sırada kilise ile anti-kilise arasında bir mücadele tasavvur etmek, daha sonraki teolojik düşünceleri o döneme dayatmak –ve bazı erken yazarların polemiklerini gereğinden fazla ciddiye almaktır. Her iki taraf –ya da daha doğrusu çeşitli taraflar– kendilerini Hıristiyan görüyorlardı. Bir fikir kümesinin diğerlerine üstün gelip, genel kabul gören, ortodoks, "Katolik" tutum haline gelmesi zamanla oldu. Böyle anlaşılan erken Hıristiyanlık güçlü bi-

çimde düalist olan görüşleri kapsıyordu ve Gnostik olmayan birçok erken Hıristiyan, güçlü düalist eğilimler gösterdiler. Bu yüzden Hıristiyanlık tarihi boyunca düalist görüşlerin ve düalist "sapkınlıklar"ın sürekli ortaya çıkışı yabancı, dışsal düşüncelerin tecavüzü değil, daha çok başından itibaren Hıristiyanlıkta içrek olarak var olan düalist görüşlerin dışa vurumuydu.

Üçüncü yüzyılın sonunda düalist sapkınlıklardan çıkan Donatizm, diaboloji bakımından sınırlı önemdeydi ve nispeten ılımlıydı. Donatist ayrılıkçılık, Hıristiyanların zulme ne ölçüde direnmeleri gerektiği konusundaki bir anlaşmazlıktan kaynaklandı. Donatistler, zulüm korkusuna boyun eğip, pagan tanrılara kurban kesmiş ya da başka şekilde kiliseye ihanet etmiş olanların bağışlanarak Hıristiyan cemaat üyeliğine tekrar kabul edilemeyeceğini; özellikle zulüm zamanında boyun eğmiş günahkâr bir papaz ya da piskopos tarafından yapılan bir ayinin ya da verilen bir rahiplik görevinin geçersiz olduğunu ileri sürüyorlardı. Tıpkı ortodoksların, İblis'i sapkınlıkların arkasında olmakla suçladıkları gibi, Donitistler de, İblis'in zulümleri kışkırttığını ve Katolik tarafın bu zulümlere boyun eğmiş olanları bağışlama vaazını desteklediğini iddia ettiler. Numidia'da davaları, siyasal koşullar nedeniyle topraksız yoksulların davasıyla bağlantılı hale geldiğinde, Donatistler, İblis'in zengin toprak sahiplerini de desteklemekte olduğunu ileri sürmeye başladılar. Giderek yalıtıldılar ve yalıtılmayla birlikte, giderek kendi tarikatları dışında bütün dünyanın Şeytan'ın elinde olduğunu düşünmeye başladılar. Donatist tutum, sadece derece bakımından Katolik tutumdan farklıdır. Her ikisinin düalizmi de aynı kaynak ve kökenden gelir.[34]

---

[34] Donatistler konusunda bkz. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, s. 409-413; Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa* (Oxford, 1952). Cagliarili Lucifer'in izleyicilerine "Lucifer-

Donatist ayrılıkçılık bazı özsel soruları gündeme getirdi. Donatistler şu mantıksal tutumu benimsediler: Tanrı lütfunu sunar ve insan da imanla karşılık verir. Bu lütfun ve imanın dışsal işareti, Hıristiyanın cemaate kabul edilme yolu olan vaftizdir. Bir Hıristiyan için, zulüm korkusuyla dinine ihanet etmekte olduğu gibi, ölümcül bir günah işlemek, onun Hıristiyan cemaatin hakiki bir mensubu olmadığını gösterir. Katolik tutum, kuşkusuz daha müşfikti ve günah işlediklerini fark edip, defalarca nedamet getiren pek çok vaftizli Hıristiyanın, yaşanmış psikolojik deneyimlerine yanıt verme meziyetine de sahipti.

Fakat egemen duruma gelen Katolik tutum, Donatizmin mantığıyla tam olarak yüzleşmedi. Bunun yerine muğlaklıklar bıraktı ve bunlardan biri de, kişinin İblis'le olan kişisel ilişkisiyle ilgiliydi. Babalar, İsa'nın mistik bedeninin, İblis'in mistik bedenine karşı bir mücadelesini ima ettiler. Ne var ki, bedenlerden birine mensup olmanın değişmez olup olmadığı hiç açık olmadı. Bir kişi, günah ve nedametle, bağlılığını birden fazla kez değiştirebilir miydi? Ya da kişiye, bir bütün olarak alınan yaşamı temelinde mi mensupluk verilirdi? Yoksa, ruhunun ölüm anındaki durumu düşünülerek mi? Ya da Origenes'in düşündüğü gibi, ruhlar ölümden sonra bile nedamet getirebilirler miydi? Ve ilk muğlaklık ikincisine yol açar: İblis ve melekler dahi seçimlerine bağlı mıdırlar, bağlılarsa neden? Daha sonraki teologlar, meleklerin –ve bedenden ayrıldıktan sonra insan ruhlarının–, başkalaşabilirlik maddenin bir işlevi olduğunu ve tinler de tanım gereği başkalaşmaz oldukları için, seçimlerine bağlı olmaları gerektiğini ileri

---

ciler" deniliyordu; fakat adları Şeytan'dan değil, piskopostan geliyordu. "Lucifer" "aydınlığın taşıyıcısı" demektir. Luciferciler inatçı, hatta şiddetçi anti-diabolik Hıristiyanlardı ve daha sonra, Ortaçağda İblis'e tapmakla suçlanan "Luciferciler"le karıştırılmamalıdır.

süreceklerdi. Fakat bu açıklama erken babalar tarafından sunulmadı ve her durumda apaçık bir kusuru vardır; zira tinlerin aslında en az bir kere, yani baştan çıktıkları anda zaten değişmiş olduğunu herkes kabul eder. Dahası, birçok baba meleklere ince bedenler atfetti. Origenes'in, baştan çıkmış meleklerin kötülüğe bağlı olmadığı görüşü kabul edilmedi. Origenes, iyi meleklerin iyiliklerine bağlı olup olmadığından emin değildi. Diğer yanda özgür iradenin korunduğunda ısrar etti, her şeyin sonunda Tanrı'ya döneceğini ve Tanrı'nın varlığında yaşadıktan sonra ayrılmanın imkânsız olmasa bile zor olacağını ileri sürdü. Yine de, melekler özgün bir şekilde ayrılmıştılar. Augustine, daha sonra, kendi mukadderat öğretisinin bir parçası olarak hem iyi hem kötü melekleri seçimlerinde sabitleyerek, bu muğlaklıklardan anlam çıkarmaya çalışacaktı.

Manicilik, düalizminde Donatizmden çok daha fazla belirgindi; yine de ortodoks Hıristiyanlıktan uzaklığı da bir derece meselesiydi. Alimler, Maniciliğin ayrı bir din olarak mı, yoksa Hıristiyan bir sapkınlık olarak mı tanımlanması gerektiğini tartışmaktadırlar. Sav, kısmen semantiktir. Diabolojiyle ilgili noktalar, Manici tutumun Hıristiyan Gnostisizme yakın, daha sonraki birçok Hıristiyan sapkınlığın kaynağı olmuş ve hatta ortodoks düşünceyi de etkilemiş olmasıdır.[35]

---

[35] Genel olarak düalizm konusunda bkz. P. Siwek, "The Problem of Evil in the Theory of Dualism," *Laval théologique et philosophique* (1955), 67-80 (dikkat: bu anti düalist bir polemiktir). Maniciler konusunda bkz. özellikle H.-C. Puech, *Le manichéisme* (Paris, 1949); R. Manselli, *L'eresia del male* (Naples, 1963); G. Widengren, *Mani and Manicheism* (Londra, 1965); F. de Capitani, "Studi recenti sul manicheismo," *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 65 (1973), 97-118; G. Quispel, "Mani the Apostle of Jesus Christ," *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou* (Paris, 1972) içinde, s. 667-672; L. J. R. Ort, *Mani: A Religio-historical Description of His Personality* (Leiden, 1967). Ben, Maniciliğin ayrı bir dinden çok bir sapkınlık olarak görülmesini daha iyi olduğu görüşüne eğilimliyim. Onikinci yüzyıl Avru-

Maniciliğin kurucusu, 14 Nisan 216'da Babil yakınlarında bir prens ailesinde dünyaya gelen, Mani adlı Mezopotamyalı bir Persti. Gnostik bir Mandeist olarak yetişmiş olabilir; Roma sınırına yakın bir Pers eyaleti ve bir ticaret merkezi olan Mezopotamya, her halükarda, Museviliğin, Hıristiyanlığın, Mazdacılığın ve hatta Budizmin etkisindeydi. Mani oniki yaşında, Kutsal Tin'in ikizi ve Âdem, Sit, Enoş, Nuh, Budha, Zerdüşt ve İsa olarak saptadığı peygamberler dizisinin sonuncusu olduğuna dair vahiy aldı. Birçok yeri gezip vaaz veren Mani, büyük bir taraftar kitlesi topladı. Fakat katı ortodoks Mazdacı yüksek keşiş Karter'e ters düştü ve aile bağlantıları onu, tutuklanıp derisinin yüzülmesinden kurtaramadı. 26 Şubat 277'de öldü. Düşüncelerinin etkisi bin yıl boyunca ve Ortaçağ Fransa'sından Ming Çin'ine kadar hissedildi.

Manicilik eklektik bir öğretiydi; fakat en çok Gnostisizme yakındı. Mani, kozmosta yaratılmamış iki ebedi öğenin, aydınlık ve hakikat ilkesiyle madde, karanlık ve sahtelik ilkesinin var olduğunu öğretiyordu. Bu iki öğe, Tanrı ve Karanlığın Prensi olarak kişileştirilir ve ikisi de ebedi olmalarına karşın, sadece aydınlık ilkesi ilahidir. Tanrı krallığının üç niteliği, dingin uyumda var olan aydınlık, kuvvet ve bilgelik nitelikleri vardır; karanlığın krallığı ise kaotik, gürültülü ve karışıktır. Mani'nin öğretisi, bir dizi Gnostik karışıklığı üzerine aldı. Tanrı Yaşamın Annesi'ni yaratır, o da İlk İnsan'ı yaratır; üçü, bir Baba/Anne/Oğul Üçlemesi'nde vardır. Karanlığın Prensi, korkudan Babasına ve Annesine yalvaran İlk İnsan'a saldırır ve yener. Yalvarışı, ilahi bir varlık olacak kadar güçlüdür ve ilahi ebeveynlerin yanıtı da ilahi

---

pa'sında Manici-Gnostik görüşlerin yerli Hıristiyan sapkınlıklarla kolayca birleştirilmesi, bakış açılarının iki ayrı dine nitelik verecek kadar farklı olmadığının bir işaretidir. Babalar, örneğin Hegemonius ve Augustine, Maniciliği sapkınlık olarak gördüler.

olacak kadar güçlüdür. Baba, bir Kurtarıcı'yı, Aydınlığın Tini'ni, İlk İnsan'ı kurtarmaya gönderir. Fakat kurtarıldıktan sonra bile ruhu karanlığın hayhuyuna kapılmış kalır ve karanlığın archonlarına ya da demonlarına saldırmak üzere yeni bir kurtarıcı, Canlı Tin gönderilir. Onları yenilgiye uğratan Canlı Tin, İlk İnsan'ın ruhunu kurtarır ve güneş ile ayı meydana getirerek, aydınlığı temizleyip arındırır. Hâlâ aydınlığın bazı parçacıkları karanlığın tuzağında kalmıştır; bu nedenle Baba, Üçüncü Haberci'yi gönderdi. Üçüncü Haberci, kendisini erkek archonlara güzel bir bakire olarak gösterir; onu arzulayan archonlar kendi içlerinde sperm olarak tuttukları aydınlığı dışarı fışkırtırlar ve bu sperm/aydınlık yeryüzüne düşer ve sebzelerin çıkmasına neden olur. Bu yüzden sebzeler, aydınlık içeriği bakımından çok yüksektirler ve inananlar tarafından, bedenselliği ve kanlı-canlı oluşuyla karanlığın bir ürünü olduğunu açığa vuran ete yeğlenip yenilmelidir.

Bu arada dişi demonlar da Üçüncü Haberci'yi yakışıklı bir delikanlı olarak algıladılar; zaten hamile olmalarına rağmen, ona duydukları şehvet, çocuklarını daha hızlı doğurmalarına neden olur. Bu çocuklar yeryüzüne ucube olarak gelirler ve taze bitkileri yerler ve böylece aydınlığı tekrar içlerine alırlar. Archonlar, Âdem ile Havva'yı meydana getirerek aydınlığa karşı başka bir komplo kurarlar. Karanlığın kişileşmesi olan Az, biri erkek diğeri dişi iki demon üretir. Erkek demon, aydınlık taşıyan bitkileri tüketen ucubeleri, ruhlarını emecek şekilde yalayıp yutar; ardından dişi demonla çiftleşir. Bu birlikteliğin çocukları ilk insanlardır. Bu yüzden erkekler ve kadınlar, zina ve şehvetin ahlaksızca bileşiminden ibaret olan şeytani bir komplonun ürünüdürler. Fakat aydınlığın Babası yine karşılık verir, bütün bunlardan yılmaz ve yine Üçüncü Haberci'yi gönderir; bu kez Manicilerin Yisho Ziwa, "Parıldayan İsa ya da Aydınlık Taşıyan" dedikleri Hürmüz ya da İsa görünümünde.

İsa, Âdem'e gider ve ona hakikati anlatır: Bedeninin demonlar tarafından icat edilen kötü bir hile olduğunu ve aydınlık dünyası için ruhunu kurtarmaya çalışması gerektiğini anlatır. Bu yüzden erkeklerin ve kadınların dünyadaki işlevi, kurtarıcı gnosisi, İsa'nın mesajını kavramak ve ruhu bedenden özgürleştirmeye çalışmaktır. Bu özgürlük, selamete kavuşmayla kastedilen şeydir. Bu yüzden kozmosun üç çağı vardır: Tin ile maddenin şeytani karışımından önceki çağ; bugünkü karışım çağı ve üçüncü çağ, büyük bir nihai savaştan sonra tinin maddeden kurtarılacağı, İsa'nın bir süre kozmosu yöneteceği ve ardından bütün maddenin nihai olarak yok edileceği selamet çağı. Kurtarılanlar arşa yükselirken, hakikati kabul etmeyen ve dolayısıyla karanlığın yolundan gidenler, madde ile birlikte yoğun, karanlık bir kütle biçiminde yuvarlanıp ebedi bir çukura gömüleceklerdir.

Yumuşatılmış kozmik düalizm ile aşırı antropolojik ve ahlaksal düalizmin bu karışımı, Tanrı ile fiili insan deneyimi dünyası arasına bir dizi karmaşık mitolojik figür sokarak kötülüğün sorumluluğunu hakiki Tanrı'dan uzaklaştırma çabasında, Gnostisizme benzer ve Gnostisizmle aynı nedenlerle başarısız olur. Burada, ana hatları sunulan mitolojik karmaşıklıklar hiçbir işlev görmez, sonunda sadece kafa karıştırırlar. Yine de Mani'nin iki karşıt ilke arasındaki kozmik mücadelenin her kişide beden ile ruh arasında bir mücadele olarak ortaya çıktığı düşüncesi, yaşamının erken aşamasında Augustine de dahil olmak üzere birçok dönmeye çekici geldi. Geleneğin kenarındaki böyle bir düalizmin varlığı, ruh ile beden arasındaki gerilimi keskinleştirdi ve insan bedenini ayartmaları için bir araç olarak kullanan maddenin efendisi olarak Şeytan görüşünü güçlendirdi.[36]

Beden ile ruh arasındaki savaş, erken Hıristiyan manastır düşünce-

[36] Bu kısa özet öncelikle Widengren'i, *Mani*, s. 43-68 ve Puech'i, s. 74-82, izler.

sinde hakim bir temaydı. Bir bireyin, bütün zamanını toplumsal yaşamın oyalamaları tarafından rahatsız edilmeden Tanrı'yı tefekküre ayırabildiği bir inziva yaşamı sağlamayı amaçlayan manastırcılığın, diaboloji için belirgin bir önemi vardı. Bilinen ilk keşiş Aziz Anthony (251-356, geleneksel olarak ona atfedilen tarihlerdir), köyünden çıkıp çileci bir yaşam sürmek üzere çöle gitti ve daha sonra benzer bir mekânda Aziz Pachomius (286-346), senobitik manastırcılığı kurdu. Manastırcılık bir bakıma şehitliğin bir vekiliydi. 312'den sonra Constantine'in Hıristiyanlığa uymasıyla birlikte zulümler sona erdi ve Hıristiyan cemaat, daha çok içerden tehlikelere, özellikle bu dünyanın şeyleriyle meşguliyete odaklanmaya başladı. Çöl, Hıristiyanın en sert biçimde sınandığı yer olarak arenanın yerini aldı. Toplumdan uzaklaşmakla keşişler, dünyevi hazlara ve arzulara ve onların prensine karşı mücadeleyi üstlendiler. Mısır'da toplumdan uzaklaşmak, bereketli Nil vadisinden çıkıp çölde, bin yıldır tinsel olduğu kadar fiziksel bakımdan da tehdit edici olduğu düşünülen bir bölgede yaşamaktı. Hıristiyanlar, giderek daha fazla Hıristiyanlaşan imparatorlukta, cemaatlerin dualarının demonları kentlerden uzaklaştırdığına ve onların artık çölde toplanmakta olduğuna da inanıyorlardı.

Bir keşiş çöle çekildiğinde, demon sürülerine karşı hem fiziksel hem ahlaksal olarak mücadele etmeyi umuyordu; savunması, İsa'nın koruması altında perhizkâr bir yaşamdı. Çöl, keşişler için ikili bir anlam aldı: Toplumun ayartmalarından kaçıp sığınılacak bir yer olduğu gibi, ayartmaların doğrudan Şeytan'dan geldiği bir yerdi. Çölde insan ufak tefek oyalamalardan, küçük kötülüklerden ve erdemlerden uzak durabilir, İsa ile İblis arasındaki kozmik mücadelede doğrudan yer alabilirdi. Ve keşişler oldukça haklıydılar. Demonlar ister dışsal varlıklar, ister iç psikolojik güçler olarak yorumlansın, keşişlerin kendilerini kötülük güçlerinin neredeyse sürekli saldırısı altında his-

settiğinden kuşku yoktur. Keşişlerin deneyimleri ve deneyimleriyle ilgili anlatımların geniş Hıristiyan cemaatte yarattığı ilgi, Şeytan korkusunda belirgin bir artışa neden oldu. Keşişlerin demonlara karşı görevlerini, onlarla alay eden inanmayanlar bile biliyordu. Dönme Julianus şunu yazıyordu: 'İki şey, [Hıristiyan] teolojinin en kusursuz örneğidir, demonlara ıslık çalmak ve alınlarına haç işaretini yapıştırmak."[37] Demonlar, senobitlerden (toplu olarak çile çekenlerden –çn.) çok çilecilere saldırıyordu; çünkü insan tinsel yaşamda ne kadar çok yükselirse, düşmanın o kişiye saldırısı o kadar çok etkileyici olur. Keşişler, "Tanrı'nın sporcuları" olarak şehitlerin yerini aldılar.

Dördüncü yüzyılda yazılan keşiş yaşamlarına önce bir keşiş hakkında, daha sonra ötekiler hakkında anlatılan sayısız söylence, basmakalıp öykü girdi. Bu öyküler tarihsel olma niyetinde değillerdi. Yazarların kafasında ideal, arketip keşiş vardı ve her birey, idealin bir temsili ya da kopyası olarak görüldü; sonuç, bir keşişle ilgili öykünün, adil bir şekilde diğerine de uygulanabilmesi oldu. Modern bir göze, sanki hagiografi yazarları –azizlerin yaşamlarını yazanlar– birbirlerinin düşüncelerini çalmış ve kanıtları çarpıtmış gibi görünürler. Onları böyle görmek, amaçlarını yanlış anlamaktır. Hagiografi yazarları, biyografi ya da tarih yazma niyetinde değildiler. Ebedi ilkeler hakkında yazıyorlardı. Hagiografi söylencelerle bu kadar dolu olduğuna ve bireyleri ayırt etmeye bu kadar az ilgi gösterdiğine göre, dördüncü ve erken beşinci yüzyıl keşişlerinin yaşamlarını, bir arketip gereğince değerlendirmek en iyisidir. Kilisenin kendi kutsal erkek ve kadınlarından ne beklediğini gösterir.

O sırada Hıristiyan cemaatteki "kutsal insanlar"ın işlevi olağanüstüydü. Olasılıkla doğu Akdeniz'deki kentlerin ve kasabaların laik li-

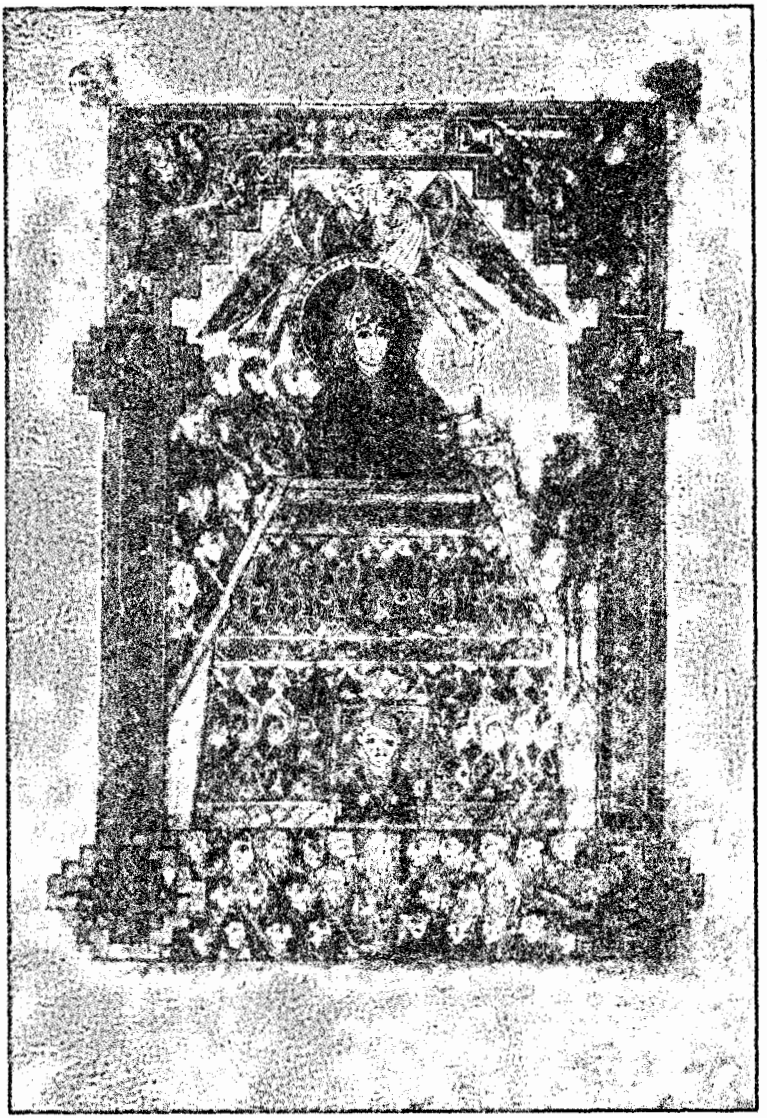
[37] Pelikan, *The Christian Tradition*, 1: 136.

derliğinde toplumsal modelini bulan "kutsal insan" kavramı, neredeyse piskopos ve papaz hiyerarşisi kadar büyük bir öneme sahip olmaya başladı. Çöle çekilip perhizkâr bir yaşam sürerek toplumdan uzaklaşan insanların, büyük bir bilgeliğe sahip olduğuna inanılıyordu. Birçok kişi, onları izleyip keşiş olmak üzere kentleri terk etti –o dönemde manastırcılığın hızla büyümesinin nedeni– ve keşiş olmayan birçok kişi de, keşişleri iyi bir yaşam sürmenin modeli olarak aldılar. Roma İmparatorluğu kötüye gittikçe, laik dünyadan aşkın dünyaya hızlı bir kayış oldu. Şeytan'a karşı bir savaşçı olarak keşiş düşüncesi, manastırcılığın Hıristiyan cemaate yaydığı güçlü imgeler arasındaydı.[38]

Manastırcılığın modeli, bizzat İsa'nın kendisiydi. İsa'nın, Şeytan tarafından, ayartılmak üzere çöle çekilmesi gibi, keşişler de benzer şekilde hareket ettiler; dua ettiler, oruç tuttular ve Usta'larının koruması altında karanlık güçlerine karşı mücadele ettiler. Keşişler İsa'yı örnek aldıkları gibi, cemaat de onları örnek aldı ve İblis'le savaşları hakkında anlatılan masallar kabul gördü ve popüler dünya görüşüyle birleştirildi. Manastırcı hagiografiler, İblis kişisine ayrıntı ve renk kattılar.

Manastırcı diabolojinin en etkili eserlerinden birini Athanasius yazdı. 295'de doğan Athanasius, İskenderiyeli Piskopos Alexander'in diyakonu ve sekreteri olarak çalıştı ve 328'de kendisi piskopos oldu. Arianlara karşı savaşı yönetti ve 325'te İznik'te ilk Hıristiyan ekumenik konseydeki en etkili sesti. 360 dolaylarında yazılan, çilecinin varoluşunu Şeytan'a ve onun güçlerine karşı aralıksız bir mücadele olarak resmeden, kısa ve muazzam ölçüde etkili eseri "Aziz Anthony'nin

[38] Manastırcı yazın ve demonoloji konusunda bkz. A. C. Guilaumont, "Démon dans la littérature monastique," *Dictionaire da spiritualité ascétique et mystique*, 3. cilt ve Kaynaklar Üzerine Deneme.



İsa'nın baştan çıkarılmasının bu tuhaf temsilinde, İsa solundaki İblis aşağı inmesi için onu kandırmaya çabalarken, tapınağın tepesinde duruyor. Yukarıda melekler geziniyor ve bir kalabalık olayı izliyor. Kelllerin Kitabı'ndan bir resim, MS ykl. 790. Trinity College İdare Kurulu'nun izniyle.

Hayatı" da eserleri arasındaydı.[39]

Athanasius, İskenderiyeli babalar gibi, kötülüğün temelde varlıkdışı olduğunu varsaydı; fakat aktif ve kötü niyetli bir gücün bu hiçliği yönettiğine de inanıyordu. Şeytan, arştan düşen büyük bir melekti. Öteki melekleri günaha yöneltti ve "büyük demon," onların lideri oldu. Bu düşüşle Şeytan ve onun demonları, kendilerini bir hiçlik, karanlık, ucube ve varlık-dışı bir yaşama mahkûm ederek kozmosun geri kalan kısmından ayrıldılar.[40] Demonlar, asli olarak sadece hengame, sıkıntı ve düzensizlik gibi, görünür olumsuz biçimler alabilirler ve böylece kurbanlarının zihinlerinde imgeler ve fantaziler yaratırlar. Keşişleri alt etmek için şevkle bu güce yaslanırlar.[41] Şeytan isterse şeklini değiştirebilir. Sık sık Athanasius, Şeytan'ı havada yaşayan ve korkunç biçimini ve gücünü arşa yükselmemizi önlemek için kulllanan kocaman bir dev olarak düşünüyordu. Ya da, ruhunun boşluğunun ve karanlık oluşunun ve de İsa'nın gücüne karşı içrek zayıflığının bir işareti siyah bir oğlan olarak ortaya çıkabilir. O ve demonları, sık sık hayvani aptallıklarının simgesi olarak canavar ya da kozmosta hakiki varlıkları ve hakiki yerleri bulunmadığı gerçeğini simgelemek üzere ucube –uylukları insana benzeyen, fakat eşeklerinkine benzeyen

---

[39] Athanasius'un eserleri için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. En önemli eserleri: "The Incarnation of the Word" (Inc.) [Sözün Vücut Bulması, –çn]; "To the Bishop of Egypt" (Bish.) [Mısır Piskoposuna, çn]; "Orations against the Arians" (Ar.) [Arianlara Karşı Söylev, –çn]; "Against the Heathen" (Heath.) [Dinsize Karşı, –çn]; "On Virginity" (Virg.) [Bakirelik Üzerine, çn] ve "Life of Anthony" (Ant.) [Anthony'nin Hayatı, –çn].

[40] Inc. 4; Heath. 6; Virg. 5; Bish. 1-2; Ant. 22.

[41] Ant. 22, 31: Görünür biçimler, σχηματα, fantaziler üretme, φαντασιαι. Şeytan'ın adları: Behemot [Kutsal Kitap'ta tarifi verilen su aygırına benzer bir yaratık, –çn.], Kötü Biri, düşman, ejderha, yalancı, büyük demon (Ant. 5, 6, 11, 24).

bacakları ve ayakları bulunan bir canavar– biçimini alabilirler. Athanasius, Eyüb'den, ikonografide değişmeden kalan bir betimleme çıkardı: Şeytan'ın "gözler[i] sabah yıldızı gibidir. Ağzından yanan lambalar çıkar ve ateş yayılır. Burun deliklerinden kömür yakan bir fırının dumanı çıkar. Nefesi kömürdür ve ağzından alevler çıkar." Şeytan bir aydınlık meleği biçimini alabilir ve demonlar, güzel şarkı söyleyerek, Kutsal Kitap'tan alıntılar yaparak, dua okuyarak ve hatta keşiş biçimini alarak bizi kandırabilirler. Fakat iyi gibi görünmek, onlar için çok büyük bir çabadır ve çirkinliklerini göstererek ve pis kokularını yayarak, tekrar kendi gerçekliklerine dönerler. En hakiki biçimlerinde, karanlığa ve yıkıma doğru sürüklenen ağır, görünmez tözdürler.[42] Demonlar günah işlemeden önce, arşta yaşıyorlardı. Kendi kusurlarından ötürü, gürültülü, kakafonik bir şamata içinde boğuşup durdukları aşağı havaya atıldılar. Havaya hızla fırlatılan demonlar, yeryüzünü işgal eder ve çölü mekân tutarlar.[43]

---

[42] Çeviriler *Nicene and Post-Nicene Fathers*'tan. Şeytan'ın ve demonların biçimleri: Ant. 6, 9, 23-25, 40-41, 53, 66; Bish. 1-2. Demonların benzemeyi yeğledikleri en yaygın canavarlar: ejderhalar, yılanlar, akrepler, aslanlar, ayılar, leoparlar, boğalar, kurtlar, sırtlanlar ve horozlar: krş. Guillaumont, col. 192. Krş. Eyüb 41: 18-20, Leviathan betimlemesi. Athanasius, İblis'i Leviathan, Tyre'nin Prensi ve Lucifer'le birleştirmede ve kibiri İblis'in ilk günahı olarak tanımlamada vatandaşı Origenes'i izledi. Pachomius Şeytan'ı, kendisini ayartmaya çalışan, genç bir siyah kız biçiminde gördü (*Historia Lausiaca*, 23. 76-77). Pachomius kızı bir el darbesiyle yana itti; ondan sonra o pis koku, iki yıl boyunca ellerinden çıkmadı. Küçük siyah demonlardan oluşan bir ayak takımı, Macarius'un da canını sıktı (Rufinus, *Historia monachorum* 29).

[43] Ant. 8, 13, 21-22, 28, 65. Bkz. Daniélou, "Démons." Daniélou'nun Yeni Ahit'te havanın demonların ikamet yeri olarak ortaya çıktığına dair gözlemi, H. A. Kelly tarafından reddedilir: *The Devil, Demonology, and Witchcraft*, s. 25, n. 1 ve 26. Paul'un "prenslikler"i Musa Şeriatı'nın aracılarındırlar, dolayısıyla demon değildirler. Yeni Ahit'te, rabbinik yazında ve pek çok babada

Enkarnasyondan önce, demonlar selamet yolunu tamamen kapatmıştı; fakat İsa'nın fedakârlığı yolu tekrar açtı. Yine de, biz bu yolu tırmanırken, demonlar etrafımızda pusuya yatarlar ve bizi durdurmak için güçleri dahilinde olan her şeyi kullanırlar. Hayattayken işlediğimiz bütün suçlar, demonlara ödememiz gereken borçlardır ve biz arşa doğru yükselirken, ödememizi isterler. Yeryüzünde, içeriden ayartma (örneğin şehvet), dışarıdan saldırı (terör) ve kalleşlik (iyilik yapıyormuş ya da yenilmiş numarası yapma) da dahil olmak üzere, bize karşı çeşitli teknikler kullanırlar.[44]

Şeytan, diyordu Athanasius, çöl keşişlerinden endişe ediyor. Birincisi, Hıristiyanların duaları kentler üzerindeki hükmünü zayıflattıktan sonra, sığınma yeri olarak çöle yönelmişti. İkincisi, keşişlerin İsa'yı örnek alması, onun dünyayı kurşuni bir kütle halinde cehenneme gönderme çabalarını engelleyen bir selamet mayasıdır. Dolayısıyla, keşişler Tanrı arayışlarında ne kadar çok yükselirlerse, Şeytan o kadar çok nefretle onlara saldırır. İnziva büyük bir meziyet olduğu için, Anthony her seferinde daha derin inzivaya çekilmeye karar verdi, kendisini özellikle keskin saldırılara açtı: önce köyüne yakın bir türbeye çekildiğinde, ardından nehire yakın çölde harap bir kalede yaşamaya gittiğinde ve son olarak Kızıl Deniz'e yakın ölümcül çölün derinliklerine gittiğinde. Pachomius da, etrafına bir manastır cemaati topladığında, çileciyken olduğundan daha şiddetli saldırılara uğradı

---

rastlanan bu düşünce, Platoncu gelenekten alınmış gibi görünüyor. Filon, Plutarkhos ve Porphyry, *daimone*'lerin (onlara göre kötü olmaları zorunlu değildi) havada yaşadıklarını savunurken Platon'u izlediler.

[44] Ant. 11, 23, 65; Bkz. Daniélou, "Démons," s. 142-144; Kelly, *The Devil, Demonology, and Witchcraft*, s. 105 vd. Athanasius, demonları, günahlarımızın bedelini ödeyene kadar yolumuzu tutan gümrük memurları olarak tasarlamada Clemens ve Origenes'i izledi.

ve Hilarion da en çok acıyı, çöl inzivasını seçtiğinde çekti.[45]

Şeytani saldırılar, genellikle yardımcı demonlar tarafından gerçekleştirilir; fakat keşişin direnci yeterince büyükse, Şeytan'ın kendisi işi üstlenir. Demonların teknikleri çeşitlidir ve ustalıklıdırlar. Anthony terk edilmiş türbeye gitmeye karar verdiğinde, onun gençlik güzelliğinden nefret eden ve tinsel iç gücünden korkan Şeytan, önce onun zihnine kendinde iyi olan ayartmaları fısıldadı. Şeytan, Anthony'nin, parasıyla yapabileceği iyi şeyleri ve genç kız kardeşine karşı sorumluluğunu düşünmesi gerektiğini önerdi: Şeytan, kendinde iyi olan bir şeyi kullanarak keşişin savunmasını zayıflatmayı özellikle sever. Daha sonra, Anthony tinsel yaşamda ilerleme kaydedince, Şeytan onu aşırı inzivaya ayartmaya çalıştı; böylece başarısız olacak ve manastır meşguliyetini bir yük gibi görecekti. Demonlar, başka aldatma yolları kullanırlar. İyi melekler, keşişler, hatta Rab'bımız biçiminde görünürler. Keşişi savunmasız yakalamak için onu onurlandırıp saygı duyuyorlarmış gibi davranırlar. İlahiler söyler, Kutsal Kitap'tan ayetler aktarırlar; ya da büyük bir yalan söylemeden önce güven telkin etmek için küçük bir hakikati dile getirirler. Uzak olayları haber vermek için, büyük hızlarını kullanarak geleceği öngörme numarası yaparlar. Örneğin, kardeşini ziyaret etmek üzere yola koyulan bir adam görürlerse, hemen kardeşe koşup ziyareti önceden söylerler. Tevazu numarası yaparlar; Anthony, "küçük siyah oğlan" olayında bu hileyi fark edebildi ve bu yüzden onu defetmeyi başardı.[46]

Ayartmalar daha kaba da olabilir. Genç Anthony, malı ve kız kardeşiyle ilgili düşüncelere boyun eğmeyince, Şeytan onun zihnine servet, ziyafet ve şan imgelerini yerleştirdi. Yapmayı planladığı şeydeki büyük tehlikeleri ve rahatsızlıkları düşünmesine ve böylece içinde bü-

[45] Ant. 5, 8, 11-12, 23.

[46] Ant. 5, 23-28, 31-40.

yük bir kuşku bulutunun yükselmesine neden oldu. Sonra, bu da fazla işe yaramayınca, seksi güzel bir kadın biçimini alacak kadar ileri giderek şehvet düşüncesini öne çıkardı. Demonlar, keşişlere karşı şehvet ayartmasını sık sık kullanırlarsa da, yaşlılara gelince daha sakin oyunlara yönelirler.[47]

> Bir gece bir demon, çölde gezen hoş bir kadın biçimini aldı. Gezmekten yorgun ve bitkin düşmüş numarası yaparak, bir keşişin mağarasının kapısına geldi. Keşişten merhamet diliyormuş gibi onun dizlerinin dibine çöktü. "Çölde dolaşırken," dedi, "geceye yakalandım ve şimdi korkuyorum. Hücrenizin bir köşesinde kalmama müsade edin, vahşi hayvanlara av olmayayım." Acıyan keşiş onu mağaranın içine aldı ve neden tek başına çölde dolaştığını sordu. Sohbete yeterince normal başladı, fakat yavaş yavaş sözlerini tatlılaştırıp, keşişin duygularını okşamaya başladı. Konuşmasını bütünüyle şehvete dönüştürünceye kadar, konuşmasının tatlılığı keşişin zihnini yavaş yavaş ele geçirdi. Konuşmasına şaka ve gülücükler katmaya, hürmet gösteriyormuş gibi yanaklarına ve sakalına dokunmaya, ardından boğazını ve boynunu okşamaya başladı. Keşiş arzuyla tutuşmaya başladı; fakat tam tutkusunu gidermek üzereyken, demon tırmalayıcı bir sesle korkunç bir çığlık attı, keşişin kucağından sıyrılıp çıktı ve keşişin ayıbına ahlaksızca kahkahalar atarak uzaklaşıp gitti.[48]

Şeytan'ın ayartmadan sonraki adımı korku uyandırmaktır. İçeriden şeytani saldırı ile dışarıdan şeytani saldırı arasındaki sınır geçirgendir. Demonlar, keşişleri korkutmak için bazen rüya ve halüsinasyonlar gönderirler; fakat bazen de, çeşitli varlıkların görüntüsünü, sesini ve kokusunu sergileyerek, fiilen dışsal olarak hazır bulunurlar. Kutsal insanların görüntüsüne bürünerek yalan söylerler; dev, vahşi

---

[47] Ant. 5; Hilarion 7. Demonlar putperestliğe ve sapkınlığa da ayartırlar: Inc. 11; ant. 78-80, 94.

[48] Rufinus, *Historia monachorum*, 1.

canavar ve sürüngen biçimini alarak korku ve tiksinti yaratırlar. Mide bulandırıcı kokular yayarlar ve sık sık sinir bozucu şamata ve gürültü çıkarırlar. Bazen bunları birbirine karıştırırlar. Anthony bir keresinde, kulübesinin duvarlarını sarsan korkunç bir gürütüyle uyandı; sonra demonlar hırıltılı, tıslamalı ve ulumalı gürütüleriyle Anthony'yi korkutan "aslanlar, ayılar, leoparlar, boğalar, yılanlar, engerekler, akrepler ve kurtlar" olarak, sayısız korkunç biçimlerde içeri üşüştüler. Aziz Hilarion, ağlayan bebekler ve kadınlar, böğüren sığırlar, kükreyen aslanlar ve geceyle çarpışan cahil orduların boğuk seslerini duyuyordu; gözlerinin önünde gerçekleşen gladyatörlerin korkunç bir mücadelesine, her şeyin demonların sözsüz oyunu olduğunu anlamadan önce, birisinin ölü vaziyette ayaklarının dibine düştüğüne tanık oldu. Demonlar onurlu değildirler; keşişi tefekküründen caydırmak için dehşet vericiden aptala düşebilirler. Dans eder, kahkaha atar, ıslık çalar, muziplik eder, cilve yaparlar; bazen komediler sahnelerler: Pachomius, minnacık demonların bir ipi bir yaprağa bağladıklarını ve ardından boş bir çabayla yaprağı oynatmak için ipi çeker gibi yaptıklarını izledi. Ne kadar tehdit edici ve korkutucu olurlarsa olsunlar, demonların keşişlere fiilen zarar verme gücüne sahip olmadıkları sanılırdı; fakat bazen fiziksel saldırılar da görülmüştür. Şeytan, Hilarion'un sırtına atladı ve onu kamçıladı; Şeytan ve bir demon sürüsü Anthony'nin yolunu kestikten sonra, onu dövdü, kamçıladı ve baygın bir şekilde bıraktılar. Yaşlılığında Anthony, genç kardeşlerine Şeytan'ı fiziksel darbelerle defettiğini anlatırdı.[49]

Tarihçi bu tür öyküleri nasıl ele almalıdır? Yazarların edebi bir

[49] Hilarion 6-8; Ant. 8-9, 23, 26-27, 35, 39-40, 51-52, 63. C. S. Lewis'in *Perelandra* romanındaki İblis ile Ransom arasında fiziksel savaş tasviri, bazı eleştirmenlerin savunduğu gibi, bir çocuk fantazisi değil, diabolojide iyice kökleşmiş bir gelenektir.

anlatım olarak neyi hedefledikleri, keşişlerin rüya ve halüsinasyonları olarak neyi hedefledikleri ve basitçe ahlaksal ve arketip bir masal olarak neyi hedefledikleri konusunda bir yargıya varmak zordur. Niyet konusunda bir yargıya varmak zorsa, gerçekte neyin olup bittiğini söylemek imkânsızdır. Bu tür öykülerin tarihselliğinden haklı olarak kuşku duyulur; fakat incelikli bir tarihçi, sırf bütün dünya görüşleri gibi şüpheli olan çağdaş dünya görüşümüze uymadıkları için, iddia edilen olayları reddetmez. Bildiğimiz şey, bu öykülerin yaygın olarak –hatta evrensel olarak– şeytani davranışın doğru tasvirleri olarak ele alındığıdır.

Bu şeytani saldırılarla savaşmak için keşişler, öteki Hıristiyanlarla aynı silahlara sahiptiler: İsa'ya iman, haç işareti ve İsa'nın adının pratik kullanımı. Demonlar özellikle bunlardan korkarlar; gelecekte cehennemde çekecekleri cezanın belirtisi olarak acıyla yanarlar. Keşişler bu silahlara, her zaman Tanrı'nın lütfuyla kendi tinsel zekâlarını ve deneyimlerini de ekleyebilirler. Anthony'nin perhizkâr yaşamı, orucu ve geceleri uyumaması düşmanın saldırılarını köreltti. Öteki silahlar, cin kovma, demonları önemsemeyerek ya da onlara üfleyerek (herhalde Tanrı'nın kurtarıcı nefesini ya da Söz'ünü örnek alarak; Dönme Julianus'un, demonları ıslıkladıkları için keşişlerle alay ederken kastettiği budur) küçük görme ve korkusuzluktu. Bir tin yaklaştığında, cesurca karşısına çıkıp ne olduğu sorulmalıdır. Melek kendisini açığa vuracaktır; demonsa, böyle bir cesaret göstermeyip, korkudan abuk sabuk konuşacaktır.

Bütün savunmalar içinde tinlerin feraseti, en önemlisidir. Feraset, Tanrı'nın bir hediyesi olarak elde edilir; bilgece kullanımıyla büyük bir keşiş olunabilir. Feraset öğretisi, incelikli bir psikolojinin aracı haline geldi. Hepimiz kaygan isteklerimizin ve değişken ruh hallerimizin farkındayız ve bir gün doğru gibi görünen şeyin, ertesi gün

yanlış gibi göründüğünü biliriz. Gelgeç dürtülerimiz tarafından yanlış yönlendirildiğimiz için, ciddi hatalar yapabiliriz. O nedenle keşişler, feraseti kulanarak, verili bir dürtünün Tanrı'dan mı, yoksa Şeytan'dan mı geldiğini, yararlı mı yoksa zararlı mı olduğunu söyleyebilirlerdi. Bunu hem kendileri, hem başkaları için yapmayı öğrendiler; bu yüzden günlük hayatta öğüt arayan insanlar tarafından sık sık ziyaret edilirlerdi. Tinleri ayırt etme feraseti, keşişlere rüyaları yorumlama ve Freud'un yüzyıllar sonra, günlük yaşamın psikopatalojisi dediği şeyi yapma becerisi verdi.[50]

Şeytan'a her başarılı direnişin kaynağı İsa'nın lütfudur; bu olmadan hiçbir şey etkili olmaz. "İnsanlığın düşmanı Şeytan, arştan düştü ve havanın aşağı bölgelerinde dolaşır ... fakat Kurtarıcı, Şeytan'ı yenmek, havayı temizlemek ve arşa giden yolu açmak için geldi."[51] İsa'yı havada yukarı doğru yükselten haç, onun havanın şeytani güçlerini yok ettiğinin işaretiydi; cehenneme inişi, yeraltında demonları yenilgiye uğrattığının işaretiydi; yeniden dirilişi ise, zaferinin nihai mührüydü. Suriyeli Efraim, Ölüm'ün, Gehenna'nın, Şeol'ün ve İblis'in, Tanrı'ya ve insanlığa karşı kullanmayı umdukları, fakat zekice kendilerine karşı dönen İsa'nın ölümüne ağıt yaktıkları dramatik bir diyalog meydana getirdi.[52]

Athanasius, İsa'nın fedakârlığına rağmen demonların hâlâ dünyada kol gezmeleri olgusuyla yüzleşmek zorundaydı. İsa'nın demonları ölümüne yaraladığını ve insanoğlu üzerindeki gücünü kırdığını, ancak o izin verdiği ölçüde ayartma ya da suçlama yapacağını söyleyerek bu durumu açıkladı. İsa Leviathan'ın burnuna halkayı geçirdi; fakat İsa'nın misyonuna ortak olmak şimdi bize bağlıdır. Onun lütfuna

---

[50] Ant. 5, 7, 13, 21-25, 35-41, 62-64, 71; Hilarion 6, 16.

[51] Inc. 25.

[52] Efraim'in eseri için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme.

yaslanarak ve erdemli bir yaşam sürerek, onun fedakârlığına ortak olur ve Şeytan'ın nihai yıkımına doğru giden kozmik sürece yardım ederiz. Demonların kendilerininkiymiş gibi gösterdikleri ışık, aslında cehennemin alevlerinden kaynaklanır. Şeytan ve dalkavukları, nedamet umudu olmadan ebedi ateşte yanacaklar. Bu hiçlik ateşle dağlandığı zaman, her yer tekrar bütün olacak, bütün şeyler Tanrı'yla olacak.

Athanasius, şu öyküyü Anthony'nin ağzından anlatır:

> Bir keresinde biri hücremin kapısını vurdu, öne çıkınca uzun ve iri görünen biriyle karşılaştım. Sonra "Sen kimsin" diye sorduğumda, "Ben İblis'im," dedi. Sonra ben "Niçin burdasın?" dedim, o "Siz keşişler ve öteki Hıristiyanlar niçin beni haksız yere suçluyorsunuz? Niçin her saat bana küfrederler?" cevabını verdi. Sonra ben, "Sen niçin onları rahatsız ediyorsun?" diye sordum, o şu cevabı verdi: "Onları rahatsız eden ben değilim, kendi kendilerini rahatsız ediyorlar; zira ben zayıf düştüm. 'Düşmanın kılıçları sona erdi ve sen kentleri yıktın'ı okumamışlar mı? Artık bir yerim, bir silahım, bir kentim yok. Hıristiyanlar her tarafa yayıldı, çöl bile keşişlerle dolmuştur. Onlar kendilerine baksınlar, haksız yere bana küfretmesinler." Sonra Rab'bın lütfuna şaşıp hayran kaldım ve şunu söyledim: "Her zaman yalan söyleyen, hiçbir zaman hakikati konuşmayan sen, nihayet, kendi iradene rağmen bu kere doğru konuştun. Zira İsa'nın gelişi seni zayıflattı, seni perişan etti ve seni soydu." Fakat Kurtarıcı'nın adını duyduğu ve buna tahammül edemediği için, ortadan kayboldu.[53]

Pontuslu Evagrius, bir piskoposun oğluydu ve 345'te Pontus'ta doğdu. Büyük Basil ve Gregory Nazianzenus'tan etkilenen Evagrius, 379'da Nazianzenus tarafından diyakonluğa atandı. Birçok zengin ve

[53] Inc. 30, 46-48; Ant. 23-24, 28, 42; Virg. 5; Ar. 3. 40. Bkz. Young, "Insight or Incoherence," s. 124-125; Daniélou, "Démons," s. 146. Uzun alıntı: Ant. 41, çev. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 4: 207.

güçlü bağlantının yardımıyla, İstanbul'da vaaz verdi ve yüksek çevrelere girdi. Fakat 383'e gelindiğinde, lüks ve ün yaşamı tatsızlaşmaya başlamıştı ve Origenes'den etkilenen bir keşişler grubuyla birlikte Mısır'daki Nitrian çölüne çekildi. Origenesci sadık Rufinus'un ve Melania'nın yakın bir dostu olan Evagrius, kendi teolojisinin temeli olarak Origenes'nin düşüncelerini benimsedi. Çölde, büyük tinsel lider Macarius'un çömezi oldu, diye yazar onun çalışmalarını inceleyen modern bir araştırmacı ve "az miktarda yağ ve ekmekle yaşayarak, çok sade bir yaşam sürdü. En acımasız iffetlilik denemelerinden geçti ve bu denemeleri, geceyi kış soğuğunda açık bir kuyuda durarak geçirmek gibi kahramanca çabalarla karşıladı."[54] Evagrius olağanüstü derecede bir ferasete –tinlerin ferasetine– sahip olma ününü kazandı ve demonlar karşısındaki zaferlerini anlatan öyküler ünlüydü. Etkili, kişisel, renkli bir yazar olan Evagruis, teorik bir [teolog]dan çok, bir insan ruhunun analisti olarak iyi"ydi. 399'da ölene kadar çölde kaldı.

Psikolojik anlama gücü ile, İstanbul'daki en yüksek çevrelerden Nitrian çölündeki basit Kıpti keşişlere kadar, toplumun her düzeyine aşinalığın bir bileşimini sergileyen Evagrius'un eserleri, İstanbul'daki üçüncü ekumenik konseyin, onları Origenes'in görüşlerine dahil edip mahkûm ettiği 553'e kadar, geniş ölçüde elden ele dolaştı. 553'ten sonra, Evagrius artan bir karanlığa gömüldü. Bazı eserleri, onun adını taşımaksızın elden ele dolaşmaya devam etti; saygın hale getirmek çabasıyla yazıcılar, bunları ortodoks keşiş Aziz Nilus'a atfettiler. Ancak yirminci yüzyılda düşüncelerine ve nüfuzuna ilgi yeniden canlan-

[54] J. E. Bamberger, *Evagrius Ponticus: The Praktikos; Chapters on Prayer* (Kalamazoo, Mich. 1972), s. xliii. Bamberger'den alıntılar, Batı Michigan Üniversitesi Sisteryen İncelemeleri Enstitüsü ve Enstitü Müdürü Rozanne Elder'in nazik izniyle yapıldı. Evagrius'un yaşamı konusunda bkz. Bamberger'in mükemmel özeti, s. xxxv-xlviii; Guillaumont; ve S. Wenzel, *The Sin of Sloth* (Chapel Hill, 1960), s. 3-22.

dı. Bizans ve Suriye maneviyatı üzerinde büyük bir etki bıraktı ve daha az olmamak üzere, Gal ve İrlanda manastırcılığını etkilemiş olan Kassianos, Günah Çıkaran Maksimos ve Palladius aracılığıyla Batı manastırcılığını da derinden etkiledi.[55]

Evagrius'un düşüş teorisi, daha fazla yeni-Platoncu çeşnisiyle Origenes'in teorisinin bir varyantıdır. Tanrı, "İlk Henad," saf zekâ olan Henad'ı yaratır; saf zekâ (*nous*), çok sayıda eşit zekâlar (*noes*) biçiminde çoğalır. Fakat bazı zekâlar, Tanrı'dan uzaklaşan bir "hareket" (*kinesis*) içine "düşer." Düşmeyen tek nous, maddi dünya olan ikinci yaratışı gerçekleştiren Efendi, Tanrı'nın Oğlu'dur. Tinlerin düşme derecesi, günah derecelerine bağlıdır. Ateşten meydana gelen iyi melekler, arşta kalırlar. Bazı düşmüş tinler, topraktan meydana gelen insan haline gelirler. En günahkârlar, havadan meydana gelen demon haline gelirler. Aşağıya doğru olan her adım daha karanlık, daha yoğun, daha bayağı ve daha maddidir. Demonlar, ışıktan yoksun olan havadan meydana gelirler, ağır ve buz gibi soğukturlar. Düşen noes psychai, ruh haline gelirler. Psyche, tutkuların kürsüsüdür; insanlar arasındaki egemen tutku şehvet düşkünlüğüdür, demonlar arasındaki ise hiddettir. Tanrı'nın yardımıyla insan, perhiz ve dua yoluyla Tanrı'yla yeniden birleşene kadar ontolojik merdiveni tırmanabilir. Bütün zekâlarda bu tedricen olacaktır. "Yedinci gün"de zekâlar, ya arşa yükselmeye ya da cehenneme batmaya mahkûm olacaklardır. Ne var ki, "sekizinci gün"de bütün zekâlar Tanrı'ya geri dönecek ve kötülük or-

[55] Vagruis'un eserleri hakkında bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Şunları kapsar: "Practical Advice" (Pract.) [Pratik Öğütler, –çn]; "Kephalaia gnostica" (Keph.); "Prayer" [Dua, –çn]; "Antirrhetikos" (Antir.); "Eight Spirits of Malice" [Sekiz Kötülük Tini, –çn], "Antirrhekios"un bir bölümü; "On Evil Thoughts" (Evil) [Kötü Düşünceler Üzerine, –çn]; "Gnostics."

tadan kalkacaktır.[56]

"Anthony'nin Yaşamı"ndan etkilenen Evagrius, manastır yaşamında demonlara önemli bir rol verdi. Yüz bölümlük "Pratik Öğütler"in altmış yedi bölümünde, demonlar önemli bir rol oynar. Demonlar, özünde kötü değildirler. Özgür iradeyle arştan düştüler ve düşüşlerinin derecesi günahlarının derecesine bağlı olduğu için, daha aşağıda olan daha kötü olmak üzere demonların da rütbeleri vardır.[57] Tanrı'ya yakın oturan melekler büyük bilgi ve güce sahiptirler; fakat demonlar düştüklerinde bu nitelikleri yitirdiler. Hakiki bilgileri yoktur ve hakikatin Tanrı'yı gösterdiğini anlamazlar. İnsanları gözlemleyip, algıladıkları şeyden aldatıcı bilgi çıkarabilirler. Ruhlarımıza nüfuz edemezler; zira ruhlarımızda, ancak Tanrı'nın ve onun iyi meleklerinin içyüzünü anlayabildiği, Tanrı arzusunun izi vardır. Bu yüzden demonlar, ruhlarımızın durumunu yorumlamak için eylemlerimizi, sözlerimizi, bedenlerimizi, hatta "beden dili"mizi gözlemlerler. Bu konuda zekidirler, insan dillerini ve insan bilimlerini öğrenmişlerdir ve bizi aldatıp kandırmak için becerilerini kullanırlar.[58]

Demonlar, kanatlarıyla uçarak gezdikleri havada ikamet ederler. Küçücük olabilir, bu yüzden de burnumuzla çektiğimiz havayla bedenlerimize girebilirler (hapşıran birisine "şükür" deme hurafesi bu yüzden). İnce, ıslıkımsı, rüzgâr benzeri seslere sahiptirler. Düşük kozmik konumlarına uygun boyları, renkleri ve biçimleri vardır; fakat onlar bizi görebildikleri halde, bizi aldatmak için sahte biçimler (schemata) almadıkları sürece biz onları göremeyiz; aydınlığın melek-

---

[56] Bamberger'in Evagruis'un öğretileriyle ilgili incelemesi genelde iyidir, fakat birçok noktada belirsizdir, s. lxxv-lxxvii; Guillaumonts daha iyidir, *Traité*, s. 38-112.

[57] Pract. 45, 59.

[58] Antir. 8. 56; Pract. 44, 47.

leri, hoş kadınlar, savaşçılar gibi ya da istedikleri her şekilde görünebilirler; bu biçimlerde dişlerini gıcırdatır, iniltiler ve pis kokular çıkarırlar.[59]

Her demon cehennem hiyerarşisinde farklı bir yer işgal ettiği gibi, her birinin kendine has amacı ve kişiliği de vardır. Bazı demonlar, ötekilerden daha kötü niyetli, daha inatçı, daha hızlı, daha korkaktır. Keşiş sadece, iyi tini kötü tinden ayırt etmek için değil, ne tür bir kötü tinle uğraşmakta olduğunu belirlemek için de ferasetini kullanır.[60] Demonların amacı, Tanrı'nın bizdeki suretini ve benzerini yok etmek için insan ruhuna saldırmaktır. Her erdemi önlemeye çalışırlar ve iyi bir eylem düşündüğümüzden kuşkulandıkları zaman, bize en vahşi şekilde saldırırlar. Bu nedenle, sıradan insanlardan çok keşişlere, senobitlerden çok çilecilere ve cahillerden çok ilahi bilgi ya da gnosisle aydınlananlara saldırırlar. Evagrius'un düşüncesi, Origenes ve Athanasius'un düşünceleri gibi, temelde yatan, örtük bir varsayımı içeriyordu: Şehitler, keşişler ve aydınlanmış olanlar, insanlar arasında manevi bir elit, demonların düşmanca dikkatini cemaatin geri kalan kısmından uzaklaştıran bir meşale, Tanrı tarafından bu vahşi saldırıları savuşturmak için özel bir lütuf ve metanetle silahlandırılan bir elit oluştururlar. Evagrius'un özel aydınlar sınıfı Gnostik *pneumatikoi*'ye ya da ruhanilere yakındır; şu farkla ki, Gnostikler insanların tinsel bir kategoride doğduklarına inanırlardı, Evagrius'a göre ise birey, lütufla özgür işbirliği yaparak tinsel şemada yükselebilir.[61]

---

[59] Antir. 4. 47, 8. 17, 4. 13, 2. 15, 2. 32, 4. 23, 4. 34, 8. 24. Demonların soğukluğu, Şeytan'la cinsel ilişkiye girdiklerine inanan kadınlar Şeytan'ın bedeninin ve menisinin soğuk olduğunu iddia edince, erken modern cadı-çılgınlığının bir klişesi haline geldi.

[60] Pract. 43.

[61] Pract. 5, 43, 45; Prayer, 46, 50, 97, 148.

Demonlar hem zihinle hem bedenle bize saldırırlar. Ruhlarımıza girememelerine karşın, beyinlerimizi etkileyerek imgeler, fantaziler, korkular ve ayartmalar ortaya çıkarabilirler. Yine demonlar ayrımcılık yapar, pek çok insanı bayağı işlere ayartırlar; keşişler içinse, daha incelikli zahmetleri vardır: "Ruh ne kadar çok ilerleme kaydederse, kendisine karşı savaşan hasımlar o kadar çok korkar."[62] Ustalıklı demonlar, sadece Tanrı'nın lütfuyla özel olarak korunan keşişin karşı koyabileceği türden incelikli hayal ve kardırmacalar yaratarak, sofistike keşişleri Tanrı tefekküründen uzaklaştırır. Demonlar, rafine ayartmadan görünürde iyi bir şey yapmaya, bayağı şehvete ve hırsa ayartmadan kaba fiziksel saldırılara kadar uzanan bir yelpazede saldırabilirler. Ateşimsi biçimler alabilir ve korkunç hayaletlere neden olabilirler; bizi ilahi amacımızdan saptırmak için bedenlerimize karışır, burnumuzu gıdıklar, kulaklarımızı çeker, karınlarımızı şişirir, dua sırasında bizi uyuşuk hale getirir, içimizi gazla doldurur, ciddi hastalıklara ya da yaralanmaları neden olur, hatta üzerimize atlayıp bizi dövüp hırpalarlar.[63]

Evagrius'un ayartma psikolojisi kesindi. Arştan düşmüş ve şimdi bir bedene yerleşmiş olan ruhlarımız ahlaksızdır, Tanrı vizyonları bulanıktır. Silkip atamadıkları heyecanın (*pathe*) egemenliği altındadırlar. Ruhlarımızın heyecan keşmekeşi, düşmüş olma durumumuza özgüdür. Eğer tekrar arşa çıkacaksak, İsa'nın lütfuyla pathe'yi aşma-

---

[62] Pract. 59, çev. Bamberger.

[63] Prayer 46, 50, 72-73, 94-99, 111; Pract. 54; Antir. 1. 44, 2. 25, 2. 34, 2. 50, 2. 52-55, 4. 14-62, 8. 62. Pract. 48: düşünceleriyle keşişlere saldırı, δια των λογισμων. Bamberger'in çevirisine Giriş'inde Jean Leclerque şu gözlemde bulunur: Evagrius'un Antirrhetikos'ta demonların faaliyetleriyle ilgili tasviri "Aziz Anthony'nin ayartılmasını bir bebeğin rüyaları gibi gösterir... Bugün 'derinlik psikolojisi' denilen şey, fiiliyatta, insanın Tanrı imgesinin bulunduğu en derin kısmına ulaşmaz;" Evagrius'un psikolojisi ulaşır (s.xii).

mız gerekir. Duygusal düşünceler, temayüller ya da arzular (*empatheis logismoi*) pathe'den kaynaklanır. Elbette bütün "düşünceler" kötü değildir, fakat Evagrius terimi, hemen her zaman olumsuz bir anlamda kullanır. Bu *logismoi*, bunların üzerine çıkacaksa, keşişin iyice hakim olması gereken bir "hammadde"dir; demonların bize saldırması için açık kapıdır. Bizi dikkatle izleyen Şeytan, tikel bir logismos tarafından ne zaman zayıf düşürüldüğümüzü görür ve özel eğitimli şeytani birliklerini bundan yararlanmaya gönderir. "Logismoi," diye yazar Siegfried Wenzel, "demonların ayartma araçları olarak kullandıkları aletler ya da 'silahlar'dır: 'demonlar, logismoi ile ruha karşı savaşırlar.' ... Ayartılma ve ahlaksal kötülük, dışsal bir aracı ile insan doğasındaki bir eğilimin birleşmesinin sonucudur."[64] Şeytani ayartma olmasaydı, ruhlarımızda yükselen logismoi ile yine de günah işleyebilirdik; fakat demonlar logismoi'yi iki şekilde kullanırlar: Logismoi'yi besleyip güçlendirerek, onu direnilmesi daha zor hale getirirler ve ahlaksal setteki gediklerden geçer gibi oradan saldırırlar. Herkesin küçük bir günaha teslim olma ya da önemsiz bir yolla günaha teslim olma deneyimi olmuştur; fakat bu küçük köprü başı hızla büyümüş ve aynı türdeki çok daha güçlü ayartmalarla güçlendirilmiştir. Örneğin şehvet logismos'u, bir erkeğin bir kadını arzulamasına neden olabilir; bunun üzerinde uzun uzadıya düşünmeyi yeğlerse ruhu karışık, takıntılı ve köle haline gelinceye kadar zihinsel şehvet imgeleriyle dolabilir. Tamah logismos'u, bir kadının ilk önce kendi güvenliği için planladığı yatırımlar üzerinde dikkatle düşünmesine neden olabilir; çok fazla paraya ulaşmaya başlarsa, gereksinim açgözlülüğe dönüşün-

[64] Alıntılar Wenzel s. 14'ten. Tutkulu arzular ya da temayüller: εμπαθεις λογισμους. Origenes'in λογισμος biçiminde kullandığı διαλογισμος terimi, Matta 15: 19'un διαλογισμος ya da "kötü düşünce"sinden kaynaklanır. Logismoi'nin gerisi *yetserim* öğretisidir.

ceye ve kendi servetinin bir kölesi haline gelinceye kadar, mali meseleleri zihinsel takıntı haline getirebilir. Böylesi her durumda demonlar, logismos'un yarattığı küçük açıklığı kullanarak, ancak lütfun yardımıyla durdurulabilen büyük bir sel halinde hücuma geçerler.[65]

Hem logismoi hem demonlar uzmanlaşmışlardır. Evagrius, pratik ahlakın çeşitli yönlerini yöneten ve her biri tikel bir günah türünü istismar etmek üzere hazırlanmış bir demon takımının başında bulunan, sekiz güçlü demon tasarlıyordu. Demonların sekize ayrılması, sekiz logismoi'ye karşılık gelir, yani oburluk, kibir, şehvet, tamah, umutsuzluk, kızgınlık, *acedia* (manevi tembellik) ve beyhudeliğe. Demonlar, bir anda hepsine saldırmazlar; çünkü ruhun, aynı anda bir ya da iki kötülüğe batarak daha çok bozulduğunu görürler ve bazı kötülükler, psikolojik pratikte birbirleriyle çelişirler: Örneğin, oburluk ile tinsel kibiri aynı anda yürütmek zordur.[66] Her kötülüğe, sonuna kadar istismar edilebilsin diye, sorumlu bir demon dikkatle nezaret eder. Sekiz kötülükten acedia, en incelikli ve tinsel ilerlemelerinde nispeten yükseğe çıkmış olduğu için keşişlerin en çok korktuğu kötülüktür:

> *Acedia* demonu –öğlen demonu da denilir– en ciddi sıkıntıya neden olan demondur. Saldırısını [gün ortasında saat dörtte] keşişe yoğunlaştırır. Her şeyden önce, güneş sadece hareket ediyormuş, eğer ediyorsa ve gün elli saatmiş gibi gösterir. Sonra keşişi sürekli pencereden dışarı bakmaya, hücrenin dışına çıkmaya, [akşam yemeği] saatine ne kadar kaldığını belirlemek için güneşe dikkatle bakmaya, [kardeşlerinden birinin hücresinden çıkıp çıkmadığını görmek için] o yana bu yana bakmaya zorlar. Ardından keşişin yüreğine, mekâna yönelik bir nefret, bizzat kendi yaşamına yönelik bir nefret, el emeğine yönelik bir nefret aşılar. Onu, iffetliliğin kardeşlerden uzaklaşmış olduğunu, cesa-

[65] Pract. 37-39, 43, 48; Prayer 46.

[66] Pract. 31, 58-59. Sekiz kötülük demonu ve logismoi'leri için, Pract. 6-14.

ret verecek hiç kimsenin kalmadığını düşünmeye yöneltir. Bu sırada ona kazara şu ya da bu şekilde güven veren biri olsa bile, demon bunu da nefreti artırmak için kullanır. Bu demon, keşişi, geçim araçlarını daha kolay tedarik edebileceği, daha kolay iş bulabileceği ve daha başarılı olabileceği başka yerler arzulamaya yöneltir. Her şeyden önce, buranın, Rab'bı memnun etmenin temeli olan bir yer olmadığını söylemeye devam eder ... Keşişin aziz tuttuğu kişilerin ve önceki yaşam tarzının anılarını, bu düşüncelerle birleştirir. Hücresini terk edip savaştan çekilmesi için [keşiş de dahil], yaşamı uzun bir dönem olarak resmeder.[67]

---

[67] Pract. 12, çev. Bamberger, s. 18-19. Öğlen demonu konusunda bkz. R. Arbesmann, "The 'Demonium Meridianum' and Greek and Latin Patristic Exegesis," *Traditio*, 14 (1958), 17-31 ve R. Caillois, "Les démons de midi," *Revue de l'histoire des religions*, 115 (1937), 142-173; 116 (1937), 54-83, 143-186. Acedia logismos'una, ακηδια, logismos'u keşişin en iyi yeteneğine karşı kullanan demon ya da acedia tini, το της ακηδιας δαιμων ψα δα το της ακηδιας *pneuma* bakar. Öğlen vakti, gece yansı gibi zamanlar, bazı kültürlerde tinsel güçlerin yoğun faaliyet zamanıdır. Bu tür güçlere düşman olan Hıristiyanlar, bunları kötü olarak tanımladılar. Manastırcı yazarlar, öğlen demonunu acedia tiniyle özdeşleştirme eğilimindeydiler, fakat daha sonra Iblis'in kendisiyle özdeşleştirildi. Bkz. aşağıda bölüm yedi, n. 14. Bu kitaptaki niyetim, başka yazarların beceriyle incelemiş oldukları yedi (ya da sekiz) günahın tarihini araştırmak değildir. Öğretinin köklerine, Yahudi düşüncesinde (örneğin Oniki Patriarkın Vasiyeti) ve Yunan-Roman düşüncesinde (örneğin Horace) rastlanmıştır. Hıristiyan yazarlar arasında öğretinin versiyonları Cyprianus, Origenes, İskenderiyeli Cyril, Macarius ve genel olarak erken çileci ve manastırcı yazarlarda ortaya çıkar. Nihai kökeni, eski astronomik yedi gök, artı hepsinin üzerinden hareketsiz bir alan teorisinde olabilir; Gnostikler arasında sekiz sayısını kutsallaştıran bu kombinasyondu. Evagrius, erken yazarlardan etkilenmiş olmasına rağmen, sekiz günahın tam bir listesini oluşturan ilk kişiydi. Büyük Gregory'nin (590'dan 604'e kadar papa) yedi ölümcül günahın değişik bir şemasını benimsemesi, düşünceyi Hıristiyan geleneğe iyice yerleştirdi. Evagrius sekiz günahı γαστριμαργια (*gula*, oburluk), πορνεια (*luxuria*, şehvet), οργη (*ira*, kızgınlık), ακηδια (*accidia* ya da *acedia*, manevi miskinlik), λυπη (*tristitia*, umutsuzluk), φι–

Bu tür saldırılara karşı başlıca tedavi, lütfun yardımıyla, iyi tinleri kötü tinleri ve kötü tinlerin çeşitlerini ayırt etme ferasetini kullanmaktır; böylece, hangi silahın demona döneceği kararlaştırılabilir. Evagrius, geleneksel iyi yaşamı, duayı, perhizkârlığı ve İsa'nın adını da tarif etti. Aktif ve öfkeli direnişi öğütledi. Kişi demonlar tarafından ayartıldığında pasif kalmamalı, onları öfkeli bir şekilde zihninden atmalı ve ardından, çeldirici karşı önlemler almaya geçmelidir. Örneğin, geceleyin şehvet düşünceleriyle uyanan bir keşiş hızla kalkıp, hasta olan birine şevkat göstermek için hasta odasına gitmelidir; böylece Şeytan'ın ayartmalarından birini olumlu bir erdem vesilesi haline getirerek Şeytan'ı hiçe sayar.

Hıristiyanın demonları yenilgiye uğratmadaki hedefi, elbette, Tanrı'ya yükselmektir ve bu yükselişin gerektirdiği ruh durumu, apatheia'dır. Apatheia, modern "apati"den oldukça farklıdır; ikisi de "duygu yoksunluğu" anlamına gelmesine karşın. Evagrius için apatheia, dü-

---

λαργυρια (*avaritia*, tamah), κενοδοξια (*vana gloria* ya da *vanitas*, boş şöhret ya da beyhudelik), υπερηφανια (*superbia*, kibir) olarak sıraladı. Daha sonraki yedili liste, genelde umutsuzluğu çıkarır. Yedi (ya da sekiz) ölümcül günah konusunda bkz. özellikle M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins* (East Lansing, Mich., 1952) ve Bloomfield, "The Origin of the Concept of the Seven Cardinal Sins," *Harvard Theological Review*, 34 (1941), 121 128; Wenzel, *Sin of Sloth*; Wenze, "The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research," *Speculum*, 43 (1968), 1-22. Ayrıca bkz. A. Vögtle, "Achtlasterlehre," *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1 (1941), 74-79; I. Hausherr, "L'origine de la théorie occidentale des huit péchés capitaux," *Orientalia christiana*, 30 (1964), 164-175 (kökenler konusunda bir bakıma farklı bir görüş); L. K. Little, "Pride Goes before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom," *American Historical Review*, 76 (1971), 16-49. Bloomfield'in açıkladığı şekliyle (*Seven Deadly Sins*, s. 43) temel günah ile ölümcül günah ayrımına dikkat edin.

şüşün bir sonucu olarak içine düştüğümüz karışık duygusal durum olan pathe'den, pathe'nin ürettiği logismoi'den ve logismoi'nin davet ettiği demonlardan kurtulmaktı. Apatheia, "insanı kendi duyuları, arzuları, duyguları ve anıları üzerindeki rasyonel kontrolüyle edinilen rahatsız edici tutkulardan kurtarmak"tır. Apatheia, hesychia'yı, Tanrı'nın topluluğundaki bir tin için doğal olan sakin, dingin ruh yoğunlaşmasını getirir; dünyevi varoluşumuz bakımından, Aziz Paul'ün tarif ettiği ve sadece kendimiz ve başkaları için hakikaten iyi olan şeyleri arzuladığımız en soylu ruh halini, agape'yi getirir.[68]

Evagruis, Athanasius ve çöl arenasında demonlara karşı mücadeleyi betimleyen ötekiler, Şeytan kavramına renk, tikellik ve dolaysız duyusal gerçeklik verdiler. Şeytan her an hazır ve nazırdır, sahte zihinsel gelişkinlikten şehvet düşüncelerine, fiziksel saldırılara ve küçük yanıltmalara kadar, her silahla bize saldırmaya hazır ve isteklidir. Bu tezahürlerin arkasında, akıllı, yine de budala, dünyayı karanlığa sürükleyen soğuk, ağır, ucube bir varlıkla ilgili bir anlayış yatar.

---

[68] Pract. giriş, 2, 81. Pract. 2: "Arşın krallığı, var olan şeylerin hakiki bilgisinin yanı sıra, ruhun *apatheia*'sıdır." Çev. Bamberger, s. 15. Bkz. Wenzel, *Sin of Sloth*, s. 13-14.

7 İblis ve Aziz Augustine

Hıristiyan gelenek, dördüncü ve beşinci yüzyılarda, Yunan Doğu ve Latin Batı olarak bölünmeye başladı. Bölünme sekizinci yüzyıla kadar dillendirilmedi ya da onbirinci yüzyıla kadar resmen dillendirilmedi ve 451'de Teslis ve İsa'nın doğasıya ilgili temel öğretileri özetleyen Chalcedon Konseyi, Doğu ve Batı ortodoksluğunun çimentosu olarak kaldı. Yine de teolojik gelenekler ayrışmaya başlıyordu. Büyük Basil ve ve John Chrysostom Yunanlılar arasında çok fazla, Latinler arasında ise çok az nüfuzluydu; Latin babaların en büyüğü Augustine ve Jerome'nin de Doğu'da çok az nüfuzu vardı ve Augustine, fiilen hiçbir Yunanlı tanımıyordu. Yine de, bu dönemde Teslis ve İsa üzerine heybetli tartışmaların gölgesinde kalan diaboloji, büyük ölçüde, kavramın zaten yerleşmiş ana çizgilerinin bir özeti ve arıtılmış haliydi. Anlamlı yeni çığırlar açan Augustine hariç, bu dönemin hem doğulu hem Batılı teologları, bu nedenle bir cemaat olarak ele alınabilirler.[1]

Kötülük, hâlâ geniş ölçüde Platoncu terimlerle, mahrumiyet olarak algılanıyordu; fakat mutlak bir varlık-dışılıktan çok, sınırlı bir varlık-dışılık olarak görülüyordu. Aziz Jerome, mutlak olumsuzluk

---

[1] Bu teologlar şunlardır: Kudüslü Cyril, Caesarealı Basil, Nyssalı Gregory, Gregory Nazianzenus, John Chrysostom, İskenderiyeli Cyril, Theodoret, Jerome, Ambroius ve Poitiersli Hilary. Bu yazarların ve Şeytan'la bağlantılı önemli eser ve pasajlarının bir özeti, Kaynaklar Üzerine Deneme'de bulunuyor.

kendi başına bir ilke ve Tanrı'yla aynı anda meydana gelen olacağı için, kötülüğün, mutlak olumsuzluk olamayacağını ileri sürdü. Kötülük, Tanrı'nın hakiki gerçekliğinden mahrum olması anlamında varlıktan yoksundur; fakat harfi harfine hiçlik, bütünüyle mevcudiyetsiz değildir.[2] Kötülük güçlerinin lideri Şeytan, Manicilerin savunacağı gibi bir kötülük ilkesi değildir. Kötülüğü, Tanrı'ya yönelik haset ile birleşen kibriyle kötüye kullandığı özgür iradesinden kaynaklanır. Nyssalı Gregory'ye göre, bu kibirin kökü güç aşkıydı. Şeytan'ın baştan çıkışı, insan ırkının yaratılmasından önce geldi. Şeytan, Tanrı'nın yanı sıra insanları da kıskandı; fakat insanlığı kıskanması baştan çıkışından sonra oldu. Tanrı'ya yönelik haseti günah işlemesine neden olurken, insanlığa yönelik haseti bizi günaha ayartmasına neden oldu. Öteki günahkâr melekler de kibir yüzünden ve karanlık ustalarıyla aynı zamanda baştan çıktılar.[3]

Şeytan ve hem melek hem insan taraftarları, Tanrı'nın krallığına karşıt bir krallık oluştururlar; hakikat ve hayat yoluna karşı kötülü-

---

[2] J. Huhn, *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde, nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosiens* (Paderborn, 1933), s. 45. Mutlak varlık-dışıya karşıt olarak sınırlı varlık-dışı için bkz. bl. 5, n. 8.

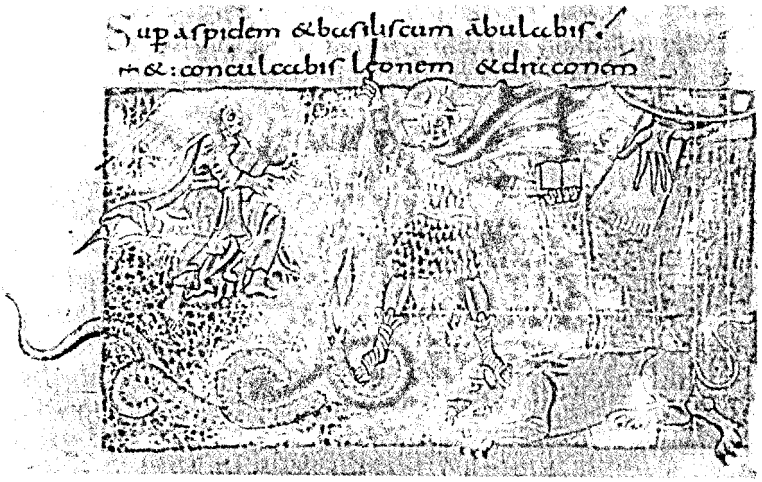
[3] Şeytan'ın kibiri, τυφος, *vana gloria*. Iblis'in baştan çıkışının nedeni olarak kibiri ve Tanrı'ya yönelik haseti: Ambroius, *Explanatio super Psalmos*, 3. 34, 16. 15, 35. 11; *Expositio de psalmo* 118, 7. 8; *De Paradiso* 2. 9, 12. 54; Jerome, Letter 12, 22, 108. Ambroius ile Jerome, şehvet düşkünü meleklerle ilgili eski düşüncenin imalarının sürmesine izin vererek, Gözlemciler konusunda bir bakıma ikircikliydiler. Theodoret, *Haereticarum fabularum compendium*, 5. 8; Basil, *Homilia de invidia* 11. 4; Basil, Iblis'in düşüşünün itici gücü olarak haseti kibire yeğledi: ο καταπεσωη δια του φθονου. Basil, *Adversus Eunomium* 1. 13; Nyssalı Gregory, *Oratio catechetica magna* 21-24; Gregory Nazianzenus, *Carmen* 1. 1. 7; "Discourse" 36. 5; *Oratio* 39. 7; Chrysostom'un Gözlemci öyküsünü reddi, doğu kilisesi için tayin edici oldu: *Homilia in Johannem* 16. 4; *Homlia in Genesin* 22. 2.

gün ve ölümün kaynağıdırlar, aydınlığın kentine karşı karanlığın kentidirler ve İsa'nın mistik bedenine karşı İblis'in mistik bedenidirler. Fakat İblis'in krallığı meşru bir krallık değildir. Demonların bu dünyayı yönetttiği düşüncesi, yanlış, pagan bir fikirdir. Onlara "dünyayı yönetenler" (kosmoskratores) denilmesine rağmen, yönettikleri kozmos Tanrı'nın yarattığı evren değil, günahkâr insanlar kitlesidir. Buradaki kosmos, Yeni Ahit'teki çeşnisinin çoğunu korumuştur: Günahkârlar cemaatidir, dünyevidir. Şeytan'ın krallığı, "bu dünya"nın, insanların ve meleklerin Tanrı olan gerçeklikten yüz çevirip daha az gerçek, bencil ve geçici olan gerçekliğe bakma eğilimlerini anlatması anlamında bu dünyanın krallığıdır. "Bu dünya," bizim günahkâr durumumuzdur.[4] Tanrı, manevi güçlerimizi kullanmak mecburiyetinde kalabilelim ve azizler mucizeleriyle İblis'e karşı koyabilsinler diye, Şeytan'ın bu dünyada güç kullanmasına izin verir. Aziz (kutsal erkek ya da kadın), arenada Şeytan'a karşı mücadele eden İsa'nın sporcusu olarak keşiş ve şehitten sonra gelir. Mecaz da zamanla değişir. Şehit arenada sporcu olduğu halde, aziz muharebe meydanında bir asker olur. Bu değişme, zulümlerin sonunu ve askerlik hizmetinin Romalı Hıristiyanlara uygun görülmesi olgusunu yansıtır. Ve son çözümlemede, Tanrı her zaman günahın sonuçlarını alıp kendi ilahi amaçlarına çevirir.[5]

---

[4] Jerome, *Commentarium in Abacuc* 2. 3. 14-16; Ambroius, *Expositio in Psalmum* 118, 1. 13; Chrysostom, *Diabolus* (*Sermon against Those Who Say that Demons Govern the World*) 1. 6; *Homilia in Epistolam ad Ephesios* 22. 3; *De incomprehensibili Dei natura* 4. 2. Burada Chrysostom çeşitli melek tiplerinden söz eder: Melekler, başmelekler, tahtlar, egemenler, yöneticiler ve güçler: Εισι μεν γαρ αγγελοι, και αρχαγγελοι, και θρονοι, και κυριοτητες, και αρχαι, και εξουσιαι.

[5] Chrysostom, *Adversus Judaeos* 1. 7; Theodoret, *Graecorum affectionum curatio* 3. 102; Basil, *Homilia quod Deus non est auctor malorum* 9. 9; Jerome, *Com-*



Baba'nın eli gökten onaylar biçimde uzanmışken, bir şövalye gibi giyinmiş olan İsa, demonik güçlerin simgeleri olan ejder ve aslanı yok ediyor. Stutgart İncilleri'nden bir dokuzuncu yüzyıl çizimi. Württembergische Landesbibliotek'in izniyle.

Pagan zulümleri geçmişte kaldı, fakat, diye uyarıyordu Aziz Jerome, "Hıristiyanın zulme maruz kalmadığı bir zamanın olduğunu zannederseniz, yanılırsınız." Gerçek düşman, Şeytan, bizi ayartarak bize zulmetmeye hiçbir zaman ara vermez.[6] Ambrose, "kötülük yaratıcı Tanrı tarafından yerleştirilmemiştir, daha çok bizden, İblis'in ayartmalarına onay veren özgür irademizden kaynaklan"dığını ileri sürdü. "Daha büyük tehlike dışarıdan gelen saldırılar değil, içimizden gelen

---

mentarium in Isaiam 12. 41, 21-24; Ambroius, *Expositio evangelii secundum Lucam* 7. 115; *Parad.* 2. 9. Elbette birçok çileci ve keşiş aziz sayılırdı; fakat azizlik, "kutsal erkek ve kadın" kavramı, açıkça İsa'ya sadık bir yaşam süren herkesi kapsayacak şekilde şehitlerin ve keşişlerin ötesine genişletildi.

6 Jerome, Letter, 14. 4. Jerome, "tam bir itikatla vaftiz olmuş Hıristiyanların bundan sonra Şeytan'ın hakimiyeti altına giremeyeceğini" iddia eden Jovinian'a karşı çıktı. Bkz. J. N. D. Kelly, *Jerome*, s. 181-184.

saldırılardır. Hasım içimizdedir, yanlışın yazarı içimizdedir, bizzat benliklerimizi kaplamıştır ... İçimizdeki bu kötülük doğal değildir. ... Neden Tanrı değil, biziz; doğadan değil, özgür irademizden kaynaklanır."[7] Tanrı, ayartmanın yanı sıra zihinsel takıntıya da izin verir ve zihinsel takıntı bir bedene acı verse de, Tanrı bir ruhu yozlaştırmasına asla izin vermez.[8]

Bu yıllarda, herhalde Roma toplumunun karmakarışık oluşuna yanıt olarak Şeytan imgesi daha da kötücülleşti. Literatürde yılan, aslan, ejderha, köpek ya da kurt olarak ortaya çıkar. Kıptiler (Mısırlı Hıristiyanlar) arasında eski Mısır dini etkisini sürdürüyordu; zira demonları "ateş dilli, demir dişli, vahşi hayvan başlı" olarak tasvir ediyor ve atalarının eski ilahları gördükleri gibi, insan bedenli, fakat ibis, timsah, akrep, eşek, köpek, aslan başlı ya da suratlı görüyorlardı.[9] Başka yerde Şeytan, ağları ve kancaları tutan demonların –Leviathan'a ya da olasılıkla arenada gladyatörlerin kullandığı silahlara bir gönderme– eşlik ettiği balıkçı olarak ortaya çıkabilir. Şeytan, beşinci yüzyıl "Barthelomea İncili"nde olduğu gibi, 1600 kol uzunluğunda, 40 kol genişliğinde ve her biri 80 kol uzunluğunda kanatları bulunan bir dev olarak ortaya çıkabilir. Bu biçiminde "şimşek gibi bir yüzü, karanlık gözleri" vardır ve burun deliklerinden iğrenç bir duman çı-

---

[7] Huhn, s. 21-40: "Intus est adversarius, intus auctor erroris, intus, inquam, clausus in nobismetipis." Kötülük, "quasi naturalis iniquiatis ... non per naturam deliquit, sed per vountatem ... Non substantiais sed accidens est malitia." Krş. *Expositio in Psalmum* 118, 4. 22.

[8] Chrysostom, *Ad Stagyrium* 1. 1., 2. 1; *Diabous* 1. 6. Kurban bilerek zihinsel tutkuyu arzulamaz, fakat örneğin büyüyle uğraşarak ya da depresyona, αθυμια, girmesine imkân tanıyarak farkında olmadan teşvik edebilir: Kudüs Cyril'i, *Catechesis de spiritu sancto* 1. 16.

[9] J. Zandee, *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Concepts* (Leiden, 1960), s. 329.

kar. "Ağzı, iki uçurum arasındaki açıklık gibiydi."[10] Jerome, onu "kuvveti kalçalarında, gücü göbeğinde" ve olağanüstü seksüel güçlere sahip kocaman bir varlık olan Behemoth'la karşılaştırdı.[11] Şeytan, iyilikten ve aydınlıktan yoksunluğunun bir işareti olarak genellikle siyahtır. Örneğin Theodoret, siyah bir demonun bir keresinde bir piskoposun Jüpiter tapınağını yakmasını önlediğini anlatır. Şeytan, siyah elbise ya da siyah zırh giyer ve siyah gözleri, saçları ve derisi vardır. Bu esmer renk tonu, aslında ırksal bir hakaret anlamına gelmiyordu; zira yüz hatları kalıplaşmış bir biçimde Afrikalı değildi: örneğin, keskin yüz hatlarına, sık bir sakala, düzgün saçlara sahip gibi resmedilir. Başlangıçta Şeytan'ın siyahlığı bir tek şeyi gösteriyordu: Onun içinin boşluğunu.

Şeytan bazen güzel görünümlü resmedildi; fakat giderek çirkinleşti.[12] Zaman zaman kullandığı üç çatallı zıpkın, Poseidon'da olduğu gibi, deniz, yeryüzü ve yeraltı üzerindeki efendiliği simgeleyebilir; ya da kökeni, bir işkence aleti olabilir ve çağlar boyunca başlıca çağrışımı da bu olmuştur. Ruhun kapılarına karşı bir balta sallar. Ruhu hapseden ve serbest bırakmadan önce büyük bir bedel isteyen bir gaspçıdır. Leviathan'la ve nihayetinde eski kaos ilkesiyle bağlantısı yüzünden tuzlu suyla bütünleştirilir; fakat diğer yanda tuzlu su, beslenmenin olumlu bir simgesiydi ve kötülüğü savuşturmak için vaftizde kul-

---

[10] "Gospel of Barthelomew," James, *The Apocryphal New Testament* içinde, s. 174. Balıkçı: "Coptic Narrative of the Ministry and Passion of Jesus," James, s. 149; "Arabic Gospel of Infancy," James, s. 82.

[11] Jerome, Letter, 22. 11, Eyüb 40.11'i izleyerek. Jerome, siyah-beyaz olduğunu ve kükreyen bir aslana benzediğini de söyler. Ayrıca bkz. Letter, 130. 10.

[12] C. Naselli, "Diavoli bianchi e diavoli neri nei leggendari medievali," *Volkstum und Kultur der Romanen*, 15 (1941-1943), 233-254, özellikle s. 251; Zandee, s. 329; Jerome, Letter 22.

lanılıyordu. Yenilenmenin bir simgesi olan tatlı su da kötülüğe düşmandır ve vaftizde en önemli öğedir. Daha sonraki efsanelerde demonların –ve büyücülerin– ırmakları ve öteki tatlı suları geçemeyecekleri düşünülüyordu. Yine de Şeytan, bazen eski bir ırmak tanrısının nitelikleriyle resmedildi. Çok sık olarak, özellikle Batı kilisesinde işkence ve yıkımı simgeleyen ateşle bütünleştirildi.[13] Jerome, o zamana kadar miskinlik tini olarak tanımlanan "öğlen demonu"nun, bizzat İblis'le ve "gündüz uçan ok" olan sapkınlarla eş tutan yeni bir yorumunu sundu. İblis gibi sapkınlar da, kendi karanlık öğretileriyle bizi aldatmak için aydınlık kılığına bürünürler.[14] Şeytan'ın aldığı bütün biçimler elbette sahtedir, hakiki biçiminin ya da biçimden yoksunluğunun kılıfıdır. Aslında kendine has gerçek bir biçime sahip olmadığı fikri giderek genelleşti. Daha önceleri demonların bayağı maddi bedenlere sahip olduklarına inanıldığı halde, onları arı tin –yozlaşmış da olsa– olarak görmek genelleşti.[15]

İsa'nın misyonu dünyayı, insanlığın ilk günahının bir sonucu olarak içine düştüğü Şeytan'ın gücünden kurtarmaktı. Erken babalar gibi dördüncü ve beşinci yüzyıl babaları da, Tanrı'nın bizi eğitmek ve cezalandırmak için kötülüğe izin verdiğini ileri süren, aynı zamanda kötülüğü Tanrı'ya yabancı bir kaynağa atfeden bir kurtuluş teorisini öğreten teodiseyi tutarsız bir şekilde onayladılar. Gregory Nazianzenus, Camus'nün Veba'sındaki baş papaz Paneloux'yu önceleyerek, cemaate, mahsullerini yok eden dolu fırtınasının işledikleri günahlar-

---

[13] W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge, 1972), s. 97. Doğu kilisesinde ateş çoğunlukla arınmayı gösterirdi. Bkz. Zandee, s. 339. Baltalar ve gasp için bkz. McHugh, s. 97-100,

[14] Arbesmann, "The 'daemonium meridianum' " özell. 25-26.

[15] Nyssalı Gregory, *De pauperibus amandis*, 1; Kudüslü Cyril, *Cathechesis de spiritu sancto*, 1. 16.

dan duyulan ilahi memnuniyetsizliğin bir işareti olduğunu açıklıyordu; fakat başka vesilelerle de, köklü kötülükten kurtuluşumuzun gerekliliğini vurguluyordu. Aziz Basil, doğal illetler ile ahlaksal illetler arasında bir ayrımın zorunluluğunu ileri sürdü: Tanrı, bizi disipline sokmak için bütün kötülüklere izin verir; fakat ahlaksal kötülükler, doğal kötülüklerden farklı olarak, bizim kendi kusurumuzdur.

Bu teologlar, selamate kavuşmayla ilgili fedakârlık teorisini de bedel teorisiyle değiştirdiler. Bu tutarsızlık, konuyu keskin bir şekilde tartışan Nyssalı Gregory ve Gregory Nazianzeus'la birlikte açığa çıktı. Nyssalı Gregory, ilk günahtan ötürü, İblis'in gücü altında olmayı hak ettiğimiz gerekçesiyle bedel teorisini savunuyordu. İnciller, İsa'nın birçok kişinin bedeli olarak kendisini seçtiğini bildirirler ve Nyssalı Gregory, Âdem ile Havva'nın günahından sonra, İblis'in dünyada büyük bir güce sahip olduğu yönündeki Yeni Ahit görüşünü benimsiyor ve bu nedenle, Tanrı'nın "İblis'i kendi zemininde yenilgiye uğratması gerektiğini" düşünüyordu. Gregory Nazianzeus ise, Tanrı'nın İblis'e bedel ödediği düşüncesinin hem irrasyonel hem iğrenç olduğunda israr ediyordu. İsa'nın ölümü, diyordu Nazianzeus, Tanrı'ya bir fedakârlıktı. Tanrı böyle bir fedakârlığı ne talep etti ne de şart koştu; fakat, kendisiyle uzlaşmaya uygun olabilelim diye, insan doğasını temizlemenin bir aracı olarak bu fedakârlığı kabul etti. Şeytan bir soyguncudur, diye ilan ediyordu Nazianzeus ve bir bedel isteme hakkı yoktur. Nyssalı Gregory'nin kardeşi Basil ise, adaletin bedeli gerektirdiği ve sıradan bir insanın uygun bir bedel olamayacağı; gerekli olanın, insan doğasını aşan bir insan olduğu açıklamasını yaptı.[16]

---

[16] Bedel, λυτρον, düşüncesi Matta 20:28 ve Markos 10:45'ten kaynaklanır. Bkz. Young, "Insight or Incoherence," özel. 119-125; A. J. Philipou, "The Doctrine of Evil in Saint Gregory of Nyssa," *Studia patristica*, 9 (1966), 251-

Bedel teorisinin en sert tartışmalı yanı, Çile'nin Tanrı'nın İblis için hazırladığı bir hile olduğunu öne süren Origenes'in savunduğu biçimiydi. Nyssalı Gregory, yem takılmış kanca imgesi için Leviathan öyküsünden yararlanarak, bu versiyonu dramatik bir biçimde savundu. Günahsız İsa, İblis'in, İsa'nın ilahiliği gizli kancasına takılmak üzere yuttuğu yemdi. Nyssalı Gregory'nin açıkladığına göre, İblis, İsa'nın mucizelerini izledi ve onun olağanüstü güçlere sahip bir adam olduğunu anladı. Bu harika adamı, İblis'in haklı olarak hapiste tuttuğu insan ırkına karşılık olarak kabul etmenin iyi bir pazarlık olacağını düşündü. Daha sonra İsa'nın Tanrı olduğunu fark edince şaşırdı. Adaleti ihlal ettiği ve gücünü aştığı için, hem İsa'yı hem bütün insan ırkını kaybetti. Batılı teolog Ambroius bu anlatımı kabul edip şunu ekledi: İblis, İsa'yı ayarttığında onun gerçekte kim olduğunu anlamaya çalışıyordu; çabası sonuç vermedi, fakat İblis aptalca pazarlığa devam etti. Doğu'da Nazianzeus, düşüncenin tamamını hiddetle reddetti ve Nyssalı Gregory'nin kardeşi Basil bile kuşkuluydu.[17] Hile düşüncesi, Batı'da Augustine, Doğu'da Chrysostom tarafından kesin bir şekilde reddedildiği için solup gitti. Chrysostom, Şeytan'ın İsa'yı isteyerek, adaleti bozmasının onu otomatik olarak üzerimizdeki gücünden yoksun bıraktığını ileri sürerek hem hileyi hem bedeli reddetti: hiç-

256, özel. 255; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 382; Gregory Nazianzeus, *Oratio* 45. 22; Basi, *Adversus Eunomium* 2. 27; In Ps. 48. 3; Chrysostom, *Expositio in Psalmum* 134, 7; *In Epistolam ad Colossenses* 6. 3; Theodoret, *Haer*, 1; İskenderiyeli Cyril, *Commentarium in Isaiam* 5; *De Incarnatione Domini* 13; Poitiersli Hilary, *Tractatus super Psalmos* 64.9-10, 67. 2, 68.1 4, 139. 11, 143. 11; Ambroius, *Commentarium in Lucam*, 7. 92, 10. 106-109.

[17] Nyssalı Gregory, *Orat. cat.* 21-26; Gregory Nazianzeus, *Orat.* 45. 22; Ambroius, *In Luc.* 2. 3, 4. 12, 4. 16; İskenderiyeli Cyril, *De incarnatione Domini* 11; *Ad reginas de recta fide oratio atera* 31; Theodoret, *De providentia orationes* 10. Cyril ile Theodoret, hem bedel hem hile teorisini reddettiler.

bir bedele gerek yoktu. Chrysostom'a göre senaryo şöyleydi: (1) insanlık, kendisini Şeytan'ın gücüne teslim ederek günah işledi; (2) ondan sonra Şeytan üzerimizde hak sahibi oldu; (3) Şeytan haddini aşarak İnsan'ın Oğlu'nu ele geçirmeye yeltendi; (4) böylece üzerimizdeki gücünü yitirdi. Şeytan'ın İsa'yı ele geçirdiği anda, diyordu Chrysostom, "bütün dünya onunla birlikte aklandı."[18]

İblis ve köleleri köktenci kötülüklerine karşı adil bir ceza olarak, eziyete ve tinsel ölüme terk edilirler. Jerome'a göre başmelek Mikail, İblis'i "katlettti." İblis'i ilk kibir günahından ötürü cezalandırmak için Tanrı'nın aracısı gibi davranan Mikail, onu arştan atıp tinsel onurundan ve ve yaşamından yoksun bıraktı.[19] İblis'in sonunda kurtarılıp kurtarılamayacağı sorunu hâlâ canlıydı. Kaybedilmiş davalara düş-

---

[18] Chrysostom, *In Johannem* 67. 2; *In Hebraeos* 5. 2, 16. 1, 17. 1. Bkz. Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 384.

[19] Mikail, İbranilerin sık sık özel bir koruyucu saydıkları bir melekti ve bu işlev, İsrail'den Hıristiyan cemaate aktarıldı. Yeni Ahit'te Yahudanın 9 ve Vahiy 12: 7-9, Mikail ile İblis arasında bir mücadeleye değinilir. Mikail'in Şeytan'ın yok edilmesinde Tanrı'nın aracısı olduğu düşüncesi tedricen gelişti. Mikail'e sadakat çok erken dönem kilisede vardı; beşinci yüzyıla gelindiğinde, özellikle İstanbul'da ve Doğu'da hızla gelişti ve ardından İtalya'ya girdi ve Gargan Dağı'nın Mikail'e sadakatin bir merkezi haline geldiği Papa Büyük Gregory döneminde (590-604) önemli hale geldi. Sekizinci yüzyılda Mikail kültü, Gargan'a benzer bir kült merkezi olarak Saint-Mikail Dağı'nın seçilmesiyle birlikte Fransa'ya yayıldı. Mikail'in İblis'le büyük bir savaşa tutuştuğu ve onu yendiği genelde kabul edildi; fakat bu savaşın ne zaman gerçekleştiği belli değildi. Jerome, hem mantığın hem Vahiy kitabının, bu savaşın İblis'in arştan düştüğü sırada olduğunu gösterdiğini savundu. Büyük Gregory, olayı dünyanın sonuna tarihledi. Gregory'nin düşüncesi onikinci yüzyıla kadar hüküm sürdü; fakat ondan sonra Peter Lombard Jerome'un kronolojisini kabul etti ve Aquinas da onu izledi. Bkz. *Dictionaire de spiritualité ascétique et mystique*'de "Melekler" maddesi, 1: 584-585, 601-602, 610-615.

künlüğüyle ünlü Nyssalı Gregory, Origenes'in apokatastasis öğretisini savundu. Gregory'nin ününü korumaya can atan Doğu kilisesi, onun *Musa'nın Hayatı*'ndaki rahatsız edici pasajları çıkardı; fakat yakın bilimsel çalışmalar, kitabı eski haline getirdi. Her durumda Gregory'nin görüşü, Origenes'inkinden daha az radikaldi. Gregory, orijinal teorinin en köklü zayıflığını yakalamıştı: Eğer sonunda bütün zekâlar, gerçekten de, başlangıçta oldukları gibi, eski Tanrı'yla birlik durumlarına geri döneceklerse, o zaman yine günah işleyebileceğimiz bir duruma döneceğiz. O durumda süreç döngüsel ve anlamsız olurdu. İsa'nın kurtarma misyonunun sadece geçici bir etkisi olur ve tekrarlanması gerekirdi. Bu kusurdan kaçınmak için Gregory, sürecin sadece bir kere gerçekleşebileceğini ileri sürdü. Zaman döngüsel değildir. Zaman içinde, düşüşten önce var olan ilk durumdan daha da iyi olacak İsa'nın gerçekleşmesine doğru ilerliyoruz. Tanrı'ya geri döneceğiz ve kozmos yenilenecek, fakat öncekinden daha iyi bir durumda. Tanrı, dünyayı iyileştirmek için zamandan yararlanıyor. Bütün zekâların Tanrı'yla birlikte olduğu geçmişteki nokta, geri dönüşümüz için bir modeldir; fakat kendisine doğru hareket etmekte olduğumuz nokta, çok daha mükemmeldir. Bitiş başlangıçtan daha iyidir.[20]

Nyssalı Gregory'nin görüşü uzun erimde iyimserdi; çünkü kozmos tamamen Tanrı'nın ellerindedir. Fakat kısa erimde Şeytan, muazzam bir güç kullanır. İblis'in düşüşü evreni çarpıttı; insanlığın düşüşü evreni büküp eklemlerinden ayırdı. İsa aracılığıyla iş gören Tanrı, kozmosu yenilenmeye doğru hareket ettirir; fakat nihai başarısı kesin

[20] Bu düşünce, hem tarih teorisinin hem de reform teorisinin gelişimi bakımından çok önemlidir. Daha iyi için yenilenme Latin kilisesinde *renovatio in melius*– düşüncesi, bütün zamanların ufuk açan düşüncelerinden biridir. Bu konuda bkz. özellikle G. Ladner, *The Idea of Reform* (Cambridge, Mass., 1959). Nyssalı Gregory'nin apokatastasisi için bkz. Daniélou, "L'apocatastase chez Saint Grégoire de Nysse."

olmasına karşın, tamamlanması epeyce zaman alır. İsa, İblis'in krallığına öldürücü darbesini indirdi; fakat yenilgisi henüz tamamlanmamıştır. İsa'nın Çilesiyle kurtulanlar, zamanın sonunda, Tanrı'yla bir olmak üzere Tanrı tarafından kabul edileceklerdir.[21] Zorunlu iyilikten yoksun olanlar –bunlara İblis de dahildir– yok edileceklerdir.[22]

Bütün zamanların en etkili Hıristiyanlarından biri olan Hippo'lu Aziz Augustine, mevcut diabolojiyi sentezledi ve yeni içgörüler ekleyerek, kötülük sorununa nispeten uyumlu bir yaklaşım inşa etti. Augustine'in etkisi büyük ölçüde Batı kilisesiyle sınırlı olmasına karşın, Ortaçağ, Protestan ve Reformasyon sonrası Katolik teolojiye egemen oldu. Hem Protestan hem Katolik gelenek, hâlâ birçok varsayımını Augustine'in düşüncesine dayandırır. 354'te Thagaste'de (bugünkü Cezayir'de Souk Ahras) doğan ve Hıristiyan annesi Monica'dan güçlü bir biçimde etkilenen Augustine, 371'de genç yaşında klasikleri incelemek üzere Kartaca'ya gitti. Bir sevgili edindi ve ondan bir oğlu oldu; fakat Monica'nın dışındaki kadınlar, onun zihinsel yaşamında çok az rol oynadılar; en yakın bağları, erkek entelektüel arkadaşlarıylaydı. Monica onu bir Hıristiyan olarak büyütmesine rağmen, zihni bağımsızlığı ve gördüğü klasik eğitim, onu, Hıristiyanlığı entelektüel ve kültürel bakımdan aşağı görmeye yöneltti. Sonunda Hıristiyan cemaate geri dönmeden önce, yeni Platonculuk ve Manicilik de dahil olmak üzere çeşitli dinsel felsefeleri birleştirdi.

Augustine'in entelektüel ve tinsel yaşamı 383'te İtalya'ya gittikten sonra gelişti. 384'te Milano'da retorik profesörü oldu ve orada büyük başpiskopos Ambroius'tan güçlü bir biçimde etkilendi. Bahçede bir çocuğun "al ve oku" dediğini uzaktan duyup, Kutsal Kitaplarda kendi-

---

[21] Tanrı oluş: θεωσις.

[22] Philippou, s. 355. Nyssalı Gregory'nin demonolojisinin bir özeti için bu makalaye bakınız.

sini bütünüyle İsa'ya adamaya iten bir pasaj bulduğu gizzemli an dönüm noktası olmak üzere, sonunda Hıristiyanlığa geri döndü. Dönüşü, entelektüel yaşamının çalkantılı, araştırıcı doğasını hiçbir şekilde değiştirmedi. Gerçekten de, yazılarının pek çoğu daha sonra yazıldı ve ancak teolojik karşıtlarına –Maniciler, Donatistler, Pelagianlar ve başkaları– yanıt olmaları bakımından tam olarak anlaşılabilirler. Gönlünden geçen, dostlarıyla yürüyüş yapıp felsefe tartışabildiği sakin bir bahçe olmasına karşın, kilise yönetiminde aktif görev almaya ikna edildi ve 430'da ölümüne kadar Hippo piskoposu görevini yürüttü. Jerome ve siyasal bakımdan uyanık bütün çağdaşları gibi Augustine de, 410'da Roma'nın Vizigotlara yenilişini –sekiz yüz yıldan beri Roma ilk kez yabancı bir düşman tarafından ele geçirilmişti–, onu Hıristiyan toplum ve öteki dünya ile ilgili fikirlerini değiştirmeye zorlayan sarsıcı bir darbe olarak yaşadı. Yazılarında ışıldayan karakter gücü ve entelektüel açıklık –ve bütün zamanların en verimli yazarlarından biriydi– sonraki Batı düşüncesini bir bulut gibi kaplamasını sağladı.

Kötülük sorunu, erken yaşlarından beri onu meşgul ediyordu. Bir çocuk olarak günaha duyarlılığı, çalınan inciler öyküsünde açıktır; Manici aşamadayken, bütünüyle düalist bir kötülük yorumunu kavramaya çalıştı; ve kararlı bir Hıristiyan olduktan sonra da sorun onu kendisine çekmeye devam etti. Kötülük sorununu ele alırken, Şeytan'ın gücünden çok, insan doğasının günahkârlığı ve İsa tarafından kurtarılışıyla ilgilendi; fakat Şeytan teolojisinin ayrılmaz bir parçasıydı; Şeytan'ın karanlık gölgesi olmasaydı, Augustine'in kozmosu anlaşılamaz olurdu. "Kötülük sorunu," diye belirtir R. M. Cooper, "entelektüel gelişiminin her noktasında Augustine'in karşısına çıkan bir sorundur; her yerde ya açıkça görülür ya da ele alınan sorunun

yüzeyinin altında pusuya yatmış olarak algılanır."[23]

Augustine, "İradenin Özgür Seçimi" adlı eserine kötülük sorunuyla başlar. Diyalogdaki eşi Evodius, "Lütfen, Tanrı'nın kötülüğün nedeni olup olmadığını bana söyle," der.[24] Augustine, "Şeytan'ın engin gücüne" ve Tanrı'nın kötü güçlerin kendi kontrolü altında dünyayı yönetmesine izin verdiğine "her zaman inanırdı." Her insan, kendi ruhundaki demonları yenmek için mücadele etmelidir. "İnsan ırkı, Şeytan'ın meyvelerini toplayabildiği meyve ağacıdır, onun kendi malıdır. Demonların bir oyuncağıdır."[25] Augustine kozmosu, kurguyu başından sonuna kadar kendi amacına göre şekillendiren ve her sözcü-

---

[23] Alıntı, R. M. Cooper, "Saint Augustine's Doctrine of Evil," *Scottish Journal of Theology*, 16 (1953), 256'dan. Peter Brown, *Augustine of Hippo* (Londra, 1967), en iyi Augustine biyografisidir. Augustine'in eserlerinin baskıları ve çevirileri için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Burada anılan eserler: "The Free Choice of the Will" (Free) [İradenin Özgür Seçimi, -çn]; "Order" [Düzen, -çn]; "True Religion" (True) [Hakiki Din, -çn]; "Commentary on Psalms" (CPs) [İlahiler Üzerine Yorum, -çn]; "Christian Doctrine" (Doctrine) [Hıristiyan Öğreti, -çn]; "Confessions" (Conf.) [İtiraflar, -çn]; "The Trinitiy" (Trin.) [Teslis, -çn]; "Commentary on Genesis" (Gen.) [Tekvin Üzerine Yorum, -çn]; "Demonic Divination" (Dem.) [Şeytani Kehanet, -çn]; "The Nature of Good" (Good) [İyinin Doğası, -çn]; "Against Faustus" (Faust.) [Faustus'a Karşı, -çn]; "Against Maximus the Arian" (Max.) [Arian Maksimos'a Karşı, -çn]; "On Holy Virginity" (Virg.) [Kutsal Bakirelik Üzerine, -çn]; "The City of God" (City) [Tanrı'nın Kenti, -çn]; "Against Julian" (ul.) [Julianus'a Karşı, -çn]; "Enchiridion" (Ench.); "Admonition and Grace" (Admon.) [İhtar ve Lütuf, -çn]; "Letters" [Mektuplar, -çn]; "Sermons" [Vaazlar, -çn]; "Retractions" (Ret.) [Geri Alınan Sözler, -çn]. Eserlerin tarihleri için bkz. Brown'daki kronolojik tablolar.

[24] Free 1. 1.; çev. A. S. Benjamin ve L. H. Hackstaff, s. 3.

[25] Brown, s. 244-245; 395. R. Jolivet, *Le problème du mal d'après Saint Augustin* (Paris, 1936), kötülük sorununun Augustine'in bütün düşüncesine egemen olduğu gözleminde bulundu, ancak bu biraz abartı. Free 1. 2'de Augustine, kötülükle uğraşmasının kendisini Maniciliğe ittiğini söylüyordu.

ğü, her heceyi ve her harfi kusursuz bir dikkatle seçen kusursuz bir şairin, Tanrı'nın, meydana getirdiği bir kitap olarak görüyordu.[26] Tanrı'nın, C. S. Lewis'in Aslan'ının *The Magician's Nephew*'de yaptığı gibi, şarkı söyleyerek evreni var ettiği ve şarkının bitiş kodasıyla konturpuan içinde sürdürdüğü söylenebilir. Bitiş, omega noktası, her şeyi yeniden söyler ve ona anlam verir.

Tanrı'nın temanın anlamıyla ilgili algısı herhalde asla değişmez, fakat Augustine'in onunla ilgili anlayışı, özellikle 410'da Roma'nın korkunç düşüşünden sonra değişti. O zamana kadar temelde iyimser bir zaman görüşünü ifade etmişti. Tanrı, dünyası amacına göre görkemli ölçülerde zaman içinde hareket eden bir anlatıcıdır. Zamanın anlamı, dünyayı önce İsa'nın enkarnasyonuna ve şimdi de geri dönüşüne hazırlamaktır. Zamanla birlikte ikinci gelişe doğru hareket eden bizlerin görevi, Tanrı'nın yardımıyla bu dünyada Hıristiyan bir toplum kurmak, onu Tanrı'nın anlatısıyla uyumlu bir şekilde meydana getirmektir. Acı ve ıstırap, bize bilgeliği, alçak gönüllülüğü ve başkalarına şevkati öğretebilsin diye Tanrı'nın merhametle gönderdiği eziyetlerdir. Acı, Tanrı'nın yolunu hazırlayan öğrenme sürecinin bir parçası olduğu için, Tanrı, demonların çocuklara bile hastalıkla, yıkımla, ayartmayla ve acıyla eziyet etmelerine izin verir. Fakat çocukluğundan beri Augustine'e musallat olan eski kötümserlik, Roma düştüğünde yeniden ortaya çıkan Maniciliği, bir genç olarak kabul etmesine neden oldu. Şimdi kozmosu iyileşmez görüyordu; günahla bu kadar dolu bir dünyada yaşayabilir bir Hıristiyan toplum kurulamazdı. Artık acı, bir öğretim olarak değil bir ceza, cehenneme bir giriş gibi görünüyordu. Kara ölüm hastalığından ölmekte olan küçük bir çocuğun ıstıraplarıyla yüzleşen Camus'nün Paneloux ve Rieux'si gibi,

[26] 1977'de Notre Dame Üniversitesi'nde verdiği bir konferansta geliştirdiği bu imge için Stanford'dan Profesör John Freccero'ya borçluyum.

Augustine de hiçbir ağrı dindirici sunamayacağını görüyordu. "Bu Katolik bir görüştür," diye yazıyordu sonuna doğru, "zayıf bedenlerin, böylesine büyük olan acılarında ve böylesi ıstıraplarında adil bir Tanrı gösterebilen bir görüştür." Korkusuzca acıya ve ölüme doğrulttuğu bakış, o kadar sert ve kasvetli hale geldi ki, biyografı "kötülük sorununu Hıristiyanlığın kalbine sürüklemesine neden olan korkunç bir yoğunluk"tan söz eder.[27]

Kötülük nereden kaynaklanır? Acı ve günah dünyada neden vardır? Augustine, bir Maniciyken bir zamanlar savunduğu düalist çözümden hızla vazgeçti. Bir kötülük ilkesi, kendinde mutlak kötü bir varlık, Tanrı'dan bağımsız bir kötülük efendisi –bunlardan hiçbiri var olamaz. İster tin olsun ister madde kozmosun hiçbir veçhesi, hiçbir Şeytan, hiçbir biçimsiz ilk madde, Tanrı'nın planına direnemez, onu saptıramaz ya da erteleyemez. Tanrı, hiçbir şekilde sınırlandırılamaz. Kitap yazılmıştır: Tanrı onun başlangıcından daha az olmamak üzere, ebediyete kadar giden sonucunu da tasarlamıştır ve etkili elin yazmış olduğu hiçbir harf değiştirilemez. Kötülüğün tözü yoktur, fiili varlığı yoktur, asli gerçekliği yoktur. Hiçbir şey doğuştan kötü değildir ve hiçbir şey doğa gereği kötü değildir. İfadenin her iki anlamı da geçerlidir.[28] Kötülük, iyiden yoksunluktur.[29]

---

[27] Brown, s. 395-397; Augustine'in toplum görüşü için bkz. R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of Augustine* (Cambridge, 1970). Free 1. 1., Augustine'in acının ceza olduğuna dair erken anlayışını açığa vurur.

[28] City 11. 22., 12. 3; Gen. 11. 13. "Irenaeuscu yaklaşım"a karşıt olarak kötülük sorununa Augustineci yaklaşımın bir özeti için bkz. Hick, *Evil and the God of Love*. Ayrıca bkz. D. M. Borchert, "Beyond Augustine's Answer to Evil," *Canadian Journal of Theology*, 8 (1962), 237-243; T. Clark, "The Problem of Evil: A New Study."

[29] Conf. 7. 12. 18: "Quaecumque sunt, bona sunt; malumque illud, quod qu-

Peki bu yoksunluk niye vardır? Tanrı niye kozmosu gedikli olarak meydana getirdi? Augustine doğal kötülük ile ahlaksal kötülüğü ayırıyordu. Doğal ya da fiziksel kötülükler –kasırgalar ve kanser– acılı, korkutucu ve dehşet vericidirler, fakat gerçekten kötülük değildirler. Ana hatları bizden gizlenen ve ancak açıkça görebilirsek anlayacağımız ilahi bir planın parçasıdırlar. Doğal kötülükler, sadece biz kozmosu anlamadığımız için kötü gibi görünürler.[30] Yine de, kusurlu bir şekilde de görsek, acı ve ıstırabın bazı nedenlerini şöyle böyle anlayabiliriz: Bize bilgeliği öğretmek ya da bizi günah tehlikesine karşı uyarmak ya da günaha adil ceza vermek için vardırlar. Günahkârlar için sıkıntı bir cezadır; masum için ilahi bir uyarı hediyesidir. Tanrı'nın ilahi takdiri yazılan kitabı iyi bir kitap olduğunun güvencesidir. Doğal "kötülük," gerçekte, Tanrı'nın en büyük iyi planının parçasıdır ve ahlaksal günahı bile nihai iyiye çevirir.[31]

Peki ahlaksal kötülük niye vardır? Doğal kötülük, kendisine maruz kalanları incitir, fakat bu incinme Tanrı'nın sevgisiyle iyileşir.

---

aerebam unde esset, non est substantia, quia si substantia esset, bonum esset" (Her ne varsa iyidir; kötülüğün bir tözü yoktur, olsaydı iyi olurdu). City 11. 9: "Mali enim nulla natura est; sed amissio boni mali nomen accepit" (kötülüğün doğası yoktur; kötü denilen şey, sadece iyinin yokluğudur).

[30] Cooper, s. 257; Order 1.1.

[31] Letter 210. Ahlaksal kötülük ile doğal kötülük arasındaki ayrım, ilk bakışta göründüğü kadar açık değildir. Eğer kötülük, bilinçli bir varlığın başka bir bilinçli varlığa isteyerek ve bilerek verdiği zarar ise, o zaman Tanrı, başımıza getirdiği doğal kötülükten sorumlu tutulabilir. Bilerek yaşlı bir kadına ya da çocuğa eziyet edip işkence yapan bir adama kötü demekte tereddüt etmeyiz; fakat Tanrı da, görünüşe bakılırsa milyonlarca yaşlı kadına ve çocuğa eziyet çektirmektedir. Tanrı'yı iyi diye *tanımlayıp*, ardından tanım gereği Tanrı'nın bu eylemleri için iyi bir nedeni olması gerektiğini ileri sürerek sorundan kaçarız. Aslında bilmiyoruz. Fakat birbirimizi tabi tuttuğumuz temel ahlaksal standartlara Tanrı'yı tabi tutmamamız tuhaftır.

Ahlaksal kötülük farklıdır. Kurbanları incitir, fakat günah işleyene çok daha ciddi bir zarar verir; zira bizzat ruhunu çürütür.[32] Bu ahlaksal kötülüğün nedeni nedir? Augustine çeşitli cevaplar verir. Yanıtlarından birisi tutarsızdır: Kötülük, melekler ya da insanlar gibi zekâ sahibi varlıkların özgür iradeli seçimlerinin *sonucu*dur. Bu şekilde konulursa cevap başka bir soruyu gerektirir: özgür iradeli kötülük seçimine neden olan neydi? Bu soruya herhangi bir cevap mantıkdışı olmalı; çünkü hiçbir şey özgür iradeli bir seçime neden olamaz. Tutarlı yanıt şudur: Kötülük, özgür iradeli günah seçimi*dir* ve özgür iradeli seçimlerin nedenleri *yoktur*.[33]

Özgür iradeden kaynaklanan kötülük mutlaktır; kavranamaz kalmalıdır; çünkü bir özgür iradenin hareketi nedensel olarak çözümlenemez. Günah zekâdaki önsel bir eksiklikten kaynaklansaydı, o zaman Tanrı bu eksikliğin nedeni ve günahın nihai nedeni olurdu. Günah iradedeki önsel bir eksiklikten kaynaklansaydı, bundan da aynı sav çıkar ve Tanrı yine sorumlu olurdu. Günah önsel herhangi bir kusurun, örneğin kibrin, sonucuysa, ya kibir Tanrı'nın işi ve sorumluluğudur ya da kibir günahın kendisidir ve savın tamamı sonsuz döngü-

---

[32] Kötü denilen her şey ya bir günahtır ya da günahın bir cezasıdır: True 12. 23; Trin. 13. 16; Gen. 1. 1-4. Adalet üzerine, Free 3. 9: "Günahkârlar mutsuzsa, evren kusursuzdur." Free 3. 23: Doğal kötülüğün iddia edilen olumlu işlevlerini varsayalım, peki ya bebeklerin ve hayvanların çektiklerine ne demeli? Augustine savunmacı ve kaçamak cevap verir. Herhalde çocukların ıstırabı ebeveynlerine uyarıdır! Uzun erimde Tanrı çocukları mutlu edecektir. Hayvanların ıstırabı, basitçe, evrenin doğal düzeninin bir parçasıdır. Hayvanlar yavrular, birbirlerini yer ve ölürler. Rasyonel ruhları olmadığı için, onlarla ilgilenmemize gerek yoktur. Belki de ıstırap canavarlara yozlaşmadan nefret etmeyi ve kusursuz birliği sevmeyi öğretir!

[33] Bu tartışma, kısmen R. R. Brown'dan alınmıştır: "The First Evil Will Must Be Incomprehensible: A Critique of Augustine," *Journal of the American Academy of Religion*, 46 (1978), 315-330.

ler biçiminde döner durur. Hiçlikten yaratılan bütün varlıklar kaçınılmaz olarak baştan çıkarlar ya da bütün her şey anlaşılmaz bir gizemdir, biçimindeki ifadeler sorundan kaçar. Hiçbir ifade işe yaramaz. Önsel herhangi bir neden varsa, o zaman Tanrı'yı kınamak gerekir.[34] Kuşkusuz, Şeytan kozmosun bozulmasından kısmen sorumludur; fakat başka herhangi birini günaha mecbur etme gücü yoktur ve kendi günahı da yine nedenler sorununu gündeme getirir.[35] Kötülüğü İblis'e yüklemek, Tanrı'nın onun günah işlemesine neden izin verdiğini ve o günah işledikten sonra, Tanrı'nın onun kötü faaliyetlerini neden hoş görmeye devam ettiğini sormamızı gerektirir. Tek tutarlı tutum şudur: Tanrı, kozmos için en büyük iyiye ulaşmak adına zekâ sa-

---

[34] Free 2. 20, 3. 9, 3. 17; City 12. 7: "Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio" (hiç kimse kötü bir iradenin etkili olan nedenini sormamalıdır; zira neden eksik olandır, etkin olan değil; kötü bir irade, bir eksikliktir). Bu, elbette eksikliğin nereden kaynaklandığı sorusundan kaçınır: Ret: 1. 9: "Malum non exortum nisi ex libero voluntatis arbitrio" (kötülük, iradenin özgür seçiminden başka bir şeyden kaynaklanmaz). Krş. Admon. 10. 27. Augustine irade (*voluntas*) ile özgür iradeyi (*liberum arbitrium*) birbirinden ayırt etti; "will" (irade) sözcüğünün her ikisini de karşıladığı İngilizceye değil Fransızcaya (*volonté* ve *libre arbitre*) geçen bir ayrım. Bkz. R. R. Brown, s. 318: *voluntas*, karar verme yeteneği değil, daha çok "ahlaksal bir kişilik olarak bir bireyin temel çekirdeği"dir. "Olduğu şekliyle var olmak için hiçbir neden yoktur; kişinin bütün eylemlerinin kaynaklandığı temel karakterdir." Diğer yanda *arbitrium* ise, "seçenekler arasında bilinçli seçim yapma gücü"dür. Tikel ahlaksal seçimler yapmak için *arbitrium*'unuzu harekete geçirebilirsiniz. "Fakat *voluntas* düzeyinde kişi, kendisini şu ya da bu yöne çeken temel sevgi tarafından yönetilir." Ilahi lütuf olmadan *voluntas*'ınızı değiştiremezsiniz. Âdem ile Havva'nın ilk günahı, bütünüyle belirlenmemiş ve özgür bir *voluntas*'ı Tanrı'dan uzaklaştırmaktı; ilk günahtan sonra *voluntas*, zaten eğilmişti.

[35] Free 3. 10: Günahın iki kaynağı vardır: Kendi düşüncelerimizin içsel, yardımsız teşviki ve dışsal ikna.

hibi yaratıklara –insanlar ve melekler– özgür irade verir; onlar bu özgürlüğü özgürce kötüye kullandılar; ve günahı seçmelerinin, mutlak özgürlüklerinin ötesinde hiçbir nedeni yoktur. Özgürlük, günahlarını olanaklı kılan koşuldur, fakat günahın nedeni değildir. Günah, önsel hiçbir nedeni bulunmayan özgür iradeli kötülük seçimidir.

Augustine, ahlaksal kötülük ile ontolojik mahrumiyetle ilgili eski Hıristiyan karışıklığını sürdürdü. Düalizme karşıt olarak mahrumiyet teorisini kullandı. Tanrı'dan ve onun yarattıklarından başka hiçbir şey var olamaz. Başka herhangi bir şey, gerçekte herhangi bir şey değildir, hiçliktir, salt iyiden yoksunluktur. Sadece bir tek ilke vardır – Tanrı– ve bütün gerçek şeyler ondan kaynaklanır. Tanrı'nın kozmosta oyuklara neden izin verdiğine bir yanıt, ahlaksal cevaptır: irade özgürüğü, kötülük yapma gerçek özgürlüğünü gerektirir. Fakat Augustine bu cevapla yetinmedi. Origenes'inkine benzer bir skala kullanarak, sorunu ontolojik terimlerle ortaya koydu. Tanrı, ölçeğin tepesindedir: Mutlak varlık, iyilik ve tindir. Onun altında melekler, insanlar, hayvanlar, bitkiler, cansız nesneler ve biçimlenmemiş madde vardır. Skalada aşağıya doğru olan her adım daha az gerçek, daha az tinsel ve daha az iyidir. Ahlaksal iyi ile ontolojik "iyi"nin birbirine karışması, daha başka sorunlar doğurur. Ontolojik olarak Tanrı'nın kötülüğe neden izin verdiğini sormak, Tanrı'nın neden her varlığını kendisine eşit yakınlıkta yaratmadığını sormaktır. Augustine'in verdiği cevap, yeni Platonculuktan kaynaklanır. Plotinos, Tanrı'dan çıkan ardışık türemeleri, biçimlenmemiş maddeye kadar bütün olası biçimler dünyasını doldurmak olarak görüyordu. Tanrı tam, kısaltılmamış bir kitap yazmak istedi, bu yüzden biçimlerle dolu bir kozmos arzuladı. Augustine buna katıldı: "Daha ulu şeylerin varlığının, karşılaştırma için gerekli olan daha az ulu şeylerin varlığıyla sonuçlandığı yer dışında

kusursuz bir evrene sahip değilsiniz."[36]

Çokluk düşüncesi, mantığı kadar estetiktir –evren, Tanrı'nın iradesinin güzel, uygun bir ifadesidir, her tür tatlı ve acı meyveyle dolu bir meyve bahçesidir. Böyle bir görüşe göre, en az iyi en çok iyi ile birlikte var olmalıdır; bu yüzden acı, öğretmek, yanlışları düzetmek ve adaleti sağlamak için vardır. Tanrı cehennem azabının sürekli var olmasına izin verir; çünkü cehennem, adaleti sağlamak için hem estetik hem mantıksal olarak zorunludur. Hayvanların acısı da estetik bağlamda anlaşılabilir; zira hayvanlar, birbirlerini yiyerek ve üreyerek zamanla evreni doldururlar. Eşitsizliğin hem estetik istenirlik hem mantıksal zorunluluk olduğu bir kozmosta, hiçbir varlık zayıflığından ötürü ayıplanamaz. Aslında, bir varlığın eksikliğini yerdiğimizde, ima yoluyla doğası itibariyle iyi olan bir şeyi överiz.

Peki ya ahlaksal kötülük? Yine karışıklık. Doğal değillerse ahlaksal eksikliklerden ötürü varlıkları ayıplayabiliriz. Geçmişte kötü değilse kötü bir seçimi ayıplayabiliriz. Fakat ahlaksal kötülüğün iradedeki bir eksikliğin sonucu olduğu önerisi, işe yaramaz. İşe yaramaz; çünkü günahı, tanım gereği ayıplanmaması gereken ontolojik eksikliğe atfeder; ve işe yaramaz, çünkü eğer iradedeki bir eksiklik günaha neden olabiliyorsa, irade hakikaten özgür değildir. Kısaca, kötülükle ilgili ontolojik açıklama ne Tanrı'yı sorumluluktan kurtarır, ne de köklü kötülük deneyimimize yanıt verir.[37]

Augustine'in diabolojiye en önemli katkısı, özgür irade ve mukadderat tartışmasıydı. Sorun şudur: Hem deneyim hem vahiy bize öz-

---

[36] Free 3. 9.

[37] Free 3. 1, 3. 9, 3. 13, 3. 15; City 19. 3; Conf. 7. 12. Free 3. 1: "iradenin eksik hareketi," günah işleme kararı, bizzat iradenin doğasından kaynaklanmaz. Zorunlu değildir ve nedeni yoktur. Augustine, nedenleri araştırmaktan çok bu bakış açısına saplanmış olmalı.

gür olduğumuzu söyler. Seçme özgürlüğüne sahip olduğumuz duygusunu yaşarız ve Kutsal Kitap, seçimden sorumlu olduğumuzu ima eder. Fakat hem akıl hem vahiy, Tanrı'nın kozmosun her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten yöneticisi olduğunu da gösterir. Eğer Tanrı kitabın her sözcüğünü ebediyen yazmışsa, bir tek harfini bile değiştirmeye gücümüz yetmez. Tanrı kadiri mutlaksa, melekler ve insanlar nasıl gerçekten seçme özgürlüğüne sahip olabilir ve seçimlerinden nasıl sorumlu olabilirler? Augustine, sorunu bütün karmaşıklığıyla ortaya koyan ilk kişiydi. Sorunu asla çözmedi ve tartışma, teologların yanı sıra, felsefeciler, fizikçiler, biyologlar ve psikologlar arasında bugün de sürüyor. Einstein, "Gerçekte ilgilendiğim şey, Tanrı'nın bu dünyayı farklı bir şekilde yaratabilir durumda olup olmadığıdır; yani mantıksal zorunluluğun herhangi bir özgürlüğe izin verip vermediğidir," gözleminde bulundu.[38]

Augustine her iki önermenin doğruluğunu her zaman savundu: İnsanlar ve melekler özgürdürler, fakat Tanrı'nın gücü, özgürlük de dahil herhangi bir ilke tarafından sınırlanmaz. Augustine hiçbir zaman tutarlılığa ulaşmadı ve yaşı ilerledikçe görüşleri de değişti. Bir Manici olduğu genç yaşlarda, Gnostik düalizme özgü determinizme eğilimliydi. Ardından, Hıristiyanlığa döndükten sonra, hem paganlara hem Manicilere karşı özgür iradenin kesin rolünü onayladığı "İradenin Özgür Seçimi"ni yazdı. Tanrı'nın dünyayı yaratmadaki amacı, gerçek iyilik olanağını arttırmaktır; iyilik ahlaksal seçime dayanır; özgür seçim Tanrı'nın planı için zorunludur. Daha sonra, görüşlerinin özgür iradeyi vurgulayan Pelagianlar tarafından daha fazla tehdit edildiğini görünce, mukadderatı onaylayan çok daha determinist bir duruş aldı; öyle ki, özgür iradeci karşıtlarından biri olan Riezli Faustus, onu pagan fatalizmin bir türüne geri dönmekle suçladı. Öz-

[38] Aktaran P. Munz, *The Shapes of Time* (Middletown, Conn., 1977).

gür iradenin, bütünüyle belirlenmiş bir evrende bile bir şekilde var olması gerektiğinde inatla ısrarı durumu kurtardıysa da, çıplak tutarsızlık pahasına kurtardı. Augustine her iki tutumu şu ya da bu zamanda savundu ve mukadderatçı görüşleri Aquinas, Calvin ve Muther gibi daha sonraki yazarları daha fazla etkilediyse de, her iki tutum da kendini göstermeye devam etti.

Özgürlük ve determinizmle ilgili en önemli seçenekler şunlardır: (1) Kozmos anlamsızdır, rastgeledir, planlanmış ya da ayırt edilebilir bir yönde hareket etmez –modern kuantum teorisi tarafından desteklenen bir tutum; (2) kozmos belirlenmiştir –olağanüstü derecede karmaşık da olsa, uyumlu ve açıklanabilir maddi güçlerin ürünü olan sabit doğal yasalara uygun hareket eder, Einstein'ın savunduğu bir tutum; (3) kozmos, Yunan ve Roma tarih yazımındaki "kader" ya da Marksizmdeki "tarih" gibi bir ya da daha fazla açıklanmamış, gizemli güç tarafından belirlenir; (4) kozmos, Tanrı tarafından önceden belirlenmiş ve bütünüyle haritalandırılmıştır; (5) zekâ sahibi varlıkların kozmosu kendi özgür iradelerine göre bir ölçüde şekillendirme güçleri vardır. Dördüncü ve beşinci seçenekler, Augustine'e açıktı.

Bu iki seçeneğin çerçevesi içinde, kişinin zaman görüşüne bağlı olarak çeşitli tutumlar mümkündür. Birincisi: Zaman dördüncü boyuttur. Biz burada yeryüzünde bir defada sadece bir konumu görebildiğimiz halde, tüm zaman ve mekân "değişmeyen dört boyutlu bir bütün" içinde ebediyen vardır. Terminoloji Einsteincıdır, fakat arkasındaki fikir Augustine'e uygundur. İkincisi: Gelecek henüz var değildir; fakat "evrenin her durumu, bir sonraki durumu benzersiz bir şekilde belirler, öyle ki herhangi bir zamanda etkili olan bütün nedenler bilinseydi, bunların gelecekteki sonucunun ne olacağı kesin bir şekilde bilinirdi." Bu görüş yukardakinin biraz değiştirilmiş şeklidir; zira "zamansal olarak yapılandırılmış determinist bir evren"de Tanrı

neyin meydana geleceğini kesin bir şekilde bilecektir, çünkü deterministi bir evren ... kendi nedenleri içinde vardır." Üçüncüsü: Tanrı'nın her şeyi bilirliği koşullu olabilir: Bilinmesi için henüz var olmayan geleceği bilmeksizin, bilinmek için var olan her şeyi bilebilir. Bu, hem zekâ sahibi varlıkların özgürlüğüne, hem kuantum teorisinin rastgeleliğine izin verir. Tanrı "her olasılığı ve her ihtimal bakımından neyin olacağını" bilmesine karşın, bunu "sahiden açık-yapılı bir dünya"ya bırakır.[39]

Augustine'in görüşleri, geleneksel Hıristiyan teodisesine dayanıyordu: Tanrı sadece iyi olanı yapar; bu nedenle kötülük başkaları tarafından yapılır; Tanrı, başkalarının yaptığı kötülüğü daha büyük iyi için hoş görür.[40] Daha büyük iyi, kozmosta özgürlüğün varlığıdır. Tanrı, var olan iyiliğin miktarını arttırmak amacıyla kozmosu yarattı; iyiyi seçme hakiki özgürlüğüne sahip varlıklar yaratmış olması durumunda, iyiliğin miktarı arttırılabilirdi. Özgür irade sorunludur;

---

[39] Alıntılar ve sorunla ilgili genel değerlendirme, B. L. Hebblethwaite'den alınmıştır: "Some Reflections on Predestination, Providence, and Divine Foreknowledge," *Religious Studies*, 15 (1979), özell. 435-439, 448.

[40] N. Pike, "bu teodisenin uygun bir şekilde formüle edilmiş bir versiyonu, mantıksal tutarsızlığın özgürlüğüdür," der: "Plantinga on Free Will and Evil," *Religious Studies*, 15 (1979), 473. Pike, daha büyük iyi teorisini kullanmamıza gerek olmadığını belirtir. Tanrı, özgürlük tanımaya karar verdiği için, mantıksal olarak kötülüğü önleme gücüne sahip olmayabilir. Elbette o zaman da özgürlüğün kendisi, daha büyük iyi olur. G. B. Wall, geleneksel tutumda bazı sorunlar görür: "A New Solution to an Old Problem," *Religious Studies*, 15 (1979), 511. Başkalarından beklemeye alışık olduğumuz yükümlülüklerden Tanrı'yı bağışık tutarız. Örneğin, "yaşamın yitirilmesini ya da değersizleşmesini azaltacak ya da bundan sakınılacaksa, özgürlük sınırlanmalıdır ...; doğal nedenlerden kaynaklanan ıstırap önlenmeli ya da ortadan kaldırılmalıdır, ıstırap şu ya da bu ahlaksal erdemin ifadesine ya da gelişimine yol açsa bile."

bu olmadan doğru hiçbir edim gerçekleştirilemez. "İradenin Özgür Seçimi"nin savı, bu zorunluluğu öne çıkarır ve kötülüğün sorumluluğunu meleklerin ve insanların özgür iradesine yükleyerek, Tanrı'yı bu sorumluluktan bağımsız kılar.[41] Tanrı, senaryosunu yazmış olduğu kozmosu bilir; fakat senaryo gerçek özgürlüğe yer verir ve bizim yaptığımız özgür seçimleri Tanrı'nın önceden bilmesi, bu seçimleri yapmamıza neden olmaz.[42]

Kötülük, zekâ sahibi varlıkların ebedi iyiden uzaklaşıp sınırlı, geçici iyilere yönelmeyi –geçici hazlar için Tanrı'yı reddetmeyi– özgürce yeğlemelerinin bir sonucudur. Bu yanlış adım, iradenin "kusurlu bir hareket"inin ürünüdür. Kusurlu hareket, iradenin doğasından kaynaklanmaz; iradenin kusuru, özgürlüğünün ürünüdür.[43]

Tanrı zekâ sahibi varlıklara özgür irade bahşeder ve onlara, Augustine'in lütuf dediği özel bir enerji vererek iyiyi aramalarında onları destekler. Lütuf, iyiyi seçmemize yardım eder; daha mukadderatçı ruh hallerinde Augustine, bizi iyiyi seçmeye mecbur ettiğini ileri sürdü. Bu farklılık, süregiden teolojik bir anlaşmazlığın temeli oldu. Anlaşmazlık, özgür irade ile mukadderat arasında basit bir karşıtlık bakımından görülmemelidir. Aksine, bir görüşler yelpazesi vardır. Pelagius, ilahi lütfun yardımı olmadan selamete kavuşulabileceğine dair uç görüşü savundu. Özgür iradeden yana olanların çoğu, Tanrı'nın

---

[41] Free 3. 3. Burada Augustine, mukadderata güçlü bir vurgunun dünyanın yaratılmasıyla ilgili Hıristiyan açıklamayı zayıflattığını açıkça görüyordu. Free 2, özgürlüğü Tanrı'nın iradesiyle uzlaştırma girişimine ayrılmıştır.

[42] Free 3. 3-4; City 14. 27; Letter 246.

[43] Kusurlu devinim: *defectivus motus*: Free 2. 20, 3. 1. Bu terimi kullanmakla Augustine, kusurlu bir *voluntas*'dan ya da kusurlu bir *arbitrium*'dan söz etmekten sakınır; fakat kusurlu bir *motus* bile, bir açıklamayı gerektirir gibi görünüyor. "Kusurlu" terimini kullanmakla yine, ontoloji ile ahlaksallığı karıştırma tuzağına düşer.

lütfunu herkese verdiğine, bunu reddetmeye bütünüyle özgür olduğumuza ve onu kabul edenlerin kurtulduğuna, reddedenlerin kendilerini mahkûm ettiklerine dair daha ılımlı bir tutum aldılar. Augustine daha ılımlı bir tutumla başladı, fakat daha sonra güçlü bir biçimde mukadderatçı bir görüşe kaydı. Bu görüş bile, kırpılmış da olsa, özgür iradeye bir yer ayırıyordu. Bizzat Augustine'in mahkûm ettiği aşırı tutum, iradenin gerçek özgürlüğünü toptan yadsımaktı.[44]

Augustine, İblis'in ilk durumu ile Âdem'in ilk durumunu benzer olarak betimler: Günahlarından önce bütünüyle ve tamamen özgürdüler. Bir melek, zekâ sahibi bir varlık olarak İblis, özgür, bozulmamış ve gevşememiş olan temel karaktere ve iradeye (*voluntas*) sahipti. Âdem de benzer şekilde özgürdü. Fakat Âdem'in ilk günahı, bizi kötülüğe yönelterek kendisinin ve bütün insanlığın iradesini saptırdığı halde, meleklerin ilk günahı olan İblis'in günahı daha kötüsünü yaptı; onu ebediyyen günaha mahkûm edip mahvetti.

Augustine, Şeytan'ın ve izleyicilerinin neden ebediyen günaha zincirli oldukları konusunda açık değildi ve epey zamanını, başarısız bir şekilde bu soruyla başa çıkmaya çalışmakla geçirdi. Tanrı'nın yarattığı her doğa sonsuza kadar iyi kalır. Melekler günah işledikten sonra, onların iradeleri çarpılıp bozuldu, fakat doğaları bozulmadan kaldı. Düşmüş melekler melek oldukları ölçüde iyidirler, iradeleri düzenbaz olduğu ölçüde kötüdürler.[45] Şeytan ve öteki düşmüş melekler, günah

---

[44] Lütfun geleneksel dört yönü vardır: Koruyucu lütuf, bununla Tanrı irademizin her iyi devinimini başlatır ve sürdürür; işbirlikçi lütuf, bununla Tanrı irademize yardımcı olur; yeterli lütuf, bunun yardımı *olmadan* iyiyi yapamayız; ve etkili lütuf, bunun yardımıyla iyiyi yaparız.

[45] Good 33: "Quia vero et ipsi mali angei non a Deo mai sunt conditi; sed peccando facti sunt mali" (kötü melekler bile Tanrı tarafından yaratılmadığına göre, günah işleyerek kötü olmuşlardır). Trie 13. 26: "Ipse in quantum angelus est non est malus, sed in quantum perversus est propria voluntate"

işledikten sonra, sonsuza kadar gölgelere mahkûmdurlar ve asla bir daha iyi olamazlar. Nedamet getirme ihtimalleri yoktur. Bu özgürlük kaybı ve günaha kölelik, ilk saldırıları için adil bir cezadır. Sürekli mahvolmalarının başka bir nedeni de şudur: Melekler başlangıçta daha yüksek varlıklar oldukları ve onlara daha büyük sorumluluklar verildiği için daha kötü davranılmayı hak ederler. Onların günahı bizimkinden daha ağırdı ve haklı olarak bataklığın daha aşağı düzeylerine atıldılar.[46] Aslında meleklerin kalplerinin katılaşması ve bunun sonucundaki sonsuz cezaları, Hıristiyan gelenekte hiçbir zaman yeterli bir açıklama görmedi; Augustine'in dramı çözme çabaları doyurucu değildi. Temel düşünce şuydu: İster meleksel olsun ister insani, ilk günah iradeyi öyle bir şekilde bozdu ki, Tanrı'nın lütfu olmadan tekrar güçlenemez. Fakat Tanrı'nın gerekli lütfu düşmüş meleklerden esirgemesi için zorunlu neden yok gibi görünüyor.

İnsanlardaki özgür irade sorunu, meleksel düşüş sorusunu daha da aydınlatır. Âdem'in de, İblis gibi, başlangıçta iyiyi ya da kötüyü seçme mutlak özgürlüğüne sahip bir iradesi vardı. Tanrı'nın lütfu olmadan da günahı seçmeyebilirdi.[47] Fakat Âdem ile Havva'ın düşüşünden

---

([Şeytan] bile, bir melek olduğu ölçüde değil, kendi özgür iradesiyle eğrildiği ölçüde kötüdür). Krş. Free 3. 25; City 12. 1; Gen. 11. 21.

[46] Letter 217. Bazen meleklerin saf tinsel bedenler oldukları için nedamet getiremeyecekleri ve insanların hayattayken bedenlere yapışık oldukları için nedamet getirebilecekleri, fakat öldükten sonra bedenlerden ayrıldıkları için nedamet getiremeyecekleri düşünülür. Fakat eğer melekler, saf tinsel varlıklar olarak iradenin günaha doğru ilk özgür devinimine sahip olabildilerse, o zaman iyiliğe doğru yeni bir devinim mümkün olmalıdır.

[47] J. M. Rist, "Augustine on Free Will and Predestination," *Journal of Theological Studies*, dizi 2, 20 (1969), 433. Âdem günah işlemeyebilirdi (*posse non peccare*); ilk günahtan sonra insanlar, lütuf tarafından korunmadıkça günah işlemeden edemezler (*non posse non peccare*); lütuf tarafından korunduktan sonra günah işleyemezler (*non posse peccare*).

itibaren, ki hepimiz buna katıldık, insanlar bu metafizik özgürlüğü kaybettiler. Şimdi iyi ve kötü eylem çizgilerini değerlendirme ve birini ya da ötekini seçme gücünden yoksunuz. Hepimizin ortak olduğu günah bizi öyle etkiledi ki, ilahi lütufun yardımı olmadan iyiyi seçemeyiz; fakat bu aynı bükülme, günahı seçmede, Şeytan'a hizmet etmede, dünyevi kentte ve eski eon'da ikamet etmede bizi bütünüyle özgür bırakır. Gerçekten de bizi bu yöne yöneltir. Şimdi görünürde sahip olduğumuz özgürlük, sahtedir; bizi sadece kötü sona yöneltir. Lütuf, bizi bu sahte özgürlükten kurtarmalıdır; bizi Tanrı'nın hizmetkârları (*servi Dei*) haline getiren lütuf, bize hakiki özgürlüğü, günah işlememe özgürlüğünü verir.[48] Augustine, tüm erdeme tamamıyla lütfun neden olduğuna ve bu nedenle lütufla işbirliğimizin hiçbir meziyeti bulunmadığına dair katı bir tutumu her zaman için benimsemedi; fakat sorumluluğumuzu son derece sınırlı gördü.

Augustine'in güçlü mukadderatçı vurgusu, iki kesimden saldırıya uğradı. Yaşamının çoğunu 410 felaketinden önce Roma'da geçiren ve Filistin'e giderken Hippo'da kısa bir süre ve mutsuzca Augustine'i ziyaret etmiş olan Bretonlu Pelagius, özgür iradenin en güçlü savunucusuydu. Güçlü bir ahlakçı olan Pelagius, lütufun yardımı zorunluluğu olmaksızın, perhizkâr bir yaşam sürerek selamete kavuşabileceğimizi ileri sürüyordu. Başka bir ifadeyle, kendi gayretimize Tanrı'ya yaklaşabilirdik.[49] Pelagius'un en zeki destekçisi Eclanumlu Julianus, insan-

---

[48] Rist, s. 424-425. Günah işlemekte özgürüz (*liberi*), fakat Tanrı'yı sevme hakiki özgürlüğüne kavuşmamız için lütuf tarafından özgürleştirilmeliyiz (*liberati*). Admon. 11. 31: "liberum arbitrium ad malum sufficcit" (özgürlüğümüz, kendi başımıza bırakılırsak kötülük yapma özgürlüğüne sahip olduğumuz anlamına gelir). Krş. Letter 217; Jul. 2. 8. 23.

[49] Pelagius'un eserleri için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Augustine'in 179. mektubu, "per solum liberum arbitrium sibi humanam sufficere posse naturam ad operandum justituam et omnia Dei mandata servanda" (insan do-

ların doğuştan iyi olduğunu ve lütfun bize yardımı olsa da, selamet için zorunlu olmadığını ileri sürdü. Pelagius ve destekçilerinin "İradenin Özgür Seçimi"nden destek almaları, Augustine'in bu kitabı tekrar gözden geçirmesine ve söylemiş olduğu bazı şeyleri daha katı bir tutum alacak şekilde geri almasına neden oldu. Bu yönde hareket edince, hem Pelagius'un lütfa aldırmazlığını hem kendisinin özgür iradeyi aşırı sınırlandırmasını reddeden çok sayıda ılımlı teoloğun muhalefetiyle karşılaştı. Augustine'e muhalefetin merkezi güney Galya'ydı; orada Lérinsli Vincent, Riezli Faustus, Kassianos ve Aquitaineli Prosper'in Augustine'in görüşlerinin geleneğin ötesine geçtiğini, lütfun zorunlu, fakat herkese sunulmuş olduğunu ve onu kabul etme ya da reddetme özgürlüğüne sahip olduğumuzu ileri sürdüler. Augustine'in kendisi, her zaman "hem özgür iradede hem ilahi lütufta" ısrar ederek ılımlı olma niyetindeydi.[50] Fakat yaşamının sonuna doğru, kendisini mukadderatçı bir köşeye hapsetmişti. Pelagiancılık, 418'de yerel Kartaca Konseyi'nde, 529'da yerel Orange Konseyi'nde mahkûm edildi; fakat Orange Konseyi, sorunu açık bırakarak Augustine'nin görüşlerini de reddetti.

Augustine, demonların ayrı bir tür değil, melek olduğuna dair geleneği onayladı. Melekler, kozmosta insanlar dışında bilinen tek zekâ sahibi varlıklardır. Şeytan ve öteki demonlar, düşmüş meleklerdir.[51]

ğası, iradenin özgür eylemiyle doğruyu yapmaya ve Tanrı'nın bütün emirlerini yerine getirmeye yeterlidir) dediği için Pelagius'a saldırıyordu.

[50] Letter 214'te Augustine, keşişlerin özgür iradeyi dışlama noktasına varacak kadar lütfu vurguladıkları bir manastırı azarlayarak, ılımlı olma niyetini gösteriyordu.

[51] City 8. 14-17, Augustine'in demonları ayrı bir tür olarak ele almayı düşündüğünü gösterir. Pagan yeni Platoncular, üç türe ayrılan üçlü bir bölünme önermişti: tanrılar, demonlar (hem iyi hem kötü tinler) ve insanlar. Augustine melekler, insanlar ve demonlar şeklinde değişik bir bölünmeyi tasarladı.

Melekler neden düştüler? En basit ve en iyi yanıt şudur: Günah işleme özgürlüğüne sahip oldukları için günah işlediler. Sadece Tanrı kusursuz ve değişmeyendir. Melekler Tanrı'yla aynı ebediyete sahip değildir, Tanrı'nın, zamanın başlangıcında meydana getirdiği yaratıklardır ve yaratılmış bütün varlıklar değişmeye, gerilemeye ve yozlaşmaya oldukça isteklidirler.[52] Dahası, Tanrı'nın kozmosu meydana getirmedeki amacı, ahlaksal seçim yapma gücüne sahip özgür varlıklar yaratmaktı ve özgürlük, günah olasılığını gerektirir. Bu yüzden melek-

---

Fakat Hıristiyanlar demonları kötü olarak tanımadığı için Augustine, demonların ayrı bir tür olduğu düşüncesini çok iyi savunamazdı; zira bu, ya Tanrı'nın bütün türü kötü yarattığı ya da bütün türün baştan çıkmasına izin verdiği anlamına gelirdi. *Angelus*'un kendi başına bir tür olmaktan çok *nuntius*, Tanrı'nın bir "habercisi" anlamına geldiğini vurgulayan Augustine, hem melekleri hem demonları tin olarak tanımlamayı seçti. Böyle yapmakla sadece iyi tinlere işaret etmek için "melek" terimini, kötü tinlere işaret etmek için "Şeytan" ve "demon" terimlerini kullanma pratiğini teşvik etti: City 5. 9, 5. 19, 9. 2; Gen. 5. 19; CPs. 103. 1. 18; demonlara hâlâ "düşmüş" ya da "kötü" melekler olarak işaret edilmesine rağmen. Şeytan bir melektir ve düşmüş meleklerin şefidir; o ve öteki kötü melekler aynı zamanda ve aynı nedenle düştüler: Admon. 10. 27; Trin. 4. 10; Gen. 3. 10, 11. 26; City 14. 3. Augustine, Gözlemci öyküsünü kesinlikle reddetti. Bedensiz tinler olan melekler, cinsel ilişkide bulunamazlar (gerçi Augustine bu noktada ikircikliydi; çünkü *zophos*'a, *caligo*'ya ya da yoğun aşağı havaya düşen demonların *aeria animalia*, bayağı havadan meydana gelen bedenlere sahip tinler haline geldikleri düşüncesini de kabul ediyordu: Gen. 3. 10; City 15. 23). Augustine Tekvin 6:2'nin "Tanrı'nın oğulları" pasajını meleklere değil, Kabil'in ve Sit'in torunlarına bir gönderme olarak açıkladı. Augustine'in düşmüş meleklere verdiği adlar için bkz. H. J. Geerlings, *De antieke daemonologie en Augustinus' geschrift* De divinatione daemonum (Lahey, 1953), s. 51; burada Şeytan'a verilen adlar sıralanır: Diabolus (ayrıca zabulus), Satanas, serpens, draco, Lucifer, deceptor, hostis, princeps mundi, pater mendacii: Şeytan, İblis, yılan, Lucifer, dalavereci, düşman, bu dünyanın prensi, yalanların babası.

[52] City 12. 15.

ler mantıksal olarak değişmeye meyilliydiler ve özel olarak günaha yetenekli yaratıldılar.[53]

Peki neden bazı melekler günah işledi, bazıları Tanrı'nın lütfunda kaldı? Ilımlı özgür iradeci döneminde Augustine, bizzat meleklerin özgür irade seçiminden başka hiçbir nedenin bulunmadığını varsaydı. Daha sonra, Tanrı'nın iradesi ve lütfun gücü kendisine, karşı konulmaz görününce, Tanrı'nın gerçekten iki sınıf melek yaratıp yaratmadığını merak etti. Açmazı şuydu: Bir yanda her iki melek kümesi de (yani bütün melekler) mutlaka eşit yaratılmış olmalı, aksi takdirde Tanrı onların eşitsizliğinden, dolayısıyla düşen meleklerin günahından sorumlu olurdu. Fakat diğer yandan da, aralarında hiçbir fark yoksa, düşüşün nedeni anlaşılamazdı ve tek açıklama, Augustine'in o noktada kabul etmek istemediği mutlak özgürlük olurdu.[54]

Augustine aşağıdaki muhakemeyi yaptı. Sınırlı ve özgür oldukları gibi yanılabilir de olan melekler, kendi başlarına bırakılırlarsa günah işleyebilir durumdadırlar. Fakat Tanrı düşmelerini arzu etmedi. Bu nedenle, karşılıksız bir lütufla onları iyiliklerinde güçlendirmeye, onaylamaya karar verdi.[55] Bazı meleklere "tam bir iyilik" vererek kutsanmış durumlarını onayladı. Bu onay, Tanrı, kozmos ve meleklerin durumu hakkında derin bir anlayışı birlikte getirdi. Böylece aydınlanan melekler, günah işleyemez, düşemez duruma geldiler. Günah işleme özgürlüklerini yitirmekle, özgürce Tanrı'nın hizmetine girmekle, Tanrı'nın lütfunun kaçınılmazlaştırdığı özgür bir seçimle tam öz-

---

[53] Good 1; City 11. 10, 12. 1; Max. 2. 29; Geerlings, s. 67.

[54] R. R. Brown, s. 320. Augustine'in meleklerin düşüşünün nedensel bir açıklamasını bulma arayışı, 417 dolaylarında başlamış görünüyor. Konuyla ilgili çeşitli görüşleri için bkz. Gen. 3. 10, 11. 13, 11. 17, 11. 19, 11. 26-30; Good 33; City 11. 11.

[55] Jul. 5. 57; Geerlings, s. 68; R. M. Brown, s. 320.

gürleştiler.[56] Bu melekler bir grubu oluşturdular. Tanrı bir grup daha yarattı. Her iki grup da doğaları bakımından iyiydi ve her ikisinin de seçim özgürlüğü vardı. Fakat Tanrı bir gruba özgürce lütuf ihsan etti, diğerinden esirgedi. İkinci grup meleklere günah işleme özgürlüğü verildi. Onlar da günah işlediler ve böylece demon haline geldiler.

Augustine Şeytan'ın ve avanesinin düşmeden önce bir süre arşta mutlu bir şekilde yaşamış olma olasılıklarını düşünmesine karşın, Tanrı bu seçimi doğrudan melekleri yarattıktan sonra yapmış olabilir.[57] Kötü melekler iyi yaratıldılar ve iradenin kusuruyla iyiliklerini yitirdiler. Tanrı kusurlarını irade buyurmadı, fakat buna izin verdi.[58] Tanrı meleklerin çoğunun iyiliğini onaylamış olabilir; fakat onları kendi başlarına bırakmayı istemedi.[59]

---

[56] Admon 10. 11 özellikle 10. 27. Lütfun tamlığı: Plenitudo bonitaris. Krş. City 22. 1; Letter 217.

[57] Augustine tutarlı değildi; bazen Şeytan'ın varoluşunun başlangıcında günah işlediğini, bazen en azından kısa bir süre öteki meleklerle birlikte arşta kutsanmış bir yaşam sürdüğünü ileri sürüyordu. City 11. 13: "Ab initio suae conditionis in veritate non stetit [John 8: 44]. Ideo numquam beatus cum sanctis angelis fuerit" (ta başlangıcından beri hakikatte durmadı ve bu nedenle hiçbir zaman kutsal meleklerle birlikte oturmadı). City 11. 15, farklı bir yol izler: "in veritate fuerit, sed non permanserit" (bir zamanlar hakikatteydi, fakat bunda sebat etmedi). Krş. Gen. 11. 16, 1. 23: varoluşunun başlangıcından itibaren doğrudan yoksun olsun ya da olmasın, kusurunun doğasında değil iradesinde olduğu açıktır.

[58] City 12. 9; krş. Conf. 7. 3. 5: "Si diabolus auctor [malorum], unde ipse diabolus? Quod si et ipse perversa voluntate ex bono angelo diabolus factus est, unde et in ipso voluntas mala, qua diabolus fieret, quando totus angelus a conditore optimo factus esset?" (Diyelim ki Şeytan kötülüklerin nedenidir, onun nasıl Şeytan olduğu sorusu yerli yerinde kalır. Zira iyi melekten Şeytan'a değiştiyse, Tanrı her meleği eşit ölçüde iyi yarattıysa onu değiştiren bu kötü irade nereden kaynaklandı?)

[59] City 11. 11, 14. 27.

Bu çözümleme işe yaramaz. Birinci sorun şudur: Bu çözümleme, meleklerin ilk durumunun zaten düşmüş olan insanlarınkinden oldukça farklı olması olgusunu göz ardı ederek, Augustine'in insanların mukadderatı lehine olan savını yakından izler. Augustine, Âdem'in düşüşünün Tanrı'yla sözleşmenin bir ihlali olduğunu, bu yüzden katı Adalet gereği Tanrı'nın, kendi eğri yolumuzdan gitmek üzere hepimizi terk etmiş olabileceğini ileri sürüyordu. Ne var ki, merhameti gereği Tanrı bazılarımızı kurtarmaya karar verdi; geri kalanları kendi hallerine bırakır. Hepimiz suçlu olduğumuza göre, sadece bir tek kişinin selamete kavuşması, adaletin ötesinde bir merhamet edimi olurdu; birçok kişinin selamete kavuşması büyük bir merhamet harikasıdır. Tanrı'nın çoğumuzu yıkıma terk etmesi hem adildir hem uygundur; zira biz kendimiz yıkımı seçtik. Böyle bir senaryo insanlık için savunulabilir, fakat melekler için hiç akla uygun değildir; çünkü melekler ilk durumlarında henüz düşkün ve henüz günah işlemeye meyilli değillerdi. Tanrı için bazı melekleri kurtarmaya, bazılarını kurtarmamaya karar vermek, bu nedenle, görünüşte adalete uymayan anlaşılmaz bir edim olurdu. Başka bir sorun da şudur: Bu çözümleme, Augustine'in olmasını istediği gibi, kötülüğün sorumluluğunu Tanrı'dan uzaklaştırmayı başarmaz. Savı, Tanrı'nın iki çeşit melek yarattığına dair ısrarından yararlanmıyordu; çünkü Tanrı'nın, melekleri yarattıktan hemen sonra, anlaşılır hiçbir neden olmaksızın, onlar arasında ayrımcılık yapmayı yeğlediğini varsayıyordu. Bu tamamen sakat savdan kaçınılabilirdi, eğer Augustine olası en basit açıklamaya bağlı kalsaydı: Hiçbir neden olmaksızın iradenin mutlak özgür hareketiyle bazı melekler Tanrı'yı bazıları günahı seçer.

Melekler düşünce demon haline geldiler ve İblis adlı melek düşünce, Şeytan haline geldi.[60] Tanrı'yla birlikte kalan iyi melekler aydın-

[60] Max. 2. 12: "Nam et angeli peccaverunt et daemones facti sunt quorum est

lanmış bir anlayışı korudular; günahla gölgelenen kötü melekler ise, sevgi aydınlığıyla birlikte zekânın aydınlığını da yitirdiler. En azından bazı rasyonel güçlerini korumalarına rağmen, bu güçler "aptallık tarafından karartıldı."[61] Demonlar, kötü olmanın yanı sıra aptallaştılar da –bizim için bir şans, zira Tanrı, dünyayı onlardan korumak için aptallıklarından yararlanır. Bir melek arşın kademelerinde ne kadar yüksekte ise, cehennemde o kadar derine batar; meleklerin prensi İblis'in, cehennemin merkezine, evrenin en dip noktasına batmasının nedeni budur.[62] Yıkılmışlıklarından dolayı bir daha asla yükselemezler. "İyi melekler arasından yeni bir iblis asla çıkmayacaktır ... şu anki Şeytan, iyi meleklerin yoldaşlığına asla dönmeyecektir."[63]

Şeytan'ın düşüşünün vesilesinden ayrı olarak nedeni kibirdi. Yani, iradesi günaha yöneldiğinde, ilk kapıldığı günah kibirdi. Bu kibir, kendini Tanrı sevgisinin üstünde sevmekten ibaretti; İblis, kendi şanının kaynağı olmayı yeğleyerek, Tanrı'ya hiçbir şey borçlu olmamayı arzuladı. Tanrı'yı ve insanlık yaratıldıktan sonra da insanları kıs-

---

diabolus princeps" (melekler günah işleyip demon haline geldiler; şefleri ise Şeytan'dır). CPs. 121. 6: "Cecidit angelus, et factus est diabolus" (bir melek düştü ve Şeytan haline geldi). Krş. Admon. 11. 32; City 11. 33, 18. 18; CPs. 103. 4; Jul. 3. 26.

[61] City 11. 11, 21. 26; Dem. 6. 10.

[62] Augustine melekleri, Evagrius'un yaptığından daha yakında tanımlanmış rütbelere ayırdı. Kanatlı masum melekler, *sedes* (krallıklar), *dominations* (dominyonlar), *principatus* (prenslikler), *potestates* (güçler), *archangeli* (başmelekler) ve *angeli* (melekler) vardı. Pseudo-Dionysius ile Büyük Gregory, başka ayrıntılar da sundular. Günahlarının bir sonucu olarak düşen melekler etersi bedenlerini yitirip "crassus et humidus aér"e (bayağı ve yoğun havaya) dönüştüler; bunun sonucu olarak cehennem ateşinin acısını hissederler: Gen. 3. 10; City 15. 23, 21. 10. Şeytan, düşüşüyle küçülür: "eo enim, quo minus est quam erat, tendit ad mortem": True 13. 26.

[63] City 11. 13.

kanması, kibrinden kaynaklandı.[64] İblis'in ve öteki kötü meleklerin Tanrı'yla ilk mutlu ilişkimizi kıskanmaları, onları, bu ilişkiyi bizi günaha ayartarak bozmaya itti. İblis'in günaha kökleşmiş bağlılığı karşısında onun insanlığı ayartması kaçınılmazdı.[65] Kıskançlık gibi yalanlar da doğal olarak kibirden kaynaklandı.[66] Kibir, ilk günah olarak geleneğe artık iyice yerleşti.[67] Kötü melekler düştükten sonra, kibirli ve kıskançça bir nefretle, sırf iyi olduğu için her iyiden nefret

---

[64] Kibir: CPs. 58. 2-5; Gen. 11. 16, 11. 23. City 11. 15: "ab ipsius superbia coeperit esse peccatum" (günah Şeytan'ın kibriyle başladı). Krş. City 11. 13-14; Gen. 11. 16-30. City 12. 6: "initium quippe omnis peccati superbia" (tüm günahın hakiki kökeni kibirdir). CPs. 58: Diabolus "sola superbia lapsus est" (Şeytan, yalnızca kibir yüzünden düştü). True 13. 26: "ille autem angelus magis se ipsum quam Deum diligendo subditus ei esse noluit et intumuit per superbiam et a summa essentia defecit et lapsus est" (Tanrı'dan çok kendisini seven bu melek [Şeytan] Tanrı'nın tebası olmak istemedi ve kibire kapılıp yüksek özden uzaklaştı ve düştü). Kibir ve kıskançlık: Free 3. 25; Virg. 31: "quibus duobus malis, hoc est superbia et invidentia, diabolus est" (o, kibir ve kıskançlık günahları yüzünden Şeytan'dır). CPs. 59: kibirli bir insanın kıskanç olmaması mümkün değildir, bu yüzden kıskançlık günahı kibir günahından kaynaklanır. Krş. Gen. 11. 13-30; City 11. 15, 12. 5-9.

[65] City 15. 23: "Qui primum apostantes a Deo cum zabulo suo principe ceciderunt, qui primum hominem per invidiam perpentine fraude deiecit" (Tanrı'dan yüz çeviren melekler, kıskançlık yüzünden ilk insanları yılan gibi yalanlarıyla aşağıya çeken liderleri Şeytan'la birlikte düştüler). Krş. City 14. 3, 14. 6, 14. 13. Trin. 4. 10: "Sicut enim diabolus superbus hominem superbientem perduxit ad mortem" (böylece kibirli Şeytan, kibirli insanı ölüme götürdü).

[66] Faust. 22. 17: "praevaricatores angeli, quorum duo maxima vitia sunt superbia atque fallacia" (en büyük iki kötülüğü kibir ve yalan olan hilekâr melekler). Krş. Doctrine 2. 23.

[67] Tamah, bir süre daha sırasını bekledi. Bkz. L. K. Little, "Pride Goes before Avarice," *American Historical Review*, 76 (1971), 16-49.

ettiler.[68]

Kibirli ve kıskanç Şeytan, insan ırkını toptan mahvetmeye çalıştı. Âdem'i ve hepimizi, kendi zevklerimizi Tanrı sevgisine yeğleyip onu taklit etmek için ayartmayı başarması, İsa'nın Enkarnasyonuna ve Çilesine yol açan olayları başlattı. İlk günahımızdan önce Şeytan, insanlık üzerinde hiçbir güce sahip değildi. Fakat biz Tanrı ile sözleşmemizi bozmayı özgürce seçtikten sonra, Tanrı Şeytan'ın üzerimizde belli haklara sahip olmasına izin verdi. Şeytan, kendi başına bu tür haklara sahip olma iddiasında bulunamazdı –bir günahkâr ve günahkârların en büyüğü olan o, hiçbir hakka sahip değildi– fakat Tanrı, kendi katı adaleti gereğince bizi cezalandırmak ve sınamak için, ona insanlık üzerinde bir süreliğine güç verdi. Demek ki, Tanrı Şeytan'ı bile ilahi amaçlar için kullanabilir. Tanrı ile sözleşmemizi ihlal etmiş olduğumuz için, katı adalet gereği bizi –hepimizi– sonsuza kadar İblis'in gücüyle baş başa bıraktı. Adalet zorunluluğundan değil, merhametten ötürü, onunla barışmamız için insan bedenine girdi. Tanrı'nın böyle bir aygıta ihtiyacı yoktu. Bizi İblis'in eline vermişti ve istediği şekilde bizi geri alabilirdi. Fakat adalet yerini bulduğunda zor kullanmayı istemedi. Şeytan'a hakkını vermeyi yeğledi ve bu yüzden, telaşla ve açgözlülükle kendisini kapan İblis'e kendisini teslim etti.

İsa'yı ele geçiren İblis, insanlık üzerindeki bütün haklarını kaybetti; zira günahsız ve ilahi olan İsa, hiçbir şekilde Şeytan'ın hakkı değildi. İsa'yı ele geçirmekle İblis adaleti ihlal etti, Tanrı'yla yaptığı anlaşmayı bozdu ve bu anlaşma hükümsüz kaldıktan sonra da üzerimizdeki hak iddiasını kaybetti. Elbette bu, Tanrı'nın stratejisine uygundu. Au-

[68] City 14. 28, 15. 5. Demonların, gerçekten meleksi varlıklara uygun olsun ya da olmasın, sırf iyiliğinden ötürü iyiden nefret edebildikleri düşüncesi, insan doğasıyla ilgili keskin bir gözlemden kaynaklanır.



Lanetlenmiş bir ruhun yüzünde korku, nefret ve umutsuzluk görünüyor. Sistine Şapel'indeki bir Michelangelo freskosundan ayrıntı.

gustine, kaba bir şekilde yem-kanca kavrayışını ifade etmese de, eşit ölçüde canlı bir imge kullandı: İsa fare kapanındaki peynirdi, Şeytan'ın yemi kapıp ödülü kaybetmesi için Tanrı tarafından oraya yerleştirildi. Bu, doğasına uygun olarak Tanrı'nın insanlık sevgisine yönelik nefreti ve kıskançlığıyla bunalan, dikkatsizce ve telaşla İsa'ya hücum eden İblis'i aldatmayı planladığı anlamına gelmiyordu. Hatta İblis'in İsa'ya saldırısının, Tanrı'nın insan doğasını kendi üzerine alma kararının kaçınılmaz bir yan ürünü olduğu söylenebilir. Öncelleri gibi Augustine de, birçok soteriolojik yol izledi –bedel ve fedakârlık teorisini aynı anda savunarak.[69]

İsa'nın fedakârlığı, sonsuz gizil sonuçları olan sonsuz bir cömertlik edimiydi. Sonuçları, yine de dolaysız bir şekilde sınırlıydı: Bazılarını kurtardı, bazılarını kurtarmadı. İki kent vardır. Biri, Tanrı özlemi çeken sakinleri olan göksel kenttir. Buranın sakinleri dünyayı, hakiki anayurtlarına giden yolda geçici bir konaklama yeri olarak görürler. Diğer kent, açgözlülük, şehvet, kıskançlık ve öteki günahlarla çevrili zevkler peşinde koşan, bu tür kötü gıdaların hakiki beslenme olduğuna inanıp kendi kendilerini kandıran sakinleri olan dünyevi kenttir. Melekler düştüğünde kozmos önce bu iki ayrı cemaate bölündü; daha sonra Âdem ve ardından da Kabil, insanlığı dünyevi kente itti. Kötü melekler ile kötü insanlar birlikte bu kentte yaşarken, iyi

---

[69] Fare kapanındaki peynir (aslı "yiyecek"): esca in muscipula. Trin. 4, 13. 14-18; Ench. 108; Sermon 263. 1; Bkz. E. Te Selle, *Augustine the Theologian* (New York, 1970); Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 390-394. Trin. 13: "Nescit diabolus quomodo ... utatur ad salutem" (Şeytan, İsa'nın nasıl bizim selametimiz için kullanılacağını bilmez). Trin. 4. 13: "İsa'nın kendi masum kanını dökmeye yönelik özgür isteği" ve İblis'in İsa'yı ele geçirmeye yönelik kör hırsı, Tanrı'nın İblis'le yaptığı "anlaşmayı ortadan kadırdı." Free 3. 10, Augustine'in tutumunu en açık biçimde ortaya koyar.

melekler ile iyi insanlar da göksel kentte bulunurlar.[70] İçinde yaşadığımız dünya bir karışımdır. Bazılarımız arşın vatandaşlarıyız, bazılarımız cehennemin ve azizleri günahkârlardan ayırt etmek çoğunlukla zordur, kendimizin hangi kente ait olduğunu bilmek bile zordur.[71]

İsa'nın herkes için ölmesine ve dolayısıyla herkesin göksel kentte yaşamasını istemesine karşın, birçok insan o kadar sapıktır ki, orada yaşamayı seçmeyip, fiilen bu dünyanın şeylerini seçerler. Bu nedenle İsa'nın Çilesi, tam potansiyelini gerçekleştirmez: Dünyevi kenti boşaltıp, göksel kenti doldurmaz. Kurtarılmadan kalanlar vardır.

Kurtarılmayanlar arasında birinci sırada gelenler, düşmüş meleklerdir. Bir insan, İsa, kardeşleri ve bacıları için öldü, fakat kıpırdamadan günahları içinde duran düşmüş melekler için ölmedi. İsa'nın ölümü, meleklerin düşmelerinin bazı sonuçlarının ortadan kalkmasına yardım etti, fakat Tanrı'ya yabancılaşmalarını ortadan kaldırmadı. İsa'nın fedakârlığının meleklere yardımcı olmamasının nedeni ya da (eğer bu imkânsızdıysa) meleklere kendi kurtarıcılarının ihsan edilmemiş olmasının nedeni açık değildir.[72] Kâfirler ve sapkınlar da dahil olmak üzere, günahkârlar dünyevi kentin vatandaşlarıdırlar; baş aşağı yürürler; İblis'in bedeninin hücreleridirler. İblis bunlar üzerindeki haklarını kaybetmedi; devam ettiği sürece, sıkı sıkıya ve haklı olarak onları elinde tutar.

Düşmüş melekler ve düşmüş insanlar, İsa'nın Tanrı olduğunu ka-

---

[70] City 12. 1, 15. 5. Bkz. Markus, çeşitli yerlerde.

[71] Pontuslu Evagrius'tan Flannery O'Connor'a kadar, Hıristiyanın temel sorunu ve görevi, tinleri ayırt etme, yalanlar ve sahte görüntüler arasında hakiki iyiye ve maddenin kalbinde yatan kötüye nüfuz etme çabası olarak görülmüştür. Bu dünyanın "karışık toplum"u: civitas permixta.

[72] Ench. 61: "Non enim pro angelis mortuus est Christus" (zira İsa melekler için ölmedi). City 14. 27: İnsanların ve meleklerin günahları, Tanrı'nın işini engellemez, zira onun İlahi Takdiri her şeye uygundur.

bul edebilirler; fakat kabul etseler bile, anlayışları sevgiden değil, korkudan kaynaklanır ve bundan hiçbir yarar elde edemezler. Kozmostan ve onu meydana getirenden sırf nefret etmek için kosmosu anlarlar.[73]

Augustine'in çalışmalarının açıklığı, gücü ve niceliği, onun pek çok düşüncesinin, batı kilisesinin diabolojisinde kalıcı hale gelmesini sağladı. Yine de bazı savları zayıf, hatta tutarsızdı. Bu zayıflık, kavramın oluşum sürecinin geçerliliği konusunda muazzam önemde bir soruyu gündeme getirir. Verili bir konuda tutarsız olan Augustine, o konuda geleneği sabitlediyse, gelenek nasıl geçerli olabilir? Kaygan zemine dayanan hiçbir kavram dayanıklı olamaz.

[73] Sermon 183. 9: "Laudatur amor; damnatur timor" (sevgi ödüllendirilecek, korku lanetlenecektir).

8 Sonuç: Bugünkü İblis

Augustine'in diabolojisi, beşinci yüzyıl ortalarında varolduğu şekliyle ve gelecekte gireceği genel gelişme çizgileriyle kavramın genel durumunu temsil etti. Kavramın dinamikleri nelerdi? İyinin ve kötünün Tanrı'nın iki yönü olarak kavranıldığı Hıristiyan öncesi orijinal monizmden yola çıkmıştı. Düalizm yönünde hareket etmiş olmasına karşın, Tanrı ile Şeytan'ın iki bağımsız ilke olduğuna dair saf düalist görüşe ulaşmadan durmuş, bunun yerine Şeytan'ın, hem Tanrı'nın yaratığı hem hasmı olduğuna dair ara tutumu takınmıştı. Şeytan'ın Hıristiyan teolojisindeki işlevi, sorumluluğu iyi Rab'ba yüklemekten kaçınan bir kötülük açıklaması yapmaktı. Tanrı kozmosun nihai sorumlusudur; zira onu yaratmak mecburiyetinde değildi ve varlığını devam ettirmek mecburiyetinde de değildir. Bu yüzden, dolaylı bir şekilde kötülükten sorumludur. Fakat kötülüğü irade buyurmaz; kötülüğün var olmasını istemez. Daha büyük iyi için, kötülüğü hoş görür. Fakat yaratmış olduğu zekâlardan bazıları, aktif bir şekilde kötülüğü irade buyururlar. Bazı melekler ve bazı insanlar bilerek ve isteyerek yardım etmekten çok incitmeyi, sevmekten çok kıskanmayı yeğlerler. Bu yaratıklar, sırf iyi olduğu için iyiden nefret eder, kötü olduğu için kötülük yaparlar. Meleklerin gücü bizimkinden muazzam ölçüde daha büyük olduğu gibi, düşmüş meleklerin kötülükleri de daha büyüktür. Düşmüş meleklerin en büyüğü Şeytan, muazzam nefretini kayalardan yıldızlara kadar, kozmosun her köşesine nüfuz edecek şekilde yayar. Demek ki, birbirini tamamlayan üç kötülük açıklaması

vardır: Tanrı kötülüğü hoş görür; Şeytan kötülüğü ister ve geliştirir; bireysel iradeler kötülüğü özgürce seçerler. Fakat Tanrı'nın bu şemadaki rolü aktif olmaktan çok, izin veren olduğu için, kabahat Tanrı'dan günahkârlara, özellikle liderleri Şeytan'a geçer.

Şeytan kavramının tarihi, tarihsel teoloji için bir örnek olay olabilir. Teolojiden bağımsız olarak, kavramların tarihi kavramın nasıl geliştiğini ortaya koyar. Fakat tarihsel teoloji başka bir soru daha sorar: Gelişme meşru mudur? Bir kavram, geçerli olması için aşağıdaki ayırt edici özelliklere sahip olmalıdır: (1) zaman içinde süreklilik; (2) tipe tam uygunluk; (3) canlı algılamalara denklik; '4) tutarlılık. Augustine ve çağdaşları, birçok noktayı belirsiz, bazılarını da tutarsız bıraktılar. Diabolojinin sonraki gelişimi bu sorunlardan bazılarını giderecek, fakat bazıları bulanık kalmaya devam edecekti. Merkezi sorun, birçok konuda –örneğin, kötülüğün varlık-dışılığı, kefaret kurtarma teorisinde İblis'in rolü, meleklerin mukadderatı ya da özgür iradesi– babalar arasındaki belirsizlik ve tutarsızlık derecesinin, kavramın gelişimini geçersizleştirip geçersizleştirmediğidir. Genel olarak, tarihsel teoloji bakımından geniş imaları bulunan bu güç soruna hazır hiçbir yanıtım yoktur.

Çözüm belki şöyle ilerletilebilir. Kavramın ana çizgileri açıktır: Yaratılmış, kendi özgür seçimiyle düşmüş, kozmostaki kötü güçlerin şefi olarak Şeytan, İsa'yla ölümcül bir yara aldı ve dünyanın sonunda mahvolmaya mahkûm oldu. Babaların halletmeye çalıştığı ayrıntılarda, sistem çalışmıyor gibi görünür. Her teolojik sorunda, "pozitif yol"un –doğanın, vahiyin ve geleneğin rasyonel çözümlenmesine dayanan iddialar– bizi götürebileceği mesafenin bir sınırı vardır; bu sınırın ötesinde gizem yatar. İhtimal ki, babalar teolojiyi doğal sınırının ötesine götürmeye çalışıyorlardı ve bu yüzden kaçınılmaz olarak tutarsızlığa düştüler.

Bugün Şeytan'a inanmaya karşı çıkan başlıca yedi görüş yaygındır. Birincisi, teolojiye ve metafiziğe genel inançsızlıktan, genellikle (her zaman olmasa da) pozitivizmden, sadece bilimsel bilginin doğru bilgi olduğu inancından kaynaklanır. Bu, burada tartışılamayan temel epistemolojik güçlüklere dayanan bir itirazdır. Hakikate giden birçok yol olduğunu ve tarih ile teolojinin, bilimden bağımsız aslen geçerli sistemler olduğunu etraflı bir şekilde savundum (başka insanlarla birlikte). İkincisi Şeytan'a inancın, ilerici ya da güncel olmadığına dair itirazdır. Bu, belki de en yaygın itirazdır ve hiçbir meziyeti yoktur; çünkü dikkatli ya da tutarlı düşünceden çok, kısa süreli heyecanlardan ve sezgilerden kaynaklanır. Sorun, Şeytan'a inancın liberal olup olmadığı değil, doğru olup olmadığıdır. Üçüncüsü, soruşturmakta olduğumuz geleneğin dışındaki bir teolojik bakış açısından –örneğin hahamcı Musevilikten ya da Budizmden– kaynaklanır. Hemen hemen bütün dinsel bakış açıları, şu ya da bu şekilde kötülük sorununu ele alırlar; fakat birçoğunun, Hıristiyan Şeytan'ına denk bir figürü yoktur. O halde, kötülük sorununu Şeytan'a başvurmadan da teolojik terimlerle ele almanın yolları vardır ve bu yollar, bütünüyle geçerli olabilirler. Bu noktada, Hıristiyan kötülük görüşü ile sözgelimi Budizmin kötülük görüşünün nispi meziyetleriyle ilgili bir tartışma başlatmak yararsız olurdu. Bununla birlikte, Hıristiyan görüşün sorunu cepheden karşılıyor ve öteki geleneklerden daha samimi gibi göründüğünü ileri sürdüm.

Kötülüğün doğası konusunda genel bir Hıristiyan görüşü ya da ona benzer bir şeyi benimseyenler, başka itirazlar öne sürebilirler. Dördüncü itiraz, Şeytan'a inancın Hıristiyan geleneğin ana çizgileriyle bağdaşmadığına dair itirazdır; fakat bunun açıkça yanlış olduğu ortadadır. Beşincisi, Kutsal Kitaplarla, özellikle de Yeni Ahit'le bağdaşmadığına dair itirazdır. Daha önceki kitabım Şeytan'da ileri sürdüğüm

gibi, Yeni Ahit'i, yazarlarının ona vermek istediği anlamı bozacak şekilde çarpıtmadan, bu tutumu savunmak zordur. Altıncısı deneyimle bağdaşmadığına dair itirazdır. Bu noktayı aşağıda daha bütünlüklü biçimde ele alacağım; burada, güçlü ve dogmatik bir şekilde materyalist olan ve genel kabul gören bir dünya görüşüne rağmen, bugün bile çok sayıda insanın Şeytan saydığı şeyi hâlâ yaşadığını ve materyalist önkavrayışların baskısı altında olmayan öteki zamanlarda da deneyimin oldukça genel olduğunu söylemek yeterlidir. Yedincisi, diabolojinin tutarsız olduğuna dair itirazdır. Bu son itiraz nazik bir noktadır; çünkü diaboloji, Hıristiyan teolojinin öteki birçok konusundan daha fazla tutarsız değildir.

Sorun ne ölçüde tutarsız olduğudur. Tutarsızlıklar, gerçek olmalarına karşın, kavramın özünde değildir. Kavramın özü şudur: İyi efendinin dışında kozmik bir güç, kötülük olsun diye kötülüğü irade buyuran ve teşvik eden bir güç, insan meseleleri de dahil kozmosun tamamında aktif olan bir güç daha vardır. Bu güç, Tanrı'dan bağımsız bir ilke değil, Tanrı'nın bir yaratığıdır. O güçteki kötülük, iyi yaratılmış olan doğasından değil, özgürce, nefreti yeğlemesinden kaynaklanır. Hakiki ahlaksal özgürlük, ilahi planın zorunluluğu olduğu için Tanrı, onun kötülüğü seçmesine ve kötü kalmasına izin verir: Tanrı ahlaksal iyiliği çoğaltmak amacıyla kozmosu yaratır, fakat ahlaksal iyilik, kötülük yapma özgürlüğünü gerektirir. İradesi bütünüyle nefrete teslim olan Şeytan, elinden geldiği kadar kozmosu çarpıtmak ister; bu amaçla insan ırkını yozlaştırmaya ve yoldan çıkarmaya çalışır. Kavramın merkezi budur ve buna dayanılarak can alıcı yargıda bulunulmalıdır.

Deneyim sorununa dönersek: İnsan deneyimine yanıt vermeyen bir kavram ölür. Fakat Şeytan kavramı, bütün metafiziklere düşman olanların yanı sıra birçok teoloğun da muhalefetine rağmen, bugün de



Bir Şeytan kalıbı, ykl. 1200, "Codex Giga"dan. Şeytan'ın canavar boynuz ve pençeleri, dönmüş gözleri ve çarpıkça sırıtan ağzı ve öfkeli yüzü genellikle bir demon'un alabileceği en uygun biçim olarak kabul edilmiştir. Figür gülünç görünse de, ürkütücü olmak için yapılmıştır. Royal Library, Stockholm, elyazmasının sahibinin izniyle.

çok canlıdır. Gerçekten de, düşünce birkaç onyıl önce olduğundan daha canlıdır; çünkü yine kendi davranışlarımızdaki çarpıklığın, yirminci yüzyılda önceki çağlardakinden çok daha aleni olan bir çarpıklığın silinmez doğasının farkındayız. İnsan doğasını eğitimle ya da kanunla ıslah etmeye yönelik iyi niyetli çabalar şimdiye kadar sonuçsuz kaldı ve radikal kötülük kayasına çarpan dalgalar gibi dağılıyorlar. Hükümetlerde, kalabalıklarda, suçlularda ve küçük kötülüklerimizde sürekli ortaya çıkan kötülüğü, kasıtlı hıncı ve incitme arzusunu dolaysız algılıyoruz. Birçok insan tüm bu kötülüklerin ötesinde güçlü, insan ötesi ya da en azından bilinç ötesi bir kişilik olan, ek bir deneyim geçirmiş gibi görünüyor. Bu, Şeytan'dır.

Kavram hangi yöne gidiyor? *Şeytan*'da iyi ile kötünün Tanrı'da bütünleşmeye doğru gidiyor olabileceğini öne sürdüm. İyi ile kötünün topyekûn düalist ayrılığı anlayışından, iyi ile kötünün Tanrı'da belirsiz, zor ayrıştırılan bir kaynaşması inancına geçtiğimize göre, Tanrı'nın kendi doğasını fiilileştirmeksizin karanlık yanıyla bütünleştirdiği bir kötülük anlayışına dönebiliriz. Bir seçenek budur. Kavram aşırı monizme de aşırı düalizme de dönmeyecektir. Üç olası yoldan birine girecektir: (1) ölür, yani insanlar kötülüğü doğrudan yaşamayacaklar; (2) bütünleşmeye doğru hareket eder; (3) Aziz Augustine zamanında aldığı temel çizgiler içinde arıtılmaya devam eder. Bu üç olasılıktan en çok olası olanı herhalde üçüncüsüdür. Birincisi, insan deneyiminin bütün tarihi temelinde olanaksızdır; ikincisi ise, kavramın gelişiminde olası olmayan yeni bir radikal seyri temsil eder.

Yine de bütünleşme seçeneği hemen bir tarafa atılmamalıdır. Kavramın iyi ile kötüyü Tanrı'da bütünleştirebileceğini söylemek, Tanrı'nın iyi ile kötüyü fiilen birleştireceğini değil, Tanrı kavramımızın bu yönde gelişebileceğini söylemektir. İkincisi, Tanrı'nın kötülüğü bütünleştirmesi düşüncesi, Tanrı'nın kötülüğe boyun eğmesi ya da

herhangi bir şekilde kötüleşmesi ya da kötüğü fiilileştirmesi anlamına gelmez. Aksine Tanrı'nın kötülüğü kabul edip, onu daha yüksek bir iyiye dönüştürecek şekilde bütünleştirmesi anlamına gelir. Masumiyet, Tanrı'ya uygun tek tarz değildir. İsa'nın insanlığın selameti için günahsız sunulması anlamında, Tanrı'nın masum olduğu söylenebilir. Fakat Tanrı'nın masumiyeti cehalet değildir. Bir yetişkin bir çocukla aynı şekilde masum kaldığında, masumiyet cehalet olur ve eğer cehalet kasıtlı bir şekilde sürdürülürse kusur haline gelir. Daha yüksek durum, kötülüğün kişinin içinde var olduğunu kabul eden, onu kavrayan, üstesinden gelen ve onu daha iyi ve daha güçlü bir şeye dönüştüren bilgeliktir. Kötülüğü bütünleştirme gereği çoğunlukla anlaşılmaz. Örneğin, Mukkaddes Bakire Meryem figürü son birkaç yüzyılda öyle bir şekilde duygusallaştırıldı ki, Bakire cansızlık noktasında masum olarak resmedilir. Böyle bir kadın İsa'yı doğuramaz, büyütemez ve Çilesine katlanamazdı. Lekesiz Bakire kavrayışı, onu uysal ve yumuşak değil, derin, kuvvetli, bilge ve güçlü hale getirirdi. Ancak bu şekilde kötülüğün karşısına çıkıp onu dönüştürebilen Bakire, Tanrı'ya ve Tanrı'nın ölümüne dayanabilirdi. Bütünleşmiş bir Tanrı düşüncesi, ahlaksal olarak karma bir Tanrı düşüncesi değil, bilgeliğiyle, kozmostaki kötülüğü dönüştürecek şekilde bütünleştiren bir Tanrı düşüncesidir.

Yine de, baş kötünün iyiliksever Efendi'den ayrı, ama yine de ona tabi olduğu görüşüne göre dönmek, kavramların tarihi teorisiyle daha tutarlıdır. Her şey düşünüldüğünde, kavram Hıristiyan teoloji derinlik pisikolojisinde ve öteki dinlerde geçerli olan şeyi, kucaklama noktasına ulaştıkça derinleştirilip genişletilse de, olasılıkla, beşinci yüzyılda formüle edilen genel çizgilerde yoluna devam edecektir. Geleneksel kavram, en karmaşık kötülük anlayışını barındırmaya yetecek kadar derin ve inceliklidir. Kötülüğün bağımlı doğası da, pek çok

insanın deneyimine uygundur. Çok az toplum ya da birey, kötüyü iyiye eşit saymıştır. Daha çok, kötünün iyinin biçimsiz bir kopyası, çarpıtılmış bir takliti olduğunu duyumsarlar.

Son sorun, en dolaysız olanıdır; Şeytan bugün ne anlama gelir? Bugün Şeytan'a inanmak için hangi gerekçeler vardır? En temel yanıt şudur: Şeytan'ın "nesnel olarak" mı, yoksa "aşkın olarak" mı var olduğunu bilemeyiz. Mutlak bilgi elde edilemez. Fakat ikincil bir anlamda bilebiliriz. Ussallaştırmayı ve sıkılganlığı bir tarafa bıraktığımızda, pek çoğumuz yaşamlarımızda gerçek kötülüğe, salt gerçekliğe uygunsuzluğa ya da gerçekliğin örtük bir şekilde çekiştirilmesine değil, kendi başına iyiye ve güzele yönelik gerçek, bilinçli, amaçlı nefrete ve kendi başına çirkine ve eğriye yönelik sevgiye tanık olduğumuzu kabul ederiz. Bu kötülüğün derinliğinin ve yoğunluğunun, içimizdeki yozlaşmaya denk olsa da, bireysel bir insandan bekleneni aştığını ve geçtiğini duyumsarız. Şeytan düşüncesinin varlığını sürdürmesi, birçok insanda bir deneyim tınısı üretmeye devam ettiğini gösterir.

Bireysel deneyimin ötesinde bir sonraki anlayış düzeyi, kolektif insan deneyimidir. Şeytan nesnel olarak var olsun ya da olmasın, görüngüsünün, Şeytan kavramının var olması ve makul bir tutarlılıkla tarihsel olarak tanımlanabilmesi anlamında Şeytan'ın var olduğu kesindir. Tarihçi, kavramın Musevilikte, İslamda ve öteki dinlerde görünen, fakat Hıristiyanlıkta en bütünlüklü durumuna ulaşan gelişiminin izini sürebilir. Hıristiyan olmayanlar kötülük sorunuyla uğraşmalıdırlar, fakat Şeytan sorunuyla uğraşmak mecburiyetinde değildirler; kötülüğü farklı şekillerde tanımlayabilirler. Tarihçi, bir tarihçi olarak, kavramın gelişimini betimlemekle yetinebilir. Fakat tarihsel teolog, Şeytan sorunuyla uğraşmak zorundadır; çünkü Şeytan her zaman merkezi bir Hıristiyan öğreti, Hıristiyan geleneğin ayrılmaz bir

öğesi olmuştur. Kendi kişisel görüşlerinde İblis'i dışlayan teologlar, tutarsız bir Hıristiyanlık görüşünü savunma riskine girerler.

Kavramın tarihsel teolojisine göre, Şeytan'la ilgili olarak neye inanılmalıdır? Entelektüel olarak sorundan kaçmaya çalışmadan, kötülük sorunuyla yüzleşmeye istekli olmalıyız. İnsanoğlunun ötesinde kötü bir tinin ya da tinlerin varlığı olasılığına da açık olmalıyız. Çağımızın metafizik varsayımları birçok kişiyi, şeytanlığın insanın zihninde ya da kolektif olarak insanların zihinlerinde var olduğunu ileri sürerek, şeytani olanı derinlik psikolojisi gereğince yorumlamayı yeğlemeye götürebilir. Fakat hiç kimsenin, hiçbir gerekçeyle Şeytan düşüncesini yersiz diye bir tarafa atmaya hakkı yoktur.

Şeytan'ın Hıristiyan teolojisindeki yeri, inanılır bir teodiseye çok uygundur. Kötülük sorunu şöyle ifade edilebilir:

Tanrı vardır.

Tanrı'nın her şeye gücü yeter: Tanrı, iyi kalpli bir kozmos yaratma yeterliliğindedir.

Tanrı hep iyidir: Tanrı iyi kalpli bir kozmos, yani zulmün ve ıstırabın var olmadığı bir kozmos arzular.

Demek ki, kötülük –zulüm ve ıstırap– var olamaz.

Fakat gerçekte kötülüğün var olduğunu gözlemleriz.

Demek ki, Tanrı yoktur.

Fakat bu sonucun alternatifi de vardır: İfadenin kendisi kusurludur; Tanrı ne her şeye gücü yetendir ne de hep iyidir (hatta hiçbiri değildir). Hıristiyan teodiseye ateist saldırı, Tanrı her şeye gücü yeten ve hep iyi olarak düşünülemeyebilirse, etkisiz kalır.

Tanrı'nın her şeye gücü yeten olmadığı hipotezi, düalist bir dinsel tutumdur. Bu tutumun varsayımı şudur: Tanrı kendisinin dışında bir ilke tarafından sınırlandırılır; bu ilke ister madde, ister Şeytan, ister hiçlik ya da başka herhangi bir güç, varlık ya da ilke olsun. Eski

Gnostikler ve Ortaçağ Katharları, Tanrı'yı Şeytan'la sınırladılar. Modern süreç teologları, Tanrı'nın ebedi, biçimlenmemiş maddeden iyi bir kozmos biçimlendirmekte olduğunu ve kötülüğün maddenin bu iradeye direnmesinden kaynaklandığını ileri sürerek, Tanrı'yı maddeyle sınırlama eğilimindedirler. Fakat düalizmin her türünü savunmak zordur. Eğer iki ilke –Tanrı ve başka bir ilke– var ise, bunlar önsel bir üst-ilkeden mi türerler? İki güç de ebedi ve eşit bir şekilde dengeli olsa, evren statik olmak zorundaydı. Ya da, eşit bir şekilde dengeli değillerse, biri diğerinden daha büyük olup sonunda üstün gelmelidir; fakat denge, öz ve ebediyet bakımından denge değilse, daha büyük ilkenin üstün gelmesi için zamana ihtiyacı olmazdı ve tanık olunan erteleme gerçekleşmezdi. Tanrı'nın bizim anladığımız anlamda her şeye gücü yeten olmadığı savı da işe yaramaz; zira kadiri mutlaklık, eğer bir anlamı varsa, bir kozmosu yaratma ya da yaratmama gücü anlamına gelir. Tanrı'nın kadiri mutlaklığı, onu yarattığı kozmostan sorumlu tutmayacak şekilde tanımlanamaz.

Tanrı'nın hep-iyi olmadığı hipotezi rahatsız edici, hatta ürkütücüdür; fakat mantığa uygun ve tutarlıdır da. Tanrı'nın iddia edilen iyiliği, kötülüğün gözlemlenen varlığı bağlamında incelenmelidir. Eğer Tanrı'yla, işkenceye, soykırıma ve toplama kamplarına izin vermeyecek bir varlığı kastediyorsak, bu varlık besbelli ki yoktur. Kendi ülkesinde işkenceyi, soykırımı, toplama kamplarını önleme gücü bulunan, fakat önlemeyen bir insanı –söz gelimi bir devlet başkanını– gözlemlesek, böyle bir yöneticiye iyi demeyiz. Tanrı'yı bir insandan daha az sorumlu tutamayız. Demek ki, eğer Tanrı varsa, bizim anladığımız anlamda iyi olamaz.

Geleneksel Hıristiyan teodiseler başarılı değiller. Örneğin, özgür iradeden hareket eden sav, nihayetinde işe yaramaz. Özgür iradeli yaratıkların varlığı, ahlaksal iyinin var olabilmesi için gerekli olabilir.

Fakat özgür iradeli yaratıkların birbirlerine sadece sınırlı derecede zarar vermeyi yeğledikleri bir kozmos tasavvur etmek de mümkündür. Hatta, özgür irade bahşedilmiş bütün yaratıkların özgürce, sadece iyiyi seçeceği bir kozmosu düşünmek bile mümkündür. Tanrı'nın kadiri mutlaklığı, bu tür kozmosları kucaklamalıdır. Ne var ki, Tanrı'nın yarattığı bütün kötülükleriyle bu kozmostur. Kötülüğün özünde varlık-dışı ya da varlıktan yoksunluk olduğu savı da işe yaramaz. Zira böyle bir yoksunluğun var olmadığı bir dünya düşünülebilir. Bir çocuğa napalm bombası atma hareketinin özsel varlıktan yoksun bir hareket olduğuna ya da hareketin Tanrı'dan çok bir insan tarafından irade buyurulduğuna dayanarak, Tanrı, çocuklara napalm bombası atmayı yaratmaz (ya da irade buyurmaz) demek de işe yaramaz. Tanrı'nın çocuklara napalm bombası atmayı içeren bir dünyayı yarattığı ve sürdürdüğü inkâr edilemez bir olgudur. Tanrı'nın iyiliğine meydan okumak için gerekli olan tek şey, çaresizce ıstırap çeken bir kişinin varlığıdır –ve gerçeklikte milyonlarca böyle insanı gözlemliyoruz.

Tanrı varsa, o zaman iyilik sözcüğünü geleneksel olarak kullandığımız anlamda iyi değildir. Tanrı'ya iyi demek istiyorsak, bu iyiliğin bizimkinden farklı olduğunu kabul etmeliyiz. Mistik eğilimli teologlar, bu tür bir savı uzun süre öne sürdüler. Teolojide via positiva, "pozitif yol," bizi sadece Tanrı'dır'a kadar götürebilir; sonra via negativa'ya, Tanrı'nın ne olmadığıyla ilgili ifadelere ve ardından da Tanrı'nın pozitif ya da negatif doğasıyla ilgili her iddiadan vazgeçmeye zorlanırız. Tanrı, diğer şeylerin yanı sıra insan benzeri değildir ve bizim "iyi" ya da "güzel" dediğimiz nitelikler, sadece uzak bir benzeştirmeyle ona uygulanabilir.

Tanrı'nın bizim anladığımız anlamda iyi olmaması, gözlemle, Tanrı'nın güneş ile gölgeyi, iyi ile kötüyü birleştiren olarak algılandığı öteki dini geleneklerle karşılaştırmalar yoluyla ve bizzat Musevi-

Hıristiyan geleneğe, özellikle Eyüb Kitabı'na bir göndermeyle doğrulanır. Tanrı Eyüb'e, hiçbir insanın, çektiği ıstırabın nedenini anlamadığını söyler: "O zaman Efendi rüzgârla cevap verip, bu bilgisiz sözlerle nasihatı karartan kimdir? ... Ben yeryüzünün temellerini attığımda siz neredeydiniz? eğer biliyorsanız söyleyin dedi." Ve Tanrı İşaya'ya "Gökler yeryüzünden yüksek olduğu kadar, benim yollarım da sizin yollarınızdan, benim düşüncelerim de sizin düşüncelerinizden yüksektir" der (Eyüb 38; İşaya 55).

Demek ki teodise sorunu şöyle ifade edilebilir:

Tanrı vardır.

Tanrı her şeye gücü yetendir.

Tanrı hep-iyidir; fakat Tanrı'nın iyiliği, bizim anladığımız iyiliğe eşdeğer değildir; Tanrı, bizim anladığımız anlamda kötülüğün var olduğu bir evren yaratır.

Bu nedenle kötülüğün varlığı, Tanrı'nın varlığıyla çelişmez.

Böyle bir sava bir itiraz şudur: Eğer Tanrı bildiğimiz "iyi"den başka bir anlamda "iyi" ise, Tanrı'nın iyiliği, dilbilimsel anlamdan yoksun bir söz oyunudur. Fakat burada, negatif analojik teoloji devreye girer. Tanrı'nın iyiliği, bizim iyiliğimizden bütünüyle farklı değildir. Diyebiliriz ki, Tanrı sonuçta, bizim kavrayışımızın ötesinde biçimlerde de olsa kendi yaratıklarını sever. Bunun bir sır olarak kalması gerektiğine dair geleneksel sav, açıkça doğrudur; fakat Hıristiyanlar için bu gölgeli sır, İsa'nın –Tanrı'nın Oğlu ve bizzat gerçek Tanrı'nın kendisi– insanlar gibi ve pek çok insandan daha çok ıstırap çekmeye istekli olması olgusuyla hafifler. Enkarnasyon, Tanrı'yı zalimlik suçlamasından kurtarır ve kozmosu hem ciddiye aldığını hem de sevdiğini gösterir. Yarattığı dünyanın acılarını paylaşır. Tanrı'nın iyiliği, göklerin yeryüzünden yüksek olması kadar bizim iyiliğimizden yüksektir; fakat ikisinin arasında bir benzerlik de vardır.

İki düzeyde Tanrı ve kötülük anlayışı vardır. Birinci düzeyde Tanrı, bizim anladığımız anlamda iyi değildir. Bizim anladığımız anlamda kötülüğün var olduğu bir kozmos yaratır. Tanrı bu kötülükten sorumludur.

İkinci düzeyde ise, Tanrı kötülüğü reddeder ve kötülükle savaşmamızı ister. İyinin de var olduğu bir kozmos yaratır; bu kozmosu, kötülüğe direnme gücüne sahip olacağımız şekilde yaratır; kötülüğe direnmemizi isteyecek ve direndiğimiz için bizi sevecek şekilde yaratır. Bu yüzden İsa'nın öğrettiği insan iyiliği standartları, kendi başlarına eksiksiz iyidirler: Tanrı'nın iyiliğiyle çelişmez, onu tamamlarlar. Tanrı olarak İsa, sözgelimi ışıldayan bir polihedron gibi ilişki kurabileceğimiz bir insan olarak kendisini insanlığa gösterir; bu yüzden Tanrı iyiliği, anlayamayacağımız ve uygulayamayacağımız biçimde değil, anlayacağımız ve uygulayabileceğimiz biçimde bize gösterir.

Tanrı'nın birinci düzeydeki "iyiliği" ile ikinci düzeydeki "iyiliği" arasındaki ilişki, insan zekâsı tarafından ebediyen kavranamaz olan sırrın yeridir. Yine de, insan iyiliği Tanrı'nın iyiliğine benzer ve ikisi birbirinden ayrılmaz. Dahası, her iki düzey de anlaşılmalıdır. Birinci düzeyi anlamamak ateizme götürür; ikinci düzeyi anlamamak ise, ıstıraba karşı aldırışsızlığa götürür. Tanrı kötülüğün var olduğu bir dünya yaratmasına karşın, kötülüğü reddedip onunla savaşmamızda ısrar eder.

Şeytan için ortaya çıkan sonuç şöyledir: Şeytan bir ilke değildir; Şeytan Tanrı'nın gücünü sınırlamaz; Şeytan bir yaratıktır; Şeytan'ın iş görmesine Tanrı izin verir; Şeytan'ın kozmosta bizim kavrayamayacağımız bir amacı vardır; Şeytan Tanrı'nın ve bizim düşmanımızdır ve bütün gücümüzle ona direnmeliyiz. Şeytan ister ontolojik bir kendilik olsun, ister insanlıktaki "şeytaniliğin" kişileşmesi olsun, bu geçerlidir.

Kaynaklar Üzerine Deneme

Kilise babalarının yazılarının makul ölçüde güncelleştirilmiş kaynakçaları: Eligius Dekkers, ed. *Clavis Patrum Latinorum*, 2. baskı. (Lahey, 1961) ve Maurice Geerard, ed., *Clavis Patrum Graecorum*, 2 cilt. (Turnhout, 1974-1977). *İblis*'de kullanılan edisyonların çoğu, aşağıdaki kaynak derlemelerinden birinde görünür:

Corpus Christianorum Series Latina (CCSL)

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL)

Griechische Christliche Schrifsteller (GCS)

Migne: Patrologia Latina (MPL)

Migne: Patrologia Graeca (MPG)

Sources chrétiennes (SC)

Patristik eserlerin yeni basımları ve çevirileri çıkmaya devam ediyor. Aşağıda kullandığım eserlerin en son (ve en iyi) basımlarını ve en son (ve en iyi) çevirilerini gösteriyorum. Buradaki yazarlar, kabaca metindeki sıraya göredir.

Apostolik babaların yazılarının genelde en iyi basımı, K. Bihlmeyer, *Die apostolischen Vater* (Tübingen, 1924)'dür; ayrıca bkz. K. Lake çevirisi, *The Apostolic Fathers*, 2 cilt (Londra, 1950).

Epiphanius için bkz. K. Holl, ed., *Epiphanius: Amoratus und Panarion*, 3 cilt (Leipzig, 1915-1933).

Şehit Justinus konusuda bkz. L. Barnard, *Justin Martyr: His Life and Thought* (Cambridge, 1967); E. Osborn, *Justin Martyr* (Tübingen, 1973); H. A. Kelly, *The Devil, Demonology, and Witchcraft*, s. 27-31; F.

Anders, *Die Engellehre* (Paderborn, 1914), s. 1-35. Justinus'un eserlerinin en iyi basımı, E. J. Goodspeed, ed. *Die ältesten Apologeten* (Göttingen, 1914)'dür. Justinus'un ve öteki apologistlerin eserlerinin tarihi konusunda bkz. R. M. Grant, "The Chronology of the Greek Apologists," *Vigiliae Christianae*, 9 (1955), 25-33.

Tatianos'un "Söylev"i *Texte und Unteersuchungen*, 4:1 (1880)'de ve Goodspeed, s. 268-313'te basılmıştır.

Athenagoras'ın "Hıristiyanlar İçin Savunma"sı, çoğunlukla Apology olarak bilinir; Latincede *Supplicatio* ya da *Legatio*, Yunancada πρεσβεια περι χριστιανων olarak bilinir. W. R. Schoedel tarafından çevrildi ve yayınlandı, *Athenagoras: Legatio and De Resurrectione* (Oxford, 1972).

Theoplios'un "Autolykos'a" risalesini R. M. Grant yayına hazırladı, Theophilus of Antioch: *Ad Autolycum* (Oxford, 1970).

Irenaeus'un baş eseri "Sapkınlara Karşı"nın standart basımı W. W. Harvey, ed., *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libros quinque adversus haereses*, 2 cilt (Cambridge, 1857)'dir. Yeni bir baskı ve çeviri çıktı: A. Rousseau ve L. Doutreleau, ed., *Irénée: Contre les hérésies*, SC 263-264 (1979). Orijinal Yunanca versiyonun çok büyük bir kısmı kaybolmuştur. MPG cilt 7'deki kitabı ve bölümü kullanıyorum. Irenaeus ve onun kötülük teolojisi konusunda bkz. J. Hick, *Evil and the God of Love* (New York, 1966) ve T. Clark'ın Hick eleştirisi, "The Problem of Evil: A New Study," *Theological Studies*, 28 (1967), 119-128. Yirminci yüzyılda, daha önce kayıp olan eser "Proof of the Apostolic Preaching" bulunup basıldı. Bkz. J. P. Smith, çev., *Saint Irenaeus: Proof of the Apostolic Preaching* (Westminister, Md., 1952).

Tertullianus'un ilgili eserleri: E. Castorina, ed., *Tertulliani De spectaculis*, Biblioteca di studi superiori, 47 (1961); E. Evans, ed., *Tertullian adversus Marçionem*, 2 cilt (Oxford, 1972); *De praescriptione*

haereticorum, F. R. Refoué ve P. de Labriolle, ed., *Tertullien: Traité de a prescription contre le hérétiques*, SC 46 (1957); J.-P. Waltzing, ed., *Tertulien: Apologétique* (Paris, 1961); C. Tibiletti, *Q. S. F. Tertulliani De testimonio animae*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell' Università di Torino, 11.2 (1959); J. H. Waszink, ed., *Tertulliani De anima*, CCSL 2 (1954), 779-869; A. Kroymann, ed., *Q. S. F. Tertullian: Adversus Valentinians*, CCSL 2 (1954), 751-778; A. Kroymann, ed., *Q. S. F. Tertuliani De corona*, CCSL 2 (1954), 1037-1065; A. Kroymann ve E. Evans, ed., *Q. S. F. Tertulliani Adversus Praxean*, CCSL 2 (1954), 1157-1205 ya da G. Scarpat, ed., *Adversus Praxean* (Turin, 1959); J. G. P. Borleffs, ed., *Q. S. F. Tertulliani De patientia*, CCSL 1 (1954), 297-340; E. Evans, ed., *Tertullian's Homily on Baptism* (Londra, 1964); A. Reifferscheid ve G. Wissowa, ed., *Q. S. F. Tertulliani De idololatria*, CCSL 2 (1954), 1099-1124; J. J. Thierry, ed., *Q. S. F. Tertulliani De fuga in persecutione*; M. Turcan, ed., *Tertullien: La toilette des femmes* (Paris, 1971); R. Willems, ed., *Q. S. F. Tertulliani De testimonio animae*, CCSL 1 (1954), 173-183; J. G. P. Borleffs, ed., *Q. S. F. Tertulliani De resurrectione mortuorum*, CSL 2 (1954), 919-1012; G. F. Diercks, ed., *Q. S. F. Tertulliani De oratione*, CCSL 1 (1954), 255-274; E. Dekkers, ed., *Q. S. F. Tertulliani De virginibus velandis*, CCSL 2 (1954), 1207-1226; E. Dekkers, ed., *Q. S. F. Tertulliani Ad scapulam*, CCSL 2 (1954), 1125-1132; A. Stephan, ed., *Tertulliani Ad uxorem libri duo* (Lahey, 1954); A. Reifferscheid ve G. Wissowa, ed., *Q. S. F. Tertulliani Scorpiace*, CCSL 2 (1954), 1067-1097; J. G. P. Borleffs, ed., *Q. S. F. Tertulliani De paenitentia*, CCSL 1 (1954), 319-340; E. Dekkers, ed., *Q. S. F. Tertulliani De pudicitia*, CCSL 2 (1954), 1279-1330; A. Kroymann, ed., *Q. S. F. Tertulliani De carne Christi*, CCSL 2 (1954), 871-917.

Minucius Felix'in "The Octavius"u, M. Pelegrino tarafından yayına

hazırlandı, *Minucii Felicis Octavius*, 2. bs. (Turin, 1963).

Cyprianus'un ilgili eserleri: *Epistulae*, "Mektuplar," CSEL 3; *De catholicae ecclesiae unitate*, "Hıristiyan Kilisesinin Birliği," M. Bévenot, ed. (Oxford, 1971); *De zelo et livore*, "Kıskançlık," M. Simonetti, ed. (Turnhout, 1976).

Clemens'in bugüne kadar gelen başlıca eserleri: *The Tutor* ya da *Paedagogus; Misclellanea* ya da *Stromata*; *The Rich Man's Salvation ya da Quis dives salvitur?*; *Protrepticon*; büyük bir bölümü Valentinuscu Gnostisizmin destekçisi Theodotus'tan yapılan özetlerden ibaret olan *Teodotus*'un bugüne kalan fragmanları; *Exhortation to the Greeks*; ve yakın zamanda keşfedilen bir mektup. Mektup için bkz. Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, Mass., 1973). Clemens Yunanca yazmış olmasına rağmen, birçok eseri Batı'da Latin başlıklarla bilinir. Standart baskı şudur: Otto Stählin, ed., *Clemens Alexandrinus*, 3 cilt (Leipzig ve Berlin, 1905-1970). Ayrıca bkz. H. -I. Marrou ve M. Harl, *Clément d'Alexandrie: Le Pédagogue*, II, SC 70 (1960); C. Mondésert ve H. -I. Marrou, çev. *Clément d'Alexandrie: Le Pédagogue*, II, SC 108 (1965); C. Mondésert ve M. Caster, ed. ve çev., *Clément d'Alexandrie: Les stromates, Stromaton I*, SC 30 (1951); C. Mondésert ve Th. Camelot, ed ve çev., *Clément d'Alexandrie: Les stromates, Stromaton II*, SC 38 (1954); F. Sagnard, ed. ve çev., *Clément d'Alexandrie: Extraits de Théodote*, SC 23 (1948); C. Mondésert, ed. ve çev. *Clément d'Alexandrie: Le protréptique*, SC 2 (1949); G. W. Butterworth, *Clement of Alexandria*'da Clemens'in eserlerini çevirdi, (Londra, 1919).

Origenes'in ilgili eserleri: A. Méhat, çev., *Origéne: Homélies sur les Nombres*, SC 29 (1951); ed. MPG 12, 575-806; H. Crouzel, ed. ve çev., *Origéne. Homélies sur Saint Luc*, SC 87 (1953); L. Doutreeau, çev. *Origéne: Homélies sur la Genèse*, SC 7 (1943); ed. MPG 12, 145-262; O.

Rousseau, ed. ve çev., *Origéne: Homélies sur le cantique des cantique*, SC 37 (1953); P. Fortier ve H. de Lubac, çev., *Origéne: Homélies sur l'Exode*, SC 16 (1947); ed. MPG 12, 297-396; E. Klostermann, ed., *Origenes Matthäuserklärung*, kısım 2 (Berlin, 1976); H. Chadwick, çev., *Origen: Contra Cesum* (Oxford, 1965); M. Borret, ed. ve çev., *Origéne: Contre Celse*, 4 cilt, SC 132, 136, 147, 150 (1967-1969); H. Crouzel ve M. Simonetti, ed. ve çev., *Origéne: Traité des principes*, 4 cilt, SC 252-253, 268-269 (1978-1980); P. Koetschau, ed., *Origenes: De oratione*, GCS 2; P. Koetschau, ed., *Origenes: Axhortation ad martyrium*, GCS 2 (Exhortatio konusunda ayrıca bkz. E. Früchtel, *Origenes: Das Gesprâch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn, und Seele; die Aufforderung zum Martyrium* [Stuttgart, 1974]); Yuhanna Üzerine Yorum, MPG 14, 21-830; Romalılar Üzerine Yorum, MPG 14, 837-1292; Yargıçlar Üzerine Vaazlar, MPG 12, 951-990; 1 Kralar Üzerine Vaazlar, MPG 12, 995-1028; Yeremya Üzerine Vaazlar, MPG 13, 253-544; Leviticus Üzerine Vaazlar, MPG 12, 405-574; Hezekiel Üzerine Vaazlar, MPG 13, 665-826; Yeşu Üzerine Vaazlar, MPG 12, 825-948. Daha önce Origenes'e atfedilen İlahiler Üzerine Yorum, şimdi Pontuslu Evagrius'a atfediliyor. Bkz. M. J. Rondeau, "Le commentaire sur les Psaumes d'Evagre le Pontique," *Orientalia Christiana periodica*, 27 (1961), 241.

Bir "Vakayiname" (MPG 10, 63-94) yazmış olan Juius Africanus (ykl. 180-240?) Tekvin 6:2'yi, Sit'in oğulları, doğru insanlar olarak tanımladığı "Tanrı'nın oğulları"nı Gözlemci olarak tanımladığı "Tanrı'nın melekleri"nden ayırt ederek yorumladı. Bu ayrım uzun ömürlü olmadı; fakat Tekvin 6:2'nin bütün varlıklarının Sit'in oğulları olduğu düşüncesi varlığını sürdürdü ve Gözlemciler hikâyesinin gelenekten çıkarılmasına yardımcı oldu.

Üçüncü yüzyıl ortalarının yazarı Commodian "Şiirler"i yazdı, ed.

J. Martin, CCSL 128 (1960); krş. Daniélou, s. 99-100. Commodian, Tanrı'nın Şeytan'ı aldatabilmek ve İsa'nın Çilesiyle eski düşmanı yere serebilmek için İsa'nın hakiki doğasını Şeytan'dan gizlediği düşüncesini tekrarladı.

Pettaulu Victorianus, Diocletian'ın zulmü sırasında 304 dolaylarında şehit olan bir Illyrian, ilahi takdir kendi azizler krallığını kurmayı tamamladığında Şeytan'ın ortadan kaldırılacağını (*dismisso diabolo*) ileri süren binyılcı düşünceler geliştirdi. *Opera*, ed. J. Haussleitter (Viyana ve Leipzig, 1916); "Vahiy Üzerine Yorum" için bkz. s. 11-154. Ayrıca krş. P. Henry ve P. Hadot, ed. *Traités théologiques sur la Trinité*, 2 cilt, SC 68-69 (1960).

Methodius'un bugüne kalan en önemli eserleri περι του αυτεξουσιου, "Özgür İrade" ve 'Αγλαοφων, η περι αναστασεως "Diriliş," her ikisi de G. N. Bonwesch tarafından yayına hazırlandı, GCS 27 (1917), 143-206 ve 217-424. Methodius (260-311), Tanrı'nın dünyayı iyi meydana getirdiğine fakat meleklerin ve insanların özgür iradeli günahlarıyla bozulduğuna dair geleneksel tutumda ısrar etti. Şeytan'ın insanlığı kıskandığı için, öteki meleklerin kadınlara yönelik şehvetlerinden ötürü düştüğünü ileri sürerek, Gözlemci hikâyesine geri döndü. Methodius, ψισοκαλος terimini Şeytan'a uygulayan ilk Hıristiyan yazardı: Resurrection 1. 36. 2 Bartelink, "Μισοκαλος, épithète du diable." *Misokalos*, "İyinin düşmanı"nı Şeytan'ın kıskançlığıyla, φθονος, bütünleştirilir. Kayserili Eusebius daha sonra, terimi Şeytan'ın yanı sıra sapkınlara da bütünleştirerek sık sık kullandı.

Kuzey Afrikalı retorikçi Arnobius *Adversus nationes*'i, "Paganlara Karşı"yı yazdı, ed. C. Marchesi (Turin, 1953); MPL 5, 718-1288; krş. G. E. McCracken, çev., *The Case Against the Pagans* (Westminister, Md., 1949). Burada şu tutumu alır: İlahlar, demon olmak bir yana hiç var olmayabilirler, eğer varlarsa da varlıklarını ve işlevlerini Tan-

rı'dan alırar. Demonlar *materiis ex crassioribus*'tan (4.12), meleklerinkinden "daha kesif ve bayağı madde"den meydana gelirler.

Büyük vakanüvis ve Constantine'in biyografisinin yazarı Kayserili Eusebius (265-340), ciltlerce yazı yazdı. Eserleri MPG 19-24'tedir; *The Ecclesiastical History*, ed. ve çev. K. Lake (Cambridge, Mass., 1926); A. Schoene, ed., *Eusebi chronicorum libri duo*, 2 cilt, 2. bs. (Berlin, 1967); F. Winkelmann, ed., *Vita Constantini* (Berlin, 1975); G. Bardy, ed., *Eusèbe de Césarée: Histoire ecclésiastique*, 4 cilt, SC 31, 41, 55, 73 (1952-1960); N. K. Mras, ed., *Praeparatio evangelica*, 2 cilt, GCS 43 (1954-1956). Şeytan özgür iradesiyle düştü; demonların lideri, günahların ve ayartmaların kaynağıdır; onun iktidarı altında demonlar zulmü, sapkınlığı ve putperestliği kışkırtırlar; İsa, Çile'de ikinci ve nihai ölümü ikinci gelişte gerçekleşmek üzere "ilk ölüm"üne maruz kalan Şeytan'ın iktidarını devirdi. Bkz. H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea* (Amsterdam, 1939).

Lactantius'un eserlerini, CSEL 19 ve 27 (1890-1897)'de S. Btant tarafından yayına hazırlanmıştır. İlk Hıristiyan kitabı "Tanrı'nın Eseri," *De opificio Dei*, 300 yılından hemen sonra yazıldı ve Brandt tarafından yayına hazırlandı, CSEL 19, s. 3-64. 1. ve 2. kitaplar M. Perrin tarafından çevrilip yayına hazırlandı, *Lactance: L'ouvrage de Dieu créateur*, SC 213-214 (1974). "İlahi Kurumlar," *Divinae institutiones*, ilk kez 311'de yazıldı ve 324 dolaylarında yeniden gözden geçirildi; Brandt tarafından yayına hazırlandılar, CSEL 19, fakat bkz. 6. bölüm not 5. 5. kitap P. Monat tarafından çevrildi ve yayına hazırlandı, *Lactance: Institutions divines*, SC 204-205 (1073); ayrıca bkz. M. F. McDonald'ın İngilizce çevirisi (Washington, 1964). 320 dolaylarında Lactantius "İlahi Kurumlar"ın "Özet" denilen kısaltılmış bir versiyonunu üretti: bkz. E. H. Blakeney, ed. ve çev., *Epitome institutionum divinarum: Lactantius' Epitome of the Divine Institutes* (Londra, 1950); J. Dam-

mig, *Die Divinae Institutiones des Laktanz und ihre Epitome* (Münster, 1957). "Tanrı'nın Gazabı," *De ira Dei*, 313-315 dolaylarında çıktı: CSEL 27, s. 67-132 ve "Zalimlerin Ölümü," *De mortibus persecutorum*, CSEL 27, s. 171-238, yaklaşık 315. Lactantius'un diabolojisi konusunda bkz. R. M. Ogilvie, *The Library of Lactantius* (Oxford, 1978); E. Schneweis, *Angels and Demons according to Lactantius* (Washington, 1944); V. Loi, "Problema del malo e dualismo negli scritti di Lattanzio," *Annali delle facoltà di lettere ... Cagliari*, 29 (1961-1965), 37-96; K. E. Hartwell, *Lactantius and Milton* (Cambridge, Mass., 1929, yeniden basım 1974); E. F. Micka, *The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius* (Washington, 1943).

Aşağıdaki yazarlar, manastır edebiyatında Şeytan'ın tarihi bakımından özellikle anlamlıdırlar. Rufinus *Historia monachorum*'unu 400 dolaylarında yazdı (MPL 21, 391-462). Palladius (Evagrius'un bir çömezi) *Historia Lausiaca*'yı 420 dolaylarında yazdı: C. Butler, ed., *The Lausiac History of Palladius*, 2 cilt (Cambridge, 1898-1904). Butler'in basımının bir eleştirisi için bkz. R. Draguet, "Butleriana: Une mauvaise cause et son malchanceux avocat," *Le Muséon*, 68 (1955), 238-258. Bkz. W. L. Clarke, çev., *The Lausiac History of Palladius* (Londra, 1918). Pachomius konusunda bkz. A. Boon ve L. T. Lefort, *Pachôme: Le Règle* (Louvian, 1932); L. T. Lefort, ed. ve çev., *Oeuvres de S. Pachôme es ses disciples*, Corpus scriptorum Christianorum orientalium, scriptores Coptici, 23-24 (Louvian, 1964-1965). Aziz Jerome'nin Pau, Malchus ve Hilarion yaşamları, MPL 23, 17-60'dadır. Dördüncü ve beşinci yüzyılın bir keşişi olan Shenuti konusunda bkz. K. Koschorke, S. Timm ve F. Wisse, "Shenute: *De certamine contra diabolum*," *Oriens christianus*, 59 (1975), 60-77. Kutsal insan konusunda bkz. P. Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity," *Journal of Roman Studies*, 61 (1971), 80-101; W. H. C. Frend, "The

Monks and the Survival of the East Roman Empire in the Fifth Century," *Past and Present*, 54 (1972), 3-24.

En önemli manastır kaynağı Athanasius'un "Anthony'nın Hayatı"dır. Athanasius'un en önemli eserleri şunlardır: R. W. Thomson, ed., *Athanasius Contra gentes and De incarnatione* (Oxford, 1971); G. J. Ryan ve R. P. Casey, çev., *The De incarnatione of Athanasius*, 2 cilt (Londra, 1945-1946); *Epistula encyclica ad episcopos Aegypti ad Libyae*, MPG 25, 537-594; *Oratione contra Arianos*, MPG 26, 11-526; W. Bright, çev., *The Orations of St. Athanasius according to the Benedictine Text* (Oxford, 1873); P. T. Camelot, ed. ve çev., *Athanase d'Alexandrie contre les paines*, SC 18bis (1977); *De virginitate*, MPG 28, 251-282; J. Lebon, çev., *Athanase d'Alexandrie: Lettres à Sérapion*, SC 15 (1947); *Vita Antonii*, MPG 26, 835-976; R. Mayer, çev., *Life of Saint Antony* [yanlışlık bana ait değil] (Westminister, Md., 1950). Bkz. J. Stoffels, "Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius," *Theologie und Glaube*, 2 (1910), 721-732; 809-830; Daniélou, "Les démons de l'air dans la 'Vie d'Antoine.

Suriyeli Efraim'in diyaloğu, Nisibene ilahileri içindedir: Ephraim Syrus, "Nisibene İlahileri," E. Beck, ed. ve çev., *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena*, 2 cilt, (Louvain, 1961-1963); F. Graffin ve R. Lavenant, çev., *Ephrem de Nisibe Hymnes sur le Paradis*, SC 137 (1968); G. Garitte, "Homélie d'Efraim sur la mort du diable: Version arabe," *Le Muséon*, 82 (1969), 123-163.

Pontuslu Evagrius'un ilgili eserleri şunlardır: A. ve C. Guillaumont, ed. ve çev., *Evagre le Pontique: Traité pratique ou le moine*, SC 170-171 (1971); çev., J. E. Bamberger; A. ve C. Guillaumont, ed. "Le texte véritable de 'Gnostica' d'Evagre le Pontique," *Revue de l'histoire des religions*, 142 (1952), 156-205; A. Guillaumont, ed., *Les "Kephalaia gnostica" d'Evagre le Pontique* (Paris, 1958); *De oratione*, MPG 79,

1165-1200, yanlışlıkla Nilus'a atfedilmiştir; W. Frankenberg, ed., *Evagrius Pontikus: Antirrhetikos*, Abhandlungen der königliche Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, philosophisch-historische Klasse, n. 13.2 (Berlin, 1912): Yunan kapaklı Süryanice; "Kötülüğün Sekiz Tini," *De octo spitibus malitiae*, yanlışlıka Nilus'a mal edilmiş ve MPG 29, 1157-1160'ta yayımlanmıştır: Bu, fiilen Antirrhetikos'un bir parçasıdır; *De malignis cogitationibus*, Nilus'a mal edilmiş, MPG 79, 1199-1228 -olasılıkla Evagrius'un bir eseri. Bkz. J. Muyldermans, *A travers la tradition manuscrite d'Evagre le Pontique* (Louvain, 1932). Ayrıca bkz. R. Draguet, "'L'Histoire lausiaque,' une oeure écrite dans l'esprit d'Evagre," *Revue d'histoire ecclésiastique*, 41 (1946), 321-364 ve 42 (1947), 5-49.

Kudüslü Cyril, 315-386, Kudüs piskoposuydu. Eserleri MPG 33'de çıkmıştır. L. P. McCauley ve A. A. Stephenson tarafından çevrildiler, *The Works of Saint Cyril of Jerusalem*, 2 cilt, Washington, 1969. Şeytan konusunda: *Catechesis illuminandorum*, 1; *Catechesis de providentia Dei*, 4; *Catechesis de penitentia*, 3-4; *Cathechesis de Christo incarnato*, 15; *Catechesis mystagogica*, 4.

Bir Kapadokyalı olan Kayserili Basil, 330-379, Nyssalı Gregory'nin kardeşiydi. Eserleri MPG 29-31'de çıktı; ayrıca bkz. S. Giet, ed. ve çev., *Homélies sur l'Hexaéméron*, SC 26 (1949); Y. Courtonne, ed. ve çev., *Lettres*, 3 cilt (Paris, 1957-1966); E. Amand de Mendieta ve S, Y. Rudberg, *Eustathius: Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Céarée* (Berlin, 1958). Şeytan konusunda, Vaaz 2. 4, 9. 4-10, 11. 1-4, 13. 8, 20. 1-5; *Commentarium in Isaiam prophetam*, 97, 116-117, 278-279; *In Psalmos* 7. 2.

Kapadokya'dan Nyssalı Gregory'nin (335-394) eserleri, W. Jaeger ve diğerleri tarafından yayına hazırlandı, *Gregorii Nysseni opera*, 11 cilt (Leiden, 1960-1968); ayrıca bkz. J. Daniélou, ed. ve çev., *La vie de*

Moise, 2. bs., SC 1:2 (1955); P. Maraval, ed. ve çev., *La vie de sainte Macrine*, SC 178 (1971); *La création de l'homme*, SC 6 (1943); A. J. Malherbe ve E. Ferguson, çev., *The Life of Moses* (New York, 1978). Bkz. A. J. Philippou, "The Doctrine of Evil in Saint Gregory of Nyssa," *Studia Patristica*, 9 (1966), 251-256; M. Canévet, "Nature du mal et économie du salut chez Grégoire de Nysse," *Recherches de science religieus*, 56 (1968), 87-95; B. Otis, "Capadocian Thought as a Coherent System," *Dumbarton Oaks Papers*, 12 (1958), 95-124. *Oratio catechesis*, 6; Şeytan'ın "ayartıcı ve kötü biri" – ο πειρασμος τε και ο πονηρος olarak ortaya çıktığı *Oratio dominica* 5.

Nyssalı Gregory'nin muhalifi Gregory Nazianzenus, 330-390. Eserleri MPG 35-38'de çıktı; ayrıca bkz. J. Benerdi, ed. ve çev., *Discours* 1-3, SC 247 (1978); *Discours* 20-23, SC 270 (1980). P. Gallay ve M. Jourjon, ed., *Discours 27-31*, SC 250 (1978); A. Tuilier, ed. ve çev., *La passion du Christ*, SC 149 (1969); P. Gallay, ed. ve çev., *Lettres*, 2 cilt (Paris, 1964-1967).

İstanbul başpiskoposu John Chrysostom, 347-407 yılları arasında yaşadı. Eserleri MPG 47-64'te çıktı; ayrıca bkz. A. M. Malingrey, ed. ve çev., *Sur la vaine gloire et l'education des enfants*, SC 188 (1972); Malingrey, ed., *Sur la providence de Dieu*, SC 79 (1961); F. Cavallera ve J. Daniélou, ed. ve çev., *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 (1951); Malingrey, ed., *Lettres à Olympias*, SC 13 (1947); A. Wenger, ed. ve çev., *Huit catéchèses baptismales*, SC 50 (1957); G. Ettinger ve B. Grillet, ed. ve çev., *A une jeune veuve*, SC 138 (1968); bkz. D. Attwater, *Saint John Chrysostom* (Londra, 1959) ve A. Moulard, *Saint John Chrysostom: Sa vie, son oeuvre* (Paris, 1941). Şeytan konusunda bkz. *Ad Stagyrium; Ad Theodorum, 1. 9; In Matthaeum homilia* 28. 2-3; *De Lazari concio*, 2. 2; *In Epistolam ad Colssenses homilia* 3. 4; *Expositio in Psalmum* 41; 44.

444'te ölen İskenderiyeli Cyril, İskenderiye başpiskoposu ve Nasturilerin muhalifiydi. Eserleri MPG 68-77'de çıktı. Ayrıca bkz. Rivière, "Rôle du démon au jugement particulier chez les pères"; J. Liébaert, "Saint Cyrille d'Alexandrie et la culture entique," *Mélanges de science religieuse*, 12 (1955), 5-26. Şeytan konusunda bkz. *In Joannis evangeium* 10. 14, P. E. Pusey, ed., *Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in S. Ioannis evangelium*, 3 cilt (Oxford, 1872); *In Psalmos*, 9. 29; *Contra Julianum Imperatorem* 9; *Glaphyra in Genesin* 1. 3, 2. 2; *De Incarnatione Domini*, ed. G. M. Durand, *Deux dialogues christologiques*, SC 97 (1964).

Theodoret, 393-466, Cyrus piskoposuydu. Eserleri, MPG 80-84'tedir; ayrıca bkz. P. Canivet, ed., *Thérapeutique des maladies helléniques*, SC 57 (1958); Şeytan konusunda bkz. *In Genesim quaestiones* 34, 36; *In II Corinthios* 2. 11; *In Ephesios* 2. 2, 6. 12; *Compendium haereticarum fabularum* 5. 8; *Graecarum affectionum curatio* 3. 100-101.

Jerome, 331-419, en nüfuzlu Latin babalardan biri ve Vulgata İncili'nin çevirmeniydi. Bkz. J. N. D. Kelly, *Jerome*. Eserleri, CCSL 72-78'dedir; E. Bonnard, ed. ve çev., *Commentaire sur Saint Matthieu*, SC 242 (1977) ve 259 (1979). Şeytan konusunda bkz. *Commentarioli in Psalmos* 16-20; *In Isaiam* 14. 53. 5-7, 15. 54. 16-17; Mektup 14. 5; Mektup 22. 3-4; *Commentarium in Ecclesiasten* 8. 1-4; *Vita Malchi* 6; *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim* 3. 1-15; *Commentarium in Matthacum* 2. 15. 19-20; *In Ephesios* 1. 2. 2; 3. 6. 11.

Diğer bir nüfuzlu Latin baba Ambroius, 333-397, Aziz Augustine'in öğretmeniydi. Eserleri CSEL 32, 62, 64 ve CCSL 14'tedir; ayrıca bkz. Gabriel Tissot, ed. ve çev., *Traité sur l'évangelie de Saint Luc*, 2 cilt SC 45, 52 (1956-1958); B. Botte, ed. ve çev., *Des sacrements; Des mystères*, SC 25 (1949); J. J. Savage, çev., *Letters* (New York, 1967);

R. Gryson, ed. ve çev., *La Pénitence*, SC 179 (1971); M. P. McHugh, çev., *Seven Exegetical Works* (Washington, 1972). Bkz. A. Paredi, *Saint Ambrose: His Life and Times* (Notre Dame, Ind., 1964) ve Mc Hugh, birçok göndermeyle Ambroius'un diabolojisinin ayrıntılı bir anlamını veren "Satan and Saint Ambrose."

Poitiersli Piskopos Hilary, 367 dolaylarında öldü. eserleri CSEL 22 ve 65'te çıktı; ayrıca bkz. J. -P. Busson, ed. ve çev., *Traité des mystères*, SC 19 (1947). Şeytan konusunda bkz. *Tractatus in Psalmos*, 9. 51, 62, 64, 67, 118, 120, 124-125, 128, 133-143, 148.

Augustine'in ilgili eserleri şunlardır: *De libero arbitrio*, "İradenin Özgür Seçimi," 385-395'de yazıldı, ed. CSEL 74 (1956); A. S. Benjamin ve L. H. Hackstaff, çev., *On Free Choice of the Will* (Indianapolis, 1964). *De ordine*, "Düzen," 386'da yazıldı, ed. W. M. Green, CCSL, 29 (1970). *De vera religione*, "Hakiki Din," 389-391'de yazıdı, ed. K. D. Daur, CCSL 32 (1962); J. H. S. Burleigh, çev., *Augustine: Earlier Writings* (Londra, 1953). *Enarrationes in Psalmos*, "İlahiler Üzerine Yorum," 392-420'de yazıldı, ed. E. Dekkers ve J. Fraipont, 3 cit, CCSL 38-40 (1956); S. Hebgin ve F. Corrigan, çev., *Saint Augustine on the Psalms*, 2 cilt (Westminister, Md., 1960-1961). *De doctrina christiana*, "Hıristiyan Öğreti," 395-426'da yazıldı, ed. J. Martin, CCSL 32 (1962); D. W. Robertson, Jr., çev., *On Christian Doctrine* (New York, 1958). *Confessiones*, "İtiraflar," 397'de yazıldı, ed. M. Skutella, 2. bs. (Stuttgart, 1969); F. J. Sheed, çev., *The Confessions of Saint Augustine* (Londra ve New York, 1943). *De Trinitate*, "Tesis," 399-419'da yazıldı, ed. W. J. Mountain, 2 cilt CCSL 50-50A (1968); S. McKenna, çev., *The Trinity* (New York, 1963). *De Genesi ad litteram*, "Tekvin Üzerine Yorum," 401-444'te yazıldı, CSEL 28:1 (1894). *De divinatione daemonum*, "Şeytani Kehanet," 406'da yazıldı, CSEL 41 (1901); R. W. Brown, çev., *The Divination of Demons* (Washington, 1955). *De natura*

boni contra Manichaeos, "İyinin Doğası," 399'da yazıdı, CSEL 25:2 (1892); J. H. S. Bureigh, çev., *Augustine: Earlier Writings* (Londra, 1953). *Contra Faustum Manichaeum*, "Faustus'a Karşı," 397'de yazıldı, CSEL 25 (1891). Bkz. C. P. Mayer, "Die antimanichäischen Schriften Augustins," *Augustinianum* 14 (1974), 277-313. *Contra Maximum Arianum*, "Arianıll Maximum'a Karşı," 428'de yazıldı, MPL 42. *De sancta virginitate*, "Kutsal Bakirelik Üzerine," 401'de yazıldı, MP 40. *De civitate Dei*, "Tanrı'nın Kenti," Kitap 1-5 413'te, Kitap 6-16 415-418'de, Kitap 17 420'de, Kitap 18-22 425'te yazıldı, ed. B. Dombaert ve A. Kalb, CCSL 47-48 (1955); P. Levine, ed. ve çev., *The City of God*, 7 cilt (Londra, 1966). *Contra Julianum*, "Juian'a Karşı," 421'de yazıldı, MPL 44. M. A. Schumacher, çev., *Against Julian* (New York, 1957). *Enchiridion ad Laurentium*, "Enchiridion," 421'de yazıldı, MPL 40; A. C. Outler, çev., *Confessions and Enchiridion* (Londra, 1955). *De correptione et gratia*, "İkaz ve Lütuf," MPL 44; J. C. Murray, çev., *Admonition and Grace* (Washington, 1947). *Epistulae*, "Mektuplar," CSEL 34: 1-2; 44; 57-58 (1904-1923); Sister W. Parsons, çev., 5 cilt (Washington, 1955-1956). *Sermones*, "Vaazlar," MPL 38-39. *Retractionum libri duo*, CSEL (1902); M. I. Bogan, çev., *The Retractations* [sic] (Washington, 1968).

Pelagius'un eserleri şunları kapsar: *Expositiones xiii epistularum Pauli*, A. Souter, ed., 3 cilt (Cambridge, 1922-1931); R. F. Evans tarafından kısmen çevrildi, *Four Letters of Pelagius* (New York, 1968); *De induratione cordis Pharaonis*, G. Morin, ed., G. de Plinval, *Essai sur le stye et a langue de Pélage* (Fribourg, 1947) içinde, s. 135-203. Pelagius konusunda bkz. J. Ferguson, *Pelagius: A Historical and Theological Study* (Cambridge, 1956).

Kaynakça

Ahern, Dennis M. "Foreknowledge: Nelson Pike and Newcomb's Problem." *Religious Studies*, 15 (1979), 475-490.

Aland, B. "Gnosis and Kirchenväter: Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums." *Gnosis*, np. 8134, s. 158-215.

Andres, Friedrich. *Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonotogie.* Paderborn, 1914.

- "Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien." *Römische Quartalschrift*, 34 (1926), 13-37; 129-140; 307-329.

Arbesmann, Rudolf "The 'Daemonium Meridianum' and Greek and Latin Patristic Exegesis." *Traditio*, 14 (1958), 17-31.

Attwater, Donald. *Saint John Chrysostom.* Londra, 1959.

Audet, Jean-Paul. *La Didaché, instruction des apôtres.* Paris, 1958.

Aulén, Gustave. *Christus victor: La notion chrétienne de Rédemption.* Paris, 1949.

Baaren, Th. P. van. "Towards a Definition of Gnosticism." Ugo Bianchi, ed., *Le origini dello gnosticismo.* Leiden, 1970 içinde.

Bamberger, Bernard J. *Fallen Angels.* Philadelphia, 1952.

Barb, A. A. "The Survival of Magic Arts." Arnodo Momigliano, ed., *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century.* Oxford, 1963 içinde.

Barnard, Lesie W. *Justin Martyr: His Life and Thought.* Cambridge, 1967.

— *Studies in the Apostolic Fathers and Their Background.* Oxford, 1966.

Barnes, Timothy David. *Tertullian: A Historical and Literary Study.* Oxford,

1971.

Bartelink, G. J. M. "Les démons comme brigands." *Vigiliae Christianae*, 21 (1967), 12-24.

— "Μισακαλος, *épitète du diable*." *Vigiliae Christianae*, 12 (1958), 37-44.

Barton, G. A. "The Origin of the Names of Angels and Demons in the Extra-canonical Apocalyptic Literature to 100 A.D." *Journal of Biblical Literature*, 31 (1912), 156-167.

Basinger, David. "Human Freedom and Divine Providence: Some New Thoughts on and Old Problem." *Religious Studies*, 15 (1979), 491-510.

Benoit, André. *Le baptême chrétienne au second siècle: La théologie des pères*. Paris, 1953.

Berge, Reinhold. "Exegetische Bemerkungen zur Dâmonenauffassung des M. Minucius Felix." Doktora tezi, Freiburg Üniversitesi, 1929.

Bettencourt, Etienne. *Doctrina ascetica Origenis seu quid docuit de ratione animae humanae cum daemonibus*. Studia Anselmiana, XVI. Roma, 1945.

Bettenson, Henry. *The Later Christian Fathers*. Londra, 1970.

Beyschlag, Karl. *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*. Tübingen, 1966.

— *Simon Magus und die christliche Gnosis*. Tübingen, 1974.

Bianchi, Ugo. *Le origini dello gnosticismo: Colloquo di Messina 13-18 Aprile 1966*. Leiden, 1970.

— "Le problème des origines du gnosticisme." Bianchi, ed. *Le origini* içinde, s. 1-27.

Bieder, Werner. *Die Vorstellung der Höllenfahrt Jesu Christi*. Zürih, 1949.

Bietenhard, Hans. *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*. Tübingen, 1951.

Blackman, Edwin C. *Marcion and His Influence*. Londra, 1948.

Bloomfield, Morton W. "The Origin of the Concept of the Seven Cardinal Sins." *Harvard Theological Review*, 34 (1941), 121-128.

— *The Seven Deadly Sins.* East Lansing, Michigan, 1952.

Boer, S. de. *De anthropologie van Gregorius van Nyssa.* Assen, 1968.

Borchert, D. M. "Beyond Augustine's Answer to Evil." *Canadian Journal of Theology*, 8 (1962), 237-243.

Bouset, Wilhelm. "Zur Dämonologie der späteren Antike." *Archiv für Reigionswissenschaft*, 18 (1915), 134-172.

Boyd, James W. *Satan and Mara: Christian and Budhist Symbos of Evil.* Leiden, 1975.

Brandon, Samuel G. F. "The Gnostic Problem in Early Christianity." *History Today*, 10 (1960), 415-423.

Brown, Miton Perry. *The Authentic Writings of Ignatius: A Study of Linguistic Criteria.* Durham, N. C., 1963.

Brown, Petterson. "God and the Good." *Religious Studies*, 2 (1967), 269-276.

Brown, Peter. *Augustine of Hippo.* Londra, 1967.

— "Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity." Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine.* New York, 1972 içinde, s. 119-146.

Brown, Robert R. "The First Evil Will Must Be Incomprehensible: A Critique of Augustine." *Journal of the American Academy of Religion*, 46 (1978), 315-330.

Bruno de Jésus-Marie, ed. *Satan.* New York, 1952.

Bussell, Frederick W. "The Purpose of the Word-Process and the Problem of Evil as Expained in the Clementine and Lactantian Writings in a System of Subordinate Dualism." *Studia Biblica et Ecclesiastica*, 4 (1896), 133-188.

Buttrick, George A. *God, Pain, and Evil.* Nashville, 1966.

Caillois, Roger. "Les démons de midi." *Revue de l'histoire des religions*, 115 (1937), 142-173; 116 (1937), 54-83; 143-186.

Campenhausen, Hans von. *Die Idee des Martyrium in der alten Kirche*, Göttingen, 2. bs., 1964.

Canévet, Maurice. "Nature du mal et économie du salut chez Grégoire de Nysse." *Recherches de science religieuse*, 56 (1968), 87-95.

Capitani, Franco de. "Studi recenti sul manicheismo." *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 65 (1973), 97-118.

Carcopino, Jérome. "Survivances par substitution des secrifices d'enfants dans l'Afrique romaine." *Revue de l'histoire des religions*, 106 (1932), 592-599.

Cavendish, Richard. *The Powers of Evil*. New York, 1975.

Chadwick, Henry. *Alexandrian Christianity*, Philadelphia, 1954.

— *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*. New York, 1966.

Chadwick, Owen. *John Cassian*. 2. bs., Cambridge, 1968.

Church, F. Forrester. "Sex and Savation in Tertullian." *Harvard Theological Review*, 68 (1975), 83-101.

Clark, Elizabeth A. *Clement's Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism*. New York, 1977.

Clark, Thomas. "The Problem of Evil: A New Study." *Theological Studies*, 28 (1967), 119-128.

Cooper, Robert M. "Saint Augustine's Doctrine of Evil." *Scottish Journal of Theology*, 16 (1963), 256-276.

Corte, Nicolas. *Who Is the Devil?* New York, 1958.

Corwin, Virginia. *Saint Ignatius and Christianity in Antioch*. New Haven, 1960.

Crouzel, Henri. *Bibliographie critique d'Origene*. Lahey, 1971.

- "Chronique Origenienne." *Bulletin de la littérature ecclésiastique*, 80 (1979), 109-126.

- "L'Hadès et la Géhenne selon Origène." *Gregorianum*, 59 (1978), 291-331.

Dammig, Johannes, *Die Divinae Institutiones des Laktanz ind ihre Epitome*. Doktora tezi, Münster, 1957.

Daniélou, Jean. "L'apocatastase chez Saint Grégoire de Nysse." *Recherches de la science religieuse*, 30 (1940), 328-347.

—"Les démons de l'air dans la 'Vie d'Antoine'." *Studia Anselmiana*, 38 (1956),

136-147.

— *Gospel Message and Hellenistic Culture*. Philadelphia, 1973.

— "Les mauvais gouvernement du monde d'après le gnosticisme." Ugo Bianchi, ed., *Le origini dello gnosticismo* içinde, s. 448-459.

— *Origen*. New York, 1955.

— *The Origins of Latin Christianity*. Londra, 1977.

— "Les sources juives de la doctrine des anges des nations chez Origène." *Recherches de science religieuse*, 38 (1951), 132-137.

— *The Theology of Jewish Christianity*, Chicago, 1964.

Davids, Adelbert. "Irrtum und Häresie: 1 Clem.; Ignaz von Antiochen; Justinus." *Kairos*, 15 (1973), 165-187.

Decret, François. *Mani et la tradition manichéenne*. Paris, 1974.

Dekkers, Eligius, ed. *Clavis patrum latinorum*. 2. bs. Steenbrugge, 1961.

"Démon." *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, cilt 3, s. 142-238.

Diepen, H. M. ve Jean Daniélou. "Théodoret et le dogme d'Ephèse." *Recherches de science religieuse*, 44 (1956), 243-248.

Dix, Gregory. *The Shape of the Liturgy*. Londra, 1945.

Doig, D. H. "The Question of Evil Re-Examined." *Theology*, 69 (1966), 485-492.

Dölger, Franz. *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual: Eine religionsgeschichtliche Studie*, Paderborn, 1969.

Dölger, Franz-Josef. "Der Kampf mit dem Ägypter in der Perpetua-Vision: Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel." Dölger, *Antike und Christentum*, 4 cilt, Münster, 1929-1934 içinde, 3: 177-188.

Doresse, Jean. *The Secret Books of the Egyptian Gnostics: an Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts Discovered at Chenoboskion*. New York, 1960.

Douglas, Mary. "The Problem of Evil." Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Londra, 1970 içinde, s. 136-152.

Draguet, R. "L'histoire lausiaque, une oeuvre écrite dans l'esprit d'Evagre." *Revue d'histoire ecclésiastique*, 41 (1946), 321-364.

Dukes, Eugene. "Magic and Witchcraft in the Writings of the Western Church Fathers." Doktora tezi, Kent Devlet Üniversitesi, 1972.

Elze, Martin. *Tatian und seine Theologie*. Göttingen, 1960.

Erich, Oswald A. *Die Darstellung des Teufels in der christlichen Kunst*. Berlin, 1931.

Evans, John M. *Paradise Lost and the Genesis Tradition*. Oxford, 1968.

Evil. Ed. the Curatorium of the C. G. Jung Institute.. Evanston, Ill., 1967.

Fitch, William. *God and Evil: Studies in the Mystery of Suffering and Pain*. Grand Rupids, Mich., 1967.

Floyd, William E. G. *Clement of Alexandia's Treatment of the Problem of Evil*. New York, 1971.

Foerster, Werner. *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*. 2 cilt, Oxford, 1972-1974.

Fountaine, Jacques. "Sur une titre de Satan chez Tertullien: *Diabolus interpolator*." *Studi e materiali di storia delle religioni*, 38 (1967), 197-216.

— ve M. Perrin, ed. *Lactance et son temps: Recherches actualles*. Paris, 1978.

Frend, W. H. C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabes to Donatus*. Garden City, N.Y., 1965.

— *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*. Cambridge, 1972.

Frère, Jean-Claude. "Le démon: Évolution de l'idée du mal à travers quelques personnifications." *Cachiers d'études cathares*, 27, no. 70 (1976), 3-14.

Garitte, Gérard. *Un témoin important du texte de la Vie de S. Antoine par S. Athanase: La version latine inédite des Archives du Chapitre de S. Pierre à Rome*. Brüksel, 1939.

Geach, Peter T. *Providence and Evil*. Cambridge, 1977.

Geerlings, Hermanus Jacob. *De antieke daemonologie en Augustinus' geschrift* De

divinatione daemonum. Lahey, 1953.

Gellner, Ernest. *The Devil in the Modern Philosophy.* Londra, 1974.

Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews.* 7 cilt, Philadephia, 1938.

Gokey, Francis X. *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers.* Washington, 1961.

Gonzalez, Gonzalo. "Dios y el diabolo: superación cristiana del dualismo." *Ciencia tomista*, 104 (1977), 279-301.

Goodenough, Erwin R. *The Thology of Justin Martyr.* Jena, 1923.

Grant, Robert M. "The Chronology of the Greek Apologists." *Vigiliae Christianae*, 9 (1955), 25-33.

— *Gnosticism and Early Christianity.* 2. bs. New York, 1966.

— "Manichees and Christians in the Third and Early Fourth Centuries." *Ex orbe religionum: studia Geo Widengren.* Leiden, 1972 içinde, s. 430-439.

— ed. *Gnosticism: A Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period.* New York, 1962.

Greenfield, Jonas C. ve Michael E. Stone. "The Books of Enoch end the Tradition of Enoch." *Numen*, 26 (1979), 89-103.

Griffin, David Ray. *God, Power, and Evil: A Process Theology.* Philadelphia, 1976.

Grillmeier, Alois. "Der Gottessoahn im Totenreich." *Zeitschrift für katholische Theologie*, 71 (1949), 1-53; 184-203.

Haag, Herbert. *Teufelsglaube.* Tübingen, 1974.

Haardt, Robert. *Gnosis: Character and Testimony: An Anthology of Hellenistic Gnosticism.* Leiden, 1971.

Haight, David ve Marjorie Haight. "An Ontological Argument for the Devil." *The Monist*, 54 (1970), 218-220.

Hallie, Philip P. "Satan, Evil, and Good in History." Sherman M. Stanage, ed., *Reason and Violence: Philosophical Investigations.* Totowa, N.J., 1975 içinde.

Harnack, Adolf von. *History of Dogma.* 7 cilt, Londra, 1894.

Hawthrone, Gerald F. "Tatian and his Discourse to the Greeks." *Harvard Theological Review*, 57 (1964), 161-188.

Hebblethwaite, Brian. *Evil, Suffering, and Religion*. New York, 1976.

- "Some Reflections on Predestination, Providence, and Divine Foreknowledge." *Religious Studies*, 15 (1979), 433-448.

Heck, Eberhard. *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius*. Heideberg, 1972.

Hafner, Philip. "Is Theodocy a Question of Power?" *Journal of Religion*, 59 (1979), 87-93.

Henning, W. B. "The Book of the Giants." *Bulletin of the School of Orinetal and African Studies*, 11 (1943-1946), 52-74.

Hick, John. *Evil and the God of Love*. New York, 1966.

Hinchliff, Peter. *Cyprian of Carthage and the Unity of the Christian Church*. Londra, 1974.

Holl, Adolf. *Death and the Devil*. New York, 1976.

Horn, Hans-Jürgen. "Die 'Hölle' als Krankheit der Seele in einer Deutung des Origenes." *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 11/12 (1968-1969), 55-64.

Hughes, Robert. *Heaven and Hell in Western Art*. New York, 1968.

Huhn, Josef. *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde, nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosiens*. Paderborn, 1933.

Hummel, Edelhard. *The Concept of Martyrdom According to Saint Cyprian of Carthage*. Washington, 1946.

Huppenbauer, Hans W. "Beilal in den Qumrantexten." *Theologische Zeitschrift*, 15 (1959), 81-89.

James, Montague Rhodes, ed. *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924.

Jenssens, Yvonne. "Le thème de la fornication des anges." Bianchi, ed., *Le origini dello gnosticismo* içinde, s. 488-495.

Jensen, Søren S. *Dualism and Demonology: The Function of Demonology in Pythagorean and Platonic Thought*. Kopenag, 1966.

Jolivet, Régis. *Le problème du mal d'après Saint Augustin*. Paris, 1936.

Jonas, Hans. "Delimitation of the Gnostic Phenomenon – Typological and Historical." Bianchi, ed., *Le origini dello gnosticismo* içinde, s. 90-108.

— *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston, 1958.

Jung, Leo. *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature*. Philadelphia, 1926.

Kallis, Anastasios. "Geister (Dämonen): Griechische Vater." *Reallexikon für Antike und Christentum*, 9, 700-715.

Kannengiesser, Charles, ed. *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*. Actes du Colloque de Chantilly. Paris, 1974.

Keller, Carl A. "Das Problem des Bösen." Martin Krause, ed., *Gnosis and Gnosticism*, Leiden 1977 içinde, s. 70-90.

Kelly, Henry Ansgar. *The Devil, Demonology, and Witchcraft*. 2. bs. New York, 1974.

— "The Devil in the Desert." *Catholic Biblical Quarterly*, 26 (1964), 190-220,

— "The Metamorphoses of the Eden Serpent during the Middle Ages and Renaissance." *Viator*, 2 (1971), 301-328.

— "The Struggle against Satan in the Liturgies of Baptism and Easter." *Chronica*, 24 (Bahar 1979), 9-10.

Kelly, John N. D. *Early Christian Creeds*. Londra, 1958, 3. bs. 1972.

— *Early Christian Doctrines*. Londra, 1958.

— *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*. Londra, 1975.

Kelsey, Morton. "The Mythology of Evil." *Journal of Religion and Health*, 13 (1974), 7-18.

Khatchadourian, Haig. "God, Happiness, and Evil." *Religious Studies*, 2 (1960), 109-119.

Krause, M. ed. *Gnosis and Gnosticism: Papers Read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford)*. Leiden, 1977.

Krieger, Leonard. "The Autonomy of Intellectual History." *Journal of the History of Ideas*, 34 (1973), 499-516.

Kruse, Heinz. "Das Reich Satans." *Biblica*, 58 (1977), 29-61.

Kyrilliana: spicilegia edita Sacnti Cyrilli Alexandrini XV recurrente saeculo. Kahire, 1947.

Ladner, Gerhart. *The Idea of Reform: Its Impacts on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers.* Cambridge, Mass., 1959.

Langston, Douglas. "The Argument from Evil: Reply to Professor Richman." *Religious Studies*, 16 (1980), 103-113.

Langton, Edward. *Satan: A Portrait: A Study of the Character of Satan Through All the Ages.* Londra, 1945.

Laporte, Jean. "La Chute chez Philon et Origène." *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten* (Münster, 2 cilt) 1 (1970), 320-335.

Leisegang, Hans. *Die Gnosis.* 4. bs. Stuttgart, 1955.

Lenz, C. "Apokatastasis." *Reallexicon für Antike und Christentum*, 1, 510-516.

Liébaert, Jacques. "Saint Syrille d'Aexandrie et la culture antique." *Mélanges de science religieuse*, 12 (1955), 5-26.

Lienhard, Joseph T. *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism.* Bonn, 1977.

Lilla, Salvatore R. C. *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism.* Londra, 1971.

Loi, Vincenzo. "Probema del male e dualismo negli scritti di Lattanzio." *Annali delle facoltà di lettere filosofia e magistero dell'Universita di Cagliari*, 29 (1961-1965), 37-96.

Lortz, Joseph. *Tertullian als Apologet.* 2 cilt. Münster, 1927-1928.

Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being.* Cambridge, Mass., 1936.

Lukken, G. M. *Original Sin in the Roman Liturgy.* Leiden, 1973.

Maag, Victor. "The Antichrist as Symbol of Evil." *Evil*, Curatorium of the C. G. Jung Institute içinde, s. 57-82.

MacCulloch, John A. *The Harrowing of Hell: A Comparative Study of an Early Christian Doctrine.* Edinburgh, 1930.

Mackie, J. L. "Evil and Omnipotence." *Mind*, 64 (1955), 200-212.

Macquarrie, J. "Demonology and the Classical Idea of Attonement." *The Expository Times*, 68 (1956), 3-6; 60-63.

Maier, Johann. "Geister (Dämonen): Talmudische Judentum." *Reallexicon für Antike und Christentum*, 9, 668-688.

Manselli, Raoul. *L'eresia del male.* Napoli, 1963.

Maple, Eric. *The Domain of Devils.* Londra, 1966.

Maquart, Francis X. "Exorcism and Diabolical Manifestation." Bruno de Jésus-Marie, ed. *Satan* içinde, s. 178-203.

Marcovich, Miroslav. "On the Text of Athenagoras *De resurrectione*." *Vigiliae Christianae*, 33 (1979), 375-382.

Maritain, Jacques. *God and the Permission of Evil.* Milwaukee, 1966.

Martikainen, J. *Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrers: Eine systematisch-theologische Untersichung.* Aabo, 1978.

May, Harry S. "The Daimonic in Jewish History; or, The Garden of Eden Revisited." *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 23 (1971), 205-219.

Mayer, C. P. "Die antimanichäischen Schriften Augustins." *Augustinianum*, 14 (1974), 277-313.

McCue, James F. "Ortodoxy and Heresy: Water Bauer and the Valentinians." *Vigiliae Christianae*, 33 (1979), 118-130.

McHugh, Michael P. "The Demonology of Saint Ambrose in Light of the Tradition." *Wiener Studien*, 91 (1978), 205-231.

- "Satan and Saint Ambrose." *Classical Folia*, 26 (1972), 94-106.

Michl, Johann. "Katalog der Engelnamen." *Reallexikon für Antike und Christentum*, 5 (1962), 200-239.

Micka, Ennin F. *The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius.* Washington, 1943.

Mitros, Joseph. "Patristic Views of Christ's Salvific Work." *Thought*, 42 (1967), 421-426.

Moore, George Foot. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era.* 3 cilt. Cambridge, Mass., 1955-1958.

Moreschini, Claudio. "Influenze di Origene su Gregorio di Nazianzo." *Atti e memorie dell'Accademia Toscana di scienze e lettere*, 44 (1979), 33-57.

— "La polemica di Agostino contro la demonologia di Apuleio." *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, seri 3, cilt 2 (1972), 583-596.

Moulard, Anatole. *Saint Jean Chrysostom: So vie, son oeuvre.* Paris, 1941.

Müller, Gotthold. "Origenes und die Apokatastasis." *Theologische Zeitschrift*, 14 (1958), 174-190.

Munz, Peter. *The Shapes of Time.* Middletown, Conn., 1977.

Muyldermans, J. *A travers la tradition manuscrite d'Evagre le Pontique.* Louvain, 1932.

Nash, Victor Thomas. "The Other Satan: A Study of the Watcher Devil in Patristics, Foklore, and Engish Literature"; doktora tezi, Oregon Üniversitesi, 1977.

Nautin, B. *Origène: Sa vie et son oeuvre.* Paris, 1977.

Newman, John Henry. *An Essay on the Development of Christian Doctrine.* Londra, 1845.

Oesterreich, Traugott K. *Possesion: Demoniacal and Other among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages and Modern Times.* New Hyde Park, N.Y., 1966.

Ogilvie, R. M. *The Library of Lactantius.* Oxford, 1978.

Olson, Alan M., ed., *Disguises of the Demonic: Contemporary Perspectives on the Power of Evil.* New York, 1975.

Orbe, Antonio. "La trinidad maléfica (a proposito de l' 'Excerpta ex Theodoto' 80. 3)" *Gregorianum*, 49 (1968), 726-761.

Ort, L. J. M. *Mani: a Religio-historical Description of His Personality.* Leiden, 1967.

Osborn, Eric F. *Ethical Patterns in Early Christian Thought.* Cambridge, 1976.

— *Justin Martyr*. Tübingen, 1973.

Pagels, Eaine. *The Gnostic Gospels*. New York, 1979.

Paterson, R. W. K. "Evil, Omniscience, and Omnipotence." *Religious Studies*, 15 (1979), 1-23.

Patrides, C. A. "The Salvation of Satan." *Journal of the History of Ideas*, 28 (1967), 467-478.

Peel, Malcolm L. "The 'Descensus ad Inferos' in 'The Teachings of Silvanus'." *Numen*, 26 (1979), 23-49.

Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition*. 3 cilt, Chicago, 1971-1978.

— *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena*. Hew Haven, 1969.

Penelhum, Terence. "Divine Goodness and the Probem of Evil." *Religious Studies*, 2 (1966), 95-107.

Pétrement, Simone. *Le dualisme chez Platon, les gnostiques, et les manichéens*. Paris, 1947.

— "Le mythe des sept archontes créatures peut-il s'expliquer à partir du christianisme?" Bianchi, ed., *Le origini dello gnosticismo* içinde, s. 460-487.

Phlippou, A. J. "The Doctrine of Evil in Saint Gregory of Nyssa." *Studia Patristica*, 9 (1966), 251-156.

Pike, Nelson. "Plantinga on Free Will and Evil." *Religious Studies*, 15 (1979), 449-473.

Plantinga, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, Mich., 1978.

Poteat, William H. "Foreknowledge and Foreordination: A Critique of Models of Knowledge." *Journal of Religion*, 40 (1960), 18-26.

Puech, Henri-Charles. *En quête de la gnose*. 2 cilt, Paris, 1978.

— *Le manichéisme*. Paris, 1949.

— "The Prince of Darkness in His Kingdom." Bruno Jésus-Marie, ed., *Satan* içinde, s. 127-157.

Quispel, Gilles. *De bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem*. Lahey, 1943.

— *Gnosis als Weltreligion*, Zürih, 1951.

— "Mani the Apostle of Jesus Christ." *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou* (Paris, 1972) içinde, s. 667-672.

Ranke-Heinemann, Uta. "Der Kampf gegen die Dämonen und die Sünde." *Das frühe Mönchtum: Seine Motive nach den Selbstzeugnissen*. Essen, 1964, s. 50-64.

Recheis, Athanas. *Engel, Tod, and Seelenreise: Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der lehre der Alexandrinischen und Kappadokischen Väter*. Roma, 1958.

Rehm, Bernhard. *Die Pseudoklementinen*. 2 cilt. Berlin,, 1965-1969.

Reicke, Bo. *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*. Kopenag, 1946.

Richman, Robert J. "The Argument from Evil." *Religious Studies*, 4 (1969), 203-211.

Rist, John M. "Augustine on Free Will and Predestination." *Journal of Theological Studies*, seri 2, 20 (1969), 420-447.

Rivière, Jean. "Le démon dans l'économie rédemptrice d'après les apoogistes et les premiers Alexandrins." *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 31 (1930), 5-20.

— "La doctrine de Saint Irénée sur le rôle du démon dans la rédemption." *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 1 (1911), 169-200.

— "Rôle du démon au jugement particuier chez es pères." *Revue des sciences religieuses*, 4 (1924), 43-64.

Robinson, James M. *The Nag Hammadi Library: in English*. New York, 1977.

Roskoff, Gustav. *Geschichte des Teufels*. 2 cilt. Leipzig, 1869.

Rausseau, Hervé. *Le dieu du mal*. Paris, 1963.

Rousseau, Philip. *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian* (Oxford, 1978).

Rudolph, Kurt. *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Göt-

tingen, 1977.

Rudwin, Maximilian. *The Devil in the Legend and Literature.* La Salle, Ill., 1931.

Ruether, Rosemary Radford. *Gregory of Nazianzenus: Rhetor and Philosopher.* Oxford, 1969.

Ruhbach, G. "Zum Begriff αντιθεος in der alten Kirche." *Texte und Untersuchungen*, 92 (1966), 372-384.

Russell, Jeffrey Burton. *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca, N.Y., 1977.

Sage, Michael M. *Cyprian.* Cambridge, Mass., 1975.

Sagnard, Francois. *La gnose valentienne et le témoignage de saint Irénée.* Paris, 1947.

Sans, Isidoro M. *La envidia primigenia del diabolo según la patristica primitiva.* Madrid, 1963.

Schade, Herbert. *Dämonen und Monstren.* Regensburg, 1961.

Schllesinger, George. "The Problem of Evil and the Problem of Suffering." *American Philosophical Quarterly*, 1 (1964), 244-247.

Schmithals, Walter. *Gnosticism in Corinth: An Investigation of the Letters to the Corinthians.* 2. bs. Nashville, 1971.

— *Paul and the Gnostics.* Nashville, 1972.

Schneweis, Emil. *Angels and Demons according to Lactantius.* Washington, 1944.

Schüle, Ernst U. "Der Ursprung des Bösen bei Marcion." *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 16. 1 (1964), 23-42.

Schweitzer, E. "Geister (Damonen): Neues Testament." *Reallexicon für Antike und Christentum*, 9, 688-700.

Simon, Marcel. "Remarques sur l'angélologie juive au début de l'ère chrétienne." *Comptes-rendus des séances de l'académie des inscriptions et belles-lettres* (Paris), 1 (1971), 120-134.

Siwek, Paul. "The Problem of Evil in the Theory of Dualism." *Laval théologique et philosophique* (1955), 67-80.

Skinner, Quentin. "Meaning and Understanding in the History of Ideas." *History and Theory*, 8 (1969), 3-53.

Smith, Morton. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark.* Cambridge, Mass., 1973.

Sontag, Frederick. *The God of Evil: An Argument from the Existence of the Devil.* New York, 1970.

Soury, Guy. *La démonologie de Plutarque: Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*. Paris, 1942.

Strack, Hermann. *Introduction to the Tamud and Midrash.* New York, 1959.

Tardieu, M. "Le Congrés de Yale sur le gnosticisme (28-31 mars 1978)." *Revue des études augustiniennes*, 24 (1978), 188-209.

Teichtweier, Georg. *Die Sündenlehre des Origenes.* Regensburg, 1958.

Te Selle, Eugene. *Augustine the Theologian.* New York, 1970.

Tranchtenberg, Joshua. *The Devil and the Jews.* New Haven, 1943.

— *Jewish Magic and Superstition.* New York, 1939.

Turmel, Joseph. *The Life of the Devil.* Londra, 1929.

Van der Hart, Rob. *The Theology of Angels and Devils.* Notre Damme, Ind., 1973.

Van der Nat, Pieter G. "Geister (Dämonen): Apologeten und lateinische Vater." *Reallexicon für Antike und Christentum*, 9 (1975), 715-761.

Völker, Walther. *Das Vollkommenheitsidea des Origenes.* Tübingen, 1931.

Wainwright, William J. "The Presence of Evil and the Falsification of Theistic Assertions." *Religious Studies*, 4 (1969), 213-216.

Wall, George B. "A New Solution to an Old Problem." *Religious Studies*, 15 (1979), 511-530.

Watzing, J. -P. "Le crime rituel reproché aux chrétiens di lle sciècle." *Bulletin de l'Académie royale des sciences, des lettres, et des beaux-arts de Belgique*. Brüksel, 1925.

Waszink, J. H. "Pompa diaboli." *Vigiliae Christianae*, 1 (1947), 13-41.

Webrster, Sister Gertrude. "Satan and Angels in Art and Literature." *Horizontes: Revista de la Universidad Católica de Puerto Rico*, 18 (Ekim 1974), 19-41.

Weinel, Heinrich. *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaus.* Freiburg, 1899.

Wenzel, Siegfried. "The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research." *Speculum*, 43 (1968), 1-22.

— *The Sin of Sloth.* Chapel Hill, N.C., 1960.

Wey, Heinrich. *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus.* Winterthur, 1957.

Wickham, L. R. "The Sons of God and the Daughters of Men: Genesis vi: 2 in Early Christian Exegesis." *Oudtestamentische Studien*, 19 (1974), 135-147.

Widengren, Geo. *The Gnostic Attitude.* Santa Barbara, 1973.

— *Mani and Manicheism.* Londra, 1965.

Williams, Norman Powel. *The Ideas of the Fall and of Original Sin.* Londra, 1927.

Wilson, Robert McL. *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts.* 2 cilt. Oxford, 1973-1974.

— "Gnosticism in the Light of Recent Research." *Kairos*, 13 (1971), 282-288.

— *The Gnostic Problem.* Londra, 1958.

Windisch, Hans. *Der Barnabasbrief.* Tübingen, 1920.

Wlosok, Antonie. *Laktanz und die philosophische Gnosis: Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung.* Heidelberg, 1960.

Wolfson, Harry A. *Philo.* 2 cilt. Cambridge, Mass., 1947.

— *The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation.* Cambridge, Mass., 1956.

Woods, Richard. *The Devil.* Chicago, 1973.

Yamauchi, Edwin M. *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences.* Grand Rapids, Mich., 1973.

Yates, Roy. "The Antichrist." *Evangelical Quarterly*, 46 (1974), 42-50.

Young, Frances M. "Insight or Incoherence: The Greek Fathers on Good and Evil." *Journal of Ecclesiastical History*, 24 (1973), 113-126.

DİZİN

Acedia, 211, 212
Âdem ile Havva, 8, 26, 31, 34, 64, 72, 73, 81, 82, 90, 91, 104, 107, 129, 130, 149, 155, 157, 158, 182, 190, 222, 233, 241; *ayrıca bkz.* İlk Günah
Ambrose, 218, 281, 293
Antakyalı Ignatius, 33–38, 39, 45, 78, 137, 285, 286
"anti-Tanrı," 179
Apatheia, 213, 214
Aquinas, Thomas, 125, 224, 237
Arnobius, 172, 274, 276, 293
Ateizm, 68, 131, 267
Athenagoras, 49, 68, 85, 86, 87, 270, 293
Augustine, 5, 45, 92, 99, 103, 125, 133, 138, 149, 163, 180, 184, 188, 189, 191, 215–256, 260, 280, 281, 282, 285, 286, 296, 298
Ayartma, Şeytan'ın –sı, 25, 26, 31, 41, 44, 47, 60, 65, 72, 76, 86, 87, 92, 104, 106, 107, 109, 110, 112, 129, 147, 155, 156, 157, 158, 159, 163, 164, 181, 182, 191, 192, 197, 200, 203, 209, 210, 213, 216, 218, 219, 229, 249, 250, 275
Az, Manici ruh, 190
"Aziz Perpetua'nın Çilesi," 78

Barnabas, 33, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 48, 65, 155, 158, 182, 299
Beelzebub, 139, 151
Belial, 67, 129, 151
Binyılcılık, 183, 184, 274
Bu Dünyanın (*kosmos, aion*) Efendisi, Şeytan'ın adı, 101, 105
Büyücülük, 67, 83, 131, 221
Büyük Basil, 204, 215
Büyük Gregory, 92, 93, 103, 212, 224, 248
Büyük Leo, 92

Cagliarili Lucifer, 186
Cehennem, 48, 50, 75, 78, 97, 116, 135, 136, 137, 138, 147, 150, 157, 165, 166, 169, 173, 181, 182, 183, 184, 198, 202, 203, 204, 206, 208, 229, 235, 248, 253
Celsus, 141, 142, 148, 160
Cezalandırılması, Şeytan'ın, 26, 116, 165
Chrysostom, 170, 215, 216, 217, 219, 223, 224, 279, 283, 294
Clemens, İskenderiyeli ve Romalı, 33, 34, 44, 50, 65, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 135, 136, 137, 140, 141, 143, 146, 148, 159, 160, 163, 166, 198, 272, 284
Cooper, R. M., 227

Çöl, 5, 172, 192, 194, 200, 205

Davacı, olarak Şeytan, 156, 157
Deccal, 30, 44, 97, 98, 132, 165,

166, 183, 184
Devler, 30, 80, 85, 108, 152
Didache, 49
"Diognetus'a Mektup," 33
Düalizm, 22, 25, 31, 32, 37, 39, 46, 51, 55, 56, 59, 61, 64, 65, 72, 79, 80, 84, 89, 93, 99, 100, 123, 141, 148, 167, 168, 172, 176, 177, 179, 182, 184, 185, 186, 188, 191, 227, 230, 236, 255, 260, 263, 264
Düşüş, Şeytan ve demonların –ü, 32, 50, 144, 148, 167, 169, 180, 181, 196, 206, 207, 214, 216, 225, 229, 241, 245, 247, 248

Ehrimen, 41, 185
Einstein, Albert, 236, 237
Ejderha, 64, 73, 93, 196, 197, 219
Eliade, Mircea, 60
Epiphanius, 269
Eski Ahit, 39, 60, 61, 63, 73, 102, 105, 137, 148, 150

felix culpa geleneği, 64, 130, 175
Felsefe, Yunan -si, 27, 52, 54, 55, 77, 80, 85, 132
Filon, 39, 52, 53, 121, 198
Gehenna, 67, 135, 136, 137, 165, 166, 203
Gnostik/ler, 94, 121
Gözlemci Melekler, 30, 48, 70, 110
Gregory Nazianzenus, 170, 204, 215, 216, 221, 279
Habil ile Kabil, 87, 104, 177
haç, 43, 44, 96, 112, 113, 183, 193, 202, 203
Hades, 135, 136, 137, 165
Havva, 87
Hayaletler, 81, 209
Hermas'ın Çobanı, 33, 45, 46, 47, 48
Hesychia, Evagrius'ta, 214
Hick, John, 12
Hilarion, 199, 200, 201, 203, 276
Hippolytus, 97, 114, 115, 116, 135, 137
Hiyerarşi, demonlar arasında, 124, 194, 208

İki Çağ, Şehir, Eon, Krallık, Patika, Yol, 19, 33, 40, 45, 50, 54, 55, 56, 60, 62, 68, 88, 92, 100, 106, 116, 124, 128, 135, 140, 147, 158, 160, 170, 172, 174, 177, 178, 181, 193, 198, 237, 246, 252, 257, 260, 264, 267
İlk Günah, 64, 72, 90, 91, 92, 107, 109, 119, 129, 132, 136, 157, 160, 175, 181, 182, 197, 221, 222, 233, 240, 241, 249
İran, *bkz.* Mazdacılık
İsa, 24, 25, 30, 32, 38, 39, 40, 41, 44, 50, 51, 52, 60, 61, 75, 76, 81, 82, 92, 98, 102, 105, 106, 109, 115, 120, 121, 122, 125, 128, 144, 155, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 169, 170, 177, 178, 187, 189, 190, 191, 192, 194, 196, 198, 202, 209, 213, 225, 227, 229, 250, 252, 253, 256, 261, 266, 267, 274, 275
İsa'nın cehenneme düşüşü, 50, 135, 136
İskenderiyeli Cyril, 280

Julius Africanus, 172

Kabala, 27
Katharlar, 264
Kayserili Eusebius, 172, 184, 274, 275
Kelly, Henry Ansgar, 8, 43, 47, 65, 71, 87, 91, 114, 115, 144, 149, 150, 151, 161, 166, 167, 197, 198, 218, 223, 224, 252, 269, 280, 291
Kosmos, 10, 15, 25, 30, 58, 60, 64, 79, 80, 83, 88, 94, 100, 101, 110, 124, 125, 130, 143, 145, 146, 147, 153, 155, 173, 177, 189, 191, 196, 217, 225, 227, 230, 231, 233, 238, 239, 252, 254, 255, 256, 258, 261, 263, 264, 265, 266, 267
Kudüslü Cyril, 278
Kurtuluş, 39, 63, 91, 93, 95, 123, 126, 135, 136, 140, 159, 163, 221, 222

Lactantius, 86, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 275, 276, 290, 293, 294, 297
Leviathan, 48, 150, 197, 203, 219, 220, 223
Logismoi, 210
Lucifer, 149, 150, 151, 186, 187, 197, 244

Macarius, 205
Manicilik, 172, 188, 189, 190, 216, 226, 227, 228, 229, 230, 236
Marcion, 60, 61, 62, 66, 78, 100, 103, 138
Mazdacılık, 41, 55, 58, 167, 185, 189
Methodius, 152, 172, 180, 274
Milton, John, 67
Minucius Felix, 116, 117, 271, 284
Mitracılık, 77
Monastisizm, 172
Monizm, 22, 59, 86, 176, 177, 179, 184, 255, 260
Montanizm, 98

Nilus, 205
"Nicodemus İncili," 139
Nyssalı Gregory, 93, 161, 167, 170, 215, 216, 221, 222, 223, 225, 226, 278, 279

ontoloji, 21, 85, 108, 122, 123, 125, 126, 127, 130, 140, 144, 145, 146, 152, 206, 234, 235, 239, 267
Origenes, 87, 92, 93, 121, 122, 125, 128, 136, 140–171, 181, 183, 187, 188, 197, 198, 205, 206, 208, 210, 212, 223, 225, 234, 272, 273, 290, 294, 298
Orpheusçuluk, 32, 58, 185

Pachomius, 192
Palladius, 206, 276
Papias, 33, 48, 49, 66
Parousia, 156, 160, 181
Peter Lombard, 224
Pettaulu Victorianus, 274
Platonculuk, 32, 52, 53, 55
Pleroma, 63
Plotinos, 63, 121, 125, 234
Plutarkhos, 41, 53, 97, 198

Poitiersli Hilary, 215, 223, 281
Pontuslu Evagrius, 122, 144, 158, 204–213, 248, 253, 273, 276, 277, 278
Ptolemy, Valentin'in müridi, 63, 88

Rufinus, 93, 142, 167, 170, 197, 200, 205, 276

Sapkınlık, Şeytan'ın kışkırttığı, 36, 51, 54, 55, 96, 99, 106, 110, 119, 131, 142, 170, 172, 184, 185, 186, 188, 189
"Satan"; sözcüğün anlamı, 25, 72
Shenuti, 276
"Silvanus'un Öğretileri," 138
Sontag, Frederick, 24
Stoacılar, 69, 80, 121, 122, 131, 167
Suriyeli Efraim, 139, 203, 277
"Süleyman'ın Methiyeleri," 138

Şehit Justinus, 49, 66, 68, 269
Şeytan'ın aptallığı, 223
Şeytan'ın cinsiyeti, 21

Tatianos, 68, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 110, 270
Teodise, 13, 14, 15, 39, 56, 57, 60, 79, 91, 94, 95, 126, 127, 147, 148, 175, 221, 238, 263, 264, 266
Theodoret, 215, 216, 217, 220, 223, 280
Theoplios, 86, 87, 270

Üçleme, 189

vaftiz, 50, 51, 65, 77, 97, 106, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 158, 164, 165, 187, 218, 220, 221
Valentinuscular, 98, 115, 166, 272

Wenzel, Siegfried, 210

Yeni Ahit, 24, 25, 29, 34, 35, 36, 37, 47, 54, 56, 61, 65, 66, 72, 74, 92, 96, 101, 102, 132, 135, 136, 150, 170, 197, 217, 222, 224, 257, 258
Yetser ha-ra, 26, 28, 31, 43, 44, 45, 46, 51, 53, 158, 210
Young, Frances, 94
Yılan, 7, 8, 26, 31, 49, 64, 72, 73, 76, 87, 89, 90, 93, 96, 107, 129, 131, 151, 157, 197, 201, 219, 244, 249

Zerdüştçülük, *bkz.* Mazdacılık

Lucifer

Ortaçağda Şeytan

JEFFREY BURTON RUSSELL

KABALCI

JEFFREY BURTON RUSSELL

LUCIFER

Ortaçağda Şeytan

KABALCI YAYINEVİ: 173

İnceleme Dizisi: 32

Jeffrey Burton Russell

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

Lucifer, Ortaçağda Şeytan © Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999

Teknik Hazırlık: Zeliha Güler

Kapak Tasarımı: Serdar Bal

Yayıma Hazırlayanlar: Eda Alagözlü

Birinci Baskı: Haziran 2001

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

Lucifer, Ortaçağda Şeytan

1. Tarih. 2. Dinler Tarihi 3. Felsefe

ISBN 975-8240-30-9

JEFFREY BURTON RUSSELL

LUCIFER

Ortaçağda Şeytan

Çeviren: Ahmet Fethi



KABALCI YAYINEVİ

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

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7

Kısaltmalar 11

1 Lucifer'in Yaşamı 13

2 Bizans'ta Şeytan 24

3 Müslüman Şeytan 56

4 Folklor 71

5 Erken Ortaçağ Diabolojisi 112

6 Erken Ortaçağ Sanat ve Edebiyatında Lucifer 164

7 Şeytan ve Bilginler 205

8 İleri Ortaçağ Sanat ve Edebiyatında Lucifer 275

9 Sahnede Lucifer 327

10 Nominalistler, Mistikler ve Cadılar 367

11 Şeytan'ın Varlığı 406

Kaynaklar Üzerine Deneme 419

Kaynakça 441

Dizin 466



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

Önsöz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

JEFFREY BURTON RUSSELL

Santa Barbara, California

KISALTMALAR

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

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

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

—RAIMUNDO PANIKKAR

Tot enim vulnera Satanas accipit
quot antiquarius Domini verba describit.
[Tanrı'nın tarihçisinin sözleri, Şeytan'da açılan yaralardır.]

—CASSIODORUS

1 Lucifer'in Yaşamı

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

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

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

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

[1] W. C. Rempel, *Los Angeles Times*, 8 Mart 1981.

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

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

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

---

[2] R. West, *Los Angeles Times*, 29 Nisan 1981.

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

keskin bir fiziksel tepki olarak tanımlanan acıdır. Bu anlamda acı, ahlaksal olarak nötrdür: ayağınızın yanmakta olduğu uyarısında bulunursa yapıcı olabilir. Üçüncüsü, terörü, kaygıyı, tedirginliği ve yok olma korkusunu kapsayan acıya bir tepki olan ıstıraptır. Istırap pasif kötülüktür, aktif kötülüğün sonucudur.[4]

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

Bugün iki inanç akımı çatışmaktadır. Akımlardan biri bizi kötülük

---

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

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

Şeytan bu radikal kötülük algılayışına kök salmıştır. Şeytan'a

---

[5] VI. Paul, 15 Kasım 1972 tarihli Demeç, *Ecclesia*, 32 (1972/II), 1605.

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

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

Şeytan'ın ne olduğu sorusu, Şeytan'ın var olup olmadığı sorusundan önce gelir. Soruya yanıt vermek için bu kitapta kullanılan yöntem, tarihsel düşüncenin temellerini inceleme, insani kavramların tarihsel açıklamalarıyla ilgili tutarlı bir sistem inşa etme ve bu sistemi en az bilimsel sistemler kadar güvenle geçerlileştirme çabası olan kavramlar tarihidir. Ana hatlarıyla yöntem, bütün sistemlerin yapması gerektiği gibi, epistemolojik kuşkuculukla, hiçbir şeyin bilinmediği ya da mutlak kesinlikte bilinemeyeceği anlayışıyla başlar. Tek istisna Nietzsche'nin *es denkt*'idir: bir şey düşünüyor. Mutlak bilgiye ($bilgi_1$) ulaşılamaz. Deneyimle daha aşağı derecede bir bilgiye ulaşabiliriz ($bilgi_2$). Fakat $bilgi_2$ özeldir, zorunlu olarak geçerli ya da toplumsal olarak kabul edilmiş değildir. Kendi deneyimlerimizi başkalarınınkiyle karşılaştırarak ve onlardan öğrenerek $bilgi_3$'ü, kamusal ola-

rak geçerli bilgiyi inşa edebiliriz. Varsayılan herhangi bir $bilgi_3$ tutarlı bir sistem içinde geçerli değilse, bilgi değil hurafedir. Hepimiz kimi zaman hurafeciyiz, bazılarımızsa her zaman hurafecidir. $Bilgi_3$'e, ancak tutarlı bir dünya görüşünün parçası olduğunda bilgi denilebilir. Birçok tutarlı düşünce sistemi var olmuştur ve vardır; tutarlılık derecelerine ve görüngüleri kapsama yeteneklerinin derinliğine göre bunların göreceli değerleri hakkında yargıda bulunulabilir. Kopernik'in güneş sistemi, Ptolemaios'un yer-merkezli dünyası tutarsız olduğu için değil, güneş sistemi görüngülerini daha kolay ve daha basit kucakladığı için Ptolemaios'un yer-merkezli dünyasından daha iyidir. Fakat herhangi bir sistem hakkında mutlak yargıda bulunmak için kullanılabilir bir $bilgi_1$ yoktur.[7]

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

---

[7] Kavramların tarihiyle ilgili daha fazla tartışma için bkz. ŞEYTAN, bl. 2 ve İBLİS, bl. 1. Ayrıca bkz. S. Toulmin, *Human Understanding*, 3 cilt (Princeton, 1972-), özelllikle cilt 1, s. 51.

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

hangi birisi, amcanızın ya da papazınızın Şeytan görüşünü niçin kabul etsin? Öte yandan, tarihsel tanım her ideolojik bakış açısı için kabul edilebilir olmalıdır. Protestanlar, Katolikler, ateistler, Marksistler ve Müslümanlar kavramın gelişiminin genel çizgileri konusunda hemfikir olabilmelidirler (doğal olarak ayrıntılarda anlaşmazlık olacaktır). Şeytan, Şeytan kavramının tarihi neyse odur. Şeytan hakkında başka bir şey bilinemez. Şeytan kavramının tarihi, Şeytan hakkında bilinebilen her şeyi açığa vurur; Şeytan'ı bilebilmenin ($bilgi_3$ anlamında) tek yolu budur. Daha sonra Şeytan'a inanıp inanmamaya ya da başka bazı konuları birlikte aydınlatmak için –örneğin Marksistler, toplumsal tarihi aydınlattığı ölçüde onunla ilgileneceklerdir– kullanmaya karar verilebilir. Fakat herkes, Şeytan'ın tarihsel tanımı konusunda hemfikir olmalıdır.

Kavramlar tarihi, Şeytan'la ilgili bireysel algılamaları ($bilgi_2$) gözetir; bu algılamalar toplumsal geçerlilik kazanıp $bilgi_3$ haline geldikçe bunları kümelendirerek betimler; zamanla gelişen, giderek ayrıksı olanı dışlayan ve bir geleneğin sınırlarını oluşturan bu kümelenmeleri gösterir; ve geleneği her zaman bitmemiş olarak algılar (herhangi biri dolaysız bir kötülük algılamasına sahip olduğu sürece). Kavram, bugüne kadar gelen zaman ve mekân içindeki bütün varoluşu boyunca görüldüğü kadarıyla dört boyutludur.

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

ologlar da, bilgi1'i elde edemeyeceklerinin, kendi algılamalarının kişi sel algılamalar olduğunun ve icat ettikleri ya da kabul ettikleri her sistemin, öteki bütün sistemler gibi kararsız olduğunun farkındadırlar. Zihnindeki bu çekincelerle teolog şu varsayımla başlar (bütün teolojik, tarihsel ve bilimsel sistemler varsayımlar üzerine inşa edilir): insan zihni Tanrı ve Şeytan hakkında salt insan algılamalarını aşan en azından bir bilgi elde edebilir. Kavramlar tarihi teologa, tarihsel gerçeklikle belirgin bir şekilde tutarlı olan tek uyumlu Şeytan resmini sunar. Tarihsel teologlar kişisel olarak tarihsel geleneği onaylayabilir ya da reddedebilirler; fakat Şeytan'ı tarihsel geleneğe yabancı terimlerle anlamlı bir şekilde tanımlayamazlar.

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

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

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

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

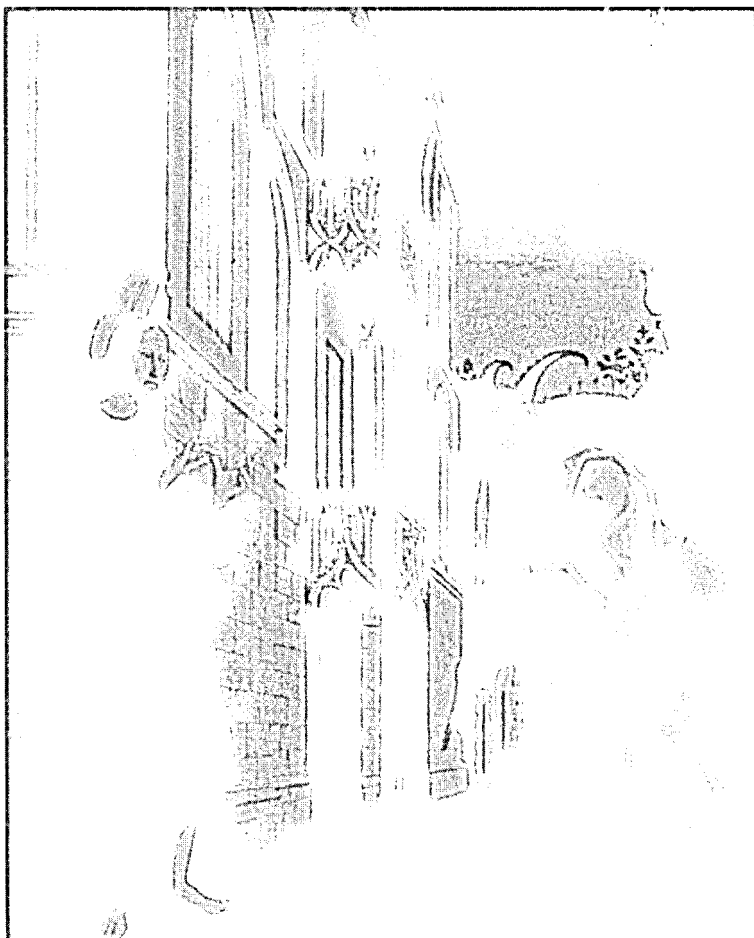
[10] Teolojik anlayışı yalnızca Kutsal Kitaplara dayandırma çabası sayısız güçlükle karşılaşır: (1) Kutsal Kitapların kendileri geleneğe dayanırlar, Yeni Ahit'in kanonu dördüncü yüzyıldan önce saptanmadı; (2) bilginler, Kutsal Kitap'ın farklı bölümlerinin tarihsel gerçekliğine göreceli sadakat konusunda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

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

---

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

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



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

2 Bizans'ta Şeytan

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

---

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

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

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

---

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

dı.[3]

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

---

[3] Pelikan, s. 216-255.

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

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

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

---

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

[6] *DN* 4.10; Rolt, s. 101.

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

---

[7] *DN* 4.12; Rolt, s. 105.

[8] *DN* 7.3: η θειοτατη του θεου γνωσις η δι' αγνωσιας γιγνωσκομενη ... κατα την υπερ νουν ενωσιν *MT* 1.1; 1.3: του υπερ πασαν ουσιαν και γνωσιν ... εις τον γνοφον της αγνωσιας εισδυνει τον οντως μυστικον.

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

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

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

---

[10] W. Wölker, *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius Areopagitica* (Wiesbaden, 1958), s. 38-71. İBLİS'teki Pontuslu Evagrius'un sistemiyle karşılaştırın.

[11] Louth, s. 178.

[12] Bütünleşme ve birlik: αφομοιωσις τε και ενωσις (*CH* 3.2).

Gregory tarafından uyarlanarak, Batı'da da yayıldı.[13]

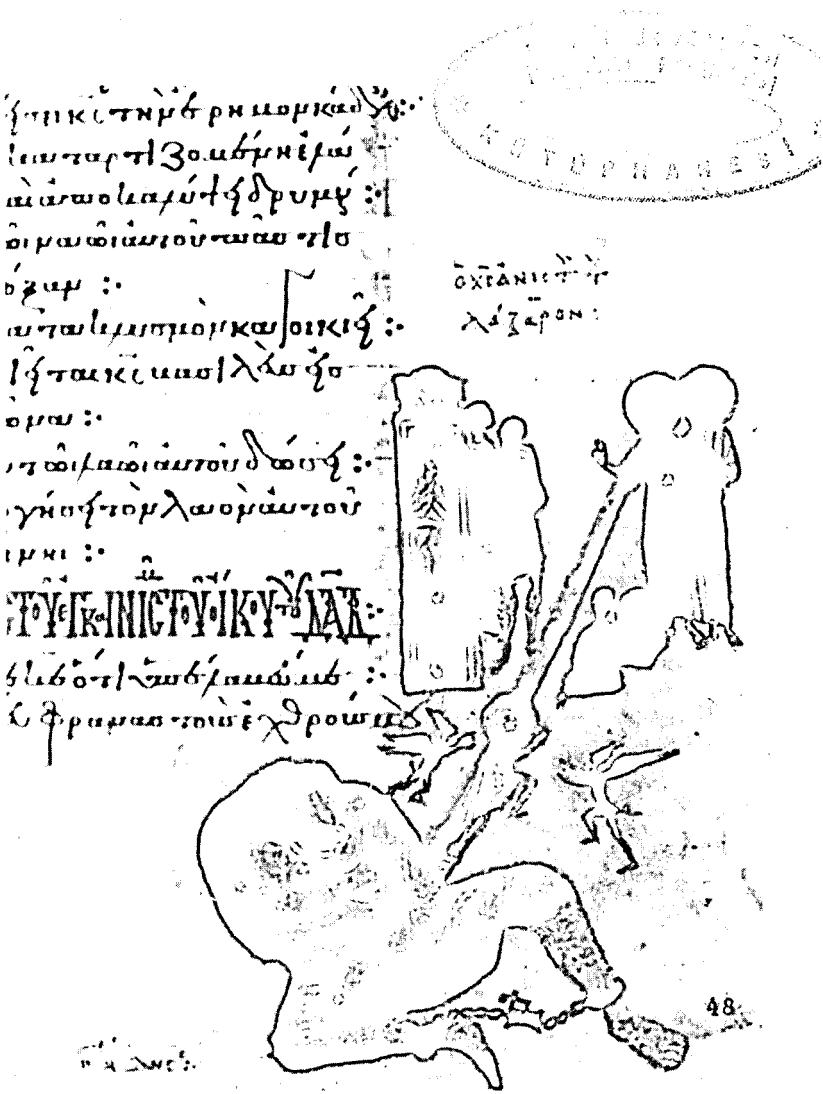
Seraphim'in meleksel hiyerarşinin tepesinde bulunduğuna dair düşünceyi Şeytan'ın en büyük melek olduğuna dair gelenekle ilişkilendiren Batılı yazarlar, Lucifer'in bir seraf olduğunu varsaydılar. Dionysios'un kendisi böyle bir varsayımda bulunamazdı; çünkü onun sisteminde meleklerin en yüksek tabakalarının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

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

---

[13] Gregory üç tane üçlünün farkında olmasa da, dokuz kademenin farkındaydı ve Prenslerin ve Erdemlerin yerini değiştirdi.

[14] Şeytan ve kötülük *DN* 4.18-34'te tartışılır ve Dionysios'ta başka yerlerde yalnızca geçerken değinilir, örneğin *EH* 3.7; Epistolae 8'de.



İsa, Lazarus'u ölümden uyandırır. Lazarus'un ruhu, cehennemde zincirli yatan canavar bir Şeytan'ın pençesinden kurtulurken görülüyor; siyah küçük şeytancıklar kaçışı önlemeye çalışıyorlar. Bizans Barbarini İlahiler Kitabı'ndan renkli süsleme. Foto Biblioteca Apostolica'nın izniyle.

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

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

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

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

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

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

[15] *DN* 4.32; Rolt, s. 127.

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

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

---

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

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

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

---

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

[18] *QT* önsöz; *Ch* 4.48. Krş. John Damascene, *Against the Manicheans*, 14; Procopius of Gaza, *Commentaries on Genesis*, 1.2.

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

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

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

mekle, bu en tehlikeli tuzaktan kaçınabiliriz.[20]

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

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

---

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

[21] Damascene'nin bir kaynakçası için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Burada alıntı yapılan eserler *The Orthodox Faith* (*OF*) ve *Dialogue against Manicheans*'dir (*Man.*).

gi bir kötülük, o yaratıkların kendi gönüllü eylemleriyle meydana gelen bir yoksunluktur. Tanrı mahrumiyetin özgür istencin kötüye kulanılmasından kaynaklandığını bilir ve "öngörür"; fakat mahrumiyetin tek nedeni Tanrı değil, daha çok özgür istencin bağımsız Tanrı'dan uzaklaşma hareketidir. Tanrı özgür istencin ahlaksal kötülük ürettiğini bilir, fakat özgürlüğün var olmadığı bir kozmosun ahlaksal bakımdan iyi bir kozmos olamayacağını ve iyilik potansiyelinin zorunlu olarak bir kötülük potansiyeli gerektirdiğini de bilir. Tanrı kötülüğün var olduğu bir kozmos yaratmaktan sorumludur, fakat kötülüğü ne ister ne de tercih eder; aslında kötünün etkisinin ortadan kalkabilmesi için ıstırap çeker ve ölür.[22]

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

[25] *OF* 2.4, 4.4; *Man.* 45. *OF* 2.2: Şeytan'ın bedeni yoktur: ασωματος. Krş. Dionysios, *DN* 4.1, 4.27.

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

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

Demonların kendileri madde olmasalar da, yaşadıkları bölgelerin maddi doğalarından etkilenirler.[28] Şeytan ve demonlar, Tanrı'nın bizi

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

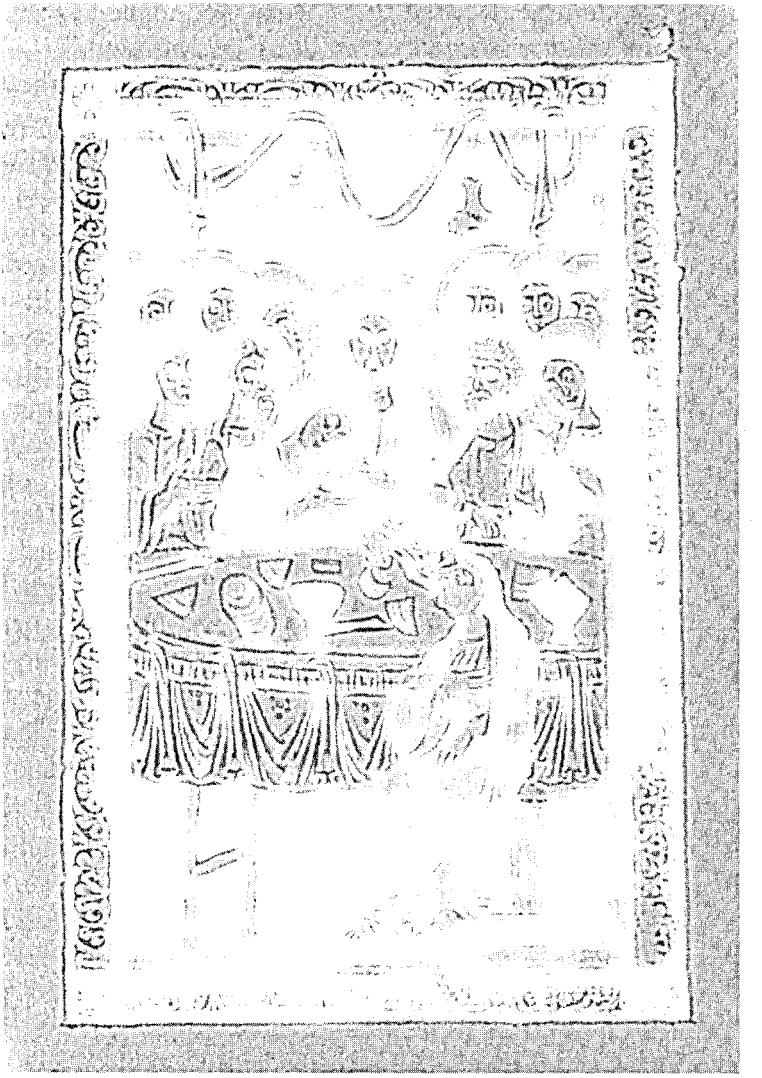
[30] Doğu'daki düalist sapkınlıklarla ilgili bir kaynakça için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Burada bileşik bir Bogomilcilik görüşü sunuyorum; gerçekte ise, değişik zaman ve uzamlarda pek çok farklı çeşidi ortaya çıkmıştır.

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

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

---

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



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

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

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

[32] Euthymius Zigabenus, *Panoply* 27.7: ποιησω καγω δευτερον ουρανον, ως δευτερος θεος. Tanrı'nın taklitçisi olarak Şeytan için bkz. İBLİS.

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

[35] Obolensky, s. 277-282; Runcciman, s. 86-87. Dinde İsa/Şeytan analojisine benzer (örneğin Horus/Seth) ikiliklerin kadim ve yaygın kullanımı için bkz. ŞEYTAN.

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

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

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

ler ya da ele geçirdiklerini bunu yapmaya zorlarlar. Adları kökenlerinin kültürel çeşitliliğini açığa vurur: bazıları anlamsız seslerdir; "Tepelerin Güzel Kadını" gibi bazıları eski halk efsanelerinden gelirler; "Güç" ya da "Cinnet" gibi bazıları etkinliklerini gösterir; bazıları eski tanrıların gerçekte demon olduklarına dair patristik geleneği izleyerek Zeus ya da Artemis gibi eski ilahların adlarını korurlar; ve Beelzebuth ya da Azazel gibi bazıları geleneksel Musevi-Hıristiyan adlardır. Demonlar yeryüzünün dört bir yanında yaşarlar; fakat bazı yerlerde, özellikle pagan tapınaklarında ve çöllerde, diğer yerlerden daha fazla dolaşırlar ve belli saatlerde –örneğin öğle vakti ve geceyarısında– diğer saatlerde olduklarından daha güçlüdürler. Yeryüzünün her yerinde sürü halinde dolaşırlar.[37]

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

---

[37] Garidis; Delatte ve Josserand, s. 218-227; Joannou, s. 10-26.

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

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

[38] Delatte ve Josserand, . 227-230; Joannou, s. 14-25.

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

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

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

[39] Joannou, s. 22-25; Ducellier, s. 205.

3 Müslüman Şeytan

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

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

tiyanlığın temel öğretilerinin yaklaşık 450'de saptandığı biçimde saptandı.[1]

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

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

---

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

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

gular ve determinist bir evren tarif eder. Tanrı bütün zamanların bütün ıstıraplarını bilir ve ıstırabın üzerinde tam bir kontrolü olmalıdır. Istırap gerektiği gibi anlaşılsaydı, Tanrı'nın istencinin bir parçası olarak övülürdü. Ceza ve sınama, Kuran'ın ıstırabı Tanrı'nın merhametiyle uzlaştırmasının iki yoludur. Istırap günahlarımızın bir cezasıdır. Tanrı rahman ve rahimdir, fakat adildir de; ve günahkârın ıstırap çekmesi adildir. Hayatlarını Tanrı'ya adayanlar bile bir sınama olarak ıstıraba katlanırlar. Istıraba uygun yanıt *İslam*'dır, boyun eğmedir. Kuran'ın Hıristiyan anlamda bir ilk günah öğretisi yoktur. Adem'in ahlaksal düşüşü tarif edilse de günahı ardıllarına geçmedi. Fakat insanlığın yanlış yöne sevkedildiği de açıktır. "Nefs," der Kuran, "kötülüğü emreder."[3]

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

Kuran'da Şeytan'ın iki ismi vardır. Biri İblis'tir [*sic.*].[5] Her zaman

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

[9] Beck, s. 218. İblis'in Adem'e secde etmeyi reddettiği için düştüğü düşüncesi,

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

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

---

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

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

[11] İblis [*sic.*] ateşten yaratıldı: sure 7:12; 38:76.

önünde de engeldir.[12] Sorun çözümlenmemiştir. Yunan-Roma felsefesi, Musevilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslamda da çeşitli ruh türleri arasındaki ilişkiler bulanıktır.[13]

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

---

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

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

Sen ve sana uyanların hepsiyle cehennemi dolduracağım. Fakat benim kullarım üzerinde hiçbir hakimiyetin olmayacaktır (sure 17.61-65, 38.77-85).

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

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

luyla Tanrı'nın merhametine güvenebiliriz.[15]

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

---

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

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

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

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

İyilik ve kötülük sorunun başka bir yanı da insan sorumluluğu-

---

[▽] Kaderi inkâr edip "kul amellerinin yaratıcısıdır" diyen bir İslam akımının yandaşları –çn.

[17] Aktaran Rahman, s. 91.

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

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

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

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

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

da; çünkü Tanrı'yı, kozmosu ve kendisinin kozmos içindeki yerini anlamaz. Öngörüsü çarpık ve dolambaçlıdır. Sonu ve yıkımı kesindir.[20]

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

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

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

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

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

---

[21] M. Kably, "Satan dans la l'Ithia' d'Al-Ghazali," *Hespéris Tamuda*, 6 (1965), 5-37. Abu'l-Faraj Ibn al-Jawzi'nin (1116-1200) "*Şeytan'ın Yanılgısı*" (*Talbis Iblis*) diaboloji üzerine bir eserden çok Gazali ve Sufilere bir saldırıdır. Bkz. D. S. Margoliouth, "The Devil's Delusion: Talbis Iblis of Abu'l Faraj ibn al-Jawsi," *Islamic Culture*, 19 (1945), 69-81; Margoliouth, "The *Devil's Delusion* by Ibn-al-Jauzi," *Islamic Culture*, 9 (1935), 1-21. Hıristiyan keşiş Pontuslu Evagrius'un *logismoi*'sini Gazali'nin görüşüyle karşılaştırın: bkz. IBLIS.

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

---

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

4 Folklor

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

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

[1] Santa Barbara, California Üniversitesi'nden Karen L. Jolly, geç Anglosakson mucizeler ve büyülü sözler üzerine bir doktora tezi hazırlamıştır.

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

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

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

[2] R. Manselli, *La religion populaire au moyen âge* (Montreal, 1975), s. 79-80.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

[6] Snorri, s. 33-34; Davidson, s. 176-182; G. Dumézil, *Loki* (Darmstadt, 1959);

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

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

---

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

[7] Bkz. ŞEYTAN.

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

---

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

demektir.[9]

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

Şeytan belli yerlerle ve günün belli zamanlarıyla da bütünleştiri-

---

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

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

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

[16] Thompson, G 303.21; UCLA.



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

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

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

---

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

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

---

[18] Thompson, G 303.15.3, 303.15.5; UCLA. Demonlar bazen sualtında saraylar inşa ederler: krş. Grendel'in gölü.

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

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

dığına inanılır. Cehennem genellikle yeryüzünün merkezine yerleştirilirdi; küçük bir gelenek aşırı soğuğunun ve inleyen buzlarının insanlara bir işkence yerini anımsattığı İzlanda'ya yerleştirdi.[21]

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

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

---

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

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

[22] "Tanrı'ya emanet ol" ya da *Gesundheit* deme adeti buradan kaynaklanır. Tubach, 346, 1620-1622; UCLA.

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

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

---

[23] Briggs, cilt 2:1, s. 45, 53, 80-81, 141-143.

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

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

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

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

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

---

[27] Turnuva: Tubach, 4931; toplantılar: Thompson G 303.25.19.

[28] Gemblouxlu Sigebert, *Chronica*, yıl 858, MPL 160.163 içinde; Tubach, 240.

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

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

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

---

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

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

---

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

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

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

[32] Thompson, G 303.9.9, 303.22; Tubach, 953.

[33] Briggs, cilt 2:1, s. 105-106, 120-121, 132, 145-148; UCLA.

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

---

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

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

[35] Grimm, cilt 2, s. 444, cilt 4, s. 1611; R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle*

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

---

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

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

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

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

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

---

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

[38] Thompson, G 303.16.18.1; UCLA.

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

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

[39] Hincmar, 860 dolaylarında yazılan *Divorce of Lothar and Teutberga* adlı eserinde anlatır (MPL 125, 716-725).

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

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

karşı kanıt olarak mahkemelere sunuldular. Cadıların İblis'e taptıkları ve onunla gerçek, açık anlaşmalar imzaladıkları düşüncesi, cadı çılgınlığının temeliydi. Modern edebiyattaki Faust figürü, Theophilus figüründen kaynaklandı.[40]

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

[44] Yahudilerin şeytanileştirilmesi kunusunda bkz. bölüm 5.

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

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

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

Çocuk hırsızlığı ve bebek değiştirmeler, her zaman insanın bilinçdışında derin bir dehşet uyandırmıştır. Bu, bir kimsenin kendi çocuğunun düşkırıklığı yaratan davranışıyla ilgili savunmacı bir açıkla-

---

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

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

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

---

[47] Bkz. Maurice Sendak'ın çocuk kitabı *Outside over There* (New York, 1981).

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

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

---

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

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

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

---

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

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

---

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

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

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

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

---

[52] C. DeClercq, *La législation religeuse franque de Clovis à Charlemagne* (Louvain, 1936).

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

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

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

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

[55] Lehmann, s. 61-63.

ların huzurunda tarih atıldı."[56] İblis, Leviathan ve Beelzebub'tan mektuplar, Lucifer'in mektubunun çeşitlemeleriydi.

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

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

[56] Zippel, s. 163-166. Zippel bir "Sermo de quolibet statu hominum," s. 166-175 ve bir "Epistola missa Clementi papae Sexto" da verir, s. 175-179.

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

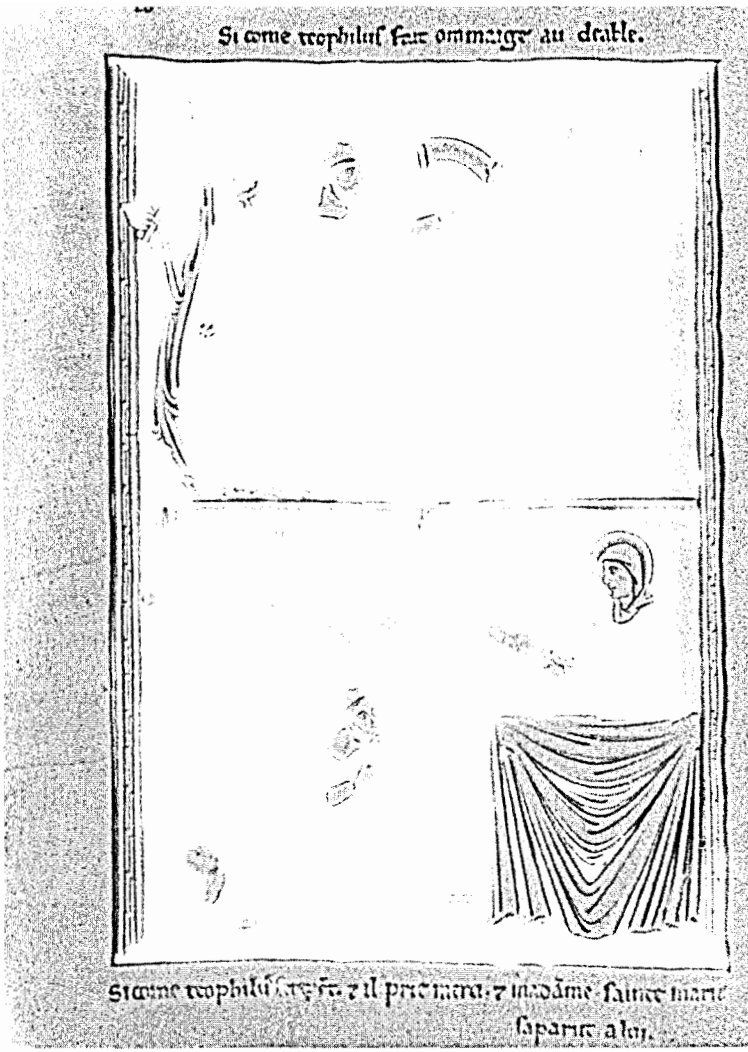
Bilerek ya da bilmeyerek, insan bir kere Şeytan'ı çağırdı mı, ondan kolayca kurtulamaz. Günah çıkarmanın, iyilik yapmanın, İsa'nın

[57] Caesarius, 5.2, 5.16.

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

---

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



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

5 Erken Ortaçağ Diabolojisi

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

re, meleklerin hem saygınlıklarını hem de güçlerini yansıtan rütbeleri ve dereceleri vardır. Isidore'un hiyerarşi düşüncesi Gregory ve Dionysios'tan kaynaklanıyordu; fakat Şeytan'ın düşmeden önce bütün meleklerin efendisi olduğu konusunda Dionysios'a karşı Gregory'yle hemfikirdi.[7] Şeytan düştükten sonra demonların prensi oldu.

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

---

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

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

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

---

[8] H. Chadwick, *Priscillian of Avila* (Oxford, 1976).

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

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

---

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

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

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

---

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

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

Gregory Şeytan için, hepsi de "insan ırkının eski düşmanı" gibi geleneksel olarak patristik çeşitli adlar kullandı.[13] Düşmeden önce

---

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

[12] J. M. Evans, *Paradise Lost and the Genesis Tradition* (Oxford, 1968), s. 83.

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

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

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

---

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

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

[15] *Mor.* 2.20, 2.47, 26.17.

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

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

---

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

[17] Bede, *Hist.* 5.15; *In 2 Epistolam Sancti Petri*, 2.

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

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

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

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

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

---

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

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

[20] Bkz. Cassian, *Collationes* 7-9; Büyük Leo, Vaazlar 47.9 ve 89.3.

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

randum calliditatis suae malitiam."

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

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

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

---

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

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

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

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

[28] Tam bir özet için bkz. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge* (Paris, 1934). Adem ile Havva'nın ayartılmasıyla ilgili senaryo bu sırada

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

---

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

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

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

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

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

---

iustitia gibi terimlerle işaret ederek net bir tavır sergilemekten kaçındılar.

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

[32] Haymo, Vaaz 28: "Nec potestate, sed auctoritate diabolum Dominus voluit superare."

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

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

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

---

[33] Bkz. İBLİS

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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



Stilize edilmiş ucubeler olarak tasvir edilen cehennemdeki demonlar. Burada, Tanrı'nın adaletini uygulayan temsilcileridirler. Aziz Augustine'nin *City of God*'ının onbeşinci yüzyıl Fransızca elyazmasından renkli süsleme. Bibliothèque Interuniversitaire Sainte-Geneviève'nin izniyle.

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

Erken ortaçağ yazarları İblis'in kurtarılamayacağı konusunda Ori-

[37] Gregory, *Mor.* 32.15, 33.20; Kurz, s. 30-36.

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

---

[38] Cassiodorus, *Expositions on the Psalms*, 9.5: düşmüş meleklerin adları, hayat kitabından ebediyen silinmiştir.

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

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

rüstçe yüzleşti; fakat bir bütün olarak kilise sorunu çözemedi ya da çözmek istemedi.[40]

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

---

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

[41] *Resp.* s, 160-161; *Praed.* s. 185.

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

---

[42] Pelikan, s. 87-89.

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

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



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

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

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

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

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

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

---

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

[47] Aslında Eriugena *lucifer* terimini, Teslis'in ilahi ışığı için bir metafor olarak

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

---

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

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



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

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

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

[49] *Div.* 1.14; SW, cilt 1, s. 80-84; *Div.* 4.16.

lek için ifade ettiği anlamdan bütünüyle farklıdır.

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

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

---

[50] J. J. O'Meara, *Eriugena* (Dublin, 1969), s. 51.

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

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

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

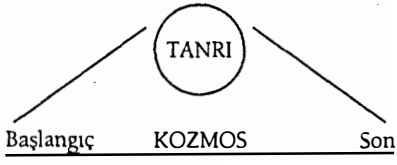
Tanrı kendi içinde bilinemezdir; fakat doğanın aşamaları dediğimiz şeyde Tanrı kendini bilinir hale getirir. Bilinemez Tanrı'nın kendini bilinir kılma süreci, yaratılış sürecidir. Tanrı kozmosu niye ya-

---

[52] John'un görüşü, modern zamanlarda yanlış bir şekilde panenteizm olarak tarif edilmiştir. Bkz. Şekil 1.

[53] *Div.* 1.1: "[Natura] quae creat et non creatur... quae creatur et creat ... quae creatur et non creat ... quae nec creat nec creatur."

Temel Hıristiyan teoloji



Panteizm



Eriugena (Panenteizm)



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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

[57] *Div.* 1.8, SW, cilt I, s. 50. "Omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, id est divina apparitio, potest appellari" (*Div.* 3.19).

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

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

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

---

[58] "Diffinitio malitiae" (Cappuyns, s. 211; *Div.* 5.26).

[59] *Div.* 4.20: "in primo siquidem Adam ... universa natura de felicitate paradisi est expulsa."

[60] "De perturbato naturali ordine" (Cappuyns, s. 208; *Div.* 4.11, 4.14, 5.36).

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

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

[61] *Div.* 4.14-15.

[62] Cappuyns, s. 212; *Div.* 5.29-36.

cak, Şeytan olmaktan çıkacaktır.[63]

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

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

---

[63] *Div.* 5.26-29.

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

[65] Toplu ayinlerde Şeytan üzerine eserler için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme.

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

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

[66] G. M. Lukken, *Original Sin in the Roman Liturgy* (Leiden, 1973), s. 232-234.

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

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

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

---

[68] Başrahip: *Mt.* 26:63; şeytan Gerasene: *Mk.* 5:7

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

[70] E. Bartsch, *Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie* (Münster, 1967), s. 118-121; Lukken, s. 231, 253.

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

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

> Sana diyorum lanet ve en kirli ruh, kötülüğün nedeni, suçların özü, günahların kökeni, hilekârlıktan, saygısızlıktan, zinadan ve cinayetten zevk alan sana! İsa adına uyarıyorum seni, hangi bedende gizleniyorsan çık ortaya, işgal ettiğin ve manevi kamçılarla ve görünmez eziyetlerle seni çıkarmaya çalıştığımız bedenden kaç. Rabbimin temizlediği bu bedenden çıkmanı istiyorum. Önceki çağlarda insanların kalplerini etkileyip neredeyse bütün dünyaya egemen olduğun yeter. Günden güne krallığın yıkılıyor, kolların zayıflıyor. Cezan eskisi gibi belli olmuştur. Çünkü Mısır'da veba belasına tutuldun, Firavun olarak boğuldun, Yeremya ile birlikte parçalandın, yedi Kenan kabilesiyle birlikte yere serildin, Yahudi olmayanlarla birlikte Samson'a boyun eğdin, Calût biçiminde Davut tarafından boğazlandın, Haman'ın şahsında Mor-

[71] Lukken, s. 254.

[72] R. Béraudy, "Scrutinies and Exorcisms" *Adult Baptism and the Catehumenate* (New York, 1967) içinde, s. 57-61.

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

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

---

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

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

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

---

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

[75] Burchard, *Decretum*, 4.20. Auvergneli William, *Summa aurea*, ed. P. Pigouc-

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

---

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

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

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

6 Erken Ortaçağ Sanat ve Edebiyatında Lucifer

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

---

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

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

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

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

---

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

[2] Bkz. İBLİS.

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

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

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

gelirler – alevli tüylerine ve kuyruğuna rağmen kibirle insansı olarak kalan Lucifer hariç.[5]

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

---

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

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

[7] Kuyruk: ICA (Londra: British Library: Aelfric yeniden anlatım, onbirinci

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

---

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

[8] ICA (Roma, Biblioteca Casanatense: Benedictio vaftiz kurnası, onuncu yüzyıl); ICA (Vatikan, Biblioteca Vaticana, onbirinci yüzyıl mezmur kitabı).

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

Hell" iyi işlenmiş Lucifer görüşleri sunar ve büyük destan *Beowulf*, şeytaninin anlamından hem yararlanır hem ona eklemelerde bulunur.[14]

---

nemli bir eser olan *Heliand*'ı üretti: M. Scott, *The Heliand* (Chapel Hill, 1966). C. Wright, ortaçağ incelemeleri üzerine onsekizinci yıllık konferansta "The Fall of Lucifer in an Hiberno-Latin Genesis Commentary (MS. St. Gall 908)" başlıklı bir tebliğ sundu, Batı Michigan Üniversitesi, Kalamazoo, Mayıs 1983.

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

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

[15] Bazı ayrıntılar kesinlikle Tötoniktir. R. Woolf, "The Devil in Old English Poetry," *Review of English Studies*, 4 (1953), 3, *Tekvin B* 417 ve 444'te rastlanan *feðerhama* ve *haeleðhelm* terimlerinin Hıristiyan gelenekte kökleri bulunmadığını belirtir.

[16] Woolf, s. 1, 11.

tıkları yanlışın özü, kendi *dryhten*'larının güvenini yıkmaktı. Günahın *dryht*'ın bozulması olduğu düşüncesi, günahın doğru düzenin bozulması olarak düşünüldüğü Hıristiyan gelenekle harmanlanır ve ona rengini verir.

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

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

[17] Woolf, s. 6-10.

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

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

"Ey ölüler, ben ölümünüzüm ve cehennem, ben acınım senin" diye haykırarak ölüleri alıp götürdü.[19]

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

[19] Aktaran Luiselli Fadda, MS Junius 121, 154r: "Eala pu deað ic beo pin deað, and pu hell, ic beo pin bite "



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

liyordun! Çarmıh Ağacı bütün neşeni yok etti.[20]

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

[25] *GB* 406-407: insanları ayart, böylece cehenneme giderler. *GB* 409: tımara hazine. *GB* 414: tımarlarım. *GB* 434: Tanrı'nın krallığını yitirirlerse ne mutlu.

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

Düşen melekler cehenneme yerleşince Şeytan, "yaşlı kişi" sert bir tonla onlara seslenir.[31] Haşmetimizi kaybettik, der onlara ve haşmeti-

---

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

[30] Kibir *CS* 50, 69, 113, 196, 304, 359. Şeytan İsa'nın yerine geçmek ister: *CS* 83-88, 173-174, 186-188. Cehennem, yeraltında korkunç bir mağaradır: *CS* 26-31.

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

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

---

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

[32] "Pu us gelaerdaest ðurh lyge ðinne paet we helende heran ne scealdon" (*CS* 53-55).

[33] Zalim ruhlar: "atole gastas, swarte and synfulle" (*CS* 51-52). Sözümona "halig god, scypend seolfa"ydın (*CS* 56-57).

[34] Şair, Tanrı'nın cehennemi kötü ruhlar için hazırladığına ve onların da oradaki yerlerini aldıklarına dair alışılmış açıklamadan ayrılır (*CS* 25).

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



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

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

---

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

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

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

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

175-181. Bu kaynaklar, patristik örnekleri tamamlar.

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

[40] Şair, teolojik gelenekte içkin olan çelişkiyi beceriksizce cilalar (109-113). Tanrı'yı görememe: *CS* 100, 169.

[41] "Ne ic pam sawlum ne mot aenigum sceðð an butan pam anum pe he agan nyle" (*CS* 144-146). Bu cehennemin ıstırabına değil, Tanrı'nın İblis'in günahkârları ayartmasına, ölümcül günahtan muaf tutulan seçilmişleri ise sınamasına izin verdiğine dair geleneksel görüşe işaret eder.

[42] "Eala drihtenes prym! Eala duguða helm! Eala meotodes miht! Eala middaneard! Eala daeg leohta! Eala dream godes! Eala engla preat! Eala upheofen! Eala ðaet ic eam ealles leas ecan dreames" (*CS* 163-167).

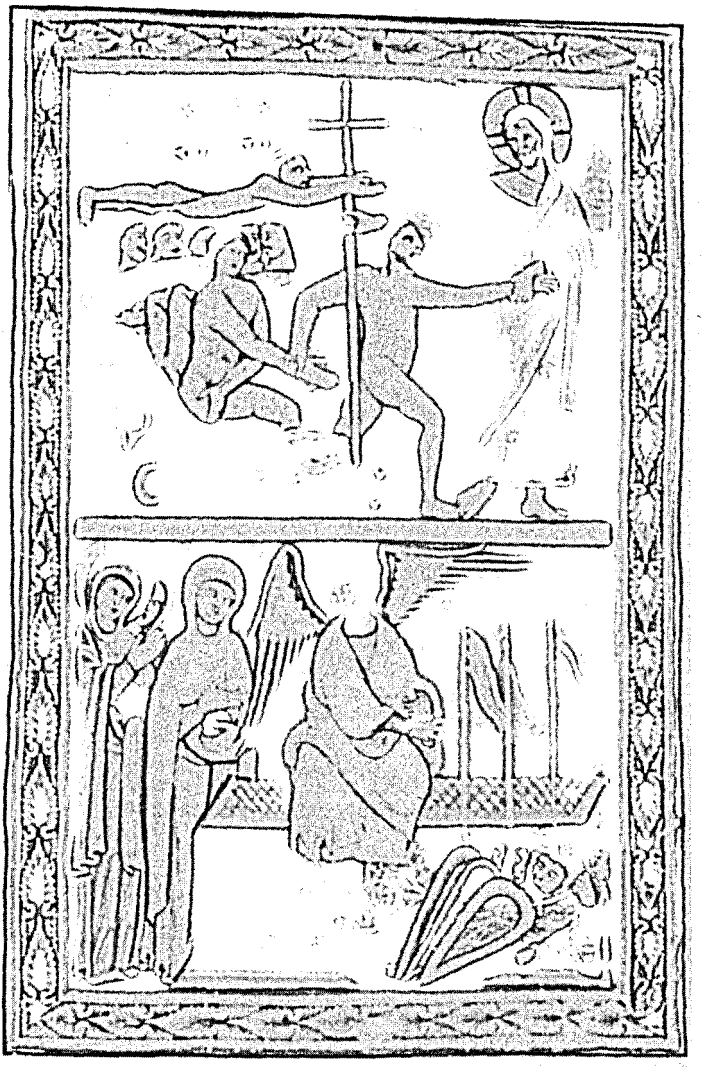
Christ and Satan'ın ikinci bölümü cehennemden kurtarışı ele alır. Kutsal ölüler cehennemde İsa'nın gelmesini beklerler; İsa kapıları kırar ve büyük bir ışık karanlığı aydınlatır ve şafak sökmüş gibi meleksi bir şarkı buna eşlik eder.[43] Cehennemden kurtarışla ilgili benzetmeler özellikle 585. dizeden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

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

---

[43] "Pa com engla sweg, dyne on daegred" (*CS* 401-402).

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



Cehennemden kurtarış. İsa, cehennemin ağzından çıkan Vaftizci John'a ve İbrani patriarklara yol gösteriyor. Şeytan yenilmiş yerde uzanıyor, mızrak benzeri haç boğazına saplanmış. İngilizce bir elyazmasından renkli süsleme, 1150 civarı. British Library'nin izniyle.

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

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

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

---

[45] *CS* 698-699, 705-707 (*grim graefhus*), 720-721. Cehennemin ölçümü şairin icadı gibi görünüyor.

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

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

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

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

---

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

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

[49] 112-13. dizgeler Kabil'in soyunu *eotenas, ylfe, orcneas* ve *gigantas* olarak be-

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

---

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

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

[51] Gölgelerde, 87; demonlarla gizlenme, 755-756; Tanrı'yla savaş halinde, 811 (*he fag wið God*; krş. *CS* 96, *ic eom fah wið god*); cehennem gibi gölcük, 852;

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

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

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

---

kanlı ve pençeli, 984-990.

[52] O, *ides aglaec-wif*, "korkunç kadın"dır (1259), Kabil'in akrabasıdır, 1261.

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

[54] Ejderha derisinden yapılma Şeytan işi bir eldiven de vardır: *deofles craeftum ond dracan fellum* (2088).

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

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

---

[55] Dize 1745-1747. İmge, Felix'in *Life of Guthlac*'ında ortaya çıkar, bölüm 29.

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

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

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

---

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

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

---

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

[59] Aelfric, belli şeylerin yaratılmasından İblis'in ve ötekilerin yaratılmasından Tanrı'nın sorumlu olduğunu söyleyen *gedwolmen*'leri (sapkınlar ya da Kutsal Kitabı yanlış yorumlayanlar) yalanlar. Bu, Aelfric'in Gregory'den öğrendiği Maniheistlere ya da Priscillianistlere bir gönderme olabilir.

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

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

[61] HomI. 1. Aelfric tuhaf bir şekilde Adem ile Havva'yı cennetin krallığına (*on heofenan rice*) yerleştirir. Tanrı ile insanlık arasındaki yakınlığı, düşüşten önceki yabancılaşma yokluğunu vurgulamak istemiş olabilir; ya da terimi dünyadaki cennetin bir karşılığı olarak kullanmış olabilir. Şeytan günah işlemeye zorlayamaz: HomI.1, 11. Güneşte kör adam: HomII.30, Aelfric'in Gregory'den ödünç aldığı bir imge. Aelfric'in Şeytan'a verdiği adlar için bkz. Nelius H. Halvorson, *Doctrinal Terms in Aelfric's Homilies* (Iowa City, 1932), s. 28. Adlar şunları kapsıyor: *atelic sceocca*, "ürkütücü ruh" (HomI. 1); *atelic deofol*, "ürkütücü Şeytan" (HomI. 32); *ðaera ðeostra ealdras*, "gölgelerin efendisi" (HomI.4); *ealda deofol*, "yaşlı Şeytan" (HomI. 6); *ealda sceocca*, "yaşlı Ruh" (HomII. 20); *swicola feond*, "hain ifrit" (HomI.1, HomII.19); *wealhraew deofol*, "zalim Şeytan" (HomI.13, HomII.23); *lyðra deoful*, "sefil Şeytan" (HomI.19); *reða deoful*, "zalim Şeytan" (HomI.17); *miccla deofol*, "güçlü Şeytan" (HomI.14); *costnere*, "ayartıcı" (HomI.11, HomI.24, HomII.11); *unclaena deofol*, "kirli Şeytan" (HomI.31); *unclaena gast*, "kirli ruh" (HomIII.4); *awyrigeda deofol*, "lanetli Şeytan" (HomI.31, HomII.4, HomII. 23, HomII.34); *awyrigeda gast*, "lanetli Ruh" (HomII.11); *fleogenda sceocca*, "uçan ifrit" (HomII.6); *niðfulla deofol*, "alçak Şeytan" (HomII.11); *ungesewenlica deofol*, "görünmez Şeytan" (HomII.11); *ungesewenlica feond*, "görünmez ifrit" (HomII.25); *ungesewenlica draca*, "görünmez ejderha" (HomII.11); *sweartra deofol*, "siyah Şeytan" (HomIII.27); *ðwyra deofol*, "karşı çıkan Şeytan" (HomII.12); *cwelmbaera deofol*, "işkenceci Şeytan" (HomII.19); *ealda wregere*, "eski lanetleyici" (HomII.20); *manfulla deofol*, "uğursuz Şeytan" (HomII.30); *wacola feond*, "uyanık ifrit" (HomII.38); *se leasa*, "vefasız" (HomII.34); Beelzebub, *gramlic deofol*, "zalim Şeytan" (HomIII.4); *hetela deofol*, "kötü niyetli Şeytan" (HomIII.11, HomIII.19); *syrwienda deofol*, "kumpasçı Şeytan," *reða feond*, "zalim ifrit" (HomIII.11).

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

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

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

---

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

[63] Homl.11; Homl.14; Homl.33; Homl.36; HomII.33.

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

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

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

---

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

[66] HomII.44: Günahta ısrar edenler demonlar gibi olurlar ve Şeytan'la birlikte cehennem ateşinin işkencelerinde ebediyen kalırlar.

[67] Sulpicius Severus, *Vita Martini Turonensis*, ed. J. Fontaine, SC 133-135, böl.

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

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

21-24.

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

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

[70] *Dial.* 1.4.7.

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

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

Üçüncü bir hikâye, Gregory'nin aşılamak istediği ahlaksal dersin

---

[71] *Dial.* 3.7. Baş demonun yardakçılarını kötü işleri konusunda sorguya çekmesi, bir keçinin etrafında dans ettikten sonra keçiyi Şeytan'a kurban etme adetini Arian Lombardlara atfeden *Dial.* 3.28'deki hikâye gibi, cadıların sebt gününün standart bir bileşeni haline geldi.

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

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

[72] *Dial.* 3.32.

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

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

---

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

işkence gören lanetlileri gördüğü cehennemin ağzına sürüklerler. Kutsal bir adam için çok yorucu, fakat çöl babalarını şaşırtmayan bir gün.[74]

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

---

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

[75] HomII.27.

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



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

7 Şeytan ve Bilginler

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

---

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

and Free Will (1107-1108).[5]

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

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

Anselmus'un ilk varsayımı gelenekseldir. Kötülük hiçliktir.[7] Fakat

---

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

[6] Bkz. M. J. Charlesworth, *Saint Anselm's "Proslogion"* (Oxford, 1965), s. 40-43.

[7] Krş. *Monologion*, 8, 19 (F. S. Schmitt, ed. *Sancti Anselmi opera omnia*, 2 cilt

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

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

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

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

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

---

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

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

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

[9] *Fall*, 2-3. Tanrı hediyeyi teklif eder, Lucifer reddeder ve bu nedenle Tann hediyeyi vermez demek daha basit olurdu. Elbette Tanrı için bütün bunlar ebediyette gerçekleşir; teklif ettiği anda İblis'in reddinin farkındadır.

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

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

---

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

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

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

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

---

[12] *Fall*, 7.

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

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

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

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

---

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

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

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

---

[16] *CDH* 2.17: "voluntatem vero eius nulla praecessit necessitas."

[17] *Cong.* 2.3; *Cong.* 3.14: İyi olaylarda hem olayı hem iyiyi ister; kötü olaylarda olayı ister, fakat kötüyü istemez.

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

---

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

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

herhangi bir şeyi Tanrı'dan alma gücümüz yoktur; fakat onun bizim için arzuladığı uyumlu varoluşu ondan alabiliriz.[20]

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

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

---

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

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

[21] İlk günahın aktarılmasıyla igili teoriler için bkz. Anselm, *Virg.*, passim.

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

[23] Bu dönemdeki soterioloji [kurtuluş teorisi] konusunda bkz. özellikle J. Rivière, *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge* (Paris, 1934); J. P.

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

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

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

[25] *CDH* 1.7. Anselmus soteriolojide *tatminiyet* terimini kullanın ilk kişi değildi, fakat bunu tutarlı bir teori haline getiren ilk kişiydi. Bkz. Rivière, s. 161. G.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

[31] *CDH* 2.21.

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

[35] Chartresli Yvo (y. 1040-1116), *Panormia* 8.68'de geleneksel görüşü savundu. Onüçüncü yüzyılda Paris'teki Polonyalı bilgin Witelo (Vitellio) alışılmadık bir görüşü savundu. Demonların insanlık ile tanrılar arasındaki ara varlıklar olduklarına dair eski Platoncu öğretiden yararlanan Witelo, demonları insanlardan üstün meleklerden aşağı varlıklar, *mediae potestates* olarak ele aldı. Beden ve ruhtan oluşuyorlardı ve ölümlüydüler. Yaradılışlarının doğal

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

[40] Rupert, *De victoria*, 1.6-27; Halesli Aexander, *Summa theologia*, 2a2ae. 3.2; Albert, *ST* 5.20.2.

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

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

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

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

olarak iyi yaratılmış; fakat doğaüstü lütufa sadık kalmamışlardı. Düşüş anında, sadık melekler doğaüstü lütufa bağlı kaldılar ve şimdi hem *boni* hem *beati*'ydiler; kötü melekler ise kendi kötülüklerinden vazgeçmediler.[43] Kötü melekler kendi seçimlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar ve kurtarılamazlar. Birincisi, Adem ile Havva'dan farklı olarak, üstün bir varlık olan dışsal bir ayartıcı mazeretini öne süremezler. İkincisi, doğal zekâları insanlarınkinden öylesine üstündür ki, kusurları da buna uygun olarak daha büyüktür. Üçüncüsü, saf tinsel varlıklardır ve insanlara uygun olan doğa hareketliliğe sahip değildirler. Ruhsal bir yaratık kendi seçimine bütünüyle yapışıktır: insan ruhlarının ölümden sonra nedamet getirebilmesinin nedeni budur. Dördüncüsü, düştükten sonra meleksi nitelikleri azalır. Keskin zekâlarının

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

[47] III. Innocent, Vaaz 29: "virgam et lineam, hamurn et escam" (kanca, misina ve olta kurşunu, sözcüğün tam anlamıyla sırık, misina, kanca ve yem). Ayrıca bkz. Paris Bibliothéque Nationale Lat. 14958 fo. 115r-v'den alıntılayan Rivière, *Le dogme*, s. 224-225.

fakat ona büyük güçler de verdiler.[48] Auvergneli William, Honorius, Robert Pullen, Halesli Alexander ve Büyük Albert gibi bazıları da, Şeytan'ı tüm haklardan yoksun bırakarak ve kurtulmalık teorisinden tamemen uzak durarak Anselmuscu görüşü desteklediler.[49]

Abelard, Şeytan'ın hiçbir hakkı bulunmadığı kurtulmalık teorisini desteklememek konusunda Anselmus'la hemfikirdi, fakat gözüpeklikte Anselmus'u geçti. İsa yalnızca İblis'in etkisi altında olmayan seçilmişleri kurtardı, bu yüzden İsa gerçekte hiç kimseyi İblis'in egemenliğinden kurtaramadı. Şeytan'ın yalnızca haksızlar üzerinde gücü vardır ve bu da sırf Tanrı onu gardiyan olarak kullandığı içindir. Abelard, bu kadar ileri gittiği için 1140'ta Sens Konsili'nde mahkûm edildi ve söylediklerini geri aldı. Hiç kimse mukadderat ve özgür istenç temel sorununu çözmeye henüz hazır değildi. Eğer Tanrı kimin ebediyen kurtarılacağını belirlerse, Şeytan seçilmişler üzerinde etkin güce nasıl sahip olabilir? Boyun eğmemeleri mukadder olanları ayarttığı nasıl

---

[48] Bernard, insanlığın adil olarak ıstırap çektiği, Tanrı'nın adil olarak ıstıraba izin verdiği ve Şeytan'ın hiçbir adil hakka sahip olmadığı görüşündeydi. Fakat Bernard zaman zaman öteki yöne de eğilim gösterdi. Peter, *Sent.* 3.19-20; Bernard, *Tractatus de erroribus Petri Abelardi* 5.14: "hoc ergo diaboli quoddam in hominem jus, etsi non jure acquisitum, sed nequiter usurpatum; juste tamen permissum. Sic itaque homo juste captivus tenebatur, ut tamen nec in homine, nec in diabolo illa esset justitia, sed in Deo" (Bu yüzden Şeytan'ın insanoğlu üzerinde belli bir hakkı vardır; hakkıyla edinilmemiş ve haksız yere gaspedilmiş olmasına rağmen, yine de adil olarak buna izin verilir. Bu yüzden insanoğlu adil olarak esir tutulur, fakat adalet ne insandadır ne de Şeytan'da, yalnızca Tanrı'dadır). Bkz. Rivière, *Le dogme*, s. 206-221.

[49] Robert, *Sententiae*, 4.13-14: "quippe diabolus in homine, quem malo dolo deceperat, nihil iuris habebat [4.13]" (kuşkusuz Şeytan'ın insanoğlu üzerinde hiçbir hakkı yoktur, kötü bir hileyle kandırdı). Bkz. Rivière, *Le dogme*, s. 164, 416; Burns, s. 293-295.



Aziz Michael bir demonla bir ruhun kaderini tartışıyor. Solda, bir demon her zamanki gibi dengeyi cehennemin lehine çevirmeye çalışır; sağda bir melek kurtarılan ruha cenneti teklif eder. Catalan tablosu, Soriguerola (Gerone) kilisesinin sunak önü, onüçüncü yüzyıl. Museu d'Art de Catalunya'nın izniyle.

söylenebilir? Aquinas şu yanıtı verirdi: Şeytan gerçekte seçilmişleri ayartır ve seçilmişlerin gerçekten tercih özgürlüğü vardır, yine de Tanrı onların direnmeyi tercih ettiklerini ve başarılı bir şekilde direndiklerini ebedi olarak bilir. Abelard'ın teorisi hem kurtulmalık hem kurban teorisinden uzak durdu ve öznel ahlak teorisine uygun olarak, Tanrı'nın Çile'deki öznel eylemini vurguladı. Tanrı'nın çarmıhtaki eyleminden çıkmış olabilecek sonuçlar, Abelard'a göre temel bir nokta değil, daha çok Tanrı'nın niyetiydi. İnsan haline gelmekle Tanrı insanlığı yüceltti; çarmıhta ıstırap çekmekle insani ıstıraplarımızı paylaştı ve acıyla dolu bir evren inşa eden Tanrı'nın bu acıdan uzak durduğu yakınmasını ortadan kaldırdı. Tanrı bütün bunları alçakgönüllülükle ve yarattıklarına duyduğu sevgiden ötürü yaptı. Tanrı'nın insanlığa yönelik özgür, cömert, karşılıksız sevgisi, karşılığında sevgi yaratır ve bu şekilde insanlar ile Tanrı arasındaki yabancılaşma ortadan kalkar. Bu çekici görüş, egemen görüş olamayacak kadar geleneğin sınırlarının ötesindeydi.[50]

Skolastikler düşen meleklerin nerede yaşadıkları sorunuyla boğuştular. Havaya mı yoksa yeraltına mı atıldıkları belli değildi. Havadaysalar, şu anda ateş onlara nasıl acı verebilir ya da lanetlilerin ruhlarına işkence etme görevlerini yerine getirebilirler? Yeraltındalarsa, ruhları yıkıp mahvetmeye çalıştıkları dünyada nasıl dolaşabilirler? Bazıları son hüküm gününe kadar havada dolaştıklarını ve ondan sonra cehenneme atılacaklarını ileri sürdü; fakat ne bu yaklaşım ne de

[50] Abelard, *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*, 2; *Theologia Christiana*, 4, ed. E. Buytaert, *Petri Abelardi opera theologica* (Turnhout, 1969), cilt 2. Sens'te mahkûm edilen önerme, no. 4 (Denzinger no. 371): "quod Christus non assumpsit carnem ut nos a jugo diaboli liberaret" (İsa, bizi Şeytan'ın boyunduruğundan kurtarmak için ete kemiğe bürünmedi).

Şeytan'ın kendisi cehennemde bağlı olmasına rağmen yardımcı demonlarının serbestçe dolaşması güçlüğü çözebildi. Demonların görevleri gerektirdikçe inip çıkarak zamanlarının bir kısmını ayartma işi için havada, bir kısmını cehennemde geçirdiklerine dair teori en zorlama teoriydi. Düğümün en iyi çözümü cehennemi bir yer olarak değil, Tanrı'nın varlığından mahrumiyet durumu olarak anlamaktı: "Cehennem budur ve ben de dışında değilim." Ne yazık ki, Aquinas saygı göstermesine rağmen, böyle bir çözüm geniş kabul görmedi; çünkü skolastiklerin ayrıntıları saptama arzusuna aykırıydı.[51]

Şeytan'ın yaptığı bazı şeyler iyi gibi görünebilir; fakat aslında onun her hareketi, Tanrı'nın uyumlu kozmosunu yıkmayı amaçlar. Tanrı, ruhlarımızı sınamak ve iyi ile kötü arasında özgür istençle tercih yapmamıza geniş bir alan tanımak için Şeytan'ın bizi ayartmasına ve bize musallat olmasına izin verir. Şeytan bir kişinin ruhuna doğrudan ulaşamaz; fakat Tanrı, belli koşullar altında doğal görüngüleri bize karşı kullanmasına etmesine izin verir.[52] Usta bir büyücü gibi

---

[51] Hildebert, *Tractatus theologicus*, 19-20; Auvergneli William, *De universo*, 2.3.11; Peter Lombard, *Sent.* 2.6.2-3; Aquinas, *CS* 2.6.1.3 ve ST Ia. 64.4; Bonaventure demonların zaman zaman lanetlilere işkence etmek için yeraltına inmelerine rağmen yeraltında değil, havada yaşadıklarına inanıyordu: "locus, ante diem judicii, non est infernus subterraneus, sed aer caliginosus, licet probabile sit nonnullos eorum ad torquendas animas eo descendere" (*Comm. Sent.* 2.6.2).

[52] Peter Lombard, *Sent.* 2.7: Tanrı, inananları uyarmak, sınamak ya da sahtekârı aldatmak için demonların büyü yapmasına izin verir; Abelard, *Ethics* 4; Auvergneli William, *De universo*, 2.3.6-7; Peter Lombard, *Sent.* 2.8.4: "Daemones non substantialiter intrent corda hominum, sed propter malitiae suae effectum; de quibus pelli dicuntur cum nocere non sinuntur" (Demonlar tözsel olarak değil, kendi kötü istençlerinin etkisiyle insan yüreklerine girerler, bu nedenle bedenlerimize zarar veremeyecekleri söylenir). Peter Lom-

gibi harikulade şeylerin izlenimini kullanarak zihnimizde yanılsamalar yaratabilir; fakat bunlar gerçek mucizeler (*miracula*) değil, yalnızca olağandışılıklardır (*mira*). Şeytan, yalnızca doğal yasalar çerçevesinde de olsa, istediği şekli alabilir ya da doğayı amacına uygun olarak kullanabilir. Yaptığı şeyler doğaya aykırı göründüğü zaman bu bir yanılsamadır ya da bizim anlama yeteneğimizin ötesinde doğal bir olaydır. Örneğin, meleklerin ve demonların insanları ya da şeyleri havada taşıyabilmeleri, insanların ya da hayvanların şeyleri yeryüzünde taşıyabilmeleri gibi doğaya uygundur. Şeytan yalnızca bizi ayartmak için değil, fiziksel olarak bize hastalık bulaştırmak ya da ruhumuzu ele geçirmek için de doğayı kullanır.[53]

Bu tür kurgular, kötülük sorununa ciddi ilgi göstermekten uzaklaşıp dolambaçlı mantıksal yollarda dolaştılar. Yine de ayinlerde popülerleşen bu tür entelektüel soyutlamalar hem eğitimliler hem eğitimsizler tarafından kabul edildi; soyutlamalar zihinlerinde aciliyet ve güç kazanmaya başladı. Onikinci yüzyılda teolog olmayan zeki, bilgili kişilerin bunları ne ölçüde ciddiye aldıkları, Nogentli Guilbert'in otobiyografisinde ortaya çıkar.[54] Guilbert'in şeytani yirmiiki olayla

---

bard, *Commentarium in Psalmum* 77: Tanrı demonlara ayartmanın yanı sıra cezalandırma izni de verir.

[53] Albert, *Comm. Sent.* 2.43.3: "potest diabolus multis modis formare formas et illas offerre oculis sive sensui; sensus autem objectas volens nolens apprehendit" (Şeytan türlü biçimler üretebilir, bunları görmenin ya da öteki duyuların önüne koyabilir ve duyular bu tür şeyleri fark etmek zorunda kalır). Auvergneli William, *De universo*, 2.3.12-13; Honorius, *Liber quaestionum*, 11; Walter Map, *De nugis curialium*, 5.6; Abelard, Sens Konsili, no. 16 (Denzinger, no. 383).

[54] Guilbert, *De vita sua*, ed. ve çev. J. Benton, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guilbert de Nogent* (New York, 1970); J. Paul, "Le démoniaque et l'imaginaire dans le 'De vita sua' de Guibert de Nogent," *Le*

ilgili anlatımları yalnızca soyutlamaları ve klişeleri değil, bizzat kendisinin ya da tanıdığı kişilerin başına geldiğini iddia ettiği üç olayı da kapsar. Guilbert sözlerin ya da görüntülerin eşlik etmediği ürkütücü bir gürültüye maruz kaldığını anlattığında kuşkuya kapılmamalıyız: bu tür deneyimler onun bilinçdışından kaynaklanmış olabilir (şeytani etkiyle ya da değil). Bir keşişe sabahleyin yatakta yatmanın ikinci ayin için kalkmaktan daha tatlı olduğunu söyleyen Şeytan betimlemesi pek de inanılmaz değil ve babası savaştayken annesinin bir incubi tarafından rahatsız edildiğiyle ilgili anlatımının, Guilbert'in bir uydurmasından çok annesinin bizzat yaşadığı bir olay olması daha olasıdır. Guilbert'in kendisine musallat olan bir demonla ilgili beylik tasviri –ince boyun, sıska yüz, siyah gözler, buruşuk yüz, şişkin ağız, kalın dudak, dikenli saç– deneyimi geçersizleştirmez; çünkü her deneyimin ayrıntılarını doğal olarak kendi varsayım depomuzdan takviye ederiz.

Bu tür masallara, John Benton'un yaptığı gibi psikanalitik ya da Jacques Paul'un yaptığı gibi görüngübilimsel açıdan yaklaşılabilir. Her birey öznel olayları, kendisi için kurmuş olduğu zihinsel evrene göre yorumlar; kişisel zihinsel evrenlerimizin, zamanımızın genel varsayımlarını yansıtması olasıdır. Zihinsel evreninde Şeytan'a yer olan bir kişinin, başına gelen bir olayı, farklı zihinsel evrene sahip bir kişiden oldukça farklı yorumlaması olasıdır. Şeytani etkinliğin doğal sayıldığı bir toplumda belli öznel olayların demonların işi olarak yorumlanması ve ardından bu tür demon deneyimlerinin şeytani etkinliğin kanıtı haline gelmesi olasıdır. Bunu saygın bir zihinsel sü-

---

diable au moyen âge (Paris, 1979) içinde, s. 373-379. R. Colliot, "Rencontres du moine Raoul Glaber avec le diable d'après ses histoires," *Le diable au moyen âge* içinde, s. 119-132.



Başmelek "ejderhayı, yani Şeytan'ı, uçurumda bağlıyor." Aziz Beatus'un *Commentary on the Apocolypse*'inden renkli süsleme, Fransa, onbirinci yüzyıl. Bibliothèque Nationale'in fotoğraf izniyle, Paris.

reç olarak gören sonucun nesnelliğini kabul etmek gerekmez. Bazı modern yazarlar, akıllı insanların bu tür şeylere inanabilmelerine şaşırmakta ısrar ederler. Bu, Guilbert ve çağdaşlarının kendileri için kurmuş oldukları tutarlı (zorunlu olarak nesnel olmasa da) dünyayı görmezlikten gelmektir ve ayrıca insanın kendi dünya görüşünün, eşit ölçüde kanıtlanmamış epistemolojik varsayımlara dayanan bir yapı olduğunu da unutmaktır.[55]

Guilbert'in annesini fazlaca rahatsız eden incubi teorisi, cadılığa inancın köklerinden biriydi: cadıların bu tür ilişkileri davet ettikleri varsayılırdı. İncubi düşüncesi halk inancından kaynaklanmış görünmüyor ve çöl babaları, çekici erkek ya da kadın biçimini alan demon masalları anlatmalarına rağmen, incubi onikinci yüzyıldan önce Avrupa düşüncesinde önemli olmadı. Kavram, skolastik teoriden kaynaklanmış gibivdir. Kendilerine ait biçimleri ya da cinsiyetleri olmayan demonlar, istedikleri şekli alabilirler. İncubi olarak, uyuyan kadınları baştan çıkarmak için erkek; succubi olarak erkekleri baştan çıkarmak için kadın şeklini alırlar. Bunu, gerçek bedenlere sahip olmadıklarından hissetmedikleri şehvet için değil, kurbanlarını aşağılamak ve yozlaştırmak için yaparlar.[56]

Skolastiklerin çeşitli muhaliflere karşı ortodoks öğretiyi savunma gereğini hissetmeleri, teolojik her ayrıntıyı açık seçik gösterme eğilimlerini keskinleştirdi. Hıristiyan toplum öteki toplumlarla ticari ve kültürel bağlantılarını arttırdıkça, öteki dinlerle ilgili bilgileri çok az olmasına rağmen ortodoks Hıristiyanlar, Yahudilerin, Müslümanların

---

[55] Kişisel inşa psikologları bunu anlar; örneğin bkz. D. Rowe, *The Construction of Life and Death* (New York, 1982).

[56] Auvergneli William, *De universo*, 2.3.2; Albert, *Comm. Sent.* 2.7.5. Bkz. J. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, 1972), s. 115-119.

ve sapkınların ortaya koyduğu meydan okumanın farkına daha çok vardılar.[57] Bazı öğretileri kabul edip tuhaf yönlere çekerek Hıristiyanlığa içeriden meydan okuyor gibi görünen sapkınlar, hepsinden en tehlikelisi gibi görünüyordu. Sapkınlık, bir bütün olarak Hıristiyan cemaatin öğretilerine karşıt bir Hıristiyan teolojik görüştür. Tanım gereği, genel kabul ya da resmi onay gören düşünceler ortodoks, reddedilenler sapkın sayıldılar. Erken kilisenin (sekizinci yüzyıl öncesi) sapkınlıkları genelde entelektüel karakterliydiler – örneğin Teslis'in tanımıyla ilgiliydiler; fakat ortaçağ sapkınlıkları genelde etik karakterliydiler, örneğin dinsel sınıftan olmayan insanların vaaz verip vermemesi ya da piskoposa ne ölçüde itaat edilmesi gerektiğiyle ilgiliydi.[58]

Ortaçağ sapkınlığı, kısmen artan siyasal istikrar, yaygılaşan okur yazarlık, kentlerde artan öğretim merkezleri ve ticari etkileşim yoluyla düşünce alışverişi sayesinde onbirinci yüzyıl ortalarından itibaren hızla gelişti. Popüler sapkın hareketler sayısızdı, fakat entelektüel uyuşmazlık da teoloji üzerinde en azından bir o kadar etkili oldu. Teologlar entelektüel sapkınlarla diyaloga girerek öğretiyi düzeltip kes-

---

[57] Bkz. R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1962).

[58] Genel olarak sapkınlıklar konusunda bkz. C. T. Berkhout ve J. B. Russell, *Medieval Heresies: A Bibliography* (Toronto, 1981). En iyi genel eser, M. D. Lambert, *Medieval Heresy*'dir (Londra, 1977). Ondördüncü yüzyılda var oldukları kabul edilen "Luciferciler" tarikatının bir uydurma olduğuna dikkat edin. Dönemin ortodoks yazarları, dördüncü yüzyılda Piskopos Cagliarili Lucifer'in (Şeytan'la hiçbir ilgisi yoktu) taraftarları olan Lucifercilerle ilgili Augustine'in anlatımını alıp, bütün sapkınların Şeytan'ın izleyicileri olduklarını ve hepsine Luciferci denilebileceği temelinde, kendi zamanlarının Waldensçi gruplarına uyguladılar. Bkz. R. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (Berkeley, 1972).

kinleştirdiler ve toplumsal sapkınlığa karşı genel tepkileri, çürütmek amacıyla entelektüel terimlere aktarmaktı.[59] Sapkınlık teolojinin dikkatini başka türlü ihmal edilen belli alanlara odakladı ve sapkın düşünceler, teologlar tarafından reddedildiklerinde bile, sanata ve edebiyata sızdılar. Sapkınlar kendilerini sapkın saymıyorlardı, gerçek havari geleneğini izlemekte olduklarına inanıyorlardı. Latin ortaçağdaki tek işe yarar sapkınlık tanımı yapay bir tanımdır: belirli bir zamanda papalık için kabul edilebilir olmayan bir öğreti. Modern tarihsel düşünce, sapkın düşünce ile ortodoks düşünce arasına kesin ayrımlar koymaktansa, aynı kültürel ve toplumsal ortamdan kaynaklanan düşünceler olarak ele alır.

1140'lardan itibaren Kathar sapkınların düalizmi canlandırması diabolojiyi derinden etkiledi.[60] Kökleri Gnostisizme uzanan Katharlar, doğrudan iki kaynaktan çıktılar: bazen aşırı çileciliğe, dünyanın reddine yol açan erken Reformist sapkınlık ve 1140'larda Bulgar misyonerlerin İtalya'ya taşıdığı Bogomilcilik. Kuzey İtalya'dan güney Fransa'ya, Aragon'a, Rhin'e ve Aşağı Ülkelere[▽] yayılan Kathar düalizmi, ortaçağ kilisesine en büyük sapkın meydan okumayı oluşturdu ve sonunda ancak haçlı seferleri ve engizisyonla kökü kazındı. Katharların düalist öğretileri gruptan gruba değişiyordu; en büyük farklılık, Şeytan'ın Tanrı'dan tamamen bağımsız bir ilke olduğunu savunan "mutlak düalistler" ile Şeytan'ın Tanrı'nın güçlerini gaspeden bir yaratık

---

[59] G. R. Evans, *Anselm and a New Generation* (Oxford, 1980), s. 146.

[60] Katharcılığın Bogomil ataları için bkz. bölüm 3. Katharcılık üzerine en iyi kitap A. Borst, *Die Katharer* (Stuttgart, 1953); ayrıca bkz. Berkhout ve Russell, no. 290-709.

[▽] Bugünkü Hollanda, Belçika, Lüxemburg'u, Almanya'nın ve Fransa'nın bir kısmını içine alan bölgeye eskiden verilen ad, –çn.

olduğunu savunan "ılımlı düalistler" arasındaydı.[61]

Katharların temel teolojik dertleri kötülük sorunuydu ve Şeytan figürünü çok ciddiye aldılar. Lucifer'e vurguları, bir yanda Şeytan'ı popüler bilinç için daha gerçek hale getirmeye, öte yandan Şeytan'ın önemine olan inanca karşı ortodoks bir tepkiyi kışkırtmaya yaradı. Fakat düalizm konusunda Katolikler ile Katharlar arasındaki fark aşırı basitleştirilmiştir. Tartışma iki uç arasında değil, daha çok düalizm ile monizm arasındaki yelpazede hakikatin konumu üzerineydi. Ortodoks Hıristiyanlığın kendisi –geleneksel olarak Şeytan'a verdiği yerle birlikte dünyayı reddetme eğilimi ve Tanrı'yı günahın sorumluluğundan kurtarma çabalarıyla– bir bakıma düalist bir dindir. Diğer taraftan, mutlak Katharcılık bile iyi ilkenin nihai zaferini kabul etmede kararsızdı ve ılımlı Katharcılık, İblis'in Tanrı'ya bağımlı olduğu düşüncesiyle yelpazenin ortasına ve ortodoks Hıristiyanlığa yakındı.

Şeytan'la ilgili Kathar görüş, özünde, yaşamda gözlemlediğimiz iyi ile kötü arasındaki çatışmayı açıklamak ve kendi içimizde algıladığımız çatışmaya yanıt vermek için, Tanrı'nın gücünü sınırlayarak onun iyiliğini korumak niyetindeydi. Kathar dini bu yoz ve harap olmuş dünyanın ötesinde güzel ve kusursuz bir dünyaya duyulan yakıcı özlemi ifade eder. Ilımlı düalizm tartışmayı geliştirmedi; çünkü Katoliklik gibi o da Şeytan'ı Tanrı'nın yaratığı olarak tasarlıyordu; yalnızca mutlak düalizm Hıristiyanlığa gerçek bir alternatif sunuyordu.

Mutlak düalistler, kötülüğün kötü bir ilkeden, iyi Tanrı'dan bütünüyle bağımsız bir varlıktan kaynaklandığını ileri sürdüler. Böyle olmalıdır, diye ileri sürüyorlardı, çünkü yalnızca bir ilke varsa, o ilke

---

[61] Kathar düalistler konusunda bkz. özellikle Borst; M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages* (Prag, 1974); G. Schmitz-Valckenberg, *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts* (Münih, 1971).



İsa'ya ihanetinin mükafatını alan Yahuda. Siyah ve canavar Şeytan, Yahuda'nın arkasında durup onu cesaretlendiriyor. Giotta (1276-1337), tuval üzerine yağlıboya, Arena şapelinde, Padua, 1306. Archivi Alinari'nin izniyle.

ya iyi ya kötü olmalıdır, çünkü bir tek ilke karşıtları kucaklayamaz. O bir tek ilke iyi ise, kötülük nereden gelir? Kötü ise, iyilik nereden gelir? İki ilke varsayılmadan, ikilemin çözülemez olduğunu savunuyorlardı. Ilımlı tutumu şu gerekçeyle reddettiler: Şeytan Tanrı'nın bir yaratığı olsaydı Tanrı'nın istencine rağmen bir şey yapamazdı ve Tanrı yine kötülükten sorumlu olurdu. Hep iyi ve hep güçlü bir Tanrı, bir kozmosu nasıl içinde olup bitenden üzüntü duyacağı şekilde kurabilir? Yalnızca dört çözüm vardır: birincisi ateizmdir; ikincisi mutlak düalizmdir; üçüncüsü, bir ilkenin gerçekten de karşıtları içerebileceğini iddia eden karşıtların bağdaşmasıdır (mistiklerin tutumu); dördüncüsü, kötülüğün varlığa sahip olmadığıdır (skolastiklerin tutumu).[62]

Mutlak Kathar öğreti ile ılımlı Kathar öğreti arasındaki sınır her zaman net değildi. Bu nedenle bütün Kathar görüşleri konu sırasına göre ele almak en iyisidir. Şeytan'ın doğası konusunda üç temel bakış açısı vardı: birincisi, Şeytan'ın Tanrı'dan mutlak bağımsız olduğu görüşüydü. Bu görüş Şeytan'ı o kadar soyut hale getiriyordu ki, sık sık değiştiriliyor ya da yerine diğer iki görüşten biri geçiriliyordu. İkinci görüş, Lucifer'in Tanrı'nın oğlu, İsa'nın kardeşi olduğuna dair görüştü. Katharlar, bu görüşü savunmak için zaman zaman, İsa sadık oğul, İblis günaha saplanan oğul olmak üzere müsrif oğul meselini ya

---

[62] En eksiksiz bilinen mutlak Kathar açıklama, onüçüncü yüzyıl Lombard yazısı olan *Liber de duobus principiis*'tir, ed. C. Thouzellier, *Le livre des deux principes* (Paris, 1973). Köken olarak Bogomil olan, fakat birçok değişkeyle günümüze kadar gelen "The Secret Supper" [Gizli Yemek], başka bir açıklamadır. E. Bozóky, ed. *Le livre secret des cathares* (Paris, 1980); R. Reitzenstein, ed. *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* (Leipzig, 1929), s. 297-311; W. Wakefield ve A. Evans, *Heresies of the High Middle Ages* (New York, 1969), s. 458-465.

da biri kendisine bağda yardım eden diğeri etmeyen iki oğul sahibi şarap tüccarı meselini kullandılar.[63] Üçüncü görüş Lucifer'in Tanrı'nın değil, kötü ilkenin oğlu olduğuydu. Burada İblis/Lucifer gerçek ve somut olduğu halde, kötü ilke, gizli iyi Efendi kadar uzak ve gizli hale gelir. Lucifer cennete girmenin yolunu buldu, yavaş yavaş Tanrı'nın güvenini kazandı ve kahyası olmayı başardı (Katharlar burada adaletsiz kahya meselini kullanırlardı). Melekleri baştan çıkardı (ya da başka bir değişkede olduğu gibi onları yarattı). Fakat Lucifer'i kötü ilkenin kendisi yerine kötü ilkenin oğlu haline getiren bu kurgunun tamamı anlamsızdır; çünkü bu durumda Lucifer/İblis "gerçek" Şeytan değildir ve yaptıkları kötülüğün kaynağını hiçbir şekilde açıklamaz.

Şeytan'ın kökeni ne olursa olsun, bütün Kathar gruplar onun bu maddi dünyanın prensi, yapıcısı ve yöneticisi olduğuna inanıyorlardı. Gerçek Tanrı'nın yalnızca tini yarattığı konusunda hepsi hemfikirdi. Mutlakçılar Şeytan'ın maddi dünyayı, Tanrı'nın tinsel dünyayı yaratmasıyla birlikte ya da ondan daha önce yarattığını söylüyorlardı; ılımlı düalistler ise şunu söylüyorlardı: İlk önce Tanrı tinsel kozmo-

---

[63] Bkz. *Manifestatio heresis*, ed. A. Dondaine, "Durand de Huesca et la polémique anti-cathare," *Archivum fratrum praedicatorum*, 29 (1959), 228-276; Loos, s. 34-35; ayrıca bkz. F. Talmage, "An Hebrew Polemical Treatise, Anti-Cathar and Anti-Orthodox," *Harvard Theological Review*, 60 (1967), 323-348. Lucifer'in ilahi kökeni saptamak için Katharların kullandıkları metinler: Hezekiel 35:3; Mezmurlar 46:10, 80:9-10, 81:1, 95:5; Malaki 2:11; Matta 2, 21:28; Yuhanna 8:44, 14:30; 2 Korintoslular 4:3-4; Efesliler 2:3 ve diğerleri. "Lucifer," Katharların Şeytan'a, ilahi kökenini ima ettiği için uygun gördükleri addır. Bu Kathar tercih, Lucifer'in cehennemin kralı, İblis'in ise onun uşağı olarak gösterildiği Fransız ve Alman dramalarını etkilemiş olabilir (bkz. bölüm 8).

su yarattı ve ardından Şeytan biçimsiz maddeyi meydana getirip yaratıklara dönüştürerek onu taklit etti; bu talihsiz şeylere hayat veremedi; bunun üzerine, melekleri cansız maddenin içine girip yeryüzüne esir bir nüfus olmaya kandırmak üzere cennete gitti.

İnsan bedenleri, maddenin özellikle tiksindirici bir görünümüdür; çünkü Şeytan, ele geçirilen ruhları –düşmüş melekler ya da (bazı değişkelerde) düşen meleklerden inen ruhlar– içlerine hapsetmek amacıyla bu bedenleri yaratır. Seks, ruhlara hapishane görevi görecek yeni bedenler meydana getirmek için şeytani bir icattır. İnsan bedeni, İblis'in bize zorla dayattığı kaba bir aşağılanmadır.

Eski Ahit'te tasvir edilen Tanrı hakiki, iyi Tanrı değil, bizzat Şeytan'ın kendisidir. Pentateuch'te Tanrı'ya atfedilen her şey, gerçekte Şeytan'a işaret eder. Katharlar bunu aşağıdaki karşıtlıklardan türetirler: Yeni Ahit'in sevgi Tanrı'sı intikamcı Eski Ahit Tanrı'sının zıttıdır; Eski Ahit Tanrı'sı değişebilirdir; Eski Ahit Tanrı'sı zalimdir; Eski Ahit Tanrı'sı Adem ve Havva için bir ayartma ağacı meydana getirir; Eski Ahit Tanrı'sı insanlığı yaratmış olmaktan pişmanlık duyuyordu. Hepsinden en önemlisi Eski Ahit Tanrı'sına, bütünüyle kötü olduğu bilinen maddi dünyanın yaratıcısı denir.[64]

Bedenler kötü olduğuna göre, İsa'nın maddi bir bedeni olamaz ve çarmıhta bizim için ölmüş olamazdı. Aksine onun kurtarıcı edimi, as-

[64] Eski Ahit'in ne kadarının kötü olduğu konusunda Kathar görüşleri değişikti. Pentateuch'ün kötü olduğu, Musa'nın ve patriarkların demon ya da demon esinli oldukları ve Musa'nın yasalarının Şeytan'ın bir hilesi olduğu kabul edilirdi. İsa'nın Musa'dan alıntı yapmış olması gereğinden kurtulmak için, bazıları iki farklı Musa uydurma yolunu seçti. Bu tür inançlar, geç onbirinci yüzyıldan itibaren gelişen Musevilik karşıtlığını teşvik etmiş olabilir. Kathar kuşkuculuk, Yeni Ahit'in bazı bölümlerine de uzandı – Vaftizci Yahya, zaman zaman, başka bir şeytani figür olarak görüldü.

lında bedenlerde tutsak olduğumuzu ve aydınlatıcı bilgiyi kabul edersek, öldüğümüzde bedenden kurtulup Tanrı'nın hakiki, tinsel dünyasına yükselebileceğimize dair haberleri bize getirmesinden ibarettir. Bu aydınlatmayı kabul etmeyen ruhlar, kabul edinceye kadar tekrar tekrar dirilmeye mahkûmdurlar.

Düalizme Katolik yanıt, ortaçağın en etkili ekumenik konsili olan ve Kathar tehdidini ilk kanonunda ele alacak kadar ciddiye alan 1215 tarihli Dördüncü Lateran Konsili'nde özetlendi. Toplanan babalar, hakiki iyi Tanrı'nın her şeyi yoktan yarattığını onayladılar. Şeytan ve öteki demonlar doğaları itibariyle iyi yaratılmıştır, fakat kendi özgür istençleriyle kötüleşirler. İnsan ırkı, Şeytan'ın ayartmasına teslim olarak günah işledi. Dünyanın sonundaki yeniden dirilişte herkes hakettiğini alacak, kötüler Şeytan'la birlikte sürekli ıstırap çekecek, iyiler İsa ile birlikte ebediyete kavuşacaklardır.[65] Skolastikler düalistlere

---

[65] Dördüncü Lateran Konsili'nin 1. kanonu, Denzinger, no. 428-430: "Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit ... Recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint sive mala illi cum diabolo poenam perpetuale, et isti cum Christo gloriam sempiternam." Son zamanlarda taraflı bazı yazarlar, konsilin gerçekte Şeytan'ın varlığını değil, yalnızca Tanrı'nın tek yaratıcı olduğunu onaylamayı amaçladığını ileri sürmektedir. İlahi ilkenin tekliği kuşkusuz ana noktaydı, fakat Ozaeta, III. Innocent'in yazılarında Şeytan'ın varlığından en ufak bir kuşku duymadan sık sık Şeytan'a işaret edildiğini gösterdi –şaşırtıcı değil, o zamana kadar hiçbir teolog bu konuda hiçbir kuşku ifade etmemişti– demek ki, öğretinin konsil kanonunda açık olması istenmişti (J. M. Ozaeta, "La doctrina de Inocencio III sobre el demonio," *Ciudad de Dios*, 192 (1979), 319-336). Quay, papanın ve konsilin aslında kötülüğün kaynağını hem Tanrı'nın hem insanlığın dışına yerleştirmek üzere Şeytan'ın varlığını tanımlamayı amaçladığını ikna edici bir şekilde ileri sürer (P. Quay, "Angels and Demons: The Teaching of IV Lateran," *Theological Studies*, 42 (1981), 20-45). Quay'ın makalesi

karşı kötülüğün varolmayan olduğunu ve iki karşıt ebedi ilkenin mantıksal olarak imkânsız olduğunu ileri sürdüler. (1) Kötülüğün özü olmadığı için, o herhangi bir şeyin kaynağı olamaz. (2) Kötülük iyiyi azaltabilir, fakat tüketemez; aksi takdirde geriye kötülüğün yaşayabileceği bir şey kalmazdı ve kendisini yok ederdi. (3) Kötülüğün varlığı olmadığına göre, bir şeye neden olan bir iyide bulunduğu için *per accidens* [kaza eseri] olmadıkça bir şeye neden olamaz. (4) Bir tutarsızlık ve düzensizlik ilkesi var olamaz; çünkü bunlar tutarlılığın ve düzenin olumsuzlanmalarıdır. (5) İki ebedi ilke mutlak dengeli olsaydı, kozmos ikisi arasında donmuş halde olurdu; mutlak dengeli olmasalardı, biri diğerini ebediyen dışlardı. (6) Mutlak kötü bir varlık var olamaz, çünkü mutlak kötü mutlak hiçliktir; dahası böyle bir varlık kendi içinde çelişkilidir, çünkü kendi özünden nefret eder ve onu ortadan kaldırırdı: kendi içinde sevdiği ve şefkatle bağrına bastığı bir şey olsaydı, bütünüyle kötü olmazdı.[66] Aslında dış görünüşün altında Katolik ve Kathar görüşlerin tuhaf bir buluşması yatar. Kötülük mutlak bir şekilde var ise, iyininkinden bütünüyle farklı bir kendine ait varoluşa sahiptir. Bu yüzden, daha çok maddeye göre bir antimadde olduğu için, kötülük Şeytan'ın anlamında varlık, Tanrı'nın anlamında varolmayan olabilir. Her iki taraf da kötülüğün düpedüz yabancılığını, Tanrı-dışılığını farklı terimlerle de olsa gerçekten onaylıyordu, fakat rasyonel tartışma kızgın çatışmaya dönüştü. Nasıl tanımlanırsa tanımlansın, kötülüğün gerçek edimi, Kathar dininin haçlı seferleriyle

---

modern görüşlerin kusursuz bir özetini de sunar. Konsiller konusunda bkz. J. Alberigo, J. Dossetti, P. Joannou vd., *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 3. bs. (Bologna, 1973).

[66] Anselm, *Monologion*, 4; Aquinas, *ST* Ia. 2.3, 5.3, 48.3, 49.3, 65.1; Aquinas, *Summa contra gentiles* (*SCG*), 3.7, 3.15.



Cehennemin kralı İblis, *Vision of Tundale*'deki gibi kızgın bir ızgaraya bağlıyken lanetliye işkence eder. *Très riches heures du Duc de Berry*'den renkli süsleme, Burgundy, onbeşinci yüzyıl. Musée Condé, Chantilly ve Photographie Giraudon'un izniyle.

ve engizisyonla acımasızca kazınmasında görüldü.

Öteki sapkınlıklar, cadı çılgınlığı sırasında standartlaşan birçok suçlama aslında sapkınlara yöneltilmiş olmasına rağmen, kötülük kavramına fazla katkıda bulunmadılar. Bu tür suçlamaların en genel olanları orji, Şeytan'a kurban, bebek öldürme ve yamyamlıktı. Sapkınlar zaman zaman bu suçlardan birini işlemiş olabilseler de, tarihçiler örgütlü, yaygın İblisçiliğin var olmadığı konusunda hemfikirdir. Sapkınların en azından farkında olmadan Şeytan'ın hizmetkârı ve onun mistik bedeninin bir parçası olduklarına dair eski gelenek, bu tür yanılsamaları teşvik etti. Sapkınları şeytanlaştırmanın öğeleri, kiliseye karşı çıkanların İblis'in izleyicileri olduklarına dair teoride uzun süreden beri vardı ve şeytani varlığın dolaysız hissedildiği bir çağda şeytanileştirme yoğunlaştı.

Yahudiler ve Müslümanlar da –Batı Avrupa kentlerinde çok sayıda olmalarından ötürü daha çok Yahudiler– şeytanileştirildiler. Yahudiler Hıristiyan çocukları kaçırıp kurban etmek, Aşai Rabbani'ye ya da kutsal tasvirlere saygısızlık etmek ve kuyuları zehirlemekle suçlandılar. İsa'nın çarmıha gerilmesinin suçu (bütün insanlık yerine) onlara yüklendi ve İsa'yı Mesih olarak kabul etmeyi ısrarla reddetmeleri, içlerindeki İblis'in bir işareti sayıldı.[67]

---

[67] Şeytan ve Yahudiler konusunda bkz. M. Barber, "Lepers, Jews, and Muslims: The Plot to Overthrow Christendom in 1321," *History*, 66 (1981), 1-17; B. Blumenkranz, "La polémique antijuive dans l'art chrétien du moyen âge," *Bolletino de'Istituto Storico Italiano per il medio evo e archivio Muratoriano*, 77 (1965), 21-43; N. Cohn, *Europe's Inner Demons* (Londra, 1975); G. Langmuir, "From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: The Transformation of Hostility Against Jews in Northern Christendom," *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo* (Spoleto, 1978) içinde, s. 313-373; G. Langmuir, "Medieval Anti-Semitism," H. Friedlander, ed., *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Ge-*

Sorulması gereken sorulardan biri de, Şeytan'a inancın ne tür sonuçlar doğurduğudur. Hıristiyan diaboloji geç ortaçağın, Rönesansın ve Reformasyonun acımasız antisemitizminden ne ölçüde sorumludur? Acı meyveler vermiş görünüyor. Yine de Şeytan düşüncesi olmasaydı, antisemitizmin seyri belki biraz farklı olabilirdi. Her şeyden önce, dinsel nedenleri kadar toplumsal nedenleri de vardı. İkincisi, dinsel nedenler Yahudiler ile Hıristiyanlar arasındaki eski engellerden ibaretti; her grup ötekini kendi cemaatinden dışlıyordu. Şeytan olmasa da Hıristiyanlar Yahudileri dışlar, çarmıha gerilişten sorumlu tutar ve İsa'nın mistik bedeninden kopmuş günahkârlar, kurtarılmışların yozlaşması olarak görürlerdi. Diaboloji kullanışlı bir silahtı, fa-

---

nocide (Millwood, N.Y., 1980) içinde, s. 27-36; R. Mellinkoff, "Cain and the Jews," *Journal of Jewish Art*, 6 (1979), 16-38; R. Mellinkoff, *The Horned Moses in Medieval Art and Thought* (Berkeley, 1970); R. Mellinkoff, *The Mark of Cain* (Berkeley, 1981); R. Mellinkoff, "The Round-Topped Tablets of the Law: Sacred Symbol and Emblem of Evil," *Journal of Jewish Art*, 1 (1974), 28-43; L. Poliakov, *The History of Anti-Semitism*, cilt 1 (New York, 1974), özellikle s. 124-169; F. Raphael, "Le juif et le diable dans la civilisation de l'Occident," *Social Compass*, 19 (1972), 549-566; "La représentation des juifs dans l'art médiéval en Alsace," *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, 1 (1972), 26-42; J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews* (New Haven, 1943). Cadı çılgınlığı sırasındaki şeytanlaştırma için bkz. bölüm 10. Ayrıca bkz. B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096* (Paris, 1960); B. Blumenkranz, *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien* (Paris, 1966); I. Schachar, *The Judensau* (Londra, 1974); D. lancu-Agou, "Le diable et le juif," *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979) içinde, s. 261-276. Müslümanların şeytanileştirilmesi üzerine bkz. H. Backes, "Teufel, Götter, und Heiden in geistlicher Ritterdichtung," A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen* (Berlin, 1977) içinde, s. 417-441. Müslümanlar pagan olarak tanımlandılar ve bu nedenle saçma bir şekilde putperestlikle suçlandılar. Cordobalı Eulogius, Muhammed'e *angelum Satanae et praevium Anti-christi*, "İblis'in meleği ve Deccal'in habercisi" dedi (Backes, s. 426).

kat yalnızca bu kadardı: son zamanlarda Hıristiyan diabolojiden bağımsız olarak boy veren antisemitizmin nedeni değil, bir silahı. Hıristiyanlığın teolojik geleneği antisemitizmin epeyce sorumluluğunu taşır, fakat diaboloji başsuçlu değidir. Aslında, son yüzyıllarda Şeytan gücünü yitirdikçe, kötülüğün ötekilere yansıtılması arttı. Üzerine gölgemizi yansıtacağımız bir Lucifer'imiz yoksa Yahudileri, kapitalistleri, Katolikleri, komünistleri, Rusları, Arapları, siyahları seçeriz – Yahudiler her zaman listenin başında bulunacak kadar talihsiz olsalar da liste uzayıp gider. Şeytan kavramı bir neden değil, bir sonuçtur. Hem Şeytan imgesi hem azınlıkların şeytanileştirilmesi, içimizdeki aptalca zalimlikten yararlanıyor gibi.

Bu keşmekeşin geçici olarak durulduğu onüçüncü yüzyıl ortalarında, skolastiklerin en etkilisi, bütün zamanların en tutarlı, kesin ve kapsayıcı filozoflarından Thomas Aquinas (1225-1274) ortaya çıktı. Thomas'ın *Commentary on the Sentences*'i 1250'lere tarihlenir; en büyük eserleri, 1259'dan sonraki dönemde üretildi: *Summa contra gentiles*, *Summa theologiae* ve *De malo* (*Kötülük Üzerine*) incelemesi. Olağanüstü entelektüel faaliyeti, yazdıklarının tümünü değersiz şeyler olarak görmesine yol açan mistik bir deneyim yaşadığı 6 Aralık 1273'te aniden son buldu. Yazmayı bıraktı ve Lyon'daki Ekumenik Konsil'e giderken, 7 Mart 1274'te öldü.[68]

---

[68] Aquinas üzerine kaynakça, Augustine ve Luther'inki gibi muazzamdır. Konuyla en ilgili eserlerin basımları ve Aquinas'ın Şeytan ve kötülüğü ele alışı üzerine bazı modern eserler için bkz. Kaynaklar üzerine Deneme. *Summa theologiae* 1266-1273'e tarihlenir. *Summa contra gentiles* çeşitli şekillerde tarihlendirilmiştir: 1259'un başında ya da 1270'in sonunda başlanmış olabilir. Bkz. T. Murphy, "The Date and Purpose of the Contra Gentiles," *Heythrop Journal*, 10 (1969), 405-415. *De malo* (*DM*) en erken 1259-1268'e ve en geç 1269-1272'ye tarihlenmiştir; bkz. O. Lottin, "La date de la question

Aqiunas'ın Şeytan görüşü, onun kötülüğü anlama arayışından kaynaklanır. Uzun süreden beri Hıristiyanlıkta kökleşmiş yeni Platoncu varsayımlarla başlar. Tanrı saf mevcudiyettir/gerçek oluştur, bütünüyle gerçekleşmiş, kusursuz iyi, kusursuz varlıktır. Şeyler Tanrı'nın varlığına katıldıkları ölçüde vardır. Bu nedenle var olan her şey iyidir; iyilik ve varlık özünde aynı şeydir.[69] Hiçbir şeye tek başına kötü denilemez, ancak varlıktan ve iyilikten yoksun olduğu ölçüde kötü denilebilir. Kötülüğün kendi özü yoktur ve körlüğün ancak gözde var olabilmesi gibi, ancak iyi bir şeyde var olabilir.[70] Her doğal şey, her şeyin içinde kendi varlığına sahip olduğu Tanrı'ya doğru hareket ederek kendisini tam olarak gerçekleştirmeye doğru doğallıkla hareket eder. Kötülük, bu doğal hareketten bir uzaklaşmadır, gerçeklik doğrultusundan uzaklaşıp hiçlik doğrultusuna dönmektir. Bu nedenle her kötülük bir iyiye duyulan arzudan kaynaklanır; bir babanın, ailesinin güvenliğini istediği için çalıştığı yerin parasını zimmetine geçirmesinde olduğu gibi.[71]

---

disputée 'De malo' de saint Thomas d'Aquin," *Revue d'histoire ecclésiastique*, 24 (1928), 373-388.

[69] *SCG* 4.39; 4.95; *ST* Ia. 5.1: "bonum et ens sunt idem secundum rem" ("iyi" ve "varlık" sözcükleri, aynı şeyi gösterirler).

[70] *SCG* 3.11: "her kötü, iyi bir şeyin içindedir"; *SCG* 3.7: "kötünün özü yoktur." *SCG* 1.71: "cognoscuntur mala per bona" (kötüler, ancak içinde bulundukları iyiyle bilinirler); *ST* Ia. 5.1-3, Ia. 47-49, IaIIae. 19, Ia. 2.3; *ST* Ia. 5.3.2: "nullum ens dicitur malum inquantum est ens sed inquantum caret quoddam esse, sicut homo dicitur malus inquantum caret esse virtutis, et oculus dicitur malus inquantum caret actione visus" (hiçbir şeye, bir şey olduğu ölçüde kötü denmez, bir şeyden yoksun olduğu ölçüde denir; bir insana erdemden yoksun olduğunda kötü denildiği gibi).

[71] Her şey Tanrı'da varlığa sahiptir: *ST* Ia. 48.1. Kötülük, iyi arzusundan kaynaklanır: *SCG* 2.162, 3.10, 3.13-14; *ST* Ia. 49.2, IaIIae. 19.

Thomas dört kötülüğü birbirinden ayırdı. (1) Mutlak kötülüğü (*malum simpliciter*), mutlak hiçlik olduğu için gerçeklikte hiçbir karşılığı bulunmayan bir soyutlama olarak önemsemez. (2) "Metafizik kötülük"ü, yaratılmış varlıkların zorunlu olarak Tanrı'dan daha az kusursuz olmaları olgusunu da, böyle bir durum mantıksal bir zorunluluk olduğu için önemsemez. (3) Mahrumiyet kötülüğünü, bir yaratıkta doğası gereği sahip olması gereken şeyin yokluğunu ve (4) günah kötülüğünü, ahlaksal iyiden yoksunluğu ciddi biçimde ele alır.

Plotinus ve Augustine, metafizik kötülüğün herhangi bir kozmosta içkin olduğunu ileri sürmüştü. Tanrı'nın enerjisi kozmosa taşarak kozmosu bir biçimler bolluğuyla, olası en fazla çeşitlilikte yaratıklarla doldurur. Bu demektir ki, bazı yaratıklar Tanrı'ya/gerçekliğe/iyiliğe ötekilerden daha yakındır. Şeyler Tanrı'dan uzak oldukları ölçüde daha az gerçek, daha az iyi ve bu nedenle daha fazla "kötü"dürler. Aquinas bu çözümlemeyi kesin bir şekilde reddetti. "Yalnızca birisine zarar vermesi nedeniyle," diyordu, "bir şeye kötü denir." Bazı şeylerin zorunlu olarak ötekilere göre Tanrı'dan daha uzak olması kötü değildir, bir taşın balık ya da bir ineğin kadın olmaması kötü değildir. Yalnızca, bir yaratık tümüyle kendisine ait olan bir şeyden mahrum olduğu zaman kötülükten söz edebiliriz. "Kötülük, belirli bir öznenin tam mevcudiyete/gerçek olma durumuna ulaşamamasıdır." Her yaratık doğal olarak kendisini Tanrı'da/varlıkta/iyide tam olarak gerçekleştirmeye sürüklenir ve kötülük, bu gerçekleşmenin engellenme ölçüsüdür. Sağır bir kadın tam olarak gerçekleşmiş bir kadın değildir; bu nedenle sağırlık, kadındaki bir kötülüktür. Duymayan bir kadın bir kadında olması gereken bir şeyden yoksundur ve dolayısıyla bir mahrumiyete maruzdur; fakat meleksi doğaya sahip olmadığı gerçeği bir mahrumiyet değil, salt bir olumsuzluktur. Bu ikisinden Aquinas

yalnızca mahrumiyeti kötü sayar.[72] Yine de, kozmosun çeşitliliğinin belli ölçülerde yozlaşmayı da gerektirdiğini ileri sürerek eski tutuma boyun eğdi. Bu anlamda bir tür metafizik kötülük sahneye çıkar: her şey iyi yaratılır, fakat iyilik bazılarından, diğerlerine oranla daha fazla uzaklaşır.[73]

Aquinas'ın kötülükle ilgili öğretisinin merkezi mahrumiyettir. Körlük bir kötülüktür, fakat kendi başına bir şey değil, görmeden yoksunluktur. Yalnızca bir yaratığın doğal olarak sahip olması gereken bir iyiden yoksunluk kötülüktür.[74] Bir binicideki körlük kötülük-

---

[72] *SCG* 3.11, 4.7; *ST* Ia. 48.2: kötülük, "sicut pura nagatio sed sicut privatio" değildir (saf olumsuzluğa değil, mahrumiyete benzer). *ST* Ia. 48.5: "Malum ... est privatio boni" (Kötülük, iyiden mahrumiyettir). *ST* Ia. 48.3: "Non autem quaelibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni privative et negative. Remotio igitur boni negative accepta mali remotionem non habet, alioquin sequeretur quod ea quae nullo modo sunt mala essent; et iterum quod quaelibet res esset mala ex hoc quod non habet bonum alteruis rei. Sed remotio boni privative accepta malum dicitur, sicut privatio visus caecitas dicitur" (Her iyilik yokluğu bir kötülük değildir; çünkü iyinin yokluğu hem mahrumiyet hem olumsuzluk olarak anlaşılabilir. Olumsuzluk anlamında iyinin yokluğu kötü değildir; çünkü aksi takdirde basitçe var olmayan şeyler kötü olurlardı ve bazı şeyler, sırf başka bir şeye uygun nitelikten yoksun oldukları için kötü olurlardı. Fakat mahrumiyet anlamında iyinin yokluğu bir kötülüktür, körlük ışıktan mahrumiyet olarak görülebildiği gibi).

[73] *SCG* 3.71; *ST* Ia. 48.2.

[74] *ST* Ia. 48.3: "subjectum mali sit bonum"; *SCG* 3.3-15; *SCG* 1.71: "malum non dicit esse nisi inquantum est privatio boni" (iyiden mahrum olmadığı sürece bir şeye kötü denilmez); *DM* 1.1: "malum ... non est aliquid, sed est ipsa privatio alicuius boni" (kötülük kendi başına hiçbir şeydir; belli bir iyiden mahrumiyettir); *ST* Ia. 49.1: "malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi" (kötülük, yaratığın doğası gereği sahip olması gereken bir iyiden yoksunluktur).

tür, fakat kanatlardan yoksunluk (bunun olması ne kadar arzu edilirse edilsin) kötülük değildir; çünkü görme bir binici için doğaldır, kanat değildir. Mahrumiyet olarak kötülük fikrindeki sorun, anlamlı bir şekilde tanımlanamayan yapay Platoncu kategorilere dayanmasıdır. Suyun normal durumu nedir; sıvı mı, katı mı, gaz mı? Buz sıvılıktan mahrum su mudur ya da yüzme havuzumdaki su katılıktan mahrum buz mudur? Sınırlar nerededir? Kör olmak bir çocuk için normal değildir, fakat görmeden yoksun olmak kör bir çocuk için normaldir. Birçok skolastiğin savunduğu Platoncu, "gerçekçi" felsefedeki güçlükler, son yüzyıllarda bu tür varsayımlardan çoğunun yok olmasına neden oldu. Bazı modern yazarlar *kötülük* terimini ahlaksal kusur için kullanarak doğal *kötülük*'ü varoluşun dışında tanımlamayı önerdiler. Fakat Thomas'ın doğal kötülükleri gerçek olarak kabul etme cesareti vardı. Kanser, ıstıraba neden olduğu için bir kötülüktür; kötülüğü kanser "kötü" olmayacak şekilde tanımlamak kötülük sorununu hafifletmez, çünkü bizi kanserle ve neden olduğu ıstıraplarla baş başa bırakır. Örneğin Thomas körlüğü bir *kişi*'deki görme mahrumiyetinden çok *kör bir kişi*'deki basit görme olumsuzluğu olarak tanımlasaydı, Platoncu bir tuzaktan sakınmış olabilirdi, fakat kötülük sorunundan da değersiz ve anlamsız bir şekilde kurtulmuş olurdu.

O halde kanserin varlığı iyi bir Tanrı'nın varlığıyla nasıl uzlaşır? *Summa theologiae*'nin hemen başında Thomas, kozmosta kötülüğün varlığının Tanrı'nın varlığına karşı en iyi sav olduğunu kabul eder.[75]

---

[75] *ST* Ia. 2.3: "videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrarium fuerit infinitum totaliter destruetur aliquid. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Inveniretur autem malum in mundo. Ergo Deus non est" (Öyle görünüyor ki, Tanrı yoktur; çünkü herhangi bir karşıt sonsuzsa, karşıtını yok eder. Fakat Tanrı sonsuz iyi olarak tanımlanır. Demek ki, Tanrı var ol-

Tanrı'nın varlığı lehine beş rasyonel kanıtı bunun karşısına koydu ve ardından Tanrı'nın varlığını kötülüğün varlığıyla uzlaştırma sorununa geri döndü.

Tanrı bütün kozmostan sorumludur. Başka hiçbir ilke, kötülüğün bağımsız bir nedeni ya da *summum malum* var olamaz. Toptan kötülük toptan varolmayandır; hiçliktir. Kötü, eninde sonunda iyiye bağımlıdır. Her kötü bir iyiye dayanmak zorundadır ve bu iyi öğesi, onu bütünüyle kötü olmayan hale getirir. Var olan herhangi bir şey, en azından var olduğu ölçüde iyidir. Kötülük hiçlik olduğu için hiçliğe neden olabilir; o nedenle her kötülüğe bir iyi neden olur. Olası en kötü varlık kendini yıkmaya çalışır ve dolayısıyla yok olurdu. Sonsuz olan Tanrı kendi karşıtını tümden yok eder, bu nedenle asla var olmaz. Demek ki Şeytan Tanrı'dan bağımsız bir kendilik olamaz. Varlığı Tanrı'dan kaynaklanan bir varlık olmalıdır ve ne kadar bozulmuş olursa olsun temelde iyidir.[76] Özgür istenç sahibi yaratıkların ahlaksal edimleri dışında, kozmosta var olan ya da gerçekleşen her şey Tanrı'nın istencinin doğrudan sonucudur. Kör talih, şans, rastlantısal olaylar yoktur.[77] Kötülüğün her kategorisinden Tanrı ne ölçüde so-

---

saydı kötülük olmazdı. Fakat kötülük vardır. O halde Tanrı yoktur).

[76] *SCG* 3.15; *ST* Ia. 49.2-3.

[77] *ST* Ia. 22.2. Thomas modern rastlantısal devinim teorilerini Einstein gibi yorumlardı: bir nedensellik ilkesi rastlantısal gibi görünenin içinde ya da aracılığıyla çalışıyor olmalı. Bu, kuantum teorisinin bir varsayımı değildir, fakat kuantum teorisindeki hiçbir şey, rastlantısallığın düzenle bağdaşmayabileceğini göstermez. Rastlantısallık düşüncesi, bütün öteki düşünceler gibi insan zihninin bir ürünüdür ve gözlemcinin, belli olayların (örneğin bir atom çekirdeğinden alfa parçacıklarının yayılması) nedenini bilimsel olarak gözlemlemediği (olasılıkla asla gözlemleyemeyeceği) ve bu nedenle bu olayları rastlantısal olarak tanımlayıp yalnızca istatistiksel olarak ele aldığı bir durumu tarif eder. Rastlantısallık kozmosun doğasıyla ilgili olmaktan çok, gözlemci-

rumludur? "Metafizik" kötülük gerçekten kötülük olmadığına göre, sorun, Tanrı'nın *doğal* kötülükten ve *ahlaksal* kötülükten ne ölçüde sorumlu olduğudur.

Her kötülüğün bir nedeni vardır.[78] Aristotelesci terimleri kullanan Thomas, kötülüğün kendi başına hiçlik olarak biçimsel ya da nihai bir nedenden yoksun olduğunu, fakat bir maddi nedeni –içinde bulunduğu iyi– ve bir etkin nedeni –eksikliği açığa çıkaran eyleyen– olduğunu ileri sürer. Doğal kötülüğün her zaman doğal bir nedeni vardır. Doğadaki herhangi bir eksikliğe, doğada daha önceki bir eksiklik neden olur. Öyle görünüyor ki, Tanrı bu tür eksikliklerin nihai nedenidir. Fakat bu eksiklikler yalnızca bir iyinin rastlantısal yan ürünleridirler. Bakteriler başkalarında yalnızca *per accidens* ıstıraba neden olur: kendi başlarına iyidirler. Kendi başına iyi olan bir kaya parçası, oradan geçmekte olan bir arabanın üzerine düşerek *per accidens* acıya neden olur. Tanrı eksikliği, kötüyü asla istemez, yalnızca kötünün içinde bulunduğu iyiyi ister. Tanrı'nın yalnızca *per accidens* doğal kötülüğe neden olduğu söylenebilir. Kendi içinde bir eksikliği bulunmayan Tanrı, herhangi bir eksikliğin doğrudan nedeni olamaz. Kötülük

---

nin güçlerinin sınırlılığıyla ilgili bir hükümdür. Hem evrenin düzenli ve amaçlı (bir kozmos) olduğu hükmü hem olmadığı (bir kaos olduğu) hükmü rastlantısallıkla bağdaşır. Dahası, görünüşte rastlantısal olaylar bir titreşim üretir; öyle ki, mikro düzeyde rastlantısallık, gözlemlenen ile kuramsal veri arasındaki farkı hesaplama yöntemini kullanan herkesin bildiği gibi, daha yüksek bir düzeyde her zaman düzen yaratır gibi görünür. Bilim, sözde rastlantısallığın arkasındaki ilkeyi keşfedebilir ya da hiç keşfetmeyebilir. Her durumda teolojinin rastlantısallıkla bir sorunu yoktur; çünkü yönetici bir ilke düşüncesine karşı çıkmaz ve çıkamaz. Bu sorunu benimle tartıştıkları için Charles Musès ve David Darwazeh'e teşekkürler.

[78] *ST* Ia. 49.1: "omne malum aliqualiter causam habeat."

istemez; fakat kötülüklerin ortadan kalkmasını da istemez. O halde yaptığı şey, daha üstün iyi için kötünün gerçekleşmesine izin vermektir; onun ilahi takdiri her kötülükten iyiyi çıkarır.[79] Kendi ilahi yaratıcısını tam olarak ifade edip yansıtacak kadar çeşitlilik barındıran bir kozmosta, yaratıkların bozulabilmesi ve yozlaşabilmesi zorunludur. İçinde hiçbir şeyin bozulmadığı bir kozmos durağan ve tekdüze olurdu. Örümcek sinek yemeden yaşayamazdı; gelincik fareyi mideye indermeseydi ölürdü. "Bunu fareye anlatmak" yeterli bir yanıt değildir; çünkü teori farenin ıstırabını tam olarak hesaba katar. Yozlaşma ve bozulma ve bunların gerektirdiği ıstırap olmadan yaşam ve enerji dolu bir kozmos inşa etmek basitçe mümkün değildir.[80]

Demek ki, Thomas'ın Tanrı'sı doğa kötülüğü istemez, fakat kozmosun varlığı için zorunlu bir bedel olarak kabul eder. Bu varoluş onca ıstıraba değer mi ya da bu kadar çok ıstırap iyi bir Tanrı düşüncesiyle bağdaşır mı? Thomas değer ve bağdaşır saydı. Herkes kabul etmeyecekti. Fakat Tanrı'yı denklemden çıkarmak kötülük sorununu ortadan kaldırmaz. Tanrı'nın varlığına karşı sav, yalnızca Tanrı'ya değil, bütün kozmos düşüncelerine, bir şekilde rasyonel, düzenli ve amaçlı olan bir evren düşüncesine de saldırır. Hiçbir düzenli kozmik ilke böylesine kusurlu bir evren üretemezdi. Kötülükten yola çıkan sav, eğer geçerliyse, yalnızca bizim Tanrı dediğimiz ilkeyi değil, bü-

---

[79] *ST* Ia. 49.1.3: "unde numquam sequitur malum in effectu, nisi praeexistat aliquod aliud malum in agente vel materia" (eyleyen ve/ya maddi biçimde başka bir kötülük var olmadıkça hiçbir kötülük ortaya çıkmaz). *CS* 2.46; *ST* Ia. 19.9: "Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum" (Tanrı kötülüğün ne yapılmasını ne de yapılmamasını ister, ancak daha büyük bir iyi için yapılmalarına izin verir). Krş. *ST* Ia. 2.3.

[80] *ST* Ia. 46.1.3, Ia. 47.1, Ia. 65.21; *CS* 1.39.2, 1.46.1.3.

tün kozmik ilkeler fikrini yok eder.[81] Tüm düzeni ve ilkeyi yok etmekle, bütün değer yargılarını tamamen öznel hale getirir. Bir toplama kampını ya da siyahları döven bir şerifi lanetlememiz için bize hiçbir neden bırakmaz. Böylece tuhaf bir şey olur: ilk sav bir paradoksla yok edilir. Eğer hiçbir düzen ya da amaç yoksa, bütün insani değerler ve özlemler saçmadır ve iyi ile kötü, yalnızca insan zihninin öznel kurguları olarak vardır. O halde kötülük nesnel olarak var olmadığına göre, Tanrı'nın varlığına karşı çıkarılamaz. Kötülükten yola çıkan sav döngüsel ve geçersizdir. Yine de kozmosta herhangi bir düzen ve dolayısıyla Tanrı'nın varlığı yadsınabilir, fakat Tanrı'nın varlığına karşı kötülükten yola çıkan bir sav mantıksal olarak kullanılamaz. Öte yandan, Tanrı'nın varlığını savunan biri, doğal kötülüğün varlığının bir açıklamasını sunmalıdır ve Thomas'ın mahrumiyet yanıtı bu açıklamayı sunmaz; çünkü ıstırabı bu kozmostan çok daha fazla içeren ve sınırlayan farklı bir kozmos tasarlamak mümkündür. Örneğin fare korku ve acıya maruz kalmak zorunda kalmayabilir, bunun yerine mutluluğu kendini gelinciğe sunmakta bulabilirdi.

Ahlaksal kötülük (*culpa*) başka uyumsuzluklar doğuruyordu.[82] Thomas bir yanda düzenli bir evrendeki her şeyin bir nedeni olduğu-

---

[81] E. Harris, *The Problem of Evil* (Milwaukee, 1977), s. 4-5: "Değerli amaçları gerçekleştirmeye çalışan insanları meydana getiren, fakat arzularını da acımasızca engelleyen bir dünya [irrasyoneldir]. Ya insan özlemleri saçma ve doğa dışı olmalı ya da ... dünya ters bir dünya olmalı."

[82] Thomas, ahlaksal olarak özgür bir yaratıkta tercihten kaynaklanmayan bir mahrumiyet olan, örneğin analitik yetenekten yoksunluk, *poena* ile istencin özgür tercihini gerektiren bir kabahat olan *culpa*'yı birbirinden ayırt etti. *ST* Ia. 48.5: "culpa habet plus de ratione mali quam poena" (culpa, poena'dan daha uygun kötülüktür). Bu arada Aquinas'ın poena'sı aşağı yaratıklara değil, yalnızca rasyonel yaratıklara uygundur.

nu iddia etmek istiyordu, öte yandan ise özgür istenci onaylamak ve Tanrı'yı kötülüklerin sorumluluğundan kurtarmak istiyordu. Birinci eğilim onu ahlaksal kötülüğün bir mahrumiyet biçimi olduğunu ve istençte ve/ya zekâdaki bir eksikliğin günahın nedeni olması gerektiğini iddia etmeye götürdü. (Bu onu, Augustine'in yapmış olduğu gibi, ontoloji ile ahlakı birleştirmeye götürdü). Erdem bizi gerçekliğe, fiilileşmeye ve mutluluğa; günah boşluğa çeker. Fakat istençte ya da zekâda bir eksiklik günaha neden oluyorsa, eksikliğin nedeni nedir? Yanıt başka bir eksiklik ya da Tanrı olmak zorundadır.[83] İkinci eğilim öteki yöne götürdü: Tanrı herhangi bir anlamda günahın nedeni olamaz. Günaha Tanrı ya da herhangi bir önkoşul değil, istencin özgür bir edimi neden olur. Şimdi, istenç (*voluntas*) doğal olarak Tanrı'ya doğru çekilir, fakat entelektüel ve rasyonel yaratıklarda *voluntas*'ın, onun doğal gelişimini onaylayabilen, askıya alabilen ya da görmezlikten gelebilen bir bağlantısı, özgür istenci (*liberum arbitrium*) vardır. Ahlaksal kötülük, günah, istencin bilerek, özgürce kötülüğü tercih etmesidir.[84]

Aquinas bu iki eğilimi uzlaştırmaya çalıştı. Sorunu çözmek için, tek başına kötü olmayıp (olması durumunda kendisi günah olur ve bir nedeni gerektirirdi) isteğe bağlı olan (aksi takdirde doğada bir nedeni olması gerekirdi) bir eksikliği yalıtması gerekiyordu. Bu nitelemeler olmasa sonuç geriye doğru sonsuz bir nedenler zinciri olur ve hiçbir çözüm sunmazdı. İstediğini, özgür bir yaratığın Tanrı'nın kozmosunun kuralını, ölçüsünü ve uyumunu hesaba katmayı kasıtlı reddinde buldu. Bu red bütünüyle özgürcedir, fakat bir günah değildir; çünkü yalnızca bir edim günah olabilir. Bir mahrumiyet değil, basit

[83] *DM* 1.3-4, 16.2; *SCG* 3.4, 3.16.2; *ST* Iallae. 1-5, Iallae. 75-80.

[84] *ST* Iallae. 6-17 (özellikle 13.6), Iallae. 78.1, Iallae. 79.1.2; *SCG* 3.10.

bir olumsuzlamadır; özgürcedir, doğada kökleri yoktur. Bu nedensiz eksiklik daha sonra, istencin kuralı reddederken gerçekleştirdiği kötü bir edim olan günaha neden olabilir. Çözüm zekicedir, fakat bakış açısı olarak Anselmus'un günahın hiçbir nedeninin var olmadığı konusundaki ısrarından daha az işe yarar. Gönüllü olarak kuralı bir tarafa bırakma kararının kendisi kötülük olarak görülebilirdi (izleyen edim kadar tam kötü olmasa da); yalnızca akıl değil, İsa'nın "kalpteki" günahları lanetlemesi de böyle bir görüşü desteklerdi. Aquinas'ın çözümünde Tanrı ahlaksal kötülükten sorumlu değildir; çünkü ahlaksal kötülük, eyleyenin özgür ve doğrudan seçimidir. Tanrı'nın yazgılaması ve takdiri bütün kozmosu yönetir, fakat her şeyi içeren planı özgür istenci ve sonuçlarını kucaklar.[85]

Aquinas, meleklerin doğal olarak günah işleyip işleyemedikleri konusunda tutarsızdı. Tanrı tanım gereği günah işleyemez; zekâ ya da akıl sahibi olmayan yaratıklar özgür istençten yoksun oldukları için günah işleyemezler; fakat insanlar (özgür, rasyonel yaratıklar) ve melekler (özgür, zekâ sahibi yaratıklar) günah işleyebilirler.[86] Tanrı günah var olamayacak şekilde bütün melekleri ve insanları inayete kabul etseydi, özgürlük bir aldatmaca olurdu ve iyilik yapma özgür tercihi olmadıkça, ahlaksal iyi bir aldatmacadır.[87] Bu nedenle melekler doğal

---

[85] *DM* 1.3, 16.2.4-7; *SCG* 3.71-73, 159, 163; *ST* Ia. 22-23. Burada Aquinas Abelardus'un öznelci görüşüne karşı çıktı ve günahın tek başına güdüden çok eylemi ve kendi içinde kötü bir şeyi gerektirdiğinde ısrar etti (*ST* IaIIae. 19-20). Bkz. J. F. Dedek, "Intrinsically Evil Acts: An Historical Study of the Mind of St. Thomas," *The Thomist*, 43 (1979), 385-413.

[86] Ne var ki, bedenden yoksun olan melekler, bedensel tutkularla ayartılmazlar. *ST* Ia. 59.4, 63.1; *CS* 2.5.1.1, 2.3.1.1-2, 2.8, 4.44.3; *SCG* 4.90.

[87] Demonlar (düşmüş melekler) günah işleyebilirler: *SCG* 3.108-110. Meleklerin kusurluluğu konusunda 1950'lerde Thomistler arasında küçük bir fırtı-

olarak günah işleyebilirler. Yine de melekler günah işleyemez; çünkü saf tindirler ve dolayısıyla herhangi bir zekâ yoksunluğuyla sakatlanmış olamazlar. Şeyleri enine boyuna düşünmek zorundaki rasyonel yaratıklar olan insanlardan farklı olarak saf entelektüel yaratıklar şeyleri dolaysız sezgiyle bilirler. Bu nedenle melekler doğal olarak günah işleyemezler.[88] Thomas, insanlar için geliştirdiği özgür istenç açıklamasını meleklere de uygulayarak açmazı çözebilirdi. Şeytan, Tanrı'nın istencini izlemenin uygun olduğunu bilmiş, fakat sırf kötü niyetten bunu bir tarafa bırakmayı tercih etmiş olabilirdi. Bunun yerine Thomas gereksizce karmaşık başka bir yaklaşımı benimsedi. Şeytan doğal bir şekilde günah işleyemezdi, fakat doğaüstü bir şekilde işleyebilirdi.[89] Tanrı Lucifer'e ona ebedi saadet verecek doğaüstü

---

na koptu, bazıları hemen temelde yatan bir tutarlılık bulmaya çalıştı. Fakat Thomas iki karışık düşünce çizgisini ileri sürüyordu. Örneğin bkz. C. Courtès, "La peccabilité de l'ange chez Saint Thomas," *Revue thomiste*, 53 (1953), 133-163; A. Hayen, "Le péché de l'ange selon Saint Thomas d'Aquin," *Teoresi*, 9 (1954), 83-176; Philippe de la Trinité, "Du péché de Satan et de la destinée de l'espirit," Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan* (Paris, 1948) içinde, s. 44-97; Philippe de la Trinité, "Réflexions sur le péché de l'ange," *Ephemerides carmeliticae*, 8 (1957), 44-92; J. de Blic, "Saint Thomas et l'intellectualisme moral à propos de la peccabiité de l'ange," *Mélanges de science religieus*, 1 (1944), 241-280; J. de Blic, "Peccabilité de l'espirit et surnaturel," a.g.e., 3 (1946), 163. Şeytan bir melekti, belki de en yükseği: *DM* 16.3-4; *CS* 2.3-11; *ST* Ia. 63.7. Saf entelektüel bir töz olan Şeytan, doğası itibariyle iyi ve özgür istençli yaratıldı.

[88] *SCG* 3.108-110.

[89] *ST* Ia. 58.5: "et in his quae naturaliter ed rem pertinent, non decipiuntur; sed decipi possunt quantum ed ea quae supernaturalia" (melekler doğal olarak günah işleyemezler, fakat doğaüstü şeyler bakımından günah işeyebilirler). *DM* 16.3: "peccatum diaboli non fuerit in aliquo quod pertinent ad ordinem naturale, sed secundum aliquid supernaturale" (Şeytan'ın güna-

bir lütuf hediye etti. Kusursuz zekâya sahip olan Lucifer, bunun herhangi bir doğal mutluluktan daha iyi olduğunu pekâlâ biliyordu, fakat en yüksek iyiyi düşünmeyi bir tarafa bırakıp böyle bir kaygı olmadan hareket etmeyi tercih etti. Onun günahı buydu.[90]

Şeytan'ın günahının hem içeriği hem niteliği vardır. İçerik, doğal mutluluğu ele geçirmek için Tanrı'nın özgür doğaüstü lütuf hediyesini reddetmeyi tercih etmesidir. En yüksek meleklerden biri olan Şeytan'ın fiilen Tanrı'yla eşit olabileceğine inanmış olması imkânsızdı. Yaratan'ıyla eşit olma değil, kendi selametine hakim olma, kendi gücüyle ve istediği anda doğrudan ebedi saadetine kavuşma özgürlüğüne sahip olma anlamında Tanrı gibi olmak istedi. Bu şekilde Tanrı'dan bağımsız olmayı arzuladı. Duns Scotus, Şeytan'ın olamayacağını bilmesine rağmen Tanrı'yla eşit olmayı arzulamış olabileceğini ileri sürerek buna karşı çıktı. Bir bankayı soymak ister, fakat sırf başarılı olamayacağım sonucuna vardığım için bundan kaçınırsam, istencin bu koşullu edimi benim payıma bütünüyle günahtır. Şeytan'ın Tanrı'yla eşit olmayı istemesi, fakat sırf başarılı olamayacağını bildiği için geri durması bütünüyle günahtı.

Şeytan'ın günahının niteliği, kendi kaynaklarıyla mutluluğu ele geçirme, kendi kaderinin efendisi olarak Tanrı gibi olma ve Efendi'ye şükran borçlu olmama arzusunda yatan kibirdir. Duns yine, Şeytan'ın

---

hı doğal düzenle değil, doğaüstü düzenle ilgiliydi). Aquinas doğaüstünü keskin bir şekilde (bugünkü bulanık kullanımdan farklı olarak) tanımladı: bir yaratığın doğasına uygun olan şeyin ötesine geçen herhangi bir şeydir. Melekler ve demonlar doğaüstü değildirler, doğanın bir parçasıdırlar. Yine de Tanrı onlara doğaüstü lütuf, yani onların doğal güçlerini aşan lütuf verebilir.

[90] *ST* Ia. 63.1.4: "non cum ordine debitae mensurae" (gerekli ölçünün düzeni içinde değil).

günahı kibri kapsamasına rağmen, Lucifer her türlü ölçü ve aklın ötesinde kendisine aşık olduğu için en başta şehvet omak üzere öteki günahları da kapsadığını ileri sürerek itiraz etti.[91]

Lucifer'in günahı yaratılış anında gerçekleşmedi; çünkü bu onun özgür istencine fırsat vermez ve Tanrı onu günahkâr yaratmaktan sorumlu olurdu. Bu nedenle günah daha sonra, meleğin Tanrı olmadığını, varlığının Tanrı'ya bağımlı olduğunu ve bu bağımlılık durumunu kabul etme ya da etmeme tercihine sahip olduğunu kavradığı bir anda gerçekleşmiş olmalı.[92] Bu, insan deneyiminden zekice yapılmış bir çıkarsamadır. Tanrı olmadığımızı –istencimizin gerçekleşmesinin gerekli olmadığını, sevilmeyeceğimizi ve ihmal edileceğimizi, öleceğimizi– ilk fark ettiğimizde gerçekleşen kızgınlık, ilk isyandır. Bu gezegendeki yaratıklar arasında yalnızca biz insanlar bu kozmosta tek olmadığımızın farkındayız ve yabancılaşmamız bu farkındalıkta yatar.

---

[91] Kibir Tanrı'ya ve insanlığa haset duymayı da beraberinde getirdi. ST Ia. 63.2: "nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur; et hoc est peccatum superbiae"; *ST* Ia. 63.3: "voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem" (Tanrı'nın arzuladığı gibi ilahi yardım olmadan kendi doğasının güçleriyle mutluluğuna ulaşmak istedi). *ST* Ia. 13: Meleklerin doğaları gereği işleyebilecekleri iki günah yalnızca kibir ve hasettir. *CS* 2.5.1, 2.21.1: kibir ve hasettir. Duns'un İblis'in Tanrı'yla eşit olma arzusuyla ilgili değerlendirmesi, *Reportata Parisiensia*, 2.6.1 ve *Commentary in the Sentences*, 2.4-7'dedir. Duns, istencin edimlerini ikiye ayırır: (1) kişinin başarabileceğine inandığı bir işi istediği *simplex* edimi; bu, etkili bir edimdir; (2) kişinin başaramayacağı ya da başaramayacağını düşündüğü bir işi istediği *cum conditione* edimi. *Reportata* 2.6.2'de Duns, Lucifer'in günahındaki temel öğenin, kendisini ölçüsüzce sevdiği için şehvet olduğunu ileri sürer.

[92] *ST* Ia. 56.3; *ST* Ia. 63.5-6: "in primo instanti omnes fuerunt boni, sed et in secundo fuerunt boni a malis distincti" (ilk anda bütün melekler iyiydi, fakat bir sonraki anda iyi ve kötü melekler birbirlerinden ayrıldılar).

Cassian, Büyük Gregory, Deutzlu Rupert ve pek çok öteki ortaçağ yazarıyla birlikte Aquinas da, Vahiy Kitabı'nın 12. bölümünü şöyle yorumladı: İblis'in günahından sonra cennette bir savaş patlak verdi; adil melekler, Başmelek Mikail'in önderliğinde Şeytan'ı ve öteki dönmüş melekleri dışarı sürdüler. Ne var ki, demonların kovulmasını basit ilahi buyrukla sağlanmış olarak betimleyen dinsel oyunlarda bu egemen teolojik kanı yansıtılmaz. Alternatif bir görüş de şuydu: Vahiy'de işaret edilen savaş, kilisenin dünyevi tiranlara karşı mücadelesiyle ilgilidir. Fakat cennetteki savaş daha sonraki hem teoloji hem de en başta Milton'ın *Paradise Lost*'u olmak üzere edebiyat için temel görüş haline geldi.[93]

Thomas'ın hayli soyut olan Şeytan'ı yalnızca dolaylı bir şekilde kozmostaki öteki kötülüklerden sorumludur. Şeytan'ın üzerimizdeki etkisi yalnızca dışsaldır. Bizi ikna edip ayartabilir, fakat günah işlememize neden olarak özgürlüğümüzü ihlal edemez. Dışsal güçle bedeninizi zorlayabilir, fakat kötülüğe razı olmanıza asla neden olamaz. Şeytan öteki yaratıkları günah işlemeye ikna ettiğine göre, ona günahın dolaylı bir nedeni denilebilir, fakat bu yalnızca sözün gelişidir; çünkü günahkârın kendisi her zaman günahın doğrudan nedensiz nedenidir. Bu nedenle, günah edimini açıklamak için Şeytan'a gerek duyulmaz. Dahası, ayartmayı açıklamak için bile gerekli değildir. Şeytan var olmasaydı, insanlık yine de bedensel tutkuları nedeniyle günah ayartmalarına maruz kalırdı.[94] Tanrı'dan bağımsız kötü bir ilkenin var olamayacağını zaten göstermiş olan Thomas'ın mantığı, onu,

---

[93] *ST* Ia. 63-68. Bkz. S. P. Revard, *The War in Heaven* (Ithaca, 1980).

[94] *ST* Ia. 114.3; *ST* Iallae. 80: "manifestum est quod diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum" (açıktır ki Şeytan bir insanın günah işlemesine hiçbir şekilde neden olamaz).

kötülüğü açıklamak için Tanrı'ya bağımlı kötü bir varlığın da gereksiz olduğu bir noktaya götürür. Hıristiyan Kutsal Kitap ve gelenek Şeytan'a inanmayı gerektirir, fakat doğal akıl ve mantık gerektirmez.

Bir Hıristiyan olan Thomas, Hıristiyan geleneğin tamamen onayladığı bir varlığın varlığından kuşku duyamazdı. Fakat Şeytan günahın nedeni değilse, işlevi nedir? Thomas'ın yanıtı şudur: o, bütün kötü yaratıkların başıdır (*caput*), onların şefi, prensi, yöneticisi ve efendisidir.[95] Yalnızca onların lideri değildir, onları aynı zamanda kendisiyle bir tek varlıkta birleştirir. Müminlerin İsa'nın mistik bedeninin uzuvları olması, onunla inayet içinde birleşmesi gibi, günahkârlar da İblis'in mistik bedeninin uzuvlarıdır, onunla yabancılaşma içinde birleşirler. Kötülük ilkesi ya da nedeni olmayan İblis, tüm kötülüğün merkezi ve birleştirici gücüdür.[96]

Şeytan ve öteki düşmüş melekler, günah işler işlemez cezalandırıldılar. Cennetten aşağı havaya ve yeraltına atıldılar. Cezalarının özü,

---

[95] *ST* IIIa. 8.7: "omnium malorum caput est diabolus, inquantum illum imitantur" (Şeytan, onun peşinden gittikleri ölçüde bütün kötülerin başıdır). *ST* IIIa. 8.8: Şeytan'ın bir tezahürü olan Deccal için de bu geçerlidir; ikisi, gerçekte kötülüğün bir başıdırlar: "antichristus est membrum diaboli, et tamen ipse est caput malorum. Diabolus et antichristus non sunt duo capita sed unum."

[96] *ST* Ia. 63.8; Lucifer öteki meleklerin günah işlemelerine neden olmaz; onları teşvik eder, fakat tercih kendilerinindir ("non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens"). Demonlar olarak düşmüş melekler: *CS* 2.6.1, 2.8.1. Bir cehennem hiyerarşisi oluştururlar: *ST* Ia. 109; *CS* 2.6, 2.9. Lucifer insanlar arasındaki ilk günahı kışkırttı, fakat neden olmadı: *ST* IaIIae. 81-85, IIaeIIae. 163.1. Bkz. J. B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas* (Paris, 1930); O. Magrath, "St. Thomas' Theory of Original Sin," *The Thomist*, 16 (1953), 161-189.

Tanrı'yla doğal birlikten mahrum olduklarının farkında olmalarıdır.[97]

Melekler tercihlerini bir kez yaptıktan sonra ondan dönemezler. Tanrı'nın özgür inayet hediyesini kabul etmeyi tercih eden melekler sonsuza kadar ebedi saadete kabul edilirler ve günah işleyemezler. Lucifer ve izleyicileri sonsuza kadar lanetlidir ve asla kurtarılamazlar.[98] Thomas kendi savına ulaşmak için, bu görüşü savunan eski savları görmezlikten geldi; Thomas'ın savı şuydu: Duyulara ve akla dayanan rasyonel yaratıklar olan insanlardan farklı olarak melekler duyularına ve akıllarına gerek kalmadan dolaysız bir şekilde ve sezgiyle hakikati kavrayan saf zihinsel varlıklardır. Dolayısıyla durumla ilgili bilgileri, ilk anda kesinlikle eksiksizdi. Duyu, akıl ya da başka bir yetenek yoluyla hiçbir yeni bilgi onlara ulaşamaz. Bilinebilecek her şeyi zaten bildikleri için ve bu bilgi ışığında tercihlerini yaptıkları için, fikirlerini değiştirebilecek hiçbir şey yoktur.[99] Savın meleklerin do-

---

[97] *ST* Ia. 64.3-4. Bazıları şimdi lanetlilere işkence etmek için cehennemdedir; bazıları insanlığı ayartmak için havadadır; dünyanın sonunda hepsi cehenneme kapatılacaktır. *SCG* 4.90; *CS* 2.8, 4.43: cisimsiz olmalarına rağmen demonlar ateşten acı çekebilirler, çünkü Tanrı onları ateşin gücü altına koyar. Thomas bütün bu noktalarla çok az ilgilenmiş gibidir ve savları üstünkörüdür.

[98] *ST* Ia. 62.8; *ST* Ia. 64.2: "mali vero peccantes sunt in peccato obstinati" (günah işleyen kötü melekler günahlarına sıkı sıkıya bağlıdır).

[99] *ST* Ia. 64.2. Bu durumda, artık saf tin olan zihinlerine yeni bir duyusal ya da rasyonel bilgi giremeyeceği için aynı şekilde tercihleri değişemez olan ölümden sonraki insan ruhlarına benzerler (*SCG* 4.93-95). Daha eski savlar için bkz. *ST* IaIIae. 80.4: "peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex praecedenti suggestione causam" (hiç kimse Şeytan'ı ayartmadı ve öncül hiçbir neden yoktu; demonlar İsa tarafından kurtarılamazlar da, çünkü onun meziyetleri yalnızca kendi türü olan insanlık için geçerlidir).

ğal tercihlerinden çok doğaüstü tercihlerine uygun düştüğü yer burasıdır. Çünkü bir itiraz şudur: eğer saf tinler değişmiyorlarsa, en başında değişip kötüyü tercih etmezlerdi. Elbette bu durumda, meleklerin özgür istenci olmazdı. Fakat Thomas'ın doğaüstü savı, kendisini daha ileri taşır. Doğrudur, zekâları durumu kavradığı ve *voluntas*'ları Tanrı'ya işaret ettiği için melekler başlangıçta doğal olarak günah işleyemezlerdi. Fakat Tanrı onlara *liberum arbitrium*'larının [özgür istenç] ortaya çıkmasına izin veren doğanın ötesinde bir tercih sundu. Daha basit çözüm –meleklerin *liberum arbitrium*'larının her zaman gerçekten özgür ve her an değişebilir olduğu– İblis'in kurtarılamayacağına dair eski geleneği bozardı. Kötü melekler ve lanetli insanlar, bir kere günaha battıktan sonra, adalet ve neşeden topyekün tiksinirler ve görkemi bekleyenlerin mutluluğundan yakıcı nefret içinde yaşarlar. İyi ve gerçek olan her şeyden iğrenir ve onları boşluğa çekmeye çalışırlar.[100]

Thomas'ın selamet teorisi Anselmus'unkine dayanıyordu. Selamet, Tanrı'ya sunulan kefareti ve insanlığın tekrar Tanrı'yla birlik olmasını gerektiriyordu. İsa'nın Çilesi, Tanrı'nın ilk günahın bir sonucu olarak İblis'in kullanmasına izin verdiği güçten bizi kurtardı, fakat Şeytan hiçbir zaman üzerimizde herhangi bir hakka sahip olmadı. İsa'nın borcumuzu Şeytan'a değil Tanrı'ya ödediğini anladığımız sürece, diyordu Thomas, *kurtulmalık* ve *kurtarılma* terimleri kullanılabilir.[101] Bu sav, kurtulmalık ve kurban teorisinin etkili bir biçimde uz-

---

[100] *CS* 4.50.2.1: "in damnatis erit perfectissimum odium.... Mali de omnibus bonis dolebunt; unde et felicitas sanctorum considerata eos maxime affligit" (Lanetlilerde kusursuz bir nefret vardır. Kötüler her iyi şeye öfke duyarlar ve azizlerin mutluluğu onları özellikle rahatsız eder).

[101] *ST* IIIa. 49.2; *CS* 3.19.1; *SCG* 4.39-42; *ST* IIIa. 48.4: "et ideo per respectum

laştırılmasıydı ve yine Şeytan çözümün ayrılmaz bir parçası değildi.

Eski kurtulmalık teorisinin gölgesi, İsa'nın ölülerin ruhlarını kurtarmak için kapıları kırdığı cehennemden kurtarışa ilişkin dramatik düşünceyi zayıflattı. İblis'in ölüler üzerinde bir hakkı yoksa, Tanrı'nın cehennemin ağzında onunla çarpışmasına gerek yoktu. Yine de kurtarış imgesi çağın imgeleminde o kadar güçlü biçimde yer etmişti ki, modern zamanlara kadar sürdü, muzaffer askeri/feodal komutan İsa –*Christus victor*– popüler imgesiyle de güçlendi.[102] Daha önceki bazı yazarlar şu liberal görüşü ileri sürmüştü: İsa cehennemdeki ölü paganlara vaaz verdi ve böylece kendisinden önce yaşayıp ölmüş bütün iyi ruhları kurtardı. Abelard daha da liberal bir görüşü benimsedi: adil paganlar yaşamları sırasında Kelam tarafından aydınlatılmış ve kurtarılmıştı.[103] Ne var ki, Peter Lombard ve Aziz Bernard da dahil, skolastiklerin çoğunluğu daha dar bir görüş benimsediler ve Aquinas da öyle yaptı. Yalnızca Mesih'e inananlar, yani akte sadık kalmış eski İbraniler kurtarılabilirdi. Araf öğretisine göre iyi paganlar, hatta filozoflar bile, kendilerine ölümden sonra ebedi saadetten yoksun, fakat aynı zamanda kaygısız bir yaşam sunulmasına rağmen kurtarılmışlar

---

ad Deum justitia exigebat quod homo redimeretur, non autem per respectum ad diabolum ... Non erat pretium sovendum diabolo, sed Deo. Et ideo Christus sanguinem suum, qui est pretium nostrae redemptionis, non dicitur obtulisse diabolo, sed Deo" (İnsan, Şeytan'a göre değil, Tanrı'nın adaletine göre kurtulmak zorundaydı. Bedel Şeytan'a değil, Tanrı'ya ödenmeliydi. Bu nedenle İsa kendi kanını, kurtuluşumuzun bedelini Şeytan'a değil, Tanrı'ya sundu).

[102] G. Aulén, *Christus victor* (Paris, 1949).

[103] *Sic et non* 84. Bkz. R. V. Turner, "Descendit ad Inferos: Medieval Views on Christ's Descent into Hell and the Salvation of the Ancient Just," *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), 173-194.

arasında değildir. Bu yüzden cehennemde ve arafta Dante'ye rehberlik eden Vergilius, onunla birlikte cennete yükselemedi.[104]

Thomas, Hıristiyan düşüncede İsa'nın Çilesi'nin İblis'in gücünü kırdığı düşüncesi ile günah ve kötülüğün devam ettiği gözlemi arasındaki eski tutarsızlığı çözemedi. Şeytan'a eskiden olduğu gibi bizi ayartma ve cezalandırma izni verilir. Yine de İsa'nın Çilesi ona inanan herkesi korur, bu nedenle Şeytan'ın inananları ayartma çabaları boşunadır.[105] Abelard'ın tutumundan yapılan bir çıkarsamayla çözüm bulunabilirdi. Tanrı'nın tikel bir yerde ve zamanda vücut bulmuş olması önemsizdir. İsa, hangi yer ve zamanda olurlarsa olsunlar bütün insanlar için öldü. Fedakârlığı herkes için ebediyen kurtuluş planının bir parçasıydı ve önce gelenlerden daha fazla olmamak üzere dirilişten sonra gelenleri de etkiler. Bu yüzden, tüm zaman ve yerleri etkileyen Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulması'ndan sonra insan davranışında bir iyileşme beklemek için hiçbir neden yoktur.

Demonlar, Tanrı'nın krallığını engellemek için insanlara saldırırlar. Zaman zaman daha büyük bir kötülüğe ulaşmak için fiilen küçük bir iyilik yapmalarına karşın, her zaman kötü niyetlidirler. Tanrı haklı olarak bizi ayartmalarına ve cezalandırmalarına izin verir ve Şeytan günaha neden olamasa da, her yerde günahı teşvik eder. Her günahkâr Tanrı'ya ve insanlığa karşı savaşında Şeytan'a yardım eder ve farkında olsun ya da olmasın İblis'in bir uşağıdır.[106] Şeytan'ın bütün eylemleri Tanrı'nın iznine ve doğal yasaların sınırlamasına tabi-

---

[104] *ST* IIIa. 52. Limbo, cehennemin en yüksek halkasıdır.

[105] *ST* IIIa. 49; *CS* 3.19.1.

[106] *ST* Ia. 114, IaIIae. 80.2-3; *ST* Ia. 65.1: Şeytan, evren anlamında değil, dünyevi bir yaşam sürenlerin ona hizmet etmeleri anlamına bu dünyanın efendisidir ("non creatione, sed quia saeculariter viventes ei serviunt").

dir. Şeytan, doğal süreci ihlal eden hiçbir şey yapamaz: bir prensi bir kurbağaya dönüştüremez. Fakat iç yanılsamalar göstererek ya da duyularla fark edilebilir dış yanılsamalar oluşturarak zihni yanıltıp doğa yoluyla etkili olabilir. Bizi ayartmak için altın ya da mülk gibi dışsal maddi nesneleri kullanabilir ya da bedensel organlar ve sıvılar gibi içsel nesnelerle etkili olabilir. Şeytan'ın kendi bedeni olmamasına rağmen, (örneğin) cinsel ilişkiye girebildiği bir bedene bürünebilir; ama ne incubi ne succubi çocuk meydana getirebilir. Ele geçirilenin özgür istencine ya da vicdanına asla zarar veremese de, bir kurbanın bedenine bir süre sahip olabilir. En büyük filozoflar bile, zamanlarının varsayımları tarafından adil yargının sınırlarını aşmaya sürüklenebilirler.[107]

Skolastiklerin diabolojinin eski sorunlarına getirdikleri çözümler, gereğinden fazla ustacaydı. Bizi, paradoksal bir şekilde soyutlamayı kaba ayrıntıyla birleştiren bir dünyaya götürürler. Bir kere, Şeytan düşüncesini kışkırtan insan deneyimlerinin çok ötesine gider. Deneyimimiz, zihinlerimizin derinliklerindeki karanlık, zalim, aptalca ve yakıcı bir şeyin varlığıyla ve yıldızların gizli yerleriyle, yok olmaya duyulan öfkeyle ilgili deneyimdir. Skolastikler, ölümcül bir an için düzen kuralını bir tarafa bırakarak, bize saf zekâyı takdim ederler.

---

[107] Incubi ve succubi konusunda *CS* 2.8.1; *SCG* 2.154; *ST* Ia. 57, Ia. 110-114, IIIa. 43.2; *DM* 16.9. Thomasçılığın Katolik kilisenin yarı resmi felsefesi olduğu onikinci yüzyıl başlarında, Thomas'ın cadı çılgınlığından sorumluluğu konusunda Thomasçılar ile anti-Katolikler arasında bir tartışma başladı. Şimdi, ortalık yatıştıktan sonra, tartışmanın başından beri aptalca olduğu ortadadır. Thomas demonların işlerini betimlemede açıkça saçma noktalara kadar gitti, fakat erken babalara kadar geri giden bir geleneği izlemekten fazlasını yapmadı. Cadı inançlarının temelini oluşturan Hıristiyan teoloji, Aquinas'ın icadı değildi.

Bu, dört yaşında bir çocuğa tecavüz edip boğazını keserek öldüren tecavüzcü çocuğu –bu paragrafı yazarken radyoda duydum– açıklayabilir mi? Incubi ve succubi olarak uyuyan kişileri aşağılayan ve kıs kıs gülen demonları da bize takdim ederler. Bu, atom silahlarıyla yeryüzünü yok edebilecek bir gücün büyüklüğünü açıklayabilir mi? Bir kavram varlığını sürdürmek için insan algılamalarına yanıt vermelidir; burada bunu yapmaya neredeyse son verir. Sanatçılar ve mistikler şeytani gerçekliği daha yoğun ve inandırıcı bir şekilde kavrayabilirler.

8 İleri Ortaçağ Sanat ve Edebiyatında Lucifer

Sanat ve edebiyat, Şeytan teolojisini yönlendirmekten çok izledi; yine de, gelenekte belli noktaları etkileyici bir şekilde genişletip sabitleştirdiler. Sanatsal bütünlük yaratma, hikâyeyi iyi bir hikâye haline ve olayların gelişimini inandırıcı hale getirme çabaları, bazı bakımlardan teologlarınkinden daha tutarlı bir senaryoya yol açtı. Şeytan, orta ve geç ortaçağda birçok gerileme ve canlanma hareketinden geçti. Oniki ve onüçüncü yüzyılların teolojisinde Lucifer'in gücünü yitirmesi, feodalizm ve saray aşkı gibi laik konulara dayanan bir edebiyatın gelişmesine va daha sonra kötülüğü demonların dalaverelerinden çok insani motivasyonlara atfeden hümanizmin gelişmesine uygundu. Bu yüzden en büyük yazarlardan ve eserlerden birçoğu –Chrétien de Troyes, Wolfram von Aschenbach, Hartmann von Aue ve Chaucer; *Chanson de Roland, Nibelungenlied* ve *El Cid*– Şeytan'ı genellikle üstünkörü ya da genel olarak kötülükler için bir metafor olarak ele aldı. Öte yandan çöl babalarının, Gregory ve Aelfric'in renkli ve somut Şeytan'ı vaaz edebiyatında ve vaazlar, toplu ayin kitapları ve teolojiden yararlanan şiir ve dramada canlı kaldı. Ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllarda özgür istenç nominalizminin zaferi ve aynı dönemin ürkütücü açlıkları ve salgın hastalıkları, sonraki ortaçağ sanat ve ede-

biyatında Şeytan'ı tehdit edici bir figür haline getirdi.[1]

Resim sanatı, teolojiyi edebiyata göre daha uzaktan izledi. Resim sanatçıları şairlerden ve felsefecilerden daha az kavramsal terimlerle düşünme eğilimindedir ve Şeytan'ın şekli, kısmen kullanılan malzemeye bağlıdır: heykelcilikte insan ya da yarı-insan bir biçimi betimlemek, küçük, siyah bir cini resmetmekten daha kolaydır; tezhipli bir el yazmasının dar sınırları içinde, küçük cini resmetmek daha kolaydır; hiçbir fildişi siyah şeytanı göstermez. Teoloji ve edebiyat, Şeytan ile demonlar arasında dikkatli bir ayrımın yapılmasına izin verir; kesin teolojik ayrımlar yapmanın güç olduğu sanatta ikisinin karışması olağandır.[2]

---

[1] 1100-1500 döneminin sanat ve edebiyatında Şeytan'la ilgili genel bir incelemeden fazlasına olanak sağlayacak kadar çok malzeme vardır. Yalnızca temsil edici örnekler alınabilir ve bunun, kendi başına bir sanat, şiir ve tiyatro incelemesi değil, kötülüğün kişileşmesinin tarihi olduğu unutulmamalıdır. Bosch'un sanatı, cehennemin, limbonun ve arafın gelişimi, Deccal ya da vizyon edebiyatı gibi bağlantılı konular cangılına dalmaya gerek yoktur. Deccal konusunda bkz. R. Emmerson, *The Antichrist in the Middle Ages* (Seatle, 1981), bölüm 4 "Antichrist in Medeval Art" ve özellikle bölüm 5 "Antichrist in Medieval Literature." Görü edebiyatı konusunda bkz. D. D. R. Owen, *The Vision of Hell* (Edinburgh, 1970); arınma konusunda bkz. J. Le-Goff, *The Birth of Purgatory* (Chicago, 1982).

[2] Joyce Galpern, Kris Haney, Ellen Schiferl ve diğerlerine özel teşekkürlerle, sanat tarihinde benden daha iyi olan yazarları izliyorum. Bkz. B. Brenk, *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends* (Viyana, 1966); B. Brenk, "Teufel," *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 4 (1972), 295-300; F. Klingender, *Animals in Art and Thought to the End of the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1971); J. M. Galpern, "The Shape of Hell in Anglo-Saxon England" (doktora tezi, California Üniversitesi, Berkeley, 1977); G. Schiller, *Iconography of Christian Art*, 2 cilt (Greenwich, Conn., 1971-1972); H. Seidlmayr, "Art du démoniaque et démonie de l'art," E. Castelli, *Filosofia*

Şeytan'ın sanatsal temsillerinin gelişimini izleme çabaları, hiçbir açık sonuç vermez. Eğilimler çoğunlukla zaman ve mekân açısından yereldir ve sık sık tersine döner. Onbirinci yüzyıla kadar Şeytan genelde bir insan ya da küçük şeytan olarak resmedildi ve bu eğilim Bizans sanatında da sürdü. Batı'da, 1000 dolaylarında İngiltere'de başlayıp 1020 dolaylarında Almanya'ya ve ardından diğer yerlere yayılmak üzere, Şeytan insan ve hayvan karışımı bir canavar olma eğilimindedir. Ondört ve onbeşinci yüzyıllarda grotesk, Derek Bouts, Van Eycks, Hans Memling, Hieronymous Bosch, Pieter Brueghel, Jan Mandyn ve Peter Huys sayesinde sanatsal zirvesini yaşadı. Uzun süredir anlaşılmış olduğu gibi, Bosch ve ötekilerin grotesk çalışmaları sapma değil, canavarlar ve demonlar bakımından öne çıkarılan bilinçdışı psikolojisinin az çok dinsel terimlerle açıklanmasıdır. Bu aynı zamanda kötülük sorununun ahlaksal bir ifadesidir de: Bosch bu dünyayı, günahın, aptallığın ve boşunalığın egemen olduğu cehennemin bir aynası olarak resmeder.[3] Bosch, ortaçağın didaktik sanat geleneği içinde kalır ve bu durum, sanatta şeytanilik sorununu gündeme getirir. "Şeytani" sanatın iki anlamı olabilir: Bosch gibi, izleyicilerine ahlaksal bir örnek sunmakla ilgilenen sanatçıların şeytani olanı resmetmesi[4] ve sanatçıların kendilerinin bilerek ya da bilmeyerek şeytani

---

dell'arte (Roma, 1953) içinde, s. 99-114; A. Wienand, "Heils-Symbole und Dämonen-Symbole im Leben der Cistercienser-Mönche," A. Schneider, ed., *Die Cistercienser* (Köln, 1974) içinde, s. 509-554. Tezhipli el yazmalarını, tabloları, freskleri, vitrayları ve heykelleri kapsayan Princeton Hıristiyan Sanat Dizini'nde 1050'den 1500'e kadar Hıristiyan sanattaki 450'den fazla Şeytan tasvirini de inceledim.

[3] Bkz. M. Lazar, "Caro, mundus, et demonia dans les premièrs oeuvres de Bosch," *Studies in Art*, 24 (1972), 106-137.

[4] Bkz. Galpern, s. 29-31. Ortaçağ sanatçıları, manastırcı ve gezgin vaizler gibi

olana hizmet ettikleri sanat. İkincisinde uyumsuzluk, anlamsızlık ve bozulma Tanrı'nın kozmos planını engelleyen kötüleri yansıtır ve sanat, hicvetmek ve nefret uyandırmak için değil, aklını çelmek ve tuzağa düşürmek için kullanılır.[5] Bu bölümün amacı, birincisinin ikonografik eğilimlerini göstermektir.

Lucifer bazen Cehennem ya da Ölüm gibi öteki korkutucu figürlerle ilişkilendirilir (onbirinci yüzyıldan sonra Ölüm ile Şeytan, zaman zaman birbirlerine eşlik etmelerine ya da Şeytan'ın başı, ortaklığı çağrıştırması için kafatası olarak gösterilmesine rağmen, genellikle ayrı ayrı resmedilirler). Onbirinci yüzyılda İblis genellikle insan ya da insansıdır; onbirinci yüzyıldan itibaren hayvan ya da insan/hayvan bir canavar olması daha olasıdır; ondördüncü yüzyıldan itibaren giderek groteskleşir. Dizlerinde, baldırlarında ya da topuklarında boynuzları ve göğsünde, karnında ya da arkasında yüzü bulunan canavar Şeytan, Lucifer'in içsel ahlaksal canavarlığını yansıtır. Daha erken ortaçağda sıkça görülen küçük, siyah şeytancık varlığını sürdürür, fakat gittikçe groteske boyun eğer.[6]

---

izleyicileri korkutup iyi bir yaşama yöneltmek için dehşet sahnelerini sık sık kullandılar; Augustine, taşralıları eğitmek için cehennem sahnelerinden yararlanmayı daha önce önermişti.

5 Bkz. R. Hammerstein, *Diabolus in musica* (Bern ve Münih, 1974), s. 16-19; Seidlmayr, s. 105-113.

6 Canavar olan, her zaman şeytani olana işaret etmez. Canavar Şeytan, bulanıklaşıp insanlığın "canavar ırkları"na (bkz. bölüm 4), gargoylelere [Gotik mimaride su oluklarını süsleyen ağzı açık insan ya da hayvan başı heykellerine verilen ad --çn.] ve basit komik grotesk figürlere dönüşür. Şeytan'ın taçlı ya da taçsız yedi başı ya da on boynuzu varsa, temsil doğrudan Vahiy 12.3'ten kaynaklanır. Zaman zaman Hekate gibi (bkz. ŞEYTAN) üç başı ya da yüzü vardır ve Kutsal Teslis'le alay etmektedir.

Şeytan genellikle siyah ya da koyu renklidir, fakat tersi de sıkça karşımıza çıkar: morumsu ya da sarımsıdır; ölümle, sapkınlarla, ayrılıkçılarla ve büyücülerle bütünleştirilen bir renk.[7] Genellikle çıplaktır ya da yalnızca bir peştemal takar; çıplaklık cinselliği, yabanıllığı ve hayvanlığı simgeler. Bedeni çoğunlukla kaslı ve çok zayıf, nadiren şişmandır; onikinci yüzyıldan önce bazen yakışıklı ya da hoş görünüşlüdür. Çok ender olarak dişidir, fakat istediği biçime bürünebilir.[8] Bir hayvan olarak genellikle bir maymunsu, ejderha ya da yılandır. İnsan yüzlü yılan, birçok kültürün sanatında görülür; bu tür temsiller Hıristiyan sanatta onüçüncü yüzyılda genelleşmiş gibi görünüyor. Yılanın insan başı, onu Adem ve Havva'yla daha inandırıcı bir şekilde ilişkilendiriyordu; sanatsal gelenek, yılanın konuşabildiği tiyatrodan yararlanmış olabilir. Günahta insan ile Şeytan'ın suç ortaklığını da simgeliyordu. Ayrıca kadın düşmanı gelenek, Havva'nın suçunu kocasınınkinden daha fazla vurguluyordu; bu nedenle yılan, Adem'den çok Havva'ya benziyordu.[9] Onbirinci yüzyıldan sonra en genel hayvani özelliği, hâlâ eski güç çağrışımını da taşıyan boynuz-

---

[7] Bkz. bölüm 4 ve 6. Edebi analojiler için bkz. Heisterbachlı Caesarius, *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange (Köln, 1851), 5.2 (sarımtırak) ve 5.5, 5.8 (hayaletimsi).

[8] Brenk, *Tradition*, s. 178-179.

[9] J. K. Bonnell, "The Serpent with an Human Head in Art and in Mystery Play," *American Journal of Archeology*, 21 (1917), 255-291. Peter Comestor'un Şeytan'ın genç kız yüzlü bir yılan biçimini almayı tercih ettiğine dair saptaması için ("elegit etiam quoddam genus serpentis virgineum vultum habens") bkz. Bonnell ve J. M. Evans, *Paradise Lost and the Genesis Tradition* (Oxford, 1968), s. 170. Peter, *Historica scholastica: Liber Genesis* 21'de bu düşünceyi kullanan ilk kişi olmuş gibi görünüyor. Bkz. bölüm 9, sahnede yılan üzerine.

lardı.[10] İkinci en genel hayvani özellik kuyruktu; üçüncüsü, neredeyse eşit bir şekilde meleklere uygun tüylü kanatlara ve cehennemin mağaralarına uygun yarasa kanatlara ayrılan kanatlardı. Şeytan'ın saçları, ya cehennemin alevlerini temsil etmek ya da düşmanlarını ürkütmek için saçlarını yağlayıp dik tarayan barbarlara işaret etmek için dik taranmıştır.[11] Demonların, şeytanileştirme sürecinde Yahudilere aktarılan bir özellik olan uzun, kancalı burunları vardır. Toynaklar, pençeler, kıllılık ve keçi ayaklar öteki özelliklerdir (gerçi demonun derisi kösele gibi de olabilir). Şeytan'ın nadiren aurası ya da halesi (aslında kutsallığın zorunlu bir işareti değil, gücün bir işareti) vardır. Ateşi soluyabilir ve ruhları öldürmek için ok atabilir (Ölüm ya da elfler gibi). Demonlar üç çatallı zıpkın, çatallı dirgen, kancalar ve öteki işkence aletleri taşır; cehennemde lanetlilerin infazcıları olarak kullanılmaları en genel sahnelerden biriydi. Sık sık rastlanan öteki sahneler şunlardı: şeytan çarpmışlardan şeytan kovma (gerçi ortaçağın sonraki dönemlerinde ilgi İncil sahnelerinden Şeytan'ın günlük yaşamdaki dolaysız, güncel varlığına kaydıkça buna daha az rastlanır oldu); meleklerin, çarpık ve yanık demonlara dönüştükleri cehenneme düşüşleri; Şeytan'a mızrak saplayan ya da ayaklarıyla çiğneyen İsa ya da Aziz Michael; adalet terazisinde ölmekte olan bir kişinin ruhu üzerine bir melek ile bir demonun çekişmesi (Anubis'in ruhu adalet terazisinde

---

[10] Güç boynuzları ikonografisinin ortaçağdaki devamı için bkz. R. Mellinkoff, *The Horned Moses in Medieval Art and Thought* (Berkeley, 1970); ne yazık ki simge büyük ölçüde yanlış anlaşıldı, çünkü Musa'nın boynuzlarının Yahudilerin kötülüğünü temsil ettiği düşünüldü ve Yahudiler de boynuzlu betimlenmeye başlandı.

[11] Erken Hıristiyan sanatta şeytan çarpmış kişi, bazen dimdik saçlı gösterilir. Bkz Brenk, *Tradition*, s. 132, 176. Bu motif Avrupa'nın ötesine geçer: Japon demonların da yukarıya taralı benzer saçları vardır. Bkz. ŞEYTAN.

[*ma'at*] tarttığı Mısır'dan eski bir motif). En dramatik sahne, İsa'nın cehennemin kapılarını parçaladığı cehennemden kurtarıştı; bu sahne kolayca, Lucifer'in sonunda yenildiği ve kutsanmışların ruhlarının cennete götürüldüğü Kıyamet Günü sahnesine dönüştü.[12]

Onbirinci yüzyıldan itibaren, ortaçağ edebiyatı giderek çeşitlendi ve gelişti. Lirik, romans, epik, tarih, yaratık meselleri ve öteki türler artık törenleri ve azizlerin yaşamlarını tamamlıyor ve bir ölçüde onların yerini alıyordu. Chaucer'in sayısız stil, tür ve sofistikasyon düzeyinin ustaca bir kontrolünü sergilediği *Canterbury Hikâyeleri*'nde bu çeşitlilik yansıtılır. Onbirinci yüzyılda Eski İngilizce, önemli miktarda ciddi edebiyatıyla Latince dışındaki tek Batı Avrupa dili olmuştu; fakat bir sonraki yüzyıla gelindiğinde Fransızca, Provensçe, Almanca, İtalyanca, İspanyolca ve öteki anadil edebiyatları ortaya çıkıyordu. Dante'nin "De vulgaria eloquntia"sında göklere çıkarılan bu değişim, Chaucer, Langland, Wolfram ve Chrétien gibi yazarların, kendilerine Latinceden daha doğal gelen ve geniş bir okuyucu kitlesine daha kolay ulaşabilen dillerde eser vermeleri anlamına geldi. Hâlâ birçok şey – teoloji, tarih, felsefe, lirik şiir, ilahiler, toplu ayinlerle ilgili dramalar ve vaaz edebiyatı– Latince yazılıyordu, fakat Latinceyi yalnızca din adamları ve birkaç eğitimli birey anlıyordu. Bu nedenle azizlerin yaşamlarının anadillerde değişkeleri onbirinci yüzyılda ortaya çıkmaya başladı, anadilde vaazlar yazıldı ve toplu ayin oyunları, Latincenin yanı sıra anadillerde de sahnelendi.

Vaaz, toplu ayin ve hagiografik edebiyat, geleneksel Latince türler ile yeni anadil türleri arasındaki ve elitlerin teolojisi ile eğitimsiz halkın inançları arasındaki bağlantı noktalarıydı. Vaaz edebiyatı, eği-

[12] Brenk, *Traditon*, s. 177.

timsizlerden kaynaklanması anlamında değil, halkın anlayacağı şekilde yazılmış olmaları ve halkın deneyimini hesaba katmaları anlamında popülerdi. Teolojik düşünceler, dinleyicileri etkilemek için efsanevi malzemeler ve dramatik hikâyelerle harmanlandı. Vaaz edebiyatı bu yüzden, Şeytan düşüncesini etkileyen hagiografiden uzak durdu; çünkü azizlerin yaşamları, hâlâ İblis'in çoğunlukla dünyada bulunduğu ve her kapıyı çaldığı çöl babaları zamanındaki gibiydi. Eski ve ortaçağ dünya görüşleri, şeyleri zaman içinde gelişen değil durağan olarak algılama eğilimindeydi. Bütün zamanlar Tanrı'nın zihninde birdi ve yeryüzündeki bütün şeyler ve bireyler Tanrı'nın ebedi düşüncelerinin görünümleriydi. Tıpkı kral olan bir kralın kral olması gibi, aziz olan bir aziz de azizdir. Bir ülkenin bir dönemdeki kralı, başka bir ülkenin başka bir dönemdeki kralı gibidir; çünkü özünde bir kral, *gerçekte* Tanrı'nın ebedi kral düşüncesinin temsilidir. Bu nedenle azizlerin yaptıkları şeyler yüzyıllar boyunca aynı kaldı. Azizin yaşam biçimi öncelikle, Athanasius'un *Life of Anthony*'si gibi çöl babalarının yaşamları ve daha sonra Büyük Gregory'nin *Life of Benedict*'i gibi çöl babalarınkini taklit eden ortaçağ hagiografisi tarafından saptanmıştı. Dolayısıyla Şeytan, azizlere meydan okuyan ve karşı çıkan, bütün kötü güçlerin şefi ve bütün günahların, kötülüklerin ve dünyevi kaygıların arkasındaki güç olarak ortaçağ hagiografisinde canlı bir rol oynadı. Şeytan teologlar arasında gücünü yitirirken, azizlerin yaşamlarında canlı kaldı ve her zaman yenilgiye uğramasına rağmen korkutma yeteneğini korudu. Her zaman popüler olan azizlerin yaşamları, uygun yortularda toplu ayinin bir parçası olagelmişti. Vaizler bu renkli ve dramatik hikâyelerde sonsuz sayıda ahlaksal örnek buluyor ve cehennem ateşiyle ilgili müthiş hikâyelerin günah için etkili bir caydırıcı olduğunu kavrıyorlardı. Teologların yaptığı gibi Lucifer'in rolü-

nü önemsizleştirmek bir yana, vaazcılar dramatik ve didaktik amaçlarla bu rolü öne çıkardılar. Vaizlerin "yoksulları kontrol etmek" için bu düşünceyi kötüye kullandıklarına dair bir fikir, din adamlarının da en az cemaatleri kadar Şeytan'dan ürktüklerini gözden kaçırır. Azizlerin yaşamlarının vaaz, toplu ayinler ve tiyatro gibi bunlardan kaynaklanan sayısız tür üzerindeki etkisi, geç ortaçağ ve Rönesans zihniyeti üzerinde Şeytan'ın devam eden gücünün başlıca nedenlerinden biriydi.

Edebiyat, çömezlerin öğretimi için örnek vaazları ve dinsel anekdotları kapsar. Alan Bernstein, çok az vaaz sunuldukları gibi bugüne geldiği için öğüt ve örnek elkitaplarını fiilen verilen vaazlardan ayırt etmemiz gerektiği konusunda uyarır. Bu türler geniş bir konular yelpazesini kapsar. Örneğin, Heisterbachlı Caesarius kötü meleklerin kökenleri, özgür istençleri, düşüşleri, bilgileri ve güçleri, ruhları ayartmaları ve bozmaları, şeytan çarpma, demonlara karşı koruma yolları, bir ölünün ruhunun denetimi için demonla melek arasındaki mücadele ve demonların cehennemde günahkârları cezalandırmasıyla ilgili hikâyeleri anlatıyordu.[13]

---

[13] Yayımlanmamış yazısı "Theology and Popular Belief: Confession in the Later Thirteenth Century"yi okumama izin verdiği ve bu paragrafın temelini oluşturan sayısız öneri ve düşüncesi için Profesör A. Bernstein'a minettarım. Ayrıca bkz. G. R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England* (Oxford, 1961); J.-P. Perrot, "Le diable dan les légendiers français du XIIIe siècle," *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979) içinde, s. 429-442; J. Poly, "Le diable, Jacques le Coupe, et Jean des Portes, ou les avatars de Santiago," *Le diable au moyen âge* içinde, s. 443-460; J. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von* 1150-1350, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* 8 cilt (Münster, 1969-1978); G. de Tervarent ve B. de Gaiffier, "Le diable voleur d'enfants," *Homenage a Antoni Rubio I Lluch*, cilt 2 (Barcelona, 1936) içinde, s. 35-38; T. Wolpers, *L'exemp-*

En azından üçüncü yüzyıla kadar geri giden öteki dünyanın görüleri/vizyonları edebiyatı, onbirinci yüzyılda, Dante'yi ve daha sonraki sanatsal ve yazınsal Lucifer portrelerini etkileyen bir başyapıt olan *The Vision of Tundale*'yi üretti. *Tundale*, cehennemin alevli, kükürtlü çukurunda lanetlilere yapılan işkencelerin ayrıntılı bir tasvirini verir ve iki çarpıcı demon ve bir Lucifer resmi sunar. Tundale "inanılmaz büyüklükte ve anlatılamaz dehşette bir canavar" görüyordu. "Bu canavar, o zamana kadar gördüğü bütün dağlardan daha büyüktü. Gözleri yanan kor gibi parlıyordu, ağzı alabildiğine açıktı ve yüzünden söndürülemez bir alev yayılıyordu." İki ayağı ve iki kanadı, uzun bir boynu, demirden bir gagası ve demir tırnakları bulunan başka bir demon görüyordu. Bu canavar bir buz havuzunun üzerinde oturuyor ve ele geçirebildiği ruhları yiyordu. Bu ruhlar canavarın karnında hiçlik haline gelir gelmez buzun üzerine dışkılanıyor ve yeni işkenceler için

---

lum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge (Paris, 1927); J.-T. Welter, *La tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti* (Paris, 1926). Örnekler, vaazlarla bütünleştirilebilen temalarla ilgili kısa ifadelerdi. Ayrıca bkz. A. V. Murray, "Religion among the Poor in Thirteenth-Century France," *Traditio*, 30 (1974), 285-324. Bu didaktik eserlerin en önemlileri: *Anecdotes historiques*'te (Paris, 1877) kısmen Leccoy de la Marche tarafından yayıma hazırlanan Bourbonlu Dominican Stephen'in *De diversis materiis praedicabilibus*'u; J.-C. Schmitt, Paris Bibliothèque Nationale, Lat. 15970'teki değişkeyi yayıma hazırlıyor. Heisterbachlı Sisteryen Caesarius'un *Dialogus miraculorum*'unu J. Strange 2 cilt halinde yayıma hazırladı (Köln, 1851). Başka bir Sisteryen olan Schöntallı Richalm'ı B. Pez yayına hazırladı: *Thesaurus anecdotorum novissimus*, 6 cilt (Augsburg, 1721-1729) cilt 1:2, kolon 324 vd. Jacques de Vitry'nin "Azizlerin Efsaneleri" bütün Avrupa'da o kadar yaygınlaştı ki "Altın Efsaneler" adını aldı. T. Graesse yayıma hazırladı: *Jacobi a Voragine Legenda aurea*, 2. bs. (Leipzig, 1850); bkz. J. Greven, *Die Exempla aus den sermonen feriales et communes des Jakob von Vitry* (Heidelberg, 1914); G. Frankin, ed., *Die Exempla des Jacob von Vitry* (Münih, 1914).

tekrar canlanıyorlardı. Ve sonunda Tundale,

> Daha önce cehennemde gördüğü canavarlardan da büyük olan karanlıklar prensini, insan ırkının düşmanını [gördü].... Bu canavar bir kuyruğu ve birçok eli bulunması dışında baştan aşağıya bir insan bedeni biçimine sahipti ve bir karga kadar siyahtı. Gerçekten de korkunç canavarın her biri yüz kol uzunluğunda ve on kol kalınlığında olan binlerce eli vardı. Her elin yirmi parmağı vardı; her parmak yüz karış uzunluğunda ve on karış kalınlığındaydı; el ve ayak tırnakları şövalyelerin mızrağından daha uzundu. Canavarın uzun, kalın bir gagası ve lanetli ruhlara acı vermeye uygun dikenli, uzun ve keskin bir kuyruğu da vardı. Bu korkunç varlık, kalabalık bir demon topluluğunun körüklediği yanan korların ısıttığı demir bir kapının üzerinde yüzükoyun yatıyordu.... İnsan ırkının bu düşmanı bütün organlarıyla demir ve bronz zincirlerle bağlıydı.... Nefes verdiği her seferinde lanetli ruhları cehennemin her tarafına saçıyordu.... Ve nefes aldığında ise bütün ruhları tekrar içine çekiyor ve kursağının kükürtlü dumanı içine düştüklerinde onları çiğniyordu.... Bu canavara Lucifer denilir ve Tanrı'nın meydana getirdiği ilk yaratıktır.[14]

---

[14] Vizyon edebiyatı konusunda bkz. M. Dods, *Forerunners of Dante* (Edinburgh, 1903); H. R. Patch, *The Other World* (Cambridge, Mass., 1950), özellikle s. 89-120. Bu vizyonların en etkilileri: aslı üçüncü yüzyılda Yunanca ve altıncı yüzyılda Latinceye çevrilen *The Vision of Saint Paul*; Adamnán'in İrlanda değişkesi, dokuz ve onbirinci yüzyıl arası; bir İrlandalı tarafından Almanca yazılan *Vision of Tundale* (Tnugdal); *Purgatory of Saint Patrick*, onikinci yüzyıl. *Vision of Tundale*'nin Latince ve Almanca değişkeleri, A. Wagner tarafından yayıma hazırlanmıştır: *Visio Tgndali: Lateinisch und Altdeutsch* (Erlangen, 1882). Ayrıca bkz. V. H. Friedel ve K. Meyer, ed., *La vision de Tondale: français, anglo-normand, et irlandais* (Paris, 1907); E. Gardiner, "The Vision of Tundale: A Critical Edition of the Middle English Text" (doktora tezi, Fordham Üniversitesi, 1980); P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur* (Stutt-

Yazın sanatında Şeytan'ın en önemli gelişimi, geç ortaçağın anadil şiirinde gerçekleşti. Bu tür şiirler o kadar yaygındı ki, ancak en etkili yazarlardan birkaçını ele alabileceğiz. Chrétien de Troyes, Wolfram von Aschenbach ve Hartmann von Aue gibi birçok büyük epik ve romans yazarı, Şeytan'ı yalnızca dolaylı ya da metaforik olarak ele aldılar. Fakat Şeytan hem Dante Alighieri'nin hem William Langand'ın eserlerinde olumsuz bir merkezdi.[15]

Dante (1265-1321), ortaçağın en büyük şairi ve din adamı olmayan teologudur. Hayatının son onbeş yılında yazılan ve daha sonraki hayranlarının *İlahi Komedya* dediği *Komedya*'sı, nadiren "sahnede" olmasına rağmen, hem cehennemde hem yeryüzünde faaliyette bulunan Şeytan'ın etkin bir güç olduğu karmaşık bir mistik şiirdir. Dante'nin diabolojisi Hıristiyan gelenekten, skolastisizmden, vizyon edebiyatından, Yunan-Roma ve Müslüman düşüncesinden yararlanıyordu.

İlahi Komedya'nın derin anlamı en çarpıcı özelliğinde ortaya çıkar: kozmosun yapısı. Dante'nin düzenlemesi Aristotelesci, Ptolemiusçu ve yeni Platoncu felsefe ve bilimden yararlandı, fakat şair evren üzeri-

---

gart, 1981); D. D. R. Owen, *The Vision of Hell* (Edinburgh, 1970); H. Spilling, *Die Visio Tngdali* (Münih, 1975); J. C. D. Marshall, "Three Problems in the Vision of Tundal," *Medium Aevum*, 44 (1975), 14-22. Alıntılar için bkz. Wagner, s. 16, 27, 35. Krş. A. di Paolo Healey, ed., *The Old English Vision of St. Paul* (Cambridge, Mass., 1978).

[15] Genel olarak ortaçağ edebiyatı ve özel olarak Dante ve Langland konusunda bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Saraylara uygun aşkın ve liriğin Dante üzerindeki etkisi konusunda bkz. T. Bergin, *Dante* (New York, 1965); skolastiklerin etkisi konusunda bkz. E. Gilson, *Dante et la philosophie* (Paris, 1939); Müslüman etkisi konusunda bkz. M. Asin Palacios, *Islam and the "Divine Comedy"* (New York, 1926). Olası Hint etkisi konusunda bkz. A. de Gubernaitis, "Le type indien du Lucifer chez le Dante," *Giornale Dantesco*, 3 (1895), 49-58.

ne astronomik, coğrafi ya da modern anlamda fiziksel ya da bilimsel bir yazı yazma niyetinde değildi. Daha çok kozmosu kendi ahlaksal tasarımına göre resmetmek istiyordu. Dante ve çağdaşları için kozmosun nihai anlamı, dikkatli bir sanatçı olarak kendi etik dünyasının fiziksel dünyaya olabildiğince benzer olmasını arzulamasına rağmen, fiziksel değil etiktir. *Komedya*'da fiziksel kozmos, gerçek, etik kozmosun metaforudur. Fiziksel kürenin yüzünde hiçbir arınma dağı, derinliklerinde hiçbir cehennem mağarası bulunmadığını öğrenmek Dante'yi şaşırtmazdı. Niyeti, kozmosun dışsal tezahürlerini değil, içsel ahlaksal gerçekliğini tasvir etmekti.

Dante'nin kozmosu, Ptolemius'unki gibi, dünya evrenin merkezinde olmak üzere, bir dizi eşmerkezli küre biçiminde düzenleniyordu. Yeryüzünün yukarısında ay küre vardı, ardından sırayla Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn, sabit yıldızlar küresi ve *primum mobile*, bütün evreni hareket ettiren küre vardı. Bunun ötesinde Tanrı'nın, meleklerin ve kutsanmışların mekânı cennet vardı. Yeryüzünün merkezinde cehennem vardır ve cehennemin merkezinde de, karanlığa ve buza mahkûm Lucifer vardır.

Bu kozmosla Dante, Dionysios'unkinden farklı olmayan mistik bir vizyon koydu ortaya. Kozmostaki her varlık ya Tanrı'ya doğru ya da Şeytan'a doğru hareket eder. Tanrı çok yukarda ve dışta, Şeytan çok aşağıda ve içtedir. Tanrı suretinde meydana getirilen ve içimizdeki Kutsal Ruh'un eylemiyle desteklenen gerçek insani doğamızla dolduğumuzda, doğal olarak Tanrı'ya doğru yükselir, serpilir, görümüzü genişletir, temiz havalı, temiz, güzel ve hakiki manzaralarla kendimizi ışığa, hakikate ve sevgiye açarız (*Cennet* 1.135-138). Cennetin eşiğindeki mistik gül, muhteşem bir biçimde ebediyen açar. Fakat yanılsama ve sahte zevkle saptırıldığımızda, günahın ve aptallığın ağırlığı

üzerimize çöker; Tanrı'dan uzaklaşıp giderek daralan ve havasızlaşan bir yoldan aşağıya ve içeriye doğru batarız; gözlerimiz kapanır; görümüz aşağı çekilen, ağır ve gerçeklikten kopmuş olarak kendi içimize döner, içine kapanmış, karanlığa, öfkeye ve nefrete gömülmüş, yalıtılmış, kendimize bağlı hale geliriz (*Cennet* 1.134). İndiğimiz cehennemin her halkası gittikçe daralır ve karanlıklaşır. Bu yolda hiçbir şey, sözcüğün tam anlamıyla hiçbir şey yoktur: sessizlik, yoksunluk, mahrumiyet ve boşluk vardır. Tanrı ferahlıktır, varlıktır, ışıktır; kendi içine kapanan İblis hiçliktir, karanlıktır, nefrettir ve çaresizliktir. İblis'in yalıtılmışlığı, Tanrı'nın zihinlerimizi birinci yıldızla birleştirdiği sevgi topluluğunun tam karşısında durur (*Cennet* 2.29-30).

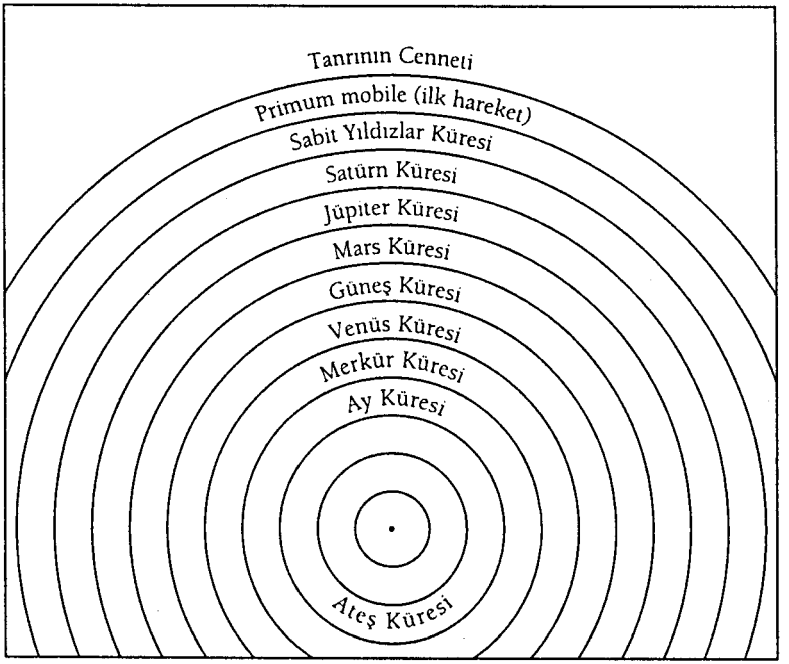
Dante'nin yeryüzündeki karanlık ormandan cehennemin merkezine yolculuğu, aşağıya doğru bir ahlaksal yolculuktur; bu yolculukta dünyayı, her kişiyi ve Dante'nin kendisini yıkıma doğru çeken bütün günahların tasvir edildiği görülür. Teolojik olarak hiç kimse cehenneme gidip gelemez; fakat günahın doğası ve sonuçları kavranarak cehennem anlaşılabilir ve yaşanabilir. İnsan anlayarak kendi yaşamını değiştirip dönüştürebilir. Dante sonunda korkunç merkeze ulaştığında geri döner. Şair, İblis'in grotesk kanatları üzerinde bu acılı dönüşü, kendisini cehennemden çıkarıp, sonunda tekrar yıldızları gördüğü ışığa geri getiren (*Cehennem* 34.139: "uscimmo a riveder le stelle") dönüşü canlı bir şekilde tasvir eder. Dante'nin cehenneme inişi, günah tarafından aşağı çekilen ve ardından bir *metanoia*, tekrar ışığa dönüş şansı verilen her insanın hikâyesidir; İsa'nın cehenneme inişinin ve dirilişinin bir alegorisidir de. Dante'nin başlıca sezgisi şuydu: kozmos fiziksel bir kendilik olmanın yanı sıra, ahlaksal bir kendiliktir de; kozmosun nötr olduğuna ve kötülüğün bütünüyle bireysel insan bilinciyle sınırlı olduğuna dair modern, tuhaf bir şekilde insan-

merkezci görüşe karşıt olarak, iyi ile kötü arasında bir gerilim durumudur. Dante'ye göre, *primum mobile*'nin cenneti yönetmesi gibi, etik de bilimleri yönetir ve her bilgi ahlaksal olarak uygundur (*Convivivo* 3.15: "la moralitade è bellezza de la filosofia").

Olduğu haliyle ahlaksal olarak güçlü olan bu kozmoloji, yine de güçlükler taşımaktadır. Hıristiyan kozmolojinin büyük ölçüde türetildiği yeni Platoncu şema, aslında tepesinde Bir'in bulunduğu, kozmozu aşağıya doğru derece derece zayıflatan dikey, doğrusal bir şemaydı; şemanın en altında *hyle*, Bir'den en uzak ve en az gerçek olan saf madde vardı [Bkz. Şekil 2]. Bu kozmosu (deyim uygunsa) uçlardan aşağı doğru eğen ve bundan bir çember ya da küre meydana getiren bu kavrayış, Ptolemius'un kozmolojisiyle birleştirilebilirdi. Burada yörüngesinde gezegen kürelerinin bulunduğu yerküre merkezdeydi; ondan sonra yine yörüngede bulunan sabit yıldızlar küresi geliyordu ve en dışta ise, bütün kozmosun içinde döndüğü yavaş hareket eden primum mobile vardı. Bu şema, Tanrı'yı primum mobile'nin ötesine, yeryüzünü merkeze ve cehennemi genellikle yeraltına yerleştiren pek çok erken Hıristiyan yazar tarafından benimsendi. Cehennemi yerin



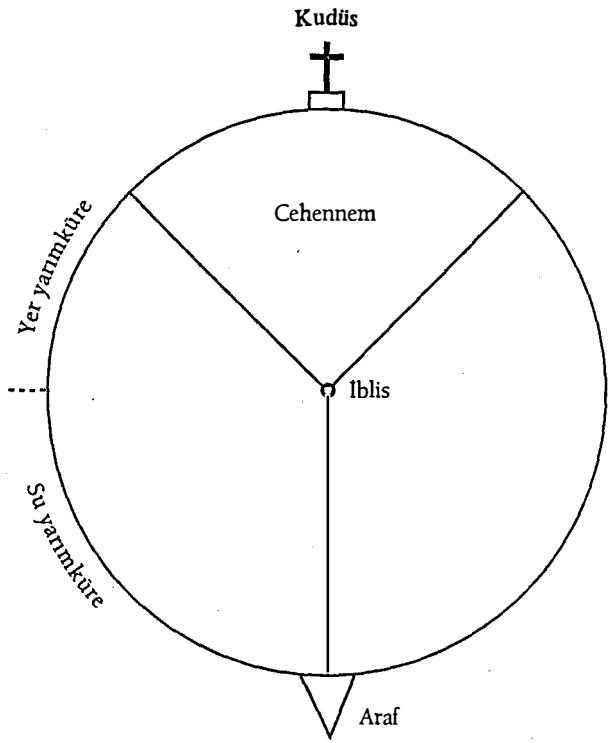
Şekil 2: Yeni-Platoncu varlık zinciri.



Şekil 3. Göksel küreler (William Anderson, *Dante the Maker*, Londra 1980, s. 265'ten uyarlandı).

tam merkezine ve İblis'i de cehennemin tam merkezine yerleştirerek görüyü tamamlamak Dante'nin mantığıydı (ve özgünlüğüydü) [bkz. şekil 3 ve 4].

Bu sistemin ortaya çıkardığı güçlük, Tanrı'dan çok Şeytan'ı kozmosun merkezine yerleştiriyor gibi görünmesidir. Dante güçlüğü iki şekilde ele aldı: Birincisi ve en önemlisi, Tanrı'nın kozmosun gerçek, ahlaksal merkezine yerleştirilmesini istiyordu; fakat bunu uzaysal



Şekil 4. *Komedya*'daki Yeryüzü (William Anderson, *Dante the Maker*, Londra 1980, s. 254'ten uyarlandı).

olarak temsil edemedi ve gerçekten de ahlaksal merkezin zamana ve uzaya yerleştirilebileceğini yadsımak için çok zahmet çekti. Merkez uzayda değildir ve kutupları yoktur (*Cennet* 22-67); cennetin, Tanrı'nın zihnindeki dışında bir "yer"i yoktur (*Cennet* 27.106-110); bütün zamanların bulunduğu noktadır (*Cennet* 17.17-18: "il punto a cui

tutti li tempi son presenti"); her "yer"in ve her "zaman"ın buluştuğu noktadır (*Cennet* 29.11-12: "là've s'appunta ogne *ubi* e ogne *quando*"). Freccero'nun belirttiği gibi, İblis "fiziksel dünyanın merkezi ve tinsel dünyanın en dış halkasının ötesinde"dir; Tanrı ise "tinsel dünyanın merkezinde ve fiziksel dünyayı çevreleyen halka"dır.[16] Elbette Dante, Büyük Gregory'nin Tanrı'nın her bireyin ruhunun derinliklerinde de olduğuna dair düşüncesini kabul ediyordu.

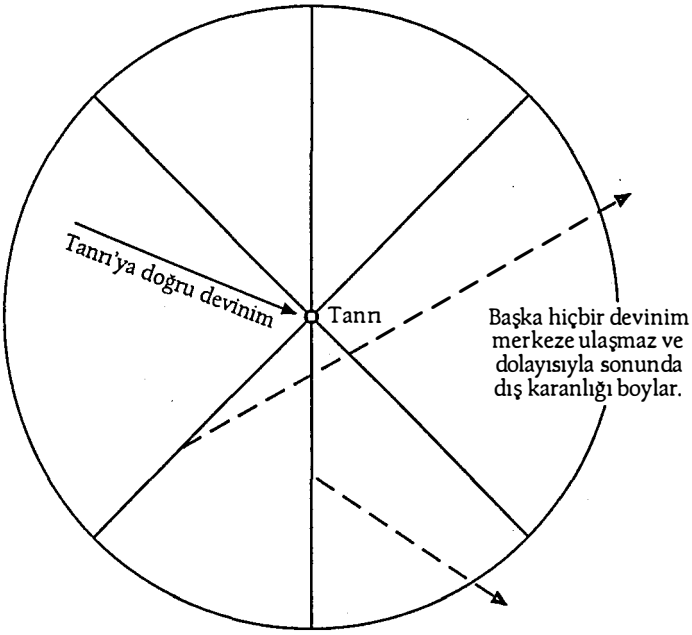
Her birey, kendisini ışığa açma ya da kapatma tercihine sahiptir. Kendilerini ışığa açanlar bütün bahanelerini ve savunmalarını güneş altındaki kar gibi ortadan kaldırırlar ve sonra Tanrı onları öyle bir ışıkla doldurur ki gördüğünüzde dans eder gibi görünür (*Cennet* 2.109-111: "voglio informar di luce si vivace, che ti tremolerà nel suo aspetto"). İnsanlar Tanrı için doğru olan kesintisiz çizgilerle bütünleşme ya da yan çizme tercihine de sahiptir. Tanrı'nın kendisinden yarattığı kozmos sanki doğrudan doğruya ilahi merkezden yeryüzüne uzanan yarıçaplı bir küre gibidir. Tanrı her şeyi ve herkesi kendisine çeker ve doğru görülüp kullanıldığında her şey ona doğru hareket eder (*Cennet* 28.19: "tutti tirati sono e tutti tirano"; krş. *Cennet* 5.5-6). Fakat bireyler bazen noktayı göremez ya da hedefi tanıyamazlar. O zaman yanlış bir yol izleyerek başka bir yöne saparlar. Tanrı'nın kendisini aramamız için her birimize aşıladığı dürtü bu yüzden sapar ve hedefini şaşırır (*Cennet* 1.129-135). Kozmosta nerede olursak olalım, yarıçap boyunca merkezindeki hakikate yönelebiliriz; doğru baktığımız her seferinde Tanrı'yı görürüz. Çizgileri ihlal edip modeli zorladığımızda yaşamlarımız daha güçleşir; çünkü yapımıza aykırı hareket ediyor ve çevremizdeki kozmosu, olması gereken şeyle ilgili görüşle-

[16] J. Freccero, "Satan's Fall and the *Questio de aqua et terra*," *Italica*, 38 (1961), 112-113.

rimize uydurmak için çekiştirmeye çalışıyoruzdur. Böyle bir devinimin yönü bizi kaçınılmaz olarak Tanrı'dan uzaklaştırır, çünkü yalnızca merkeze doğru devinim ona ulaşabilir; başka herhangi bir hareketin yörüngesi, bizi er geç kozmostan, topluluktan, sevgi ve ışıktan uzaklaştırıp, tekrar çıkışın mümkün olmadığı dış karanlığa götürür. Çünkü merkezdeki ışık tek ışıktır; bütün diğer ışıkların çıktığı ışıktır. "Canlı ışıktan hissettiğim kesinlikten ötürü inanıyorum ki gözlerimi ondan çevirseydim, mahvolurdum" (*Cennet* 33.76-78). Gözleri bu ışığa açık olan biri, başka bir şey için onu terk etmeye asla razı olamaz; çünkü o bizzat yaşamdır ve her şeyin tümlüğüdür (*Cennet* 33.100-105); güneşi ve öteki yıldızları hareket ettiren sevgidir (*Cennet* 33.145: "l'amore che move il sole e l'altre stelle"). İblis'in dokunaklılığı ve dehşeti, sonsuza değin bu sevgiden yalıtılmış olmasıdır [Bkz. şekil 5].

Sorunun ikinci ve daha somut çözümü, her şeyin evrendeki doğal yerini aradığı Aristoteles fiziğini kullanmaktı – Aziz Augustine'in onayladığı bir görüş.[17] Aykürenin yukarısındaki doğal hareket eğriseldir, yörüngeseldir; ayın aşağısında, yerin üzerinde ve içindeki hareket doğrusaldır. Ateş doğal olarak yukarı, su doğal olarak aşağı doğru hareket eder. Bu fiziksel hareket etiksel terimlere çevrildiğinde, erdem doğal olarak yukarıya yükselme, günah aşağıya batma olarak görülür. Kozmosu yöneten sevgi, ışığıyla bizi yükseltir (*Cennet* 1.74-75: "amor che'l ciel governi ... che col tuo lume mi levasti"). Kozmosun merkezi, bütün ağır, günahkâr şeylerin battığı noktadır; Tanrı'dan en uzak noktadır (*Cehennem* 14.118: "là dove più non si dismonta"; *Cehennem* 34.110-111: "'l punto al qual si traggon d'ogne

[17] Augustine, *Confessions*, 13.9.



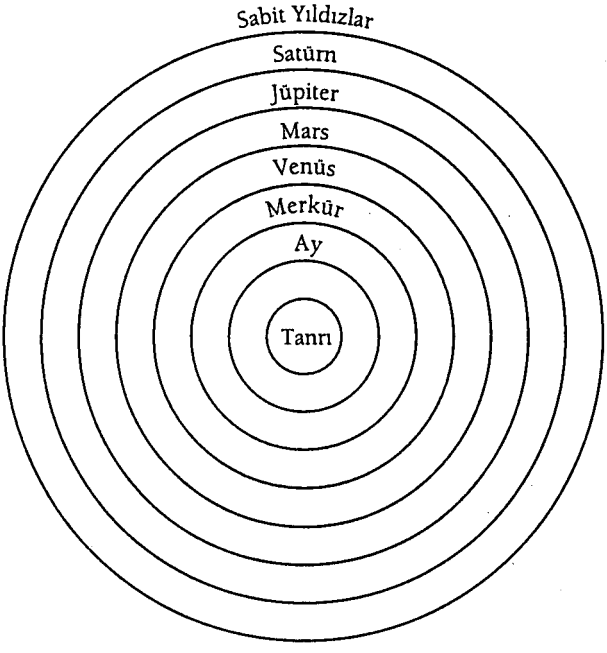
Şekil 5. Yaşamın odağı olarak Tanrı.

parte i pesi"; krş. *Cehennem* 34.93). Şeytan'ın mantıksal yeridir.

Başka bir güçlük de, bu sistemin dünyanın merkezine Şeytan'ı yerleştirmekle kalmayıp, Tanrı'yı kozmosun sınırlarının ötesine itip uzaklaştırdığı şeklinde yanlış da anlaşılabilir olmasıdır – Dante'nin anlatmak istediği şeyin tam tersi. Başka bir sistem de teorik olarak mümkündü. Özgün yeni Platoncu şema bir daire oluşturacak şekilde uçlardan yukarı doğru bükülse, o zaman kozmosun merkezinde duran

Tanrı olur. Böyle bir şema birçok yönde Hıristiyan geleneğe daha uygun olurdu. Augustine ve Gregory içsellikten, Tanrı'yı içerde arama gereğinden, dışsal insana karşıt olarak içsel insanın gerçekliğinden sık sık söz etti. Yeni Platoncu kavrayış, Bir'den çıkıp yukarı doğru giden bir dizi küreyle ifade edilebilir ve Dionysios ile Eriugena'nın düşüncesinin temelinde böyle bir düzeltme yatar. Tanrı'nın bütün şeylerin merkezinde olduğuna, onları kendine doğru çektiğine dair bütünsel etik kavrayış mistik –ya da aslında herhangi bir Hıristiyan– kavrayışa daha yakındır ve Dante'nin düşüncesi için bu temeldi. Fakat bu şemayı sanatta ya da yazınsal betimde ifade etmek fiilen olanaksızdı. Dahası bilimsel benzeşimle ifade edilemezdi; çünkü Aristotelesçi fiziğe ve Ptolemiusçu kozmolojiye aykırıydı. Eğer Tanrı merkezdeyse ve kozmosu kendisinden dışarıya yayıyorsa, o zaman maddi yeryüzü, bütün sabit yıldız ve gezegen kürelerinin ötesinde olmalıdır. Belirsiz şekilde ve konumda bir kendilik olarak ya da astronomi gereğince öteki göksel yörüngelerle bağdaştırılması imkânsız bir yörüngede bir küre olarak temsil edilmelidir. Bu sorunlar Dante için fiziksel evreni tanrı-merkezli tasvir etmeyi çok güç hale getirdi. Güneşin ve ışığın merkezde olduğu ve Kopernikçi denilen görüş, Dante'nin sistemi için daha iyi bir metafor meydana getirirdi, fakat az sayıda ortaçağ kozmoloğunun desteklediği bir görüştü bu. [Bkz. şekil 6].

Tanrı kozmosu iyi yaratmıştı, fakat Lucifer günahı sokarak kusursuzluğunu bozdu. Kibri, Tanrı'yı beklemek yerine kendi çabalarıyla ve dolaysız bir şekilde ebedi saadete ulaşmaya çalışmasına neden oldu (*Cennet* 19.48: "per principo del cader fu il maledetto superbir di colui che tu vedasti;" krş. *Cennet* 27.26-27). Melekler, yaratıldıktan hemen sonra doğaüstü bir sınavdan, yalnızca bir an süren bir sınavdan geçtiler (*Cennet* 29.49-51). Bazı melekler sadık kalmayı, bazıları gü-



Şekil 6. Tanrı-merkezli bir fiziksel evren (Simon Marmion'dan sonra, y. 1460).

nahı seçti; bazıları da tercih yapmayı reddetti.[18] Düşen melekler, yu-

[18] Tarafsız ya da dönmüş melekler, "quel cattivo coro de li angeli che non furon ribelli nè furon fedeli a Dio" (Tanrı'ya ne isyan eden ne de sadık kalan rezil melekler korosu) konusunda bkz. M. Dando, "Les anges neutres," *Cahiers d'études cathares*, 27, no. 69 (1976), 3-28; J. Freccero, "Dante and the Neutral Angels," *Romanic Review*, 51 (1960), 3-14; M. Rossi, "Sur un passage de la *Chanson d'Ecslarmonde* (satır 2648-2826), *Le diable au moyen âge* (Paris,

karıdaki hakiki sürgün edilen anlaklardır; cennetten yağmur gibi yağdılar, saadet ülkesinden kovulan küçük görülen bir kitleydiler. Meleklerin onda biri, Tanrı'nın insanlığın yaratılışı ve azizlerin selametiyle meydana getirdiği bir sayı, onların mahvına ortak oldu.[19] Lucifer meleklerin en yükseğiydi (*Cennet* 19.47: "che fu la somma d'ogne creatura"; *Cehennem* 34.46: altı kanadı, onun bir seraf olduğunu gösterir). Fakat arştan şimşek gibi düştü, kürelerin arasından geçerek hızla yeryüzüne indi. Düştüğü yer güney yarımkürede, yeryüzünün Kurtarıcı'nın Çilesi'yle sağaltılacağı Kudüs'ün karşıt kutbundaydı. Onun gelişiyle kuru toprak korku ve tiksinti içinde büzüldü, çarpmanın etkisinden kurtulmaya çalıştı ve kürenin güney yarısını hemen hemen bütünüyle suyla kaplı bırakarak kuzey yarımküreye çekildi. "Hemen hemen," çünkü İblis fiilen yeryüzüne çakıldığında, kürenin

---

1979), s. 465. Rossi, bu düşüncenin Hıristiyan edebiyatında örnekleri olduğunu gösterir ve örnek olarak *Chanson d'Esclarmonde*'u aktarır. Bu üçüncü grup melek dünyada dolaşıyor ya da dönmüşler çevresinde yaşıyor olmalıdır (Dante). Bu düşünce olasılıkla gücünü arafa artan inançtan aldı; meleklerin üçüncü durumu, ölümden sonraki insan ruhlarının üçüncü durumuyla paralel görülebilir.

[19] *Conv.* 3.13: "intelligenze che sono in esilio de la superna patria" (göksel evlerinden sürgün edilen anlıklar); *Conv.* 2.5: "di tutti questi ordini si perderono aliquanti tosto che furono creati, forse in numero de la decima parte; a la quale restaurare fu l'umana natura poi creata" (Her bir takımdan bazıları neredeyse yaratılır yaratılmaz düştü –yaklaşık onda biri– ve ardından kayıpları tamamlamak için insan doğası yaratıldı). Dante melek takımlarının onda birinden değil, bütün derecelerden meleklerin onda birinden söz eder. *Cehennem* 7.11-12: Mikail onları dışarı atar; *Cehennem* 8.83: "da ciel piovuti" (cennetten yağmur gibi yağdılar); *Cehennem* 9.91: "cacciati del ciel, gente dispetta" (cennetten kovulan küçük görülen bir ırk). Krş. *Cennet* 29.50-54. Düşen melekler, cehennemi Dis kentinin burçlarını koruyan demonlar haline geldiler (*Cehennem* 9.91-97).

merkezine doğru giden kocaman bir delik açtı. Tanrı tarafından yaratılan ve Tanrı'nın sevgisiyle yönetilen toprak, adeta ters bir çekimle Tanrı'nın antitezinden uzaklaşır. İblis'in günahının ağırlığı o kadar büyüktü ki, pudinge batan bir çekül gibi dünyaya battı. Onun düşüşüyle bir mağara ya da "gömüt," cehennem halini alan bir "gömüt" oluştu.[20] Bu dev kazıdan çıkan toprak yüzeye atıldı ve bu toprak arafat dağını oluşturdu.

İnsan (Dante gibi) cehennemin ta derinliklerine battıktan sonra, o merkezde "döner" ve araf dağından arşa yükselir. Fiziksel gerçeklikte, Kudüs'te yerin yüzeyinden aşağı inen biri, kürenin karşıt noktasına çıkmak için dönmez, aksine sürekli düz giderdi. Görünüşe göre Dante, Vergilius'u (peşinde de Dante), önce bir merdivenden inen ve ardından çekimin merkezine ulaştığında merdiveni tırmanmak için tam dönüş yapan birisi olarak hayal ediyordu.[21] Dante'nin yolculuğu, artık tersine dönüp iyiye yükselme olması gereken kötülüğe doğru bir iniş olduğu için, geri dönüş, grotesk dramasında unutulmaz bir dönüşle dramatik bir şekilde simgeleştirilir. İblis kozmosun tam merkezindedir, başı Kudüs'e ve kuzeye doğrudur, arkası buz içinde donmuştur, kocaman kıllı bacakları arafa ve güneye doğrudur. Vergilius,

---

[20] *Cehennem* 34.122-126: "e la terra, che pria di qua si sporse, per paura di lui fé del mar velo, e venne all emispero nostro; e forse per fuggir lui lasciò qui il loco vòto quella ch'appar di qua, e sù ricorse" (ve buradaki toprak, İblis korkusuyla kendi kendini örttü ve kuzey yarımküreye çekildi; ve yeryüzünün ortasında olan toprak, ondan kaçmak için, cehenneme boş bir yer bıraktı ve yüzeye doğru hareket etti). Krş. *Araf* 12.25-27; *Cennet* 29.55-57. Bkz. Frecero, "Satan's Fall." Dante, Tanrı'nın İblis'in düşüşünden önce bütün kozmosu yarattığını sezdirir; İblis daha önce düşmüş olsaydı, onu kabul edecek yeryüzü olmazdı.

[21] Singleton baskısı (bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme) cilt 1: 2, s. 634.

peşinde Dante ile birlikte, yolculuklarını arafa ve yukarıdaki berrak yıldızlara yöneltebilmek için Şeytan'ın tüylü postuna tutunurken dönmek zorundadır.

Şeytan nadiren ortaya çıktığı sahnelerden birinde, özellikle Cehennem'in son kantosunda, ürkütücü olmaktan çok üzüntü verici ve tiksindiricidir. Bazı eleştirmenler Dante'nin Milton'ın daha sonra yaptığı kadar etkileyici bir Şeytan üretemediğini ileri sürdüler, fakat bu açıklama onun temel konusunu gözden kaçırır.[22] Dante, Şeytan'ın boş, aptal, iğrenç, Tanrı'nın enerjisinin boşuna bir karşıtı olmasını özellikle istedi. Dante kötülüğü bir olumsuzlama olarak gördü ve Milton'ın Şeytan'ını gereğinden fazla etkin ve etkili sayardı. Lucifer'in *Komedya*'nın geniş bölümlerinde ve bizzat Cehennem'de bulunmayışı, Şeytan'ın rolünü sınırlamada Dante'nin skolastik gelenekle hemfikir olduğunu gösterir. Lucifer'in ortaçağ edebiyatındaki en dramatik rollerinden biri cehennem azaplarındadır, fakat Dante cehennem azaplarına yaptığı göndermelerde (*Cehennem* 4.52-63) ondan hiç söz etmez. Şairin Cennet'in 7. kantosundaki soterioloji tartışması da Kara Efendi'ye değinmez. Dante kurtulmalık teorisinden uzak durdu ve kurtulmalığın reddi, kurtuluş ekonomisinde Şeytan'a yüzeysel bir rol vermek demekti. Dante'nin Lucifer'i açısından dramatik eylemden yoksunluk, onun varlıktan özsel yoksunluğuyla ilgili bilinçli bir hükümdür.

İblis'in hakiki varlığı, varlıktan yoksunluğu, boşunalığı ve hiçliğidir. Günahların kendilerine uygun yerlere gömüldükleri yeryüzünün ölü merkezinde karanlık içindedir. Cehenneme inilirken her halka, en alttaki ihanet halkasına kadar bir üsttekinden daha önemli, daha ağır günahlarla doludur; İblis, en büyük ağırlıkların buluştuğu dö-

[22] Dante ile Milton arasındaki ilişki için bkz. I. Sammuel, *Dante and Milton* (Ithaca, tarihsiz).

nen dünyanın ölü noktasında kalçaları buza saplı halde ölü merkezdedir. Bu noktada devinim yoktur; en büyük ağırlıklar hakiki yerlerini bulmuştur ve ebedi olarak hareketsiz bir kütle halinde sıkışıktır, burada İblis bütün dünyanın ağırlığı altındadır (*Cennet* 29.57: "da tutti i pesi del mundo costretto"). Bu açmaz, bu yaşamsız noktanın varolmayışının, karanlıklığının, anlamsızlığının ve boşunalığının işaretidir.[23] Bütün şeyler Tanrı'ya yönelir, Lucifer'e ne yönelebilir? Yalnızca günahın hiçliği ve anlamsızlığı. Tanrı'dan uzaklaşıp gerçekdışılığa döndüğümüzde kendi üzerimize kapandığımız gibi, cehennemin merkezi de sonsuza kadar kendi üzerine kapanmış karanlık bir kütledir, gerçeklikten bütünüyle ve sonsuza kadar kopmuştur. Bu hiçliğin simgesi İblis, olumsuzluk dışında gerçek hiçbir niteliğe sahip olamaz ve Dante'nin resmetmek istediği şey tam da İblis'in boşuna hareketsizliğidir.

İblis'in hiçliği her yere siner, Güvercin'in sıcak varlığının soğuk karşılığıdır. Soğuk ve karanlık merkezden çıkar, cehennemin bütün dar aralıklarından geçip yeryüzüne sızar. İblis'in gücü bütün dünyada yerçekimi gibi hareket eder, erkekleri ve kadınları kendi sihrine çeker ve onları cehenneme doğru iter. Bu çekim ışık, tin ve iyi oldukları ölçüde şeyleri kendine doğru çeken Tanrı'nın uyguladığı gücün tam karşıtıdır. Lucifer'in boş, kör ahmaklığı bir vakum gibi yaşamı ve rengi yeryüzünden emip kurutur. Yeraltına ilk inişinden önce, daha karanlık ormanda dolaşırken, Dante günahın, vahşetin ve Lucifer'in simgesi (adları onun gibi "l" ile başlayan) üç canavarla karşılaştı – *lonza* (dişi leopar), *leone* (aslan) ve *lupa* (dişi kurt). Cehennemin her halkasında, hatta Lucifer'in kurnazca düzenlediği Adem ve Havva'nın düşüşü olmasaydı limbada olmayacak iyi paganlar halkasında bile,

[23] F. Ferguson, *Dante* (New York, 1966), s. 119: "açmaz."

ahmaklığı hissedilir. Cehennemin bütün halkalarındaki öteki uğursuz demonlar onun avatarlarıdır:[▽] Kharon (*Cehennem* 3), Minos (5), Kerberos (6), Plutos (7), Phlegyas (8), Furies ve Medusa (9), Minotaur ve Kentaurlar (12), Geryon (17), devler (31) ve diğerleri.[24] Bu figürlerin dönüştürülüp Şeytan'a benzetilmesi en çok *Cehennem* 7.1'deki Plutos'un figüründe açıktır. Pluto'nun hükümranlık alanına götüren cehennem kapısının üzerinde Plutos ile İblis'in birliğini gösteren, anlamı pek de açık olmayan "pape Satàn, pape Satàn, aleppe" sözcükleri vardır. İblis'in kendisi gibi daha geleneksel Hıristiyan demonların sahneye çok seyrek çıkmaları, Dante'nin cehenneminin az rastlanır bir özelliğidir. Ortaçağ sanatı ve draması acı verici aletlerle lanetlilere işkence eden demonları resmetmeyi severken, Dante'nin mahkûmları günahlarına uygun, açıkça tanımlanmış işkenceye, genelde demonların görünür varlığı olmadan yapılan bir işkenceye maruz kalırlar. Bu konuda Dante, sanatsal ve edebi eğilimlerden çok teolojik eğilimlere yakın durdu.[25]

[▽] Hindu mitolojisinde insan ya da hayvan kılığında yeryüzüne inen ilah –çn.

[24] Erken babaların zamanından beri pagan tanrıları demon olarak resmetmek gelenek olmuştu; fakat Dante'nin klasik uygarlık aşkı, klasik dönem düşüncesinde de olumsuz olan mitolojik figürleri tanrıların yerine geçirmesine neden oldu. Öteki ortaçağ yazarları da aynı şeyi yaptılar. Örneğin Arnoul Gréban'ın Çilesi oyununun Kerberos adlı bir demonu vardır ve *Aeneid*'in Fransızca uyarlaması *Eneas*, Kharon ve Kerberos gibi birçok klasik mitolojik figürü dönüştürüp demonlara benzetti. Bkz. Owen, s. 142-143.

[25] Demonlar, sahtekârın hapsedildiği cehennemin sekizinci halkasının beşinci kötü hendeğinde (*malebolge*) ortaya çıkar. Burada komik sahne demonlarının kimi öğelerine sahiptirler. Şeytan'ın ahmaklığı gülme duygusunu donduracak kadar soğuk olmasına rağmen, küçük demonların aptallığı mizah öğelerine sahip olabilir. Dante "demon"un karşılığı olarak en çok *demonio* terimini kullandı, fakat *Cehennem* 28.37'de olduğu gibi *diavolo* da zaman

Cehennemin devinimsiz merkezindeki Lucifer figürü, her bakımdan Tanrı figürünün karşıtıdır. Cehennemin en alt üç halkası, Kokytos ya da Dis'in Kenti, vekillerinden çok doğrudan Lucifer tarafından yönetilir. Şiddet düşkünü, sahtekâr ve kötülük dolu kişi burada yaşar. En alt ve dokuzuncu halkayı, Yahuda'nın yeri Giudecca'yı, aileye, ülkeye ve konuklara ihanet edenler işgal eder. Hepsinin en alçağı, hayırseverlere ihanet edenlerdir. İhanet, cehennemin en alt çukurudur; çünkü bütün günahlar içinde en çok ihanet kozmosun adil düzenini bozar. Tanrı'ya ihanet en uç günah ve saçmalıktır: kişinin kendi karanlık ve sınırlı amaçları uğruna, bütün kozmosun ve dolayısıyla kişinin kendisinin dayandığı ışık ve adalet ilkesine ihanetidir. Yahuda'nın Oğul Tanrı'ya ihanet etmesi gibi, zamanın başlangıcında Lucifer de Baba Tanrı'ya ihanet etti. Ve böyle bir ihanet boşunadır. Tanrı'nın ışığı ve adaleti hâlâ ve her zaman kozmosu biçimlendirir; fakat İblis ve Yahuda ışık ve adaleti asla görmeyecektir: sonsuza dek kendi karanlık dehşet ve acılarıyla sarmalanırlar. Hainler ve bütün günahkârlar kendi kör ahmaklıklarıyla kendilerini aldatır ve kendilerine ihanet ederler. Tanrı'nın ışığını engelleyen aldatma ve kendini aldatma bütün günahların temelidir.

Şeytan'ın saçmalığı hiçliğini geride bırakır. Giudecca'nın ışıksız mağarasında ayakları havaya fırlamış biçimde gömülü ve mahkümdur.[26] Tanrı'nın dünyasının sonsuz ışığı ve genişliği karşısında bu ha-

---

zaman eşanlama gelir. Dante'nin Şeytan için kullandığı genel ad Lucifer'dir, örneğin *Cehennem* 31.143, 34.89, fakat İblis (*Cehennem* 7.1) ve Beelzebub da (*Cehennem* 24.127) der. Doğal olarak Musevi-Hıristiyan geleneğin farkında olmayan Vergilius konuştuğunda, yeraltı dünyasının efendisi için Dis (Dite) adını kullanır (*Cehennem* 11.65, 12.39, 34.20).

[26] Lucifer'in gömütü, İsa'nın gömütü Kutsal Kabir'in bir taklididir. Bkz. A. Cassell, "The Tomb, the Tower, and the Pit: Dante's Satan," *Italica*, 56

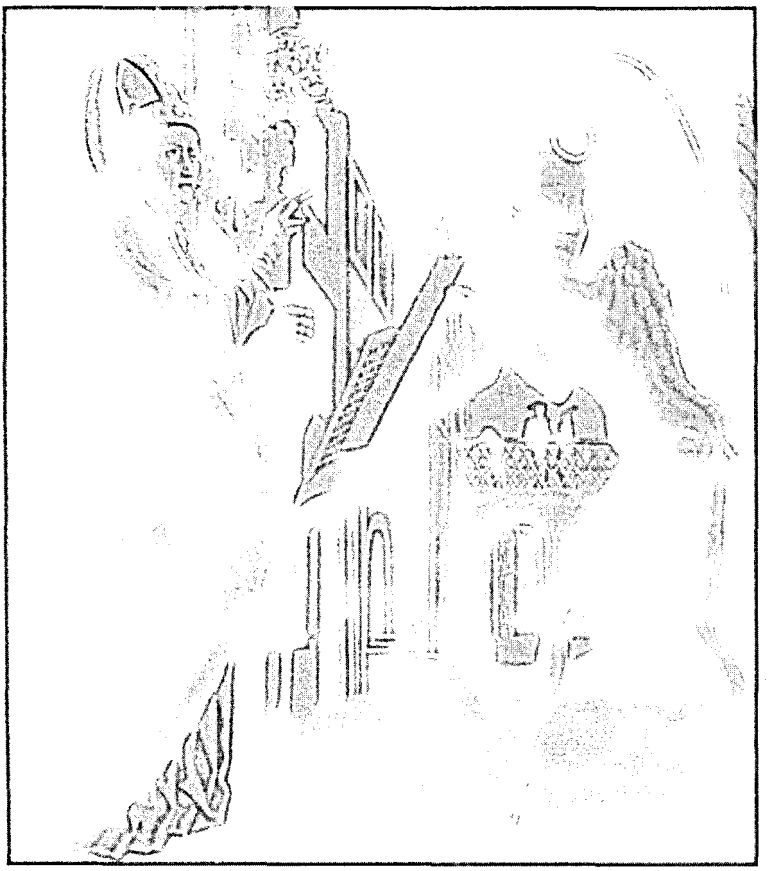
pishanenin karanlığı ve darlığı, onun bilinçli körlüğünü ve kendi kendini mahkûm ettiği cehaletini simgeler. Lucifer'in karanlık oluşu, göğü dolduran ışığa karşıttır (*Cennet* 1.79-81, 2.109-111, 5.118: "lume che per tutto il ciel si spazia;" 29.136-138: "la prima luce, che tutta la raia, per tanti modi in essa si recepe, quanti son li splendori a chi s'appaia"). Lucifer'i hareketsiz bırakan buz gölü kırılmayacak kadar donmuştur – ölümün ve mutlak soğuğun bir işareti, Tanrı'ya kapalı tinin bir simgesi ve vaftizin hayat veren suyunun alegorik bir karşıtlığı.[27] İblis'in hareketsizliği meleklerin ve kutsanmış tinlerin hareketliliğinin, donmuş nefreti ise dünyayı hareket ettiren Tanrı'nın sevgisinin karşıtıdır (*Cennet* 1.1-3, 14.23-24, 21.80-81, 23.103, 24.16-17, 24.130-133: "io credo in uno Dio solo ed etterno, che tutto 'l ciel move, non moto, con amore e con disio"). İblis'in zorunlu hareketsizliği, Tanrı'nın hareket etmeden hareket ettiren gönüllü dinginliğinin de karşıtıdır (*Cennet* 19.64-65: "dal sereno che non si turba mai"). İsa'nın hayat veren *Ürdün Irmağı*'na beline kadar dalması gibi, İblis de ölümcül buza, Tanrı'nın sevgisinin sıcak ve hayat veren sularından farklı olarak ölü ve gömülü olan suya beline kadar saplanır (*Cennet* 33.10-12: "meridiana face di caritate, e ... fontana vivace").

Lucifer'in üç yüzünden her birinin altında bir çift kocaman kanat vardır – Serafların altı kanadı gibi toplam altı kanat (*Cennet* 9.78). Fakat bunlar meleklerin canlı altınla yanan tüylü kanatları (*Cennet* 30.13-15) değil, karanlığının ve körlüğünün simgesi olan tüysüz ya-

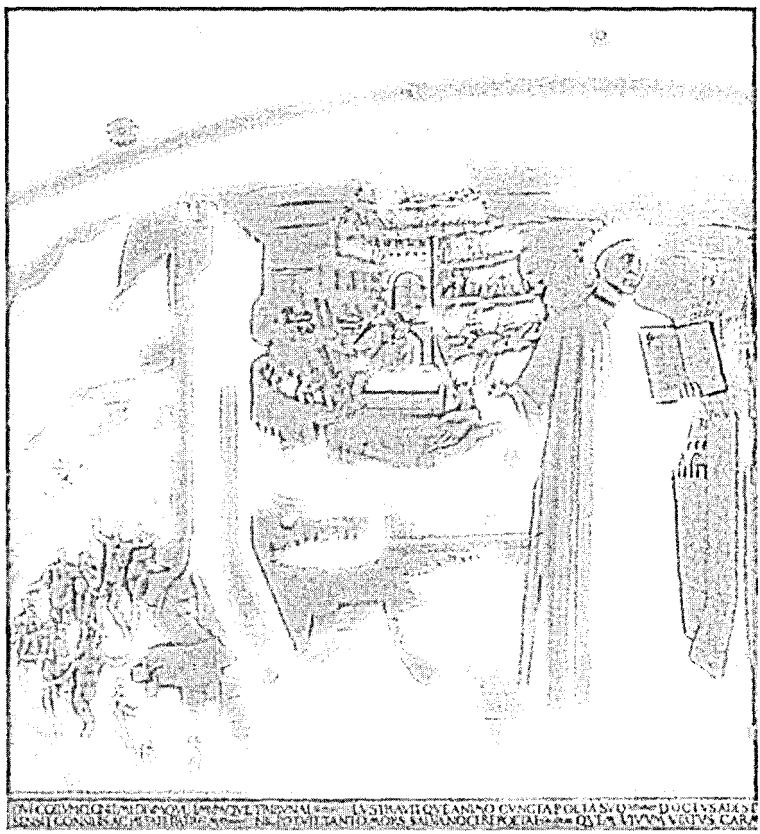
---

(1979), 331-351.

[27] Ayrıca göl (lake), *lago* sözcüğü (*Cehennem* 32.23), "göl"ün yanı sıra "çukur" anlamına da gelen Latince *lacus*'a kadar geri gider ve bu şekliyle Jerome tarafından, İblis'in düştüğü yeri göstermek için Vulgate'te kullanıldı (İşaya 14.15).



Saint Wolfgang and the Devil, bütün standart ikonografik karakteristiklere sahip güçlü bir Şeytan'ı gösterir: boynuzları, sivri dişleri, toynakları, kanatları, kuyruğu, dışarı sarkan dili, poposunda yüzü vardır. Haç işaretiyle onu defeden aziz üzerinde hiçbir gücü yoktur. Michael Pacher (etkin olduğu dönem 1467-1498), tuval üzerine yağlıboya. Bayerischen Staatsgemäldesammlungen'in izniyle.



Sağında cehennem, arkasında araf, yukarısında göksel küreler ve solunda Tanrı'nın kenti cennetle Dante. Ahşap üzerine tempera, İtalyan, ondördüncü yüzyıl. Archivi Alinari'nin izniyle.

rasa kanatlarıdır.[28] Ağır kanatlar donmuş havada boşuna çırpınır, Kokytos'a battıkları için havalanamazlar, cehennemin derelerini donduran rüzgârı karıştırırlar, bu rüzgâr yeryüzüne sızar ve ölümlü zihinleri karıştırıp günah işletir, tıpkı Tanrı'nın ışığının bütün olası yüreklere dokunmak için parlaması gibi.[29] İblis'in donmuş rüzgarı, Kutsal Ruh'un nefesinde esen sevgi ateşinin (*Cennet* 22.32: "la carità che tra noi orda") ve neşe verişin (*Cennet* 21.88: "l'allegrezza ond'io fiammeggio") tam karşıtıdır.

İblis'in varolmayışı devasa boyutunda da açıkça görülebilir: can çekişmekte olan büyük bir madde yığınıdır. Bazıları düşen meleklerin hafif eterden meydana gelen iyi meleklere karşıt olarak ağır, aşağı hava biçimini aldıklarını söylese de, teoloji meleklerin düştükten sonra melek kaldığını savunuyordu. Fakat Dante, Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulması'nı alaya alan ve Tanrı'nın tininin mutlak karşıtı kaba bir vücut bulma olan bir görünüm olduğunu varsaydı. Platoncu/Hıristiyan gelenek, saf maddeyi Tanrı'dan en uzak ve varolmayışa en yakın şey saydığı için İblis, kozmostaki en yoğun ağırlıklardan oluşan ve yaşamdan neredeyse tamamen habersiz saf maddedir; kıllı, hayvani bedeni, aklın, hakikatin ve tinin karşı kutbu olduğunu vurgular. Bir kurtçuk, bir canavardır (*Cehennem* 34.107-108). Sayısız yazınsal örneği bulunan zayıf, dev Şeytan, yeryüzünde oldukça güçlü ve zeki görünen bu varlığın içsel güçsüzlüğünü simgeliyordu.[30] Tanrının sonsu-

---

[28] Cehennem 34.46: "sotto ciascuna uscivan due grand'ali"; *Cehennem* 34.49-50: "non avean penne, ma di vispistrello era lor modo."

[29] Ölülerin bedenlerini bile canlandırabilir (*Cehennem* 33.139-148). Dante, Branca Doria ile Michel Zanche'nin yeryüzünde canlı olduklarına inanmıştı, fakat gerçekte ölü olduklarını ve İblis tarafından kukla olarak kullanıldıklarını duyar.

[30] Bazı örnekler: Yunan-Roma dininin Titanları; apokaliptik yazında Gözcü

za dek yöneten imparator olması gibi (*Cennet* 12.40: "lo 'mperador che sempre regna"), o da kendi sefil krallığının imparatorudur (*Cehennem* 34.28: "lo 'mperador del doloroso regno").

Bir zamanlar bir ışık meleği olan bu hantal, sevimsiz yaratığın çirkinliği, Tanrı'nın güzelliğinin tam karşıtıdır (*Cennet* 7.64-66). Kibir yüzünden kendini yaratana meydan okumaya cüret etti ve cennetten kovulması bütün güzelliğini çirkinliğe dönüştürdü.[31] Mahkûm edilmiş Şeytan, üç haini, Yahuda, Cassius ve Brutus'u dişlerinin arasına alıp sonsuza dek iğrenç bir biçimde çiğneyişinde en tiksindiricidir. Bu hareketteki kör, boşuna nefretin işareti, kendisi de Ruggiero'nun ihanetine uğrayan ve kendisine ihanet eden adamın başı üzerinde ebedi öfke içinde acı veren buz tuzağına düşen hain Ugolino'nun kaderi olmuştu (*Cehennem* 33). *Vision of Tundale* ve öteki yazınsal ya da sanatsal kaynaklar günahkârları yiyen ve onları ateşli bir çukura

---

meleklerin dev çocukları; Vergilius'un Polyphemus'u, Odysseus'un koyunların yünlü karınlarına tutunarak kurtulduğu yamyam dev, Vergilius'u ve İblis'in kıllı yanlarına tutunan Dante'yi yazarken Dante'nin aklındaki imge bu olmalı. Dante Giudecca'nın hemen yukarısında öfkeli, değersiz ve amaçsız devlerin kuyusuyla karşılaştı. Onikinci yüzyılda *Vision of Tundale*'de Tundale, binlerce günahkârı bir anda yuttuğu yüz ağzı ve başı bulunan, herhangi bir canavardan daha büyük, kocaman, siyah bir demon görüyordu; bu demon, bir ızgaranın üzerinde bağlı yatıyor, kocaman kuyruğunu sallıyor, günahkârları kusuyor ve yeniden yutuyordu. Tundale'nin büyük siyah kanatları ve azgın gözleri bulunan başka bir biçimsiz demonu da, beline kadar donmuş bir gölün içinde duruyordu. *Tundale* konusunda bkz. bölüm 6; Şeytan'ın şekli konusunda bkz. bölüm 7. Ayrıca bkz. S. Cosmos, "Old English 'Limwaestm' ('Christ and Satan,' 129)," *Notes and Queries*, (1975), 196-198; S. Frascino, "La 'terra' dei giganti ed il Lucifero dantesco," *La cultura*, 12 (1933), 767-783.

[31] *Cehennem* 34.28, 35; *Cennet* 19.46-48. Şeytan'a öteki göndermeler: *Cennet* 9.127-128; *Araf* 8.98-99, 32.32; *Cehennem* 23.143-144.

dışkılayan İblis'i, Cehennem'i ve öteki demonları tasvir etmişti. Dante geleneğin kabalığından sakındı ve bu yüzden dehşeti daha iyi açıkladı. İblis avladığı insanı çiğnerken ağlar ve gözyaşları avının kanına karışır ve yanağından aşağı akar. Her zaman neşeyle gülümseyen Beatrice'in korkunç bir karşıtıdır (*Cennet* 18.19, 30.42). Günahkâr Buonconte di Montefeltro'yu kurtaran nedamet gözyaşlarından (*Araf* 5) farklı olarak, İblis'in hüsrana uğramış öfke gözyaşları kurtulmayı sağlamaz. Odysseus'un kör ettiği tepegöz Polyphemus'un kanlı gözyaşları gibi biçimsiz devin kanlı ağlaması da yalnızca nefret uyandırır. Nefret uyandırır ve göksel Efendi'nin çarmıhına döktüğü kan, su ve gözyaşlarını alaya alır.

Dante, Vergilius ile birlikte Giudecca'ya inerken, canavar bir yeldeğirmeni ya da Kurtarıcı'nın çarmıhının çarpık bir halini gösterir şekilde önünde beliriveren kocaman bir figürü karanlıkta fark etti. Lucifer'in üç yüzü ve üç çift açık kanadı haçın üç noktasına benziyordu, bir bedende üç Şeytan, Kutsal Teslis'in cehennemi bir taklidiydi. "Cehennemi kralın sancağının yükseldiği" ironik dizesi ("vexilla regis produent inferni" [*Cehennem* 34.1]), Fortunatus'un ünlü bir ilahisinin ve de haçın kötü bir taklididir; çünkü Fortunatus'un *vexilla regis*'i, "kraliyet sancağı," İsa'nın haçına işaret eder.[32] John Freccero bu haç taklidini İblis'in üç yüzünün rengiyle ilişkilendirdi. Dante başka bir yerde, düşen meleklerin siyahlığına işaret etmesine rağmen (*Cehennem* 21.29, 23.131, 27.113), İblis'in üç yüzüne üç farklı renk verir: sarımtırak beyaz, kırmızı ve siyah. Bu renkleri açıklamak için yıllar içinde sayısız teori icat edildi; fakat Freccero'nunki yazınsal ar-

[32] Yunanca *tropaia* gibi *vexilla*'nın da kök anlamı savaş sancak(lar)ıdır, fakat Hıristiyan literatürde anlamı değişip haçı anlatır duruma geldi.

kaplanın dikkatlice çözümlenmesine dayanır.[33] Açıklamasına, İsa'nın, yeterince derin imana sahip olsaydınız bir dut ağacına kökünden sökül derdiniz ve size itaat ederdi dediği Luka 17:6'yla başlar. Aziz Ambrose dut ağacını Şeytan'ın bir simgesi olarak kullandı; çünkü dut meyvesi nasıl beyaz olarak başlayıp kırmızı olarak olgunlaşır ve ardından siyaha dönüşürse, Şeytan da şanlı ve beyaz başlar, gücüyle kırmızılaşır ve günaha siyaha dönüşür. Fakat Augustine üç renkli dut ağacını haçın bir simgesi olarak kullandı ve Ubertino da Casale İsa'nın *vexilla*'sını aynı şekilde renkli betimledi. Dante'nin yaptığı şey haçı, Şeytan'ı ve üç rengi bir araya getirmektir. Freccero, Dante'nin gerçek dut imgesini düşünmüş olması gerektiğini gözlemleyerek savı perçinledi; çünkü kaynaklar beyaz, kırmızı ve siyah renkleri kullanmasına rağmen, dut meyvesi ilk önce balmumu renginde, sarımtırak beyaz görünür ve Dante'nin tarif ettiği renk, "tra bianca e gialla" (beyaz ile sarı arası), tam da budur. Freccero'nun açıklaması renklerin yorumlanmasına daha çok yer bırakır. Ambrose gibi kaynaklar ve Dante'nin her ayrıntıya anlam yükleme yeteneği dikkate alındığında, kırmızı yüzün günahı ya da utancı, siyah yüzün cehaleti ya da yozlaşmayı, beyazımsı yüzün güçsüzlüğü göstermesi akla uygundur. Fakat Dante'nin kafasındaki asıl şey, kozmosun İsa ile İblis arasında ahlaksal kutuplaşması duygusunu yaymak ve derinleştirmekti.

Ortaçağın başyapıtlarından başka biri de William Langland'in, Şeytan'ın etkisinin ahlaksal kozmosun tamamında hissedildiği *Piers Plowman*'ıdır. Alt düzey bir din adamı olan Langland'ın nominalist bir teoloji, mistik bir dünya kavrayışı ve keskin, yergici bir dili vardı. 1360'tan öldüğü 1400'e kadar şiirin en az dört değişkesini yazdı.

---

[33] J. Freccero, "The Sign of Satan," *Modern Language Notes*, 80 (1965), 11-26. Krş. G. Busnelli, *I tre colori di Lucifero Dantesco* (Roma, 1910).

Üçüncü, B değişkesi şiirselliğinden ötürü, C değişkesi yazarın daha olgun düşüncesini yansıtması nedeniyle hayranlık uyandırır.[34]

Tarz, kavrayış ve bakış açısı olarak *İlahi Komedya*'dan farklı olan *Piers Plowman*, *Komedya* gibi, bir vizyon edebiyatı eseridir ve temelinde benzer bir mistik gerçeklik görüşü vardır. Dante gibi Langland da, kurtuluşa giden yolun zekâdan çok sevgiden geçtiğine inanıyordu –hem nominalistler hem de mistiklerden türettiği ve onlarla paylaştığı bir görüş. *Piers*, mistik görüşünün öteki dünyadan çok bu dünya merkezli olmasıyla *Komedya*'dan ayrılır. *Piers*, günlük işlerinin başında olan çiftçileri, papazları, biracıları, hukukçuları, tüccarları, çöpçüleri ve dilenci keşişleri –Dante'ninki kadar geniş bir toplum görüşünü– sunar, fakat sokağın ve tarlanın günlük yaşamı içine oturtur. Langland yoksul bir adamdı ve uygulanabilir mistisizmi, ruh olarak İngiliz Uluslar Topluluğu'ndan Brethren'e ve kıta Avrupası'ndan Thomas à Kempis'e benziyordu. Ana karakter *Piers Plowman*, İsa, Aziz Peter, sokaktaki sıradan insan ya da iyi Hıristiyan, iyi yönetici, dürüst emekçi örneği olarak anlaşılabilir. Vizyon şudur: hakiki papazlar, keşişler, çiftçiler ve krallar her şeyin merkezindeki Tanrı'yı sürekli gözetir ve gerçeklik ve aydınlığın dünyasında Tanrı'yla birliğe doğru yol alırlar, oysa sahte karşıtları yanılsamayla kendilerini kör eder ve el yordamıyla hiçliğe doğru giderler. Şeylere doğrudan doğruya ve açıkça bakabilir, Tanrı'yı onlarla görebiliriz ya da şeyleri, içeriye hiç ışık sızmayacak kadar arzularımızın çamuruyla sıvayabiliriz. Şeytan sahnenin arkasında aptalca çömelir, vizyonumuzu ve görüşümüzü çarpıtır, hiçbir şey göremeyecek ve anlayamayacak kadar bizi

[34] *Piers Plowman*'ın basımları ve bu konudaki eserler için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Seminer çalışmasıyla *Piers Plowman* üzerine bu bölümün geliştirilmesine katkıda bulunan öğrencim Cassandra Potts'a minettarım.

karanlığa çeker.

Seçim bizimdir. Geç ondördüncü yüzyılda yaygın olan adcılık ve istençcilikden etkilenen Langland, insan istencinin özgürlüğünü öne çıkardı. Şeytan İsa'yı, adil kişiyi ya da bireysel Hıristiyanı temsil eden Hayır Ağacı'na saldırdığında (C. 16) Piers, özgür istencin kişileşmesi "Liberum Arbitrium"u çağırarak ağacı savunur; Piers'e (burada İsa ya da adalet) itaat ettiğinde Şeytan'ı yener. Piers'e itaat etmediğinde, İblis'e karşı gücü yoktur. İrade, yalnızca iyiyi seçtiğinde gerçekten özgürdür; aksi takdirde günahın batağına saplanır. Bu çözümleme, istencin doğal amacının Tanrı'ya hizmet olarak görüldüğü, fakat günah tarafından hakiki seyrinden saptırılabildiği anonim mistik metin *Theologica germanica*'nın (y. 1350) çözümlemesini andırır. Langland'ın insan özgürlüğüne vurgusu ve bu dünya kaygısı, meleklerden ve demonlardan çok insanlığın sahnenin merkezinde olduğunu ifade ediyordu. Yine de şiirde Şeytan nadiren kişi olarak görünmesine rağmen, sürekli bu dünyanın işlerinde kendini gösterir ve Yanlış, Sahte ve Sahtekâr gibi alegorik kişilikler onun aletleridir. Lucifer hep tetikte ve etkindir, fakat yaptığı şeyler, yalnızca tek tek kişiler onu çağırdığı ya da buyur ettiğinde şekillenir. Şeyleri olduğu gibi görme özgürlüğünü mü, yoksa istediğimiz gibi görme yanılsamasını sürdürmenin ağırlığını mı seçeceğimiz bize kalmıştır. Hakikatin ya da putperestliğin yanında yer alabiliriz. Putperestlik, sınırlı iyiyi nihai iyiye tercih etmektir. Langland'a göre para ve kâr başputperestliktir; fakat herhangi bir yalan, sahtekârlık ya da kaçış, Tanrı'ya karşı ün, servet ya da zevk tercihi, hatta kiliseyi ya da teolojiyi yalın, açık hakikatin üzerine koymak da Kara Efendi'ye hizmettir.[35]

---

[35] B. 1.128-129: "Alle pat werchen with wrong wende pei shulle after depday and dwelle with pat sherewe [Şeytan]." Krş. B. 2.102-104; B.7.117-118.

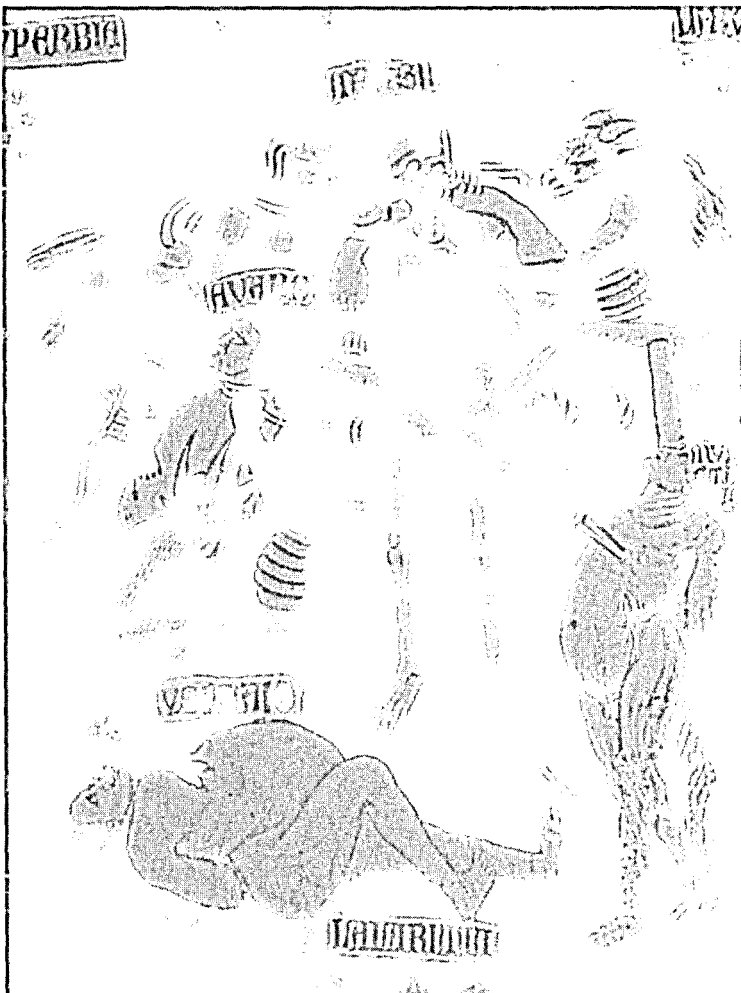
Langland Şeytan'ın, kendisini izleyen insanların adil olmayan eylemlerindeki etkisini vurguluyordu. Adalet, bu dünyanın işlerinin Tanrı'nın istencine ve planına uygun yürütüldüğü durumdur. Adaletsizlik, genelde egemen olan ve insanın doğru yoldan sapmasından ve aptallığından kaynaklanan durumdur. Langland adaletsizlikten tiksinir; adaletsizliğin sarsılmaz aptallığından nefret eder ve adaletsizliği sürdürenlere acımasız davranır. Başputperestlik kazanç peşinde koşmaktır ve bunun kişileştirilmiş hali Lady Meed'dir (B. 24 ve C. 24). Meed, belirmeye başlayan kapitalist ekonomik sistemin temsilcisi olarak görülebilir ve Langland bu terimlerle düşünmüş olsaydı, her halde bu görüşü kabul ederdi; fakat Lady Meed'in eski ölümcül tamah günahı *cupiditas* ya da *avaritia* ile özdeşleştirilmesi onun dünya görüşüne daha yakındır. Langland'ın tamahın günahların en ölümcülü olduğuna inancı, ticari gelişimin parayı her şeyin ölçüsü haline getirerek gerçek bir para ekonomisinin gelişmesine olanak sağladığı geç ortaçağda yaygındı. Langland'ın paradan tiksintisi, Lady Meed'le ilgili pasajların yanı sıra, açgözlü keşişleri taşlamasında görülür ve yiyici keşişler Deccal'le ilişkilendirilir (C. 21-22). Öteki altı kötülük gibi Meed de Şeytan'ın ya da onun avatarları Dolandırıcı ya da Sahtekâr'ın kızıdır.[36]

Meed'in Fals'la (Sahtelik) evliliği, para kadar bürokrasi ve hukukla da ilgili bir taşlamadır. Evliliği Favel (Dolandırıcı) ayarlamıştır ve Fals, Sahtekârlık (Guile) ile Dolandırıcı'nın Meed'in açgözlülüğünden

---

Bkz. B. Harwood, "Liberum-Arbitrium in the C-Text of *Piers Plowman*," *Philological Quarterly*, 52 (1973), 680-695.

[36] T. P. Dunning, *Piers Plowman*, 2. bs. (Oxford, 1980), s. 54, 126. Krş. Soygunculuk'un "Lucifer'in teyzesi" olduğu C. 6.330. Bkz. L. K. Little, "Pride Gos before Avarice," *American Historical Review*, 76 (1971), 16-49.



Demonlar yaptıkları kötülüklere göre günahkârlara işkence ediyorlar. Taddeo di Bartolo'nun (1362-1422) freski, San Gimigniano, İtalya. Duomo di San Gimigniano'nun izniyle.

memnun olduklarını ve ona başkalarını çekiştirme, böbürlenme, yalancı tanıklık, yoksulları hor görme ve tamahtan, tefecilikten, aylaklıktan ve bütün kötülüklerden zevk alma yetkisini resmen verdiklerini belirten yasal bir sözleşme hazırlar. Ona, "ölümünden sonra, bu belgenin gösterdiği gibi Araf'ın bütün getirdikleriyle ve cehennem acısıyla Lucifer'in efendiliğinde bitimsiz gün boyunca amaçsız oturma" izni verirler (C. 2.106-108). Ayrıcalık verilir ve Rabbimizin yılı yerine "Şeytan'ın tarihi"yle mühürlenir.[37] Meed'i izlemeyi tercih edenler sahte bir yaşam sürer ve adaletsizliğe arka çıkarlar, tıpkı şunları söyleyen biracı gibi: "Hadi canım, İsa aşkına, tortulu şarap ve bira satabiliyor ve fıçıdan istediğim gibi iyi ya da kötü bira çekebiliyorsam, senin gevelemelerine rağmen, adaletin ruhu, vicdan ya da İsa tarafından yönetilmem. Ben kutsallık peşinde koşmayanlardanım, o nedenle dilini, vicdanını tut, adalet ruhundan söz etmenin sana bir yararı yoktur" (C. 21.296-402).

Lucifer'in düşüşü, Yanlış ile Hakikat arasındaki mücadele bağlamına yerleştirilir. Lucifer salt bir metafor olmasa da, esas olarak öyledir. Lucifer dünyaya günah ve kötülüğü sokmaktan çok, davranışıyla ebedi hakikat ve adalet ilkelerini çiğnedi. Tanrı on tabaka melek yarattı; bu tabakalardan biri düştü. "Tanrıça şövalyelerinin üstünde, cennetin başmeleği" (C. 1.107) olan Lucifer günah işledi ve onuncu tabakadan birçok meleği de kendisiyle birlikte aşağı çekti. Düşerken iğrenç biçimler aldılar, "lepen out in lothly forme" (C. 1.109). Dokuz gün boyunca düştüler; günahlarının ağırlığına bağlı olarak bazıları

[37] B. 2.69-114; C. 2.69-115. D. J. Burton, "The Compact with the Devil in the Middle English *Vision of Piers the Plowman* B. II," *California Folklore Quarterly*, 5 (1946), 179-184, bunu yanlışlıkla Şeytan'la bir uzlaşma olarak anlar; aslında açgözlülük ve hukukla ilgili bir parodidir.

yoğun havaya, bazıları yeryüzüne, bazıları yeraltına düştü; Lucifer hepsinin aşağısına düştü. Lucifer'in günahının özü, kendisini izleyenlerle birlikte hakikate bağlı kalmamasıydı, "helden nat with treuthe" (C. 1.108), bunun sonucunda cehenneme mahkûm olur.[38]

---

[38] C. 1.120. Bkz. B. 1.111-129; C. 1.103-128; C. 16.210-211. Ayrıca bkz. A. Kellogg, "Satan, Langland, and the North," *Speculum*, 24 (1949), 413-414; R. Risse, Jr., "The Augustinian Paraphrase of Isaiah 14.13-14 in *Piers Plowman* and the Commentary on the *Fables* of Avianus," *Philological Quarterly*, 45 (1966), 712-717. Langland C. 1.111 ve B. 1.119'da Augustine'in *Ennaratio in Ps. 47*'deki şerhini "ponam sedem meam in aquilone"den (tahtımı kuzeye yereştireceğim)·"ponam *pedem* meam"a çevirdi, "koltuk" ya da "taht"tan "ayak"a bir kayış. Kellogg ve Risse *pedem*'i kibir ve özseverlik olarak açıklarlar. Meleklerin çeşitli düzeylere düşüşü: "Wonder wyse holy wryt telleth how pei fullen, summe in erthe, summe in ayr, summe in heele depe as Lucifer lowest lith of hem all; for pruyde" (C. 1.125-128). Bu fikir Origen'e kadar geri gider: Bkz. IBLIS. On katman meleğin var olduğu ve bir katmanın düştüğü düşüncesi için bkz. bölüm 6, n. 57. Daha önceki yazarlar, yalnızca dokuz katman melek bulunduğunu ve düşen meleklerin onuncu katmanı değil, onuncu grubu oluşturduklarını kabul ediyorlardı. Duns bu konuyu *Commentary on the Sentences*, 2.9'da belirtir: "Sed cum non sint nisi novem ordines, nec plures fuissent, etiamsi illi qui ceciderunt perstitissent, moventur lectores quomodo Scriptura dicat decimum ordinem compleri ex hominibus" (Yalnızca dokuz katman var olduğuna ve düşen melekler gerçekte sadık kalsalar bile yalnızca dokuz katman var olacağına göre, okuyucu, Kutsal Kitap onuncu katmanın insanlar tarafından doldurulacağını nasıl söyleyebilir, diye sorabilir). Duns, düşen melekler ve iddiaya göre onların yerini alan insanlar için *onuncu tabaka* terimini öylesine kullandığımızı belirtir. Fakat bu doğru değildir, diye ileri sürer: "Ex quo apparent non esse de hominibus formandum decimum ordinem, tanquam novem sint angelorum, et decimus hominum: sed homines pro qualitate meritorum statuendos in ordinibus angelorum. Quod vero legitur decimus ordo complendus de hominibus, ex tali sensu dictum fore accipi potest, quia de hominibus restaurabitur, quod in angelis lapsum est: de quibus tot corruerunt, ut pos-

Şeytan'nın *Piers*'teki büyük sahnesi cehennemden kurtarıştadır, fakat Langland bunu çağdaşlarından oldukça farklı kullanır. İsa'nın Çilesi'nin limbodaki ruhları kurtarması, esasında, Şeytan'ın ilk günah yüzünden onları haklı olarak elinde tuttuğuna dair kurtulmalık teorisine dayanıyordu. Langland'dan bile önce, Tanrı'nın Şeytan'a ödediği bir kurtulmalık olarak İsa düşüncesi, yavaş yavaş yerini ezilenleri kurtarmaya gelen şövalye olarak İsa askeri metaforuna bırakmıştı. Bu nedenle Langland'ın iniş sahnesini, kurtulmalık teorisinin herhangi bir kabulü olmadan kullanma özgürlüğü vardı. Ona göre iniş draması, adaletin doğasıyla ilgili bir ifadeye dahildir. Şeytan'ın hayat ağacından düşen her elmayı (ölen her ruhu) kapmak için şevkle beklediğini açıklayan birçok pasajda kurtarışa hazırlanmıştır. İlk günahın bir sonucu olarak Şeytan insanoğlu üzerinde güç iddiasında bulunur ve günahkârları cehenneme taşır. Patriarkların üzerinde bile güç elde etmiştir ve onları limboda tutar.[39] Lucifer bu ruhlar üzerinde hakkı ol-

---

sit fieri decimus ordo" (Açıktır ki onuncu bir katman, sanki meleklerin dokuz melek rütbesi ve insanlardan oluşan onuncu bir rütbe varmış gibi, insanlardan oluşmadı; aksine insanlar, meziyetlerine göre bütün melek rütbelerinden meydana getirildiler. Onuncu katmanın insanlar tarafından doldurulacağını okuduğumuzda, bundan, melekler arasında yitirilmiş olan şeyin insanlar arasında yeniden kurulduğunu ve onuncu katmanı meydana *getirebilecek* kadar melek düştüğünü anlamalıyız). Demek ki "onuncu katman," Langland'ın olasılıkla dikkatsizlik sonucu içine düştüğü öylesine bir konuşma tarzıdır. Meleklerin düştüğü dokuz gün, kozmosun dokuz küresine ve dokuz melek katmanına karşılık gelir. Hesiodos'un *Theogonia*'sının devlerinin yere inmesi dokuz gün alır (*Theog.* 722). Kötülük olarak kuzey için bkz. bölüm 4.

[39] C. 16.79-85; C. 18.111-117. C. 18.115: "and made of holy men his hoerd *in limbo inferni*." Krş. B. 10.423-425: İblis'in tuttuğu Adem, peygamberler ve Işaya.

duğunu iddia eder, fakat Langland Lucifer'i yalancı sayar ve İblis bile iddiayı tartışmalı bulur. Bu ruhları hileyle ele geçirdiğimiz için, der İblis, onlar üzerinde gerçek hakkımız olmayabilir. İblis'in kuşkuları, Adalet ile Merhamet ve İsa ile Lucifer arasındaki tartışmanın habercisidir. İblis, Merhamet ve İsa, hepsi Lucifer'e karşı, Şeytan'ın insanlık üzerinde hiçbir hakka sahip olmadığını savunur. Lucifer adalet ister, fakat adaletin terazisi onun aleyhinedir.

B değişkesinin 18. ve C değişkesinin 20. kısımlarında yer alan cehennemden kurtarıştan hemen önce, Tanrı'nın dört kızı –Hakikat, Doğruluk, Merhamet ve Barış– adaletin doğası üzerine bir tartışma yürütürler.[40] Hakikat ile Doğruluk katı adalet fikrini savunurlar; buna göre insanoğlu doğruluk gereği İblis'in gücü altında olmalıdır, çünkü kendi özgür istencimizle Tanrı'yla olan akdimizi bozduk ve Tanrı hiçbir şekilde bizi kurtarmak zorunda değildir. Fakat Merhamet ve Barış, hakkaniyetten yola çıkan bir savla yanıt verir: adaletin katı biçimde uygulanmasıyla ona en iyi hizmet yapılmış olmaz; kendimizi ölüme mahkûm etmemize rağmen Tanrı'nın merhameti bizi kurtaracaktır. Hakkaniyet –merhametle yumuşatılmış adalet– bir adalet ihlali olmakta uzaktır; aksine adaletin en yüksek ifadesidir. Gerçek dünya bu şekilde inşa edilmiştir. Özünde iyi olan Eski Hukuk adaletin en doğru ifadesi değildi, çünkü hakkaniyetten ve merhametten yoksundu. Yeni Ahit bu eksiksiz gerçekliği gösterir. Tanrı'nın dört kızı arasındaki tartışma, cehennemin kapısındaki İsa ile Şeytan'ın tartışmalarının işaretidir.[41]

---

[40] Tanrının kızları düşüncesi, Mezmur. 84.11'e dayanan eski bir söz oyunudur. Geç ortaçağ şairleri ve dramacıları tarafından sık sık kullanıldı; örneğin bkz. *The Castle of Perseverence*, bölüm 9.

[41] J. A. Alford, "Literature and Law in Medieval Englland," *Publications of the*

Şimdi Kutsal Cumartesidir ve İsa yaklaşır. İsa, başından beri Şeytan'a hakkını vermeye gelen bir avukat değil, cehennem kentini yerle bir etmeye gelen bir savaşçıdır: "Çünkü İsa kendisine karşı duran herkesi yere çalmak ve seçtiklerini cehennemden çıkarmak için bir dev gibi çıkagelir."[42] İsa, savaşta Şeytan'a meydan okumak ve onu yendikten sonra peygamberleri cehennemden çıkarmak üzere savaş atına binmiş, miğferli ve zırhlı bir şövalye, bir mızrakçıdır. Mızrakçı İsa yaklaştıkça demonlar, Tanrı'nın kızlarının konuşmasının tersi olan telaşlı bir tartışma içine girerler. Demonların sayısı, B ve C metinlerinde farklıdır. B'de iki tane demon –Lucifer ve Satoun (Gobelyn de denilir)– ve üçüncü bir yarı-demon, kişileşmiş Helle vardır.[43] C metninde konsile başka birçok demon eklenir: Mahond, Ragamoffyn, Belial ve Astarot. Langland, hangisinin baş Şeytan olduğuna fazla aldırmamış görünüyor. Bu rolü en çok Lucifer oynar, fakat C metninde Ragamoffyn, Belial ve Astarot'a kapıları kapatma ve İsa'nın ilerleyen ordusunu püskürtme emrini veren Satoun'dur (Satoun, İsa'nın kendisine karşı süvarileri de kapsayan büyük bir ordu topladığını düşünmüş görünüyor). Ve Adem ile Havva'yı ayartmak için Aden'e çıkan da

---

Modern Language Association, 92 (1977), 941-951; W. J. Birnes, "Christ as Advocate: The Legal Metafor of *Piers Plowman*," *Annuale medievale*, 16 (1975), 71-93.

[42] C. 20.261-263: "For Iesus as a geaunt with a gyn cometh ȝende to breke and to bete adoun all pat ben agayne hym and to haue out of helle alle of hem pat hym liketh."

[43] Bu okuma, Gobelyn'i Satoun'dan farklı kılan ya da "pe deuel"i başka bir demon yapan okumaya yeğlenebilir. B. 18.286 ve devamında bir konuşma Satoun ile Gobelyn arasında paylaştırılır ve ikisi "pe deuel and pe fend"le eşitlenir; bir tek varlık olarak B. 18.311'de Lucifer'e seslenirler. C metni aynı özdeşliği ima eder. "Pe deuel"in burada bir cins isim olduğu, "deueles"in çoğul göründüğü C. 20.340'tan da bellidir.

İblis'ten çok Lucifer'dir. Konuşmaların demonlar arasında paylaştırılması, canlı tartışmaya olanak veren salt bir söz oyunudur.

Büyük bir ışık cehennem karanlığını yararken bir ses gürler: "Kapıları açın!" İrkilen Satoun, bunun Lazarus'u kendilerinden çekip almaya gelmiş olan ışık olduğunu, şimdi de bütün insanlığı kurtarmaya geldiğini Cehennem'e fısıldar. Lucifer öfkelenir, çünkü Tanrı'nın kendisine insan ırkı üzerinde hak vaat ettiğine ve İsa'nın hakkını elinden almaya geldiğine inanır, "çünkü hak ve akıl gereği buradaki topluluk, hem iyi hem kötü bedenler ve ruhlar bana aittir." İblis onu azarlar: "Evet, bizi buna sen bulaştırdın, değil mi? En başta Adem ile Havva'yı ayartmak için yukarı çıkman senin hatandı. Gitmeseydin daha iyi olurduk. Senin yalanların yüzünden avımızı yitiriyoruz."[44] Fakat Lucifer kapılarda İsa'ya meydan okumaya kalkışır. "Sen neyin efendisisin?" diye sorar, fakat ışık içeri girer ve onu kör eder.[45] İsa ile Lucifer arasında bir tartışma başlar; Lucifer iki nedenden ötürü insanlık üzerinde hakka sahip olduğunu ileri sürer. Birincisi Tanrı ilk

---

[44] "For bi riht and by resoun pe renkes pat ben here body and soule beth myne, bothe gode and ille" (C. 20.300-301). İblis Lucifer'i suçlar: C. 20.312-321; krş. B. 18.311. Lucifer Aden'de bir yılan biçimini almıştı: "not in fourme of a fende bote in fourme of an addre" (C. 20.315). Gobelyn/Satoun, Lucifer'in otuz yıl boyunca İsa'yı boşuna ayarttığını ve hâlâ onun Tanrı'nın oğlu olup olmadığını anlayamadığını bildirir: "and som tyme ich askede where we were gor or godes sone? He gaf me short answere" (C. 20.330-331). En kötüsünden kuşkulanan Gobelyn/Satoun, çarmıha germeyi durdurmaya çalıştı: "Y wolde haue lenghed [lengthened] his lyf, for y leved [believed], if he deyede, that if his soul hider cam, it sholde shende [ruin] vs all" (C. 20.335-336).

[45] Neyin efendisi: C.20.360, Kör eden ışık: C.20.368 ("Lucifer loke ne myhte, so liht hym ablende"); krş. B.5.494: "The liȝt pat lepe out of pee, Lucifer it blente;" B. 18.325; C. 20.141.

günah sırasında insanlığı ona vermişti ve Tanrı sözünden dönmemelidir. Şeytan'ın nefret ettiği ve her gün ihanet ettiği Efendi'nin adaletini neden göstermesi ince bir ironidir ve Eski Hukuk'un, merhametin yumuşatmadığı bir kısasa kısas hukukunun katı adaletinden yola çıkan bir savdır. İkinci neden, İngiliz göreneksel hukukundan türetilir ve Langland okuyucusunun dikkatini, Lucifer'in, yeryüzündeki adaletsiz toprak sahipleri gibi, göreneksel hukuku nasıl kendi lehine çevirdiğine çekmek ister. Hukuka göre, der Lucifer, adil töre gereği insanlığı elimde tutuyorum; çünkü 7.000 yıldır onlara sahibim. Aslında Lucifer, İsa'ya karşı yeni bir gasp davası açıyor.[46]

İsa, adaleti ihlal ederek değil, adalet yerini bulsun diye ruhları kurtarmaya geldiğini ileri sürerek Lucifer'in savlarını çürütür: Hem hak hem akıl gereği hizmetkârlarımın kurtulmalığını ödeyerek kurtarıyorum.[47] Fakat Langland *kurtulmalık* terimini öylesine kullanır: İsa Şeytan'a kurtulmalık ödemeye değil, adaletin kendisinden kaynaklanan bir güçle insanlığı Şeytan'ın elinden çekip almaya gelir. İsa üç sav öne sürer. Birincisi, Eski Hukuk'un katılığında bile, Lucifer Aden'de hileye başvurduğu için, İsa'nın ruhları alma hakkı vardır ve "Eski Hukuk, aldatanların aldatılabileceğini ve kendi hileleriyle yere

---

[46] "Sethen we haen ben sesed seuene thousand wynter," hak gereği sahibiz (C. 20.309-311). İblis kuşkulanır: C. 20.312-313 ve Gobelyn, Tanrı'nın aldatılamayacağını ve onunla alay edilemeyeceğini ekler: "And God wol not be gylde ... ne byiaped. We haen no trewe title to hem, for thy tresoun hit maketh" (C. 20.323-324). Şeytan'ın İsa'ya açtığı dava için bkz. bölüm 9.

[47] C. 20.443-444: İsa, o sırada, yalnızca gelişinden önce kendisine inananları kurtarmaya gelmiştir, fakat Kıyamet Günü'nde herkesi kurtarmayı vaat eder. C. 20.413-414: "And thenne shal y come as kynge, with croune and with angeles, and haue out of helle alle mennes soules." C. 20.395: "thorw riht and throw resoun [I] ransoun here my lege [security, pledge]."

serilebileceklerini öğretir."[48] İkincisi, Yeni Hukuk adaletin yanı sıra hakkaniyeti, cezanın yanı sıra inayet ve merhameti de öngörür.[49] Üçüncüsü, İsa kral olarak lanetlileri affedip cehennemden kurtarma kraliyet yetkisine sahip olduğunu bilir, fakat adaletten kaynaklanan iki savın gücü nedeniyle bu yetkiyi kullanmak gereksizdir. Şeytan adalete boyun eğmelidir ve İsa onu demir zincirlerle bağlar (C. 20.55-56). Dante'ninkinde olduğu gibi Langland'ın vizyonunda da, Tanrı'nın dünyası yalın ışık ve adalet dünyasıdır; insanların ve meleklerin günahı ve aptallığı tarafından engellenir ve bulanıklaştırılır; fakat sonunda günah yok olur, sevgi üstün gelir.

Langland'ın kurtulmalık teorisini reddi, özgür istence vurgusu ve

---

[48] C. 20.377-386; C. 20.382: "pe olde lawe techeth that gylours be begiled, and yn here gyle falle."

[49] C. 20.396; C. 20.392: "So pat with gyle was gete, thorw grace is now ywonne ... and Gyle be bigyled thorw grace at pe laste." Krş. C. 20.163-166: "And riht as the gylour thorw gyle begiled man formost, so shal grace, that bigan al, maken a goed ende and begile pe gilour, and pat is a goed sleythe: ars ut artem falleret." Son ifade, Fortunatus'un ünlü "Pange lingua" ilahisinden türetilir, fakat Langland özgün anlamı değiştirmiştir. Fortunatus, Tanrı'nın İblis'i ganimetinden mahrum olması için İsa'yı ele geçirmeye kandırdığına dair kurtulmalık teorisini kullanıyordu. Langland'da bu düşünce, daha aydınlatıcı şu ilke içinde kaybolur: İblis'in Adem ile Havva'yı ayartması hileyle olduğu için, yasal olarak hiçbir şeye hakkı yoktu. Tanrı'nın adaleti Tanrı'nın hilesinin yerini alır. Eski düşüncenin izleri "aldatanı aldatmak"ta kalır; fakat Langland inayet "kandıranı kandırır" dediğinde, daha yeni bir bakış açısını gizlemek için eski bir sözdağarcığını kullanıyor. İnayetin, merhametin ve adaletin Şeytan'a üstün gelmesi bir aldatma değil, doğrudan doğruya Tanrı'nın emrinin bir ifadesidir. Fakat asla hiçbir şeyi doğru görmeyen kandırılmış Şeytan, bunları bir hile zanneder. Bu bakış açısıyla Langland, temeldeki bir kenara atılmış kurtulmalık teorisini onaylamaksızın dramatik cehenneme inişi sahneleyebilir.

sevgiye odaklanması, onun dünya görüşünde Şeytan'ın önemini azaltı, fakat ortadan kaldırmadı. Langland'ı en çok ilgilendiren şey, bu dünyanın günahları, özellikle de tamah yüzünden sevginin engellenmesiydi. Kötülük sorununu çözemeyiz, der Langland. Augustine'in "gereğinden fazlasını bilmeye çalışmayın" öğüdünü ve zihinsel yapıların nominalist güvenilmezliğini dikkate alan şair şu uyarıda bulunur: "İblis'in çocuklarını aldatmasına Tanrı'nın neden izin verdiğini öğremeyi arzulamayın, kilisenin öğretilerine sadık kalın ve Tanrı'nın bağışlayıcılığına sığının.... Şeytan'ın bizi kötü yola sürüklemesine Tanrı'nın neden izin verdiğini öğrenmek isterseniz ya da Kadiri Mutlak Tanrı'nın amaçlarının iç yüzünü öğrenmeyi arzularsanız, o zaman gözlerinizin arkanızda olması gerekir. Üzülsek de her şey Tanrı'nın istediği gibi olur ve Tanrı'nın sayesinde olmaya devam edecektir" (B. 10.120-130).

Langland'ın neredeyse tam bir çağdaşı olan Geoffrey Chaucer (1344-1400), soylulara yakın duran görmüş geçirmiş biriydi. Shakespeare gibi o da birçok türün ve stilin ustasıydı ve yolunu çeşitli karakterlerin çeşitliliğinde kendi yolunda ihtiyatla ilerledi. Chaucer'in temeldeki teoloji ya da felsefesini, Shakespeare'inki gibi, tanımlamak zordur. İnançlı bir Hıristiyan olduğu, Sir Thopas masalından bellidir ve Şeytan'a inandığını varsaymak için çok neden vardır. Yine de kozmik olana değil, insani olana vurgu yapar ve *devel*, *feend* ya da *Sathanas*'ı nadiren insanlığın aptallıklarının bir metaforudur.[50]

---

[50] Chaucer üzerine kaynakça devasa boyutlardadır. Özellikle bkz. F..N. Robinson, *The Works of Geoffrey Chaucer*, 2. bs. (Oxford, 1957); E. T. Donaldson, *Chaucer's Poetry*, 2. bs. (New York, 1975). Chaucer'de Şeytan konusunda bkz. J. de Caluwe-Dor, "Le diable dans les Contes de Cantorbéry: Contribution à l'étude sémantique du terme *Devil*," *Le diable au moyen âge*

Canterbury Hikâyeleri'nde Şeytan, bir metafor olmanın dışında ancak ara sıra önemli bir rol oynar. "Keşişin Hikâyesi," Adem, Herkül ve Nebukadnezzar gibi yüksek bir konumdan düşen öteki büyük figürler arasında Lucifer'in etkili bir anlatımını sunar: "Ey Lucifer, meleklerin en göz alıcısı kimdi? / Ama artık Şeytan'sın, düştüğün azap uçurumundan / Çıkamazsın, hiç umut yok durumundan" (dize 14-16). "Frer'in Hikâyesi"nde mübaşirler taşlamasını keskinleştirmeye hizmet eder. Bir mübaşir insan kılığında Şeytan'la karşılaşır ve ifrit, demonların nasıl kendilerine ait sabit bir biçime sahip olmadıklarını, yanılsamalar yaratarak ya da elementlerden geçici bedenler meydana getirerek, hatta ölü bedenleri canlandırarak nasıl biçim değiştirebildiklerini tamamen anlaşılır sözcüklerle açıklar.[51] Fakat bunları ancak Tanrı'nın izniyle yapabilirler. Tanrı, yalnızca ayartmaları kendi adilleri güçlendirme amacına çevirmek için demonların ayartmasına izin verir. Bir Hıristiyan bir ayartmaya direndiğinde Şeytan'ın çabalarının sonucu, tasarladığının tam tersi olur (dize 169-203). Chaucer, oyun yazarı Arnoul Gréban'ın yaptığı gibi (bölüm 9), Şeytan'ın karakterinin içine sızmak ve cehennem dünyasının tersyüz edilmiş değerleriyle alay etmek için Şeytan'ın konuşmasını kullanmış olabilir; fakat şairin dikkati her zamanki gibi insani açgözlülüğe ve aptallığa takılı kalmıştır. Şeytan ve mübaşir, birbirlerine kendi işlerini göstereceklerini düşünerek kısa bir süre birlikte yol alırlar. Atına lanet okuyup onu Şeytan'a havale eden bir adamla karşılaşırlar ve mübaşir, Şeytan'ın neden hayvanı almadığını merak eder. Şeytan, adamın söylediği şeyi kastet-

içinde, s. 97-116. Caluwe-Dor, Şeytan'a yapılan 106 göndermeyi bir araya toplar. R. Kaeuper'in, *Studies in the Age of Chaucer*'de çıkacak yararlı bir makalesi vardır.

[51] Dize 161-168, 204-216; bkz. daha önceki Dante değerlendirmesi.

mediğinin açık olduğu yanıtını verir. İblis'in korkaklığından iğrenen mübaşir, böyle bir kuruntuya kapılmadan nasıl çalışılacağını ona gösterir. Mükemmel karakterli yaşlı bir dulun evine giden mübaşir kadından bir şilin koparmaya çalışır. Kadın kızgınlıkla lanet okur ve: "Nedamet getirmezsen," der, "Şeytan canını alsın." Mübaşir nedamet getirmeyi reddeder ve "bu sözle birlikte bu pis iblis kayboldu; bedeni ve ruhu şeytanla birlikte yok oldu" (dize 328-340).[52]

Mübaşir, frerleri hicvederek kendi hikayesiyle yanıt verir. Girişte şu saptamayı yapar: İblis, cehennemde 20.000 freri peşinde tutar:

> Kuyruk bir kulaç kalkmadan, şu işe bakın
> Yirmibin kadar frer akın akın
> Çıkarlar altından; sanki bir kovan
> Arı boşanmıştır, onlarla dolar taşar her yer.
> Sonra bütün hızıyla koşarak yine
> Süzülür her biri Şeytan'ın deliğine,
> Kuyruğunu indirip öylece durur Şeytan.
>
> (Giriş, 30-35, *Canterbury Hikâyeleri*, YKY, çev.: Nazmi Ağıl, s. 377.)

Fakat şair demonlara değil, frerlere dikkat eder: hikâye, ifritlerden çok osuruklardan söz edişiyle müstehcendir. Şeytan'ın sahnedeki yellenmeleri, ruhları yiyip sıçması, poposunu izleyiciye doğru öne çıkarma ya da gecenin karanlığında cadılara saygı adına özel yerlerini gösterme eğilimi, kükürtlü pis kokuları içine çekmesi, bunların hepsi komiklik yapandan iğrendirir. Şeytan gülünçtür, fakat aynı zamanda tiksindiricidir ve bizi sempati duymaktan çok onu küçümsememizi ve

---

[52] Bu masalda Şeytan yeşil bir ceket giyer. Bkz. bölüm 4 (Folklorda gerçekleşen lanet teması için bkz. yine bölüm 4) ve D. W. Robertson, Jr., "Why the Devil Wears Green," *Modern Language Notes*, 69 (1954), 470-472.

ondan uzak durmamızı sağlayışıyla gülünçtür. Özellikle Şeytan'ın, şeytantersi (Almanya'da *Teufelsdreck* olarak bilinir) ya da sarmısak gibi (çiğnenebilen ya da boyna asılabilen) keskin ya da kötü kokulu bitkilerle uzaklaştırılabildiği folklorda müstehcenin belli şeytan kovucu nitelikleri de vardır.[53]

"Afnameci'nin Hikâye"sinde bir grup genç Flanders'ta içki alemleri düzenler, "Şeytan'ın tapınağında, yine Şeytan'a, bu haşarı / Gençler adak sunmuş oluyorlardı, bu kadar aşırı / Gitmekle, lanetli İsraf, Şeytan'ın yoluydu" (dize 7-9); fakat cadıların meclisine değil, yalnızca gençlerin sarhoşluklarına, şehvet düşkünlüklerine ve öteki ahlaksızlıklarına gönderme yapılır. Büyük cadı çılgınlığının arifesiydi, cadı meclisi hikâyeleri ortalıkta dolaşıyordu; fakat şair, gerçekten cadı meclislerine işaret etmek istemişse de bunu samimiyetten oldukça uzak biçimde yapmıştır.[54]

Bütün hikâyeler içinde dinsel duyguyu en yoğun gösteren, konuşan Chaucer değil de Başrahibe karakteri olmasına rağmen, Başrahibe

---

[53] R. P. Clark, "Squeamishness and Exorcism in Chaucer's *Miller's Tale*," *Thoth* 14 (1973/1974), 37-43; ağırlığını kasvetli Freudculuktan yana koymasına rağmen Clark, Şeytan'ın müstehcenle ilişkilendirilmesine dikkat çekmekle geçerli bir noktayı belirtir.

[54] Kadınları Şeytan'la ilişkilendiren "The Man of Lawes Tale" konusunda bkz. Roddy, "Mythic Sequence." Plutos ve Proserpine'in Şeytan ve kansı figürü oldukları "The Merchants Tale" konusunda bkz. M. A. Dalbey, "The Devil in the Garden," *Neuphilologische Mitteilungen*, 75 (1974), 408-415. Dalbey, bu özdeşleştirmenin ondördüncü yüzyılda "Plutos şeytanı temsil eder" diyen "Ovide moralisée"deki ve Petrus Berchorius'taki ("allegorice ... per Plotunem intelligitur dyabolus") kökenini gösterir. Plutos'un Proserpine'e tecavüz etmesi, Lucifer'in ruhlara tecavüz etmesini simgeler. Krş. Dante'nin Şeytan'ı temsil etmek için Plutos da dahil olmak üzere klasik figürleri kullanması.

hikâyesidir. Acımasızca Yahudi karşıtı bir hikâyedir ve Şeytan kişi olarak ortaya çıkmasa da, izleyici, Şeytan'ın uğursuz varlığının Yahudilerde kişileştiğinden kuşku duymaz. Sokakta "Alma redemptoris mater" ilahisini okurken yakalanan dindar oğlanın kaderi –"lanetli Yahudi tutmuş onu kıskıvrak / Bir kuyuya atmış sonra boğazlayarak" (dize 82-83)– yaşamın dar sokaklarından geçerken Şeytan tarafından yolu kesilen Hıristiyan ruhun kaderidir. Yahudi, "pagan" Müslüman ve sapkın "cadı" gibi, Şeytan'ın uşağıydı, Kara Efendi'yle yakından ilişkilendirilerek şeytanlaştırıldı.[55]

Chaucer ahlaksal edimin merkezini Tanrı ile Şeytan arasındaki kozmik mücadeleden, insan ruhundaki iyi ile kötü arasındaki mücadeleye doğru kaydırdı. Shakespeare'in başkahramanlarından en azından bazıları –Iago, Lady Macbeth, Edmund– sularının nereden geldiğini bilmediğimiz derin bir kötülük kuyusundan yararlanırlar. Kaynak olarak Şeytan'ın adı geçmez. Yine de hümanizmaya yönelik bu hareketin Şeytan'ın önemini azalttığı sırada ondört, onbeş ve onaltıncı yüzyıl vaazları ve tiyatrosu, Şeytan'ı halkın büyük bir kesimi için her zamankinden daha renkli ve gerçek hale getirdi. Bu yaygın inanç üzerinde yükselen büyük cadı çılgınlığı Rönesans'ın bir görüngüsüydü ve İngiltere'de Shakespeare'in zirvede olduğu sırada cadı çılgınlığı da zirvedeydi.

[55] Bkz. bölüm 5.

9 Sahnede Lucifer

Şeytan, hiçbir yerde geç ortaçağın dinsel oyunlarında olduğundan daha inandırıcı sahneye konmadı. Bu oyunlar çok büyük ölçüde, eğlendirmenin yanı sıra eğitme (ya da korkutma) amacıyla din adamları tarafından yazıldı. Vaazlar ve meseller gibi, seçkin bir sınıf tarafından yaratıldılar, fakat daha geniş, eğitimsiz bir izleyiciyi çekmek için tasarlandılar. Ondört ve erken onbeşinci yüzyılları mahveden salgın hastalıklar, açlık ve savaşlar yüzünden, o sırada Şeytan'ın yaygın bir çekiciliği vardı.

Oyun yazarlarının dramatik bütünlüğe ulaşma çabaları, Şeytan'ın yaratılışından nihai yok oluşuna kadar uzanan etkinliklerinin ilk tutarlı zamandizinsel anlatımlarını üretti. Bu kitap bir tiyatro tarihi değil, Şeytan'ın tarihi olduğu için, kavramsal tutarlılık uğruna çeşitli oyunlardan sahneleri birbirine uydurarak, birer sanat eseri olan oyunları bozuyorum. Hep birlikte alındıklarında oyunlar, kurtuluş tarihinin ve kurtuluşa muhalefet tarihinin bir değişkesini oluştururlar: *Heilsgescheichte* ve de *Höllegeschichte*.

Ortaçağ draması, öncelikle toplu ayin edebiyatından kaynaklandı ve başlangıçta Latinceydi; fakat anadilde yazılmış oyunlar kısa sürede Latince toplu ayin oyunlarına eşlik etti ve sonunda onları geride bıraktı. Siyasal yönelimler onaltıncı yüzyıl ortalarında toplu ayin dra-

masını aniden sona erdirdi.[1] Ortaçağ oyunları geleneksel olarak üç gruba ayrılırlar (son zamanlardaki bilimsel çalışmaların çekinceleri vardır): dinsel gizem, mucize ve ahlak oyunları. Dinsel gizem oyunları doğrudan ya da dolaylı biçimde toplu ayinden kaynaklanmış gibidir. İlk önce belli bayram günlerine uygun tek tek oyunlar gündüzleri sahnelendi; daha sonra, dünyanın yaratılışından Kıyamet Günü'ne kadar kurtuluş tarihinin büyük bir kısmını tasvir eden oyunlar gelişti: Çile oyunları, Paskalya oyunları ve İsa'nın Bedeni oyunları. Onikinci yüzyılda başlayan dinsel mucize oyunları, azizlerin yaşamlarına dayanıyordu. Onbeş ve erken onaltıncı yüzyılda boy veren ahlak oyunları, vaazlardan ve kefaret edebiyatından yararlanıyordu. Özgür ahlaksal seçim yapan sıradan bir insanın yaşamındaki iyi ile kötü arasındaki gerilimi tasvir ediyorlardı. Herkes hayata masum başlar; günah işlemeye ve yozlaşmaya başlar; ilahi inayetin yardımıyla nedamet getirir ve kurtulur. Ahlak oyunlarında Şeytan sık sık sahnede görünür ve her zaman sahne arkasında pusudadır; çünkü bizi aşağıya çekip Tanrı'dan uzaklaştıran günahın nihai kaynağıdır; kişi olarak ya da dolaylı bir şekilde kötülükler ya da kötülüklerle ilişkilendirilmiş karakterler biçiminde görünebilir.[2]

Dünyanın tarihi yaratılışla başlar.[3] Modern bilimin yanı sıra skolastik teoloji ve felsefe için de dünya bir anda, zamanın ve mekânın başladığı bir noktada başlar. Bu noktadan sonra, metafor ister İncil'in

---

[1] Şeytan ve ortaçağ tiyatrosu üzerine kaynakça için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme.

[2] Ahlak oyunları üzerine standart çalışma: R. Potter, *The English Morality Play* (Londra, 1975).

[3] Ortaçağ görüşünde dünyanın gerçek tarihi peşpeşe gelen kralların ya da tanmsal tekniklerin gelişim tarihi değil, Tanrı'nın dünyadaki kurtarma işinin ve onun yaratıklarının buna verdiği yanıtın ardışık anlatımıydı.

altı günü ister evrimin eonları olsun, kozmos aşama aşama gelişir. Genelde Tanrı'nın bütün varlıklardan önce melekleri yarattığı varsayılıyordu. Bazı oyunlar ilk önce fiziksel dünyanın yaratıldığını varsayar, fakat bu fikir, Tanrı'nın düşen meleklerin yerine koymak için insanlığı (ve hedefi ve amacı insanlık olan fiziksel evreni) yarattığına ilişkin egemen teolojik görüşle uzlaştırılamazdı. Tanrı dokuz melek katmanı meydana getirdi ve en yüksek katmanın en yüksek meleğini, kozmosta Tanrı'dan sonra ikinci olan Lucifer'i yarattı. Tanrı ondan gurur duyar: "Seni kendime bütün güçlerin en yakını olarak yarattım; seni kendi gücümün efendisi ve aynası yapıyorum; seni saadet içinde güzel yaratıyorum ve sana Lucifer, ışığın taşıyıcısı adını veriyorum."[4] Bu yüzden, kötülüğün, birçok kişiye dağılmış olmaktan çok bir tek kötü kişilikte odaklandığını varsayan bir görüş için, Lucifer'in ayrı tutulması zorunludur. Birçok demon var olabilir, fakat tek bir Şeytan'ın birliği zorunludur.

Ortaçağ edebiyatında Şeytan'a genellikle Lucifer ya da İblis denir. "Lucifer," bu adı ışığın taşıyıcısı İsa'ya uygun gören gelenek nedeniyle erken ortaçağda alışılmadıktı; fakat daha sonraki ortaçağ edebiyatında "İblis" kadar yaygın hale geldi.[5] Edebi diyaloğu güçlendirmek için sık sık ayırt edilmelerine rağmen Lucifer ile İblis arasında anlamlı bir ayrım hiçbir zaman yaygınlık kazanmadı. Örneğin, Eloy

---

[4] "Of all pe mightes i haue made moste nexte after me, / I make pe als master and merour of my mighte, / I beelde pe here baynely in blys for to be, / I name pe for Lucifer, als berar of lyghte" (York, "Fall of the Angels," 33-36).

[5] Deutzlu Rupert, "De trinitate et opera eius," CCCM 21, s. 215, bu adın *lucus a non lucendo* bir kökenini gösterir: "Ille autem cum sit tenebrarum potitor, per contrariam Lucifer appellatus est" (gölgelerin yöneticisi olduğuna göre, "Işığın Taşıyıcısı" denilenin tam tersidir). Bkz. H. Spilling, *Die Visio Tngdali*, 2. bs. (Münih, 1982), s. 216-225.

d'Amerval'in *Le livre de la diablerie*'si, Lucifer ile İblis arasında, C. S. Lewis'in yüzyıllar sonra *The Screwtape Letters*'ta yaptığı gibi, yazara Şeytan gözüyle dünya görüşünün ironik bir açıklamasını geliştirme olanağı veren bilgili, satirik bir diyalogdur.[6] Lucifer adı Şeytan'a çoğunlukla hem düşmüş hem düşmemiş durumlarında verilirdi; İblis adı ise, düşüşten sonraki durumu için kullanılıyordu.[7] Bu nedenle Lucifer bir bakıma daha yüksek bir konumdaydı ve bazı yazarlar Lucifer'i cehennemin yöneticisi, İblis'i onun naibi yaptılar. Guillaume de Digulleville'in vizyonunda Lucifer, İblis'i Guillaume'un ruhunu ele geçirme işi için yukarıya gönderirken cehennemde bağlı kalır; Arnoul Gréban efendi Lucifer ile uşak İblis arasındaki gerilimi gülmece amacıyla kullandı.[8]

Bazı modern yazarlar İblis'in Lucifer'e bağımlılığını vurgulamasına rağmen, bu ne teoloji ne de en önemli edebiyat eserlerinde, Dante, Langland ya da İsa'nın Bedeni oyunlarında görünür.[9] N-Town oyunları, Lucifer, "Ben cehennemden gelen efendiniz Lucifer'im, bu dünyanın prensi ve cehennemin büyük düküyüm, bu yüzden beni Sayın İb-

---

6 W. Rice, "Le livre de la diablerie d'Eloy d'Amerval," *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 115-126; C. S. Lewis, *The Screwtape Letters* (Londra, 1942).

7 P. Dustoor, "Legends of Lucifer in Early English and in Milton," *Anglia*, 54 (1930), 211-268.

8 J. Subrenat, "Lucifer et sa mesnie dans le 'Pelerinage de l'ame' de Guillaume de Digulleville," *Le diable au moyen âge* içinde, s. 507-525; Gréban için bkz. G. Paris ve G. Raynaud, ed., *Le mystère de la Passion d'Arnoul Gréban* (Paris, 1878).

9 M. Rudwin, *Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen* (Göttingen, 1915), s. 83-86 ve M. Lazar neredeyse bütün eserlerinde aynını vurgular. En çok Fransız ve Alman Çile çevrimlerinde rastlanır. Alman oyunlar için bkz. R. Froning, ed., *Das Drama des Mittelalters*, 3 cilt (Stuttgart, 1891).

lis diye çağırırlar" dediğinde, Lucifer ile İblis'i özellikle eş tutar.[10] *La discesa di Gesu*'da cehennemin yöneticisi, İblis'i ayak işlerini görmeye gönderen Inferus'tur (kişileştirilmiş cehennem). *Contrasto del povero e del ricco*'da İblis (Satanasse) cehennemin prensidir ve Beelzebub'u (Balzabouth) zengin adamın ruhunu getirmeye gönderir. Huon de Meri'nin *Le torni*'sinde İblis, İsa'nın kuşatma ordusuna karşı Çaresizlik Kenti'ni savunan kötülük güçlerinin generalidir.[11] Bazen, *Piers Plowman*'de olduğu gibi, Adem'i ya da İsa'yı ayartmak ya da Şeytan'ın öteki işlerini yapmak için yeryüzüne çıkan Lucifer'dir. İblis'i Lucifer'e bağımlı hale getiren yazarlar, herhangi bir teolojik mazeret olmaksızın ve salt yazınsal kaygılarla bunu yaptılar. Bağımlılaştırma rastlantısal, keyfi ve sıradandır; kötülüğün kişileşmesi düşüncesi bakımından kavramsal bir önemi yoktur. "İblis," "Lucifer" ve "Beelzebub" gibi öteki adların hepsi, karanlığın tek yöneticisini anlatır.

Şeytan ile küçük demonlar arasındaki ayrımsa tam tersine, teolojide ve edebiyatta açıktır. Ortaçağ edebiyatında demonlara verilen yüzlerce addan yalnızca birkaçı Şeytan'ın kendisine bağışlandı. Onbeşinci yüzyıla ait *Lanterne of Light*'ta yedi kötülük demonuna verilen yedi ad, Kara Efendi'yle en çok bütünleştirilen adlardır: Lucifer (kibir), Beelzebub (haset), Sathanas (gazap), Abadon (miskinlik), Mammon (tamah),

---

[10] N-Town Çile Oyunu, 1-3: "I anı ȝour lord Lucifer pat out of helle cam, prince of pis werd and gret duke of helle, wherefore my name is clepyd sere satan." Krş. York, "Harrowing of Hell," 117-119, burada Beelzebub İblis'i Lucifer'in üstüne yerleştirir. Bu bölümde anlamın açık olduğu yerlerde metindeki ortaçağ İngilizcesini aktaracağım, anlamın fazla açık olmadığı yerlerde çevireceğim. Ortaçağ İngilizcesi söz konusu olduğunda *v* ve *u* harflerinin kullanımını düzenli hale getirerek *ve ff* yerine *f*, *p* yerine *th*, *ȝ* yerine *y*, *g* ya da *gh* kullanarak modernleştireceğim.

[11] M. W Bloomfield, *The Seven Deadly Sins* (East Lansing, Mich., 1952), s. 134-136.

Belphegor (pisboğazlık) ve Asmodeus (şehvet düşkünlüğü).[12] Şeytan'a verilen diğer adlar şunlardı: Belial, Behemoth, Berith, Astarot, Inferus ve Baal.[13] Bazen Tutivillus gibi önemsiz bir demon, bütün kötülüklerden nedamet getirdiği ahlak oyunu *Mankind*'da olduğu gibi, önemli bir demon haline gelebilirdi. Tutivillus, genelde Kayıt Tutan Melek'in bir parodisiydi, içinde dikkatsiz keşişlerin iş sırasında atladıkları ya da yazman odasındaki beceriksiz yazmanların gözden kaçırdıkları ayetlerin ya da günahların bulunduğu bir torba taşıyan önemsiz bir demondu.[14]

Bazı adlar, Luciper, Lussibiaus, Lightberend gibi önemli adların değiştirilmiş şekilleri ya da çevirileriydi. Genelde önemsiz demonlara uygun görülen bazı adlar, klasik tanrılardan ya da bizzat klasik yazarların kötü saydıkları varlıklardan kaynaklanıyordu. Bu adlardan bazıları şunlardı: Apollon (İbrani Abaddon'un bir versiyonu ve Yunan tanrısıyla bir ilişkisi olmayan Vahiy 9:11'in Apollyon'u tarafından desteklenen), Kerberos, Kharon, Diana, Jupiter, Neptun, Orcus, Plu-

---

[12] Bloomfied, s. 214-215.

[13] "Beelzebub" ve "Belial" adları için bkz. ŞEYTAN; A. B. Gomme, "The Character of Beelzebub in the Mummers' Play," *Folk-lore*, 40 (1929), 292-293. "Leviathan," "Asmodeus" ve "Behemoth" için bkz. ŞEYTAN. "Astarot," Yakın Doğu bereket tanrıçası Astrate, Ashtoroth ya da Ashtoreth'ten gelir. İbranicede "yıkım" anlamına gelen "Abadon" ya da "Abaddon" Eyüp 26.6'da Sheol'u ve Vahiy 9.11'de Şeytan'ı anlatır. "Mammon," Yeni Ahit'in serveti kişileştirmek için kullandığı terimden (Matta 6.24, Luka 16.11) kaynaklanır. "Belphegor," Moabit bir tanrının, "Phegor Dağı'nın efendisi"nin adının Yunanca biçimidir (Sayılar 25.3). "Berith," Hakimler 8.33'ten kaynaklanır: "BaalBerith." "Moloch" (Amonitlerin bir tanrısı), "Baal" (Kenanlı "efendi") ve Zabulon (*diabolos*'tan) adları da kullanılıyordu. Bkz. W. Arndt, *Die Personennamen der deutschen Schauspiele des Mittelalters* (Breslau, 1904), s. 27-30.

[14] M. Jennings, *Tutivillus* (Chapel Hill, 1977).

tos, Proserpina, Tantalos, Venus ve Vulcanus. Amon, Moloch ve Berith gibi bazı adlar Kutsal Kitap'tan kaynaklanıyordu. Tenebrifer (gölge taşıyıcı), Cocornifer (boynuz taşıyıcı; bu anıştırma boynuzluluğa da değinir) ve Schonspigel (zarif ayna) ya da Spigelgantz (ayna parıltısı) gibi bazı adlar da ironikti. Öteki adlar daha kaba bir şekilde betimleyici ya da hakaret ediciydi: Robber (soyguncu), Murderer (cani), Ragamuffin (baldırı çıplak), Ribald (edepsiz), Cacodemon (kötü demon), Krumnase (eğri burun), Hörnli (boynuzlu), Slange (yılanvari), Gobli (gulyabani), Barbarin (görgüsüz) ya da Hellhundt. Demonlara, sözde kötü insanların adları da veriliyordu: Aggrapart (Herod Agrippa), Annaball (Hannibal), Herodias, Muhammed, Pharos (firavun) ve Pilatus. Bazı adlar alegorikti: Abisme (cehennem), Desesperance (umutsuzluk), Inferus, Aversier (hasım), Maufé (kötü inanç), Jrtum (hata), Nyd (haset), Untrew (sahte), Fals (sahtelik) ya da Frauenzorn (kadının gazabı). Bazıları folklordan, özellikle devlerle ilgili folklordan kaynaklanıyordu. Fergalus, iki devden, Fergusius ve Cornallus'tan gelir ve Mauferas ve Angingnars gibi demon adları, Agolafre, Astrragut ve Ascopard gibi dev adlarını anımsatır.[15] Öteki adlar perimsi yaratıklardan kaynaklanır: Jack, Robin, Oliver, Greedigut, Rumpelstiltskin. Bazı adlar alaycıydı: Pantagruel (Rabelias'nin kahramanının kökeni), Gorgorant, Galast, Malost, Libicocco, Cagnazzo, Radamanto, Lisegangl, Puk, Rosenkrancz (Guldenstern değil), Krüttli, Räppli, Ruffo, Lykketape, Funkeldune.[16] Bazıları basitçe doğadan kay-

[15] T. McAlindon, "The Emergence of a Comic Type in Middle-English Narrative: The Devil and Giant as Buffoon," *Anglia*, 81 (1963), 365-371. V. Kolve, *The Play Called Corpus Christi* (Stanford, 1966), mizah üzerine mükemmel bir bölüme sahiptir, s. 124-144. Şeytan'ın folklordaki adları için bkz. bölüm 4.

[16] Bkz. R. Griffin, "The Devil and Panurge," *Studi francesi*, 47/48 (1972), 329-

naklanıyordu: Foudre, Tempeste, Orage, Spavento, Fracaso.

Lucifer, bütün meleklerin en akıllısı ve en güzeli olarak yaratılır, fakat Tanrı onu meleklerin "yöneticisi" yapınca parlak meleğin başı döner. Tanrı'nın tahtı sahnenin merkezindedir, etrafında methiye şarkıları söyleyen melekler toplanmıştır. Tanrı kalkıp dışarı çıkınca, Lucifer hemen boş tahta bakmaya ve kendi şanını düşünmeye başlar:

> İşte bak, harika parlıyorum ...
> Bu tahtta hep ben olsaydım,
> Onun kadar bilge olurdum. [Chester, "Lucifer," 126-130]

Lucifer, itaatle Sanctus'u söyledikleri için melekleri küçümser ve onlara kendisine bakmalarını emreder ve şunu söyler: "taşıdığım güzelliği görün. Bu şarkıyı kime tapmak için söylüyorsunuz, Tanrı'ya mı bana mı? Çünkü ben olabileceklerin en değerlisiyim."[17] İyi melekler dehşet içinde irkilirler: "senin kibrine yanaşmayacağız" (Chester, 134). Fakat Lucifer pes etmez:

> Aslında ben daha değerli bir efendiyim
> Ve ondan da değerliyim.
> Daha değerli olduğum ortadadır
> Tanrısal tahtta oturmaya gideceğim. [N-Town, "Fall of Lucifer," 53-57]

Lucifer'in suç ortağı Lighteborne, kaba dalkavuklukla onu cesaretlendirir: "Bedeninizin parlaklığı açıktır / Tanrı'dan bin kat daha parlaktır" (Chester, "Lucifer," 164-165). İyi melekler son bir çaba gösterirler: Dur, diye bağırırlar ya da "Ne yazık, bu güzellik seni mahve-

---

336.

[17] "And see the beautie that I beare" (Chester, "Fall of Lucifer," 143). "To whos wurchipe synge ȝe pis songe/to wurchip god or reverens me.... / ffor I am ..e wurthyest pat evyr may be" (N-Town, "Creation of Heaven," 40-43).

decek" (Chester, "Lucifer," 166). Meleklerin uyarısını küçümseyen Lucifer, tahtı almaya karar verir.[18] Şimdi kibrinin tadını çıkarır: "Parlaklığımın ışınları o kadar parlaktır ki, dünyadaki tüm zevk artık bendedir. Şanlı sevincimde parlaklığım ışık saçıyor; yüksekte en yüksek olan onun gibi olacağım."[19]

Tanrı'nın tahtının etrafında tartışan insanbiçimlileştirilmiş melekleri takdim eden bu dramatik sahne, zamanın başlangıcında büyük bir kozmik gücün yaptığı soğuk tercih anıyla ilgili teologların düşüncesine aykırıdır. Teolojinin melekleri, büyük bilgeliğe ve güce sahip anlıklardır; sahne melekleri ise, insan suretinde yapılmış sınırlı varlıklardır: kendimizi kozmosun merkezine yerleştirme saçmalığına boyun eğmenin ne olduğunu anlıyoruz. Dramanın gereksinimleri, İblis'in Tanrı'nın eşiti olmaya çalışacak kadar aptal olamayacağına, yalnızca Tanrı'nın belirlediği zamanından önce ve kendi çabasıyla ebedi saadete ulaşmaya çalışmış olması gerektiğine dair skolastik inceliği bastırdı. Gücü ele geçirme isteği, dramacı için direnilemeyecek kadar dramatikti. Sahnelenen olaylar dizisi, dördüncü yüzyıdan beri yaygın olan önemli bir teolojik varsayımı vurgulamaya da yaradı. İnsanlığın ilk günahı korkunç bir felaket ve her insani kötülüğün kaynağı olarak görülürse, böylesine korkunç bir olayı çabuklaştıran varlık bütünüyle kötü olmalı. Bu varlık bütünüyle kötü olması için ta başından beri

---

[18] Towneley oyununda bütün sahne, naif ölçüde zarif bir tek sahne açıklamasına sıkıştırılır; "hic deus recedit a suo solio et Lucifer sedebit in eodem solio" (burada Tanrı tahtından ayrılır ve Lucifer aynı tahta oturacaktır).

[19] "All the myrth pat es made is markide in me/pe bemes of my brighthode ar bymande so bryghte.... / For in a glorius gle my gleteryng it glemes.... / I shall be lyke vnto hym pat is hyeste on heghte" (York, "Fall of the Angels," 49-50, 82, 91). Krş. onbeşinci yüzyıla ait *Mistere du Vieil Testament'te*, ed., J. de Rotschild (Paris, 1878), Lucifer'in düşüşünün oynadığı büyük rol.

kötü olmuş olmalı ve bu nefret, insanlığın yaratılışının vesile olmasından çok, başından beri Tanrı'ya yönelik olmalı.

Zayıf istençli melekler, Lucifer'in Tanrı'nın koltuğunda muhteşem göründüğünü kabul ederler ve Lucifer onları kendisine tapmaya davet eder: "Bütün melekler, size bana dönmenizi öğütlüyorum / ve hükümdarınıza diz çökün" (Chester, "Lucifer," 190-191). İyi melekler reddederler; fakat zayıfları Lucifer'in ayağına kapanırlar ve İblis, Beelzebub, Astarot ve diğerleri, onu liderleri olarak selamlarlar: "Vous serez nostre capitaine" (Gréban, 358). Şeytan'ın peşinden giden melekler, kibir ve ahmaklıkta onu izlerler; düştükten sonra Şeytan'ın demonları olacaklardır. Lucifer artık en mağrur hakaretlerini savurur: "Tanrı gelse de, kalkmayacağım / Tam karşısında buraya oturacağım" (Chester, "Lucifer," 212-213). Ve bu onun sonunu getirir. Tanrı öfkeyle geri döner ve mağrur asiyi azarlar: "Lucifer, büyük kibrinden ötürü, senin safında yer alanlarla birlikte cennetten cehenneme düşmeni emrediyorum; bir daha asla benimle mutluluk içinde oturmayacaklar."[20] Tanrı, Kutsal Cuma günü, toplu bir serzeniş edasıyla Lucifer'i azarlar:

> Lucifer, ben yokken kim seni oraya oturttu?
> Sana ne kötülük yaptım?
> Seni kendi dostum yaptım; sen düşmanım oldun.
> Niçin bana karşı günah işledin? [Chester, "Lucifer," 222-225]

Lucifer'in cennetten ani, onursuz ve kaba kovulması, parlak meleğin çirkin bir iblise dönüşmesini vurgular: "Şimdi sonsuz eziyete

[20] "Thu Lucyfere ffor pi mekyl pryde / I bydde pe ffale from hefne to helle / and all po pat holdyn on pi syde / in my blysse nevyr more to dwelle" (N-Town, "Fall of Lucifer," 66-69).

katlanmak üzere cehenneme gidiyorum. Ateş korkusuyla osuruyorum."[21]

Lucifer'in kovulmasından sonra, cehenneme düşen melekler ani yıkımlarının şokunu yaşayıp kaderlerine ağıt yakarken, Tanrı maddi evreni biçimlendirmeye koyulur. Lucifer ve yoldaşları "feeyndes blacke" hâline geldiklerini fark edince dehşete kapılırlar (Chester, "Lucifer," 251) ve içlerinden biri şu çığlığı atar:

> Heyhat, heyhat, lanet olsun!
> Lucifer, niye düştün böyle?
> Biz, öyle ak olan melekler
> ve göğün öyle yücesinde oturan
> artık kömür gibi karayız
> ve çirkiniz, bir budala kadar iğrenç. [Towneley, "Creation," 132-137]

Lucifer'in kendisi de perişandır, lanet kibri yüzünden "şimdi eskiden parlak bir melek olan kara bir şeytanım" diye kabul eder (N-Town, "Fall of Lucifer," 77-78). Bazı değişkelerde Şeytan'ın figanı, Daniel 3:52-92'deki meleksel şarkının dokunaklı bir biçimde tersine çevrilmişidir:

> Size yakınıyorum, rüzgâr ve hava; size yakınıyorum, yağmur, çiğ ve sis; size yakınıyorum, sıcak, soğuk ve kar; size yakınıyorum kuşların tatlı şarkısı; size yakınıyorum, tepeler ve derin vadiler; size yakınıyorum, kayalar ve bütün taşlar; size yakınıyorum Tanrı'nın merhametle yarattığı bütün dünya: bugün çığlık atıyorum, benim için lütfen Kadiri Mutlak'a dua edin.[22]

---

[21] "Now to helle pe way I take / In endeles peyn per to be pyht. / Ffor fere of fyre a fart I crake" (N-Town, "Fall of Lucifer," 79-81).

[22] Egerer Fronleichnamspiel'den, çev. R. Woolf, *English Mystery Plays* (Berke-

Şeytan'ın görüşü şudur: Tanrı onu haksız yere cennetten atmıştır, cennetteki yerini almak üzere insanlığı yaratarak onu daha da aşağılamış ve insan biçimini alarak daha da başarısızlığa uğramasını planlamıştır. Nihayet, ilk önce kendi suretinde insanlığı yaratarak ve sonra insan bedeni şeklinde canlanmasını planlayarak, melek biçimi yerine bir insan biçimini tercih ederek ona hakaret etmiştir.[23] İblis yakınır: "Biz hoş ve parlak olduğumuza göre, bizim biçimimizi alacağını sanıyordum; fakat düş kırıklığına uğradım; insan biçimini almayı planlıyor ve bu beni haset duyan biri yapıyor."[24] Yalnızca balçıktan yapılmış insan gibi kaba bir yaratık nasıl böyle bir mutluluğa sahip olabilirdi? (Chester, "Lucifer," 177-178).

Düşen melekler, kurtuluşu engelleme tarihlerinin seyri içinde topladıkları birçok konsil ya da meclisin ilkinde kendi durumlarını değerlendirirken, düşünceleri öç almaya dönüşür. Yakınmaları, giderek yeni yaratığı, özellikle yeni yaratığın mücevherleri Adem ile Havva'yı yok etme planına dönüşür. İblis şunları yapacağını söyler:

> İnsanlığa büyük öfke göstereceğim.
> O [Tanrı] onu yapar yapmaz
> onu yok etmek üzere göndereceğim
> birini –benim kullarımdan–
> insanlığa belalar açması için. [Chester, "Lucifer," 255-259]

Meclis, içlerinden birini görevi yerine getirmesi için Eden Bahçe-

---

ley, 1972), s. 371.

[23] "Ha voullu creer homme et fame / doués de si haulz privileges, / qu'ilz seront pour remplir es sieges" (Gréban, 663-665).

[24] "And we were faire and bright, / perfore me thoght pat he / the kynde of vs tane myght, / and per-at dedeyned me. / The kynde of man he thoght to take, / and thereatt hadde I grete envye" (York, "Fall of Man," 8-13).

si'ne göndermeye karar verir. Tekvin'in özgün hikâyesi Eden'deki ayartıcı olarak yılanı takdim ediyordu; fakat en azından üçüncü yüzyıldan itibaren Adem ile Havva'nın günahı bütün insani kötülüklerin kaynağı olarak görülmekteydi ve bu nedenle ayartıcı, Şeytan'la ya da en azından onun bir temsilcisiyle özdeşleştirildi. Şeytan'ın Eden'deki bu görevde aldığı biçimin, sözleri fiziksel olarak dillendirebilen ve Havva'ya çekici ve ikna edici görünecek bir biçim olması gerekirdi. Demek ki, demonların geleneksel grotesk kıyafetleri Eden'deki ayartıcıya uygun değildi. Bu nedenle Şeytan genelde ya insan başlı yılan olarak ya da meleksi ya da insani soylu biçimde sahneye çıkıyordu. Bazen ikisi birleştiriliyordu: ilk önce amacını açıklamak üzere insan biçiminde sahneye çıkar, ardından bir yılan olarak tekrar sahneye çıkar. Yılan konuştuğunda, ona bir insan başı, genellikle de bir kadın başı verilirdi. Melunu Havva gibi göstermekle dramacı, ayartmayı daha inanılır hale getirebilirdi – ve kadın düşmanı bir yorum yapabilirdi.[25]

Sanatın Şeytan'ı ile edebiyatın Şeytan'ı arasındaki en yakın bağlantı sahne demonudur. Cehennemle ilgili ayrıntılı vizyon edebiyatı Dante kadar temsili sanatları da etkiledi ve bazı tablolar hemen hemen bu tür vizyonların görselleştirilmesiydi. Sanat ile tiyatro, en azından anadilde tiyatronun yaygınlaşmaya başladığı onikinci yüzyılın sonundan itibaren birbirlerini etkilediler. Şeytan'ın sahnede temsili, görsel izlenimlerin yanı sıra edebi izlenimlerden de türetildi ve

[25] J. Bonnell, "The Serpent with a Human Head in Art and in Mystery Play," *American Journal of Archeology*, 21 (1917), 255-291. Ortaçağ edebiyatında Adem ile Havva'nın düşüşü için bkz. J. Evans, "Paradise Lost" and the *Genesis Tradition* (Oxford, 1968). Bkz. Ignatius Diaconus, *Drama de primi parentis lapsu*, MPL 117.1163-1174.

sahne prodüksiyonlarını gören sanatçılar görüşlerini değiştirdiler.[26] Sahnede kolay temsil edilemeyen küçük, siyah şeytancık, geç ortaçağda geriledi. İzleyiciyi grotesk kostümlerle etkileme arzusu, sanatta groteskin gelişmesini teşvik etmiş olabilir, çünkü boynuzlu, kuyruklu, çatal ayaklı ve kanatlı hayvan kostümleri; yarı hayvan yarı insan canavar kostümleri; yüzü arkada, karında ya da dizlerde olan kostümler vardı. Maskeler, pençeli eldivenler ve demonların yüzünden duman çıkarma aygıtları da kullanılıyordu.

Pek çok oyunda İblis Eden'e gitmeye seçilir ve stratejisini planlar: "Bir bakirenin yüzünü, bir yılanın bedenini ve ayaklarını alacağım." Gréban'ın sahne açıklamaları şöyledir: "Burada İblis bir yılan gibi dört ayak üzerinde yürüyecek ve bir ağaca sarılacak."[27]

> Bir kurtçuk gibi gidecek. [York, "Fall of Man," 23]
>
> Tuhaf bir hava var bu yerde,
> bir kuş gibi çırpınan üzerinde,
> ayakları, bir bakire yüzü–
> onun soyunu alacağım. [Chester, "Adam," 193-196]

Eden'deki ayartmanın en erken tam dramatik temsili *Mystère d'Adam*'da "Diabolus," ilk önce sahne açıklamalarında belirtilmeyen bir biçimde sahneye çıkıp savunmasını yapar; daha sonra konuşmayan, yapay bir yılan biçiminde tekrar sahneye çıkar.[28]

---

[26] M. Lazar, "Les diables," *Tréteaux*, 1 (1978), 56-59; M. Anderson, *Drama and Imagery in English Medieval Churches* (Cambridge, 1963), s. 143-177 ve Nowich katedral kabartmalarının levhaları (örneğin 12B).

[27] "Je prendrai virginalle face / les piez et le corps serpentin" (Gréban, 677-678). Sahne açıklaması: "Icy s'en va Sathan a quatre piez comme un serpent antortiller autourde l'arbre."

[28] Sahne açıklaması: "Tune serpens artificiose compositus ascendit juxta stipi-

Adam'daki Diabolus Adem'i ayartmayı başaramaz, daha sonra Havva'yı ayartmaya çalışır. Tekvin hikâyesinden bu uzaklaşma, Eski İngilizce *Tekvin B*'ye kadar geri gider. Birçok oyunda yer alan bu senaryonun popülerliği, feodal ve cins ayrımcı varsayımların sonucudur. Şeytan, doğal olarak daha aşağı olan kadına değil erkeğe seslenip yönetmeyi tercih eden büyük bir efendidir. Adem'in ayartmaya direnişi, Havva'nın zayıflığının altını çizer.

Şeytan Adem'e önce bilgiyi, sonra gücü teklif eder. İlk önce alaycı bir meydan okumayla hedefine yaklaşır: "Que fais, Adam?" (Nasılsın, Adem?) (*Adam*, 113). Adem, mutlu yaşıyorum ve durumum iyi yanıtını verir. Ya, der ayartıcı, fakat daha iyi olabilirsin ve sana nasıl olacağını anlatabilirim. Adem, Tanrı'nın meyveyi neden yasakladığını bilmediğini kabul eder ve Şeytan, meyvenin bütün şeylerin bilgisini veren bilgelik meyvesi olduğunu açıklar. "Eğer onu yersen, daha iyi olursun;" gerçekten de Tanrı'nın eşiti olursun.[29] Şeytan, Adem'e meyveyi yerse, hükümran olacağı ve Tanrı'nın otoritesini paylaşacağı için bir efendiye ihtiyacı kalmayacağını söyleyerek ikinci ayartmaya, güce ayartmaya geçer.[30] Fakat onikinci yüzyıl Adem'i, feodal bir efendisiz olmaya çalışmanın boşunalığını çok iyi bilir. Ayartıcının kim olduğunu bilen Adem, onu inançsız bir hain olmakla (feodal suçların en kötüsü) –*traitres* ve *sanz foi* (*Adam* 204)– suçlayarak defeder. "Defol," diye bağırır. "Sen İblis'sin" (*Adam* 196).

---

tem arboris vetit[e]" (sonra mekanik bir yılan, yasak ağacın gövdesine yaklaşır).

[29] "Ça est le fruit de sapience de tut saveir done science. Se tu la manjues, bon le fras" (*Adam*, 157-159); Tanrı'nın eşiti: *per* (*Adam*, 167).

[30] "Que porras estre senz seignor.... Tu regneres en majesté. Od Deu poez partir poésté" (189-194).

Adem'le başarısız olan Diabolus Havva'ya yönelir.[31] Havva Şeytan'ı hemen tanır ve ona adıyla seslenir, fakat safça onun kötü olduğunu kavrayamaz. İblis Havva'ya bir dolu ayartma sunar: ona ve kocasına yardım etmek istemektedir; Tanrı bencil davranarak onları meyveden mahrum etmiştir, çünkü yerlerse onun eşiti olurlar; Adem, ikisi için iyi olanı anlayamayacak kadar duyarsızdır ve kesinlikle güzel, zarif karısı için yeterince iyi değildir; Adem ahmaktır ve karısının yardımına ihtiyacı vardır; Havva kocasından daha yetenekli olduğu için, onunla eşit olmalıdır; meyveyi yiyerek merakını giderebilir; meyvenin tadına baksa dünyanın kraliçesi olacaktır; ve ayrıca unutulmamalıdır ki, muhteşem bir tadı vardır. İblis, Tanrı'nın kendi ayrıcalıklarını kıskandığını ve onları insanlarla paylaşmak istemediğini açıklar: "İyi biliyorum, akıllıca sizi meyveyi yemekten alıkoyuyor, çünkü sahip olduğu güçleri kimseyle paylaşmak istemez."[32] Adem gibi Havva da hallerinden mutlu göründüklerini belirtir, fakat İblis bunu değersiz diye bir tarafa iter:

> Daha yüce bir hale gelebilirsin.
> Ey! tanrılar olacaksınız!
> kötü ve iyiyi bilerek,
> onun kadar bilge olacaksınız. [York 61, "Fall of Man," 71-73]

Lucifer, Havva'yı tam da kendisini aşağı indiren kibir günahının aynısını işlemeye davet eder: "Bu Elma'dan ısırırsan / Tanrı gibi

---

[31] Pek çok oyunda başarısından emin olduğu için doğrudan Havva'ya gider, çünkü kadınlara bedensel tutkular egemendir: "wemen they be full licouro-use" (Chester, "Adam," 199).

[32] "To ete per-of he you defende, / I knawe it wele, pis was his skylle, / by-cause he wolde non othir kende / thes grete vertues pat longes per-till" (York, "The Fall of Man," 45-48).

olursun" (N-Town, "Fall of Man," 182-183). Yaratıcı'nın eşiti olarak cennet tacına sahip olacaksın.[33] Tüm bilgiye sahip olacaksın ve *Adam*'ın yazarı *saver*, "bilmek" ve *savor*, "tat"la yaptığı sözcük oyununa döner. Meyve sana "de tout saver" gücü verecek, der İblis ve Havva, "Quel savor a?" (tadı nasıl?) diye karşılık verir; İblis, "Göksel" diye yanıtlar (*Adam* 251-252).

İblis'in Havva'ya dalkavukluğu utanmazcadır; onun yüzüne, endamına, gözlerine, saçlarına hayran kalır; bir erkek ile karısı arasına giren saraylı bir aşık gibi davranır.[34] Havva hâlâ kararsızken Şeytan uzaklaşır; ancak kısa süre sonra yapay yılan biçiminde geri döner. Havva yılana gider, onu dinliyormuş gibi yapar ve ardından aniden meyveyi ısırır. Ayartıcının hâlâ konuşabildiği İngiliz oyunlarında günah anı daha az anidir: İblis bağırır: "Utanma, cesaretle ısır!" (York 80). Meyveyi yedikten sonra Havva, Eski İngilizce *Tekvin B*'de olduğu gibi, izleyicinin Şeytan'ı bir kuruntu olarak tanımasını amaçlayan küçük bir rüyaya dalar; sonra Adem'e dönüp Şeytan'ın sözlerini kocasına tekrarlar: "Cesaretle ısır, çünkü o bir hazinedir, tanrı olup her şeyi bileceğiz" (York 102-103). Pek çok değişkede Adem çabucak teslim olur. Auerbach'ın insan yönelimi çözümlemesinin inandırıcı olduğu *Adam*'da, hareket en iyi şekilde tasarlanır.[35] Oyunun başında Havva küçük bir çocuk gibi sürekli çene çalmıştı; fakat sonunda işi eline aldı, elmayı kendisi ısırdı ve sonra kocasına uzattı. Böyle yapmakla kocasını korkunç bir duruma soktu: ya karısını (fiilen dünyadaki tek kadın) terk edip bilinmeyen tehlikelerle tek başına karşı karşıya kalma-

---

[33] "Del ciel averez sempres corone, al creator serrez pareil" (*Adam* 264-265).

[34] Richard Axton, *European Drama of the Early Middle Age* (Londra, 1974), s. 125.

[35] E. Auerbach, *Mimesis* (Princeton, 1953), s. 124-151.



Havva ve yılan. Yılan, Adem ile Havva'nın ayartılmasında Şeytan'ın sözcüsüdür. İlk önce düşen ve bu nedenle çoğunlukla kendi payına karşılık gelen kabahatten fazlasını alan Havva, kendisiyle birlikte Adem'i de ayartan olarak gösterilir. Reims Katedrali'nde heykel, onüçüncü yüzyıl. Cathédrale de Reims'in izniyle.

sına (ya da bilinmeyen hazları denemesine) izin vermeli ya da onun peşinden gitmelidir. Şaşırıp yönünü kaybeden Adem karısının peşinden gider. Kocanın karısına bu şekilde teslim olması ortaçağ izleyicisini şoka sokardı ve yazar, izleyicinin esas noktayı kaçırmamalarını sağlama aldı: "Sen benim eşitimsin" der Adem karısına ("tu est ma per"). Tanrı'nın eşiti olmaya çalışmış Havva, en azından kocasının eşiti olmuştur. İkisi de şok edici düşüncelerdi: doğru düzenin bu şekilde bozulması, günah yüzünden doğanın yönünü kaybedişinin bir işaretiydi.

Tanrı öfkeyle geri döner, Adem ile Havva'yı azarlar ve İblis'i sert bir şekilde lanetler: "Sen gidi kibir dolu hınzır kurtçuk!" (N-Town, "Fall of Man," 341). Şeytan, kendini savunmaya çalışır:

> Çünkü büyük hasetle,
> aşağılık ve rezil nefretle doluyum.
> Bir zamanlar benim oturduğum
> gökte insan yaşıyor [N-Town, "Fall of Man," 319-322]

Fakat bu tür savunmaların hiçbir etkisi olamaz ve Tanrı onu tekrar cehenneme defeder. İblis'in Gréban'ın değişkesindeki yanıtı, görevini yerine getirdiği için duyduğu memnuniyettir: "görevimi yaptım ve eve gidebilirim, çünkü hiçbir şeytan, benim yaptığımı kadar iyi bir iş yapmamıştır."[36] Fakat İngiliz değişkelerinde İblis'in cennetten uzaklaşması, başlangıçtaki kovuluşunun kaba ve aşağılayıcı bir tekrarıdır: "Tanrı'nın emriyle, aptalca düştüm ve pis kokulu domuz ahırına sığındım; çünkü hem cennetin salonu, hem cehennemin çukuru senin [Tanrı'nın] emrini yerine getirmelidir. Aptalın biri olan ben, tir tir

[36] "J'ay bien joué mon personnage; / je puis bien faire retoirnee, / car jamès si haulte journe / ne fera deable que j'ay faict" (Gréban 861-864).

titreyerek aşağı düşüyorum ve bir osurukla donumu yırtıyorum. Istırabım hemen geliyor."[37] Gréban İblis'e kısa süreli bir zafer imkânı tanır; fakat Lucifer'e rapor vermek üzere cehenneme döndüğünde, ödülü, cehennemin tersine çevrilmiş değerlerine göre, daha fazla cezadır. "Benimle övün, Lucifer" diye haykırır, "çünkü olabilecek en kötü felakete neden oldum."[38] Harika, diye yanıt verir Lucifer, sana bir taç yapacağız. "Neyle yapalım, güllerle mi?" diye sorar Astarot. "Şimşek gibi yanan kalın demirlerle neden olmasın?" diye yanıtlar Lucifer.[39]

Bu dünyanın korkutucu prensi, Tanrı'nın güçlü düşmanı nasıl bir parodi, hiciv, hatta geniş mizah figürü haline geldi? Tiyatroda komik Şeytan'a doğru bir eğilim, folklorun ve sözsüz halk oyunlarının, hokkabazların ve maske takarak oyun oynayanların etkisi altında onikinci yüzyıl başlarında başladı.[40] Gülünç demonun işlevi, izleyiciyi bir sonraki trajik olaya hazırlamak için hem eğlendiren hem gevşeten komik rahatlamayı yaratmaktı. Komik işlevini antik dramada taşralı, Rönesans dramasında aptal yerine getiriyordu. Aslında, korkutmadan komiğe doğru bir dönüşüme uğrayan maymunlar, cüceler, canavarlar

---

[37] "At pi byddyng ffole I falle. / I krepe hom to my stynkyng stalle; / helle pyt and hevyn halle / xul do pi byddyng bone. / I ffalle down here a ffowle freke / ffor pis ffalle I gynne to qweke; / with a ffrat by brech I breke. / My sorwe comyth ful sone" (N-Towne, "Fall of Man," 349-356).

[38] "J'ai fait le plus cruel besitre qu'oncques fut ne jamès sera" (Gréban, 916-917).

[39] Astarot: "De roses?" Lucifer: "Mes de gros barreaux, ardans comme feu de tonnoire" (Gréban, 936-937).

[40] M. Lazar, "Diables;" T. McAlindon, "Comedy and Terror in Middle English Literature: The Diabolical Game," *Modern Language Review*, 60 (1965), 323-332; McAlindon, "Emergence"; A. Wünsche, *Der Sangenkreis vom geprellten Teufel* (Leipzig, 1905).

ve devlerle birlikte taşralılar ve aptallar da ortaçağ sahnesine çıktılar.[41] Ne var ki, paradoksal bir şekilde en büyük korkuyu demonlar yarattığı için, en etkili komik figürler onlardı. Diğer komik figürlerden daha dolaysız bir şekilde ürkütüyorlardı ve bu durum, onların ıslahını ve yenilgisini, daha duygusal bir rahatlama haline getiriyordu. Komedi, aşırı böbürlenmelerinin boşa çıkarılacağını bilmekte yatıyordu.

Demonların yenilgisi hagiografiden ve vaaz edebiyatından türetildi. Şeytan (ya da bir demon), korkunç tehdit ve ayartmalarla azize musallat olurdu; fakat aziz onu aşağılar ve hatta bazen fiziksel olarak hırpalar, eğlenceli ve komik bir masal sonu yaratırdı. Mesaj şuydu: korkunç kara güç, ne kadar azametli görünürse görünsün, her zaman İsa ve onun azizleri tarafından yere serilebilir. İzleyiciler vebadan, savaştan ve öteki felaketlerden korktukları ve günahlarından suçluluk duydukları ölçüde, Şeytan'ın rahatsızlığından o kadar komik rahatlık duyabilirlerdi. İzleyici demonların duygularını paylaşmaya ve onlarla birlikte gülmeye değil, onlara gülmeye ve mahvoluşlarıyla alay etmeye davet edilirdi. Bu yüzden demonlar, her zaman, küçümsenerek ve tiksintiyle bayağı, kaba ve adi olarak resmedilirlerdi.[42] Gerçek komedi, öykünün esprisinin söylendiği an serbest bırakılabilen belli bir gerilimi, korkuyu ya da endişeyi gerektirir. Minerva ya da Persephone ile ilgili şakaların işe yaramadığı bugünün kokteyl partilerinde Şeytan'la ilgili şakaların varlığı, dayanıklılığını bir ölçüde koruduğunu gösterir.

Ortaçağ demon oyunlarında birkaç komedi düzeyi vardır. En düşük düzey, demonların çığlık atarak, zıplayarak, osurarak, küfür edip

[41] McAlindon, "Emergence," s. 367-371.

[42] S. Kahrl, *Traditions of Medieval English Drama* (Londra, 1974), s. 111-112.

hakaret ederek, müstehcen hareketler yaparak ve kıçüstü düşerek sahnede koşuşturduğu ya da izleyicilerin arasına daldıkları adi güldürüdür. Bizzat Şeytan'ı temsil edebilen büyük demonlar –Lucifer ve onun naipleri– ile önemsiz demonlar, kıçüstü düşen *diablot*'lar arasında genellikle bir ayrım yapılırdı; fakat Gréban'ın *Passion*'ı gibi bazı oyunlarda, açık mizah cehennemin prenslerine uzanır ve onları da kaba güldürü doğrutusuna çeker.

İkinci mizah düzeyi, daha yüksek demonlara ayrılan açık bir hicivdi. Lucifer, papazın takdisini takliden, elini demonlarının kasıklarına koyarak onları kutsar. Cehennem bütün değerlerin tersine döndüğü yerdir: her övgü bir küfürdür, her şarkı bir kakafonidir. Bu mizah bazen kırıcı olmayan bir dinsel şakayı andırır. Onüçüncü yüzyıl şiiri *Saint Pierre et le jongleur*'de Lucifer, ruhları cehenneme getirmeleri için demonlarını yeryüzüne gönderir ve önde gelen papazları, soyluları ve tüccarları getirirler. Lucifer memnun olur; fakat bir demon, yalnızca bütün mallarını kumarda kaybetmiş çıplak bir hokkabazı getirebilir. Lucifer'e şarkı söylemeyi teklif eder, fakat Kara Efendi öneriyi geri çevirir ve ona cehennem kazanlarını karıştırma görevini verir. Bir gün Lucifer ve arkadaşları, daha fazla lanetli ruh aramak için yeryüzüne dönerler; fakat onlar dışarıdayken Aziz Peter cehenneme iner, hokkabazla zar oyunu oynar ve birçok düşmüş tini geri alır.[43] Bu tür hikâyelerde Şeytan ehlileştirip sıradanlaştırılır; fakat özellikle demonlar insan kötülüklerini ve günahlarını ortaya serdiklerinde hiciv daha acımasız olabilir. Birçok mucize oyununda, örneğin *Miracle de l'enfant donné au dyable* ve *Actes de Apôtres*'te, Şeytan'ı savcı rolünde oynatan "insan ırkının mahkemesi" (bkz. bölüm 4) görülür.

---

[43] D. D. R. Owen, *The Vision of Hell* (Edinburgh, 1970), s. 206-207.

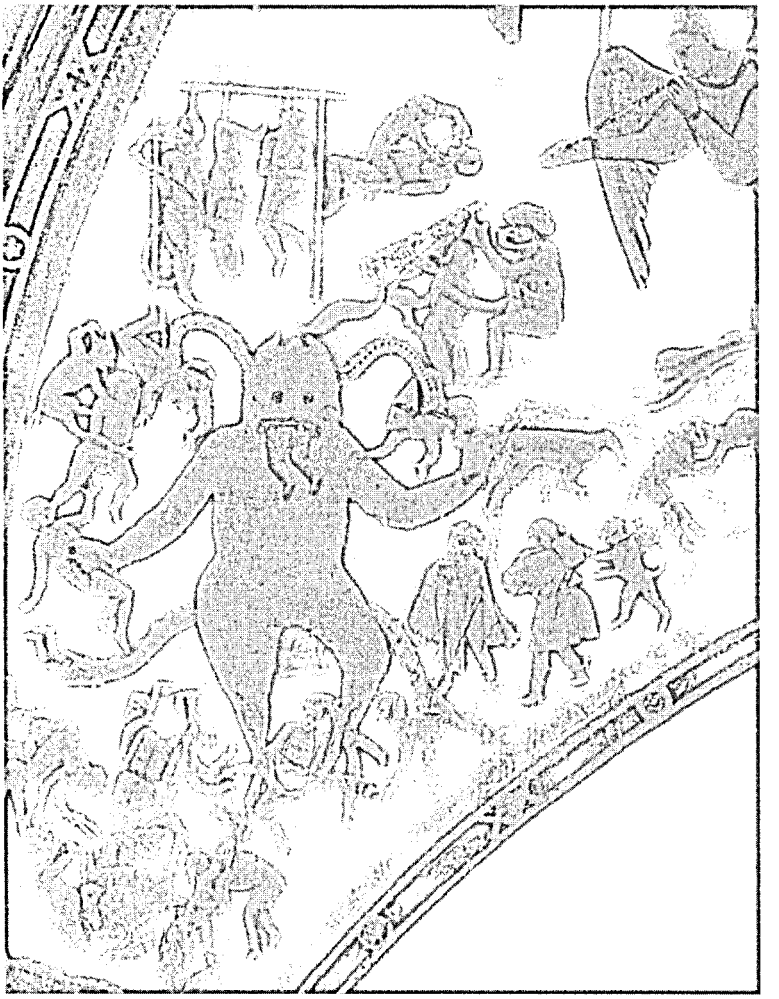
Üçüncü düzey, şeytani insan davranışının hicviydi. 1484'te Sebastian Brandt, büyük bir etki yaratan *Ship of Fools*'unu (Ahmaklar Gemisi) yayımladı. İnsanlar, bir ahmağın kaptanlığını yaptığı bir gemide yol alan ahmaklardır. Ahmaklar ahmaklıkları, dolayısıyla kötülükleri ve en nihayetinde de demonları temsil ederler. Brandt'ın kendisi şeytani olandan çok ahmak olanı vurguluyordu; fakat daha sonraki yazarlar, özellikle Lutherci papazlar, gemiyi demonlarla doldurdular ve insan davranışını Şeytan'a bağladılar. Demon kişilikleri daha da geliştirdikçe ve motivasyonları psikolojik olarak daha anlaşılır hale geldikçe insanlaştılar; aynı zamanda insani duyu ve yönelimlerle ilgili araştırma demonların insan zihninde içselleştirilmesine yol açtı ve insanlık da şeytanlaştı. İki eğilim buluştu; demonlar daha fazla insanlaştı, insanlar içsel olarak daha fazla kötüleşti. Bu buluşma ortaçağ Şeytan'ının yerine, kötülüğün bireysel insan kişiliğiyle sınırlandırıldığı Shakespeare'in insan kötü adamının geçirilmesinin temelini attı.[44]

Dördüncü mizah düzeyi zarif ironiydi. Şeytan hakikaten güçlü ve korkutucudur; fakat Tanrı, onun gösterişli planlarını hep boşa çıkarır. Şeytan ciddi biçimde Tanrı'nın büyük hasmı olarak resmedildiğinde, şeytanın yenilgisi kaba gülmeyi değil, bir rahatlama ve neşe sahnesini kışkırtır. Auguste Vaensin, bu mizaha mistik şamata diyordu.[45] Dünyayı olduğu gibi görürüz ve Şeytan'ın olmadığını görürüz. Dünyayı olduğu gibi görmeyen kör ve kötü niyetli insanlar aracılı-

---

[44] L. Schuldes, *Die Teufelsszenen im deutschen geistichen Drama des Mittelalters* (Göppingen, 1974), s. 33. Bkz. B. Spivack, *Shakespeare and the Allegory of Evil* (New York, 1958).

[45] A. Valensin, "The Devil in the Divine Comedy," Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan* (New York, 1952) içinde, s. 366-378.



Günahkârları yutan amorf bir ucube olarak Şeytan. Giusto da Menabuoi'nin (öl. 1393) freski, Viboldone semt kilisesi. Archivi Alinari'nin izniyle.

ğıyla dünyada korkunç işler yaptığını bildiğimiz için Şeytan'dan korkarız. Fakat Şeytan'ın akıbetinin kesin olduğunu; uyumu, düzeni ve adaleti kirletmesinin yerel ve geçici olduğunu ve hiçbir iz bırakmadan gecede kaybolup gideceğini de biliriz. Tanrı doludur; Şeytan boştur; hatta bir ahmak olarak "zavallı Şeytan"a acıyabiliriz ve başka türlü olabilmesini isteyebiliriz. Fakat karanlığa kısa bir bakış, ışıktan duyduğumuz tadı çalmaz. Kozmik şaka her zaman Şeytan üzerinedir ve bu onun tercihidir: başka şekilde olmayı reddeder.

Dünyanın dramatik tarihinde bir sonraki bölüm, Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulması'ndan önce Eski Hukuk altındaki yaşamdı. Şeytan her kötülüğü teşvik etmeye devam eder. Bahçe'den kovulmadan sonraki ilk günah, Astarot ve Beelzebub'un cinayete teşvik ettiği Kabil'in Habil'i öldürmesidir.[46] Bir insanın her yozlaştırılışı bir sevinç vesilesidir. Demonlar, kendilerine iyi ve kötü bütün ruhları cehenneme götürme hakkı veren ilk günahın sonuçlarından memnundurlar ve bu yüzden Habil'in öldürülmesi onlara ilk mahkûmlarını sağlar. Şeytan'ın insan ırkı üzerinde hakları bulunduğuna dair bu varsayım elbette eski kurtulmalık teorisidir; teologların uzun süredir rafa kaldırdıkları bu teori, dramatik süreçte Anselmus'un kefaret teorisinden ya da Abelardus'un mistik sevgisinden çok daha uygundu. Insanlık üzerinde hak konusunda İsa ile İblis arasındaki mücadele, teologların değiştirme çabalarına rağmen edebiyatta ve popüler imgelemde varlığını sürdürdü. Kabil Habil'i boğazladığında, tatsız bir dramatik an gerçekleşir: demonlar katil Kabil'i değil, masum kardeşi Habil'i almaya giderler. Lucifer limboya sürüklenmesini emreder; cennetin kapıları bütün insan ırkına kapalı olduğu için, oradan ayrılamaz.[47] Ya da

---

[46] Luzerner Osterspiel; bkz. Rudwin, s. 47.

[47] Lucifer: "Elle [ruh] est juste, porte la, porte / lassus au limbe, at la la mectz. /

Lucifer ile Beelzebub öyle düşünürler. Fakat dramatik gerilim oluşmaya başlar; çünkü izleyici yanıldığını, Kurtarıcı'nın kapıları tekrar açacağını, cehenneme ineceğini ve azizleri demonların pençelerinden kurtaracağını bilir. Bu arada Adem ile Havva da öldüklerinde cehenneme götürülürler. İblis'in Lucifer'e bildirdiği gibi: "Onlar da limbodaydılar."[48] Şeytan, bütün Eski Ahit dönemi boyunca, Eyüp'ün ayartılmasında, Sodom ve Gomora'nın günahlarında, Yusuf'un kardeşleri tarafından satılmasında, altın buzağıya tapılmasında ve Nebukadnezzar'ın İbranilere saldırmasında olduğu gibi, zaman zaman doğrudan müdahale ederek dünyadaki efendiliğini sürdürür.[49]

Demonlar, Hayırlı Müjde[▽] sırasında tekrar toplanırlar. Bu şaşırtıcı olayı duyduklarında, bunun anlamı üzerinde didişmek üzere cehennemin pis kokulu çukurunda bir araya gelirler.[50] Gréban bu durumu, tersine çevrilmiş bir komedi yaratmak için kullanır. Lucifer İblis'e, "Tanrı belanı versin" der ve Astarot, "şeytanı buradan çıkar" diye bağırır.[51] Lucifer tersine çevrimin sonuçlarına hayıflanır: "Soyluluğum

---

Beelzebuth: D'icy ne partirez jamès, / meschant ame, je le suppose: / la porte du ciel vous est close / et a tout le lignage humain" (Greban, 1224-1229).

[48] "Ils sont la en ce limbe assis" (Gréan, 1708); krş. Gréban 1642-1651, 1698-1717.

[49] Eyüp: Heidelberger Passionspiel; Sodom ve Gomora: Künzelsauer Fronleichnamspiel; Yusuf ve kardeşleri, altın buzağı ve Nebukadnezzar: Luzerner Osterspie. Bkz. Rudwin, s. 47-48.

[▽] Hayırlı Müjde: Cebrail tarafından Bakire Meryem'e ileride Hazreti İsa'yı doğuracağına dair verilen haber; bazı Hıristiyanlar müjdenin 25 Mart günü verildiğine inanır –çn.

[50] Cehennem, "tous puans de feu et de souffre"dir (Gréban 3707).

[51] "Dieu te puit maudire" (Gréban, 3726); "Or va, de par le deable va!" (Gréban, 3758).

ve güzelliğim çirkinliğe, şarkım ağıta, kahkaham terk edilmişliğe, ışığım gölgeye, şanım kederli öfkeye, neşem şifa bulmaz yasa dönüşüyor."[52] İblis Lucifer'le alay eder: şarkı söylemeye ya da gülmeye çalıştığın her seferinde, aç bir kurt gibi uluyorsun.[53] Lucifer naiplerine kendisi için şarkı söylemelerini emreder ve Astarot, İblis, Beelzebub ve Berich küçük bir koro oluşturup, ölüm ve lanetlenmeyle ilgili bir şarkı söylerler. Fakat şarkıları o kadar berbattır ki, Kara Efendi dayanamaz: "Hey sizi gidi maskaralar," diye bağırır, "gürültünüzle beni öldürüyorsunuz; Şeytan aşkına kesin; hepiniz akordu bozuk."[54]

Sonunda Hayırlı Müjde'yi tartışma işine gelirler ve Lucifer, yandaşlarına, herhangi birinin mahkûm ruhları kendilerinden alma gücüne gerçekten sahip olabileceğini düşünüp düşünmediklerini sorar. Cehenneme inişin kesin olduğunu bilen izleyici bıyık altından gülerken, Astarot ve Berich onu bunun asla olamayacağına temin ederler. Berich kayıp ruhların asla kaçamayacaklarında ısrar eder; fakat İblis emin değildir; çünkü Eski Ahit'in Mesih'le ilgili kehanetlerini hatırlar ve Lucifer, Meryem'in hamileliğinin konuyla bir ilgisi olabileceğini düşünür. Konsil, İblis'i Bakire'yi ayartmaya gönderir; fakat binlerce kez dener ve başarısız olur ve Bakire'nin yozlaştırılamayacağını Lucifer'e bildirmelidir. Ve devam eder, "işler kötüleşiyor. Bu bakirenin bize

---

[52] "Ma noblesse et ma grant beaulté / est tournee en difformité, / mon chant en lamentacion, / mon ris en desolacion, / ma lumiere en tenebre umbrage, / ma goire en douloureuse rage, / ma joye en incurrabe dueil" (Gréban, 3729-3735).

[53] "Lucifer, roy des ennemis, vous hurlez comme ung lou famis, quand vous voulez chanter ou rire" (Gréban, 3723-3725).

[54] "Haro! ribauls, vous m'estonnes, / tant menez cry espouvantable; / cessez, cessez, de par le deable, / vostre chant s'accorde trop mal" (Greban, 3860-3863).

daha fazla sorun yaratacak bir bebeği, güzel bir oğlu varmış; çünkü bunun bütün insanlığı kurtarmaya gelen Mesih olduğuna dair söylentiler var."[55] Lucifer, İblis'in getirdiği kötü haberlerden ötürü cezalandırılmasını emreder ve İblis büzülüp, "Aman! merhamet, efendimiz" diye yalvarır (Gréban, 7389). Hızlı düşünen İblis kendisini kurtarmak için, Kral Herod'u çocuğu öldürmeye ayartmak için tekrar yukarı gitmeyi önerir ve Lucifer'in ruh hali hemen değişir: "Ne çarpıcı bir düşünce!"[56] Daha sonra Herod ölünce demonlar, onu cehenneme indirirler; ardından Şeytan Genç Herod'u Vaftizci John'u idam etmeye ve Mary Magdalene'yi bir fahişe yaşamı sürmesi için ayartmaya teşvik eder.[57]

Demonlar İsa'nın bir büyücü mü, bir kahin mi, Mesih mi, yoksa Tanrı'nın kendisi mi olduğu konusunda hâlâ emin değildirler. Aquinas ve öteki teologlar İsa'nın ayartma sırasında gerçek kimliğinin gizliliğine işaret etmiş olmalarına rağmen, bu nokta tiyatroda daha duygulu belirtiliyordu. "Quel deable d'homme set ce Jhesus?" diye haykırır Berich (Gréban, 10, 455). İblis meseleyi araştırır: "Bana karın ağrısı çektiren bir hikâye dinleyin. Bu İsa'dan çok endişeliyim. Babası-

[55] "Encor vous diroy je pus fort: / ceste vierge a eu un enfant ... / elle a eu ung beau filz, / dont nous serons tous desconffis, / car le bruit vole maintenant / que c'est Christus porpre venant / pour tous es humains recheter" (Gréban, 7363-7372).

[56] "O quel conceil de noble sorte!" (Gréban, 7446).

[57] Herod'un ve John'un ölümleri: Künzelsauer Fronleichnamspiel; Mary Magdalene: Bnediktbeuer Passionspiel, Egerer Froneichnamspiel, Wiener Passionspiel. Bkz. Rudwin, s. 50-54. Wiener Passionspiel, 325-328'de iki demon Magdalene'ye yaklaşır; biri ona dalkavukluk yaparken, diğeri onu dans etmeye teşvik eder: "Hoer, Maria, wag ich dir sage: du solt an vroeden nit versage, du solt mit mir tanzen unt hubeschlichen swanzen!" (Beni dinle Mary, hazdan vazgeçmemelisin; benimle dans et ve boş ver).

nın kim olduğunu gerçekten bilmek isterdim. Eğer Tanrı'nın oğluysa ve bir bakireden doğduysa, o zaman kötü bir şekilde aldatıldık ve başarımız kısa sürecek."[58] Demonlar, umutsuz bir aptallık ve kafa karışıklığıyla ele aldıkları Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulması'nın anlamını tartışmak için mecliste toplanırlar. Kahinler İsa'nın gelmekte olduğunu önceden söylemişlerdi, fakat endişelenmelerine gerek yoktur; çünkü Meryem'in oğluna İsa değil, Jesus adı verilmiştir.[59] Kafalarının karışıklığı şuraya dayanır: "Bir zamanlar ona Yahya derlerdi, fakat şimdi değişti ve adı Jesus'tur. Fakat başlangıçta Jesus denilen o kişi, şimdi İsa olarak biliniyor ... ve kendisine Tanrı'nın oğlu diyor."[60]

---

[58] "Herke now what I sey a tale I xall ȝow telle / pat trobelyth sore my stomak per of I haue grett dowte. / The dowte pat I haue it is of cryst i-wys ... / Ffayn wold I knowe who were ffadyr his ... / If I pat he be goddys childe / and born of a mayd milde / than be we rygh sore begyde / and short xal ben oure spede" (N-Town, "The Temptation," 3-25). Krş. Aquinas, *ST* IIIa. 44.1.

[59] Demonların aptallığı, ondördüncü yüzyıl şiiri "The Develis Perlament'te ya da "Parliament of Fiends"de en açıktır. Demonlar meclisi, ahlak ya da hiciv amacıyla demonların psikolojisine ulaşmanın yararlı bir retorik yoludur. Saygısız bir sözcük oyunuyla başlar: "Whan Marye was greet with Gabriel" (Meryem Cebrail tarafından selamlandığı zaman ya da Cebrail tarafından hamile bırakıldığı zaman). "The Devil's Parliament" F. J. Furnivall tarafından yayıma hazırlandı, *Hymns to the Virgin and Christ* (Londra, 1868); fakat New York Devlet Üniversitesi'nden Patricia Silber yeni bir basımını hazırlıyor. Bkz. Silber'in makalesi: "'The Develis Perlament:' Poetic Drama and a Dramatic Poem," *Medievalia*, 3 (1977), 215-228 ve yayınlanmamış makalesi "Councils and Debates: Two Variations on the Theme of Deceiver Deceived." Yayımlanmamış malzemeyi ve yorumları benimle paylaştığı için, Şeytan ve hukuk konusunda çalışan Profesör Silber'e minnettarım.

[60] "Oon men clepid him iohne pe baptist, / but now he hap turned, ihesus is his name! / pat first hiȝte ihesu, now is clepid crist ... / But "goddis sone" he him silf doop calle" ("Devil's Parliament," 102-104, 168; bkz. 19-20).

Belial ve Beelzebub, İblis/Lucifer'den gidip kim olduğunu öğrenmek için İsa'yı ayartmasını dilerler. Şeytan yukarı gider ve birinci Adem'i ayarttığı şekilde ikinci Adem'i ayartır, fakat sonuç biraz farklı olur. Nelson'ın belirttiği gibi, İsa Şeytan'ın hakikati öğrenmesine izin vermez. Lucifer İsa'yı tapınağın burcundan kendisini atmaya ayartmayı başarmış olsaydı, iki sonuçtan biri gerçekleşebilirdi: İsa, ölürdü ve Tanrı olmadığını kanıtlardı ya da melekler tarafından havada tutulur ve Tanrı olduğunu kanıtlardı. Yanıt vermeyi reddetmekle İsa, hem Şeytan'ı küçümsediğini gösterdi, hem de onu iki arada bir derede bıraktı.[61] İblis süklüm püklüm yuvası cehenneme döner:

> Ne olduğunu anlayamıyorum
> tanrı mıdır insan mı
> hiç bilemiyorum
> acıdan bir osuruyorum. [N-Town, "Temptation," 192-195]

Ve böylece osurarak sefil bir biçimde sahneden ayrılır. Yuvaya döndüğünde, hoş olmayan bir karşılamaya maruz kalır. "Git, İblis" diye öfkelenir Lucifer, "Tanrı belanı versin! Şeytan canını alsın!"[62] Astarot hâlâ yüksekten atar: Jesus sahte bir peygamberden başka bir şey değildir; fakat Lucifer'in Hayırlı Müjde sırasında başlayan korkusu gitgide artar. Demonların çarmıha germeyi başlatmaya ve durdurmaya çalışırken ki sözcüğü tam anlamıyla akıl almaz aptallıkları ka-

---

[61] A. H. Nelson, "The Temptation of Christ; or the Temptation of Satan," J. Taylor ve A. H. Nelson, ed., *Medieval English Drama* (Chcago, 1972) içinde, s. 218-229; D. L. Wee, "The Temptation of Christ and the Motif of Divine Duplicity in the Corpis Christi Cycle Drama," *Modern Philology*, 72 (1974), 1-16.

[62] "Va Sathan, Dieu te puist maudire.... Or, va, que le deable te maine" (Grèban, 10711-10719).

rakterlerinin özsel bir parçasıdır: basitçe, şeyleri oldukları gibi kavrama yeteneğinden yoksundurlar. Sürekli kendi çıkarlarına aykırı hareket ederler; çünkü ne yaparlarsa yapsınlar Tanrı'nın istencinin ve takdirinin basitçe ve kaçınılmaz bir şekilde yerine geldiğini anlamazlar.

Jesus görevini yerine getirmeye başladığında demonlar izini süremezler; aynı anda her yerdeymiş gibi görünür. Lucifer, "İblis, söyle bana Jesus şimdi nerededir, hangi yerdedir?" diye sorar. "*Ben* biliyorum Şeytan," diye yanıtlar İblis, "öğretileri ve vaazlarıyla her gün daha da kötüleşiyor."[63] Lazarus'un ayağa kalkışı ve cehennemden kurtuluşu, demonlara İsa'nın durdurulamaz gücünün kanıtını gösterir. İsa bir ruhu cehennemden kurtarabildiyse hepsini kurtarabileceğini anlarlar. Yine de umutlarını yitirmezler. Yeryüzündeki imparatorlukları o kadar uzun sürmüştü ki, yıkılmak üzere olduğuna gerçekten inanamıyorlardı.[64]

Giderek çaresizleşen ve hasımlarının doğası konusunda hâlâ kararsız olan demonlar onu öldürmeyi planlarlar. Lucifer'in kızı Despair'i (Umutsuzluk), Yahuda'yı efendisine ihanet etmeye ikna etmesi için gönderirler. Yahuda işi yapınca, Despair onu intihar etmeye teşvik eder ve demonlar, Yahuda'nın ebedi lanetlenmesinden keyif alırlar.[65]

---

[63] Lucifer: "Sathan, or me dis maintnant ou est ve Jhesus n'en quel place." İblis: "Je ne sçay: le deable le sache! ... il va toujours de pis en pis: il presche, il enseigne, il sermone" (Gréban, 17413-17420).

[64] M. C. Pilkinton, "The Raising of Lazarus: A Prefiguring Agent to the Harrowing of Hell," *Medium Aevum*, 44 (1975), 51-53; K. Roddy, "Epic Qualities in the Cycle Plays," N. Denny, ed., *Medieval Drama* (Londra, 1973) içinde, s. 155-171.

[65] "Saultez dehors, Desesperance, ma fille" (Gréban, 21780-21781). Aynca bkz. Alsfeder Passionspiel, Augsburger Passionspiel, Benediktbeuer Passi-

Bu arada İsa, Sanhedrin ve Pilatus'un önünde yargıya götürülüyordur ve İblis işinden memnundur. İyi haberler vermek için cehenneme koşar: "Yaşasın, ne kadar mutluyum!"[66] Fakat Lucifer'in başka düşünceleri vardır: Jesus gerçekten tanrısal ise, o zaman onu öldürme planları başlarına daha kötü belalar getirecektir. "Yalancı İblis," diye bağırır Lucifer, "her şeyi mahvettin."[67] Yukarı çık ve çok geç olmadan durdur. Böylece arkadaşları tarafından azarlanan İblis, umutsuzca çarmıha germeyi durdurma tasarılarıyla tekrar yeryüzüne koşar. Pilatus'un karısı Procula'nın rüyasına girip, bu masum insanı mahkûm etmesi durumunda kocasını korkunç bir felaketin beklediğini ona anlatmaya karar verir. Procula rüyadan etkilenir ve durumu kocasına bildirmeye koşar.[68] Fakat yüksek rahip Caiphas, Procula'ya İsa'nın canını kurtarmak için büyüyle rüyaya neden olduğunu söyleyerek ona aldırmaz ve Pilatus, Sezar'a hizmette kusur etmemesi gerektiği gerekçesiyle kuşkuyu göz ardı eder. Birçok oyunda görülen bu olay, dramatik açıdan cehennemden kurtarışın etkisini köreltme dezavantajına sahiptir ve demonlar, İsa fiilen kapılarını kırıncaya kadar onun doğasını anlamadıklarında, bu en keskin haldedir.

Demonlar İsa'nın ölümünde görünmezler; çünkü karakterlerinin komik tarafı o kadar dile getirilmiştir ki, varlıkları anın saygınlığını azaltırdı.[69] Fakat ölümünden hemen sonra orada hazırdırlar, pişman-

---

onspie, Egerer Fronleichnamspiel, Frankfurter Pasionspiel, uzerner Osterspiel, Sterzinger Osterspiel; Rudwin, s. 55-57. Çarmıha gerilmenin suçunu İblis'e yüklemenin kutsal kitaptaki temeli için bkz. Yuhanna 13.2, 13.27.

66 "Haro! comment joyeulx je suis!" (Gréban, 13342).

67 "Faulx Satan, tu as tout gasté!" (Gréban, 23378).

68 Pilatus'un karısı çeşitli biçimlerde Procula, Pilatissa, Portula ya da basitçe "Uxor Pilaty" diye adlandırılır.

69 T. N. Grove, "Light in Darkness: The Comedy of the York 'Harrowing of

lık duymayan hırsızın ruhunu götürürler. Şimdi Lucifer başka bir konsil toplar; İblis ve birkaç yardakçısına çarmıha gidip İsa'nın ruhunu ele geçirmeleri emrini verir; İblis emre uyar, fakat çarmıhın dibinde, bir kılıçla kendisini savuşturan başmelek Cebrail'le karşılaşır. Demonlar dehşet içinde cehenneme geri çekilirler. Bu, bir dönüm noktasıdır. Şimdiye kadar onlar İsa'ya karşı saldırı konumunda olmuşlardı, fakat bundan böyle yalnızca savunmada olacaklardır.[70]

Artık tekrar cehenneme sürülen demonlar, savunmalarını oturtmalıdırlar. Yine de hâlâ böbürleniyorlar. İblis, "İsa buraya gelir ve bir tek söz söylemeye kalkışırsa, saçlarını alevle yakacağım."[71] İsa'nın kim olduğunu hâlâ kavrayamamıştır: "Babasını bizzat tanıyordum; yaşamını bir zanaatkâr olarak kazanıyordu, o halde Jesus'u bu kadar ulu ve güçlü kılan nedir? Gerçekte bir insandan başka bir şey değildir; siz demonlar gidip o övünen adamı alın ve cehennem işkencelerine bağlayın. Onu çarmıha astık; şimdi onun işini bitireceğiz. O alçağı alın ve tekmeleyerek getirin."[72] Fakat cehennem karanlığının derinliklerinde büyük bir ışık parlamaya başlar.[73] Ve sevinen ruhların alışıl-

---

Hell' as Seen against the Backdrop of the Chester 'Harrowing of Hell,' " *Neuphilologische Mitteilingen*, 75 (1974), 115-15.

[70] Donaueschinger Passionspiel; Alsfelder Passionspiel; Egerer Froneichnamspiel; Heidelberger Passionspiel; Frankfurter Passionspiel; Rudwin, s. 59-61.

[71] "Se jhesucrist veut dire mot, je lit srulerai le toupot" (Palatinus oyunu, 1383-1384).

[72] "Thy fader knew I well by syght, he was a wrihgt, his meett to wyn ... Say who made the so mekill of myght?" (Towneley, "The Deliverance of Souls," 245-249). "A man hee ys fullye, in faye ... therefore this bolster look ye bynde in bale of hellbrethe" (Chester, "Harrowing of Hell," 105-112). "Dygne that dastard doun" (York, "Harrowing of Hell," 180).

[73] Lucifer: "Und ist nie kömen solicher schein in dise gruntlose helle pein" (Pfarrkircher Passionspiel, 5.377-378).

madık sesi kara konsile ulaşır. "Bu gürültü de ne?" diye haykırır Lucifer ve Berich, "insan ırkıdır; kurtulmak üzere" yanıtını verir.[74] "Biliyordum," der Lucifer, "gelip mirasımızı çalacağını hep biliyordum."[75]

Şimdi kurtuluş tarihindeki belirleyici an yakındır. İsa'nın ruhu cehennemin kapılarına gelir ve Mezmur 24:7-10'daki şu önemli sözleri söyler: "Attollite portas" (Kapılarınızı açın)![76] Şimdi demonlar hakikati kesin olarak biliyorlar. "Eyvah, eyvah, yo, hayır," diye çığlık atar Belial, "emirlerine boyun eğmeliyiz; artık senin Tanrı olduğunu biliyoruz."[77] İblis ya da Lucifer, Jesus ile tartışmak için umutsuz bir çaba içine girer. Bekle, diye çığlık atar İblis. Bak, lanetli ruhları tutabileceğime söz verilmişti! Pekâlâ, diye yanıtlar Jesus, karışmıyorum, git ve Kabil'i, Yahuda'yı, bütün günahkârları ve inançsızları tut.[78] Evet, diye sürdürür İblis, fakat benim ruhlarımı çalarsan, ben de dünyayı dolaşıp senin hizmetkârlarını yozlaştırmaya devam ederim. Fakat İsa bütün yüceliğiyle pazarlığı reddeder: Hayır, ifrit, diye yanıtlar, yapamazsın; çünkü seni cehenneme sıkı sıkıya bağlayacağım.[79]

---

[74] Gréban, 23, 270-23, 275. Krş. Alsfelder Passionspiel, 5.7078-7080: Lucifer: "Sathanas, was betudet das, singen und frohlich syn alhye in der helle pyn?"

[75] "Je l'ay tousjours ymaginé, et ainsi nous en adventra et que ce faulx Cristus vendra despoiler tout nostre heritage" (Gréban, 23302-23305).

[76] N-Town sahne açıklaması: "The sowle goth to helle gatys and seyth...."

[77] "Alas alas out and harrow: onto pi byddynge must we bow pat pou art god now do we know" (N-Town, "Descent into Hell," 1002-1004).

[78] York, "Harrowing of Hell," 305-312. Alsfelder Passionspiel 5.7255: "Blibet, ir Verfluchten, in der ewigen Pin!"

[79] Ortaçağ İngilizcesiyle Harrowing, 119-122: "zef pou reuest me of myne y shal reue pe of pyne; y shal gon from mon to mon and reue pe of mony on."

İsa İblis'i zincirleyecek olan Mikail'i çağırır ve Efendi, zaferle mutlu ruhları cehennemden çıkarır: "Sonra İsa, bir zamanlar efendi ve haşmetmeap olan İblis'i aldı ve sonsuz ateşte yanmak üzere köle olarak bağladı."[80] İblis'in bağlanmasının zaman dizini teolojik tutarlılığın bulunmadığı noktalardan biridir ve burada teolojik tutarsızlık oyunları kaplar. İblis ya cennetten düşüşünden hemen sonra, ya Adem ile Havva'yı ayarttıktan sona, ya Çile ya da cehennemden kurtarış sırasında, ya Kıyamet Günü'nde bağlanır. Bütün bu olaylar yapısal olarak birdirler ve bunları zamandizinsel olarak sıraya koymaya çalışmak yalnızca kafa karışıklığına yol açar. İblis düşüşü sırasında ya da Çile sırasında bağlandıysa, nasıl hâlâ dünyayı dolaşıp ruhları bozup yıkmaya çalışabilir? İsa cehennemden kurtarışta bunları yapmasına son verdiyse, bugün nasıl hâlâ bizi ayartma özgürlüğüne sahip olabilir? Fakat Kıyamet Günü'ne kadar bağlanmadıysa, o halde İsa'nın ölüm ve cehennem karşısındaki zaferi sınırlı bir zafer miydi? Zamandizinsel tutarsızlıkların arkasında daha derin bir teolojik güçlük vardır: İsa İblis'in gücünü hem kırdı hem kırmadı; çünkü Çile'den ve cehennemden kurtarıştan sonra Şeytan'ın gücü dünyada hâlâ etkilidir.

Cehenneme inişte Cehennem'in yenilgisi, kurtuluşun dramatik tarihinde belirleyici dönüm noktasıydı. Diriliş sırasında demonlar hâlâ olayların seyrini kontrol etme telaşı içindedirler, fakat artık kriz geçtiğine göre yalnızca komik ya da acınacak durumda olabilirler. Lucifer, dağılan birkaç ruhu avlayıp avlayamayacağını anlamak için cehen-

[80] York, "Harrowing of Hell," 335-336; ortaçağ İngilizce Nicodemus İncili: "pan Ihesu Criste toke Satanas, pat are was lorde and syre, end hym in thraldom bunden has et bryne in endless fire." Erlauer Passionspiel 5.442-443: "Lucifer du solt gepunkden wesen, von disen panden solt du nimmer genesen."

nemden çıkışlarında İsa ve patriarkları izlemediği için İblis'i azarladığında, İblis sonunda efendisine çıkışır: Ben dışarı çıkıp senin bütün kirli işlerini yaparken, sen burada cehennemde oturup rahatça konuşabiliyorsun![81] Şeytan'ın kaderi cehennemden kurtarışla mühürlenmiştir; kötü akıbeti artık kesindir.

Yine de son güne kadar dünyada faaldir ve devam eden bu faaliyetler, Şeytan'ın azizlere saldırılarını ve azizler tarafından sürekli yenilgiye uğratılmasını tasvir eden vaazlarla, şiirle ve mucize oyunlarıyla doğrulanır. Onbeşinci yüzyıla ait bir ahlak oyunu olan *The Castle of Perseverance*, oyunun kahramanı İnsanoğlu'nun içinde bulunan ve onu karşıt hedeflere çekmeye çalışan iyi ve kötü meleklerle yüzleştiği erken bir sahneyi içerir. Kötü meleğe, kişileşmeleri Şeytan, Dünya ve Beden demonlara çok benzeyen yedi ölümcül günah yardım eder. Belial, insanların sığındığı ruh şatosuna bir saldırıda günahları yönetir. Belial için sahne açıklaması renklidir: "Ve Belial, ellerinde patlayan barutla gelecektir ve çatışmaya girince osuracaktır." İnsanoğlu öldüğünde, iyi melek ile kötü melek onun ruhuna kimin sahip olacağı konusunda tartışırlar. Son sahnede Tanrı'nın dört kızı Kadiri Mutlak'ın tahtı önünde ricada bulurlar; Adalet ile Hakikat insanlığın lanetlenmesine, Barış ve Merhamet kurtarılmasını talep ederler. Tanrı merhamet lehine karar verir ve dava hallolur.[82]

Diriliş ile Kıyamet Günü arası dönem boyunca, Şeytan'ın en etkin hasmı Kutsal Bakire'dir; deyim uygunsa İsa yukarıdaki vakur koltuğuna çekilmiş, Meryem ise insanlık ile yargıç İsa arasında şefkatli aracı olmuştur. Meryem dünya için savaşta iyi güçlerin lideri olmuş-

---

[81] Gréban, 33, 451-33, 454.

[82] *The Castle of Perseverance*, M. Eccles, ed., *The Macro Plays: The Castle of Perseverance; Wisdom; Mankind* (Londra, 1969) içinde, s. 1-111.

tur; bu yüzden mucize hikâyeleri, birini Meryem'in diğerini Lucifer'in yönettiği iyi ve kötü "en iyi ekipler"i birbirlerinin karşısına çıkardılar.[83] Mesaj açıktı: iyi ekip sonunda hep kazanır; Moshé Lazar'ın belirttiği gibi, "Beyaz Kraliçe [vezir], siyah Kralı [şah] kaçınılmaz bir şekilde mat eder."[84] İki efendiye hizmet edemeyeceğimiz, Şeytan'ın peşinden gitmekle kalıcı bir yarar görmeyeceğimiz ve Bakire'nin sahiden pişman günahkârları katı adalete göre cezalandırılmaktan kurtaracağı bize anlatılır.

Kurtuluş tarihindeki son perde, Kıyamet Günü'dür. Damadın gelmesini bekleyen bilge bakireler ile yaşamlarını boşa geçirip, Lucifer'in gelmelerini keyifle beklediği cehennemin yolunu tutan aptal bakireler hikâyesiyle başlar.[85] İzleyici, bu oyunun kader anının sonunda kurtarılmışların günahkârlardan ayrılmasını anlattığını bilir. Ne var ki, ikinci gelişten hemen önce İblis, Tanrı'nın krallığına karşı son bir

---

[83] K. Roddy, "Mythic Sequence in the Man of Law's Tale," *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 10 (1980), 1-22, *Speculum humanae savationis*'i aktarır (s. 18): "Et sicut Christus superavit diabolum per suam passionem, ita etiam superavit eum Maria per maternam compassionem" (Isa çilesiyle Şeytan'ın üstesinden geldiği gibi, Meryem de sevecenliğiyle onun üstesinden geldi). Şeytan ile Hanımefendimiz arasındaki mücadele geleneği konusunda bkz. Lazar, "Satan and Notre Dame." Bakire'nin Şeytan'ı yenmesi, Gautier'in *Miracles de Notre Dame*'sinde en genel temadır; örneğin bkz. "Dou jovencel que li dyables ravi, mais il ne le pot tenir contre Nostre Dame," cilt 2, s. 114-121; "De celui qui se tua par l'amonestement dou dyable," cilt 2, s. 237-245.

[84] Lazar, "Satan and Notre Dame," s. 6. Krş. Rutebeuf, dize 2471-2473: "Ahi, nostre douce Advocate, tu n'es ne peus estre mate mès tu mates bien le Déables" (Ey tatlı Avukatımız, sen engellenmiyensin ve asla da engellenemezsin, fakat sen Şeytan'ı engellersin).

[85] Künzelsauer Fronleichnamspiel; bkz. Rudwin, s. 62-64.

umutsuz saldırı başlatır. Demonlar son bir meclis toplayıp, artık son umutlarının Şeytan'ın bir çocuk sahibi olması ve onun, Deccal'in dünyaya gönderilmesi olduğuna karar verirler.[86] Deccal'in doğumu haber verildiğinde, cehennem meclisi keyiflenir. Şeytan genç Deccal'i ziyaret eder ve İsa'nın ayartılmasını takliden, ona bu dünyanın krallıklarını teklif eder – kötü efendinin şevkle teslim olduğu bir ayartma. Deccal dünyaya gider, sahte mucizeler yaratır, ahaliyi yanıltır, azizlere eziyet eder, adil olmayan yöneticilere cesaret verir ve piskoposları yozlaştırır, İsa'ya karşı son bir savaşa hazırlanır. Yenilgisi hızlı ve kesindir. Boşuna çığlık atar:

> Yardım edin, Sathanas ve Lucyfere!
> Beelzebubb, cesur yardımcım!
> Ragnell, Ragnell, en sevdiğim!
> Artık kötülüğü arıyorum....
> Artık ruh ve ten korku içinde
> ve şeytana gidiyor. [Chester, "Antichrist," 645-652]

Deccal ölünce, iki demon ortaya çıkar ve bedenini, babasıyla birlikte ebedi acı içinde sonsuza kadar kalmak üzere cehenneme taşırlar: "Efendimiz, Lucifer'le uzun süre yaşayacak; / bir taht içinde acıyla oturacak" (Chester, "Antichrist," 687-688). Demonların Deccal'in inişine tepkileri karışıktır. Yoldaşlarını gördükleri için sevinirler; lanetlendiğini gördükleri için sevinirler, çünkü ruh hazinelerine eklenmiştir; fakat onun mahvının kendilerinin nihai yıkımını kaçınılmaz kıldı-

---

[86] K. Aichele, *Das Antichristdrama das Mittelalters, der Reformation und Gegenreformation* (Lahey, 1974); R. K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages* (Seattle, 1981); L. U. Lucken, *Antichrist and the Prophets of Antichrist in the Chester Cycle* (Washington, D.C., 1940); J. Wright, ed., *The Play of Antichrist* (Toronto, 1967).

ğını da bilirler. Deccal'in cehennemdeki konumu da babasınınki gibi belirsizdir. Cehennemde ebedi mahkûmiyete mahkum edilmiş lanetli bir ruhtur, fakat kara bir prenstir, yıkılan krallığın kesin mirasçısıdır aynı zamanda.

Artık kıyamet günüdür ve demonlar halen ebedi kafa karışıklığından muzdariptirler. Cehennem artık bütün lanetli günahkârlarla ebediyen dolacağı için mutludurlar. Günahkârların listesinin yazılı olduğu kitapları ve belgelerle dolu torbaları karıştırırlar. Her mahkûmun gelişine sevinirler. Onlar için heyecan verici bir andır bu – tersine çevrilmiş Paskalya günü gibi. Lanetli günahkârlar sürüsü cehennemi doldurur ve demonlar onların iniltilerinden zevk alırlar.[87] Fakat İblis'in nihayet ve sonsuza dek bağlandığı an da şimdidir. Tanrı ona şunları söyler: "Sen, Lucifer, işlediğin büyük günahın sorumluluğunu almayı hiçbir zaman istemedin. Aksine, günahlarından pişmanlık duymayan Firavun ve Yahuda gibi, her gün kötülüğünde ısrar ettin; bu nedenle, seni lanetliyorum."[88] Demonlar, krallıklarının nihai yıkımından dehşete kapılırlar; ilk günahlarından beri bundan korkmaktaydılar. Krallıklarını kaybederler, Tanrı'nın krallığını bozma güçlerini yitirirler. Kozmos kusursuz uyumuna kavuşur; artık ölüm, günah ve elem yoktur. Her izleyici, demonların ikircikliliğine eş ikili

---

[87] York, "Last Judgment," 143: İnleyen lanetliler "kara kötülükle birlikte yaşamak" üzere cehenneme giderler ve demonlar sevinir, çünkü "eğer nöbetçi bize iyi davranırsa, bütün herkes bize katılacaktır" (York, "Last Judgment," 223-224).

[88] M. Lazar, ed., *Le jugement dernier* (*Lo Jutgamen General*) (Paris, 1971), satır 281-288: "Mas tu, Lucifer, no as vuolgada aver conoisensa / de ton gran pecat que avias comés, / mas a tot jorn perseverat / en ta granda malvestat, / coma ha fech Pharao he Judas / que jamaissertas da lor maecia / no an vuolgut aver conoisensa. / He per so ie vos doni la maladicto."

bir duyguyla baş başa bırakılır: ışığın zaferine sevinç ve Kıyamet Günü Lucifer'le birlikte dış karanlığa atılmaktan duyulan korku. Dünya sahnesindeki son perde, ani ve nihaidir; insanı kendisiyle baş başa bırakır: İsa cehennemin kapısını kapatır, kilitler ve anahtarı alıp götürür.

10 Nominalistler, Mistikler ve Cadılar



Ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllar yakın zamana kadar yanlış anlaşılmıştır. Bu yüzyıllar, ortaçağcılara ve Katoliklere, şanlı onikinci ve onüçüncü yüzyıllardan bir adım gerileme gibi göründü; Protestanlara hem bir yozlaşma çağı, hem de şanlı Reformasyonun ilk çizgilerinin belirdiği bir çağ gibi göründü; estetikçiler için sanatın ve edebiyatın Rönesansıydı; bazı toplum tarihçilerine, bir ayrışma ve korku çağı, cadı çılgınlığının başladığı karanlık bir dönem gibi göründü. Bütün bu görüşlerde doğruluk payı vardır; fakat son zamanlarda, bu yüzyılların karmaşık ve değişken, ortaçağın bir uzantısı ya da Reformasyonun başlangıcı olmaktan çok kendi başına bir dönem gibi göründüğü bir konsensus ortaya çıkmaktadır. Ortaçağ ile Reformasyon arasına bir çizgi çekmek, bu türden herhangi bir ayrım kadar keyfidir. Geçiş bir bütün olarak değişik ve aşamalıydı; ondördüncü yüzyıl ile onaltıncı yüzyıl arasındaki entelektüel ve toplumsal benzerlikler, farklılıklardan daha büyüktür. Bu kitabı 1500 dolaylarında bitirmek keyfidir ve bunun için söylenebilecek en iyi şey, herhangi bir dönemselleştirmeden daha fazla keyfi olmadığıdır.[1]

---

[1] Genel olarak dönem üzerine özellikle bkz. G. Left, *The Dissolution of the Medieval Outlook* (New York, 1976); F. Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages* (Ithaca, 1979); H. Oberman, *Forerunners of the Reformation*

Dönemin ana entelektüel akımlarından hiçbiri diabolojiye yardımcı olmadı. Skolastik realizm Şeytan'ı zaten önemsizleştirmişti; şimdi nominalizm, mistisizm ve hümanizm, Şeytan'ı daha da görmezlikten gelme eğilimindeydiler. Yine de, azizlerin yaşamları, vaazlar, gizem ve ahlak oyunlarıyla aktarılan bir diabolojinin hazırladığı bir halk üzerinde iz bırakan sorgulayıcı teorinin bir ürünü olan büyük cadı çılgınlığı aynı dönemde başladı. Popüler vaaz teolojisi Şeytan'a inancı dolaysız ve ilginç tuttu ve Protestan düşüncede vaazın egemenliği, daha önceki birçok geleneği göz ardı eden bir dinde diabolojinin nasıl güçlü bir öğe olarak kaldığını açıklar. Katolik Reformasyonun Trent Konsili Şeytan'ın önemini azalttı; fakat Protestan düşüncedeki gücü arttı ve onyedinci yüzyıl İngiltere'sinde en güzel yanıtını, Milton'ın *Paradise Lost*'unu üretti.

Ondördüncü ve onbeşinci yüzyılların en güçlü entelektüel eğilimi nominalizmdi.[2] Nominalizmin kökleri evrenseller üzerine onikinci

---

(New York, 1966); H. Oberman, "Fourteenth-Century Religious Thought," *Speculum*, 53 (1978), 80-93; H. Oberman, "The Shape of Late Medieval Thought," C. Trinkaus ve H. Oberman, ed., *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (Leiden, 1974) içinde, s. 3-25; S. Ozment, *The Age of Reform*, 1250-1550 (New Haven, 1980).

[2] Nominalizm konusunda özellikle bkz. W. Courtenay, "Nominalism and Late Medieval Religion," Trinkaus ve Oberman içinde, s. 26-59; W. Courtenay, "Nominalism and Late Medieval thought: A Bibliographical Essay," *Theological Studies*, 33 (1972), 716-734; C. Davis, "Ockham and the Zeitgeist," *Trinkaus* ve *Oberman* içinde, s. 59-65; P. Kristeller, "The Validity of the Term: 'Nominaism,'" Trinkaus ve Oberman içinde, s. 65-66; F. Oakley, "Pierre d'Ailly and the Absolute Power of God," *Harvard Theological Review*, 56 (1963), 59-73; H. Oberman, "Some Notes on the Theology of Nominalism," *Harvard Theological Review*, 53 (1960), 47-76; S. Ozment, "Mysticism, Nominalism, and Dissent," Trinkaus ve Oberman içinde, s. 67-92.

yüzyıl tartışmalarına kadar geri gider; fakat dolaysız kaynakları geç onüçüncü yüzyılın teolojik gerilimlerinde, özellikle "Hıristiyan İbn Rüştçülük"ün 1277'de Paris Üniversitesi tarafından mahkûm edilmesinde yatar. Ondördüncü yüzyıl başlarından onaltıncı yüzyıla kadar Ockhamlı William, Pierre d'Ailly, Jean Gerson, Cusalı Nicholas ve Gabriel Biel gibi nominalistler, okulların kontrolü için Duns Scotus, John Wyclif, Jan Hus ve Cajetan gibi realistlerle yarıştılar. *Nominalizm* terimi modern zamanlarda icat edildiği için, bazı çağdaş tarihçiler bütünüyle terimden vazgeçilmesini öneriyor; fakat başka bir sözcük kabul görmediği için, çok çeşitli "nominalistler"in var olduğu bilindiği sürece, geç ortaçağ düşüncesinin belli eğilimlerini sınıflandırmada işe yarar görünüyor.

Nominalizmin ilk genel eğilimi, evrensellere duyulan realist inancı reddetmekti. İlk nominalist lider olan Oxfordlu Fransisken Ockhamlı William (y. 1285 – y. 1347), bu tutumu güçlü bir şekilde savundu.[3] Ockham ve izleyicilerine göre, Platoncu idealizm ve realizm yanlıştı ve önceki skolastik teolojinin gereksiz karışıklığının bir kaynağıydı. Ockham'ın usturası (kanıtla uyumlu en basit açıklama genelde en iyi açıklamadır), daha önceki teologların icat etmiş oldukları soyut "gerçeklikler"i kesip attı. Dolaysız deneyim ve sezgiyle, diyordu Ockham, Sokrates ve Platon'un insan olduklarını biliyoruz. Bunu bilmek için onları soyut bir "insanlık" niteliğiyle ilişkilendirmemiz

---

[3] Ockham üzerine bkz. L. Baudry, *Guillaume d'Ockham: Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politique, cilt 1, L'homme et les oeuvres* (Paris, 1949); L. Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham* (Paris, 1958); R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham* (Louvain, 1947); G. Leff, *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse* (Manchester, 1975).

gerekmez. Platon realizmi icat etmeden önce insanlar bir balina yüzgecinden bir insan çıkarabilirlerdi. "İnsanlık"ın var olduğuna dair hiçbir kanıtımız yoktur, yalnızca tek tek insanlar vardır; "balina yüzgeçliği"nin var olduğuna dair hiçbir kanıtımız yoktur, yalnızca balina yüzgeçleri vardır. Bu yüzden önermeli bilgi, "gerçek dünya" hakkında bir hüküm olmaktan çok, insanların bir yaratısıdır. Ockham'ın görüşü, modern görüngübilimi etkileyen Kant'ı etkiledi. Soyutlamaları bildiğimizi söylediğimizde, aslında yalnızca insan kavrayışlarını biliriz ve ötedeki "mutlak bir gerçeklik"le denk olduklarını varsayamayız. Ondördüncü ila onaltıncı yüzyıllarda bu öğreti, iki yönde ilerleme eğilimi gösterdi: birincisi fideizmdi, dinsel hakikati anlamada doğal nedenden çok imana güvenmek; ikincisi ampirisizmdi, fiziksel nesnelerin duyusal gözlemi üzerinde yükselen bilgi.

Bizzat Tanrı'ya uygulandığında öğretinin birçok sonucu vardı. Birincisi, Tanrı hakkında söylediğimiz her şey, Tanrı'nın hakiki doğasını betimlediği varsayılamayan bir insan önermesidir. Örneğin, duyularımızla deneyimini yaşadığımız şeyleri kategorize etmek için *varlık* terimini kullanırız ve *varlık* terimini Tanrı'ya uygularsak, terimden aynı anlamı ifade etmesini bekleyemeyiz. Bütün şeylerin paylaştığı soyut bir "varlık" yoktur; bir şeyin varlığı, başka bir şeyin varlığından farklıdır; Tanrı'nın varlığı, gözlemlediğimiz fiziksel şeylerin varlığından kökten farklıdır. Terimler "çift anlamlı"dırlar: yani Tanrı'ya uygulandıklarında, bir insana ya da bir kayaya uygulandıklarında ifade ettikleri şeyden oldukça farklı bir şeyi ifade ederler. Ockham, deneyim ve sezgiyle Tanrı'yı bilebileceğimize inanıyordu; fakat Tanrı'nın doğasına ulaşmak için doğal bir teoloji, rasyonel bir süreç inşa etmeye çalışır çalışmaz, çift anlamlı terimler kullanmak zorunda kalırız ve bu nedenle Tanrı'ya onunla ilgili insan kavrayışlarından daha

fazla yaklaşamayız.

Ockham'a göre, herhangi bir yerde hiçbir evrensel yoktur. Thomas Aquinas, evrensellerin şeylerde var olmadıklarını kabul etmeye istekli olmuş, fakat evrensellerin şeylerden önce var olduklarını olumlamıştı; bir insanlık düşüncesinin, tek tek insanların bir prototipi olarak Tanrı'nın zihninde var olduğunu düşünmüştü. Ockham bunu yadsıdı. Tanrı'nın zihninde düşünceler yoktur; tanrısallığın mantıksal olarak seçmek ya da model olarak kullanmak zorunda olduğu hiçbir prototip yoktur. Tanrı mutlak özgürdür, içsel ya da dışsal herhangi bir zorunluluğa bağlı değildir. Nominalistler, Tanrı'nın *potentia absoluta*'sı, istediği şeyi yapma mutlak gücü ile *potentia ordinata*'sını, kozmosu fiilen oluşturma şeklini ayırt ettiler. Tanrı kozmosun fizik ve ahlak yasalarını oldukça farklı yapabilirdi. Bu Tanrı'nın kararsız olduğunu ima etmez. Tercih ettiği kozmosu tercih etmiştir ve bizi duygu ve zekâ sahibi yarattığı için kozmosu öğrenebiliyoruz. Kozmostaki her olay, dolaysız bir şekilde Tanrı'ya bağlıdır: Tanrı isteseydi, hidrojenle oksijeni meyveli kek yapmak için birleştirebilirdi; fakat gerçeklikte su meydana getirsinler diye buyurdu. Tanrı asla yapmadığı ve asla yapmayacağı birçok şeyi yapma gücüne sahiptir. Onun "mutlak gücü" yalnızca çelişki ilkesiyle sınırlıdır; fakat "buyurulmuş güç" basitçe olan şeyin bir tasviridir. Kötü, Tanrı kötüyü kötü ilan ettiği için kötüdür, Tanrı kötünün kötü ilan edilmeden önce sahip olduğu asli bir niteliği bildiği için değil.

Bu varsayımlar, özgür istenç ve determinizmle ilgili bütünüyle farklı iki geleneğe yol açtı. Bir yandan Tanrı'nın mutlak özgürlüğü ve anlaşılamazlığı, bazı nominalistleri determinizmi vurgulamaya yöneltti. Tanrı hangi ilkeyi seçerse ona göre ya da hiçbir ilkeye göre bağlı olmaksızın kurtarabilir ya da lanetleyebilir. Yapabileceğimiz tek

şey, Tanrı'nın açıklanamaz istencine ve umuda teslim olmaktır. Thomas Bradwardine gibi bazı nominalistlere göre, Tanrı kurtarmak istediklerini seçer ve onlara karşı koyamayacakları bir lütuf verir. Bir insan, iyiliğinden ya da kötülüğünden Tanrı'nın sorumlu olduğu Tanrı'nın bir aleti haline gelir. Bununla birlikte nominalistlerin çoğunluğu Tanrı'nın "buyurulmuş güce" ve yarattığı düzene, yani özgür istenç ve özgürce sunulan fakat dayatılmayan bir lütuf içeren düzene bağlılığını vurguladı. Bu görüşlerin değişik birçok biçimi yüzyıllarca tartışıldı. Genel olarak mukadderatçı bir tavır benimseyenler Aquinas, Scotus, Bradwardine, Staupitz, Luther, Calvin ve Jansenistleri; geniş ölçüde özgür istenç tavrını benimseyenler ise Ockham, Gabriel Biel, Pierre d'Ailly, Cizvitler ve Arminianları kapsıyordu. Luther ve Calvin özgür istenç yanlısı Ockhamcılara tepki gösterdiler; gerçi Calvin, Tanrı'nın müşfik takdirine karşıt olarak kaderin ya da talihin değişkenliğine ilişkin yeni Platoncu sihirli vurguya da saldırıyordu.

Hem özgür istenç hem mukadderat öğelerini birleştiren ılımlı bir tutum, Augustine zamanından beri vardı. Tanrı ahlaksal tercihlerinizi ebedi olarak bilir. Augustine'in düşündüğü gibi Tanrı zamanın dışında var olduğu için bunun böyle olup olmadığı konusunda Ockham bir şey söylemedi. Fakat Tanrı'nın en azından geleceğe ilişkin herhangi bir ayırıcı önermeyle ilgili hakikati bildiğinin söylenebileceğinde ısrar etti. 2034'te bir savaş olur ya da olmaz. Tanrı "2034'te bir savaş olacak" önermesinin doğru olup olmadığını, bu savaşı yapma ya da yapmama tercihinde insani özgür istence karışmamasına rağmen bilir. Tanrı, yaşamınızın iyi bir yaşam olduğunu bilirse kurtulmanızı yazgılar; fakat sizin iyiliğinizi belirlemez. Bu düşünce, Tanrı'nın "meziyetleri öngördükten sonraki" takdiri olarak ifade edildi. Özgür olmanızı ister; doğru yaşamayı seçtiğinizi (yaşamınızı belirlemeksizin)

görür; size cenneti yazgılar. Ockham'ın özgür istenç tutumu, Duns Scotus'unkiyle karşılaştırıldığında ılımlıydı. Duns, insanın kendi doğal, yardımsız güçleriyle selamete kavuşabileceğini söylüyordu. Ockham, herhangi bir iyi işle asla selamete kavuşamayacağınızı ileri sürüyordu. Yalnızca Tanrı'nın inayeti kurtarabilir; fakat Tanrı bu inayeti kendisini aradıklarını bildiği kişilere vermeyi tercih edebilir. Deterministler uzlaşmayı reddettiler. Bradwardine Tanrı'nın "öngörülen meziyetlerden önce" kaderi belirlediğinde ısrar etti. Tanrı ilk önce size iyiyi yazgılar ve sizin iyiliğiniz bu mukadderattan kaynaklanır; kötülük yapanlar, ta başından beri Tanrı onlara gerekli inayeti vermediği için yaparlar; bu inayet olmadan iyiyi yapamazlar.

Mukadderatçı tutum Tanrı'yı kötülükten sorumlu tutar; çünkü Şeytan'a günahını önleyecek inayeti verebilirdi, fakat vermemeyi tercih etti. Luther'in ve Calvin'in mukadderata bağlılıklarına ve Scotcu ve Ockhamcı özgür istenci İncil dışı olarak mahkûm etmelerine rağmen, modern Katolikler gibi modern Protestanlar da özgür istence inanma eğilimindedirler. Augustine zamanından beri vaizler kürsüden mukadderatı vaaz etmenin cemaatsal güçlüğünü kabul etmektedirler; çünkü pratik sonuç, kolayca, insanları zaten kurtarılmış oldukları ya da lanetlendikleri için istediklerini yapabileceklerine ikna etmek olabilir.

Fakat Ockham'ın özgür istenç tutumunun kökeni bile Tanrı'nın mutlak kısıtlanmamış gücüyle ilgili varsayımdaydı. Kötü, Tanrı öyle buyurduğu için kötüdür; Tanrı zinayı iyi, dostluğu kötü yapabilirdi. Tanrı kozmosu içinde kötülükle yaratır ve dışsal ya da içsel hiçbir şey onu böyle yapmaya zorlamaz. Tanrı kötülükle uyuşuyorsa, en azından kötülüğün kısmi nedeni olmalıdır ve Ockham, toplam nedeni olduğunun söylenebileceğini düşünüyordu. "Tanrı, evrensel yaratıcı

ve koruyucu olarak, herhangi bir edimle, hatta Tanrı'dan nefret edimiyle bile uyuşur. Fakat, toplam neden olarak, kısmi neden olarak uyuştuğu edime de neden olabilir. Bu yüzden Tanrı, Tanrı'dan nefret ediminin toplam nedeni olabilir."[4] Ockham, bizim kötü dediğimiz şeyin Tanrı'nın gözünde kötü olmayabileceğine dair nominalist ilkeyi anımsatarak Tanrı'daki kötülüğü konumlandırmaktan kaçındı. Yine de, devam etseydi, görüşü kötülük olarak yaşadığımız ve sezinlediğimiz şeylerden doğrudan Tanrı'yı sorumlu tutabilirdi.

Başyapıtı *On Informed Ignorance* olan nominalist ve mistik Cusalı Nicholas (1401-1464), kötülüğü Tanrı'ya yüklemeye daha da yaklaştı.[5] Nicholas'ın temel varsayımları, yeni Platonculuktan ve Dionysios'tan da yararlanmasına rağmen, nominalistti. İnsanlık kendi başına herhangi bir şeyi bilemez. Mutlak hakikat, ne olursa olsun, sonsuza kadar kavrayışımızın öteşindedir. Tanrı'nin yalnızca *maksimum* olduğunu, her deneyim nesnesini bütünüyle aşan ve bu nedenle kendi başına kavranamaz olduğunu bilebiliriz; ancak kozmostaki tezahürleri hakkında bir şey bilebiliriz. "Bu nedenle, teolojide Tanrı'yla ilgili yapılan bütün olumlamalar insanbiçimcidir." (*Ig.* 1.24). Tanrı'nın maksimum varlık olduğunu bile söyleyemeyiz; çünkü Tanrı bizim varlık kavrayışımızı aşar ve de maksimumun, kütleyle, güçle ya da herhangi

---

[4] Ockham, *Commentary on the Sentences*, 2.19; ayrıca bkz. 3.12 ve 4.9.

[5] *On Informed Ignorance* (*De docta ignorantia* [*Ig.*]), 1440 dolaylarında yazıldı. E. Hoffman ve R. Klibansky tarafından yayıma hazırlandı: *Nicolai de Cusa: De Docta ignorantia* (Leipzig, 1932). Nicholas konusunda ayrıca bkz. H. Bett, *Nicholas of Cusa* (Londra, 1932); M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cusa* (Paris, 1941); E. Meuthen, *Nikolaus von Kues 1401-1464; Skizze einer Biographie* (Munster, 1964); E. Meffert, *Nikolaus von Kues: Sein Lebensgang; Seine Lehre vom Geist* (Stuttgart, 1982); P. M. Watts, *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man* (Leiden, 1982).

bir gözlenebilir görüngüyle ilişkisi yoktur. Tanrı'nın herhangi bir sonluyla hiçbir oransal ilişkisi olmadığına göre, onunla ilgili söylediğimiz her şey çift anlamlıdır ve Tanrı'yla ilgili herhangi bir şeyi kavramamızın tek yolu, onunla ilgili her ayırıcı önermeyi yadsımamız gerektiğini anlamaktır. Eğer sonu dışlıyorsa Tanrı'nın başlangıç olduğunu ya da küçüğü dışlıyorsa Tanrı'nın büyük olduğunu söyleyemeyiz. Ancak yaratılmış şeylerle ilgili gözlemimizden türeyen her şeyi ayrı koyarsak, maksimumu anlayabiliriz.

Tanrı, mutlak olarak kısıtsızdır: onun doğasının dışladığı ya da karşıt olduğu hiçbir nitelik yoktur. Onun doğası bütün nitelikleri kapsar. Aristotelesci diyalektiğin varsayımlarını cüretle yadsıyan bir ifadede Nicholas, bütün karşıtların Tanrı'da birleştiğinde ısrar etti. Tanrı vardır ve yoktur; Tanrı varlıktır ve değildir; en büyüktür ve en küçüktür; aşkındır ve içkindir; başlangıçtır ve sondur; kozmosu hiçlikten yaratır, fakat onu kendisinden yayar; birliktir ve çeşitliliktir; yalındır, fakat bütün ayrımları da kucaklar. Bu "karşıtların çakışması" ya da karşıtların birliği her aklın ötesindedir; Nicholas, bunu anlayamadığını itiraf eder, fakat Tanrı hakkında güvenle söyleyebileceğimiz tek şeyin bu olduğundan da emindir (*Ig.* 1.24). Akıl, bizi ancak Tanrı'yı tanımlayamayacağımızı anlamaya kadar götürebilir; çünkü o kendi tanımıdır ve bütün şeyler onunla tanımlanırlar. Yine de, "kavrayamayacağımız bir şekilde, mutlak hakikat cehaletimizin karanlığını aydınlatır." (*Ig.* 1.26). Çünkü Tanrı bilinemese de doğrudan deneyimlenebilir, sezilebilir ve eğitimli kadar sıradan birisi de bunu yapabilir. Tanrı bize zihin verdiği için onu anlamaya çalışıyoruz, fakat sevgi, en ince akıl yürütmeden sonsuz ölçüde daha fazla bizi Tanrı'ya yaklaştırır.

Kendi içinde Tanrı *maximum absolutum*'dur. Kozmos da maksi-

mumdur, Tanrı'dır da, fakat *maximum contractum*'dur, Tanrı'nın kendisini yaymasıdır ya da daha doğrusu kendisini *büzmesidir*; Tanrı'nın alçalmasıdır, görünür tezahürüdür (*Ig.* 2.2). Tanrı'nın her şeyi hiçlikten yarattığını söyleyebiliriz; fakat hiçliğin, gölgeli ve belirsiz de olsa bir şeyin adı değil, gerçekten hiçlik olduğunu anlamalıyız. Hiçlik, sözcüğün tam anlamıyla hiçbir şeydir, herhangi bir şeyin toptan yokluğudur. Geleneksel hiçlikten yaratma öğretisi, Tanrı'nın kozmosu Tanrı'dan başka bir ilkeden yaratmadığını ileri sürmek için tasarlandı. Tanrı'dan başka hiçbir şey yoktur, bu nedenle "hiçlikten" yaratılan kozmos gerçekte Tanrı'dan gelir. Tanrı bütün şeyleri kendisinden yayar ve bütün şeyleri kendi içine alır.[6] Fakat bu ifade panteist bir ifade değildir.[7] Tanrı bütün şeylerin içindedir, "öyle ki bütün şeyler onun içindedir" ve bu, tüm zaman ve mekânın, tüm yaşam ve tüm düşüncenin Tanrı'da olduğu anlamına gelir. Kozmos Tanrı'dır, fakat Tanrı kozmostan fazlasıdır. Kozmos, gürleyen bir ateşin zayıf bir kıvılcımı kapsaması gibi, kozmosu aşan, geçen ve bir araya getiren bir Tanrı'nın tezahürüdür (*Ig.* 2.5).

Evren, *maximum contractum*, kendi-içinde-Tanrı'nın içindedir ve ebediyen oradadır. Tanrı'nın var olması, gerekli ve ona uygun olan yaratmayı kapsar. Kozmosun içinde zaman gelip geçer, fakat Tanrı için her şey aynı anda şu an halihazırdaki zamandır. Şey ne ise odur ve başkası olarak kavranamaz. Bir anlamda Tanrı iyiliği arttırmak

---

[6] Ig. 2.3: "Deus ergo est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo; est omnia expicans, in hoc quia ipse in omnibus" (Tanrı bütün şeyleri kendi içine katlar, hepsi onun içindedirler ve her şey ondan çıkar, öyle ki, o her şeydedir).

[7] *Apologia divinae ignorantiae*, ed. R. Klibansky'de (Leipzig, 1932) Nicholas panteizmi çürütmek için çok çaba harcar.

için dünyayı yaratmış olabilir; fakat daha derin bir anlamda kozmos, basitçe zorunlu olarak onun ebedi istencinden çıkar. Demek ki, bütün yaşamlarımız zorunlu olarak ebedi istencin ürünleridirler. Doğarız, yaşarız ve ölürüz, fakat bütün yaşamlarımız Tanrı için aynı anda hazır ve nazırdır. Bu yüzden bir anlamda ölümlüyüz, fakat daha geniş bir anlamda ebediyiz (*Ig.* 2.1-2.2).

Şey ne ise odur. Tanrı'nın takdiri değiştirilemez olduğuna göre, olup biten her şey zorunlu olarak öyle olur (*Ig.* 1.22). Yine de Tanrı'nın ebedi istenci insan özgürlüğünü de kucaklar. Tanrı iyiyi ya da kötüyü tercih etmemi başından beri bilir, fakat her şeyle ilgili dolaysız bilgisi bu tercihi kavrar ve sağlar. Kozmosun kusursuzluğu, Yaratan'ı yarattığıyla ilişkilendiren İsa'da Vücut Bulma'yı gerektirir; herhangi bir günah işlenmiş olsun ya da olmasın, gereklidir, demek ister Nicholas (*Ig.* 3.3-4).

Nicholas, son bir adım atıp kötülüğü tanrısallığın bir parçası olarak algılamanın eşiğindeydi. Tanrı ışığı ve karanlığı, büyüklüğü ve küçüklüğü, zamanı ve zamansızlığı, bütün karşıtları kapsıyorsa, o zaman hem iyiyi hem kötüyü kapsadığı da söylenebilir. Fakat Nicholas, kendi teorisinin bu mantıksal sonucuyla yüzleşemedi. Baktı, irkildi ve kaçtı; bu nedenle kötülüğü ele alışı zayıf ve mülayimce geleneksel dir.[8] Kötülük, yalnızca aranması gereken mutlakı aramayı başaramamaktır. Genel olarak sınırlı, hayvani doğamızdan kaynaklanan bir tinsel anlayış yokluğudur. Ayrıca mahrumiyettir, varolmayıştır, Tanrı'nın kozmosta kendisini sınırlamasının ve büzmesinin zorunlu bir sonucudur da. Tanrı bu mahrumiyete izin verir; çünkü böylece görkemi, onu aşmasında tezahür edebilir. Bu düşünceler, Kutsal Kitap'a

[8] Bett, s. 150-157.

ait olmaktan çok yeni Platoncudurlar ve Nicholas'ın konuyu kısaca ele alması pek ilgilenmediğini gösterir. Nicholas'ın teorisi, kötülüğün karşıtların birliğinin bir parçası olarak anlaşılmasına büyük bir fırsat verdi (C. G. Jung, beş yüzyıl sonra bunu açıkça gördü); fakat Nicholas, bunu belirtmenin dine saygısızlık ya da tehlikeli olduğunu düşündü.

Nicholas'ın kötülük sorunundan kaçmak için kullandığı düşünce, pek çok Hıristiyan teologun Augustine zamanından beri sıkıca sarıldığı yeni Platoncu mahrumiyet öğretisiydi. Şimdi öğretinin temel eksikliklerine işaret etmenin zamanıdır. Temel olarak kötülük nedir? Bir nominalist ya da modern bir görececi, bir soyutlamadan, belli türden şeyleri kategorileştirmek için zihinlerimizin yarattığı bir genellemeden başka bir şey değildir yanıtını verirdi. Yine de, bu şeylerin benzerliğini ve ortak temelini sezgiyle tanıyoruz gibi görünüyor. Kötülük, ister evrensel ister sezdiğimiz kötü deneyimlerin toplamı olarak alınsın, kozmosun kopmaz parçası olarak görünüyor. Kozmos Tanrı'nın bir tezahürü ya da ifadesi ise, o zaman kötülük Tanrı'nın tezahürünün kopmaz parçasıdır. Tanrı'nın özü, kendi içinde mutlak Tanrı hakkında bir şey söylenemez, fakat kozmosta tezahür ettiği şekliyle Tanrı, Nicholas'ın *maximum contractum*'u hakkında bir şeyler söylenebilir. En azından bu anlamda kötülük Tanrı'nın içinde gibi görünüyor.

Fakat burada yeni Platoncu mahrumiyet öğretisi, kötülük gerçekte hiçlik, basitçe bir Tanrılık yokluğu olduğu için kötülüğün Tanrı'da olamayacağını ileri sürmeye girişir. Bu sav bir tuzaktır. Tanrı'yı mutlak iyi ve mutlak varlık olarak tanımlamamız ve iyiliği varlıkla eşitlememiz gerekmez. Kozmosu gözlemlediğimizde, iyinin dolaysız gerçekliğini sezinlediğimiz kadar kötünün dolaysız gerçekliğini de se-

zinleriz. Neşe *olduğu* gibi, ıstırap da *vardır*; hoşnutluk *olduğu* gibi, acı da *vardır*; iyi niyet *olduğu* gibi, kötü niyet de *vardır*. Tanrı neşeyi, uyumu ve iyi niyeti ıstıraba ve kötü niyete tercih ediyor olabilir; neşe, uyum ve iyi niyet şeyleri Tanrı'ya yaklaştırıyor olabilir; kötülüğün kendisi kadar kötülüğün kendi kozmosuna girmesine direnç göstermiş olabilir. Fakat bu olasılıklardan hiçbiri kötülüğün var olmadığı anlamına gelmez. Kötülüğün yalnızca ilahi doğanın tamlığını ifade edemediği anlamında varolmadığı söylenebilir; fakat bunu söylediğimizde, *varoluş* terimini gerçekten özel bir anlamda kullanmakta olduğumuzun farkında olmalıyız. İlahi doğayı tam olarak ifade etmediği için kötülüğün var olmadığını söylemek, *varolma* sözcüğünün oldukça farklı iki anlamını birbirine karıştırmaktır. Ve bu karıştırma, Tanrı'nın kötülüğün sorumluluğundan kurtulmasına götürür – kötülüğün Tanrı'da var olduğuna dair görünüşte dehşet verici fikrinden (ilk İbraniler için dehşet verici olmamasına rağmen!) kurtulmanın hızlı bir yolu. Tanrı'nın kozmos dediğimiz tezahürü, kötülüğün kol gezdiği bir dünyadır. Kendi ülkesinde bu tür işlere izin veren insan bir yöneticiye iyi demezdik ve Tanrı'ya karşı insan bir yöneticiden daha düşük standartları uygulamamamız gerekir. Bir anlamda Tanrı gerçekten iyi, anlayışımızı aşan üstün iyi olabilir, fakat onun iyiliği bizim iyilik düşüncemizle eşanlamlı değildir. Tanrı'nın iyiliği bizim iyilik düşüncemizi aşar. Demek ki, onun "iyiliği" bizim "kötü" dediğimiz şeyi mantıksal olarak kapsar.

Nicholas, Tanrı'nın hem *bizim iyi dediğimiz* şeyi hem *bizim kötü dediğimiz* şeyi kapsadığını kastettiğini –bu, Tanrı'nın bizimkinden farklı ve bizimkini aşan bir iyilikle bütünüyle iyi olmasına olanak verir– açıklayarak yeni Platoncu tuzaktan kurtulup, Tanrı'daki hem iyiyi hem kötüyü olumlayabilirdi. Bu açıklama, bir Şeytan teolojisi geliş-

tirmesine olanak verirdi. Şeytan, Hıristiyanların kozmosta maruz kaldığımız ve sezdiğimiz kötü gücü tarif etmek için kullandıkları addır. Bu güç, *maximum contractum*'un, Tanrı'nın kozmostaki tezahürünün bir parçası olmalıdır. Bizim bu kötülükten nefretimiz ve cesurca kötülüğün üstesinden gelme arzumuz, karşıtların Tanrı'daki birliğinin parçasıdır. Bu teori, Şeytan'ı her zaman Tanrı'nın düşmanının yanı sıra Tanrı'nın bir yaratığı ve hizmetkârı olarak algılayan İbrani ve Hıristiyan geleneğe uygun olurdu.

Nicholas bu kadar ileri gitme cesaretini göstermedi. Biraz daha erken bir tarihte İngiliz reformcu John Wyclif, kendisine yöneltilen birçok sapkınlık suçlamasından biri olarak anılan benzer bir görüşü ifade etme cüretini gösterdi. 1382 ile 1418 arası dönemde Wyclif birkaç kez, "Tanrı Şeytan'a itaat etmelidir" demekle suçlandı. Bu şok edici ifade, Tanrı'nın *potentia ordinata*'ya, olduğu haliyle kozmos tasarımına mutlak bağlılık ölçüsünü anlatmayı amaçlamıştı. Kozmosta var olan bütün güçler, krallar ve yöneticiler Tanrı'nın oraya yerleştirdikleridir ve bu nedenle onlara itaat edilmelidir. Tanrı bir kral yaratıp onu iktidara getirdiğine göre, onun ne tür bir kral olduğunu iyi bilen Tanrı açıkça kralın ne ise o olmasını ve ne yapıyorsa onu yapmasını planlar ve Tanrı, kendisinin buyurduğu düzene sadıktır. Bu yüzden, Tanrı kendisinin buyurduğu bir yöneticiye doğal olarak "itaat etmesi gerekir" denilebilir ve bu, Şeytan için de geçerlidir.[9]

---

[9] Mahkûm edilen "Deus debet oboedire diabolo" makalesi 1382 konsilinde yedinci, 1418 konsilinde altıncı kez mahkûm edilmişti. Bkz. Denzinger, no. 586; J. Dahmus, *The Prosecution of John Wycif* (New Haven, 1952), s. 93-98; R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought* (Londra, 1884), s. 301; H. Workman, *John Wyclif*, 2 cilt (Oxford, 1926), cit 2, s. 268, 283. Wyclif'in bazı izleyicileri, önermenin yalnızca Tanrı'nın yaratılan her varlığa olduğu gibi Şeytan'a da sevgi beslediğini anlatmak istediğini başarısız bir şe-

Mistisizm, yeni bir bakış açısı daha sağladı. *Mistisizm* terimi onsekizinci yüzyıla kadar icat edilmediği ve şu anda esrarlı olana uygulanarak yaygın biçimde kötüye kullanıldığı için, eski Hıristiyan terim *tefekkürcü gelenek* ifadesi daha iyi olabilir. Ne var ki, *mistisizm* Hıristiyanlık dışındaki öteki dinlerde de saptanabilen görüngülere işaret eder.[10] Herkesin köklü bir eksiklilik duygusu vardır: ne kadar çabalarsak çabalayalım çevremizi kuşatan fiziksel evreni asla tam olarak anlayamayız, öteki insan varlıkları asla tam olarak anlayamayız; kendimizi asla tam olarak anlayamayız. Yine de yaşamın nihai bir anlama sahip olduğunu duyumsar ve hakikati bilebilmek için bu sınırlamaları aşma özlemi duyarız.[11]

Mistik deneyimde aşkın bir gerçeklik (ister Tanrı adı verilsin, ister başka bir ad), fiziksel evrenin yalnızca biri olduğu bütün öteki gerçekliklerin altında yatan gerçeklik olarak görülür. Biz insanlar zekâyla ya da duyularla Tanrı'ya ulaşamasak da, doğrudan deneyim ve sezgiyle onu görebiliriz ve bu durum, bir bakıma Tanrı'yla benzer olduğumuzu gösterir. Her insanın doğası iki katlıdır, bir egodan ve Tanrı'ya benzer ya da özdeş, Tanrı'nın varlığının hissedildiği "kıvılcım" olan bir varlık zemininden oluşur. Yaşamlarımızın hedefi kendimizi bu kıvılcıma açmak ve bu varlık zeminiyle, hakiki varlığımızla özdeşleştirmektir.[12]

Mistik deneyimin bütün dinlerde benzer oluşunun nedeni, herhan-

---

kilde açıklamaya çalıştılar.

[10] Mistisizm üzerine eserler ve Hıristiyan mistiklerin bir listesi için bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme.

[11] Köklü eksiklilik düşüncesini Profesör Philip Wheelwright icat etti.

[12] F. Happold, *Mysticism*, 2. baskı (Harmondsworth, 1970), s. 20-21'den uyarlandı.

gi bir betimlemeye ya da tanımlamaya doğrudan ve sezgisel önsel olmasıdır. Deneyimin içeriği İsa'nın, Krişna'nın ya da her neyse onun varlığı olarak betimlenir betimlenmez ya da tanımlanır tanımlanmaz, insanın kavramsallaştırmasına tabi tutulur. Bizzat *Tanrı* terimi varsayımları taşır. Mistikler Tanrı'nın sözle anlatılamazlığının, her insani kavrama göre mutlak ve topyekün aşkınlığının farkındadırlar. Bu yüzden Budist gelenek bir tanrıdan söz etmez ve Hıristiyanlar için bile, mutlakın yerine konulan her şeyin, hatta geleneksel Hıristiyan Tanrı kavramının, putperestlik olduğunu kavramakla "ateist" olmak mümkündür. Mistisizm, insanı kendi kavramlarına, hatta Tanrı kavramına bencilce yapışmaktan uzaklaştırır. Mistisizm, pek çok dinin benmerkezciliğinin yerine, kişinin yalnızca kendisini sevdiği için Tanrı'yı sevdiği hakiki tanrımerkezciliği geçirir. Anlayanın "*yalnızca* Tanrı'sı vardır ve yalnızca Tanrı'yı düşünür ve onun için her şey Tanrı'dan başka bir şey değildir. Her edimde, her yerde Tanrı'yı keşfeder. Bütün işi Tanrı anlamına gelir."[13] Ondördünü yüzyıla ait *Theologia germanica* şunu söyler: Her kim ki sırf iyi sevgisi için iyiyi arar, sever ve iyinin peşinden giderse, onu bulur.[14]

Doğrudan, sezilmiş deneyim özünü kaybettirmeksizin betimlenemez ve buradaki betimleme yalnızca bileşenlerine değinebilir. Bir bileşen, muazzam enerjisiyle bütün şeyleri kucaklayan Tanrı'nın mutlak bütünselliğiyle ilgili bir duygudur. Tanrı mutlak durgunluk ve dinginliktir ve aynı zamanda enerjiyle dolup taşar. İkinci bileşen, bütün şeylerin Tanrı'da ve Tanrı'yla birliğiyle ilgili bir duygudur. Var olan her şey, Tanrı'da varlığa sahiptir. Bütün kozmos kozmosu aşan Tan-

---

[13] R. Perty, *Late Medieval Mysticism* (Philadelphia, 1957), s. 200.

[14] B. Hoffman'ın sözleri, *The Theologia Germanica of Martin Luther* (New York, 1980), bölüm 44-45.

rı'nın içindedir. Üçüncü bileşen insanın Tanrı'ya birliğiyle ilgili bir duygudur. Hindular ruhun içindeki Atman'ın kozmosu kucaklayan Brahman'la özdeşliğinden söz ederler; Hıristiyan mistikler iki şekilde birlikten söz ederler: insanın inayet ve imanla İsa'ya dönüştüğü ve Tanrı'nın *energeia*'sıyla birleştiği ilahileşme (*theosis, vergottung*); ve zamanın sonunda bütün şeyler Tanrı'ya geri döndüğünde bireyin Tanrı'ya geri dönüşü. Dördüncüsü, benlik bu süreçte dönüşür; öyle ki, Aziz Paul'ün belirttiği gibi, "Ben artık yaşamıyorum, fakat İsa benim içimde yaşıyor."

Mistisizm hiçbir zaman ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllarda olduğundan daha etkili olmadı. Yalnızca tefekkürcü gelenekte bir yükseliş değil, her zamankinden daha geniş bir taraftar kitlesi de doğmuş görünüyor. Kendileri tefekkürcü olmayan birçok Hıristiyan, tefekkürcülerden öğrenmeye çalışıyorlardı. Belki açlığın, vebanın ve savaşın neden olduğu güvensizlik ve korkular, daha fazla sayıda insanı daha tam bir gerçeklik arayışına çekti. Belki kurumsal kilisenin geniş ölçüde fark edilen yozlaşması birçok Hıristiyanı daha temiz bir yol arayışına itti. Her neyse, bu çağ, kilise kurumlarında bulunmayan bir eşitlikçiliği mistisizmde bulan eğitimsiz erkekler ve kadınlar arasında çok sayıda popüler dinsel hareket üretti. Tanrı bir alimin ruhu kadar bir avanağın ruhunu da ele geçirebilirdi.[15]

Nominalizm de mistisizmi teşvik etti. Aquinas tefekkürü aşkın gerçekliği algılamanın bir yolu sayarken, nominalistler böyle bir gerçekliğe ulaşmanın herhangi bir yolunu yadsıdıkları için, mistisizm ile nominalizmin bağdaşmaz oldukları düşünülüyordu. Ne var ki, nominalistler böyle bir gerçekliği, insan aklının o gerçekliği kavramaya

[15] S. Ozment, *Mysticism and Dissent* (New Haven, 1973), s. 1-9.

başlama yeteneğini yadsıdıkları kadar yadsımıyorlardı. nominalizm ile mistisizm, Tanrı'ya akıldan çok deneyim, sezgi ve sevgiyle ulaşılabileceğine dair varsayımları paylaşıyorlardı. Nominalist Jean Gerson (1363-1429), 1402/1403'te yazılan *On Speculative Mystical Theology*'de iki geleneğin özsel bağdaşabilirliğini kabul etti. Gerson mistik teoloji ile skolastik teoloji arasındaki ayrımları görüyordu: skolastikler disiplinli aklı, Tanrı'nın dışsal etkilerini ve hakikat olarak Tanrı arayışını vurguluyorlardı; mistikler ise disiplinli sevgiyi, Tanrı'nın içsel etkilerini ve sevgi olarak Tanrı arayışını vurguluyorlardı.[16] Mistikler arasında da hatırı sayılır farklılıklar vardı: Augustine, Bernard, Bonaventure ve Gerson'la bütünleştirilen bir gelenek, kucaklayan Tanrı ve ruhtan söz ediyorlardı; Dionysios'tan türetilen ve Eckhart ve öteki Rhineland mistikleriyle özdeşleştirilen başka bir gelenek, bir su damlasının deniz haline gelmesi gibi ruhun Tanrı haline geldiği bir birlikten söz ediyorlardı. Aeropagite Dionysius'un etkisi, eserleri Latinceye ve daha sonra yerli dillere çevrilince arttı.[17] Fakat Dionysius soyut ve çetin terimlerle Tanrı ile ruhun birbirlerine özleminden ve arzularından söz ettiği halde, geç ortaçağ mistikleri sevgiden –istenç edimi olarak, fakat aynı zamanda duygusal özlem olarak da sevi– söz ediyorlardı.

Mistiklerin kozmosun Tanrı tarafından sevgiyle üretilen ve tekrar

---

[16] Jean Gerson, "On Speculative Mystical Theology," A. Combes, ed., *Ioannis Carlerii de Gerson: De mystica theologia* (Lugano, 1958) içinde.

[17] Dionysius'un etkisi o zamana kadar dolaylı olmuştu; çünkü eserleri özgün haliyle değil, Hıristiyan düşünürlerin dolayımladığı şekliyle biliniyordu. Vercelli'de Aziz Andrew manastırının başrahibi Thomas Gallus, onüçüncü yüzyılda Dionysios'u Latinceye çevirdi ve yerli dillerde çeviriler bunu izledi. *The Cloud of Unknowing*'in yazarı, kendi çevirisi *Deonise hid divinite*'de (ed. P. Hodgson, 2. bs. [Oxford, 1955]) Gallus'tan yararlandı.

sevgiyle Tanrı'ya doğru çekilen Tanrı'nın bir veçhesi olduğuna dair algılamaları, öteki Hıristiyan geleneklerden daha yakıcı bir şekilde kötülük sorununa işaret eder. Her şey Tanrı'daysa ve kozmos dolup taşan ilahi sevgiyle doluysa, kötülüğe ve Şeytan'a hiç yer yokmuş gibi görünür. O halde dünyada kötülüğün varlığıyla nasıl başa çıkılır? Başka birçok teolog gibi mistikler de, kötülüğün mahrumiyet olduğuna dair eski ve savunulamaz sava sarıldılar. Eckhart'a göre yalnızca Tanrı mutlak varlıktır; yaratıklar, ancak Tanrı'da var oldukları ölçüde varlığa sahiptirler; aksi durumda "arı hiçlik"tirler. Kötülüğün Tanrı'da varlığı yoksa, arı hiçlik olarak görülebilir.[18] Fakat bu formülasyon öteki mahrumiyet teorilerinden daha fazla ilerleme kaydetmez. Eckhart, başka yerde sorunla daha doğrudan yüzleşir. Tanrı'nın iyiliğinin bizim iyiliğimizle aynı olduğu varsayılamaz; insan kavrayışlarını ve insan sözcüklerini Tanrı'ya dayatma hakkımız yoktur. Ne iyi, ne daha iyi, ne de en iyi Tanrı'dadır ve Tanrı'ya iyi diyen bir kişi, güneşe siyah diyen bir kişi kadar hatalıdır.[19] Bizim kötü dediğimiz şeyin varoluşunu, "evrenin kusursuzluğu gerektirir ve kötülük, iyi olan ve evrenin iyiliği için emredilen şeyde vardır."[20] Norwichli Juli-

---

[18] An bir hiçlik: *unum purum nihil.* Tanrı'nın mutlak varlığı: yaratıkların olumsal varlığına (*esse*) karşıt olarak *esse simpliciter.*

[19] Meister Eckhart, Sermon 24, K. Wiess, ed., *Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke* (Stuttgart, 1936-), cilt 4 (1964) içinde, s. 211-229.

[20] Eckhart, *Commentary on Genesis.* Aktaran B. McGinn ve E. Colledge, ed., *Meister Eckhart* (New York, 1981), s. 90. McGinn, bunun Aquinas'ın ST Ia. 22. 2, 48. 1, 48. 3'teki görüşleriyle tutarlı olduğu gözleminde bulunur. Eckhart hakkında bkz. J. Caputo, "Fundamental Themes in Meister Eckhart's Mysticism," *The Thomist,* 42 (1978), 197-225; E. Colledge, "Meister Eckhart: His Times and His Writings," *The Thomist,* 42 (1978), 240-258; V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maitre Eckhart,* 2. bs. (Paris, 1973); B. McGinn, "The God beyond God: Theology and Mysticism in the

an da, Tanrı'nın iyiliğinin bizim iyiyi ve kötüyü anlama yeteneğimizi aştığını görüyordu. "Çünkü bir kişi bazı işleri iyi bazılarını kötü sayar ve Rabbimiz öyle görmez; çünkü doğada var olan her şey Tanrı'nın yaratısıdır, öyle ki yapılan her şeyin Tanrı'nın yaptığı olma özniteliği vardır.... Rabbimiz iyi olan her şeyi yapar ve Rabbimiz kötü olanı hoşgörür. Kötülerin saygıdeğer olduklarını söylemiyor, Rabbimizin hoşgörüsünün saygıdeğer olduğunu söylüyorum."[21] Eninde sonunda Tanrı, bizim kötü dediğimiz şeyi kendi içinde bir bakıma barındırmalıdır; fakat Tanrı, bizim maruz kalmamızı istediği kötülüğe kendisi de maruz kalır. Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulması ve İsa'nın Çilesi, Tanrı'nın bu kötülüğün sonuçlarına bizimle birlikte katlanma isteğinin işaretleridir. Sınırlı zihinlerimiz bunun anlamını kavrayamaz, fakat Tanrı her şeyi doğru yapar. "Görüyorsunuz, ben Tanrı'yım. Görüyorsunuz, ben bütün şeylerdeyim. Görüyorsunuz, bütün şeyleri yapıyorum. Görüyorsunuz, asla işimden geri durmuyorum ve sonuçsuz da bırakmayacağım. Görüyorsunuz, bütün şeyleri, zaman başlamadan önce onları meydana getirdiğim güç, bilgelik ve sevgiyle onlara bu-

---

Thought of Meister Eckhart," *Journal of Religion*, 61 (1981), 1-19; B. McGinn, "Eckhart's Condemnation Reconsidered," *The Thomist*, 44 (1980), 390-414; T. O'Meara, R. Schürman, J. Campbell, P. Stein ve T. McGonigle, "An Eckhart Bibliography," *The Thomist*, 42 (1978), 313-336.

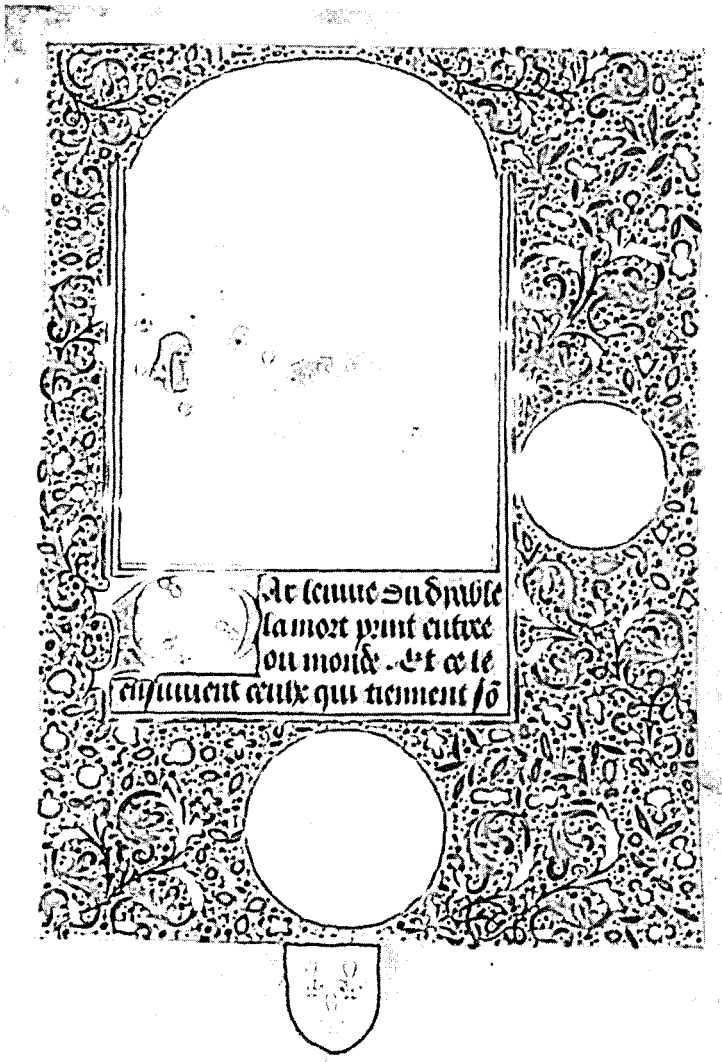
[21] E. Colledge, ed., *A Book of Showings to the Anchoress Julian of Norwich*, 2 cilt (Toronto, 1978), Uzun Versiyon, bölüm 11 ve 35: "For man beholdyth some dedys wele done and some dedys evylle, end our lorde beholdyth them not so, for as alle that hath beyng in kynde is of gods makyng, so is alle thyng that is done in propeerte of gods doyng.... For alle that is good oure lorde doyth, and pat is evyll oure lord sufferyth. I say not that evylle is wurschypfulle, but I sey tha sufferance of oure orde god is wurschypfulle." J. Walsh'un *Julian of Norwich* (New York, 1978), s. 198, 237'deki çevirisini kullandım.

yurduğum sona götürüyorum; herhangi bir şey nasıl kusurlu olur?"

Tanrı kozmosu öyle bir şekilde yaratmıştır ki, bütün şeyler ondadır ve ona delalet eder; yine de sık sık şeyler, başka şeyi gösterir gibi görünürler. Her şey, içinde Tanrı'nın görülebildiği bir kristale ya da merceğe benzer. Bazı mercekler açık ve keskindir ve gerçekliği yüceltirler; bazıları daha az açıktır; bazıları da o kadar bulanıktır ki, yalnızca en keskin, en aydın gözler onlara nüfuz edebilir. Bu tür bulanık mercekler insanları Tanrı'ya yöneltmekten çok ondan uzaklaştırırlar. Yine de, herhangi bir mercek, hatta bir salgın hastalık ya da savaş bile, insanın görüşü çok açık olursa Tanrı'ya giden yolu gösterebilir. Doğal haliyle görme gücü keskindir ve Tanrı'nın ışığıyla aydınlatılmıştır; fakat "kaygılarla yolumuzdan saptığımız, duyu imgeleriyle gölgelendiğimiz ve şehvete kapıldığımız" zaman cehalet ve günahla silik hale gelebilir.[22] Görme gücünün başarısızlığı günahın bir sonucu olarak açıklanabilir; peki bazı mercekler ya da kristaller neden bu kadar donukturlar? Savaş ve kavga gibi bazı kristalleri günah donuklaştırır; fakat veba gibi bazılarını da Tanrı donuklaştırır. Neden böyle olur? Julian yanıtlar: "Rabbimizden bir vahiy olarak şundan başka verecek yanıtım yoktu: Senin için mümkün olan şey, benim için mümkün değildir. Her şeyde sözümü tutacağım ve her şeyi iyileştireceğim.... Ve o, iyi olmayan her şeyi iyi yapacaktır. Fakat hangi işin yapılacağını ve nasıl yapılacağını" bilmez.[23] Rabbimize en çok ettiğimiz

[22] McGinn ve Colledge, s. 31.

[23] Walsh, s. 233; Julian, bölüm 32: "And as to thys I had no other answere in shewyng of oure lorde but thys: That pat is vnpossible to the is nott vnpossible to me. I shalle saue my worde in alle thyng, and I shalle make athyng wele.... And he shalle make wele all that is nott welle. But what pe dede shal be, and how it shall be done, there is no creature beneth Crist that wot it."



Cadılar, arkadaşları havada uçarak bir "sebt"e ya da "sinagog"a giderken, Şeytan'ın arkasına *Osculum infame* sürüyorlar. Cadılar, havari sayısına hicven oniki kişidirler. Onbeşinci yüzyıl Fransızca bir elyazmasından renkli süsleme. Bibliothèque Nationale'nin fotoğraf izniyle, Paris.

dua, "bizi kötülükten kurtar" der ve biz de, kötülükten çok kurtuluşa yoğunlaşmalıyız. *Thelogia germanica*'nın yazarı, yalın bir uyarı çıkardı: "İnsanlar ve öteki varlıklar arasında her kim, Tanrı'nın neden şunu yapıp bunu yapmadığını öğrenme arzusuyla, Tanrı'nın gizli nasihatını ve istencini bilmek isterse, o kişi Adem ve şeytanla aynı ısrarda bulunur.... Çünkü Tarnı'nın planını bilme dürtüsü ... kibirden başka bir şey değildir.... Hakikaten kibirsiz, aydınlanmış bir kişi, Tanrı'nın sırlarını açığa vurmasını istemez."[24]

Mistiklerin temel vizyonu birlikçiydi: günahkâr yaratıklar da dahil, bütün şeyler Tanrı'yla birleşir. Şeytan, kozmosta nihai bir öneme sahip olamaz. Şeytan, eninde sonunda hiçliktir, boşluktur. Boşluğun mistikler için üç anlamı vardır. anlamlardan biri olumludur: ruhun bütün eklentilerden boşalması, böylece ruh Tanrı'yı kavrayıp onunla karşılaşabilir; biri ontolojiktir: Tanrı olmayanın varolmayışıdır; diğeri ise ahlaksaldır: Tanrı'dan uzaklaşanın varolmayışı ve anlamsızlığı. Mistiklere göre Şeytan tam anlamsızlık ve boşluktur. Bu yüzden Şeytan, bizi gerçeklikten uzaklaştırıp gerçekdışılığa çeken büyük bir vakum gibidir. Mistiklerin kendilikleri tanımlamaktan kaçınma arzuları ve ısrarla açıklamalar istemedeki tereddütleri, onları zihinsel olarak Şeytan üzerinde durmaktan alıkoydu. Yine de pratikte Şeytan'ın varlığını pek çok kişiden daha sık ve daha dolaysız hissettiler.

Tefekkürcüler, başkalarından daha yoğun bir şekide Tanrı'yla birleşmeye çalıştıkları ve İblis'in en çok kıskandığı ve nefret ettiği şey, ruhun Tanrı'yla birliği olduğu için, Şeytan'ın dikkatini başkalarından çok kendilerine yönelttiğine inanıyorlardı. Mistikler, onun tefekkürü, birlik sürecini engelleyen ve bozan her şeyin kaynağı olduğunu düşü-

[24] *Theologica germanica*, bölüm 48.

nüyorlardı. Şeytan dua ve tefekkür sürecine müdahale etmeye çalışır. Duaya ve tefekküre zamanımızın olmadığını, her şeyin bir yanılsama olduğunu, hiçbir yere götürmeyeceğini, boşa zaman harcamak olduğunu, buna değer olmadığımızı, iyi işler yapmanın daha iyi olduğunu, bunu yaparken başkalarına aptal gibi göründüğümüzü bize anlatır. Daha kötüsü, manevi başarılarımızdan kibre kapılmamızı sağlayarak, manevi olarak başkalarından üstün olduğumuzu düşünmemize neden olarak ve bize sahte aydınlık ve sıcaklık duygulanımları vererek, görsel ya da işitsel sanrılar görmemizi sağlayarak bizzat tefekkürü çarpıtır ve önler. Duygulanımlar ya da vizyonlar gerçekten Tanrı'dan geldiği zaman, Şeytan deneyimlere yapışıp kalmamızı sağlamak ve böylece Tanrı'ya açıklık olan gerçek amacımızdan bizi uzaklaştırmak için bu duygulanımlara ve vizyonlara dört elle sarılır. Ne kadar çok bu engellemelerin üstesinden gelirsek, Şeytan bizi birlikçi yoldan uzaklaştırmak için o kadar çok çaba harcar. Mistiklerin bu anlatımları, herhangi bir dini bağlamda birlikçi bir yaşam süren herhangi birinin deneyimlerine uygundu: birlik sürecine karşı olumsuzun muzzam gücü ve baskısı şaşırtıcı ve korkutucudur.

Şeytan'ın tefekkürcülere saldırıları, tinsel ayartmadan fiziksel saldırıya kadar uzanıyordu. Bonaventure, Şeytan'ın şehvet, oburluk, hepsinden öte korku ve çaresizlik ayartmalarıyla Aziz Francis'e yüklendiğini bildiriyordu. Avilalı Teresa, İblis'i birbirine değen iki tin olarak doğrudan yaşadı; ürkütücü biçimlerde görünüyor ve onu sık sık dövüyordu. *Cloud of Unknowing*'in yazarı, Şeytan'ın korkutucu görüntülerine maruz kaldı: bir keresinde onu kocaman ve alabildiğine açık burun delikleri olan korkunç bir figür olarak gördü; burun deliklerinden cehennemin ateşi görülebiliyordu. Hayalleri somut ve özgül olan Norwichli Julian, kendisini boğarak öldürmeye çalışan İblis'in ayrın-

tılı bir resmini verir.[25]

Mistikler tinsel deneyime yoğun duyarlılıklarının kendilerini iyi ve kötü güçlerin dolaysız sezinlenmesine açabileceğine inanıyorlardı. Şeytan, eziyet etmeye ve onları yanıltmaya hiç ara vermez. Başlangıçta iyi görünen, fakat daha sonra saçmalık ve tiksinti üreten önerilerde bulunur. Onları zevke, çekiştirmeye, dedikoduya, düşmanlığa, bağışlayıcı olmamaya, kıskançlığa, çaresizliğe, depresyona, bencilliğe ve sahte alçakgönüllülüğe ayartır. Tauler, "Tanrı'nın sizi sevmesini istiyorsanız, bu tür şeylerin tamamından vazgeçmelisiniz" diye uyarıyordu.[26] Şeytan, İsa'nın mistiklere hakikat ışığını göstermekte olduğunu görür, bu yüzden onları aldatmak için telaşla sahte ışıklar icat eder.[27]

---

[25] Phyllis Nodgson, ed., *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counseling* (Londra, 1944), *Cloud*, bölüm 55; M. Lépée, "St. Teresa of Jesus and the Devil," Bruno de Jésus-Marie, ed. *Satan* (New York, 1952) içinde, s. 97-102; E. Cousins, ed., *Bonaventure* (New York, 1978), "Life of Saint Francis," s. 177-327; Julian, bölüm 67: "Me thought the fende sett hym in my throte, puttyng forth a vysage fulle nere my face lyke a yonge man, and it was onge and wonder leen. I saw nevyr none such: the coloure was reed, yke pe tylle stone whan it is new brent, with backe spottes there in yke frakylles, fouler than pe tyle stone. His here was rede as rust, not scoryd afore, with side lockes hangyng on pe thonwonges. He grynnyd vpon me with a shrewde oke, shewde me wyth teth and so mekylle me thought it the more vgly. Body ne handes had he none shaply, but with his pawes he helde me in the throte, and woulde a stoppyd my breth and kylde me, but he myght not"; krş. bölüm 69. Bkz. C. S. Nieva, *This Transcending God: The Teaching of the Author of the Cloud of Unknowing* (Londra, tarihsiz).

[26] Johann Tauler, *Spiritual Conferences*, ed. ve çev. E. Colledge ve M. Jane (Chicago, 1961), s. 37-48; *Cloud*, bölüm 8.

[27] Walter Hilton, *The Scale of Perfection*, 2.26, çev. M. L. Del Mastro (New York, 1979). Bkz. J. Milosh, *The Scale of Perfection and the English Mystical Tradition* (Madison, Wis., 19667.

Daha da tehlikelisi, ruhuyla oynayan gerçekte Kötü Kişi'yken tefekkürcünün Tanrı'yı yaşadığını sanmasını sağlayarak Şeytan'ın tefekkürcüye aşılayabileceği yanlış bilgi ve sahte sıcaklıktır.[28] Tanrı mı yoksa Şeytan mı olduğunu sınamak, deneyimin insanı heyecanlandırıp kafasını mı karıştırdığını (kötülüğün kesin işareti), yoksa hoşnut, sakin ve uyumlu mu (Tanrı olduğunun bir işareti) yaptığını anlamaktır. Çünkü, Julian'ın gözlemlediği gibi, "sevgiye ve huzura karşıt olan her şey, İblis'ten gelir."[29] Hepsinden en tehlikelisi, Şeytan'ın dünyanın ve kendi ruhlarımızın üzücü durumunu bize göstererek bizi çaresizlik içine sokma arzusudur. Şeytan, gerçekte Tanrı'yı daha tam anlamaya yol açtıkları zaman, ıstıraplarımızın ve isteklerimizin Tanrı bizi terk ettiği için var olduklarına bizi inandırmaya çalışır. Çaresiz olursak, sevginin yararsız olduğunu düşünürüz ve bu, en kötü yanılsama ve en kötü günahtır. Şeytan'ın çaresizlik nasihatına inanırsak, Tanrı'ya güvenimizi yitiririz ve Şeytan, Tanrı'ya güvenden yoksunluğumuzla bizi kazanır.[30] Bu yüzden tefekkürcüler, Şeytan'ın bizi dua ve sevgi yaşamından vazgeçirmek için sunduğu çılgınlıkları reddetmede sürekli uyanık olmalıdır.

Tefekkürcüler şeytani ayartmaları hissedenleri, doğrudan direnmeye çalışmaya değil, daha çok düşüncelerini bunlardan uzaklaştırıp Tanrı'nın inayeti için dua etmeye teşvik ediyorlardı; çünkü Şeytan'ın bize karşı gerçek bir gücü yoktur.[31] Tauler şu gözlemde bulunuyor-

---

[28] Hilton, 1. 10; *Cloud*, bölüm 48.

[29] Walsh, s. 329; Julian, bölüm 77: "Alle that is contraryous to loue and to peacce, it is of pe feende and of his perty." Ayrıca bkz. *Cloud* yazarının "Discernment of Spirits," *A Study of Wisdom* (Oxford, 1980) içinde, s. 43-45.

[30] Julian, bölüm 33, 76-77; *Cloud*, bölüm 3, 9-11, 23, 44-46, 50-52.

[31] Hilton, 1. 38; Tauler, s. 39-47.

du: "Çünkü Şeytan'ın kendisinin hakkından gelmesine izin veren bir kişi, bir böceğin kendisini sokup öldürmesine izin veren silahlı bir askere benzer."[32] Tanrı'nın inayetiyle korunan bizler, imanla, alçakgönüllülükle, itaatla, sevgiyle ve neşeyle Şeytan'ı defederiz. Birçok mistik, bizi sindirip çaresizlik içine sokmak isteyen Kötü Kişi'ye karşı etkili savunmalar olarak kahkaha ve neşeyi öneriyordu. Walter Hilton şunları söylüyordu: "Tüm kötülüğün başı Şeytan'ı, zarar veremediği İsa'nın gücü tarafından bağlanmış hantal bir aşağılık adam olarak görmek, bize, kötünün altedildiğini gören birinin neşe ve kahkahasını verir. Şeytan altedilmiş ve güçsüzleştirilmiştir.... Hiçbir yaratık Şeytan'ın güçsüz olduğu kadar güçsüz değildir ve insanların ondan bu kadar korkması ödlekliktir."[33] Ve Julian şunları görüyordu: "Rabbimiz onun kötülüğünü aşağılar ve onu hiçlik olarak küçümser ve (Rabbimiz) bizim de öyle yapmamızı ister. Bu görüşten ötürü çok güldüm.... Şeytan'ın altedildiği oyunu görüyorum ve aşağılamayı, Tanrı'nın onu aşağıladığını ve onun aşağılanacağını görüyorum ve ciddiyeti, onun Efendimiz İsa'nın kutsal Çilesi ve ölümü tarafından altedildiğini görüyorum."[34] Kötülüğe nihai yanıt, beyni sopalamak değil, bir sevgi ve kahkaha yaşamı sürmektir.

Şeytan hümanistler için daha da az merkezi bir figürdü. Hümanistlerin natüralist, bu-dünyacı ve klasik eğilimi, onları Şeytan'ı göz

---

[32] Tauler, s. 44.

[33] Hilton, 2. 45.

[34] Walsh, s. 201-202; Julian, bölüm 13: "Also I saw oure lorde scornyng hys malys and nowghtyng hys vnmight, and he wille that we do so. For this syght, I laght myghtely, and that made them to agh that were abowte me ... I see game, that the feend is ovyrcome, and I se scorne, that god scorneth hym, and he shalle be scornyd, and I se ernest, pat he is overcome by the blessydfulle passion and deth of oure lorde Jhesu Crist."

ardı etmeye yatkın hale getirdi. Platonculuğun ve yeni Platonculuğun canlanması, onlara bu konuda teorik bir temel sağladı. Yeni Platonculuk, başlangıcından beri doğal büyüye izin vermişti. Kozmosta bilgeler tarafından yönlendirilebilir gizli, "okült," fakat doğal güçlerin var olduğunu sanıyordu. Kayaların, otların ve yıldızların sihirli özniteliklerini anlayanlar, arzu edilen bir amaca ulaşmak için bu özniteliklerle çalışabilirlerdi. Çeşitli Platonculuk biçimlerinin egemen olduğu erken ortaçağda, ilahi mucize ile şeytani yanıltma arasında ahlaksal bakımdan nötr olan bir doğal büyü ara zemininin var olduğu sanılıyordu. Böyle bir doğal büyü, gerçekte teknolojinin bir çeşitidir: bir kişi verimliliğini arttırmak için tarlasına toz serper, başka biri kimyasal gübre serper. Onüçüncü ve ondördüncü yüzyıllarda egemen olan Aristotelesçilik, bu tür sihirli güçlere yer vermediği için, bu görüşlerde köklü bir değişikliğe neden oldu. Thomas Aquinas ve öteki Hıristiyan Aristotelesciler ilahi mucize ile şeytani yanıltma arasındaki ara zemini ortadan kaldırdılar. Tanrı'nın işi olmayan bütün harikalar, Şeytan'ın işi olmalıdır. Her türlü büyü İblis'in işi haline geldi. Büyücüler, ister farkında olsunlar, ister olmasınlar, Şeytan'la bir anlaşma yapmıştı.[35] Fakat geç onbeşinci ve onaltıncı yüzyılların yeni büyülü dünya görüşü yeni bir doğal sihir görüşünü canlandırdı ve sihir açıklamalarını oldukça incelikli ve tutarlı entelektüel bir sistem içinde sundu. Ficino ve Giordano Bruno (y. 1548-1600) gibi erken modern birçok "bilimci" gerçekten de bu anlamda büyücüydüler. Simya, astroloji, şifalı ot bilimi ve benzer diğer konular, onyedinci yüzyıla kadar, doğmakta olan bilimsel materyalizme etkili bir şekilde muhalefet eden güçlü ve saygın bir entelektüel sistemin parçasını oluşturuyor-

[35] Aquinas, ST IIaIIae. 96. 2. Bkz. J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, 1972), s. 111-116, 142-144.



Aquelarre (cadıların sebt günü), cadıların bir keçi biçimindeki İblis'e tapınmak üzere geceleri toplandıklarına dair onbeş ve onaltıncı yüzyıla ait bir inancın hicvedilişi. Goya (1746-1828), tuval üzerine yağlıboya, 1794-1795. Museo Lazaro Galdiano'nun izniyle, Madrid.

lardı. Dahası, yeni Platoncu-okült-büyü sistemi, evrenin yönetiminde kaderin ya da talihin rolünü vurguluyor ve bu yüzden mucizeye ve ilahi takdire az, Şeytan'ın müdahalelerine daha da az yer bırakıyordu. Pico della Mirandola (1463-1494) ve Ficino gibi hümanistler doğal büyüyü ahlaksal bakımdan iyi ya da en azından nötr olarak algıladılar. Düşen meleklerle eşitlenen kötü demonların dışında iyi demonların da var olduğuna ve bu iyi demonların, doğal büyüde meşru olarak kullanılabileceğine dair yeni Platoncu tutumu bile benimsediler.[36] İnsan doğası, ilk günahla bozulmuş olmaktan çok iyi ile kötü arasında bir denge, özgür istence geniş bir alan bırakan ve Şeytan'ın etkisinin yanı sıra Augustinci günahın kölesi olmuş insan doğası görüşüne de önem vermeyen bir denge olarak görülüyordu. Desiderius Erasmus (1466-1536) ve onbeş ve onaltıncı yüzyılın öteki hümanist liderleri için, demonlar ve Şeytan öncelikle, insan yüreğinin içinde yükselen kötü eğilimler ve kötülükler için bir metafor haline gelir. Varlıkları inkâr edilmez, fakat kendilerine gerçek bir yararı olmayan bir sistemde arkaplana atılırlar. Erasmus'un Hıristiyan bir yaşam sürmenin pratik rehberi, *Enchiridion christianum*, bireyin ahlaksal çatışmalarını, Şeytan düşüncesini ender ve neredeyse saf metaforik kullanarak betimler. "Bizi İsa'dan ve öğretisinden uzaklaştıran herhangi bir şeyi Şeytan sayın" der.[37] Thomas More (1478-1534), *Book of Comfort*'unda Şeytan'ı ciddiye alır, ayartmayı değerlendirmesi daha çok günahın do-

---

[36] D. Walker, *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella* (Londra, 1958); D. Walker, *Unclean Spirit: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Eary Seventeenth Centuries* (Philadelphia, 1981); F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Londra, 1964).

[37] Desiderius Erasmus, *Handbook of the Militant Christian*, çev. J. P. Dolan (Notre Dame, Ind., 1962), 2. 4-19, s. 99-145; alıntı s. 99'dan.

ğal ve dünyevi kaynakları üzerinde durur.[38]

Onbeşinci yüzyılın sonunda ve onaltıncı yüzyılın başında çok sayıda entelektüel sistem rekabet halindeydi. Bunlardan ikisi, yeni Platoncu/büyü ile nominalist/mistik, Şeytan'ın önemini azaltma eğilimindeydi. Augustinciliğe ve Aristotelesçiliğe dayanan Skolastisizm Şeytan'a dünyada önemli bir rol verdi; bu görüş, hem Augustine'den hem tuhaf bir şekilde skolastik demonolojiden önemli ölçüde yararlanan Protestan teolojide ve Tridid entine sonrası Katoliklikte kısa sürede güçü bir destek bulacaktı. Augustincilik ve Aristotelesçilik sahneye egemen olmaya devam etti ve II. Pius (Aeneas Silvius Piccoomini, 1458'den 1464'te kadar papa) gibi birkaç ruhani lider dışında, kurumsal kilise elitlerinden çok az kişi yeni görüşleri benimsedi. Ortaçağın sonunda cadı inançlarının yapısı –onsekizinci yüzyıla kadar çoğu Avrupa toplumuna egemen olan bir yapı– Aristotelesçi skolastiklerin varsayımları üzerinde yükseldi.

Cadılık oldukça farklı üç anlama sahip olmuştur. Bazen basit afsunculuğa, bütün zamanlarda ve dünyanın her yerinde sıradan insanların bir çocuğu sağaltmak, mahsulün verimli olmasını ya da av bolluğunu güvenceye almak ya da bir düşmanın düşmanlığını savuşturmak gibi pratik amaçları gerçekleştirmek için kullandıkları tılsım ya da büyülere işaret eder. Son zamanlarda modern yeni paganlığa, esas olarak Anglosakson ülkelerde küçük gruplarla sınırlı bir geç yirminci yüzyıl dirilişine işaret etmektedir. Üçüncü anlam, Şeytan'ın tarihi bakımından tek önemli anlamdır: yaklaşık 1400 ile 1700 arası dönemin sözde İblissel cadılığı.[39] Suçlanan cadılar kendilerine atfedi-

[38] Thomas More, *Utopia, and A Dialogue of Comfort* (Londra, 1951), Dialogue, 2. 9-17.

[39] Cadılık üzerine bkz. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*; Russell, *A History*

len İblisçiliğe ister inanmış ya da uygulamış olsun, ister düşmanları tarafından onlara yansıtılmış olsun, Satanik cadılığın gerçek olduğu kanısı üç yüzyıl boyunca Batı toplumuna egemen oldu ve yüzbinlerce kurbanı öldüren ve milyonlarca insana anlatılmaz ıstırap ve dehşet yaşatan bir zulmü kışkırttı.

Onbeşinci yüzyıla gelindiğinde, şeytani cadılıkla ilgili kalıplaşmış bir düşünce ortaya çıktı: Bir perşembe ya da cumartesi günü, çoğu kadın olmak üzere bazı insanlar, eşlerini rahatsız etmekten sakınarak sessizce yataklarından sürünerek çıkarlar. Toplantı yerine ya da "sinagog"a yakın olan cadılar yaya yürürler, yeterince uzakta yaşayanlar ise bedenlerine, hayvan kılığına girmelerini ya da süpürge sapına binerek uçmalarını sağayan bir yağ sürerler, On ila yirmi cadı "sinagog"da toplanır. Yeni bir aday cadılığa kabul edileceği zaman, tören yeni cadı adayının grubun sırlarını tutacağına yemin etmesi ve bir çocuğu öldürüp kanını bir sonraki toplantıya getireceğine söz vermesiyle başlar. Yeni aday Hıristiyan inancı yerer ve çarmıhı ya da Aşai Rabbani ekmeğini ayaklarıyla çiğner ya da alaya alır. Sonra, cinsel organlarını ya da kıçını öperek Şeytan'a ya da temsilcisine tapınır. Kabul töreninden sonra meclis yiyip içmeye başlar. Yemek masasında Aşai Rabbani'nin bir taklidini yaparlar. Cadılar kurban edilmek üzere çocuk getirirler ya da öldürmüş oldukları çocukların cesetlerini getirirler. Çocuklar Şeytan'a kurban edilir ve çocukların yağları, tatlandırması niyetiyle, uçmak ya da zehir için kullanılan yağa katılır. Cadılar çocuğun cesedini ve kanını, Aşai Rabbani'nin hakaret içeren bir değişkesi biçiminde birbirlerine ikram edip yerler. Yemekten sonra ışık söndürülür ve cadılar, kadın, erkek, anne, baba, oğul, kız evlat

---

of Witchcraft (Londra, 1980); C. T. Berkhout ve J. B. Russell, *Medieval Heresies: A Bibliography 1960-1979* (Toronto, 1981), madde 1809-1868.

gözetmeksizin, en yakındaki kişiyi yakalayarak bir seks cümbüşüne başlarlar. Cadılar bazen bizzat Şeytan'ın kendisiyle cinsel ilişkiye girerler.[40]

Bu tür fantastik düşünceler nasıl geniş bir kabul gördü? Şeytani cadılık görüngüsü yüzyıllar boyunca birçok kaynaktan gelişti. Basit afsunculuk öğeleri kavramın oluşumuna girdi: Chaumontlu Lorent Moti'nin karısı Bardonnche, kocasının cinsel iştahını köreltmesi için Guilleme adlı bir demonu yardıma çağırdı; Şeytan kadına uzun bir tunik içinde solgun bir erkek, başka bir yerde bir horoz olarak göründü. Marguerite adlı birisi, düşmanlarından öç almasına yardım eden Griffart adlı bir demon çağırdı; demon siyah bir horoz ya da siyah baş ve kırmızı tunukli, pembe suratlı bir erkek biçimini aldı. Michel Ruffier, zengin olmasına yardım eden kocaman siyah bir erkek biçimli "Lucifel"i çağırdı.[41] Erken ortaçağda cinsel arzuyu etkilemek, öç almak ya da zengin olmak için sayısız büyülü sözler ve büyü kullanılıyordu, fakat demonları işe karıştırmadan gizli doğal güçleri yönlendirdikleri varsayılıyordu. Fakat daha sonra, egemen Aristotelesçi skolastisizmin etkisi altında, doğal büyünün var olmadığına ve büyünün, ancak Lucifer'in ve onun dalkavuklarının yardımıyla etkili olabileceğine inanıldı.

Cadılığın ikinci bileşeni, pagan dininden ve folklordan derlenen belli öğelerden ibaretti; örneğin uyuyan erkekleri baştan çıkarma ve bebekleri öldürme çifte işlevine sahip kan içen dişi demonlar. Orji, ensest, bebek öldürme ve yamyamlık suçlamaları Roma Bacchana-

---

[40] Benzer özetler, J. B. Russell ve M. Wyndham, "Witchcraft and the Demonization of Heresy," *Medievalia*, 2 (1976), 1-22, s. 1-2'de ve Russell, *A History of Witchcraft*, s. 37'de de vardır.

[41] J. Marx, *L'inquisition en Dauphiné* (Paris, 1914), s. 53.

lia'sıyla[▽] ilgili eski betimlemelerden, Roma'nın erken Hıristiyanlara yönelttiği suçlamalardan ve Hıristiyanların Gnostiklere ve Maniheistlere yönelttiği suçlamalardan türetildi.[42]

Üçüncü öğe ortaçağ sapkınlığıydı. Sapkınlar, genel kabul gören Hıristiyan öğretiyi ısrarla yadsıyan kişiler, İblis'in hizmetinde sayıldılar ve 1022'de Orleans'ta Fransa Kralı Robert'in emrettiği bir mahkemeyle başlamak üzere, orji, çocuk öldürme ve Tanrı'ya karşı başka müstehcen hakaretler suçlamalarına maruz kaldılar. 1140'lardan itibaren İblis'in, bazen Tanrı'nın gücünden bağımsız sayılan muazzam gücünde ısrar eden Kathar düalizmi, İblis'in her zaman ve her yerde korkunç bir etkiyle müdahale etme yeteneğiyle igili yaygın korkuyu arttırdı.

Skolastik teoloji dördüncü ve en önemli öğeydi. Cadılık popüler bir hareket olmaktan çok, entelektüel elitin eğitimsizlere dayattığı düşüncelerdendi. Cadılık düşüncesine destek olan temel teolojik varsayımın kökleri Yeni Ahit ve babalardaydı. Tıpkı kurtarılmışların İsa'nın mistik bedenini oluşturması gibi, Şeytan'ın izleyicileri de İblis'in mistik bedenini oluştururlar. İster pagan, ister günahkâr, ister Yahudi, ister sapkın, ister afsuncu olsun, İsa'nın yeryüzündeki kurtarma misyonuna karşı çıkan herkes İblis'in kolu ve bacağıdır. Hıristiyanlar, görevleri gereği, bunları mümkünse ıslah etmek, zorunluysa ortadan kaldırmak zorundadırlar. Lucifer'in kendi izleyicilerini koruma güçleri olduğu düşünüldüğü için ateş ve kılıç genellikle zorunlu sayıldı.

Cadı inançlarının görkemli yapısının temel taşı, bağlaşma düşün-

---

[▽] Bacchanalia: Eski Roma'da şarap tanrısı Bacchus adına düzenlenen içki şenliği –çn.

[42] Bu suçlamaların bir tarihi için bkz. Russell ve Wyndham.



Bir efsuncu olarak yaşam boyu sadakatle hizmet ettikten sonra Şeytan tarafından taşınan Berkeley cadısı. Onbeşinci yüzyıl Alman ağaç baskısı. Bibliothèque Nationale'nin fotoğraf izniyle, paris.

cesiydi. Bu düşünce Theophilus'un hikâyesine kadar geri gidiyordu, fakat birçok eleştirel yolda bu erken masaldaki durumun çok ötesine geçen biçimde geliştirildi.[43] "Theophilus"ta bağlaşma, neredeyse eşit sayılan iki mutabık taraf arasında basit bir anlaşmaydı ve bağlaşma açıktı: Theophilus Şeytan'la yazılı bir anlaşma imzaladı. Fakat geç ortaçağın bağlaşma teorisinde bu iki öğe değişti. Artık bağlaşma yapan kişinin İsa'ya küfreden, haçı ciğneyen, İblis'e tapan, onun önünde diz çöken, ona müstehcen öpücük veren ve hatta onunla cinsel ilişkiye giren yaltakçı bir köle olarak bağlaşma yaptığı varsayılıyordu. Bağlaşmanın açık olmadığı yerde örtük olduğu varsayıldı. Sapkınlar ve öteki kötüler, ister bilinçli ve kasıtlı olsun ister olmasın, Lucifer'in komutası altına girmiştiler.

Cadılık bu şekilde sapkınlık başlığı altına sokuldu. Engizisyon mahkemesi üyesi Bernard Gui'nin 1320 dolaylarında gözlemlediği gibi, cadılık bağlaşmayı ifade eder ve bağlaşma da, engizisyonun yargılama yetkisine sahip olduğu sapkınlığı ifade eder. En az aklı başında papalardan biri olan Papa XXII. John (1316–1334), takıntılı cadı korkusunu özelliklerinden biri saydı. Bir doktor, berber ve rahibin, papayı ve birçok kardinali öldürmek amacıyla demon çağırmak, ölülerle konuşmak ve kum falı bakmaktan ötürü papalık mahkemesinde yargılanmalarını emretti. Suçlananların afrodizyaklar yaptıkları, Şeytan'a taptıkları, demonlarla cinsel ilişkiye girdikleri, öldürücü iksirler hazırladıkları ve delmek ve eritmek için papanın balmumundan suretlerini kullandıkları varsayıldı. John engizisyona, bütün afsunculara karşı demonlara tapmak ve Şeytan'la bağlaşma kurmaktan dava açmasını emretti.

---

[43] Bkz. bölüm 4.

Demek ki, hemen hemen teoloji kadar önemli beşinci öğe de engizisyondu. Engisizyon hiçbir zaman Roma'dan ya da başka bir yerden yönlendirilen örgütlü bir bürokrasi olmadığı için, etkisi ve faaliyetleri zamandan zamana ve bölgeden bölgeye büyük bir farklılık gösteriyordu.[44] Yine de engizisyon yargıçları birbirlerini sürekli haberdar ediyorlardı ve bir süre sonra cadılar hakında belli ortak varsayımlar yapılır oldu – sanıklara sorulacak soruların listesi olarak engizisyon yargıçlarının el kitaplarında toplanan varsayımlar. Pek çoğu yanıtları öngören yönlendirici sorulardı. Birçok sanık, işkence ya da işkence tehdidi altında, bu hazır suçlamaları kolayca itiraf etti; sonra bu tür itiraflardan her biri, varsayımların geçerliliği için bir kanıt olarak kullanıldı.

1438'de güney Fransa'da Pierre Vallin adlı yaşlı bir adamın yargılanması tipiktir. Engizisyonun cadılıktan ötürü yakaladığı adama sürekli işkence yapıldı, sonra işkence yerinden götürülüp sorgulandı ve önüne itirafta bulunma ya da daha fazla işkenceye geri dönme seçeneği konuldu. Vallin böyle bir baskı altında, her gün Beelzebub'u çağırdığını ve ona haraç ödediğini itiaf etti. Altmışüç yıldır Şeytan'ın hizmetkârı olduğunu, bu süre içinde Tanrı'yı inkâr ettiğini, haça saygısızlık ettiğini ve kendi kızını kurban ettiğini kabul etti. Beelzebub'la sevişiği ve çocuk eti yediği cadı "sinagog"una düzenli olarak gitmişti. Engizisyon onu sapkınlıktan, din değiştirmekten, putperestlikten ve demon çağırmaktan mahkûm etti. Sonra, birçok suç ortağının adını verinceye kadar bir hafta boyunca tekrar işkence gördü. Ne Vallin'in, ne de adlarını vermeye zorlandığı öteki masum "suç ortakları'nın kaderi bilinmiyor; olasılıkla kazıkta yakılmadan önce mallarına

[44] R. Kieckhefer, *Repression of Heresy in Medieval Germany* (Philadelphia, 1979).

el konuldu.[45]

Demek ki, cadılık çok büyük öçüde skolastikler ve engizisyon yargıçları tarafından uyduruldu; fakat popüler cadılık inancı, Heisterbachlı Caesarius, Jacques de Vitry ve öteki popüler vaizlerin meselleri ve vaazlarıyla teşvik edildi. Vaaz, eliti popüler kültürle ilişkilendirmenin başlıca aracıydı ve insanlar Şeytan'ın gücü, dünyanın yaklaşan sonu ve Lucifer'in komuta ettiği sapkın ve cadı sürüleri hakkında güçlü vaazları sık sık duydukça, giderek inanmaya ve korkmaya hazır hale geldiler. Şeytan'ın imgesi, nominalizm, mistisizm ve hümanizmin etkisi altında teolojide sönümlenmekteyken bile, vaazlar aracılığıyla popüler zihinde canlı ve taze tutuldu. Johann Tauler gibi büyük bir mistik bile, didaktik vaazlarında şeytani faaliyetlerle ilgili ayrıntılı hikâyeler kullandı. Vaazların diabolojik vurguları, skolastik demonolojinin Protestanlıkta ısrarla varlığını sürdürmesini açıklar; çünkü Protestanlar vaazı kendi teolojilerinin bel kemiği haline getirdiler.[46]

Cadı çılgınlığı, Şeytan'ın tarihindeki en önemli olaylardan birini oluşturur. Şeytan'ın dolaysız ve korkunç güçlerine inanç, çöl babalarının zamanında bile rastlanmayan ölçüde bütün toplumda canlandı. Ve Şeytan'a inanç en korkunç tehlikesini açığa vuruyordu: güvenilmeyen ya da korkulan kişilerin İblis'in hizmetkârları, nefretin ve yok etmenin uygun hedefleri olduklarını varsayma isteği. Kişinin mutlak kötülüğü kendi düşmanlarına yansıtması, Şeytan'a inananlara özgü bir özellik olmasa da –ateist komiserler, engizisyon yargıçları kadar hevesle bunu uygularlar– İblis'e inanma, şeytanlaştırmanın özellikle

---

[45] Russell, *A History of Witchcraft*, s. 78-79.

[46] A. Bernstein, "Theology and Popular Belief: Confession in the Later Thirteenth Century," yayımlanmamış makale. Arizona Üniversitesi'nden Profesör Bernstein, geç ortaçağ vaazlarıyla ilgili önemli bir eser hazırlıyor.

grotesk görünümüne –ki bu, cadılıktı– elverişli oldu. Hem Katolik hem Protestan bölgelerde Rönesans ve Reformasyon dönemlerinde zirveye çıkan ve 1500 ile 1650 arası dönemde inişe geçen cadı çılgınlığı, sonunda Aydınlanmanın felsefi düşünceleri ve cadı avcılarının tescilli aşırılıklarının sorumlu ve aklı başında insanlar arasında yarattığı tiksinti sayesinde sönümlendi. Cadılığın itibarsızlaşması, cadılığın dayandığı Şeytan'a duyulan inancın itibarsızlaşmasına katkıda bulundu. Birkaç yüzyıl boyunca Şeytan'a duyulan inancın gelişmesi için en çok şeyi yapan görüngü, onsekizinci yüzyıldan itibaren gerilemesinden de büyük ölçüde sorumluydu.

11 Şeytan'ın Varlığı

Bugün ahlaksal görececilik birçok çevrede modadır, fakat birçok kişi inanıyormuş gibi davranmaktan çok, inandığını söylemektedir. İyi ve kötü hakikaten yoksa, o zaman insanın herhangi bir şeyden şikayet etmek için hiçbir gerekçesi, umut edecek gerçek hiçbir şeyi olmaz ve insanın kendi düşünceleri ve değerleri keyfi ve yapaydır, ciddiye alınması gerekmez. Gerçekte çok az kişi böyle bir inancın gereklerini yerine getirir; pek çok kişi gerçek kötülüğün var olduğunu; işkencenin, açlığın ve zalimliğin kabu edilemez olduğunu ve görmezlikten gelinemeyeceğini sezgisel olarak anlar. Kötülük, ıstırap ile ıstıraba neden olma bilinçli niyeti arasındaki bağlantıdan ibarettir.

Şeytan kavramı kötülüğü anlamada yararlı mıdır? Şeytan, Musevi-Hıristiyan-Müslüman bir düşüncedir; ne var ki, en azından kötülüğün küçümsenemez doğası ve bireysel insan sorumluluğunu aşan kötülüğün bir metaforu olarak, başkaları için de bir değere sahip olabilir. Kötülüğü insanlarla sınırlamamak gerekir; öteki varlıklarda, kozmosta, hatta bizzat tanrısallıkta da olabilir. Kötülük, insan kusurlarını istismar eden ve bir Hitler'in ya da bir Stalin'in dengesiz dürtülerini milyonların ölümüne ve yıkımına çeviren kötü niyetli bir güçten kaynaklanır gibi görünmektedir. Bu aşkın kötülük insanlığın dışında, insanlığın kolektif bilincinde ya da insanlık içindeki başka bir kaynaktan türeyebilir. Ne olursa olsun, bilincin sınırlarını aşan gerçek ve amaçlı bir güç olarak ortaya çıkar. Jung'un bir keresinde söylediği gi-

bi, buna pekâlâ Şeytan da diyebilirsiniz.

Artık metaforun değeri, modern kavrayışta sulandırılmış ve umutsuzca önemsizleştirilmiş olabilir. Fakat figür –İblis, Lucifer ya da her ne ad verilirse– önemsizleşmişse de, anlattığı gerçeklik, Auschwitz ve Hiroşima dünyasında her zamankinden daha güçlüdür. Yeni bir metafora ihtiyacımız olabilir; fakat metaforun arkasındaki kavram, yalnızca şu anda dünyayı tüketmekle tehdit eden kötülükle yüzleşme cesaretinden yoksun olanlara önemsiz görünebilir. Eğer hayatta kalmayı umut ediyorsak, yanılsamalara kapılmadan ve boş vaatlerde bulunmadan bu kötülükle yüzleşmeliyiz. Şeytan boş bir sözcük haline gelmişse, ortadan kaldırılmalıdır; fakat onun ifade ettiği kavramı ortadan kaldırmamalıyız.

Hıristiyan olmayanlar kötülük ilkesi için çeşitli terimler ve metaforlar kullanabilirler, fakat bir Hıristiyan olmayı seçmek Hıristiyan terimleri kullanmayı seçmektir. Bu terimler öteki geleneklerden kavramlarla düzeltilebilir ve zenginleştirilebilirler, fakat bir tarafa atılamazlar. Demek ki Şeytan, Hıristiyanlar (ve Müslümanlar) için, başka bakış açılarını savunanlar için geçerli olmadığı bir şekilde anlamlıdır. Son zamanlarda bazı Hıristiyan teologlar, Hıristiyanlığın Şeytan inancından "arındırılması" gerektiğini ileri sürmektedir. Güçlük şu ki, Hıristiyanlık olgusunu gözlemleyen önyargısız, eğitimli herhangi bir bilinmezci, Şeytan'a inancın her zaman Hıristiyanlığın ayrımaz bir parçası olageldiğini, Yeni Ahit'te, gelenekte ve modern zamanlara kadar fiilen bütün Hıristiyan düşünürlerde sağlam kökleri bulunduğunu algılayacaktır. Şeytan'a duyulan Hıristiyan inancın muhalifleri tarafsız gözlemciyi, Hıristiyanlığın "gerçekten" tarihinin gösterdiği gibi olmadığına ikna etmelidir. Böyle bir gözlemci, bazı çağdaş Hıristiyanların cansıkıcı ve yersiz buldukları herhangi bir öğeyi Kutsal

Kitap ve gelenekten gizlice çıkarma tarzlarından etkilenmez. Hıristiyanlığın Kutsal Kitap ve geleneğe dayanan tarihsel gelişimi terk edilirse, felsefi olarak anlamlı herhangi bir Hıristiyanlık tanımına ulaşabilmeyi ummak zordur. Bu yenilikler yapılamayacağı anlamına gelmez, yeniliklerin tarihsel gelişime göre yapılması gerektiği anlamına gelir. Yaratıcı itici güç, her zaman gelenek ile yenilik arasındaki gerilimdedir.

Şeytan Kutsal Kitap ve gelenekte bu kadar kalıcı olduğuna göre, Şeytan'ı Hıristiyanlıktan çıkarmaya çalışanların omuzunda kanıtlama yükü vardır. Kutsal Kitap ve geleneğin iddialarına karşı çıkmak için, olağanüstü derecede güçlü ve sağlam temelli bir savlar kümesine ihtiyaç vardır. Kutsal Kitap ve gelenek dışında başka bir kaynaktan çıkarılan bilgiye ulaşıldığı, arkada yatan ve önyargısız gözlemcinin hep olduğunu kabul ettiği "gerçek" Hıristiyanlığın bilindiği varsayılmalıdır. Böyle bir bilgi nereden gelebilir? Bu tür sorunları ele almayan bilimden değil. Kişisel vahiyden değil; çünkü böyle bir şey başka biri tarafından sınanamaz ya da geçerliliği kanıtlanamaz. Verili herhangi bir zaman ya da mekâna uygun gelebilen şeyden değil, çünkü zamanlar ve mekânlar sürekli değişir. Elbette kişi Hıristiyanlığın yanlış olduğuna inanıyorsa, farklı bir tutum benimsemeli ve kendisine Hıristiyan demeyi bırakmalıdır. Hıristiyanlık –ya da başka herhangi bir şey– keyfi ya da tek taraflı bir duyuru temelinde değil, ne ise o temelinde savunulmalı ya da saldırılmalıdır. Kötülük ilkesi sorunu, skolastik teolojinin esrarlı bir gediği de değildir; daha çok, hem felsefenin hem teolojinin temel bir sorunudur. Bu yüzden bir Hıristiyan için, Şeytan kavramını çıkarmak değil, yeniden yorumlamak mümkündür.

Bugün Şeytan'a duyulan inancı reddetmeye yönelik bir eğilim ne-

den vardır? Bu çağdaş Batılı entelektüel çevrelerde inkâr edilemez biçimde popüler olmayan bir düşüncedir; fakat bu çevrelerin özel bir hakikat iddiasına sahip sayılmaları, budunmerkezciliğin şu an popüler bir çeşidi olan zamanmerkezciliktir. Amaçlı kötülük gücünün kişileşmesi olarak Şeytan'a inanç bilimin konusu olamaz, fakat bilimdışı da değildir; çünkü bilim kötülüğü araştırmaz, araştıramaz. Bilimin hastalığı demonlara atfetmekten çok hastalığı araştırmanın pratik yollarını geliştirmesinin konumuzla ilgisi yoktur; çünkü demonların hastalığa neden olduğu inancı, ahlaksal dünyayla değil, fiziksel dünyayla ilgili bir hükümdür. Bilim ahlaksal sorunları ele almaz. İnanca bir engel de semantiktir. İnsanlar "Şeytan'a inanıyorum" ifadesinden sakınırlar; çünkü "Tanrı'ya inanıyorum" ifadesine paralel bir tınısı vardır. Fakat bu iki ifade paralel değildir; çünkü "Tanrı'ya inanıyorum" ifadesi hem Tanrı'nın varlığına entelektüel onayı, hem Tanrı'ya kişisel bağlılığı ima eder, "Şeytan'a inanıyorum" ifadesi ise, ahlaksal bağlılığı değil, yalnızca Şeytan'ın varlığına entelektüel onayı ima eder.[1]

Başka bir sorun da, hangi Şeytan tanımının ele alınacağını belirlemektir. Bu şekilde bir "İncil görüşü" yoktur; çünkü kavram, Eski Ahit'te ve apokaliptik edebiyat yoluyla Eski Ahit'ten Yeni Ahit'e geçer-

---

[1] Daha derin bir düzeyde Tanrı'nın "varlığı," Şeytan'ın "varlığı"yla aynı şey değildir. Şeytan, bir masanın ya da bir insanın kozmosta yaratılmış bir kendilik olarak var olması (ya da olmaması) gibi vardır (ya da yoktur). Tanrı ise, yaratılmış herhangi bir kendilik gibi değildir. "Tanrı vardır" önermesinde *var olmak* fiilinin, herhangi bir yaratıkla ilişkilendirilen *var olmak* fiilinden kökten farklı bir anlamı vardır. Yerel dillerin yetersiz kaldığı yerde Latince ayrımı ifade eder. Kişi *credere Deo* ve *credere diabolo* olabilir, her ikisinin varlığına inanabilir. Kişi *credere in Deum* yapabilir, güvenini Tanrı'dan yana koyabilir; fakat *credere in diabolum* yapamaz, itikatını Şeytan'dan yana koymaz.

ken epeyce değişikliğe uğradı. Yalnızca Kutsal Kitap'a dayandıklarını iddia eden Reformasyon teologları, aslında, ortaçağ skolastiklerinin ve oyun yazarlarının geliştirmiş oldukları her şeyi, kutsal kitap Şeytan'ında tekrarladılar. Teologlar ve şairler de kendi aralarında hemfikir değildirler. Bu nedenle Şeytan'ı, kavramın tarihsel gelişimi tarafından saptanan sınırlar içinde tanımlamak daha doyurucudur. Şeytan hakkında sahip olduğumuz tek kesin bilgi, onun tarihsel gelişimiyle ilgili bilgimizdir. Şeytan hakkında söylenebilecek başka her şey, ne kadar bilgece ve ince olursa olsun, temelsiz kurgulamadır.

Kavramın tarihsel gelişimi, yol boyunca gerçekleşen birçok tutarsızlığa rağmen, oldukça bütünlüklü bir görüş verir. Bu tutarsızlıklardan bazıları eften püften görünüyor: Şeytan meleklerin şefi midir, yoksa daha önemsiz bir melek midir? Herhangi türden bir bedeni var mıdır? Günahı doğal mıydı, doğaüstü müydü? Bu tür sorular, aklı deneyimle ilişkisini kaybedecek noktaya kadar uzatmanın yararsızlığını gösterirler. Bu tür bazı tutarsızlıklar yapısal bakımdan giderilebilir. Şeytan havaya, yeryüzüne, yeraltına düştü. Her üç görüş de yapısal olarak basitçe Şeytan'ın mahvını gösterir. Onu yenilgiye uğratan İsa mıydı, yoksa Mikail miydi? İkisi yapısal olarak özdeştir; esas nokta, yenilgisini Tanrı'nın hazırlamış olmasıdır. İblis cennetten düşüşünden sonra mı, İsa'nın Çilesi sırasında mı, yoksa Kıyamet Gününde mi bağlanmıştır? Anlam yapısal olarak özdeştir. Bazı tutarsızlıklar önemliydiler, fakat kurtulmalık teorisinin sonunda dışlanmasında olduğu gibi, zamanla halledildiler.

Yine de bazı önemli sorunlar çözülmeden kaldı. İnsanlığın ilk günahından büyük ölçüde Şeytan mı sorumludur, yoksa zorunlu olmayan ve dolaylı bir rolü mü vardır? Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulması ya da İsa'nın Çilesi'nin Şeytan'ın gücünü yok edip etmediği, Çile'nin Şey-

tan'ın gücünü sonunda kırdığına, fakat sonucun Kıyamet Gününe kadar eksik kalacağına dair savla yalnızca el yordamıyla çözülen merkezi bir sorundur. En büyük sorun, Lucifer'in simgelediği kötülüğün ne ölçüde eninde sonunda Tanrı'nın planının bir parçası olduğudur. Bu büyük tutarsızlıklar, Şeytan'a inanmaya rasyonel bir engel oluşturur; tarafsız gözlemci, tarihsel Hıristiyan Tanrı düşüncesinin de büyük tutarsızlıklar barındırdığını fark edecektir. Ne var ki, dikkati tutarsızlıklara yoğunlaştırmak manzarayı bulanıklaştırır; çünkü pek çok özsel konuda gelenek makul ölçüde tutarlıdır ve iyi tanımlanmıştır.

Kavramın en can alıcı parçası, kozmosta kötülüğü teşvik eden gerçek bir gücün aktif bir şekilde var olduğudur. Bu kötü gücün, iyiden, kozmostan ve kozmostaki her bireyden nefret eden kararlı bir merkezi vardır. Bizi de iyiden, kozmostan, öteki bireylerden ve kendimizden nefret etmeye teşvik eder. Korkunç ve muazzam etkilere sahiptir, fakat eninde sonunda başarısız olmaya mahkûmdur; her birey, Tanrı'nın sevme gücünden yararlanarak kendi içinde onu yenilgiye uğratabilir. O halde Hıristiyanlar için Şeytan'ın kendisi bir metafor olabilir; fakat gerçek olan, gerçekten dunyaya her gün dehşet getiren ve bütün yeryüzünü yok etme tehdidinde bulunan bir şeyin metaforudur. Bu gerçeklik için, adına ne derseniz deyin, bir kavram, bir metafor gereklidir. Ne var ki, Şeytan figürü o kadar önemsizleşmiştir ki, kötülüğü anlama yolunu fiilen tıkayabilir. O halde ne yapmalı?

Yapılması gereken, Şeytan düşüncesinin Hıristiyanlıktan çıkarılmasıdır. Bu Kutsal Kitabı ve geleneği ihlal etmek olurdu; ayrıca insan düşüncesinin zengin kaynaklarının kurutulmaması gerektiği ilkesini de ihlal eder. Geniş ölçüde paylaşılan ve geniş tabanlı iki bin yıllık insan deneyimini terk etmek, zenginleştiremez, ancak yoksullaştırabilir. Bazen Hıristiyan deneyimden eksiltme yapmanın engelleri kaldır-

mak ve birlikçi olmak olduğu düşünülür; bir yerlere ulaşıyor gibidir ve kısa erimli kimi yararları olabilir. Gerçekte ise deneyimin hazinelerini tüketir, insanlara derin psikolojik düzeylerde ulaşmayı güçleştirir ve bilgeliği genişletmekten çok daraltır. Tuhaf bir şekilde, sonunda arzu ettiğinin tersi haline gelir: dinsel gelenekleri öteki dinsel geleneklerin zenginliğini değerlendirmekten alıkoyan dargörüşlülüğün bir değişkesi haline gelir. En düşük ortak paydayı bulmak için insan deneyiminden eksiltme yapmamalıyız, çünkü bu her zaman sıfıra yakındır; dünyanın tüm zenginliğine ve dokusuna ulaşmalıyız. Hıristiyanlık ile (sözgelimi) Hinduizm arasında yaratıcı yüzleşme, bir anlaşma düzeyi bulununcaya kadar her ikisinden de eksiltme yapmakla değil, her iki geleneğin tüm bilgeliğini bir araya getirme ve böylece her ikisinden hakikate bakmakla yapılabilir.[2]

Şeytan'ın çıkarılması, bazı modern teologları kötülüğü es geçmeye ya da önemsizleştirmeye yöneltti. Kötülüğün bizi tümden yutmakla tehdit ettiği, kötülügün bu yüzyılda önceki bütün yüzyılların toplamından daha fazla kurban aldığı bir zamanda, teolojiden konuyla ilgili giderek daha az şey duymak tuhaftır. Kötülüğü kabul etmeyen herhangi bir din ilgiye layık değildir. Şeytan'ı çıkarmak yerine aşmamız gerekir. Böyle bir eylem, Şeytan metaforunun temsil ettiği şeyi anlamayı engelleyecek kadar zayıf olduğuna dair güçlü sava yanıt verir; Kutsal Kitap ve geleneğin gücünü korur ve bizi kötülük sorununun olası bir çözümüne götürür. Geleneği terk ederek değil, onu daha geniş bir bağlamda ve daha derin bir düzeyde ileriye taşıyarak Şeytan düşüncesini aşarız. Sorun, zengin Şeytan geleneğinin kozmos, Tanrı ve gerçeklik hakkında bize ne anlatabileceğidir.

---

[2] Örneğin bkz. R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, 2. baskı (Maryknol, 1981).

Şeytan bir metafordur. Bu haliyle bile göz ardı edilmemelidir; çünkü mutlak gerçekliğe ulaşma yolumuz yok ve her zaman, zihinlerimizin duyu gözlemleri, akıl ve bilinçdışı öğelerden elde ettiği metaforlara yaslanmalıyız. Şeytan düşüncesi bir metafordur; herhangi birinin –Hıristiyan, Müslüman, Hindu vb.– Tanrı görüşünün, anlamayı aşan şey için bir metafor olması anlamında Tanrı düşüncesi de bir metafordur. Fizik de bir metafordur.[3] Şeytan metaforunu aşarsak, yine bir metafora, fakat daha derin bir anlayış düzeyinde bir metafor olan bir anlayışa ulaşabiliriz.

Musevilik, Hıristiyanlık, Müslümanlık ve bütün tektanrıcı dinler için kötülük sorununun en yakıcı yanı, Tanrı'nın gücünü ve iyiliğini kötülüğün varlığıyla bağdaştırmaktır. Urban ve Walter, bunun felsefe bakımdan anlamlı bir sorun olduğunu gösterirler.[4] Sorun çoğunlukla bir akıl yürütmeyle ifade edilir:

1. Tanrı kadiri mutlaktır (her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir); içinde kötülüğün var olmadığı bir kozmos yaratma yeterliliğine sahiptir.
2. Tanrı hep iyidir; Tanrı içinde kötülüğün var olmadığı bir kozmos yaratmak ister.
3. Bu nedenle kötülük var olamaz.
4. Fakat kötülüğün var olduğunu gözlemliyoruz.
5. O halde Tanrı yoktur.[5]

---

[3] R. S. Jones, *Physics as Metaphor* (Minneapolis, 1982).

[4] L. Urban ve D. Walter, *The Power of God: Readings on Omnipotence and Evil* (New York, 1978).

[5] Sorunun sofistike bir sonumu ve çözümlemesi: D. R. Griffin, *God, Power, and Evil* (Philadelphia, 1976).

Bu sava verilen geleneksel teolojik yanıtlar yeterli ya da inandırıcı olmamıştır.[6]

Tanrı'nın kadiri mutlaklığını ya da iyiliğini ya da her ikisini nitelemeden ateizm lehine bu güçlü savı gerektiği biçimde yanıtlamak olanaksızdır. Tanrı bütünüyle kadiri mutlak ya da bütünüyle iyi olmayacak şekilde tanımlanırsa, Tanrı'nın var olduğunun tersini kanıtlamak boşuna olur. Tanrı tanımının böyle düzeltilmesi kaçamak bir yanıt olmazdı; insanların Tanrı'ya atfettikleri niteliklerin insan anlayışından türediğine ve insanların Tanrı'yı mutlak ya da tam biçimde tarif edemeyeceklerine dair geleneksel görüşle de bağdaşırdı. Örneğin, *kadiri mutlak* terimi, nitelenmemiş bir tarzda anlamlı bir şekilde Tanrı'ya uygulanamaz.[7] *İyilik* kavramının benzer sınırlamaları vardır. İnsanların kadiri mutlaklık ve iyiliğe ilişkin görüşlerinin, Tanrı için yalnızca sınırlı, analojik ya da metaforik geçerlilikleri vardır. Böyle olunca, geleneksel Tanrı tanımı gerektiği gibi nitelenebilir ve ateist sav geçersiz olur.[8]

---

[6] Urban ve Walter, s. 6-8; ŞEYTAN; İBLİS.

[7] Urban ve Walter, s. 8-13.

[8] Diyelim ki Tanrı kadiri mutlak ve her şeyi bilenden farklı tanımlanmıştır; diyelim ki yalnızca kozmosun bilinçli, düzenleyici ilkesi olarak tanımlanmıştır. Bu, kötülüğün varlığıyla bağdaşır mı? Bağdaşır, çünkü o zaman Tanrı'yla ilgili aşağıdaki ifadeler kötülüğün varlığıyla tutarlı olur: Tanrı kötüdür; Tanrı iyidir, fakat kadiri mutlak değildir; Tanrı hem iyidir, hem kötüdür; Tanrı ne iyidir, ne kötüdür. Kozmosun hiçbir bilinçli düzenleyici ilkesi *olmadığı* ileri sürülürse, o zaman hiçbir değer mutlak olamaz, kötülük bir mutlak olamaz; Tanrı'nın varlığına karşı kötülük öne sürülemez. Böylece kötülükten ateizme savı başarısız olur. Bazı ateistler savın eski, savunulamaz, geleneksel terimlere tartışılmaya devam edildiğinde ısrar etmektedirler; fakat bu, hayali bir hasımla savaşmakta ısrar etmektir ve ateistlerin Tanrı ve kötülük sorununu daha anlaşılır kılma hakkına sahip olduklarını inkâr etmektir.

Tanrı'nın kadiri mutlaklığını sınırlama ya da niteleme seçeneğini, bunun yalnızca mantık tarafından değil (örneğin Tanrı çember olan bir kare yapamaz), fiili bir kozmos yaratmanın asli kısıtlılıkları tarafından da sınırlandığını ileri süren modern süreç teologları geliştirmiştir. Fiili bir kozmos, varlıkların, gerçek kendi kaderini belirlemeye, özgürlüğe ve belirsizliğe sahip oldukları bir kozmostur. Tanrı hiçbir kozmos yaratmayabilirdi. Tanrı, içindeki her olayın onun doğrudan istencinin sonucu olduğu bir kozmos yaratabilirdi; bu durumda, özünde Tanrı'nın kendisinden farksız olurdu. Tanrı, fiili bir evren, belirsizliğe sahip olmasıyla Tanrı'dan özsel olarak farklı bir evren yaratabilirdi. Sonuncusu, diye ileri sürerler süreç teologları, Tanrı'nın yarattığı kozmostur. Hakikaten belirsiz olan bir kozmos, kusursuz olmayan ve iyileşmesi zamanı ve ilahi inancı gerektiren bir kozmostur. Kozmosun evrimi, uyumsuzluk ve sıradanlıktan gittikçe daha büyük uyum ve yoğunluğa doğru gelişir. Bu arada, yaratılan varlıkların özgürlüğü ve belirsizliği hakikaten tehlikelidir ve kozmosun kusursuzluğuna ulaşılmadıkça ve ulaşılıncaya kadar zorunlu olarak kötülüğe neden olacaktır.[9]

Sorunun üzerine gitmenin bir yolu Tanrı'nın kadiri mutlaklığını yaratıkların özgür istenci ve belirsizliğiyle uzlaştırmaktır. Tanrı'nın kadiri mutlaklığı, yaratılıştan özgür istenç alanında kendi gücünü sınırlamayı tercih etmesiyle, iyinin ya da kötünün mutlak özgür seçimine izin vermesiyle bağdaşır. O zaman ahlaksal kötülük, yaratıkların mutlak nedensiz kötüyü yapma seçimi olarak algılanabilir. Ve o zaman Tanrı kozmosu bu özgür istenci ve bu seçimleri kapsayacak şekilde yaratmış olur. Bu özgürlüğün, onsuz hiçbir ahlaksal iyiliğin var

[9] Süreç teorisiyle ilgili en iyi ifade, Griffin'in İfadesidir.

olamayacağı bir özgürlüğün zorunlu doğal sonucu olarak kötülüğe izin vermiş olur. Bu sava göre Tanrı, özerkliğin iyiliğinin devreye girmesine izin vermek için kendi kadiri mutlaklığını sınırlamayı tercih eder. Savın iki önemli eksikliği vardır. Biri, dünyadaki ıstırabın *miktarının*, özgür istencin kullanılması için gerekli olanı aşmasıdır. Diğeri, menenjit ve kasırgalar hakkında bir şey söylememesidir; çünkü yaratılıştan özgür istencin doğal hastalık ve afete neden olmakla pek bir ilgisi yok gibi görünüyor. Tanrı, ıstırap miktarının insani özgür istencin kullanılması için gerekli olanı çok aştığı bir dünyanın sorumlusu olarak kalır. Açmaz, Şeytan'ın varlığı olumlanarak düzeltilir; çünkü aşırı ıstırap fazlalığının melek Lucifer'in kötüyü özgürce tercihinin bir sonucu olması, doğal kötülüğün onun günahının sonucu olması mümkündür. Yine de bu açmazı çözmez; çünkü o zaman da Tanrı, bir tek yaratığın tercihinin sonucu olarak dehşetlerin var olmasına izin verdiği bir kozmostan hâlâ sorumludur. Tanrı, kötünün eylemini daha fazla sınırlayan bir kozmos yaratabilirdi. Süreç teodisisi, özerklik bütün yaratıklara (yalnızca meleklere ve insanlara değil) yayılarak ve Tanrı'nın gelecek bilgisi yadsınarak ya da sınırlanarak sorundan kaçınılabileceğini ileri sürer.

Başka bir yaklaşım da, Tanrı'nın bir uzantısı ya da görünümü olarak kozmosun varlığı da dahil, Tanrı'nın varlığının bütünselliğini kabul etmektir. Bu savda, insani "iyilik" kavramı, Tanrı'ya yalnızca sınırlı olarak uygulanabilir görülür. Tanrı, *olan* her şeydir. Tanrı'dan başka bir şey yoktur. Tanrı için *varolma* terimini kullanmamak daha iyidir; çünkü *varolma* yaratıklarla ilgili bir şeydir ve Tanrı'nın "varolması" sözcüğün anlamını tamamen aşar. Tanrı, basitçe olan şeydir: BEN KİMSEM OYUM. Mistik yaratılış öğretisi bunu cesurca ifade eder. Tanrı'dan başka hiçbir şey yoktur: kaos, ilk madde, bağımsız kötülük

gücü yoktur. Herhangi bir şeyin kendisinden kaynaklandığı başka bir ilke yoktur. "Hiçbir şey" basitçe herhangi bir şey değildir; ondan hiçbir şey gelemez. Kozmosun meydana getirildiği "hiçlik" herhangi bir şey değildir ve var olan şey, hiçlikten değil, Tanrı'dan gelmelidir. Her şey Tanrı'nın "kumaş"ından yapılmıştır; her şey Tanrı'nın bir uzantısı, görünümü, ifadesidir: her şey Tanrı'nın insana görünmesidir.[10] Olan her şey Tanrı'nın kumaşıdır; kötülük vardır, kötülük Tanrı'nın kumaşının bir parçasıdır. Açlıktan ölenin ve işkence görenin ıstırabı gerçek ıstıraptır ve Tanrı'nın kumaşından meydana gelen kozmosun bir parçasıdır.[11]

Tanrı'nın kumaşında kötülük nasıl var olabilir? İnsanın Şeytan anlayışında birbirini izleyen üç aşama görülebilir. Pek çok tektanrıcı dinin ve erken İbrani düşüncesinin temsil ettiği birinci aşamayı, iyi ile kötünün tam olarak ayırt edilmediği insanın psikolojik gelişiminin erken evresine benzer şekilde, iyi ile kötü ayrımının yokluğu karakterize etti. İranlı, Gnostik ve Maniheist düalizmin temsil ettiği ikinci aşama, iyi ile kötünün bütünüyle farklı, karşıt ve bağlantısız olduklarını gerçek saydı; bu aşama, şeylerin siyah ve beyaz görüldüğü gençlikteki bireysel gelişmeye benzer. Cusalı Nicholas'ın ima ettiği ve C. G. Jung'un açıkça ifade ettiği üçüncü aşama, iyiyi ve kötüyü aşan bir birlik fikridir; bu fikir, kötülüğün yadsınarak değil, aşılarak üstesin-

---

[10] Bu ne yeni Platoncu yayılmacılıktır, ne panteizmdir; teknik olarak Dionysios, Eriugena ve öteki Hıristiyan mistiklerde örnekleri bulunan panenteizmdir.

[11] Bu, mahrumiyet savının sınırlı bir anlamda geçerli olabileceğini yadsımak değildir; çünkü kötülük, Tanrı'nın varlığının tamlığından yoksun olabilir. Fakat Tanrı'nın kozmostaki kötülükten sorumlu omadığını göstermek için mahrumiyet savını kullanmak kaçamak bir yanıttır.

den gelinebileceğini öne sürer.[12] Kötülük Tanrı'da var ise, bu kötülüğe karşı mücadele arzusu da vardır ve birçok insanın yaşamında ve işinde görülür. Bu arzuyu da Tanrı meydana getirmiştir; bu da Tanrı'nın bir parçasıdır. Bu yüzden Tanrı'nın bütünselliği yalnızca kötülüğü değil, kötülüğe direnmeyi de kapsar. Tanrı kozmosu içinde kötülükle ve kötülüge karşı mücadeleyle yaratır. Kozmosu sevgiyle yaratan ve sevgiyi geri dönmeye çağıran Tanrı'nın sevgisi, Tanrı'nın ikircikliliğinden daha derindir.[13]

Şeytan, kozmostaki kötülük, hem Tanrı'da olan hem Tanrı'nın karşı çıktığı kötülük için bir metafordur; bireysel insanın kötü istencini aşan bilinçötesi, kişilikötesi kötülüğü temsil eder; kozmostaki köklü, başa çıkılamaz, yine de eninde sonunda aşılabilir kötülüğün işaretidir. Şimdi bu güç için başka bir ada ihtiyacımız olabilir. Bir ad bulunabilirse, olsun. Fakat ıstırabı es geçmeyen, bulanıklaştırmayan ve önemsizleştirmeyen bir ad olsun.

---

[12] Özellikle bkz. E. Neumann, *Depth Psychology and a New Ethic* (New York, 1969).

[13] Tanrı'nın her zaman gizli olan hakiki doğası hakkında herhangi bir hüküm-de bulunmak iddiasında değilim. Kötülük Tanrı'dadır dediğim zaman, onun özünde olduğunu olumlamıyorum; biri böyle yapmaya çalışsaydı ne anlam ifade edeceğini bile bilmiyorum. Fakat Dionysios'un bir ayrımını kullanırsak, kötülük Tanrı'nın *energeia*'sında, kozmosu da kapsayan tezahürlerindeymiş gibi görünüyor.

Kaynaklar Üzerine Deneme

Areopagites Dionysios

Areopagites Dionysios'un en önemli eserleri: (1) *Celestial Hierarchy* (περι της ουρανιας ιεραρχιας, ed. ve çev. René Roques, Günter Heil ve Maurice de Gandillac, *Denys l'Aréopagite: La hiérarchie céleste*, SC 58 [1958]); (2) *Ecclesiastical Hierarchy* (περι της εκκλησιαστικης ιεραρχιας, MPG 3.369-584); (3) *Divine Names* (περι θειων ονοματων, MPG 3.585-996); (4) *Mystical Theology* (περι μυστικης θεολογιας, MPG 3.997-1064); (5) Letters (επιστολαι, MPG 3.1065-1131). Eserler J. Parker tarafından çevrildi: *The Works of Dionysius the Areopagite*, 2 cilt (Oxford, 1897-1899); C. E. Rolt, çev., *Dionysius the Areopagite: The Divine Names and the Mystical Theology* (Londra, 1920); T. L. Campbell, *The Ecclesiastical Hierarchy* (Washington, D.C., 1955); R. F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the "Letters" of Pseudo-Dionysius* (Lahey, 1969); M. Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite* (Paris, 1943). Bkz. W. Völker, *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius Aréopagitica* (Wiesbaden, 1958); R. Roques, *L'univers Dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Paris, 1954); J. Vanneste, *Le mystère de Dieu: Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite* (Brüksel, 1959), *Mystical Thelogy*'nin bir baskısını ve çevirisini de kapsıyor; V. Lossky, "La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite," *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 28 (1939), 204-221; C.-A. Bernard, "Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite," *Gregorianum*, 59 (1978), 39-69. Yeni Platoncu etki konusunda bkz. S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena* (Leiden, 1978); I. P. Sheldon-Williams, "Henads and Angels: Proclus and the Pseudo-Dionysus," *Studia patristica*, 11 (1972), 65-71.

İtirafçı Maximus

İtirafçı Maximus'un konuyla en ilgili eserleri: *Questions to Thalassios* (προς θαλασσιον, MPG 90.243-786; sorular 1-55, *Quaestiones ad Thalassium* içinde, CCSG 1); *Disputation with Pyrrhus* (προς Πυρρον, MPG 91.287-354); *Chapters on Charity* (τα κεφαλαια διαφορα, MPG 90:959-1080 ve *Centuries sur la charité*, SC 9); A. Ceresa-Gastaldo, "Appunti dalla biografia di S. Massimo il Confessore," *Scuola cattolica*, 84 (1956), 145-151; W. Soppa, *Die Diversa capita unter den Schriften des heiligen Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung* (Dresden, 1922); L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965); A. Riou, *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur* (Paris, 1973); R. E. Asher, "The Mystical Theology of St. Maximus the Confessor," *American Benedictine Review*, 29 (1978).

Şamlı John

Şamlı John'un başyapıtı *Font of Wisdom* (η πηγη γνωσεως) üç bölüme ayrılmıştır: "Dialectics" (τα διαλεκτικα ya da τα κεφαλαια φιλοσοφικα, ed. Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 4 cilt [Berlin, 1969-1975], cilt 1 [1969]); *On Heresies* (περι αιρεσεων, MPG 94: 677-780); ve *The Precise Exposition of the Orthodox Faith* (η εκδοσις (εκθεσις) ακριβης της ορθοδοξου πιστεως ed. Bonifatius Kotter, cilt 2 [1973]); Slavca versiyon, ed. Linda Sadnik (Wiesbaden, 1967); Latince versiyon, ed. E. M. Buytaert (Leuven, 1955). Diğer önemli eser *Dialogue against the Manicheans*'tır (ο κατα Μανιχαιων διαλογος, MPG 94: 1505-1584). Ayrıca bkz. *Homélies sur la Nativeté et la Dormition*, SC 80. *Sacred Parallels*'in (τα ιερα) D25 bölümü Şeytan'a ayrılmıştır; ne var ki eser yalnızca kısaltılmış halde vardır ve Şamlı'ya ait olup olmadığı genelde kuşkuludur. Bkz. Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Münih, 1959), s. 482. Şamlı konusunda bkz. J. M. Hoeck, "Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung," *Orientalia christiana periodica*, 17 (1951), 5-60.

Michael Psellos

Psellos'un önemli eserleri: *On the Work of the Demons* (περι ενεργειας δαιμονων ya da Τιμοθεος η περι δαιμονων, MPG 122.819-876); "Life of Saint Auxentius," ed. Perikles-Petros Joannou, *Démonologie populaire, démonologie critique au XIe siècle: La vie inédite de S. Auxence, par M. Psellos* (Wiesbaden, 1971). *The Opinions of the Greeks on the Demons* (τινα περι δαιμονων δαξαζουσιν Ἑλληνες, MPG 122: 875-882) yazısı pagan Yunanları ele alır. Ayrıca bkz. E. Renauld, "Une traduction française du περι ενεργειας δαιμονων de Michel Psellos," *Revue des études grecques*, 33 (1920), 56-95; José Grosdidier de Matons, "Psellos et le monde de l'irrationel," *Recherchers sur le XIe siècle* (Paris, 1976), 325-349; K. Svoboda, La démonologie de Michel Psellos (Brno, 1927); P. Joannou, "Les croyances démonologiques au XIe siècle à Byzance," *Actes du VIe congrés international d'études byzantines*, cilt 1 (Paris, 1950), s. 245-260 (baskısı tükenmiş); C. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle, Michel Psellos* (Paris, 1920, baskısı tükenmiş).

Bogomilcilik

Bogomilcilikle ilgili ortaçağ kaynakları: Rahip Cosmas, *Sermon against the Heretics*, 972 dolaylarında yazıldı (bkz. C. Backvis, "Un témoignage bulgare du Xe siècle sur les bogomiles: Le *Slovo* de Cosmas le prêtre," *Annuaire de l'institut de plilologie et d'histoire orientales et slaves*, 16 [1961-1962], 75-100); Michael Psellos, *On the Work of the Demons; Panoplia dogmatica* (η πανοπλια δογματικη, MPG 130) başlıklı bir yazıda İmparator Aleximus Comnenus'un komutasında ortodoksluğu savunan onikinci yüzyıl keşişi Euthymius Zigabenus'un eseri. *Panoply*'nin çoğu eski sapkınlara karşı patristik kaynakların bir özetidir; fakat Başlık 24, dokuzuncu yüzyıl patriarkı Photius'un yazılarından yararlanarak Paulicianları ele alır, Başlık 26 Messalianları, Başlık 27 Bogomilleri ele alır. G. Ficker, *Die Phundagiagiten* (Leipzig, 1910), Zigabenus'un Bogomillere karşı birbiriyle bağlantılı iki yazısını yayımladı: bir mektup (s. 1-86) ve bir anlatı (s. 89-125). Eski. Gnostik *Vision of Isaiah*'ı da kapsayan *The Ascension of Isaiah* (ed. R.

H. Charles, The Assension of Isaiah [Londra, 1900]), batılı Katharlar tarafından büyük ölçüde benimsendi. Bkz. W. Wakefield ve A. Evans, *Heresies of the High Middle Ages* (New York, 1969), s 447-458. Başka bir önemli eser de *Interrogatio Johannis* ya da *Secret Supper*'dır (ed. R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* [Leipzig ve Berlin, 1929], s. 297-311); bkz. Wakefield ve Evans, s. 448-449; 458-465. Bogomiller ve dûalistler üzerine ikincil eserler: S. Runciman, *The Medieval Manichee* (Cambridge, 1947), s. 21-93; M. Lambert, *Medieval Heresy* (Londra, 1976), s. 3-23; N. Garsoian, *The Paulician Heresy* (Lahey, 1967); D. Obolensky, *The Bogomils* (Cambridge, 1948); J. V. A. Fine, *The Bosnian Church* (New York, 1975); J. Ivanov, *Livres et légendes bogomiles* (Paris, 1976); H. A. Puech ve A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre* (Paris, 1945); M. Wellnhofer, "Die trakischen Euchiten und ihr Satanskult im Dialoge des Psellos ....." *Byzantinische Zeitschrift*, 30 (1929-1930), 477-484; J. Duvernoy, "L'église dite bulgare du catharisme occidental et le problème de l'unité du catharisme," *Byzantinobulgarica*, 6 (1980), 125-148; P. Koledarov, "On the Initial Hearth and Center of the Bogomil Teaching," *Byzantinobulgarica*, 6 (1980), 237-242; B. Primov, "Spread and Influence of Bogomilism in Europe," *Byzantinobulgarica*, 6 (1980), 317-337; D. Gress-Wright, "Bogomilism in Constantinople," *Byzantion*, 47 (1977), 163-185. Ayrıca bkz. C. T. Berkhout ve J. B. Russell, *Medieval Heresies: A Bibliography 1960-1979* (Toronto, 1981) içinde madde 213 ile 289; E. Bozóky, ed., *Le livre secret des cathares: Interrogatio Johannis, Apocryphe d'origine Bogomile* (Paris, 1980).

Büyük Gregory

Genel olarak Büyük Gregory konusunda bkz. J. Richards, *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great* (Londra, 1980); en iyi entelektüel inceleme: C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand: Culture et expérience chrétienes* (Paris, 1977). *Moralia in Job* konusunda bkz. R. Wasselynck, "Les compilations des 'Moralia in Iob' du VIIe au XIIe siècle," *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 29 (1962), 5-32; Wasselynck, "L'influence de l'exégèse de S.

Grégoire le Grand sur les commentaires bibliques médiévaux (VIIe-XIIe siècle)," *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 32 (1965), 157-204; Wasselynck, "Les 'Moralia in Job' dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin," *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 31 (1964), 5-31; Wasselynck, "La présence des *Moralia* de S. Grégoire le Grand dans les ouvrages de morale du XIIe siècle," *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 35 (1968), 197-240 ve 36 (1969), 31-45; P. Catry, "Epreuves du juste et mystère de Dieu: Le comentaire littéral du 'livre de Job' par Saint Grégoire le Grand," *Revue des études augustiniennes*, 18 (1972), 124-144; *Moralia*'nın basımlan: R. Gillet ve A. de Gaudemaris, ed. ve çev., *Grégoire le Grand: Morales sur Job*, kitap 1-2, 2. bs., SC 32bis; A. Bocognano, ed., kitap 11-16, SC 212, SC 221; M. Adriaen, ed., *S. Gregorii Magni Moralia in Iob Libri I-X*, CCCM 143. *Dialogues*'in en iyi basımlan: U. Moricca, ed., *Gregorii Magni Dialogi Libri IV* (Roma, 1924); A. de Vogüé ve P. Antin, ed ve çev, *Grégoire le Grand: Dialogues*, 3 cilt, SC 251, 260, 265; *Dialogues*'un Aziz Benedict üzerine 2. kitabı sıkça çevrildi; yakın zamanda da C. Fursdon tarafından çevrildi (Ilkley, 1976). Ayrıca bkz. P. Boglioni, "Miracle et nature chez Grégoire le Grand," *Epopée, légendes, et miracles* (Paris, 1974) içinde, s. 11-102; G. Dufner, *Die Dialoge Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen* (Padua, 1968); M. Gatch, "The Fourth Dialogue of Gregory the Great," *Studia patristica*, 10 (1970), 77-83.

Isidore

Isidore'nin *Sententiarum libri tres*'i 612-615 tarihlidir ve MPL 83.537-738'de basıldı. *Etymologies* W. Lindsay tarafından yayıma hazırlandı: *Isidori Hispalensis episcopi "etymologiarum" sive originum libri XX*, 2 cilt (Oxford, 1911); *De fide catholica contra Iudaeos*, MPL 83: 449-538'dedir. Isidore konusunda bkz. M. Diaz y Diaz, ed., *Isidoriana* (León, 1961); H.-J. Diesner, *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien* (Berlin, 1977); Diesner, *Isidor von Sevilla und seine Zeit* (Stuttgart, 1973); J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique*, 2 cilt (Paris, 1959); J. H. Hillgarth, "Review of the Litera-

ture (on Isıdore) since 1935," *Isidoriana* içinde, s. 11-74; F.-J. Lozano Sebastian, *San Isidoro de Sevilla: Teologia del pecado y la conversión* (Burgos, 1976); R. E. McNally, "Isidorians," *Theological Studies*, 20 (1959), 432-442.

Bede ve Aziz Cuthbert

Bede'nin *Ecclesiastical History*'sinin bugüne tam olarak gelen tek baskısı: B. Colgrave ve R. A. B. Mynors, ed. ve çev., *Ecclesiastical History of the English People* (Oxford, 1969). Aziz Cuthbert'in yaşamı konusunda bkz. C. B. Colgrave, ed., *Two Lives of Saint Cuthbert* (Cambridge, 1940); *Commentory on Luke* için bkz. D. Hurst, ed., *In Lucae evangelium expositio*, CCSL 120.5-425.

Alcuin

Alcuin'in *Commentary on Genesis*'i MPL 100.515-566'da, *Commentary on Psalms*'ı MPL 100.569-639'da, *Commentary on Ecclesiastes*'i MPL 100.665-722'de, *Commentary on John*'u MPL 100.733-1008'de, *Commentary on Titus and Philemon*'u MPL 100.1007-1086'da, *Commentary on the Song of Songs*'u MPL 100.639-664'te ve *Commentary on the Apocalypse*'i MPL 100.1085-1156'dadır. Genel olarak Alcuin üzerine bkz. E. S. Duckett, *Alcuin: Friend of Charlemagne* (New York, 1951); A. Kleinklausz, *Alcuin* (Paris, 1948).

Gottschalk

Gottschalk'ın eserleri ve fragmanları C. Lambot tarafından yayıma hazırlandı: *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais* (Leuven, 1945). Başlıca tartışma eserleri: *De praedestinatione Dei* of Ratranmus of Corbie (MPL 121.11-80), *De praedistinatione* of Hincmar (MPL 125.65-474) ve *De divina praedestinatone of Eriugena*, G. Madec, ed., *Iohannis Scotti de divina praedestinatione liber* (CCCM 50). Genel olarak Gottschalk üzerine bkz. K. Vielhaber, *Gottschalk der Sachse* (Bonn, 1956).

Eriugena

Eriugena'nın en önemli eserleri: *De divisione naturae* (*Doğanın Bölünmesi*) ya

da *Periphyseon*, en iyi (fakat eksik) baskısı I. P. Sheldon-Williams ve L. Bieler, ed. ve çev., *Johannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De Divisione Naturae)*, 3 cilt (Dublin, 1968-1981)'dir (eser, M. Uhlfelder ve J. A. Potter tarafından da çevrilip yayımlandı: *Periphyseon: On the Division of Nature* [Indianapolis, 1976]); *De divina praedestinatione*, bkz. yukarıda; J. Barbet, ed., *Expositiones in ierarchiam caelestem*, CCCM 31; E. Jeauneau, ed. ve çev., *Commentaire sur l'evangile de Jean*, SC 180. P. Meyvaert, Eriugena'nın İtirafçı Maximus'un *Quaestiones ad Thalassium*'un çevirisinin bir baskısını hazırlıyor. John'nun düşüncesi konusunda bkz. H. Bett, *Johannes Scotus Eriugena* (Cambridge, 1925); M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène* (Brüksel, 1964); G. Bonafede, *Scoto Eriugena* (Palermo, 1969); M. Dal Pra, *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale* (Milan, 1941); G. Madec, "Jean Scot et les pères latins: Hilaire, Ambroise, Jérôme, et Grégoire le Grand," *Revue des études augustiniennes*, 22 (1976), 134-142; J.-E. Manières, "Les articulations majeures du système de Jean Scot Erigène," *Mélanges de science religeuse*, 20 (1964), 20-38; B. McGinn, "The Negative Element in the Anthropology of Jean the Scot," *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie* (Paris, 1977) içinde, s. 315-325; J. J. O'Meara, *Eriugena* (Dublin, 1969); O'Meara, "The Present State of Eriugenian Studies," *Studies in Medieval Culture*, 8-9 (1976), 15-18; O'Meara ve L. Bieler, ed., *The Mind of Eriugena* (Dublin, 1973); R. Roques, "Traduction ou interprétation: Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys," O'Meara, *Mind* içinde, s. 59-77; Roques, "Remarques sur la signification de Jean Scot Erigène," *Divinitas*, 11 (1967), 245-329; G. Schrimpf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit* (Münster, 1982); I. P. Sheldon-Williams, "A Bibliography of the Works of Johannes Scottus Eriugena," *Journal of Ecclesiastical History*, 10 (1959), 198-224; Sheldon-Williams, "Eriugena and Cîteaux," *Studia monastica*, 19 (1977), 75-92; Sheldon-Williams, "Eriugena's Greek Sources," O'Meara, *The Mind* içinde, s. 1-15; J. Trouillard, "Erigène et la théophanie créatrice," O'Meara, *The Mind* içinde, s. 98-113.

Tekvin A ve *Tekvin B*

Tekvin A ve *Tekvin B*, El *Exodus*, *Daniel* ve *Christ and Satan*'ı da içeren ünlü El el yazması Oxford Bodley Junius 11'in ilk bölümünü oluşturur. En iyi ve en yakın zamanlı baskısı: A. N. Doane, *Genesis A: A New Edition* (Madison, Wis., 1978); A'nın standart baskısı: G. P. Krapp, *The Junius Manuscript* (New Yor, 1931), s. 3-9, 29-87. Çeviriler: C. W. Kennedy, *The Caedmon Poems* (Londra, 1916), s. 7-96, Tekvin'in tamamı için ve L. Manson, *Genesis A: A Translation from the Old English* (New York, 1915). *Tekvin B* mantıksal olarak *Tekvin A* ile tutarlıdır, fakat daha gerçekçidir. En son ve en iyi baskı: B. J. Timmer, *The Later Genesis: Edited from Ms. Junius 11*, 2. bs. (Oxford, 1954); standart baskı: Krapp, s. 9-28; çev. Kennedy. *Tekvin B*'nin Kathleen E. Dubs'un hazırladığı yeni ve eleştirel bir baskısı çıkmak üzere. Bkz. Kathleen E. Dubs, "Genesis B: A Study in Grace," *American Benedictine Review*, 33 no. 1 (1982), 47-64. Junius el yazmasının kendisi 1000 ile 1025 tarihlidir ve dönemin bir sanatçısı tarafından resimlenmiştir. Bkz. M. Dando, "The Moralia in Job of Gregory the Great as a Source for the Old Saxon Genesis B," *Classica et medievalia*, 30 (1974), 400-439; J. M. Evans, "Genesis B and Its Background," *Review of English Studies*, 14 (1963), 1-16, 113-123; A. Lee, *The Guest-Hall of Eden* (New Haven, 1972); S. Greenfield, *The Interpretation of Old English Poems* (Londra, 1972); Greenfield, *A Critical History of Old English Literature* (New York, 1965); E. Irving, Jr., "On the Dating of the Old English Poems *Genesis* and *Exodus*," *Anglia*, 77 (1959), 1-11.

Christ and Satan

Christ and Satan'ın en iyi ve en son basımı: R. E. Finnegan, *Christ and Satan: A Critical Edition* (Waterloo, Ont., 1977); daha eski standart baskı: Krapp ve Dobbie içinde, s. 135-158. Eleştiri eserleri: Finnegan, "Christ and Satan," *Classica et medievalia*, 30 (1974), 490-551; J. R. Hall, "The Old English Epic of Redemption," *Traditio*, 32 (1976), 185-208; T. D. Hill, "The Fall of Satan in the Old English *Christ and Satan*," *Journal of English and German Philology*, 76

(1977), 315-325; H. T. Keenan, "Christ and Satan," *Studies in Medieval Culture*, 5 (1975), 25-32; G. Mirarchi, "Osservazioni sul poema anglossassone *Cristo e Satana*," *Aion*, 22 (1979), 79-106; C. R. Sleeth, *Studies in "Christ and Satan"* (Toronto, 1981).

Beowulf

Beowulf'un standart baskısı: F. Klaeber, *Beowulf and the Fight at Finnsburg*, 3. bs. (New York, 1950); başka bir standart baskı: E. Dobbie, *Beowulf and Judith* (New York, 1953); güncelleştirilmiş baskı: C. L. Wrenn, *Beowulf*, W. F. Bolton tarafından gözden geçirilmiş 3. bs. (New York, 1973). İyi bir dize çevirisi: K. Crossley-Holland, *Beowulf* (Cambridge, 1968). *Beowulf* üzerine bilimsel çalışmalar çoktur: bkz. Greenfield ve Robinson; ve D. K. Fry, *Beowulf and the Fight at Finnsburh: A Bibliography* (Charlottesville, Va., 1969). Bazı yararlı çalışmalar: S. C. Bandy, "Cain, Grendel, and the Giants of *Beowulf*," *Papers on Language and Literature*, 9 (1973), 235-249; N. K. Chadwick, "The Monsters in Beowulf," P. Clemoes, ed., *The Anglo-Saxons* (Londra, 1959) içinde, s. 171-203; C. Chase, ed., *The Dating of Beowulf* (Toronto, 1981); C. Donahue, "*Beowulf* and Christian Tradition," *Traditio*, 21 (1965), 55-116; M. Goldsmith, *The Mode and Meaning of Beowulf* (Londra, 1970); J. Hill, "Figures of Evil in Anglo-Saxon Poetry," *Leeds Studies in English*, 8 (1976, 1975 yerine), 5-19; R. E. Kaske, "Beowulf," R. M. Lumiansky, ed., *Critical Approaches to Six Major English Works: "Beowulf" through "Paradise Lost"* (Philadelphia, 1968) içinde, s. 3-40; Kaske, "Beowulf and the Book of Enoch," *Speculum*, 46 (1971), 421-431; Kaske, "The *Eotenas* in Beowulf," R. Creed, ed., *Old English Poetry* (Providence, 1967) içinde, s. 285-310; K. S. Kiernan, *Beowulf and the Beowulf Manuscript* (New Brunswick, 1981); L. Malmberg, "Grendel and the Devil," *Neuphilologische Mitteilungen*, 78 (1977), 241-243; R. Mellinkoff, "Cain's Monstrous Progeny in *Beowulf*: Part I, Naochic Tradition," *Anglo-Saxon England*, 8 (1979), 143-162; Mellinkoff, "Cain's Monstrous Progeny in Beowulf: Part II, Post-Diluvian Survival," *Anglo-Saxon England*, 9 (1980), 183-197; M. Puhvel, *Beowulf*

and Celtic Tradition (Waterloo, Ont., 1979); E. Stanley, "Beowulf," Stanley, *Continuations and Beginnings* (Londra, 1966) içinde, s. 104-141; J. R. R. Tolkien, "Beowulf: The Monsters and the Critics," *Proceedings of the British Academy*, 22 (1936), 245-295; S. M. Wiersma, "A Linguistic Analysis of Words Referring to Monsters in Beowulf" (doktora tezi, Wisconsin Üniversitesi, 1961); D. Williams, *Cain and Beowulf* (Toronto, 1982); H. G. Wright, "Good and Evil; Light and Darkness; Joy and Sorrow in Beowulf," *Review of Enlish Studies*, 8 (1957), 1-11.

Aelfric'in Vaazları

Aelfric'in vaazlarının ilk dizisinin (HomI) standart baskısı: B. Thrope, *The Homilies of the Anglo-Saxon Church: The First Part, Containing the Sermones Catholici or Homilies of Aelfric*, cilt 1 (Londra, 1844). P. Clemoes, HomI'in yeni bir baskısını hazırlıyor. İkinci dizi (HomII) M. Godden tarafından yayıma hazırlandı: *Aelfric's Catholic Homilies: The Second Series*, EETS n. s. 5 (Londra, 1979). Tamamlayıcı derleme (HomIII), J. Pope tarafından yayıma hazırlandı: *The Homilies of Aelfric: A Suplementary Collection*, 2 cilt EETS 259-260 (Londra, 1967-1968). *The Lives of Saints* için bkz. W. W. Skeat, ed., *Aefric's Lives of Saints*, 2 cilt EETS 76, 82, 94, 114 (Londra, 1881-1900, yeniden basım 1966). Dikkat edin, Skeat'in 23, 23B, 30 ve 33 başlıklarının Aelfric'in olmadıkları artık biliniyor. *Hexameron* (Hex.): S. J. Crawford, *Exameron Anglice* (Hamburg, 1921); Crawford, *The Old English Version of the Heptateuch*, EETS 162 (Londra, 1922). Aelfric konusunda bkz. P. A. M. Clemoes, "Aelfric," E. G. Stanley, ed., *Continuations and Beginnings* (Londra, 1966) içinde, s. 176-209; Clemoes, "The Chronology of Aelfric's Works," Clemoes, *The Anglo-Saxon* (Londra, 1959) içinde, s. 212-247; M. M. Gatch, *Preaching and Theology in Anglo-Saxon England: Aelfric and Wulfstan* (Toronto, 1977); N. Halvorson, *Doctrinal Terms in Aelfric's Homilies* (Iowa City, 1932); J. Hurt, *Aelfric* (New York, 1972); M. R. Godden, "The Development of Aelfric's Second Series of *Cathoic Homilies*," *English Studies*, 54 (1973), 209-216.

Toplu Ayin Eserleri

En önemli toplu ayin metinlerinden bazıları: L. Mohberg, ed., *Sacramentarium Veronense* (Roma, 1956); L. Mohlberg, ed., *Sacramentarium Gelasianum Sangallense* (Münster, 1918); L. Mohlberg, ed., *Sacramentarium Galesianum* (Roma, 1960); L. Mohlberg, ed., *Missale Gallicanum vetus* (Roma, 1958); H. Lietzman, ed., *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar* (Münster, 1921); E. A. Lowe, ed., *The Bobbio Missal: A Gallican Massbook*, 3 cilt (Londra, 1917-1924); J. M. Neale ve G. H. Forbes, *The Ancient Liturgies of the Gallican Church* (Londra, 1855); M. Ferotin, ed., *Le liber mozarabicus sacramentorum et les manuscripts mozarabes* (Paris, 1912); H. Wilson, ed., *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great* (Londra, 1915). Toplu ayin edebiyatında Şeytan konusunda bkz. A. Angenendt, "Der Taufexorzismus und seine Kritik in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts," A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen* (Berlin, 1977) içinde, s. 388-409; E. Bartsch, *Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie* (Münster, 1967); R. Béraudy, "Scrutinies and Exorcisms," *Adult Baptism and the Catechumenate*, Consilium Dizisi, cilt 22 (New York, 1967) içinde, s. 57-61; D. M. Jones, "Exorcism before the Reformation" (master tezi, Virginia Üniversitesi, 1978); H. A. Kelly, *The Devil, Demonology, and Witchcraft*, 2. bs. (New York, 1974), s. 39-45; H. A. Kelly, *The Devil at Baptism: The Demonic Dramaturgy of Christian Initiation* (yayımlanmak üzere; bu konuda yararlı yorumlarından ötürü Profesör Kelly'ye minnettarım); F. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual* (Paderborn, 1909); H. Kirsten, *Die Taufabsage* (Berlin, 1954); K. Thraede, "Exorzismus," *Reallexicon für Antike und Christentum*, cilt 7, s. 44-117; G. Lukken, *Original Sin in the Roman Liturgy* (Leiden, 1973).

Aziz Anselmus

Anselmus'un eserlerinin en iyi baskısı: F. S. Schmitt, ed., *Sancti Anselmi opera omnia*, 2 cilt (Stuttgart, 1968); bu baskı başlangıçta altı cilt halinde (köşeli parantez içinde gösterilmiştir) çıktı: *De casu diaboli* [*Şeytan'ın Düşüşü*], ed. Schmitt,

cilt 1 [1], s. 231-276, çev. J. Hopkins ve H. Richardson, *Anselm of Canterbury*, cilt 2 (Toronto, 1976) içinde, s. 127-177 ve *Truth, Freedom, and Evil* (New York, 1967) içinde, s. 145-146; *Cur Deus homo* [*Tanrı Neden İnsanlaştı*], ed. Schmitt, cilt 1 [2], s. 37-133, ed. ve çev. R. Roques, *Anselm de Cantorbéry: Pourquoi Dieu s'est fait homme*, SC 91 ve çev. Hopkins, *Anselm*, cilt 3, s. 39-137; *De conceptu virginali et de originali peccato* [*Bakire Hamileliği*], ed. Schmitt, cilt 1 [2], s. 135-173, çev. Hopkins ve Richardson, *Anselm*, cilt 3, s. 139-179; *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* [*Mukadderat ile Özgür İradenin Uygunluğu*], ed. Schmitt, cilt 1 [2], s. 243-288, çev. Hopkins ve Richardson, *Anselm*, cilt 2, s. 179-223. Genel olarak Anselmus, kötülük ve Şeytan konusunda en yararlı çalışmalar: J. P. Burns, "The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory," *Theological Studies*, 36 (1975), 285-304; M. J. Charlesworth, *St. Anselm's Proslogion ... with an Introduction and Philosophical Commentary* (Oxford, 1965); D. E. DeClerck, "Questions de sotériologie médiévale," *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 13 (1946), 150-184; G. R. Evans, *Anselm and Talking about God* (Oxford, 1978); Evans, "Why the Fall of Satan?" *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 45 (1978), 130-146; R. Haubst, "Anselms Satisfaktionslehre einst und heute," *Trierer theologische Zeitschrift*, 80 (1971), 88-109; J. Hopkins, *A Companion to the Study of Saint Anselm* (Minneapolis, 1972); A. E. McGrath, "Rectitude: The Moral Foundation of Anselm of Canterbury's Soteriology," *Downside Review*, 99 (1981), 204-213; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge* (Paris, 1934); R. W. Southern, *Saint Anselm and His Biographer* (Cambridge, 1963); R. W. Southern ve F. S. Schmitt, *Memorials of St. Anselm* (Londra, 1969); E.-H. Wéber, "Dynamisme di bien et statut historique du destin créé," A. Zimmermann, *Die Mächte des Guten und Bösen* (Berlin, 1977) içinde, s. 154-205; S. Vanni Rovighi, "Il problema del male in S. Anselmo," *Analecta Anselmiana*, 5 (1976), 179-188; C. Armstrong, "St. Anselm and His Critics," *Downside Review*, 86 (1968), 354-376; A. Atkins, "Caprice: The Myth of the Fall in Anselm and Dostoevsky," *Journal of Religion*, 47 (1967), 295-312; G. S. Kane, *Anselm's Doctrine of Freedom*

and the Will (New York, 1981).

Aziz Thomas Aquinas

Thomas Aquinas'ın tüm eserleri yedi citlik bir baskı halinde kısa sürede çıkacak, R. Busa, ed., *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, 7 cilt (Stuttgart, 1980-); bu baskı, Leonine ve öteki baskıların en güvenilir metinlerini bir araya getirir (*Editio Leonina*, 51 cilt, Roma, 1882-). Tam eserlerin bilgisayar dizinini hazırlamak için Busa baskısının bilgisayar metni kullanıldı, R. Busa, ed., *Index Thomisticus*, 50 cilt (Stuttgart, 1974-1980). Biraz eksik dizinler: P. de Bergamo, *In opera Sancti Thomae Aquinatis Index* (Roma, 1960); R. J. Defarrari ve M. I. Barry, *A Complete Index of the Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas* (Washington, D.C., 1956). En uygun dört eser: *Commentarium super libros sententiarum*, Busa, *Opera omnia*, cilt 1 (1980) içinde; *Summa contra gentiles*, Busa, cilt 2 (çıkacak), Leonine baskısının 13-15. ciltleri (1918-1930) ve Anton Pegis'in çevirisi *Saint Thomas Aquinas on the Truth of the Catholic Faith: Summa contra gentiles*, 5 cilt (Garden City, 1955-1957) içinde; *Summa theologiae*, Busa, cilt 2 (çıkacak) ve St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, ed. T. Gilby, 60 cilt (Londra, 1964-1975) içinde; *De malo*, Busa, cilt 3 (çıkacak) ve Leonine baskısının 23. cildi (1981) içinde. Özellikle Şeytan incelemeleri bakımından yararlı Aquinas üzerine ikincil kaynaklar: J. de Blic, "Peccabilité de l'esprit et surnaturel," *Mélange de science religieuse*, 3 (1946), 163; C. Boyer, "De l'accord de S. Thomas et de S. Augustin sur la prédestination," *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario* (Roma, 1975-1978), cilt 1 içinde, s. 217-222; F. Copleston, *Aquinas* (Baltimore, 1955); C. Courtes, "La peccabilité de l'ange chez Saint Thomas," *Revue thomiste*, 53 (1953), 133-163; M. B. Crowe, "On Re-writing the Biography of Aquinas," *Irish Theological Quarterly*, 41 (1974), 255-273; M. DeCourcey, *Theory of Evil in the Metaphysics of Saint Thomas and its Contemporary Significance* (Washington, D.C., 1948); E. Dubruck, "Thomas Aquinas and Medieval Demonology," *Michigan Academician*, 7 (1974), 167-183; P. M. Farrell, "Evil and Omnipotence," *Mind*, 67 (1958), 399-403; A. S. Ferrua, *Sancti Thomae Aquina-*

tis vitae fontes praecipuae (Alba, 1968); E. Gilson, *Le Thomisme: Introduction à la phiosophie de Saint Thomas d'Aquin* (Paris, 1948); E. Harris, *The Problem of Evil* (Milwuakee, 1977); A. Hayen, "Engelfall nach Thomas," *Teoresi*, 9 (Cataria, 1954), 83-176; C. Journet, *The Meaning of Evil* (New York, 1963); R. E. Marieb, "The Impeccability of the Angels Regarding Their Natural End," *The Thomist*, 28 (1964), 409-474; J. Maritain, "Le péché de l'Ange: Essai de réinterprétation des positions thomistes," *Revue thomiste*, 56 (1956), 197-239; J. Maritain, *St. Thomas and the Problem of Evil* (Milwuakee, 1942); E. J. Montano, *The Sin of the Angels: Some Aspects of the Teaching of St. Thomas* (Washington, D.C., 1955); R. D. Padellaro de Angelis, *Il problema del male nell'alta scolastica* (Roma, 1968); G. Van Riet, "Le problème du mal dans la philosophie de la religion de saint Thomas," *Revue philosophique de Louvain*, 71 (1973), 5-45; J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Work* (New York, 1974); B. Welte, *Über das Böse* (Basel, 1959).

Şeytan'la İlgili Ortaçağ Edebiyatı

Temelde Şeytan'ı ele alan ortaçağ edebi eserleri *Sir Gawain and the Green Knight*'ı da kapsar: bu şiirdeki şeytani öğe için bkz. D. J. Randall, "Was the Green Knight a Fiend?" *Studies in Philology*, 57 (1960), 479-491; T. McAlindori, "Comedy and Terror in Middle English Literature," *Modern Language Review*, 60 (1965), 323-332. "The Develis Perlament" konusunda bkz. P. Silber, " 'The Develis Perlament': Poetic Drama and a Dramatic Poem," *Medieavalia*, 3 (1977), 215-228; P. Silber, "Councils and Debates: Two Variations in the Theme of Deceiver Deceived," yayımlanmamış tebliğ. Bu ve öteki ilgili konulardaki yardımından ötürü New York Eyalet Üniversitesi'nden Profesör Silber'e minettarım. W. H. Hulme, ed., *The Middle English Harrowing of Hell* (Londra, 1907), dramatik edebiyatla birlikte bölüm 9'da ele alınmıştır. Onüçüncü yüzyıla ait *Story of Genesis and Exodus, Lyff of Adam and Eve* ve *Cursor Mundi* için bkz. P. E. Dustoor, "Legends of Lucifer in Early English and in Milton," *Anglia*, 54 (1930), 213-268. 1409-1410'a ait bir Lollard risalesi olan *The Lantern of Li3t*

için bkz. M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins* (East Lansing, Mich., 1952), s. 214-215. Fransız edebiyatı ve bu dönemde Şeytan konusunda bkz. G. Ashby, "Le diable et ses représentations dans quelques chansons de geste," *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979) içinde, s. 9-21; C. Brucker, "Mentions et représentations du diable dans la littérature française épique et romanesque du XIIe et au début de XIIIe siècle," *Le diable au moyen âge* içinde, s. 39-69; F. Carmody, "Le diable des bestiaries," *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 79-85; R. Ciérvice, "Notas en torno al libro de Miseria de Omne," *Estudios de Duesto*, 22 (1974, 81-96; R. Deschaux, "Le livre de la diablerie d'Eloy d'Amerval," *Le diable au moyen âge* içinde, s. 185-193; J. Frappier, "Châtiments infernaux et peur du diable d'après quelques textes français du XIIIe et du XIVe siècle," Frappier, *Histoire, mythes et symboles* (Cenevre, 1976) içinde, s. 129-136; G. Gros, "Le diable et son adversaire dans l'Advocacie nostre dame (poéme du XIVe siècle)," *Le diable au moyen âge* içinde, s. 237-258; J. Larmat, "Perceval et le chevalier au dragon," *Le diable au moyen âge* içinde, s. 295-305; J. Lods, ed., *Le roman de Perceforest* (Cenevre, 1951); D. Owen, *The Vision of Hell* (Edinburgh, 1970); W. Rice, "Le livre de la diablerie d'Eloy d'Amerval," *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 115-126; M. Ward, ed., *Le liure de la deablerie of Eloy d'Amerval* (Iowa City, 1923); B. Schmolke-Hasselmann, " 'Camuse chose': Das Hässliche als ästhetisches und menschliches Problem in der altfranzösischen Literatur," A. Zimmermann, ed., *Die Machte des Guten und Bösen* (Berlin, 1977) içinde, s. 442-452; J. Subrenant, "Lucifer et sa mesnie dans le 'Pèlerinage da l'âme' de Guillaume de Digullevile," *Le diable au moyen âge* içinde, s. 507-525; M. Rossi, "Sur un passage de la 'Chanson d'Esclarmonde,'" *Le diable au moyen âge* içinde, s. 461-472; Bloomfield, s. 134. Alman edebiyatında da Şeytan, Hartmann von Aue'nin *Gregorius*'unda ve *Der arme Heinrich*'inde ve Wolfram von Aschenbach'ın *Parzival*'ında olduğu gibi, çoğunlukla metaforik ya da retorik amaçlarla ortaya çıkar. Bkz. D. Buschinger, "Le diable dans le *Gregorius* de Hartmann von Aue," *Le diable au moyen âge* içinde, s. 71-95. Ayrıca bkz. H.

Backes, "Teufel, Götter, und Heiden im geistlichen Ritterdichtung," Zimmermann içinde, s. 417-441; H. Zieren, "Studien zum Teufelsbild in der deutschen Dichtung von 1050-1250" (Doktora tezi, Bonn Üniversitesi, 1937); M. Dreyer, *Der Teufel in der deutschen Dichtung des Mittelalters: Von den Anfängen bis in das XIV. Jahrhundert* (Rostock, 1884); H. Stapff, "Der 'Meister Reuaus' und die Teufelsgestalt in der deutschen Dichtung des späten Mittelalters" (Doktora tezi, Münih Üniversitesi, 1956). Rogensburglu Konrad'ın *Song of Roland* versiyonu için bkz. C. Wesle'nin baskısı, *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*, 2. bs. (Tübingen, 1967) ve D. Kartschocke'nin aynı başlıklı çevirisi (Münih, 1970). Bkz. P. Geary, "Songs of Roland in Twelfth Century Germany," *Zeitschrift für deutschen Altertum*, 105 (1976), 112-115.

Dante

Dante ve Langland üzerine kaynakça çok fazladır: Yalnızca en yeni genel eserleri ve Şeytan'la en çok ilgili olanları aktarıyorum. Genel olarak Dante konusunda bkz. W. Anderson, *Dante the Maker* (Londra, 1980); T. Bergin, *Dante* (New York, 1965); T. Bergin, *Dante's Divine Comedy* (Englewood Cliffs, N.J., 1971); A. Bernardo ve A. Pellegrini, *A Critical Study Guide to Dante's İlahi Komedi* (Totowa, N.J., 1968); T. C. Chubb, *Dante and His World* (Boston, 1966); G. Mazzotta, *Dante: Poet of the Desert* (Princeton, 1979); R. Quinones, *Dante Alighieri* (Boston, 1979); J. Oeschger, "Antikes und Mittelalterliches bei Dante," *Zeitschrift für romanische Philologie*, 64 (1944), 1-87; D. Sayers, *Introductory Papers on Dante* (Londra, 1954); D. Sayers, *Further Papers on Dante* (Londra, 1957). *İlahi Komedi*'nin en iyi baskıları: bilimsel Princeton, Dante, C. Singleton, ed. ve çev., *Divine Comedy*, 6 cilt (Princeton, 1970-1975), yorumlu; şiirsel California Dante, A. Mandelbaum, çev., *Divine Comedy*, 3 cilt (Berkeley, 1980-). 1304-1308'de yazılan *Convivio*'nun en iyi baskısı: M. Simonelli, *Il Convivio* (Bologna, 1966). Şeytan'ın Dante'deki yeri konusunda bkz. A. Cassell, "The Tomb, the Tower, and the Pit: Dante's Satan," *Italica*, 42 (1965), 35-41; J. Freccero, "The Sign of Satan," *Modern Language Notes*, 80 (1965), 11-26; A.

Graf, "Demonologia di Dante," Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, 2 cilt (Bologna, 1925), cilt 2 içinde, s. 80-112; A. LoCastro, *Lucifero nella "Commedia" di Dante* (Messina, 1971); B. McGuire, "God, Man, and the Devil in Medieval Theology and Culture," Kopenhag Üniveritesi, *Institut du moyen âge grec et latin: Cahiers*, 18 (1976), 18-79; R. Palgen, *Dantes Luzifer: Grundzüge einer Entstehungsgeschichte der Komödie Dantes* (Münih, 1969); G. Busnelli, *I tre colori del Lucifero Dantesco* (Roma, 1910); U. Donati, *Lucifero nella Divina Commedia* (Roma, 1958); A. Valensin, "The Devil in the *Divine Comedy*," Bruno de Jésus-Maie, ed., *Satan* (New York, 1952) içinde, s. 368-378; K. Verduin, "Dante and the Sin of Satan: Augustinian Patterns in Inferno XXXIV, 22-27," *Italianistica*, 12 (1983).

Langland

Piers Plowman'ın üç metni ilkin W. W. Skeat tarafından yayıma hazırlandı, *The Vision of William Concerning Piers the Plowman, in Three Parallel Texts*, 2 cilt (Oxford, 1886), J. A. W. Bennett'in bir kaynakçasıyla 1954'te yeniden basıldı. Metin A, daha sonra T. A. Knott ve D. C. Fowler tarafından yeniden yayıma hazırlandı, *Piers the Plowman: A Critical Edition of the A-Version* (Baltimore, 1952) ve G. Kane tarafından, *Piers Plowman: The A Version: Will's Vision of Piers Plowman and Do-Well* (Londra, 1960). Versiyon B, G. Kane ve E. T. Donaldson tarafından yeniden yayıma hazırlandı, *Piers Plowman: The B Version: Will's Vision of Piers Plowman, Do-Well, Do-Better, and Do-Best* (Londra, 1975). Versiyon C, D. Pearsal tarafından yeniden yayıma hazırlandı, *Piers Plowman: An Edition of the C Text* (Londra, 1978). Modern İngilizceye çeviriler: D. ve R. Attwater, *William Langland: The Book Concerning Piers the Plowman* (Londra, 1957) ve J. F. Goodridge, *Langland: Piers the Plowman* (Hormondsworth, 1959). Yakın zamanda yeni basılmış bir metin çıktı: A. G. Rigg ve C. Brewer, ed., *William Langland, Piers Plowman: The Z Version* (Toronto, 1983). *Piers* üzerine iyi çalışmalar: D. Aers, *Piers Plowman and Christian Allegory* (Londra, 1975); R. J. Blanch, ed., *Style and Symbolism in Piers Plowman* (Knoxville, 1969); M. W. Bloomfield, *Piers Plowman*

as a Fourteenth-Century Apocalypse (New Brunswick, N.J., 1961); M. W. Bloomfield, "Present State of *Piers Plowman* Studies," Blanch içinde, s. 3-25; A. Colaianne, *Piers Plowman: An Annotated Bibliography of Editions and Commentary 1550-1977* (New York, 1978); T. P. Dunning, "Piers Plowman": *An Interpretation of the A Text*, J. A. W. Bennett'in önsözüyle 2. bs. T. Dolan tarafından (Oxford, 1980); G. Hort, *Piers Plowman and Contemporary Religious Thought* (Londra, tarihsiz); G. Kane, *Piers Plowman: The Evidence for Authorship* (Londra, 1965); D. Murtagh, *Piers Plowman and the Image of God* (Gainseville, Fla., 1978); D. W. Robertson, Jr. ve B. F. Huppé, *Piers Plowman and Scriptural Traditon* (Princeton, 1951); E. Salter ve D. Pearsal, *Piers Plowman* (Evanston, Ill., 1967); H. W. Troyer, "Who Is Piers Plowman?" Blanch içinde, s. 156-173; E. Vasta, ed., *Interpretations of Piers Plowman* (Notre Dame, Ind., 1968).

Ortaçağ Tiyatrosu

Genel olarak tiyatro ve Şeytan'ın sahnedeki rolü konusunda bkz. M. Anderson, *Drama and Imagery in English Medieval Churches* (Cambridge, 1963); T. Andrus, "The Devil on the Medieval Stage in France" (Doktora tezi, Syracuse Üniversitesi, 1979); K. Ashley, "Divine Power in Chester Cycle and Late Medieval Thought," *Journal of the History of Ideas*, 39 (1978), 387-404; K. Ashley, "The Fleury Raising of Lazarus and Twelfth-Century Currents of Thought," *Comparative Drama*, 15 (1981), 139-158; K. Ashley, "The Specter of Bernard's Noonday Demon in Medieval Drama," *The American Benedictine Review*, 30 (1979), 205-221; R. Axton, *European Drama of the Early Middle Ages* (Londra, 1974); H. Bekker, "The Lucifer Motif in the German Drama of Sixteenth Century," *Monatshefte für deutsche Sprache und Literatur*, 51 (1959), 237-247; H. Graig, *English Religious Drama of the Middle Ages* (Oxford, 1955); L. Cushman, *The Devil and the Vice in English Literature Before Shakespeare* (Londra, 1900); E. DuBruck, "The Devil and Hell in Medieval French Drama," *Romania*, 100 (1979), 165-179; G. Frank, *The Medieval French Drama* (Oxford, 1954); E. Haslinghuis, *De Duivel in het Drama der Middeleeuwen* (Leiden, 1912); F. Heine-

mann, "Die Rolle des Teufels bei den Auferstehungsspielen der luzerner Landschaft," *Innerschweizerisches Jahrbuch für Heimatkunde*, 11/12 (1947/48), 117-136; S. J. Kahrl, *Traditions of Medieval English Drama* (Londra, 1974); V. Kolve, *The Play Called Corpus Christi* (Stanford, 1966); M. Klostermeyer, "Hölle und Teufel im deutschsprächigen Theater des Mittelalters und der Renaissance," (Doktora tezi, Viyana Üniversitesi, 1966); H.-S. Lampe, *Die Darstellung des Teufels in den geistlichen Spielen Deutschlands* (Münih, 1963); M. Lazar, "Les diables: serviteurs et bouffons (répertoire et jeu chez les comédiens de la troupe infernale)," *Tréteaux*, 1 (1978), 51-69; M. Lazar, "L'enfer et les diables dans le théâtre médiéval italien," *Studi di filologia romanza offerti a Silvio Pellegrini* (Padua, 1971), s. 233-249; M. Lazar, "Enseignement et spectacle: la 'disputatio' comme scène à faire dans le drame religieux du moyen âge," A. Sachs, ed., *Studies in the Drama* (Kudüs, 1967) içinde, s. 126-155; M. Lazar, "The Saint and the Devil: Christological and Diabological Typology in Fifteenth Century Provençal Drama," N. J. Lacy ve J. C. Nash, ed., *Essays in Early French Literature Presented to Barbara M. Craig* (York, S.C., 1982) içinde, s. 81-92; M. Lazar, "Satan and Notre Dame," N. Lacy, ed., *A Medieval French Miscellany* (Lawrence, Kans., 1972) içinde, s. 1-14; R. Lebègue, "Le diable dans l'ancien théâtre religieux," *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 97-105; A. Nelson, *The Medieval English Stage* (Chicago, 1974); F. Pitangue, "Variations dramatiques du Diable dans le théâtre français du moyen âge," *Etudes médievales offertes à M. le Doyen Augustin Fliche de l'Institut* (Montpellier, 1972) içinde, s. 143-160; R. Potter, *The English Morality Play* (Londra, 1975); R. M Rastall, *The Chester Mysetry Cycle: Essays and Documents* (Chapel Hill, 1983); K. Roddy, "Epic Qualities in the Cycle Plays," N. Denny, *Medieval Drama* (Londra, 1973) içinde, s. 155-171; E. Roy, *Le mystère de la Passion en France du XIVe au XVIe siècle* (Dijon, 1903); M. Rudwin, *Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen des Mittelalters und der Reformationszeit* (Göttingen, 1915); L. Schuldes, *Die Teufelsszenen im deutschen geistlichen Drama des Mittelalters* (Göppingen, 1974); S. Sticca, *The Latin Passion Play* (Albany, 1970); D. Stuart, "The

Stage Setting of Hell and the Iconography of the Middle Ages," *Romanic Review*, 4 (1913), 330-342; W. Tydeman, *The Theatre in the Middle Ages* (Cambridge, 1978); H. Vatter, *The Devill in English Literature* (Bern, 1978); G. Wickham, *The Medieval Theatre* (New York, 1974); R. Woolf, *The English Mystery Plays* (Berkeley, 1972); K. Young, *The Drama of the Medieval Church* (Oxford, 1933).

Şeytan incelemesi bakımından en yararlı oyunlardan bazıları: P. Aebischer, ed., *Le mystère d'Adam* (Cenevre, 1963), onikinci yüzyıl; Rutebeuf'ün *Miracle de Théophile*'i, 1261 dolaylarında yazıldı, ed. G. Frank, *Le miracle de Théophile*, 2. bs. (Paris, 1969); bkz. M. Lazar, "Theophilus: Servant of Two Masters," *Modern Language Notes*, 87, no. 6 (1972), 31-50; R. Petsch, ed., *"Theophilus": Mittelniederdeutsches Drama in drei Fassungen herausgegeben* (Heidelberg, 1908); geç onüçüncü yüzyıla ait *Passion du Palatinus*, ed., G. Frank, *La Passion du Palatinus* (Paris, 1922); Arnoul Grébanın *Mystère de la Passion*'u 1450 dolaylarında yazıldı, ed., G. Paris ve G. Raynaud, *Le mystère de la Passion d'Arnoul Grébanı* (Paris, 1878); bkz. R. Ménage, "Le mesnie infernale dans la *Passion* d'Arnoul Greban," *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979) içinde, s. 331-349; *York Corpus Christi* oyunları, ed., L. Smith, *York Plays* (Londra, 1885); N-Town dizisi (daha önce Ludus Coventriae olarak bilinen), ed., K. Block, *Ludus Coventriae* (Oxford, 1922); Chester dizisi, ed., R. Lumiansky ve D. Mills, *The Chester Mystery Cycle* (Oxford, 1974); Wakefield ya da Towneley oyunları, ed., G. England ve A. Pollard, *The Towneley Plays* (Londra, 1897); bkz. M. Rose, *The Wakefield Mystery Plays* (New York, 1962); M. Lazar, ed. ve çev., *Le jugement dernier* (Lo jutgamen general) (Paris, 1971), onbeşinci yüzyıl; O. Jodogne, ed., *"Le mystère de la Passion" de Jean Michel (Angers, 1486)* (Gembloux, 1959). Öteki oyunlar için bkz. Haslinghuis s. xii-xvi'deki liste; Lazar, "L'enfer"deki mükemmel kaynakça ve Schuldes, s. 149-151'de Alman oyunların listesi.

Hıristiyanlıkta Tefekkürcü Gelenek

Hıristiyan tefekkürcü gelenek konusunda bkz. M. Bowman, *Western*

Mysticicsm: A Guide to the Basic Works (Chicago, 1978); J. Clark, *The Great German Mystics: Eckhart, Tauler, and Suso* (Folcroft, Pa., 1949); H. Egan, "Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism," *Theological Studies*, 39 (1978), 399-426; M. Furse, *Mysticism* (Nashville, 1977); Marion Glasscoe, ed., *The Medieval Mystical Tradition in England* (Exeter, 1980); F. Happold, *Mysticism: A Study and an Anthology*, 2. bs. (Harmondsworth, 1970); P. Hodgson, *The Cloud of Unknowing, and Related Treatises on Contemplative Prayer* (Salzburg, 1982); S. Katz, ed., *Mysticism and Reigious Traditions* (Oxford, 1983); H. A. Kelly, *Love and Marriage in the Age of Chaucer* (Ithaca, 1975); D. Knowles, *The English Mystical Tradition* (New York, 1961); D. Knowles, *The Nature of Mysticism* (New York, 1966); V. Lagorio ve R. Bradley, *The 14th-Century English Mystics: A Comprehensive Annotated Bibliography* (New York, 1981); J. Leclercq, F. Vandenbroucke ve L. Buyer, La spiritualité du moyen âge (Paris, 1961); B. McGinn, "The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart," *Journal of Religion*, 61 (1981), 1-19; R. Petry, *Late Medieval Mysticism* (Philadelphia, 1957); J. Quint, *Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters*, 2. bs. (Tübingen, 1957); Wolfgang Riehle, *The Middle English Mystics* (Londra, 1981); U. Sharma ve J. Arndt, *Mysticism: A Select Bibliography* (Waterloo, Ont., 1973); M. Sawyer, *A Bibliographical Index of Five English Mystics* (Pittsburg, 1978); N. Smart, "Interpretations and Mystical Experience," *Religious Studies*, 1 (1965), 75-97; I. Trethowan, *Mysticism and Theology* (Londra, 1975); G. W. Tuma, *The Fourteenth Century English Mystics*, 2 cilt (Salzburg, 1977); E. Underhill, *Mysticism* (New York, 1955); E. Underhill, *Essentials of Mysticism and Other Essays* (New York, 1976); E. Underhill, *The Mystics of the Church* (New York, 1964).

Hıristiyan gelenekteki en önemli mistikler: Paul (ö. y. 65); Augustine (354-430); Clairvauxlu Bernard (1090-1153); Saint Victorlu Richard (ö. 1173); Saint Thierryli William (y. 1085-1148); Bingenli Hildegarde (1098-1179); Hadewijck (onüçüncü yüzyıl); Assisili Francis (y. 1181-1126); Bonaventure (y. 1217-1274); Magdeburglu Mechtild (y. 1212-1290); Folignolu Angela (1249-1309); Büyük Getrude (1256-1302); Meister Eckhart (1260-1327);

Jan van Ruusbroec (1293-1381); Heinrich Suso (y. 1295-1366); Johann Tauler (y. 1300-1361); Richard Rolle (y. 1300-1349); Gerard Groote (1340-1384); *The Cloud of Unknowing*'in yazarı (y. 1350); Sienalı Catherine (1347-1380); Florens Radewijns (1350-1400); Thomas à Kempis (1380-1471); Norwichli Julian (y. 1342-1415); *Thelogica Germanica*'nın yazarı (y. 1350); Cusalı Nicholas (1401-1464); Cenevizli Catherine (1447-1510); Crosslu John (1542-1591); Avilalı Teresa (1515-1582); Jakob Boehme (1575-1624). Bu yazarların birçoğunun çevirileri, New York'ta Paulist Press'in yayımladığı Batı Maneviyatının Klasikleri dizisinden çıkmaktadır.

Kaynakça

Bu kaynakça yalnızca bütünüyle ya da çok büyük ölçüde Şeytan'ı ve demonları ele alan eserleri kapsar. Sorunu ikinci derecede ya da genel olarak ele alan eserler, dipnotlarda ve Kaynaklar Üzerine Deneme'de veriliyor.

Aichele, Klause, *Das Antichristdrama des Mittelalters der Reformation und Gegenreformation*, Lahey, 1974.

Allard, Guy, ed., *Aspects de la marginalité au moyen âge*, Montreal, 1975.

Andrus, Toni Wulff, "The Devil on the Medieval Stage in France," Doktora tezi, Syracuse Üniversitesi, 1979.

Angenendt, Arnold, "Der Teufexorzismus und siene Kritik in der Theologie des 12, und 13, Jahrhunderts," A. Zimmermann, ed., *Die Machte des Guten und Bösen*, Berlin, 1977 içinde, s. 388-409.

Ashby, Ginette, "Le diable et ses réprésentations dans quelques chansons de geste," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 9-21.

Ashley, Kathleen, M., 'The Specter of Bernard's Noonday Demon in Medieval Drama," *American Benedictine Review*, 30 (1979), 205-221.

Atkins, Anselm, "Caprice: The Myth of the Fall in Anselm and Dostoevsky," *Journal of Religion*, 47 (1967), 295-312.

Aubin, Paul, "Intériorité et extériorité dans les Moralia in Job de Saint Grégoire le Grand," *Recherches de science religieuse*, 62 (1974), 117-166.

Awn, Peter J., *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden, 1983.

Backes, Herbert, "Teufel, Götter, und Heiden in geisticher Ritterdichtung: Corpus Antichristi und Martyreriiturgie," A. Zimmermann, ed., *Die Machte des Guten und Bösen*, Berlin, 1977 içinde, s. 417-441.

Baird, Joseph L., "The Devil in Green," *Neuphilologische Mitteilungen*, 69 (1968), 575-578.

Baltrusaitis, Jurgen, *Réveils et prodiges: Le gothique fantastique*, Paris, 1960.

Bamberger, Bernard J., *Fallen Angels*, Piladelphia, 1952.

Bandy, Stephen C., "Cain, Grendel, and Giants of Beowulf," *Papers on Language and Literature*, 9 (973), 235-249.

Bartelink, G., J. M., "Les dénominations di diable chez Gregoire de Tours," *Revue des études latines*, 48 (1970), 411-432.

Bartsch, Elmar, *Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie: Eine liturgiegeschichtliche und liturgietheologische Studie*, Münster, 1967.

Batelli, Guido, "Il 'De pugna daemonum' di S. Romualdo e una scultura simbolica a Valdicastro," *Rivista Camaldolese*, 2 (1927), 298-299.

Bazin, Germain, "The Devil in Art," Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan*, New York, 1952 içinde, s. 351-367.

Beck, Edmund, "Iblis und Mensch, Satan und Adam: Der Werdegang einer koranischen Arzahlung," *Le muséon*, 89 (1976), 195-244.

Bekker, Hugo, "The Lucifer Motif in the German Drama of the Sexteenth Century," *Monatshefte für deutsche Sprache und Literatur*, 51 (1959), 237-247.

Béraudy, Roger, "Scrutinies and Exorcisms," *Adult Baptism and the Catechumenate*, Consilium Dizisi cilt 22, New York, 1967 içinde, s. 57-61.

Berkhout, Carl T. ve Jeffrey B. Russell, *Medieval Heresies: A Bibliography*, 1960-1979, Toronto, 1981.

Bernheimer, Richard, *Wild Men in the Middle Ages*, Cambridge Mass., 1952.

Bernstein, Alan A., "Esoteric Theology: William of Auvergne on the Fires of Hell and Purgatory," *Speculum*, 57 (1982), 509-531.

— "Theology between Heresy and Folklore: William of Auvergne on Punishment after Death," *Studies in Medieval and Renaissance History* (1983), 3-42.

Besserman, Lawrence L., *The Legend of Job in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1979.

Bieder, Werner, *Die Vorstellung der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zürih, 1949.

Birnes, William J., "Christ as Advocate: The Legal Metaphor of Piers Plowman," *Annuale medievale*, 16 (1975), 71-93.

Blangez, Gérard, "Le diable dans le ci-nous-dit: La théorie des sièges de paradis," *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979) içinde, 25-35.

Blic, Jacquess de, "Peccabilité de l'esprit et surnaturel," *Mélanges de science religieuse*, 3 (1946), 163.

— "Saint Thomas et l'intellectualisme moral à propos de la peccabilité de l'ange," *Mélanges de science religieuse*, 1 (1944), 241-280.

Blomme, Robert, *La doctrine du péché dans les écoles theologiques de la première moité du XIIe siècle*, Louvin, 1958.

Bloomfield, Morton W., *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept with Special Reference to Medieval English Literature*, East Lansing, Mich., 1952.

Bober, Phyllis Fray, "Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity," *American Journal of Archeology*, 55 (1951), 13-51.

Bolte, Johannes, "Der Teufel in der Kirche," *Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte*, 11 (1897), 247-266.

Bonnell, John K., "The Serpent with a Human Head in Art and in Mystery Play," *American Journal of Archeology*, 21 (1917), 255-291.

Bouman, C. A., " 'Descendit ad inferos': Het thema van de nederdaling ter helle in de liturgie," *Nederlands katholieke Stemmen*, 55 !959), 44-51.

Bourget, Pierre du, "La couleur noire de la peau du démon dans l'iconographie chrétienne a-t-elle une origine précise?" *Actas del VIII congresso international de arqueologia cristina*, Barcelona, 1972, s. 271-272.

Bowker, John, "The Problem of Suffering in the Qur'an," *Religious Studies*, 4 (1969), 183-202.

— *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge, 1970.

Brenk, Beat, "Teufel," *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 4 (1972), sütun

295-300.

Brucker, Charles, "Mentions et représentations du diable dans la littérature française épique et romanesque du XIIe et du début du XIIIe siècle: Queques jalons pour une étude évolutive," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 39-69.

Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan*, New York, 1952.

Bucher, Gisela, "Le diable dans les polémiques confessionelles," *Diables et diableries*, Cenevre, 1977 içinde, s. 39-53.

Burns, J. Patout, "The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory," *Theological Studies*, 36 (1975), 285-304.

Burton, Dorothy Jean, "The Compact with the Devil in the Middle-English Vision of Piers the Plowman, B. II," *California Folklore Quarterly*, 5 (1946), 179-184.

Buschinger, Danielle, "Le diable dans le Gregorius de Hartmann von Aue," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 73-95.

Busnelli, Giovanni, *I tre colori del Lucifero Dantesco*, Roma, 1910.

Calasso, Giovanna, "Intervento d'Iblis nella creazione dell'uomo: L'ambivaente figura del 'nemico' nelle tradizioni islamiche," *Rivista degli studi orientali*, 45 (1970), 71-90.

Caluwe-Dor, Juliette de, "Le diable dans les Contes de Contorbéry: Contribution à l'étude sémantique de terme Devil," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 99-116.

Camerlynck, Eliane, "Féminité et sorcellerie chez les théoriciens de la démonologie à la fin du moyen âge: L'étude du Malleus Maleficarum," *Renaissance et Reformation*, 7 (1983), 13-25.

Campbell, Jackson J., "To Hell and Back: Latin Tradition and Literary Use of the 'Descensus ad inferos' in Old English," *Viator*, 13 (1982), 107-158.

Carmody, Francis, "Le diable des bestiaries," *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 79-85.

Cassell, Anthony, "The Tomb, the Tower, and the Pit: Dante's Satan," *Italica*, 56 (1979), 331-351.

Castelli, Enrico, *Il demoniaco nell'arte*, Milan, 1952.

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

Cazenave, Annie, "Bien et mal dans un mythe cathare languedocien," A. Zimmermann, ed., *Die Machte des Guten und Bösen*, Berlin, 1977 içinde, s. 344-387.

Chadwick, Nora K., "The Monsters in Beowulf," Peter Clamoes, ed., *The Anglo-Saxons*, Londra, 1959 içinde, s. 171-203.

Champneys, A. C., "The Character of the Devil in the Middle Ages," *National and English Review*, 11 (1888), 176-191.

Ciérvide, Ricardo, "Notas en torno al libro de Miseria de Omne: Lo demoniaco e inernal en el códice," *Estudios de Duesto*, 22 (1974), 81-96.

Clark, Roy Peter, "Squeamishness and Exorcism in Chaucer's Miller's Tale," *Thoth*, 14 (1973-1974), 37-43.

Cohn, Norman, *Europe's Inner Demons*, New York, 1975.

Colliot, Régine, "Rencontres du moine Raoul Glaber avec le diable d'aprrès ses Histoires," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 119-132.

Colombani, Dominique, "La chute et la modification: Le renversement diabolique chez Gautier de Coinci," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 135-154.

Combarieu, Michelin de, "Le diable dans le Comment Theophius vint à pénitence de Gautier de Coinci et dans le Miracle Théophile de Rutebeuf (1)," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 157-182.

Conner, Patrick W., "The Liturgy and the Old English 'Descent into Hell'," *Journal of English and Germanic Philology*, 79 (1980), 179-191.

Courtenay, William C., "Necessity and Freedom in Anselm's Conception of God," Helmut Kohlenberger, ed., *Analecta Anselmiana*, cilt 4/2, Frankfurt

am Main, 1975 içinde, s. 39-64.

Courtès, C., "Le peccabilité de l'ange chez saint Thomas," *Revue thomiste*, 53 (1953), 133-163.

Crawford, J. P. W., "The Devil as a Dramatic Figure in the Spanish Reigious Drama before Lope de Vega," *Romanic Review*, 1 (1910), 302-312, 374-383.

Crook, Eugene J. ve Margaret Jennings, "The Devil and Ranulph Higden," *Manuscripta*, 22 (1978), 131-140.

Culianu, Ioan Petru, "Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento," *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 17 (1981), 360-408.

Cushman, L. W., *The Devil and the Vice in English Literature before Shakespeare*, Londra, 1900.

Dalbey, Marcia A., "The Devil in the Garden: Pluto and Proserpine in Chaucer's 'Merchant's Tale,'" *Neuphilologische Mitteilungen*, 75 (1974), 402-415.

Dando, Marcel, "Les anges neutres," *Cahiers d'études cathares*, 27, no. 69 (1976), 3-28.

— "Satanael," *Cahiers d'études cathares*, 30, no. 83 (1979), 3-11; 30, no. 84 (1979) 3-6; 31, no. 85 (1980), 14-32; 31, no. 86 (1980), 3-16.

D'Ardenne, Simone T. R. O., "The Devil's Spout," *Transactions of the Philological Society* (Londra, 1946), 31-54.

De Clerck, D. E., "Droits de démon et nécessité de la rédemption: Les écoles d'Abélard et de Pierre Lombard," *Recherches de théologie anciene et médiévale*, 14 (1947), 32-64.

— "Questions de sotériologie médiévale," *Recherches de théologie anciene et médiévale*, 13 (1946), 150-184.

DeCoursey, Mary E., *Theory of Evil in the Metaphysics of Saint Thomas and Its Contemporary Significance*, Washington, D.C., 1948.

Dedek, John F., "Intirinsically Evil Acts: An Historical Study of the Mind of St. Thomas," *The Thomist*, 43 (1979), 385-413.

Delatte, A. ve Ch. Josserand, "Contribution à l'étude de la démonologie byzantine," Mélanges J. Bidez, Cilt 2, Brüksel, 1934, s. 207-232.

Deschaux, Robeert, "Le livre de la diaberie d'Eloy d'Amerval," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 185-193.

Devine, Philip E., "The Perfect Island, the Devil, and Existent Unicorns," *American Philosophical Quarterly*, 12 (1975), 255-260.

— *Le diable au moyen âge: Doctrine, promlémes moraux, représentations*, Paris, 1979.

— *Diables et diableries: La représentation de diable dans la gravure de 15e et 16e siècles*, Cenevre, 1977.

Dölger, Franz-Joseph, *Der exoncismus im altchristlichen Taufritual: Eine religionsgeschichtliche Studie*, Paderborn, 1909.

— "Teufels Grossmutter: Magna Mater Deum, Magna Mater Deorum: Die Umwertung der Heidengötter im christlichen Demonenglauben," *Antike und Christentum*, 3 (1932), 153-176.

Donati, Umberto, *Lucifero nella Divina Commedia*, Roma, 1958.

Dreyer, Max, *Der Teufel in der deutschen Dichtung des Mittelalters: Von den Anfangen bis in das XVI*, Jahrhundert, Rostock, 1884.

DuBruck, Edelgard, "The Devil and Hell in Medieval French Drama: Prolegomena," *Romania*, 100 (19797, 165-179.

— "Thomas Aquinas and Medieval Demonology," *Michigan Academician*, 7 (1974), 167-183.

Ducellier, Andre, "Le diable à Byzance," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 197-212.

Düchting, Reinhard, "Titivillus, Damon der Kopisten und solcher, die sich versprechen: Ein Beitrag zur Geschichte des Lapsus linguae," *Ruperto Carola*, 58/59 (1976/1977), 69-73.

Dumézil, Georges, *Loki*, Darmstadt, 1959.

Dustoor, P. E., "Legends of Lucifer in Early English and in Milton," *Anglia*, 54

(1930), 213-268.

Eickman, Walther, *Die Angelologie und Demonologie des Koran im Vergleich der Engelund Geisterlehre der Heiligen Schrift*, New York ve Leipzig, 1908.

Emmerson, Richard Kenneth, *Antichrist in the Middle Ages: A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature*, Seattle, 1981.

Erich, Oswald A., *Die Darstellung des Tufels in der chrstlichen Kunst*, Berlin, 1931.

Evans, Gillian R., *Augustine on Evil*, Cambridge, 1982.

— "Why the Fall of Satan?" *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 45 (1978), 130-146.

Evans, J. M., *"Paradise Lost" and the Tekvin Tradition*, Oxford, 1968.

Faggin, Guiseppe, *Diabolicità del rospo*, Venedik, 1973.

Farrell, P. M., "Evil and Omnipotence," *Mind*, 67 (1958), 399-403.

Fahr, Hans von, "Gottesurteil und Folter: Eine Studie zur Damonologie des Mittelalters und der neueren Zeit," *Festgabe für Rudolf Stammler*, Berlin ve Leipzig, 1926, s. 231-254.

Feng, Helen C., "Devil's Letter: Their History and Significance in church and Society, 1110-1500.," Doktora tezi, Northwestern Üniversitesi, 1982.

Finnegan, Robert Emmet, "Christ and Satan: Structure and Theme," *Classica et mediavalia*, 30 (19747, 490-551.

— "God's Handmaegen versus the Devil's Craeft in Tekvin B," *English Studies in Canada*, 7 (1981), 1-14.

— "Three Notes on the Junius XI Christ and Satan: Lines 78-79; Lines 236-42; Lines 435-38," *Modern Philology*, 72 (1974-1975), 175-181.

Frappier, Jean, "Châtiments infernaux et peur de diable d'après quelques textes français du XIIIe et du XIVe siècle," Frappier, *Histoire, mythes et symbols*, Cenevre, 1976 içinde, s. 129-136.

Frascino, Salvatore, "La 'terra' dei giganti ed il Lucifero dantesco," *La cultura*, 12 (1933), 767-783.

Frecero, John, "Dante and Neutral Angels," *The Romantic Review*, 51 (1960), 3-

14.

— "Infernal Inversion and Christian Conversion (Inferno XXXIV)," *Italica*, 42 (1965), 35-41.

— "Satan's Fall and the Quaestio de aqua et terra," *Italica*, 38 (1961), 99-115.

— "The Sign of Satan," *Modern Language Notes*, 80 (1965), 11-26.

Freytag, Gustave, "Dr deutsche Teufel im sechzehnten Jahrhundert," Freytag, *Gesammmelte Werke*, Berlin 1920, seri 2, cilt 5 içinde, s. 346-384.

Frick, Karl, *Das Reich Satans: Luzifer/Satan/Teufel und die Mond- und Liebesgöttinnen in ihrer lichten und dunklen Aspecten*, Graz, 1982.

Friedman, John Block, "Eurydice, Heurodis, and the Noon-day Demon," *Speculum*, 41 (1966), 22-29.

— *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought, Cambridge*, Mass., 1981.

Gallardo, Próspero G., "Rutas Compostelanos: El demonio del Languedoc," *Boletin del Seminario de Estudios de Arte e Arqueologia*, 20 (1953-1954), 217-219.

Galpern, Joyce Manheimer, "The Shape of Hell in Anglo-Saxon England," Doktora tezi, California Üniversitesi, Berkeey, 1977.

Gandillac, Maurice de, "Anges et hommes dans le commentaire de Jean Scot sur la 'Hiérarchie céleste,'" Jean Scot Erigène, Paris, 1977, s. 393-403.

Garidis, Miltos, "L'évolution de l'iconographie du démon dans la période postbyzantine," *L'information d'histoire de l'art*, 12 (1967), 143-155.

Gaston, L., "Beelzebub," *Theologische Zeitschrift*, 18 (1962), 247-255.

Gatch, Milton McC., "The Harrowing of Hell: A Liberation Motif in Medieval Theology and Devotional Literature," *Union Seminary Quarterly Review*, 36, ek (1981), 75-88.

Geister, Otto E *Die Teufelszenen in der Passion von Arras und der Vengenace Jhesucrist*, Greifswald, 1914.

Gerest, Régis-Claude, "Le démon en son temps: De la fin du moyen âge au XVIe siècle," *Lumière et vie*, 78 (1966), 16-30.

Giacomo, Vittorio di, *Leggende del diavolo*, 2. bs. Bologna, 1962.

Gobinet, D., "Sur les membres inférieurs d'un démon," *Revue du moyen âge latin*, 15 (1959), 102-104.

— "Sur les membres inférieurs d'un démon (note complémentaire)," *Revue du moyen âge latin*, 23 (1967), 131-132.

Goddu, André, "The Failure of Exorcism in the Middle Eges," A. Zimmermann, ed., *Soziale Ordnungen in Selbstvertandnis des Mittelalters*, Berlin, 1980 içinde, s. 540-557.

Goldziher, I., "Eisen als Schutz gegen Damonen," *Archiv für Religionswissenschaften*, 10 (1907), 41-46.

Gombocz, Wolfgang L. F., "St. Anselm's Disproof of the Devil's Existence in the Proslogion: A Counter Argument against Haight and Richman," *Ratio*, 15 (1973), 334-337.

— "St. Anselm's Two Devils but One God," *Ratio*, 20 (1978) 142-146.

— "Zur Zwei-Argument Hypothese bezuglich Anselms Proslogion," *Quaranteseptième bulletin de l'Academie St. Anselme*, 75 (1974), 95-98.

Gomme, Alice B., "The Character of Beelzebub in the Mummers' Play," *Folklore*, 40 (1929), 292-293.

Goulet, Jean, "Un portrait des sorcières au XVe siècle," Guy Alard, ed., *Aspects de la marginalité au moyen âge, Montreal*, 1975 içinde, 129-141.

Gouttebronze, Jean-Guy, "Le diable dans le Roman de Rou," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 215-235.

Graf, Arturo, "La demonologia di Dante," Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, cilt 2, Turin 1925 içinde, s. 80-112.

Grant, C. K., "The Ontological Disproof of the Deevil," *Analysis*, 17 (1957), 71-72.

Griffin, Robert, "The Devil and Panurge," *Studi francesi*, 47/48 (1972), 329-336.

Grivot, Deenis, *Le diable dans la cathédrale*, Paris, 1960.

Gros, Gérard, "Le diable et son adversaire dans l'Advocacie nostre dame (poéme du XIVe siècle)," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, 258-260.

Grosdidier de Matons, José, "Démonologie, magie, divinisation, astrologie à Byzance," *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, IVe section: Sciences historiques et philologiques*, 107 (1974-1975), 485-491.

Grove, Thomas N., "Light in Darkness: The Komedi of the York 'Harrowing of Hell' as Seen against the Backdrop of the Chester 'Harrowing of Hell,'" *Neuphilologische Mitteilungen*, 75 (1974), 115-125.

Grunebaum, Gustav von, "The Concept of Evil in Muslim Theology," *Middle East Studies Association Bulletin*, 2, no. 3 (1968), 1-3.

— "Observations on the Muslim Concept of Evil," *Studia islamica*, 31 (1970), 117-134.

Haight, David ve Mororie Haight, "An Ontological Argument for the Devil," *The Monist*, 54 (1970), 218-220.

Hammerstein, Reinhold, *Diabolus in Musica: Studien zur Ikonographie Musik in Mittelalter*, Bern, 1974.

Harris, Errol E., *The Problem of Evil*, Milwaukee, 1977.

Haslinghuis, Edward Johannes, *De Duivel in het Drama der Middeleeuwen*, Leiden, 1912.

Haubst, Rudolf, "Anselms Satifaktionslehre einst und heute," *Trierer theologische Zeitschrift*, 80 (1971), 88-109.

Hayen, André, "Le péché de l'ange selon Saint Thomas d'Aquin: Théologie de l'amour divin et métaphysique de l'acte de l'être," *Teoresi*, 9 (1954), 83-176.

Heinemann, Franz, "Die Rolle des Teufels bei den Auferstehungsspielen der luzerner Landschaft," *Innerschweizerisches Jahrbuch für Heimatkunde*, 11-12 (1947-1948), 117-136.

Helg, Didier, "La fonction du diable dans les textes hagiographiques," *Diables*

et diableries, Cenevre, 1977 içinde, s. 13-17.

Henry, Desmond P., "Saint Anselm and Nothingness," *Philosophical Quarterly*, 15 (1965), 243-246.

Hill, Joyce M., "Figures of Evil in Old English Poetry," *Leeds Studies in English*, 8 (1976), 5-19.

Hill, Thomas D., "The Fall of Angels and Man in the Old English Tekvin B," Lewis B. Nicholson ve Dolores F Frese, ed., *AngloSaxon Poetry: Essays in Appreciation for John C. McGalliard*, Notre Dame, 1975 içinde, s. 279-290.

— "The Fall of Satan in the Old English Christ and Satan," *Journal of English and German Philology*, 76 (1977), 315-325.

— "Satan's Fiery Speech: 'Christ and Satan' 78-79," *Notes and Queries*, 217 (1972), 2-4.

— "Some Remarks on 'The Site of Lucifer's Throne,'" *Anglia*, 87 (1969), 303-311.

Hourani, George F., "Averroes on Good and Evil," *Studia islamica*, 16 (1962), 13-40.

Hübener, Wolfgang, " 'Malum auget decorem in universo': Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochschoastik," A. Zimmermann, ed., *Die Machte des Guten und Bösen*, Berlin, 1977 içinde, s. 1-26.

Iancu-Agou, Daniel, "Le diable et le juif: Représentations médiévales iconografiques et écrites," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 261-276.

Iersel, Bastiaan M. F. van, A. A. Bastiaensen, J. Quinlan ve P. J. Schoonenberg, *Engelen en Duivels*, Hilversum, 1968. .

Jadaane, Fehmi, "La place des anges dans la théologie cosmique musulmane," *Studia islamica*, 41 (1975), 23-61.

Jennings, Margaret, *Tutivillus: The Literary Career of the Recording Demon. Studies in Philology*, 74, no. 5. Chapel Hill, 1977.

Jones, David M., "Exorcism before the Reformation: The Problem of Saying One Thing and Meaning Another," Master tezi, Virginia Üniversitesi, 1978.

Jordans, Wilhelm, *Der germanische Volkslaube von den Toten und Damonen im Berg und ihrer Beschwichtigung: Die Spuren in England*, Bonn, 1933.

Jourjon, "Qu'allait-il voir au désert? Simple question posée au moine sur son démon," *Lumière et vie*, 78 (1966), 3-15.

Kably, Mohammed, "Satan dans l'Ithia d'Al-Gazali," *Hespéris Tamuda*, 6 (19657, 5-37.

Kappler, Claude, "Le diable, la sorcière, et l'inquisiteur d'après le 'Malleus Maleficarum,'" *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 279-291.

Kaske, Robert E., "Beowulf and the Book of Enoch," *Speculum*, 46 (1971), 421-431.

—"The Eotenas in Beowulf," Robert Creed, ed., *Old English Poetry: Fifteen Essays, Providence*, 1967 içinde, s. 285-310.

Kaper, Walter ve Karl Lehmann, *Teufel-Damonen-Besessenheit: Zur Wirkichkeit des Bösen*, 2. bs. Mainz, 1978.

Keenan, Hugh T., "Satan Speaks in Sparks: Christ and Satan 78-79a, 161-162b, and the 'Life of Saint Anthony,'" *Notes and Queries*, 219 (1974), 283-284.

Kellogg, Algred L., "Satan, Langland, and the North," *Speculum*, 24 (1949), 413-414.

Kelly, Henry Ansgar, *The Devil, Demonology, and Witchcraft*, 2. bs. New York, 1974.

— "The Devil in the Desert," *Catholic Biblical Quarterly*, 26 (1964), 190-220.

— "The Metamorphoses of the Eden Seprent during the Middle Ages and Renaissance," *Viator*, 2 (1971), 301-328.

Kiesling, Nicholas, *The Incubus in English Literature: Provenance and Progeny*, Pullman, Wash., 1977.

Kirschbaum, E., "L'angelo rosso e l'angelo turchino," *Rivista di archeologia cristiana*, 17 (1940), 209-248.

Kirsten, Hans, *Die Taufabsage*, Berlin, 1960.

Köppen, Alfred, *Der Teufel und die Hölle in der darstellenden Kunst von den Anfangen bis zum Zeitalter Dante's und Giotto's*, Berlin, 1895.

Kretzenbacher, Leopold, *Teufelsbünder und Faustgestalten im Abendlande*, Klagenfurt, 1968.

Kroll, Josef, *Gott und Hölle: Der Mythos vom Descensuskampfe*, Leipzig, 1932.

Lafontaine-Dosogne, Jacqueline, "Un thème iconografique peu connu: Marina assommant Belzébuth," *Byzantion*, 32 (1962), 251-159.

Lampe, Hans-Sirks, *Die Darstellung des Teufels in den geistlichen Spielen Deutschlands: Von den Anfangen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Münih, 1963.

Langton, Edward, *Satan, a Portrait: A Study of the Character of Satan through All the Ages*, Londra, 1945.

Larmat, Jean, "Perceval et le chevalier au dragon: La croix et li diable," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 295-305.

Lazar, Moshé, "Caro, mundus, et demonia dans les premières oeuvres de Boch," *Studies in Art*, 24 (1972), 106-137.

— "Les diables: Serviteurs et buffons (répertoire et jeu chez les comédiens de la troupe infernale)," *Tréteaux*, 1 (1978), 51-69.

— "L'enfer et les diables dans le théâtre médiéval italien," *Studi di filologia romanza offerti a Silvio Pellegrini*, Padua, 1971, s. 233-249,

— "The Saint and the Devil: Chritological and Diabological Typology in Fifteenth Century Provençal Drama," Norris J. Lacey ve Jeryy C. Nash, ed., *Essays in Early French Literature Presented to Barbara M. Craig*, York, S.C., 1982 içinde, s. 81-92.

— "Satan and Notre Dame: Characters in a Popular Scenario," Norris J. Lacey, ed., *A Medieval French Miscellany*, Lawrence, Kans., 1972 içinde, s. 1-14.

— "Theophilus, Servant of Two MAsters: The Pre-Faustian Theme of Despair and Revolt," *Modern Language Notes*, 87, no. 6 (1972), 31-50.

Lebègue, Raymond, "Le diable dans l'ancien théâtre religieux," *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3-5 (1953), 97-105.

Legros, Huguette, "Le diable et l'enfer: Représentation dans la sculpture romane (étude faite à travers quelques exemples significatifs: Conques, Autun, Saint-Benoît-sir-Loire)," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 309-329.

Lionel, Fréderic, "Le bien et le mal et la foi cathere," *Cahiers d'études cathares*, 25 (1974), 51-57.

Lixfeld, Hannjost, *Gott und Teufel als Weltschöpfer: Eine Untersuchung über die duaistische Tiererschaffung in der europaischen und aussereuropaischen Volksüberlieferung*, Münih, 1971.

Lo Castro, Antonino, *Lucifero nella "Commedia" di Dante*, Messina, 1971.

Lohr, Evelyn, *Patristic Demonology in Old English Literature*, Kısaltılmış, New York, 1949.

Loofs, Friedrich, "Christ's Descent into Hell," *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, 11 (1908), 290-301.

Loos, Milan, "Satan als Erstgeborener Gottes (ein Beitrag zur Analyse des bogomilischen Mythus)," *Byzantinabulgaria*, 3 (1969), 23-35.

Lukken, G. M., *Original Sin in the Roman Liturgy: Research into the Theology of Original Sin in the Roman Sacramentaria and the Early Baptismal Liturgy*, Leiden, 1973.

Maag, Victor, "The Antichrist as a Symbol of Evil," C. G. Jung Enstitüsü Kitaplığı, *Evil*, Evanston, 1967 içinde, s. 57-82.

MacCulloch, John A., *The Horrowing of Hell: A Comparative Study of an Early Christian Doctrine*, Edinburgh, 1930.

Maeterlinck, Louis, "Le rôle comique du démon dans les mystères flamends," *Mercure de France*, 41 (1940), 385-406.

Malmberg, Lars, "Grendel and the Devil," *Neuphilologische Mitteilungen*, 78 (1977), 241-243.

Malone, Kemp, "Satan's Speech: Tekvin 347-440," *Emory University Quarterly*, 19 (1963), 242-246.

Margoliouth, D. S., "The Devil's Delusion by Ibn al-Jauzi," *Islamic Culture*, 9 (1935), 1-21.

— ""The Devil's Delusion: Tablis Iblis of Abu'l-Faraj ibn al-Jawsi," *Islamic Culture*, 19 (1945), 69-81.

Marieb, Raymond E., "The Impeccability of the Angels Regarding Their Natural End," *The Thomist*, 28 (1964), 409-474.

Maritain, Jacques, *St. Thomas and the Problem of Evil*, Milwaukee, 1942.

McAlindon, T., "Komedi and Terror in Middle English Literature: The Diabolical Game," *Modern Language Review*, 60 (1965), 325-332.

— "The Emergence of a Comic Type in Middle-English Narrative: The Devil and Giant as Buffoon," *Anglia*, 81 (1963), 365-371.

McGuire, Brian Patrick, "God, Man, and the Devil in Medieval Theology and Culture," Copenhag Üniversitesi, Yunan ve Latin Ortaçağı Enstitüsü, *Cahiers*, 18 (1976), 18-82.

Mellinkoff, Ruth, "Cain and the Jews," *Journal of Jewish Art*, 6 (1979), 16-38.

— "Cain's Monstrous Progeny in Beowulf: Part I, Noachic Tradition," *Anglo-Saxon England*, 8 (1979), 143-162.

— *The Horned Moses in Medieval Art and Thought*, Berkeley, 1970.

— "Judas's Red Hair and the Jews," *Journal of Jewish Art*, 9 (19837, 31-46.

— *The Mark of Cain*, Berkeley, 1981.

— "Riding Beckards: Theme of Humiliation and Symbol of Evil," *Viator*, 4 (1973), 153-176.

— "The Round-Topped Tablets of the Law: Sacred Symbol and Emblem of Evil," *Journal of Jewish Art*, 1 (1974), 28-43.

Menage, René, "La mesnie infernale dans la Passion d'Arnoul Greban," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 333-349.

Menjot, Denis, "Le diable dans la 'Vita Sancti Emiliani' de Braulio de Saragosse (585?-651?)," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 355-369.

Mirarchi, Giovanni, "Osservazioni sul poema anglossassone Cristo e Satana,"

Aion: Filologia germanica, 22 (1979), 79-106.

Montano, Edward J., *The Sin of the Angels: Some Aspects of the Teaching of St. Thomas*, Washington, D.C., 1955.

Montgomery, John Warwick, *Demon Possession: A Medical, Historical, Anthropological, and Theological Syposium*, Minneapolis, 1976.

Müller, Carl Detlef G., "Geister (Damonen): Volksglaube," *Reallexikon für Antike und Christentum*, 9 (1975), 761-797.

Nardi, Bruno, *Le caduta di Licifero e l'autenticità della "Quaestio de Aqua et terra,"* Roma, 1959.

— "Gli Angeli che non furon ribelli nè fur fedeli a Dio," Nardi, *Dal "Convivio" alla "Commedia": Sei saggi danteschi*, Roma, 1960 içinde, s. 331-350.

Naselli, Carmelina, "Diavoli bianchi e diavoli neri nei leggendari medievali," *Volkstum und Kultur der Romanen*, 15 (1941-1943), 233-254.

Nelli, R., *La nature maligne dans le dualisme cathare du XIIIe siècle, de l'enégalité des deux principes*, Toulouse, Université, Travaux du Laboratoire d'ethnographie et de civilisation accitanes, 1. Carcassonne: Editions de la revue *Folklore*, 1969.

Nelson, Alan H., "The Temptation of Christ: Or the Temptation of Satan," Jerome Taylor ve Alan H. Nelson, ed., *Medieval English Drama*, Chicago, 1972 içinde, s. 218-229.

Obrist, Barbara, "Les deux visages du diable," *Diables et diableries* içinde, s. 19-29.

Oliver, Gabriel, "El diable, el sagristà i la Burguesa: Fragmento de un texto Catalán del siglo XIV," *Miscellanea Barcinonensia*, 36 (1973), 41-62.

Orr, John, "Devil a Bit," *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 107-113.

Owen, Douglas D. R., *The Vision of Hell: Infernal Journeys in Medieval French Literature*, Edinburgh, 1970.

Ozaeta, J. M., "La doctrina de Innocencio III sobre el demonio," *Ciudad de Di-*

os, 192 (1979), 319-336.

Padellaro de Angelis, Roa D., *Il problema del male nell'alta scholastica*, Roma, 1968.

Palgen, Rudolf, *Dantes Luzifer: Grundzüge einer Entstehungsgeschichte der Komödie Dantes*, Münih, 1969.

Paschetto, Eugenia, "Il 'De natura daemonum' di Witelo," *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino: Filosofia e storia della filosofia*, 109 (1975), 231-171.

Patch, Howard R., *The Other World: According to Descriptions in Medieval Literature*, Cambridge, Mass., 1950.

Patrides, C. A., "The Salvation of Satan," *Journal of the History of Ideas*, 28 (1967), 467-478.

Paul, Jacques, "Le démoniaque et l'imaginaire dans le 'De vita sua' de Guilbert de Nogent," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 373-399.

Payen, Jean-Charles, "Pour en finir avec le diable médiéval, ou pourquoi poètes et théologiens du moyen-âge ont-il scrupulé à coire au démon?" *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 403-425.

Penco, Gregorio, "Soppravvivenze della demonologia antica nel monachesimo medievale," *Studia monestica*, 13 (1971), 31-36.

Perrot, Jean-Pierre, "Le diable dans les légendiers français du XIIIe siècle," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 429-442.

Petersdorf, Egon von, *Damonologie*, 2 cilt, Münih, 1956-1957.

Philippe de la Trinité, "Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit," Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan*, Paris, 1948 içinde, s. 44-97.

— "Evolution de Saint Thomas sur le péché de l'ange dans l'ordre naturel," *Ephemerides Carmeliticae*, 9 (1958), 44-85.

— "La pensée des Carmes de Salamanque et de Jean de Saint-Thomas sur le péché de l'ange," *Ephemerides Carmeliticae*, 8 (1957), 315-375.

— "Reflexions sur le péché de l'ange," *Ephemerides Carmelitcae*, 8 (1957), 44-92.

Pitangue, François, "Variations dramatiques du diable dans le théâtre français du moyen âge," *Etudes médiévales offertes à M. Le Doyen Augustin Fliche de l'Institut*, Montpellier, 1952 içinde, s. 143-160.

Poly, Jean-Pierre, "Le diable, Jacques le Coupe, et Jean des Portes, ou les avatars de Santiago," *Le diable au moyen âge*, Paris, 1979 içinde, s. 445-460.

Psellos, Michael, *Démonologie populaire, démonologie critique au XIe siècle: La vie inédite de S. Auxence, par M. Psellos*, Yayıma hazırlayan Perikles-Petros Joannou, Wiesbaden, 1971.

Quay, Paul M., "Angels and Demons: The Teaching of IV Lateran," *Theological Studies*, 42 (1981), 20-45.

Raisanen, Heikki, *The Idea of Divine HArdening: A Comparative Study of the Notion of Divine Hardening, Leading Astray, and Inciting to Evil in the Bible and the Qur'an*, Hesinki, 1972.

Raphael, Freddy, "Le juif et le diable dans la civilisation de l'Occident," *Social Compass*, 19 (1972-1974), 549-566.

— "La représentation des juifs dans l'art médiéval an Alsace: La 'truie aux juifs de la Collégiale Saint-Martin de Colmar' et le 'diable aux juifs de l'église paroissiale de Rouffach,'" *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, 1 (1972), 26-42.

Rauh, Horst Dieter, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: von Tychonius zum deutschen Symbolismus*, 2. bs., Münster, 1979.

Raymo, Robert R., "A Middle English Version of the Epistola Luciferi ed Cleros," D. A. Pearsal ve R. A. Waldron, ed., *Medieval Literature and Civilization: Studies in Memory of G. N. Garmonsway*, Londra, 1969 içinde, s. 233-248.

Rice, Winthrop H., "Le livre de la diablerie d'Eloy d'Amerval," *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 115-126.

Richman, Robert J., "The Devil and Dr. Waldman," *Philosophical Studies*, 11 (1960), 78-80.

— "The Ontolojical Proof of the Devil," *Philosopical Studies*, 9 (1958), 63-64.

— "A Serious Look at the Ontological Argument," *Ratio*, 18 (1976), 85-89.

Risse, Robert G. Jr., "The Augustinian Paraphrase of Isaiah 14.13-14 in Piers Plowman and the Commentary on the Fables of Avianus," *Philological Quarterly*, 45 (1966), 712-717.

Rivière, Jean, *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge*, Paris, 1934.

— "Le dogme de la rédemption au XIIe siècle d'après les derniers publications," *Revue du moyen âge* latin, 2 (1946), 100-112.

Robertson, D. W. Jr., "Why the Devil Wears Green," *Modern Language Notes*, 69 (1954), 470-472.

Robinson, Fred C., "The Devil's Account of the Next World," *Neuphilologische Mitteilungen*, 73 (1972), 362-371.

Roché, Déodat, "Le rôle des entités sataniques et l'organisation du monde matériel," *Cahiers d'études cathares*, 17 (1966), 39-46.

Rodari, Florian, "Où le diable est légion," *Musées de Genève*, 18 (Ocak, 1977), 22-26.

Roos, Keith L., *The Devil in 16th Century German Literature: The Teufelsbücher*, Frankfurt am Main, 1972.

Roskoff, Gustav, *Geschichte des Teufels*, 2 cilt, Leipzig, 1869.

Rousseau, O., "La descente aux enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes," *La Maison-Dieu*, 43 (1955), 104-123.

Rudwin, Maximilian, *The Devil in Legend and Literature*, La Salle, Ill., 1931.

— *Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen des Mittelalters und der Reformationszeit*, Göttingen, 1915.

Rüsch, Ernst Gerhard, "Damonenaustreibung in der Gallus-Vita und bei Bumhardt dam Alteren," *Theologische Zeitschrift*, 34 (1978), 86-94.

Russell, Jeffrey Burton, *The Devil: Perception of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca, 1977 [Şeytan, Kabalcı Yayınevi, 1999].

— *Satan: The Early Christian Tradition*, Ithaca, 1981 [İblis, Kabalcı Yayınevi, 1999].

Russel, Jeffrey B. ve Mark W. Wyndham, "Witchcraft and the Demonization of Heresy," *Mediaevalia*, 2 (1976), 1-21.

Salmon, P. B., "Jacobus de Theramo and Belial," *London Medieval Studies*, 2 (1951), 101-115.

Salmon, Paul, "The Site of Lucifer's Throne," *Anglia*, 81 (1963), 118-123.

Salvat, Michel, "La représentation du diable par un encyclopédist du XIIIe siècle: Barthélemi l'Anglais (vers 1250)," *Le diable au moyen âge*, Paris 1979 içinde, s. 475-492.

Saly, Antoinette, "'Li Fluns au deable,'" *Le diable au moyen âge*, Paris 1979 içinde, s. 495-506.

Schade, Herbert, *Damonen und Monstren: Gestaltungen des Bösen in der Kunst des frühen Mittelalters*, Regensburg, 1962.

Schimmel, Annemarie, "Die Gestalt Satans in Muhammad Iqbals Werk," *Kairos*, 5 (1963), 124-137.

Schmidt, Philipp, *Der Teufels- und Daemonenglaube in den Erzahlungen des Caesarius von Heisterbach*, Basel, 1926.

Schmitz, Kenneth L., "Shapes of Evil in Medieval Epics: A Philosophical Analysis," Harold Scholler, ed., *The Epic in Medieval Society: Aesthetic and Moral Values*, Tübingen, 1977 içinde, s. 37-63.

Schuldes, Luis, *Die Teufelsszenen im deutschen geistlichen Drama des Mittelalters*, Göppingen, 1974.

Schultz, Hans-Joachim, "Die Höllenfahrt als 'Anastasis': Eine Untersuchung über Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzingen byzantinischer Osterfrömmigkeit," *Zeitschrift für katholische Theologie*, 81 (1959), 1-66.

Sedlmayer, Hans, "Art du démoniaque et demonie de l'art," Enrico Castelli, ed., *Filosofia dell'arte*, Roma, 1953 içinde, s. 99-114.

Seiferth, Wolfgang S., "The Concept of the Devil and the Myth of the Pact in Literature Prior to Goethe," *Manatshefte*, 44 (1952), 271-189.

Silber, Patricia, " 'The Develis Perlament': Poetic Drama and a Dramatic Poem;"

Mediaevalia, 3.(1977), 215-228.

Sleeth, Charles R., *Studies in "Christ and Satan,"* Toronto, 1982.

Smith, Constance L., "Descendit ad Inferos -Again," *Journal of the History of Ideas*, 28 (1967), 87-88.

Stapff, Heribert, "Der 'Meister Reuaus' und die Teufelsgestalt in der deutschen Dichtung des spaten Mittelalters," Doktora tezi, Münih Üniversitesi, 1956.

Stearns, J. Brenton, "Anselm and the Two-Argument Hypothesis," *The Monist*, 54 (1970), 221-233.

Steidle, Basilus, "Der 'schwarze kleine Knabe' in der alten Mönchserzahlung," *Erbe und Auftrang*, 34 (1958), 329-348.

Subrenat, Jean, "Lucifer et sa mesnie dans le 'Pèlerinage de l'âme' de Guillaume de Digulleville," *Le diable au moyen âge*, Paris 1979 içinde, s. 509-525.

Svoboda, K., *La démonologie de Michel Psellos*, Brno, 1927.

Tervarent, Guy de ve Baudouin de Gaiffier, "Le diable voleur d'enfants: A propos de la naissance des saints Etienne, Laurent, et Barthélemy," *Homenage a Antoni Rubio I Lluch*, Cilt 2, Barcelona, 1936, s. 33-58.

Thousellier, Christine, "Controverse médiévale en Languedoc relative au sens du mot 'nihil': Sur l'égalité des deux dieux dans le catharisme," *Annales du Midi*, 82 (1970), 321-347.

Thraede, Kurt, "Exorcismus," *Reallexikon für Antike und Christentum*, Cilt 3, 44-117.

Trachtenberg, Joshua, *The Devil and the Jews*, New Haven, 1943.

Trask, Richard M., "The Descent into Hell of the Exeter Book," *Neuphilologische Mitteilungen*, 72 (1971), 419-435.

Turmel, Joseph, "L'angélologie depuis le faux Denys l'Aréopagite," *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 4 (1899), 217-238, 289-309.

— "Histoire de l'angélologie des temps apostoiques à la fin du cinquième siècle," *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 3 (1898), 289-308, 407-434, 533-552.

— *Histoire du diable*, Paris, 1931.

Turner, Ralph V., "Descendit ad Inferos: Merieval Views on Christ's Descent into Hell and the Salvation of the Ancient Just," *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), 173-194.

Valensin, Auguste S. J., "The Deevil in the İlahi Komedi," Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan*, New York, 1952 içinde, s. 368-378.

Vandenbroucke, François, S. Lyonnet, J. Daniélou, A. Guillaumont ve C. Guillaumont, "Démon," *Dictionaire de spiritualité ascétique et mystique*, Cilt 3, s. 142-238.

Van Gelder, J. G., "Der Teufel stiehlt das Tintenfass," A. Rosenauer ve G. Weber, ed., *Kunsthistorische Forschungen Otto Pacht zu seinem 70. Geburtstag*, Salzburg, 1972 içinde, s. 173-188.

Vanni Rovighi, Sofia, "Il Problema del male in Anselmo d'Aosta," *Analecta anselmiana*, 5 (1976), 179-188.

Van Nuffel, Herman, "Le pacte avec le diable dans la littérature médiévale," *Ancien Pays et Assemblées d'Etats*, 39 (1966), 27-43.

Van Riet, Georges, "Le probléme du mal dans la philosophie de la religion de saint Thomas," *Revue philosophique de Louvain*, 71 (1973), 5-45.

Vatter, Hannes, *The Devil in English Literature*, Bern, 1978.

Verduin, Kathleen, "Dante and the Sin of Satan: Augustinian Patterns in Inferno XXXIV, 22-27," *Italianistica*, 12 (1983).

Wagner, Werner-Harald, *Teufel und Gott in der deutschen Volkssage: Ein Beitrag zur Gemeinschafttsreligion*, Greifsald, 1930.

Waldman, Theodore, "A Comment upon the Ontological Proof of the Devil," *Philosophical Studies*, 10 (1959), 49-50.

Walker, Dennis P., *Spiritual and Demoniç Magic: From Ficino to Campanella*, Londra, 1958.

Walzel, Diana Lynn, "Sources of Medieval Demonology," Rice University Studies, 60 (1974), 83-99.

Warkentin, A., *Die Gestalt des Teufels in der deutschen Volksage*, Bethel, Kans., 1937.

Watté, Pierre, *Structures philosophiques du péché originel: S. Augustin, S. Thomas, Kant*, Gembloux, 1974.

Wattenbach, Wilhelm, "Uber erfundene Briefe in Handschriften des Mittelalters, besonders Teufelsbriefe," *Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1, no. 9 (11 Şubat, 1892), 91-123.

Wéber, Edouard-Henri, "Dynamisme de bien et statut historique du destin créé: Du traité sur la chute du diable de S. Anselme aux question sur le mal da Thomas d'Aquin," A. Zimmermann, ed., *Die Machte des Guten und Bösen*, Berlin, 1977 içinde, s. 154-205.

Wee, David L., "The Temptation of Christ and the Motif of Divine Duplicity in the Corpus Christi Cycle Drama," *Modern Philology*, 72 (1974), 1-16.

Wellnhofer, Matthias, "Die thrakischen Euchiten und ihr Satanskult im Dialoge des Psellos Τιμοθεος η περι των δαιμονων," *Byzantinische Zeitschrift*, 30 (1929-1930), 477-484.

Wensinck, A. J. ve L. Gardet, "Iblis," *The Encyclopedia of Islam*, Cilt 3 içinde, s. 668-669.

Wenzel, Siegfried, "The Three Enemies of Man," *Medieval Studies*, 29 (1967), 47-66.

White, Lynn, Jr., "Death and the Devil," Robert S. Kinsman, ed., *The Darker Vision of the Renaissance*, Berkeley, 1974 içinde, s. 25-46.

Wieck, Heinrich, "Die Teufel auf der mittelalterichen Mysterienbühne Frankreichs," Doktora tezi, Marburg Üniversitesi, 1887.

Wienand, Adam, "Heils-Symbole und Damonen-Symbole im Leben der Cistercienser-Mönche," Ambrosius Schneider, A. Wienand, W. Bickel ve Ernst Coester, ed., *Die Cistercienser: Geschichte, Geist, Kunst*, Cologne, 1974 içinde, s. 509-552.

Wirth, Jean, "La démonologie de Bosch," *Diables et diableries*, Cenevre, 1977

içinde, s. 71-85.

Withington, Robert, "Braggart, Devil, and Vice," *Speculum*, 11 (1936), 124-129.

Woods, Barbara Allen, *The Devil in Dog Form: A Partial Type-index of Devil Legends*, Berkeley, 1959.

Woolf, Rosemary E., "The Devil in Old English Poetry," *Review of English Studies*, 4 (1953), 1-12.

Wünsche, A., *Der Sangenkreis vom geprellten Teufel*, Leipzig, 1905.

Zieren, Helene, "Studien zum Teufesbild in der deutschen Dichtung von 1050-1250," Doktora tezi, Bonn Üniversitesi, 1937.

Zimmermann, Albert, *Die Machte des Guten und Bösen: Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, Berlin ve New York, 1977.

Zippel, Gianni, "La lettera del Diavolo al clero, dal secolo XII alla Riforma," *Bulletino dell'Instituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano*, 70 (1958), 125-179.

Ek:

Bausani, Alessandro, "La liberazione del male nella mistica islamica," Panikkar, *Liberaci del male*, Bologna, 1983 içinde, s. 67-83.

Ferré, André, "Il problema del male e della sofferenza nell'Islam," Panikkar, *Liberaci del male*, Bologna, 1983 içinde, s. 53-65.

Panikkar, Raimundo, ed., *Liberaci del male: Male e vie di liberazione nelle religioni*, Bologna, 1983.

Rudwin, Maximilian, "Dante's Devil," *The Open Court*, 35 (1921), 513-523.

Dizin

Abbad ibn-Süleyman, 65

Abelard, 115, 206, 224, 225, 228, 229, 233, 235, 236, 237, 263, 271, 272, 351

Adam, Mystère d', 180, 340

Adem, 47, 48, 60, 61, 62, 67, 68, 130, 172, 180, 195, 212, 217, 231, 279, 316, 323, 341, 342, 343, 345, 389

Adem ile Havva, 61, 62, 130, 165, 178, 180, 181, 196, 217, 218, 226, 230, 247, 279, 338, 339, 342, 345, 352, 361

Adem ile Havva'nın ayartılması, 63, 119, 129, 154, 217, 318, 319, 321

Adem ile Havva'nın düşüşü, 300, 339

Adem ile Havva'nın Hayatı, 61

Adem'in ayartılması, 62, 331, 341

Adem'in düşüşü, 58, 209

Adem, birinci, 197, 356

Adem, ikinci, 197, 356

Aelfric (Eynsham başrahibi), 71, 115, 167, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 202, 203, 275, 428

Aesir ve Vanir, 74

Alcuin, 112, 114, 123, 126, 127, 131, 424

Aldhelm, 171

Altercatio Diaboli contra Christum, 104

Anselm (Bec rahibi), 132, 133, 164, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 227, 231, 232, 233, 242, 249, 263, 270, 351, 429

Apollon, 100, 101, 200, 332

Aquinas, Thomas, 115, 161, 206, 207, 210, 211, 213, 224, 225, 226, 229, 230, 235, 236, 249, 253, 255, 256, 261, 262, 263, 265, 267, 271, 273, 354, 355, 371, 372, 383, 385, 394, 431

Araf, 9, 85, 271, 272, 297, 298, 307, 308, 314

Arafat Dağı, 298

Aristoteles, 206, 293, 295

Aschenbach, Wolfram von, 275, 286, 433

aslan, 78, 165, 167, 300

Aşari, El, 64
Attila, Şeytan'ın oğlu, 91
Augustine, 27, 113, 114, 121, 134, 139, 140, 143, 144, 154, 193, 206, 211, 212, 215, 224, 241, 253, 255, 262, 278, 293, 295, 309, 315, 322, 372, 373, 378, 384, 397
Auvergneli William, 161, 228, 229, 233, 236, 237, 240
Auxerreli Haymo, 130
ayartma, 35, 36, 54, 59, 62, 63, 85, 86, 91, 95, 104, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 130, 137, 155, 159, 186, 187, 196, 197, 202, 203, 209, 217, 226, 236, 237, 248, 267, 269, 272, 273, 283, 323, 339, 340, 341, 342, 347, 353, 354, 356, 361, 364, 390, 392, 396
ayartma ağacı, 247
azizler, 7, 43, 49, 52, 54, 88, 110, 115, 160, 162, 165, 175, 193, 197, 198, 202, 203, 270, 281, 282, 297, 328, 347, 352, 362, 364, 368

babalar
Braga babaları, 117
çöl babaları, 8, 52, 71, 73, 110, 112, 160, 166, 171, 193, 203, 207, 240, 275, 282, 404
kilise babaları, 25, 37, 58, 96, 113, 114, 116, 120, 121, 130, 132, 133, 134, 175,190, 224, 248, 273, 301, 400
Bahir, kabalacı kitap, 24
Baldr, 75
Bartolo, Sassoferratolu, 104
Basil, Aziz, 94, 95, 98, 203
baştan çıkarma, 59, 86, 240, 399
Bede, 112, 113, 114, 121, 132, 193, 199, 424
Bekçi melekler, 190
Beowulf, 171, 173, 174, 189, 190, 191, 202, 427
biçim değiştirme, 42, 52, 67, 75, 79, 90, 94, 167, 323
Bizans, 24, 25, 40, 44, 51, 52, 54, 55, 277
Boethius, 118
Bogomiller, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 77, 242, 245, 421, 422
Bonaventure, 83, 84, 225, 227, 229, 230, 236, 384, 390, 391
Bosch, Hieronymous, 276, 277
Bouts, Derek, 277
boynuz, 52, 72, 80, 100, 166,

167, 168, 198, 278, 279, 280, 333, 340
Brandt, Sebastian, 349
Brueghel, Peter, 277
Bruno, Giordano, 264, 349, 391, 394, 396
Burchard, Wormslu, 161
büyü, 52, 54, 71, 94, 105, 110, 203, 236, 358, 394, 396, 397, 399
büyücü, 95, 96, 99, 108, 236, 279, 354, 394
Büyük Gregory, 30, 36, 71, 80, 112, 114, 134, 194, 199, 203, 267, 282, 292, 422
Büyük Leo, 123, 130

Caesarius, Heisterbachlı, 71, 98, 99, 108, 109, 279, 283, 284, 404
Caliban, 91
Calvin, 372, 373
canavarlar, 72, 93, 94, 100, 189, 192, 277, 285, 346
Canterbury Hikayeleri, 281, 323, 324
Cassian, 112, 123, 201, 202, 267
Cassiodorus, 138
Castle of Perseverance, 362
Cehennem, 9, 65, 85, 100, 107, 135, 155, 169, 175, 177, 182, 187, 189, 236, 278, 288, 289, 293, 294, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 306, 307, 308, 319, 339, 348, 352, 353, 361, 365
Cernunnos, 72, 73
ceza, 54, 58, 121, 122, 130, 132, 141, 143, 159, 173, 198, 222, 268, 272, 321, 346
cezalandır(ıl)ma, 48, 59, 65, 66, 67, 85, 86, 104, 106, 122, 160, 218, 237, 283, 354, 363
Champeauxlu William, 231
Chanson de Roland, 275
Chartresli Yvo, 225
Chaucer, Geoffrey, 81, 101, 275, 281, 322, 323, 325, 326
Chester oyunları, 334, 336, 337, 338, 340, 342, 359, 364
Chrétien de Troyes, 252, 281, 286
Christ and Satan, 181, 182, 185, 186, 187, 307, 426
Cid, El, 275
Cinler, 59, 60, 61, 62, 77
Cizvitler, 17, 372
Clairvauxlu Bernard, 232

Climacus, John, 36, 37
Contrasto del povero e del ricco, 331
Corbieli Ratramnus, 139
Cusalı Nicholas, 144, 369, 374, 417
cüceler, 92, 93, 346
Cynewulf, 171

D'Ailly, Pierre, 368, 369, 372
Damascene, John, 35, 36, 37, 38
Dante, 85, 164, 173, 272, 281, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 306, 307, 308, 309, 310, 321, 323, 325, 330, 339, 434
Deccal, 9, 72, 91, 93, 94, 101, 128, 129, 185, 198, 207, 208, 252, 268, 276, 312, 364, 365
Deutzlu Rupert, 227, 267, 329
devler, 74, 75, 79, 87, 89, 91, 92, 93
Dionysios, Areopagites, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 39, 40, 41, 68, 114, 115, 143, 144, 147, 152, 295, 374, 384, 417, 418, 419
Discesa di Gesu, 331
druidler, 73
Dubs, Kathleen, 9, 180
Duns Scotus, 115, 144, 226, 228, 229, 265, 369, 372, 373
dûalizm, 37, 44, 45, 51, 115, 116, 207, 208, 242, 243, 245, 400, 417
Dünya, ten, Şeytan, 129

Eckhart, 384, 385
ejderha, 72, 78, 86, 160, 162, 165, 167, 190, 192, 196, 279
elfler, 92, 280
Eloy d'Amerval, 330
Emmerson, Richard Kenneth, 128, 129, 207, 276, 364
Energeia, Tanrı'nın –sı, 26, 35, 152, 383, 418
engizisyon, 242, 251, 402, 403, 404
Enoch, 114
Epiphanius, 50
Epistola Luciferi, 107
Erasmus, Desiderius, 396
Eriugena, 112, 127, 139, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 152, 154, 155, 164, 185, 208, 295, 417, 424
Eski Ahit, 47, 56, 165, 177, 193,

247, 352, 353, 409
Eucherius, 120
Euthymius Zigabenus, 47, 50, 421
Evagrius, Pontuslu, 29, 69, 113, 201
Eznik, Ermenistanlı, 104
Fenrir, 75
Floralı Joachim, 129

Gazali, El, 68
geceyarısı, 53, 84
Gerson, Jean, 369, 384
Gilbert de la Porrée, 144
Gnostisizm, 24, 44, 50, 76, 77, 84, 116, 242, 400, 417
Gottschalk, 112, 127, 128, 139, 140, 141, 143, 424
Gréban, Arnoul, 187, 301, 323, 330, 336, 338, 340, 345, 346, 348, 352, 353, 354, 356, 357, 358, 360, 362
Gregory Nazianzenus, 134
Grendel, 84, 90, 173, 189, 190, 191, 192
Guillaume de Digulleville, 330
gülünç Şeytan, 72, 208, 324
Guthlac, üzerine şiir ve düzyazılar, 171, 193, 202, 203

Halesli Alexander, 227, 233
Hallac, El, 69
Hartmann von Aue, 275, 286
Hasan el Basri, 64
Havva, 48, 130, 180, 181, 279, 339, 341, 342, 343, 345
Havva'nın ayartılması, 341
Hayaletler, 72, 81, 84, 92
Heliand, 171
Hermogenes, 203
Hıristiyanlar, 25, 58, 66, 71, 73, 78, 84, 95, 98, 100, 101, 133, 157, 203, 240, 252, 352, 380, 382, 400, 407, 411
Hilda, Holda, 74, 78, 90
Hilton, Walter, 391, 392, 393
Honorius, Augustinodensis, 144, 227, 231, 233, 237
Hroswitha, 97
Huon de Meri, 331
Hus, Jan, 369
Huys, Peter, 277
hümanistler, 207, 396

Innocent, III., 232
Isidore, Sevilleli, 112, 113, 114, 115, 118, 119, 120, 123, 124, 127, 128, 138, 423

İbn Abbas, 60
İlahi Komedya, 286, 287, 291, 299, 310
İlahileşme (teosis), 27, 34, 35, 156, 383
ilk günah, 104, 140, 154, 207, 217, 218, 316
inanç(lar), 15, 17, 51, 55, 66, 71, 99, 134, 206, 226, 247, 273, 281, 297, 326, 333, 397, 400, 404, 409
insan ırkının mahkemesi, 348
İnsansı şekli, Şeytan'ın, 52, 165, 166, 167, 168, 278
İsa'nın ayartılması, 135, 165, 187, 331, 364
İsa'nın Çilesi, 120, 135, 197, 223, 235, 270, 272, 297, 316, 361, 386, 393, 410
İsa'nın dirilişi, 137, 174, 272, 288
İslam, 7, 24, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 70, 101
işkence, Cehennem'de Şeytan'ın ve günahkârların çektiği, 15, 53, 84, 85, 96, 107, 167, 169, 171, 175, 183, 196, 199, 203, 235, 236, 269, 280, 284, 301, 359, 403, 406, 417
İtirafçı Maximus, 35, 37, 144, 420, 425

Jacques de Vitry, 98, 284, 404
Jerome, Aziz, 94, 120, 167, 303
John, 38
John, XXII, 402
Jutgamen General (Şiir), 365

Kabala, 24, 83
kanatlı hayvan, 340
kanonlar
  Braga kanonu, 116
  Sens kanonu, 225
karşıtların birliği, 245, 378, 380
karga, 52, 78, 285
Katharlar, 207, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 400, 422
keçi, 74, 78, 80, 164, 167, 200, 280
kefaret, 110, 129, 131, 132, 208, 221, 222, 223, 231, 270, 328, 351
Kelly, Henry Ansgar, 9, 79, 134, 156, 157, 160
kırmızı (Şeytan'ın rengi), 81, 83, 164, 169, 170, 308, 309, 399
kıskançlık, Lucifer'in düşüşüne yol açan, 35, 75, 119, 391

Kıyamet Günü, 62, 171, 281, 328, 361, 362, 363, 366, 410, 411
Kıyamet Günü (Eski İngilizce Şiirler), 171, 187, 320
kibir, 7, 25, 38, 61, 62, 89, 96, 107, 108, 119, 120, 163, 167, 172, 173, 177, 178, 182, 189, 194, 201, 221, 226, 227, 228, 265, 266, 315, 331, 336, 337, 342, 345, 389, 390
konsiller
Braga Konsili (563), 116
Dördüncü Lateran Konsili (1215), 116, 117, 248
Orange Konsili (529), 140
Sens Konsili (1140), 233
Toledo Konsili (447), 80
Trent Konsili (1546), 116, 368
köpek, 52, 78, 86, 87, 88, 91, 102, 147
körlük, 196, 210, 254, 256, 257, 303
kötülük, 7, 9, 14, 15, 16, 19, 22, 24, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 45, 48, 50, 54, 58, 64, 65, 68, 72, 74, 75, 76, 81, 83, 87, 90, 95, 96, 105, 108, 109, 112, 117, 118, 121, 122, 137, 141, 143, 144, 154, 155, 156, 159, 165, 172, 182, 189, 201, 202, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 220, 221, 224, 230, 231, 237, 243, 245, 246, 248, 249, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 267, 268, 272, 275, 276, 280, 282, 288, 298, 299, 302, 312, 314, 326, 328, 329, 331, 332, 335, 336, 339, 348, 349, 351, 364, 365, 372, 373, 374, 377, 378, 379, 380, 385, 386, 389, 392, 393, 396, 404, 406, 407, 409, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418
Kuran, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 66, 67, 68, 70
kurt, 78, 300, 353
Kutsal Bakire Meryem, 49, 103, 362
Kutsal Bakire'nin Doğuşu, 98

Lady Meed, 312
Langland, William, 115, 281, 286, 309, 310, 311, 312, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 322, 330, 434, 435
Lanterne of Light, 331

Laonlu Anselm, 231
Laonlu Ralph (Anselm'in kardeşi), 231
Lazar, Moshé, 9, 363
Le Manslı Hildebert, 228
Leviathan, 78, 108, 119, 120
Lilith (Şeytan'ın annesi), 91
Lilleli Alan, 225, 231
Loki, 74, 75, 76
Lombard, Peter, 114, 115, 207, 224, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 236, 237, 271
Luciferciler, 241
Luka, 45, 309

Mamling, Hans, 277
Mandyn, Jan, 277
Maniheistler, 38, 39, 195, 400, 417
Maniheizm, 44
Marksistler, 17, 19, 22
Maturidi, El, 65
McGinn, Bernard, 128, 129, 385, 387
melekler, 19, 25, 29, 30, 34, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 49, 52, 56, 59, 60, 61, 62, 84, 85, 91, 92, 93, 102, 103, 114, 115, 116, 118, 120, 138, 141, 160, 162, 164, 165, 166, 167 168, 169, 170, 171, 172, 177. 178, 179, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 191, 194, 195, 211, 216, 223, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 235, 237, 247, 255, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 280, 283, 287, 295, 296, 297, 303, 306, 307, 308, 311, 314, 315, 316, 321, 323, 329, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 356, 359, 362, 396, 410, 416
Mellinkoff, Ruth, 9, 81, 87, 191, 252, 280
Merlin (Şeytan'ın oğlu), 91
Mikail (başmelek), 49, 50, 135, 137, 165, 185, 226, 297, 361, 410
Milton, John, 9, 172, 177, 267, 299, 330, 368
Miracle de l'enfant donné au dyable, 348
Mistere du Vieil Testament, 335
mistikler, 382, 384, 389, 390, 391
mistisizm, 25, 32, 310, 368, 381, 382, 383, 384, 404
Muhammed, 56, 57, 58, 59, 69, 100, 101, 252, 333

Mukadderat, 139, 141, 143, 153, 212, 215, 233, 372, 373
Musa, 47, 48, 49, 104, 247, 280
Musès, Charles, 9, 230, 259
Müslümanlar (Bkz. İslam), 19, 56, 57, 62, 66, 100, 101, 240, 251, 252, 407
Muteziller, 65

Nibelungenlied, 275
Nicholas, I, 139
Nicodemus İncili, Eski İngilizce, 135, 173, 174, 361
Nogentli Guilbert, 237
nominalizm, 275, 368, 369, 383, 404
Norwichli Julian, 385, 390
Nyssalı Gregory, 26, 144

Ockhamlı William, 369
Odin, 75, 78
oklar, demonların ve cücelerin fırlattığı, 193, 202
Ortodoksluk, 50, 133, 152, 206, 240, 241, 242, 243, 421
Oyunlar
  Alman oyunları, 438
  çile oyunları, 328
  gizem oyunları, 328
  İsa'nın Bedeni oyunları, 328, 330
  N-Town oyunları, 330, 331
  ortaçağ oyunları, 76, 327, 328, 347
  Paskalya oyunları, 328
  Towneley oyunları, 438

panenteizm, 149, 417
panteizm, 32, 144, 376, 417
Paul, VI, 16, 157
Paulicianlar, 44, 421
Philo, 26
Photius, 45, 421
Pianto di Dio col nemico, 104
Pico della Mirandola, 396
Pilatus, 333, 358
Pilatus'un İşleri, 135
Pius, II (Aeneas Silvius Piccoomini), 397
Platon, 134, 205, 369, 370
Platoncu(luk), 26, 28, 40, 54, 149, 225, 257, 306, 369, 394
Pluto, 301, 333
potentia absoluta, 371
potentia ordinata, 371, 380
Protestanlar, 19, 129, 367, 373, 404
Prudentius, 80

Psellos, Michael, 40, 421
Pullen, Robert, 226, 233

Rabanus Maurus, 130, 139
Radbert, Paschasius, 130
Reformasyon, 106, 129, 252,, 367, 368, 405, 410
Reimsli Hincmar, 95
Richalm (13. yy., başrahip), 84
Robin Hood, 77
Roland'ın Şarkısı, 100
Rumpelstiltskin, 77, 89, 333
Rutebeuf, 98

Saint Pierre et le jongleur, 348
Saint Victorlu Hugh, 227
San Apollinare Nuovo, 164, 169
Santa Claus, 83
sapkınlık, 25, 43, 44, 64, 116, 224, 241, 242, 251, 380, 402, 403
Severus, Sulpicius, 198
Shakespeare, 322, 326, 349
Siril, İskenderiyeli, 134
Skolastisizm, 205, 206, 208, 286, 399
Slav folkloru, 51, 71
Sleipnir, 75
Sokrates, 369
Statuta ecclesiae antiqua, 117
Sturluson, Snorri, 74, 75
Sufiler, 60, 69
süreç teologları, 415

Şeytan Robert (Şeytan'ın oğlu), 91
Şeytan'ın adları
Abaddon, 332
Abadon, 331, 332
Abbaton, 76
Asmodeus, 76, 332
Astarot, 318, 332, 336, 346, 351, 352, 353, 356
Baal, 332
Beelzebub, 76, 108, 120, 196, 302, 331, 332, 336, 351, 352, 353, 356, 364, 403
Behemoth, 119, 120, 332
Belial, 76, 103, 104, 120, 318, 332, 356, 360, 362
Belphegor, 120, 332
Berich, 353, 354, 360
Berith, 332, 333
İblis, 58
Mammon, 331, 332
Moloch, 332, 333
Satanael, 45, 47, 48, 49, 76, 77
Sathanas, 322, 331, 360, 364

Şeytan'ın figanı, 337
Şeytan'ın yazdığı mektuplar, 87, 106
şeytan kovma, 106, 157, 158, 159, 161, 168, 199, 280

Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulması, 91, 120, 131, 133, 135, 156, 272, 306, 351, 355, 377, 386, 410
Tauler, Johann, 391, 404
tecavüz, 13, 14, 274, 325
tek boynuzlu at, 221
Teramo, Giacomo Palladini de, 105
Teslis, 21, 144, 158, 159, 161, 190, 241, 278, 308
Theologia germanica, 382
Theophilus, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 402
Thomas à Kempis, 310
Thor, 74, 78, 161, 193
tiyatro, 98, 276, 279, 283, 326, 327, 328, 339, 354, 436
toplu ayin, 156, 158, 160, 162, 429
Tourslu Aziz Martin, 198
Tourslu Gregory, 119, 198, 199
Tötonik folklor, 71, 192
Tryphon, 76
Tutivillus, 77, 332
Tyreli Maximus, 84

vaftiz, 49, 50, 95, 97, 121, 134, 141, 143, 156, 157, 158, 161, 162, 200, 303
Vaftizci John, 354, 355
Vaftizci Yahya, 247
vahşi av, 74
Vahiy, 21, 56, 64, 68, 209, 387, 408
Van Eycks, 277
Vergilius, 272, 298, 302, 307, 308
vizyon edebiyatı, 339

Waldensçi gruplar, 241
Walter Map, 237
Wheelwright, Philip, 28, 381
Witelo (Vitellio), 225
Wulfstan, 198
Wuotan, 73
Wyclif, John, 369, 380

Yaban Adam ve Kadın, 92
Yahuda, 173, 302, 360, 365
Yahudiler, 16, 24, 56, 57, 59, 61, 91, 94, 96, 97, 100, 101, 102,

123, 128, 133, 134, 159, 168, 200, 240, 251, 252, 253, 280, 326, 400
yarasa, 78, 80, 110, 167, 168, 280, 306
Yeşil Adam, 81, 92
Yeni Ahit, 7, 21, 54, 56, 133, 158, 247, 317, 332, 400, 407, 409
yeni Platonculuk, 33, 35, 40, 41, 81, 84, 133, 144, 254, 286, 289, 294, 295, 372, 374, 378, 379, 394, 396, 397, 417, 41
yılan, 47, 78, 119, 126, 130, 16: 163, 167, 169, 180, 196, 20(207, 226, 227, 279, 319, 33: 339, 340, 341, 343
Yiyici Peter (Petrus Comestor), 227, 228

Zabulon, 332
Zamahşari, 67





Mephistopheles

Modern Dünyada Şeytan

JEFFREY BURTON RUSSELL



KABALCI

JEFFREY BURTON RUSSELL

MEPHISTOPHELES

Modern Dünyada Şeytan

KABALCI YAYINEVİ: 168
İNCELEME DİZİSİ: 30

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

JEFFREY BURTON RUSSELL

MEPHISTOPHELES

Modern Dünyada Şeytan

Çeviren: Nuri Plümer



KABALCI YAYINEVİ

Jack Vizzard ve Sally Fitzgerald'a

ve

neşeleri kötülüğün panzehiri olan

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

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

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

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

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.

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

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:

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-

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.

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.

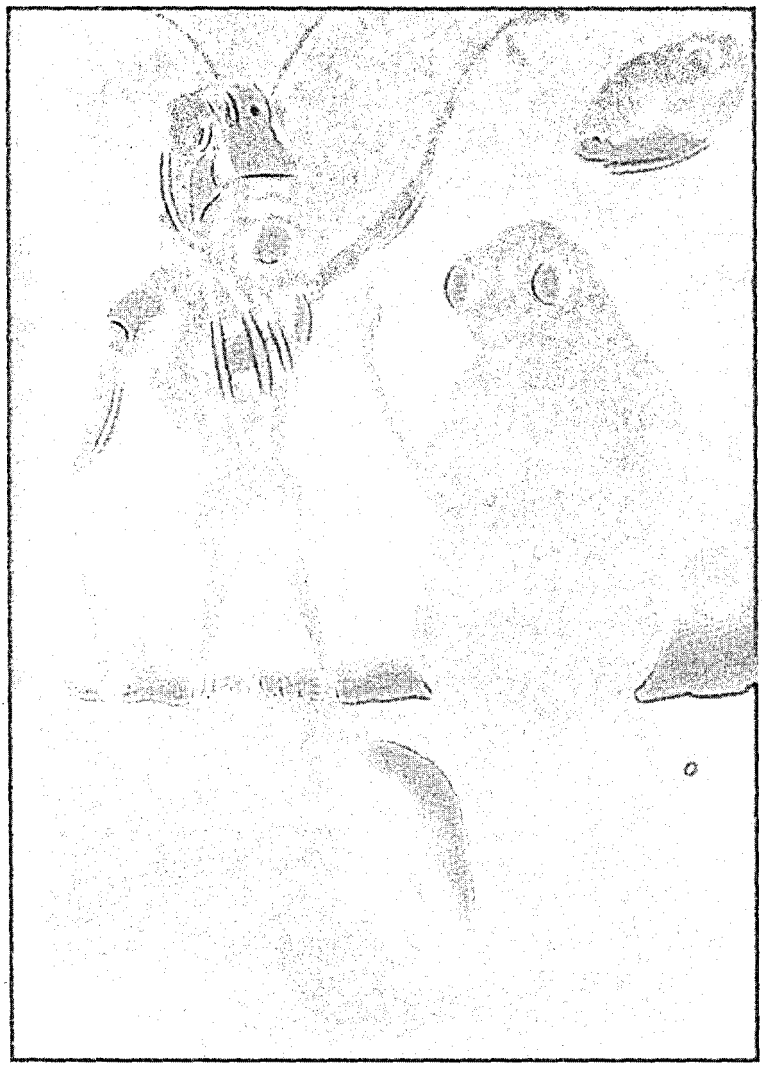
Bu nedenle, belirli bir sistem içinde gösterilebilen bir hakikatin, başka bir sistem içinde gösterilemeyebilir. Sanat, sülfirik asidin bileşenlerini gösteremeyebilir; ve bilim, bir Yunan vazosunun güzelliği üzerinde bir yargıda bulunamayabilir. Bir sistem içinde "doğru" sayılan bir unsur, başka bir sistemde 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-

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-



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.

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-

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

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.

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.

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-

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.

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

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).

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

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.

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).

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-



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.

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-

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,

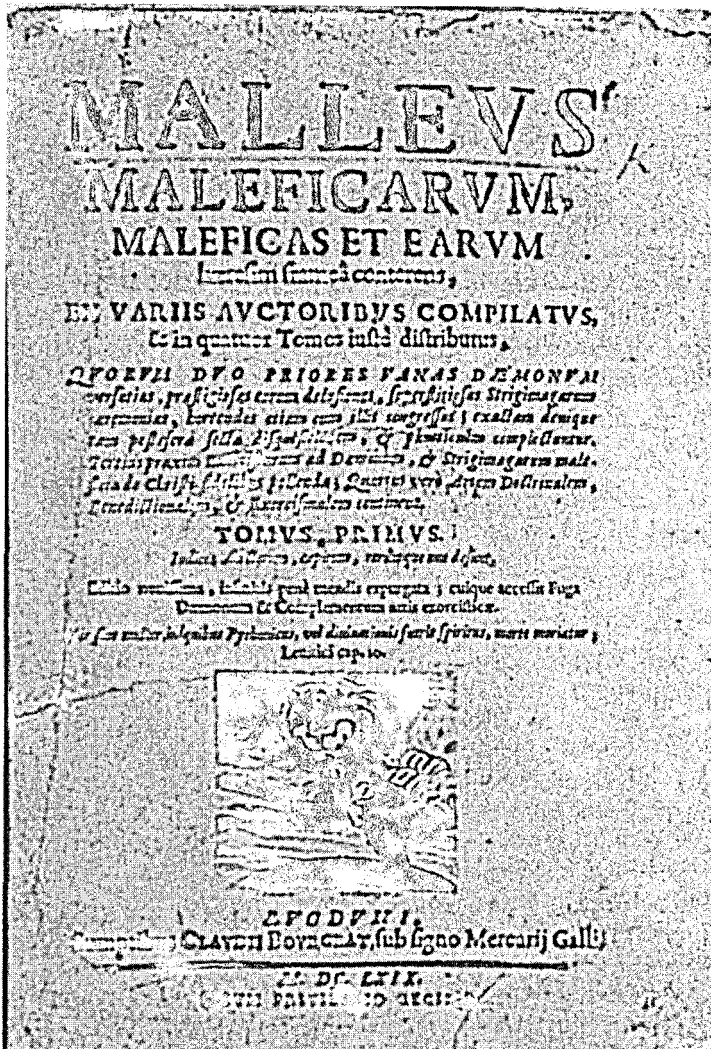
---

[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).

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


MALLEVS
MALEFICARVM,
MALEFICAS ET EARVM
EX VARIIS AVCTORIBVS COMPILATVS,
TOMVS PRIMVS.
LYONS,
CLAVDII Boyncart, sub signo Mercurij Galli.

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*

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).

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).

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-

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).

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.

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).

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.

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-

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.

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).

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-

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,

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-

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.



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

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. Ayrıca 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 soll* (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.

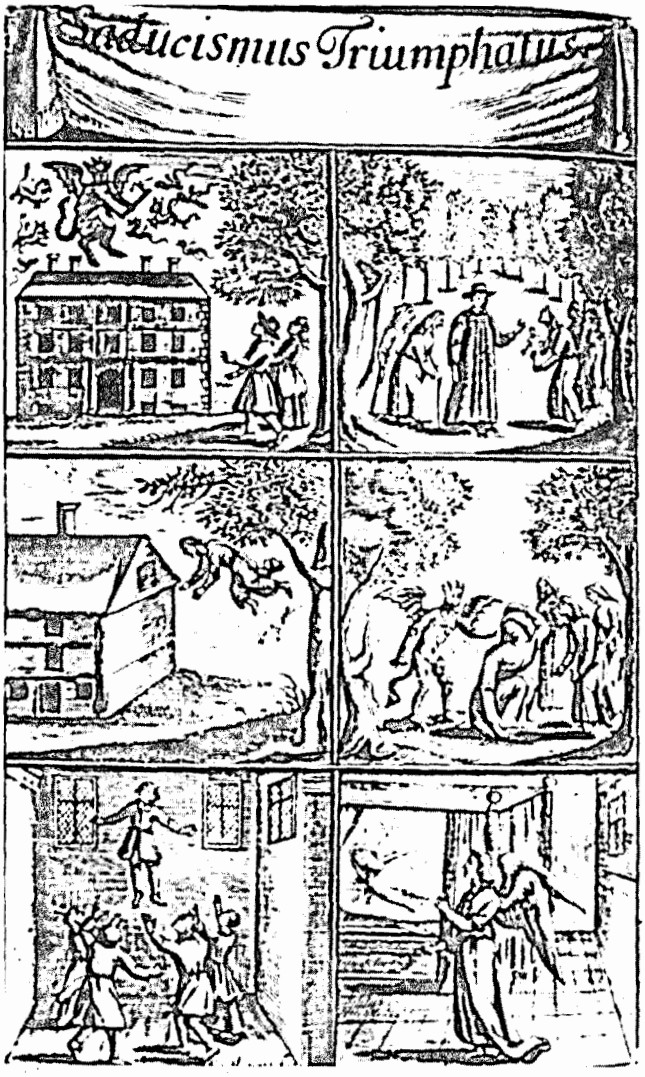
3 İki Dünya Arasında Şeytan

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-

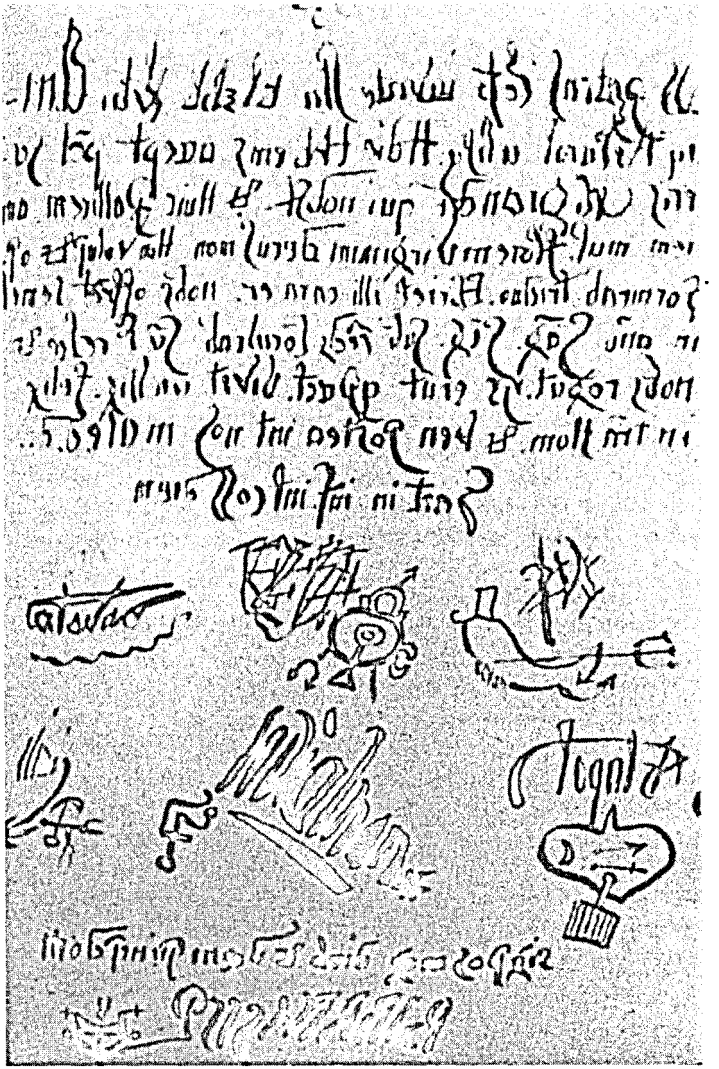
---

[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, sayıların $2705x10^{57}$'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 uygulamarın, 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 olduklan 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.

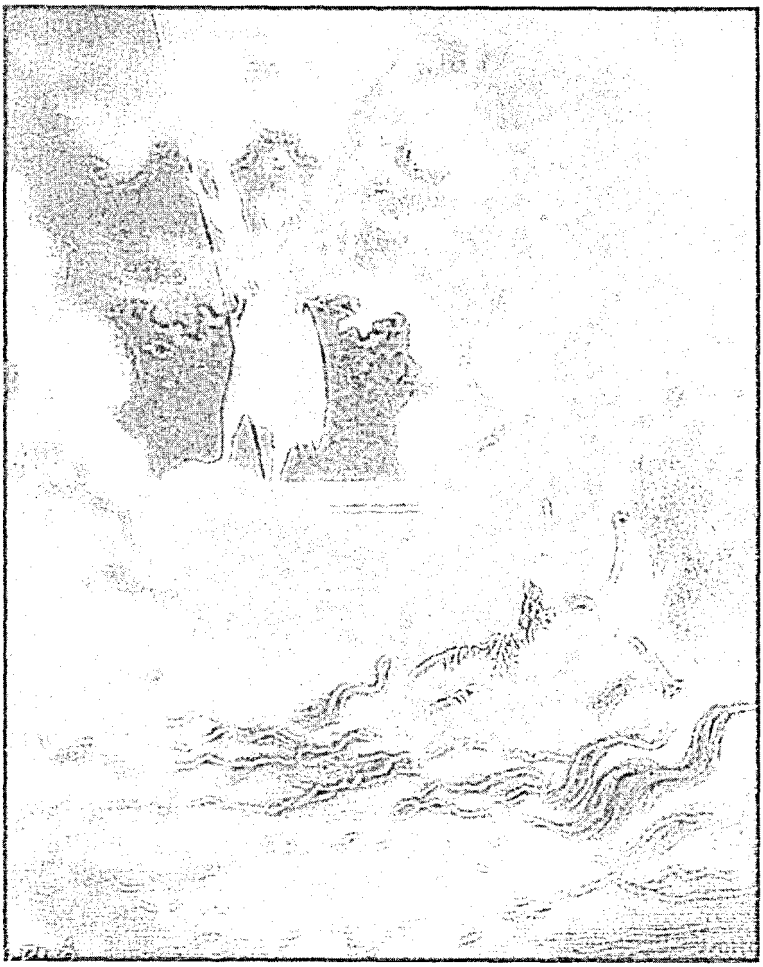
Henüz bu dünya yoktu ve vahşi Kaos
Bu Yeryüzü Cennet'inin uzandığı yerde hüküm sürüyordu...
(Çünkü Zaman, sonsuzlukta da olsa
Devinimi belirliyordu.) [PL 5.577-581]

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 gödermede 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 1, 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 Çekişenle 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

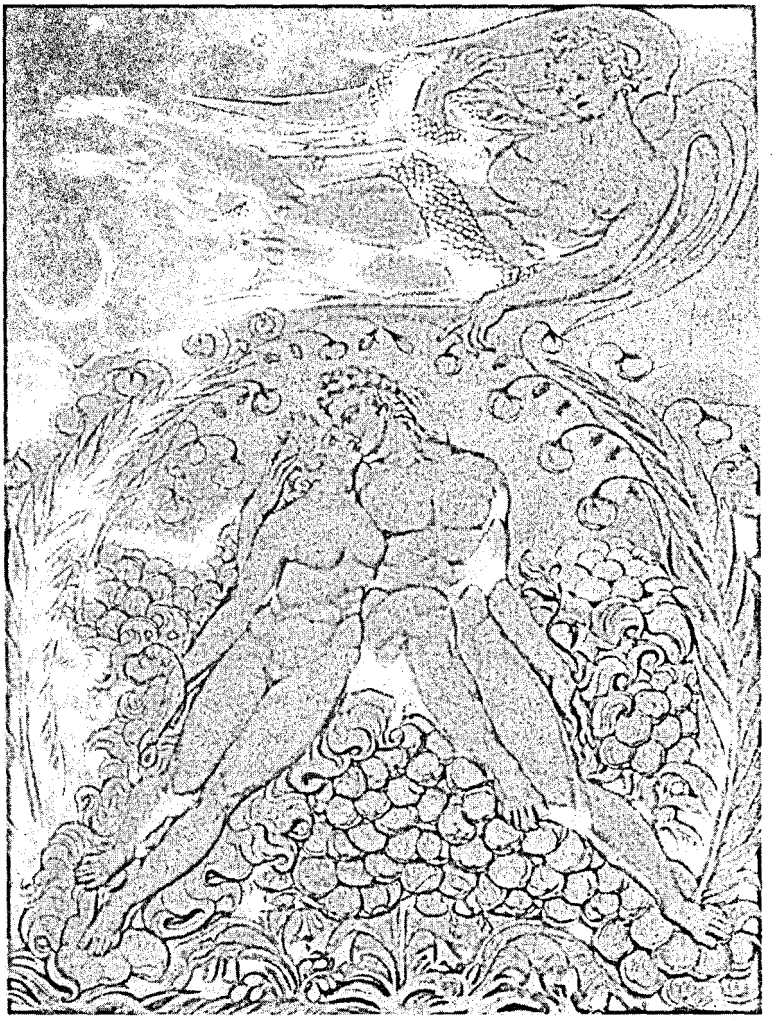
---

[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 *İblis 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 ikirciklidir. 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.

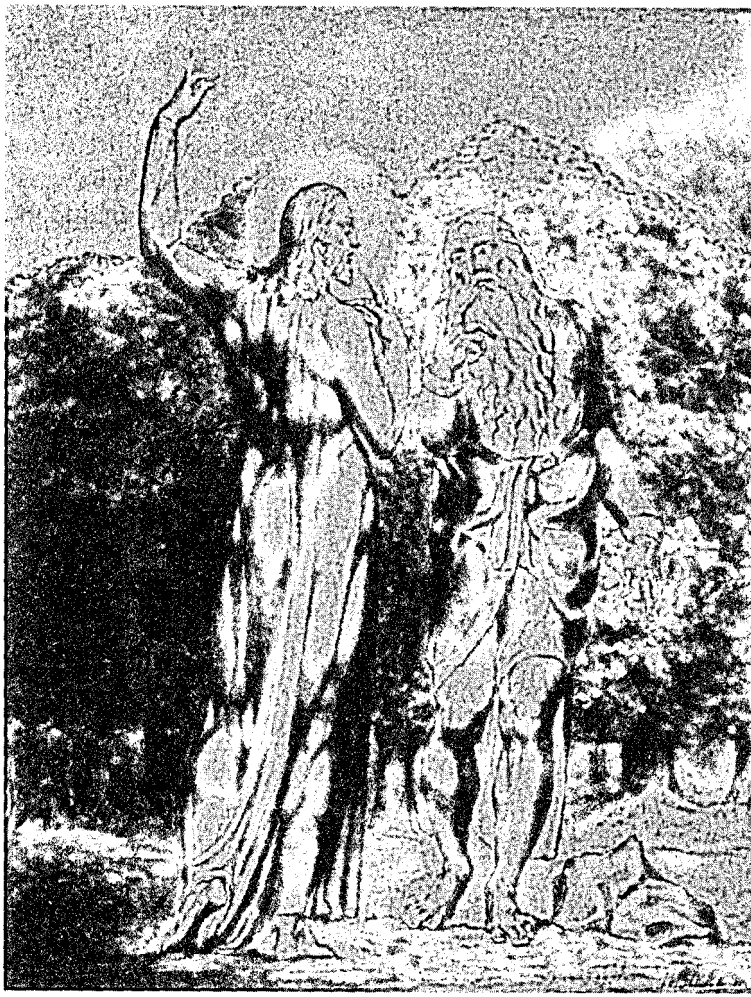
Blake'e göre hiçbir iyilik ya da kötülük mutlak değildir. "Tüm Tanrılar İnsan'ın yüreğindedir" ve ruhun hiçbir unsuru tümüyle iyi ya da kötü değildir.[14] Gerçek kötülük tinsel unsurların birbirleriyle bütünleşememelerinden; gerçek iyilikse karşıtların dengesi, birliği ve bütünleşmesinden kaynaklanır. *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 ikirciklidir. 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

---

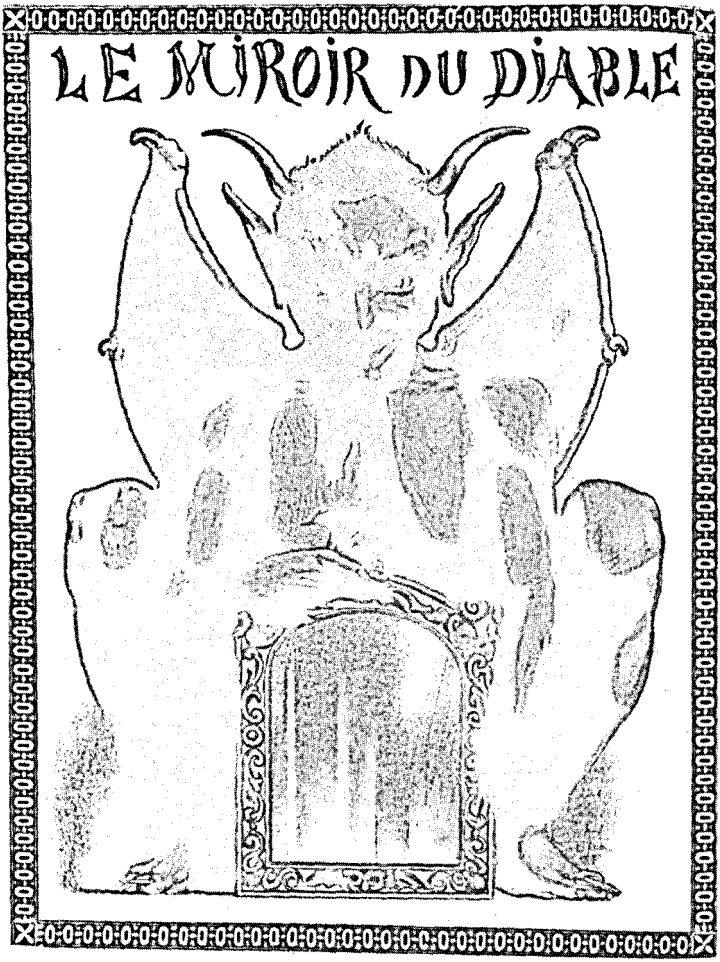
[34] Milner, cilt 2, s. 246-256

[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,
İssız, 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 koşullarını konuşunda 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 Osbourne 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 ayırtsayabilme 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. Burkhardl, *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. Garip-tir, bizleri gerçekliğe karşı savunmalar inşa etmeye zorlayan bu kor-ku 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 ayrımsa-yabilmek; insanın kendi kişiliğini ve Tanrı'ya bağımlılığını tanıma-sıyla sonuçlanan zihinsel bir aydınlanma. İnayet, Tanrı'nın çeşitli yol-larla 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] İsa 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," *NeueJahrbücher 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 gan davenses*, 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
göreçelik, 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

Ill. 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