



İblis

*Erken Dönem
Hıristiyan Gelenegi*

JEFFREY BURTON RUSSELL



KABALCI

JEFFREY BURTON RUSSELL

İBLİS

Erken Dönem Hristiyan Geleneği

KABALCI YAYINEVİ: 157

İnceleme Dizisi: 28



Satan © Cornell University, 1981 (Onk)

Iblis © 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 İSTANBUL

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

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Russell, Jeffrey Burton

Iblis: Erken Dönem Hristiyan Gelenegi

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

İÇİNDEKİLER

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 cildir. 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 Hristiyanlığa Kötülük* [Kabalıcı Yayınevi, 1999], kötülük düşüncesinin kültürlerarası bir araştırmasını sunmuş ve İbrani ve ilkel Hristiyan düşüncesindeki Şeytan kavramının gelişimini Hristiyan çağın birinci yüzyılına kadar izlemişti. Bu cilt ise, Hristiyan düşüncesinde kavramın gelişimini, geleneğin ana çizgilerinin saptandığı beşinci yüzyıla kadar incelemeye devam eder. Postapokaliptik Yahudi düşüncesinin kısa bir özetiyle birlikte, öncelikle Hristiyan geleneğini inceliyorum; çünkü Şeytan, Yahudilikte, Hristiyanlıkta olduğundan daha az önemli bir figür oluşmuştur. Hristiyan cemaatin hem doğu hem batı kısmını ve ortodoks sayılanların yanı sıra sapkın olarak tanımlanan düşüncüler 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 Hristiyan 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. Hristiyan 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’i [küçük, beyaz boyalı evinde] bir buçuk metre karelik 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 yükümlülüğü-nü 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 çözümlmek 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, Hristiyan 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-Hristiyan-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 kaçır; 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 mutlak (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 sonuza kadar gizlediği bir sırdır. (7) İstirap bizi sınar, eğitir ve olgunlaşmamızı sağlar. (8) İstirap, 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, Hristiyan teodisesinin en önde gelen savı olmuştur. Fakat ateistler iki güçlü itiraz ileri sürmüşlerdir: İstirabın 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 (Kabalıcı Yayınevi, 1999), s. 262-268.

⁵ R. Richman, "ahlaksal kuşkuculuğun acısı üzerine" daha yeterli bir teodise üretmek 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 "karşılaştırılmaz 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 varsayılınsın? 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 olmadığını (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 uğraşüyor, 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 fiten algıladığınız gibi mi, yoksa yüzünüzü kabuğuna dayadığınızda algıladığınız gibi midir? Güneşli bir öğlen vakti gördüğünüz gibi midir, yoksa gece yarısı karanlığında görüldüğü 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 hücre-sel 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 açıklamalar yapmazlar. Diğer yandan teoloji büyük ölçüde tarihe bağımlıdır. Teologlar, bazen önsel varsayımlara ya da vahye dayandırılan metafizik açıklamalar yaparlar; bu tür açıklamalar geçerli

kılinamaz. 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, kanıtla ya da karşı-kanıtla duyarlı olmaması anlamında anlamdan yoksun olabilir; fakat metafizik bir kavramla ilgili 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 yapıtısı olarak; teolog, inşasına Tanrı'nın rehberlik ettiği bir insan yapıtısı 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 şunlardır: Tipin korunması, ilkelerin devamlılığı; kendine benzetme gücü; mantıksal ardışıklık; geleceğinin tahmini; geçmişle 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. İkinci, 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 ötesinden 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 kaldırılabileydi (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 verirken 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 Hristiyan 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 diaboloiden^b söz etmişlerdir. (3) Şeytan'ın varlığı ontolojik olarak gösterilebilir. (4) Şeytan'ın varlığı, belli teo-

"efendi, sahip, kadirşinas" anlamına gelen ve genellikle Hristiyanlıkta "Tanrı" anlamında kullanılan "Lord" sözcükleri kullanılmıştır. Aynıı 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 Diaboloidi: şeytanbilim, -çn.

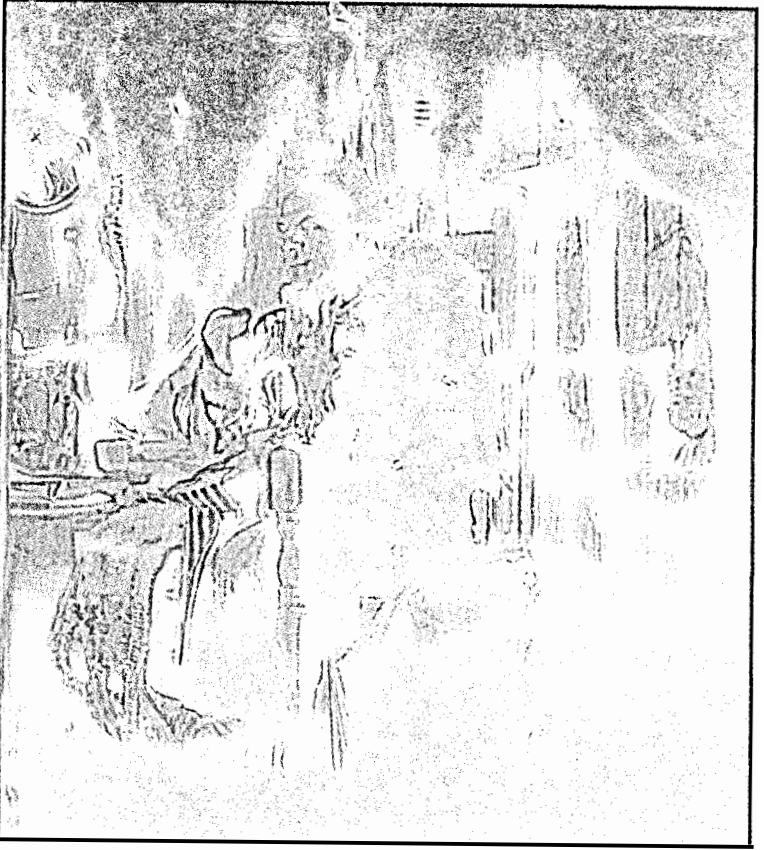
lojik varsayımlardan hareketle önsel olarak gösterilebilir. (5) Şeytan, kutsal kitap kanıtı temelinde kabul edilir.¹⁰

Tarihin gösterdiği şey Şeytan kavramıdır, kutsal kitap öncesi köklerden İbrani ve Hristiyan düşüncesi aracılığıyla şimdiye gelen tutarlı bir tarihsel gelişmedir. Bu geleneğin özsel noktası, Şeytan'ın bir iblis, iyi Rab'ın 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-Hristiyan monizminin düalizme uyguladığı engelleri betimledim. Monizm ile düalizm arasındaki çözümsüz çatışma, Hristiyan diabloji tarihindeki merkezi gerilimi verir: Bir yanda kadiri mutlak ve iyiliksever bir Tanrı'nın hükümranlılığı; diğer yanda inkâr edilemez kötülük olgusu.

Hristiyanlıkta Şeytan'ın varlığını ve merkezi önemini yadsımak, havari öğretisine ve Hristiyan öğretisinin tarihsel gelişimine karşı durmaktır. Hristiyanlığı bunların dışında terimlerle tanımlamak harfi harfine anlamsız olduğu için, Şeytan'ı dışlayan bir Hristiyanlığı savunmak entelektüel bakımdan tutarsızlıktır. Eğer Şeytan yoksa, o zaman Hristiyanlık 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 şöyleşi 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 öge 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 yüklem çogulluğu kişilikte toplanmıştır –şimdi bu, en makul bir birlik olur.... Yüklemeleri 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 Hristiyanlıktaki Şeytan kavramının gelişimini ele alır; çünkü Yahudilikte Şeytan kavramı, Hristiyanlıkta olduğundan daha az önemlidir. Hem Batı hem Doğu Avrupa’daki ortodoks ve sapkın Hristiyan 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'ın 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 *diablos*'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'ın 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, diabolonun 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 neşeye 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, vahiyçi 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'ın 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 öğretiyeye göre her bireyde iki karşıt ruh barınır: Biri iyiye bir eğilim (*yetser ha-tob*), diğeri kötüye bir eğilim (*yetser ha-ra*). Hahamlar Rab'ın 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 atıldılar; 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– directiler. Birçok Hıristiyan demon-masalının haggada'larda kökleri vardır. Fakat haggada'larda bile İblis'in, onu yürekleri sinama aracı, günahlarımızı Rab'la 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 Hristiyanlıktan 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 küçük 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 önemlidir 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 Trachtenberg, *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 kötüyü 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. Hristiyanlık ilk iki seçeneği reddetti ve bütün güçlükleriyle birlikte üçüncüyü benimsedi

Hristiyanlık, Şeytan'ı Tanrı'ya tabi bir varlık olarak tanımlamasına karşın, Şeytan'ın Rab ile kozmik bir mücadeleye kilitlendiğine inanmaya devam etti.¹ Hristiyanlar, Rab ile Şeytan arasındaki İbrani

¹ İyi kadar kötüyü de kucaklayan monist ilahi ilkeyi anlatmak için Tanrı terimini, ilahiliğin bütünüyle iyiliksever yanını anlatmak için "Rab" terimini kullanıyorum. Hristiyan gelenek iyi Rab'ı "Tanrı" olarak tanımladığı için, "Tanrı" terimini Hristiyan 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 kiskandı, yoksa insanoglunu 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, Ill., 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 savaşılan 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 Hristiyan düşüncesi, Yahudilikten alınan biçimlerle ifade edilen Yahudi-Hristiyan düşüncesiydi.³ Pek çok Hristiyan, hâlâ Yahudi geçmişliydi ve Helenistik düşüncelerin etkisi hâlâ sınırlıydı. Erken Hristiyanlığın Yahudi doğası, son birkaç onyıda giderek daha fazla vurgulanmaktadır; Kumran ve Nag-Hammadi'nin keşiflerinin bir sonucu olarak, erken Hristiyan düşüncesinin daha önce Yunan sayılan birçok öğesininin Yahudi olduğu saplandı. 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 Hristiyanlık sonrasına tarihlidir, birçoğunun yine tarihsiz Hristiyan 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 olmadığına 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 düşünenlerle 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 ahlakal 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 tını ile bir karanlık tını 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 azınlıklıydılar. 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 tarikati, -çn.

^c Saddukiler: İÖ 1. ve İS 1. yüzyıllarda yaşamış, gelenekleri benimsemeyip sadece yazılı yasalara uyan, ruhların ve meleklerin varlığına ve bedeninin 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, Hristiyanları sinagoglardan dışlayıp lanetlediler. Dışardan düşmanlıkla baskı altında tutulan Hristiyan cemaatin, kendi içinde uyumlu bir örgütlenmesi yoktu.⁴ Hristiyanlık, 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 Hristiyanlığının sadece birkaç metni hâlâ vardır. Havarileri izleyen yazarlar, apostolik babalar olarak bilinirler. Bu erken yazarların kronolojilerini, yazarlıklarını ve karşılıklı etkileşimlerini saptamak zordur ve Yahudi-Hristiyan 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 bedeninin dirilişi gibi Yahudi dogmalarına önem veren, dini vecibelerin yerine getirmesinin 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 Hristiyanlığın, 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, Hristiyan 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 Hristiyan 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 gelişiyile 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 Hristiyan 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, Izmirli 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, Hristiyanları gerçek hedeflerinden saptırarak, İsa'nın kurtarma işini bozmaktır. Ignatius, Roma'daki Hristiyanları, 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 ἀρχων 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 melekse ve archontik (αγγελικας, αρχοντικας) güçlerden söz ediyordu. İzmirlilere Mektup 6.1'de de benzer terimler kullanılır. Efeslilere 13.1'de İblis'in peşinden giden meleklerle, Aziz Paul'u andırırçasına Şeytan'ın güçleri (δυναμεις του Σατανα) der. Ignatius'a göre meleklerle *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 tapıldığını 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 İzmirliilere 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 melekse (ya da demon) güçleri anlamına gelebilir. Bkz. G. B. Caird, *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology* (Oxford, 1956). Daha doğru çeviri, genellikle "melekse 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 aldair 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 meseline 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 sapkılara, 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'bin 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." $\tau\epsilon\kappa\nu\alpha\ \sigma\upsilon\nu\ \varphi\omega\tau\omicron\varsigma\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma,\ \varphi\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\tau\epsilon\ \tau\omicron\nu\ \mu\epsilon\rho\iota\sigma\mu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\kappa\omicron\delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\iota\alpha\varsigma$.

¹⁷ Bkz. İsa'nın karanlığa karşı aydınlık olarak ortaya çıktığı 1 Yuhanna: 4-9; 12: 46; 8: 12. 1 Yuhanna 3: 8-10'da aydınlığın çocukları karanlığın çocuklarına karşı savaşır. 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 Hristiyan sporcu, ölüme inancını koruyarak kazanılan tinsel bir zafer için çalışır. Babalar, şehitliği, Hristiyan 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. Hristiyanlara yönelik Roma zulmü (aslında çok seyrek uygulanan 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 Maccabees 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), Hristiyanı 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," κακαὶ κολασεῖς τοῦ διαβόλου.

Ignatius, 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'bin 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-Hristiyan cemaatinde, olasılıkla İskenderiye'de yaklaşık 117-119'da yazıldı.²⁰ Barnabas, olasılıkla dönme bir hahamdı; retorik ve terimleri kullanımı Yahudiler gibiydi. Din değiştirdikten sonra, dönmeyen Yahudilere ve Eski Şeriatla gereğinden fazla yakın duran Yahudi Hristiyanlara 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*, Hristiyan cemaati aldığını savunuyordu. Eski Ahit'te Rab, milletler arasından İsrailileri, İsraililer arasından da Şeriat'a sadık kalanları seçer. Fakat Hristiyanlıkta 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: *ἡμερῶν οὖν οὐσῶν πονηρῶν καὶ αὐτοῦ τοῦ ἐνεργού-*

sına karşı Iblis, 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*, *hakos*'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 *επεργον*, 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 aracı ya da yapıdır. Aziz Paul'de, *επεργεια* 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 çağrışımla 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'bin Duası'nın sona ermesinin özel olarak Şeytan'a işaret ettiği savına hatırlı 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 Hristiyan yazarlar Roma İmparatorluğu'na, adaletin hüküm 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 *ho anomos*, *ho 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'bin tarafını, kimisi Şeytan'ın tarafını seçmiştir. Rab'bin 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, Hristiyan 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 αγγελoi του θεου karşıt olarak αγγελoi του Σατανα. 9. 4'te tanım edatı kullanmaksızın αγγελος πονηρος işaret eder, dolayısıyla burada “kötü bir melek.”

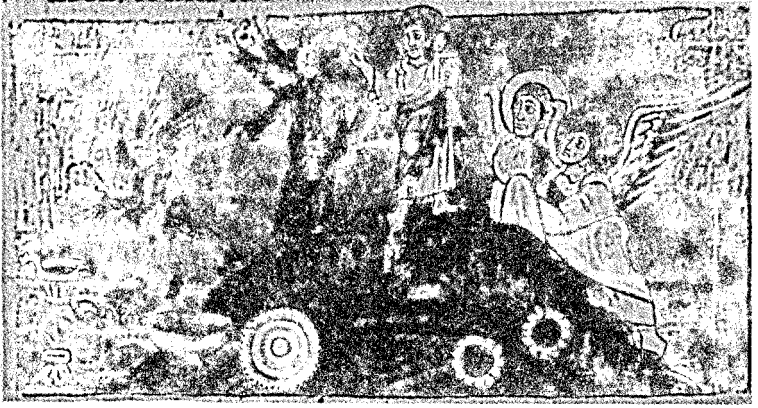
²⁴ ο πονηρος αρχων ... της βασιλειας του κυριου: 4. 13.

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 οδου: 20. 1.

^a Ebionit: İsa'nın Tanrı olmadığını ileri süren eski Yahudi-Hristiyan mezhep, -çn.

^b Ehrimen: Zerdüşt dininde iyilik ilkesi Ahura Mazda'nın (Hürmüz) düşmanı olan kötülük ilkesi, -çn.

²⁶ Russell, Şeytanı, 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. Stuttgart Incilleri'nden bir dokuzuncu yüzyıl çizimi. Württembergische Landesbibliothek'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 aktarmı 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. Incil-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 yetse-rim 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 Hristiyanlara 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 edilmesini 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 saldıridır. "İsa'nın kanlı canlı geldiğine inanmayan bir kimse deccaldır 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 Hristiyanlar 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 kulanımı.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, lbr. 12: 23’teki “Tanrı’nın ilk çocuklarının cemaati,” *ἐκκλησία πρωτοτοκῶν* ile karşılaştırılmak istenir.

³⁶ “Hermas,” söylentiye göre bir köleydi; fakat gerçek yazarın kimliği bilinmiyor. Tahminen 140 civarında yazılmış olan “Hermas’ın Çobanı,” en erken Hristiyan öğütler kitabıdır; ikinci yüzyılın ikinci yarısında bir esin kitabı olarak elden ele dolaşıyordu. İki yola yaptığı vurgu, Yahudi-Hristiyan yanını belirtir. Bkz. Gokey, s. 121-174; Molly Whittaker, ed., *Das Hirt des Hermas*, (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, *δικαιοσύνης*; diğeri kötülüğün meleğidir, *πονηρίας*. İyi meleğin tam (*dikaïos*) 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 ikirciklik 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 (*dikaïos*) Tann'nın karşısına koyuyorlardı. Melekler insan "ile birlikte" ikamet ederler: *μετα του ανθρωπου*. *Meta*, çok yakın bir anlamda, neredeyse içinde anlamında "ile birlikte" anlamına gelebilir ve bu anlama sahip olduğu, daha sonra kötülük meleğinin yürekleri 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 αυτη 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 g re ebilir; fakat ona sebatla direnirlerse, onları yere deviremez. İtikatlı olmayanlar  eytan'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  eytan'ın büyük gücünden koruyabilen meziyetlerimiz yoktur; ancak İsa'ya iman, onun sonsuz meziyetlerine dayanarak bizi kurtarabilir. İsa,  eytan'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 melek ile ilgili olarak Hermas, “adil, fakat cezalandırmayı kontrol eden bir melektir” diyordu. Burada birçok muğlak varsayım pusudadır. Rab iyidir, fakat iyiliği adaleti kapsar: İmanlıyı  d llandirir, kötüyü cezalandırır. Bu cezalandırma sık sık ha in görünür; öyle ki

4. 3. 6: ayartma  eytan'dan gelir. Man. 12. 4. 6-7, “ eytan'ın emirleri”: εν-τολαις του διαβολου. “ eytan'dan korkmayın”: τον διαβολον μη φοβιθης, οτι δυναμις εν αυτω ουκ εστιν καθ'υμων. “Bizi ezemez”: διαβολος σκληρος εστι. Man. 12. 5. 1-4. Bkz. Kelly, s. 104.

⁴⁴ Man. 12. 5. 1-4: Hristiyanlara 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 kar ıla ır. την δυναμιν του διαβολου πασαν. “Bir cesedin kasları kadar zayıf”: ατονος γαρ εστιν ωσπερ νεκρου νευρα. Δυναμις buradaki ki ile mi  bir tinsel güce ya da meleğe değil, genel olarak güce işaret eder. Dynamis, Yeni Ahir'te ve erken Hristiyan düşüncede sık sık kullanılan bir sözcüktür: Rab'bın Duası'nın sonunda ortaya çıkar –seninki “gücü”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). *πνεύματα* ya da *δαίμονια* 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 rühluluk (*dypsycha*) bir "tin" olarak görünür -Şeytan'ın *pneuma'sı*.

⁴⁸ Sim. 9. 15. 3: oniki siyah pelerinli kadın olarak kötülükler; günahkarların 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 θανάτου οδός* var olduğunu 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 Dîbachè, instruction des apôtres* (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. Gokay, 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’un, İsa’nın ölümüyle kötülük güçlerini yendiğine dair düşüncesini alıp, Aziz John’un İsa’nın hayat-tayken cehennemini engellerini kırıp içeri girerek kötülük güçlerini yendiğine dair düşüncesiyle sentezliyorlardı. Paul’un düşüncesi teolojide egemen hale geldi; John’unki ise efsanede ve yazında sürdü. Methiyeler, kişileşmiş Ölüm’ün cehennemini 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 konusunda 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 Şariatını 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 geliştirdi. İS 150'den önceki Yahudi-Hıristiyan dönemde, sapkınlık ile ortodoksuluk 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 sür-

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 karşılığı vurgulayan Gnostizmle güçlü yakınlıkları vardı.

İsa'dan sonraki ilk yüzyıllarda, Yunan felsefi düşüncesi hem Hristiyan hem Gnostik yazarları etkileyen düşünceler geliştirmeye devam etti. Platoncular demonları, tanrılarla insanlar arasındaki ara varlıklar olarak tanımlıyorlardı. Bu tür varlıklar, İbrani-Hristiyan meleklerle 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. Hristiyan dönemde *daimon* teriminin yerini, daha olumsuz bir çağrışımı olan *daimonion* terimi aldı ve Hristiyanlar, *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 Hristiyanları 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 araçlar 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), I: 377.

reylere ve milletlere yardım eder ve yol gösterirler. Bazıları, “hak edenlere ceza vermek üzere Tanrı tarafından kùllanılır”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 doğru-
dan değil, araçlarla 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 (İS 45-125) demonların, bir yanda iyilik ve tinsellik, diğer yanda kusurluluk ve madde olarak ayırdıklarını 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 doğal oldukları düşüncesinin yerini, İran etkisi altında, gide-
rek 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 yüzdiler. 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 Gnostisizm-di. 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 Hıristiyanıdır. 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 Hristiyan 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 alternatife sürekli şampiyonu olmasında yatar: Tanrı kötülükten sorumlu değildir; çünkü kötülük, bağımsız, kötü niyetli bir ilkedен 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 diabloji 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 Hristiyanlığa 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, *gnosis*le 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 aktarılabilceğine 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 Hristiyan 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* (Nashville, 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-*

bütünöyle kötü olduğu ve kurtarılamayacağı inancıydı.²

Kötölöğe Gnostik ilgi, “insanın kendisine yabancı, korkması gereken bir dünyada yaşadığı duygusu”, deneyimiyle başladı. Bu dünya o kadar kötölökle 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 Hristiyanlık hem Gnostisizm kısmen düalisttir. Fakat ortodoks Hristiyan 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,”³ “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 Hristiyan 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-

³ 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'un ve Yuhanna'nın düşüncelerini andırmasına karşın, Temmuz 144'te Roma Hristiyan 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. Hristiyanlıktaki bu ve öteki düalist eğilimleri son noktalarına kadar götürdü.

Marcion'a göre tanrılardan biri adildir, fakat katı bir yasaya harfi harfine uyan, sert ve savaşıdır 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'un ve Yuhanna'nın düşüncelerini andırmasına karşın, Temmuz 144'te Roma Hristiyan 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. Hristiyanlıktaki 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 karşı olarak, kozmosla ilgili hakikatı açığa vurmak amacıyla bize gönderdi-

⁹ Malum değil: *αγνωστος* *ignotus*; gizli: *absconditus*.

gi 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 misyonu ile kısalmıştır ve sonunda iyi Tanrı tarafından yenilgiye uğrıtılacak 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 yarattığı olarak kavriyordu; fakat bu, düşüncesinin birçok diğer ögesi gibi, açık değildir ve belki de tutarlı bir şekilde biçimlendirmemiştir.¹⁰ Marcion, 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. Hristiyanlığı 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."

mina 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 parçalarıdır; fakat peşpeşe gelen her üreme, kaynağın dan 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 kişileştigi boşluğa fırlatan pleromanın dinginliğini bozmuştur. Sophia'nın yararsız özlemi *psyche*'i, tını üretir. Kederi *hyle*'yi, maddeyi üretir. İsa'nın ona acıması *pneuma*'yı, ruhu üretir. Şimdi, madde, tını 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 karışımıdır. 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 kurtarılabirler. 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'un 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 yılanı (İbranice nakhach, Yunanca ophis, "yılan"), insanlığı kötü archon'dan kurtaran ve erkeklere ve kadınlara ilk kurtarıcı gnosisi veren olarak saygı duyuyorlardı. Bu düşünce, yeni başlayan Hıristiyan tarihli 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 çabalarındaki güçlüğü görüyordu. Gnostiklerin aşırı düalizmine karşı apologetikler, kötülük tininin hiçbir şekilde, güç ya da ebedilik bakımından iyi Rab'ba eşdeğer olmadığına 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 Valentinuscular 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 Hristiyan 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-Hristiyan 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. Hiris-

¹² Örneğin Kelly, *The Devil, Demonology, and Witchcraft*.

¹³ Özet için bkz. J. Daniélou, *Dictionnaire 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. *Apokrif*a 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 geliyordu 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 Apokrif a 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 ilgili 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 Hristiyan bir ektir. “Sammael İblis” ve tayfası, birbirlerine yönelik kıskançça 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 beden 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 şapkın 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 Hristiyan sayılabileceği konusunda sınırları çizmek oldu.

İlk apologetik baba Şehit Justinus, en erken Hristiyan teologlardan biriydi. Justinus kötülük sorununu teolojik terimlerle tartışan ilk kişi olduğu için, yüzyıllarca muazzam ölçüde etkili oldu. Justinus, felsefe ile Hristiyanlık arasında hiçbir çelişki görmüyordu; zira Hristiyanlık 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 Hristiyanlığa döndü.¹⁷ 150 dolaylarında Roma’ya gitti ve 152 ile 154 arasında, Yunanların ve Yahudilerin suçlamalarına ve alaylarına karşı Hristiyanlığı savunmayı ve Hristiyan 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 Hristiyanların ölümüne mahkûm edilmesine yanıt olarak yazılmıştır. Hristiyanlara 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 öge 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 Hristiyan cemaat, Şeytan ve taraftarlarıyla kozmik bir mücadeleyle 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 meleklerle eterik bedenler atfedenler, bu yüzden, onları, havadan meydana gelenlerden daha

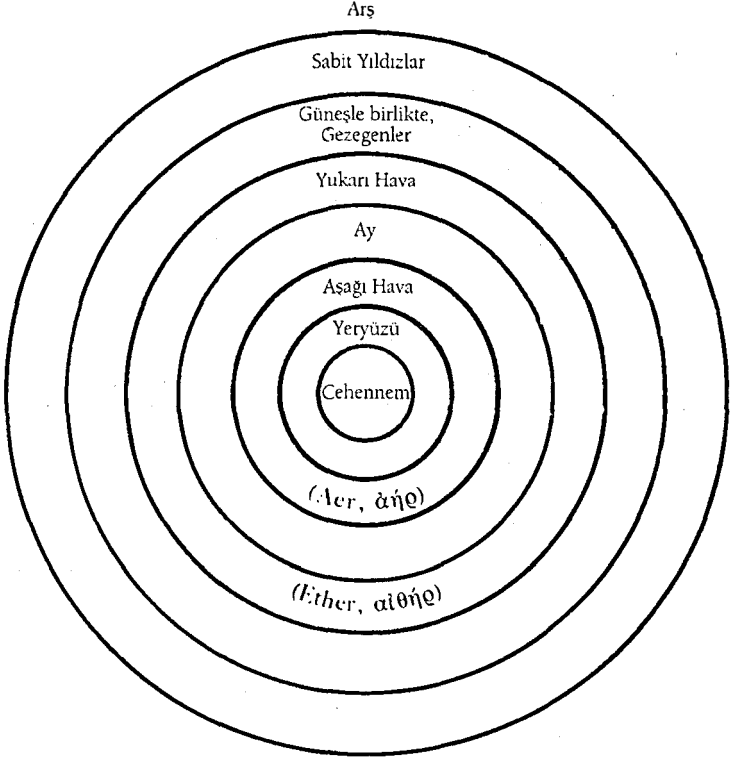
log”dur (Dia.). Bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme.

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 –φauλοι, πονηροι– olabilirler. 1 Ap. 6: αγαθων αγγελων οτρατον, φauλοι 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, εξονσισαι 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 Museviliğin etkisi görülür. Daha sonra, arş ile yeryüzü arasındaki havayı işgal eden demonların, Tanrı’ya giden yolumuzu kararttukları anlamı çıkarılacaktı. Bkz. Daniélou, “Les démons de l’air dans la ‘Vie d’Antonie’,” *Studia Anselmiana*, 38 (1956), 136-147.



İlk babalann 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 kötüyeye 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, kuşkululu 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: αὐτεξουσιον το τε των ανθρωπων. Dial. 140-141; 102: αὐτεξουσιους προς δικαιοπραξίαν και αγγελους και ανθρωπους, Tanrı "hem insanları hem melekleri doğruluk pratiği bakımından özgür" yaratmıştır.

²⁵ 2 Ap. 5: οι δὲ Παγγελοι, παραβαντες, "uzaklaşan melekler" kadınlarla birleşir ve "çocuk üretir"ler, παιδας ετεκνωσαν. Başka yerde Justinus meleklerle 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 δαιμωνων.

işlevi yoktu ve beşinci yüzyıla gelindiğinde Gözlemci öyküsüyle birlikte ortadan kalktı.

Justinus, Şeytan'ın demonlarla ilişkisi konusunda ikirciklik 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 meleke, 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 οφης καλειται και σατανας και δαιβολος; "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*'dir, fakat Bernard, bir Samaritan olarak Justinus'un sözcüğü *nas* olarak telaffuz etmiş olabileceği gözleminde bulunur (*Justin Martyr*, s. 108). İrenaeus'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 sınırlıdır: 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 işinin öncelikli işlevi, bu gücün yok edilmesidir.³⁴ Şeytan, dünyadaki tüm gücü bir süre elinde tutmuştur; fakat İsa, Enkarnasyonu ile ve Çilesiyle bu gücü kırmıştır. Yine de şeytani güç, ikinci geliş kadar tam olarak yok edilmeyecektir. Şeytan'ın krallığı parçalanmıştır ve parçalanacaktır.³⁵ Fakat Justinus'un savı, büyük bir soruyu yanıtsız bır-

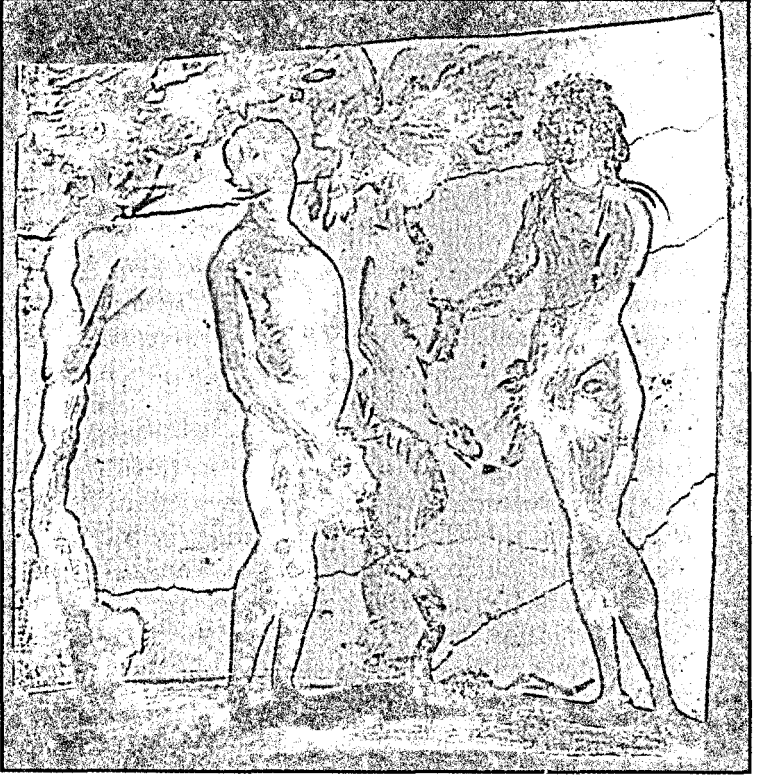
³¹ Dial. 124. İblis'in baştan çıkmasının insanlığın baştan çıkmasıyla birleştirilmesine, apokaliptik yazında rastlanır, örneğin İS birinci yüzyılın sonlarına tarihlenen Syriac Baruch 56 (J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* (Missoula, Mont., 1976), s. 83, 86; İS birinci yüzyılın 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); İS 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 Enkarnasyonu ile sona ermeye başladı. Yeni eon, Enkarnasyonu ile 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 hemfikirler; 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. Meleksen günahın eksilttiği meleksen kademeleri doldurmak için tam sayıya ihtiyaç olduğu fikri, Justinus'da rastlanmayan, fakat daha sonraki yazarların ifade ettiği bir fikirdir.

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, Hristiyan cemaati parçalayarak ve Hristiyanları günaha yönlterek 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 adanmış Şeytan'ın uşaklarıydılar. Bu, onların zalim ve zinacı davranışlarını açıklar. Hristiyanların kurban vermeyi inatla reddetmelerinin nedeni, kilisede yaygın bir şekilde savunulan böyle bir bakış açısidir. 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 Hristiyanların 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*, "uscu olmayan bir şekilde" ifadesinin kullanımı, Justinus'un Yunan ahlak felsefesini, Hristiyan ahlaksal vahiyle birleştirme çabasını gösterir. Justinus, daha sonra babaların tartıştığı demonların insanın özgür iradesine karışıp karışamayacağı sorunu gündeme getirmedir.

⁴² Bu düşünce, Septuagint İlahisi 95:5'ten kaynaklanıyordu: *οι θεοι των εθνων ειδωλα δαιμονιων εισιν*. Ayrıca bkz. Deut. 32: 17 ve 1 Enos 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 büyüü 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 Tann'dan, hangilerinin demonlardan geldiğini ayırt etmeye çalıştılar. Yasalar: 2 Ap. 9. Sanatlar: 1 Ap. 14, 18, 56. Bu öğret, Gözlemciler mitinden alınmıştır.

⁴⁷ Dial. 105. Bir demon ile iyi bir meleğin ölen birinin tını 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 Hristiyanların yaptığı mucizeler, elbette, Tanrı tarafından hazırlanır.

Justinus'un görüşüne göre, demonların en korkunç motoru, zulümdür. Demonlar, Hristiyanlara karşı sahte suçlamaları, yalanları ve nefreti kışkırtır ve pagan zulümlerini hazırlayıp desteklerler. Hristiyanlara zulmeden yargıçlar ve yöneticiler, Şeytan'ın hizmetindedirler.⁴⁹ Justinus'dan sonra, Hristiyanlar 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 çarmanın üzerinde İblis'i yere sermiş olan İsa'yı taklit eden "sporcular" dı.⁵⁰ Hristiyanlar kendi savunmaları için şiddete başvurmayacak-

düşüncesi, Hristiyan 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, Hristiyanlar 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 olmaktır; günah işlemeden sakınılabılır olması durumunda hiç kimsenin şehit olmaya çalışmaması gelenek olsa da. Justinus, bir şehit olarak ölmekle, kendi şehitlik düşüncesinin doğruluğunu kanıtladı.

Justinus'un diablojisi, 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 mutlaklıktır: Tanrı'nın varoluşu özeldir; Şeytan'ınki olumsuzdur. 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 gü-lünü kemirmiş olmalarına karşın, düalizmin ortaya koyduğu sorulardan oldukça farklıdır. 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 tiksirmede 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 ülkesinde 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: εἷς ὑλης. Dis. 15: Vücutları (σάρκιον) yoktur, fakat bedenleri (σωματα) vardır. Bedenleri ateş ya da hava gibidir, ὡς πῦρος, ὡς αἶρας. 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," o πρωτογονος δαμων. 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 yanılmanın itici gücü olarak kibir düşüncesi, Tatianos'da özel olarak görülmez; fakat ilahi doğayı çalmaya kalkışan soyguncular olarak demon betimlemesinde ima edilir: Dis. 12: λησται θεοτιντος, "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 Hristiyan, yaraları günahları, İsa, ona ihtimam gösteren Samaritan olacaktı. Rab'bin 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. Stuttgart Incilleri'nden bir dokuzuncu yüzyıl çizimi. Württembergische Landesbibliothek'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 Hristiyanlar, Yunanlıları ve Romalıları demona tapanlar olarak küçümsemelidirler.

⁵⁹ Dis. 7: δαμονων 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 bağlantılıdır. Tatianos, burada Justinus'u izledi.

Demonlar, bizi esir durumunda tutmak için birçok tuzak kurar ve hi-
leye başvururlar. Bizi, ilahi takdirden ya da özgür irâdemizden çok,
kadere güvenmeye ikna ederler. Göksel cisimlerin hareketlerini öngö-
rür ve yıldızların hareketlerimize yön verdiğini düşünmemizi sağlar-
lar. Bizi astrolojiye ve falcılığa inanmaya iterler.⁶⁰ Büyüyü öğretirler.
Bütün bunları, Tanrı'ya imanımızı zayıflatmak ve kendilerinin koz-
mosu kontrol ettiğine bizi inandırmak için yaparlar.⁶¹ Hülyalara, rü-
yalara, erotik fantazilere, hastalıklara vesile olurlar; hastalıkların ha-
kiki, şeytani kökeni konusunda bizi aldatmak için tıbbi, bir büyü sa-
natını icat ettiler. Tıbbı sapık yaklaşımlar insanların hasta olmasına
neden olur ve ardından, doktor çağrıldığında, insanları doktorun bü-
yüsünün kendilerini iyileştirdiğine inandırmak için hastalardan uzak
dururlar. Demonlar, kötülük ve sefillikte onlar gibi olmamızı ister-
ler, 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 eğdir-
mek: Dis. 8, 15. Dis. 18: sözde tanrılar olarak demonlar, νομιζομενοι θε-
οι. Dis. 18: liderleri olarak Zeus: οἱ δαίμονες αὐτοὶ μετὰ τοῦ ἡγούμε-
νου αὐτῶν Διός. Dis. 22: pagan festivaller ve oyunlar demonları onurlan-
dırır. Dis. 13: demonlar, Hristiyanlığı 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, Tann dünyayı büyü ile kontrol edilecek şekilde tasarla-
madığı için, hangi büyü yapılsa 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: *ὕλη δὲ τῇ κατὰ πρὸς τὴν ὁμοίαν αὐτοῖς ὕλην πολεμοῦσιν*.

⁶³ Dis. 9. Kurtuluş: Dis. 12-13, 15-16.

⁶⁴ Yine bu düşünce Gnostik düalizmi yansıtır. Madde ve kötülük suretinde meydana gelen demonlar: Dis. 15: *τῆς γὰρ ὕλης καὶ πονηρίας εἰσὶν ἀπαυγασματα*. Nedamet getirmelerinin imkânı yoktur: *οὐκ ἔχει μετανοίας 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 ıstırapı ebedi değildir, çünkü kendileri ebedi değildir; fakat dünyanın sonuna kadar yaşayacaklardır ve yaşadıkları sürece eziyetleri devam edecektir.

“Hristiyanlar 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: $\tau\eta\nu\ \epsilon\nu\ \sigma\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\iota\varsigma\ \pi\omicron\rho\epsilon\iota\alpha\nu$.

⁶⁶ “Hristiyanlar 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 iradelelerinden 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'un kiyle 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 teologuydu; 180'den sonra öldü. "Autolykos'a Söylev"i, monizme ve şeytani etkiden çok, insan sorumluluğuna vurgu yapıyordu; fakat İblis'in rolünü önemsememiş olduğu varsayılmaz; 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 yaratıcı 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, tıne karşıt olarak maddeden kaynaklanan ve maddeyi yönetim gücü, "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 bütününü sefilileşmediklerini 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 Dene-me.

⁷⁴ "Başlangıçta bir melekti," ἀγγελος 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 patristica primitiva* (Madrid, 1963) ve H. A. Kelly, "The Devil in the Desert," *Catholic Biblical 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 Hristiyan 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 Sözüydü.² Melekler, Tanrı’nın yarattığı kozmosun bir parçasıdır; 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 I. 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, Hristiyanlığı 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 yılanıdır (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. Irenaeus, 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, günahlanndan 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: Tann, 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 Tann'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 kurtarılcaya 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 teolojik 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 sap-tadığı ahlaksal hedefe doğru tedricen gelişmekte olduğumuzu ileri sürer. Bu görüşe göre ilk günah bir felaket değil, daha çok "zayıflıktan ve olgunlaş-mamışlıktan 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 kanşımıdır. 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 günahattan ve kötülükten sorum-ludur; (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. "In-sight or Incoherence: The Greek Fathers on Good and Evil" başlıklı parlak makalesinde, *Journal of Ecclesiastical History*, 24 (1973), 113-126, F. M. Yo-ung'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 teorisini, 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 bırakırmak 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 İsaibiliminin 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, oltaıyla balık tutmaktan türetilen ünlü bir imge için Hazreti Eyüb'ten yararlandı: İsa, Tanrı'nın eski ejderhayı yere indirmek için kullandığı yem ve oltaıydı. 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 kullanılması, 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.

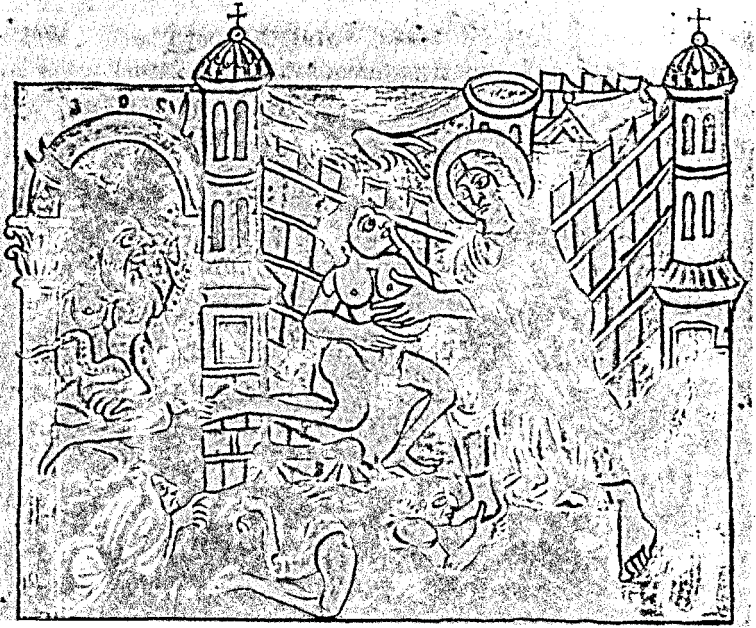
tan'ın, insanoğlu üzerinde hakları bulunduğunu iddia eden Gnostiklerle anlaşmazlığından kaynaklandı. Maddi dünyanın kötü ve İblis'in yaratıcı olduğunu kesinlikle yadsıyan Irenaeus, İblis'in haklarının yalnızca İlk İnsan'ın özgür iradesini kötüye kullanmasından kaynaklandığında ısrar etti. Ve şimdi İkinci 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; kefarete, uzlaşamaz 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 Hristiyan yazarlar genelde tutarsızlıkla boğuşamadılar; boğuştuklarında da, kötülüğün var olmaması gibi daha büyük karışıklıklara neden oldular. Onların birçoğu için, diye yazar Frances Young, "teodise ve kefarete, fiilen ayrı bölmelere aittir ve paradoksal ilişkileri, görmezlikten gelindi."¹⁸

Teodise ile kefarete 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. Stuttgart Incilleri'nden bir dokuzuncu yüzyıl çizimi. Württembergische Landesbibliothek'in izniyle.

tülük güçlerinin karşısına çıkaran kurtulmalık teorisine eğilim gösterdiler. Young'ın belirttiği gibi babalar, "teodise ile kefarete öğretisi arasında, aralarında tutarlılık aranmadan yan yana kullanılan değişik önermeler arasında gidip geldiler."¹⁹

İsa tarafından yenilgiye uğratılan Şeytan, İrenaeus'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.

çölüğü, küfrü ve özellikle sapkınlığı ve dönmeçiliği teşvik eder.²⁰ Sapkınlar Şeytan'ın ordusunun üyeleridirler, İsa'ya karşı kozmik savaşta İblis'in ajanlarıdır. ²¹ Yeni Ahit'de gizli olan ve İrenaeus tarafından tam olarak geliştirilen bu öğretinin uğursuz bir sonucu oldu. Kutsal savaşların, haçlı seferlerinin, sapkınlar ve Hristiyan 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, Hristiyan cemaatinin kendisini nasıl tanımladığı, sapkınları ortodokslardan nasıl ayırdığıydı. İrenaeus ve kilisedeki çoğunluk cevabı apostolik vekâlette, kilise piskoposlarının havarilerin vekilleri oldukları ve yanlışla karşı Kutsal Tin tarafından bir ölçüde korundukları öğretisinde buldu. İrenaeus 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 İrenaeus zamanında, bu düşünce akla gelmemişti. İrenaeus'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, Hristiyan'ın Şeytan'a karşı savunmasının İsa olduğunu ileri sürdü. Şeytan, Hristiyan dualardan ve İsa'nın adından kaçır. 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 çecekleri 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 sapıklara 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"i yazan da olabilir. Hippolytus, bir tek İsa olduğu gibi bir tek Deccal'ın olacağına ve Deccal'ın bizi aldatmak için olası her şekilde İsa'yı taklit edeceğine dair geleceği kurdu. Deccal'ı Dan kabilesinin [İbranilerin atası Yakup ile Bilhah'ın oğlu Dan'ın soyundan gelen Yahudi kabilesi, -çn.] bir üyesi olarak da tanımladı ve böylece Deccal'ın 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 damadı," 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 diablojisi, 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 Montanist³ 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.

³ Montanist: Kilisenin dünyevi işlerle çok fazla uğraşmasına karşı başlatılan ve 2. yüzyılda Frigya'da Mantanus tarafından kurulan Hristiyan 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'in kronolojisini izliyorum) şunlardır: 15 196-197: *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 patientia*, "Sabır" (Pat.); *Ad uxorem*, "Karıma" (Wife). 203: *De praescriptione haereticorum*, "Sapkınların Hukukdışılığı" (Her.). 203-204: *Scorpiace*, "Akrebın İğnesi" (Scorp.). 204-205: *Adversus Hermogenen*, "Hermogenlere Karşı" (Herm). 205: *De pallio*, "Hristiyan'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*, "Ruh" (Soul); *De resurrectione mortuorum*, "Ölünün Başkaldırısı" (Res.). 207-208: *Adversus Marcionem*, "Marcion'a Karşı" (Marc.). 208: *De corona militis*, "Tespîh" (Cor.). 208-209: *De exhortatione castitatis*, "İffetle 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 vatandaşlarıdır, İblis'in ordusunda askerdirler.

Yaratılış iyidir. Tertullianus, bu noktada Gnostiklere karşı boş durmadı.²⁷ Fakat ertafımıza bakışımızda, kusursuzluktan çok uzak

ne, "Zulüm Zamanında Kaçma" (Flee.). 210-211: *De monogamia*, "Tekeşlilik" (Mon.); *De jejunio*, "Oruç" (Fast.); *De pudicitia*, "Tevazu" (Mod.); *Adversus Praxeam*, "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 Gnostikmonist 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, değişimleri 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 (Westminster, 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 günahıdır. 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 mecazı 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 Hristiyanlar 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 ahlaki 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 yüceltmışti. 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'bi 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: xi-ii-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 meleklerle, 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 seinetipso 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 bilgisi 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 dayandırıyordu: 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 öfkelenildi. 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 lütufa sabırsızca baktı; bu onun güvenmesine, güvenmesi 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 çarpıtır (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 Yaratana 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 kıskaç meleğin gücü, insanlığın sağlamlığını ta başından beri bozmaya çalışmıştır). Fontaine, *interpolare* fiilinin, Yunanca da karşılığının bulunmadığını

layı yabancı otlarla örter. Şeytan hakikati yıkmaya, erdemi yozlaştırmaya ve güzelliği kirlletmeye çalışarak, her yolla Tanrı'nın karşıtı gibi hareket eder.⁴⁸ Kozmosu çelen olarak Şeytan, İsa'nın ve insanlığın en önde gelen düşmanıdır. Her türlü adaletsizlik ondan gelir.⁴⁹

ve yozlaştırıcı olarak Iblis kavramının Tertullianus'a özgü olduğunu gösterir. Tertullianus, *interpolare* ve *interpolatio* terimlerini birçok bağlamda kullanıyordu; fakat şahıs isim *interpolator*'u sadece altı kez kullandı, 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 şekilde kadınların süs ve makyajla güzelliklerini "bozma" alışkanlıklarına uygulanır. Soul 16: "super-seminatorem et frumentariae segetis nocturnum interpolatorem" (geceleyin gelip, yabancı ot tohumları ekerek ekini bozan kişi) olarak Şeytan. Bu düşüncenin sapkınlık düşüncesiyle bağlantıları ikilidir. Birincisi, sapkınların Şeytan'ın adalet harmanına soktuğu yabancı otlar olduğunu ileri sürerek sonraki babalar, sapkınlığın bir örneği olarak burçak (yabancı ot) meseline sürekli işaret ettiler. İkincisi, Tertullianus'un kendisi, sapkınların Kutsal Kitapların *aslımı 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 (inimicus); Soul 1: yanlış yaratıcısı (artifex erroris); Soul 35: iftiracı (criminator); Soul 35, Marc. 2. 10: Yokedicici (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 görünüm benzer adları sıralar: *Original Sin in the Roman Liturgy* (Leiden, 1973): "eski yokedicici" (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 meleklerle 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 ἀντικείμενος 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 veryan-sın ediyordu: "Tu es diaboli janua" (sen, Şeytan'ın giriş kapısı): 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, gysilerinin 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 günahattan 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 bazı 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 æris*). 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 sınavıyıp 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: “Memento ubique sunt; totus orbis illis locus unus est” (bir anda her yeredirler; 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 simgesi idi ve Vahiy Kitabı, Hristiyanlara, kanatlı meleklerle inanmaları için zemin sundu. Erken Hristiyan 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 büyü, metalurji 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 kötülöklere gelince, İblis zihinlerimizi öfkeye, şehvete, hülyaya ve deliliğe itmek için hile, ayartma ve korkuyu kullanır.⁶¹ Demonlar tanrı gibi davranıp, paganizmi ve putperestliğı geliştirirler.⁶² Pagan mit ve ayinlerini teşvik eder, masallarıyla gerçek hakikatin inanırlılığını zayıflatan paganların zihinlerine, Hristiyan düşüncesinin sahte versiyonlarını sokarlar. Demonlar zulmeder, fakat bunu da Tanrı'nın iradesine göre yaparlar; zira Tanrı, zulümlerin şehitliğı getirdiğini bilir ve şehitlik, kötölöğe karşı bir zaferdir ve başkalarına örnektir: "Hristiyanların kanı kilisenin tohumudur."⁶³ Zulüm, "Şeytan'dan değil, onunla" gelir.⁶⁴

İblis'in icat edip teşvik ettiğı sapkınlık, pagancılık kadar kötüdür. "Sapkınlığın kaynaklandığı tinsel dürüstsüzlük, Şeytan tarafından

yargıçlandırlar). Burada *saeculum*'un keskin bir olumsuz çağnşımı 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 kötölöklere: 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 salımlığın bizim şanıımızdır;" 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 melegine 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 olamayacağına, 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 kanıtı 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 parçasıydılar. İzleyici olarak katılanlar bile, fiilen Şeytan'ın uşaklarıydılar. 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, Hristiyanların 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 Hristiyanlar, demonları bozguna uğratmak için İsa'nın adını ve haç işaretini kullanabilirler. Fakat İsa'nın korumasına mazhar olmanın en etkili, aslında tek zorunlu yolu vaftizdir. “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 vaf-tizin lütfuyla geçerler; Şeytan ise tufandaki Firavun gibi boğulur.⁷¹

Vaftiz “suyuna girdiğimizde, ilahi hukukun sözlerine göre itikatı-mızı itiraf ederiz; Şeytan’dan, onun şatafatından ve meleklerinden ay-rıldığımızı ilan ederiz” Kâfirlerin bu avantajı yoktur. Vaftiz olmaz-sak, demonların avı olarak kalırız; vaftiz olursak İsa’nın demonlar üzerindeki gücüne sahip olur ve onun yardımıyla onları savuşturabi-liriz. Tertullianus “şatafat” sözcüğünü icat etmedi; fakat bu sözcüğü amaçlı bir şekilde kullanan ilk Latin yazardı. “İşte Şeytan’ın şatafatla-rı,” diye açıklıyordu, “dünyevi itibarlar, onurlar, tantanalar ve hepsi-nin merkezinde putperestlik. Gösteriler, lüks ve bu dünyanın bütün kuruntuları putperestliğe, Rab’bın işleri yerine İblis’in işlerine hür-mete 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 spiritabilis nequitiae, a tenebris huius aevi, a iudicio aeterno, a morte perpetua” (sic.; imla bozukluğu benim hatam de-ğil, sözdizim açık değil): ve Rab insanlığı, bu dünyanın üzerinde gücü bulu-nan meleklerden, haksızlık güçlerinden ve bu dünyanın (*aion*’un eşanlamısı olarak kullanılan *aevis*) 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 başlat-tı.

⁷² Shows 4: “Renuntiassse nos diabolo et pompae eius ore nostro contesta-mur.” 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 Hristiyan sanatındaki erken dönem temsillerinden biri, içine şeytan girmiş iki kişinin ardında görünen bu kara figürlerdir. MS 586, Rabbula Incillari'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 yapıldı. 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, Hristiyan'ın Şeytan'la karşılaşmasında üç ayrı öge oluş-

tu: (1) Demonların cin kovmayla adaydan uzaklaştırılması; (2) Adayın Şeytan'ı gönüllü terk etmesi; (3) yeni Hristiyan 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 gelenegın 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 çevrilirdi. Yunancada, paralelligi vurgulayarak ve Hristiyanın Şeytan'ın ordusundan (*taxis*) İsa'nın ordusuna transferini özellikle göstererek, terk etmeye *apotaxis*, İsa'ya boyun eğmeye *syntaxis* denildi.⁷⁴ Kelly, üçüncü ögenin, 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 Demionic 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 kullandığı bütün vaftiz ayinleri, İblis'i terk etmeyi, Hristiyan 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 kurtarılınca 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, diablojiye 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 Hristiyanlara yönelik suçlamalarını çürütmeye adanmış ve "Octavius" denilen canlı bir diyalog yazdı.⁷⁸ Platonculuktan yararlanan Minucius, klasik demonlar, Hristiyan demonlar ve Hristiyan melekler arasındaki ayrımları bulanıklaştırdı. Hristiyanlar 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 yalnızca bütünüyle batmışlardır, aldatan oldukları kadar aldatılındırlar.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 chrétiens du I^{er} siècle," *Bulletin de l'Académie royale des sciences, des lettres, 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; Latince *anima*, *animus*, *spiritus* takımı; Almandada *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 delaletle 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 öge 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, özellikle 26. 8. Pagan tanrılar demonlardır; demonlar doğal ve ahlaksal kötülöklere 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 με 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 –Hristiyan 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 savaşılan 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 girebilirsin 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 Hristiyanın 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 sapkınlılar: "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 muzafer Hristiyan 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, araştırmacı 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 yarattısındaki kötölük çelişkisini derinden hissediyordu ve bunu tutarlı bir felsefi sistem içinde açıklamaya çalıştı.² Ahlaksallığı, Tertullianus'un ki kadar aşırı olmasa da, Musevi-Hristiyan etik ile Stoacı etigin bir senteziydi.³

İskenderiyeliler, Yahudiler ve Hristiyanlar, 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 kötölük 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 Hristiyan 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 tümünden 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 diabololojiye kafa karıştıran, gereksiz bir öge 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. $\epsilon\kappa \mu\eta \omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ ifadesinden çok, $\epsilon\zeta \omicron\upsilon\kappa \omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ ifadesini kullandı. $\mu\eta$, mutlak olumsuz $\omicron\upsilon\kappa$ 'den çok koşullu olumsuz olduğu için, olasıdır ki, *ex nihilo*'yu değil $\upsilon\lambda\eta$, 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 tinsel dirler; 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 sezgisel anlayışla yanıt verir, özellikle aleni modern analogiye 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 aesthetos*, *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 Hristiyan 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 Hristiyanların konumu arasındaki bir ayrımı bulanıklılaştırdım. Plotinos için nihai ilke, το εν, Bir Varlık'tan önce gelir. Varlık Bir'in bir yüklemidir ve Bir tarafından meydana getirilir; Hristiyanlar için ise, Bir ile Varlık özünde özdeşler. Clemens'in madde ile ilgili tutumu muğlak-tı. Platoncular için Tanrı'dan en uzak olan madde hemen hemen bütünüyle kötüydü. Gnostikler için madde, kötü bir Tanrı'nın kötü bir yaratusıydı. Clemens, Gnostik tutumu keskin bir şekilde reddetti; fakat biçimlenmemiş maddenin ebedi ve yaratılmamış olduğuna ve Tanrı'nın yaratusının 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 muğlak-tı; 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 Platoncuları izlediler; ancak tanrıları meleklerle 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 kefarete 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 kefarete 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 araçlar, neden onu iyiliğe yeğleyip seçsinler? Kötü, iyyinin yokluğuyorsa, 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 diablojide 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: τῶν δαιμονίων ἀρχόντα, “demonların lideri.” Misc. 1. 17: ὁ δὲ διαβολὸς αὐτεξουσίος ὢν καὶ μετανοῆσαι αἰὼς τε τὴν καὶ κλεψαί, καὶ ὁ αἰτιὸς αὐτοῦ τῆς κλοπῆς, οὐχ ὁ μὴ κωλύσας κύριος (hem ilahi lütuf hırsızlığından vazgeçme hem de ilahi lütfu çalma özgür iradesine sahip olan Şeytan, hırsızlığından yalnızca kendisi sorumludur; Rab, basitçe günahın gerçekleşmesine izin verdiği için sorumlu değildir). Misc. 3. 4: εἰς δὲ τις, τῶν ὑπ’ αὐτοῦ γεγονότων ἐπεσπείσεν τὰ ζιζάνια, τὴν τῶν κακῶν φύσιν γεννήσας, οἷς καὶ ἡ παντὰς ἡμᾶς περιέβαλεν, ἀντιτάξας ἡμᾶς τῷ Πατρὶ (Aralarından biri baştan çıktı ve hasata yabani ot tohumları ekerek kötü doğayı yarattı; geri kalanlanımızı 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 (δεξιοί, λαοὶ ἀγγελοὶ ya da δυνάμεις). 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 öyküsünü kabul etti, fakat Şeytan'ı dışladı: Tut. 3. 2; Misc. 3. 7, 5. 1, 7. 7. Pek çok baba gibi (Origenes, istisnayıydı) o da meleklerin, aşamalı derecelerle değil, hep birlikte ve aynı anda baş-

Şeytan bir hırsız ve soyguncudur, yalancısıdır, 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 ortağın-
dan daha az günah ajanıdır ve "kötülük, insan ırkını [kendisi] 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 günah-
tan

tan çıkuklarına 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*'dur. 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 οφιλοδοξιας*.

¹⁸ Tut. 1. 8. Şeytan, her zaman, sunergoV'den çok günahın energoV'dir. 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 meleksele 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 işledik, fakat bizim günahlarımız, İblis var olduğu için hem daha sıkır, hem de daha kötüdür.

sorumluyuz. Bu günah, kendi irademizi Tanrı'nın iradesine yeğleme, hakiki, iyi ve gerçek olanın yerine yanılısamayı 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, Hristiyan 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 ıstırapı 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'un kine 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 saptması 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. Yanılısma: 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 haki ki 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 artırır. Her günahla birlikte İsa'dan daha fazla yabancılaşır ve yanlışla 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 karşı aptallıktır." Kötü rüyalar: Tut. 2. 9. Büyü: Exhort. 4. 52: büyücüler yardımcı olarak demonları kullanılır. Zulüm: Rich 25. Kötülükler: Rich 37; Exhort. 2. 53; Tut. 2. 1, 2. 12, 3. 2; Misc. 2. 20, 3. 12: zina ile ölçsüzlük "şeytani tutkulardır," *διαβολικά παθη*'dir 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 olmadığını 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: *πασης 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 Iblis: *ληστης δε και κλεπτης ο διαβολος λεγεται*. Burada Clemens Yuhanna 10:8'den yararlanır.

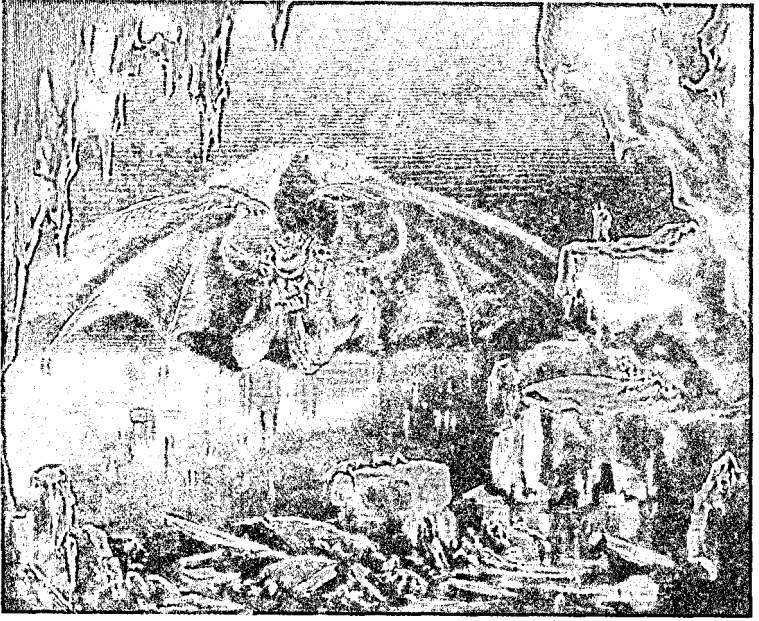
dirdi ve Tanrı ile kötülük arasında seçim yapma özgürlüğümüzü bütünüyle ve tamamen geri getirdi.²⁷ Tanrı, kötülük güçlerini fethetmek üzere aracısı olarak İsa'yı göndermişti ve Eden'den beri bütün halklardan Hristiyanların günahıtan kurtarılıp Şeytan'dan uzaklaştırılacak ilk halk olması Clemens'e dramatik 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 kurtanır, της εξουσίας του Σατανά; 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 Irenaeuscu gelenek içinde duruyordu. "Augustine insanı, ilahi lütf olmadan kendi selametini kazanmaya son derece güçsüz görüyordu; oysa Clemens insanın kaderini, özgürce sahnelenen öngörölmüş erdemler temelinde çizilmiş görüyordu." (Floyd, s. 98) Tanrı, her şeyi bilirliliğiyle, 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 dönüşmüştür. Hayal kınıklığı 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 hapisanesinde mahkûm kalırız.³¹

³⁰ Floyd, s. 84. Floyd, s. 84-89'da, Clemens'in bir "tanrılaştırma teolojisi" olarak kefarete teorisinden söz eder ve aslında $\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\epsilon\omega$ 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* (Kopenhagen, 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 İbrani-leri 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 günahattan sonra yüzyıllarca ertelediğine göre, milyonlarca insan, sırf tesadüfen İsa'nın gelişinden önce yaşayıp öldükleri için, selamete ulaşma fırsatından yoksun kalmış olabiliirdi. Böyle bir adaletsizlik düşüncesi skandal olurdu ve Hıristiyan cemaat, selameti hem yaşayanlara hem ölümlere uzatmanın bir yolunu bulmaya çalıştı. Eğer selamete 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 *Haidēs* ve *Gehenna* 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, εἰς τὸν ἀδην τοῦτον καταβαίνουσι.

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 yeri idi. 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 *inferus*, *inferi*, *infernus*, *infernus* (krş. Frs. *enfer*, İta. *inferno*, İng. *infernal*, [Tr. *cehennemi*, -çn]) olarak çevrile-riyle ayrım bulanıklaştı ve yine İngilizcede, Tötonik bir yeraltı tanrı-çasından türetilen "hell" [cehennem, -çn] sözcüğünün kullanılmasıyla bu bulanıklık daha da arttı. Gehenna, bir bakıma Katolik arınmayı an-dıran Hades'ten daha fazla modern cehennem kavramına yakındır. Ba-zı modern evrenselciler, Hades olarak cehennemin yumuşak yorumu-nu canlandırdılar.

Clemens'in zamanındaki tartışmanın merkezi konusu, İsa'nın ce-hennemdeki vaazıyla kimi kolladığı ve kimi kurtardığı sorusuydu. Üç genel yanıt mümkündü: Ehli Akit'e –yani Eski Ahit piskoposları-na ve bütün sadık İbranilere– vaaz verdi; hem pagan hem Yahudi bü-tün dürüst ölümlere vaaz verdi; günahkârlar da dahil bütün ölümlere vaaz verdi. Ignatius, Irenaeus ve Hippolytus, sadece, Mesih'in yolunu göz-lemiş olan dürüst İbranilere vaaz verdiğini varsaydılar.³⁷ Gnostik

^a Evrenselci: Buradaki evrenselcilik, tüm insanların sonunda ilahi bağışlanmayan uğrayacağını ileri süren Hristiyan 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 tiner"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 πνευμασι πορευθεις εκρηξεν*. 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; Hippolytus, *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 ruhlarının 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 çarpmıha germeye kendisinin ön ayak olduğunu bildirir. İsa ölür, Şeytan sevinç çılgınlıkları 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 kuşku-yu ifade eder; fakat İblis onu korkaklıkla azarlar. Cehennem ürk-müştür: 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, omuzla-rını 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 Mutlulu-ğunun Kralı bütün ölülerimi benden aldı, der. “Bana bir tek ölü insan kalmadı.” Haç ikimizi de parçaladı. Bu pasaj, İsa’nın, ölümün ve Şey-tan’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 –Kiptice, 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 İbrani-lerin mi, yoksa herkesin mi kurtarıldığı konusunda muğlaktır. Gele- nek bu konuları hiçbir zaman çözmedi; fakat Clemens, geniş sempati- si ve bilgisiyle, İbrani olan ya da olmayan, bütün adillerin kurtuluşu- nu seçti.

Aslında Clemens, zamanla bizzat İblis’in kurtarılabileceğinden kuşkuluydu. Şeytan’ın başlangıçta günah işlemiş olduğunu ve o za- mandan 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 gerek- tirir görünüyordu. İkincisi, özgür iradenin silinemezliği, Şeytan’ın herhangi bir zamanda nedamet becerisini alıkoymaya devam edebile- ceğini gösteriyordu. Üçüncüsü, Clemens’in ontolojisi, yaratılmış olan her şeyin payına, potansiyel iyiliğin nihai olarak gerçekleşmesini ge- rektiriyordu. Dördüncüsü, İsa ikinci gelişinde iyiliğini herkese yay- mak isterdi.⁴³ Fakat Clemens bu konularda oldukça belirsizdi ve apo- katastasis düşüncesini, İblis de dahil bütün varlıkların sonunda kay- naklandıkları Tanrı’ya dönecekleri düşüncesini geliştirmeyi Orige- nes’e bıraktı.⁴⁴

Bütün Hristiyan geleneğin en yaratıcı diabloğu olan Origenes,

⁴² *Frag. adumbratio in epistolam primam iohannis* (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 sırla- rın baştan çıkmış melekler tarafından çalınmasından sonra nedamet getir- miş olabilir.

185'te İskenderiye'de doğdu.⁴⁵ Ailesi hem zengindi hem de Hristiyan-
dı 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 güven-
liklerin bir anda çözülüp dizginsiz teröre dönüşebildiği ve tehlikeleri-
nin sadece Tanrı'nın merhametiyle savuşturulabildiği korkutucu bir
dünyaydı. Sanat ve felsefe eğitimi alan Origenes, orta dönem Platon-
culuğun ve Gnostisizmin etkisine girdi ve bir süre İskenderiye'deki
kendi akademisinde gramer dersleri verdi. Clemens, Hristiyanlığı
sofistike düzeyde anlamasına yardım etti. Yoğun bir dinsel deneyim-
den 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. Sık-
lıkla kötülük sorunu üzerine konuşuyordu ve pagan Celsus'la tartış-
mada, "Şeytan ve melekleri, onun Şeytan olmadan [önce] kim olduğu
ve nasıl Şeytan haline geldiğiyle ilgili hakikati kavramamış hiç kim-
se, 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, *Bibliographie 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 Dene-
me).

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 Iskenderiye kilisesinde, onun aşırı çileciliğine kederlendikleri kadar zekâsından da hoşlanmayanların artarı muhalefeti, sapkınlık suçlamalarına neden oldu. 230'da Origenes, Iskenderiye'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 Iskenderiye 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 (επι 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 kurtarılabilirdiği 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 ustalıklarla tasarlanmış olurlarsa olsunlar, robotlar ya da kuklalar ahlaksal olarak iyi ya da kötü olamazlar.⁵⁰ Bu nedenle kötülük, yaratılıştan 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.) [Levîliler Üzerine Vaazlar, -çn]; "Homilies on Ezekiel" (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: *voec* 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 zekâların 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 yükselcektir. 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 meleksele 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, "restituatur in illam unitatem," her şey, ilk birliğine kavuşturulacak.

⁵³ Yine Laporte'u izliyorum. Doğal sonucu yeniden dirilmeye 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 tiksindeleriyle 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 görelî 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. Yaratığı 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, Hristiyan diabolonun 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. Hristiyan 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 varlık-dışılık 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* tümünden 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, Orige-

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; Hezekiel 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 yanıltım. 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*'in, en azından şimdiki biçimiyle yedinci yüzyıldan önce olamayacağını söyler: *The Myth of the Phoenix 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 İşıya'dan birçok değişik Eski Ahit gelenegini 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. [İşıya 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*'in Yunanca orjinal bir versiyonunu doğru kabul eder; fakat bu doğru olsa bile, böyle bir orjinal 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. Charlesworth, 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? [Eyüb 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 Eyüb'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 Middle 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 batır 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, 'meleksen doğalarını yitirdiler: Cels. 4. 65. Hem itici neden hem kronoloji bakımından Şeytan'ın öteki baştan çıkmış meleklerle birleştirilmesi, Origenes'in bütünsel teolojisinde mantıksal bir zorunluluktan 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 meleklerle 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 kursosuzluktan 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 meleklerle 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 ölümden 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 meydana gelir. 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 savaşımlara yol açmaktan sorumludurlar. Paganlar, milletlerin yanlış yere tanrı dedikleri meleklerle hürmet etmekte haklıdırlar; fakat iyi meleklerle değil, kötü meleklerle tapma ve böylece demonları kendi tanrıları haline getirme hatasını yaparlar. İnsan ırkını bir tek Hristiyan cemaatte yeniden birleştiren İsa'nın Enkarnasyonu, meleklerin gücünü hükümsüzleştirdi.⁷¹

⁶⁸ Cels. 8. 31-32; 1. 31, 5. 30-31, 7. 70: "hızır 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 des nations 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 melekse 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 kötülöklere 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 günahattan kurtarmada sadece kısmen başarılı oldu ve kötü meleklerin gücünü kırmak ve kozmosa yeniden düzen getirmek için İsa'nın ıstırapı gerekiyordu.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. Stuttgart Incilleri'nden bir dokuzuncu yüzyıl çizimi. Württembergische Landesbibliothek'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 ıstırapının (1) kötü tinleri zayıflatsa da Hristiyanları hem iyi hem kötü tinlerle mi başbaşa bıraktığı; (2) Hristiyanları 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. Ayartıma, 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 me-
leğimiz, avukatımız olarak hazır bulunurken, kişisel demonumuz da
davacımız olmakla görevlidir. Eğer melek, yaşamlarımızın temelde
İsa'ya iman içinde geçtiğini göstermeyi başarır, yukarı tırmanır;
demon başarılı olursa, aşağıya maddi derinliklere, hatta cehennemin
alevlerine gömülürüz.⁷⁷ Son hüküm, bireysel yargı kararlarını onay-
layacaktır.

İblis'in liderliği altında ruhlarımızda ikamet eden demon ya da de-
monlar, işe yarayan her "aracı" kullanarak bizi sürekli günaha teşvik
ederler.⁷⁸ Fakat bizi mecbur etme güçleri yoktur; işlediğimiz her gü-
nah bizim sorumluluğumuzdur. İlk günah bile, Şeytan'ın müdahalesi
olmadan gerçekleşebilirdi ve şimdi Şeytan var olmasaydı da günah iş-
lemeye devam ederdik.⁷⁹

Muhafız meleğimiz ile onun karşıtı demon arasındaki sürekli geri-

⁷⁶ Jean Rivière, "Rôle du démon au jugement particulier chez les pères," *Revue de sciences religieuses*, 4 (1924), 43-64, özellikle 43-47. İkonografi Or-
taçağda 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 karşı, günahları kendi so-
rumluluklarıydı. 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 günahdaki 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 duyuşal 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 iyiyi ya da kötüye çevrilebilen rasyonel bir işlevdir; iyi ve kötü logismoı 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 ponerios logismos diyecekti. Kötü yargı, pneuma αλογον’ye, makul ahlaksal yargı yeteneğine karşı mücadele eden pneuma λογικον’le, irrasyonel, yıkıcı tiple 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. Hristiyanlar, kötülük eğiliminden ve içlerindeki demondan Hristiyan 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 adımında, 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 günahlan: 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 açılma: 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 ruhlanımızda çalışan bir alt-demonu da vardır; öyle ki, Gnostik demokrasiyi andıran büyük bir kötülük bürokrasisi karşımızda durur. Origenes'in Luka 23'ü demonlara, ruhun yukan 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 parçalarıdır.⁸⁷ Bu ordunun yardımıyla, kötülüğün mistik bir bedeni, Iblis bu dünyanın krallığını yönetir.

Enkarnasyondan önce bu dünyanın krallığı, eski eon, yeryüzüne egemendi. İsa'nın bütün misyonu, Şeytan'a, demonlara ve ölüme karşı bir mücadeleyleydi. 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 demondur ve her zaman iyi olan meleklerle karşıt olarak her zaman kötüydüler. Sapkınlık: Cels. 2. 49, 3. 63; HNum. 12, 13; CMatt. 10. 1: Şeytan, buğdaya (ortodoksi) yabancı 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 açıklı 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 ihlaldı. 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, İşaya 53: 3-6 ve Matta 20: 28'de kitap desteği buluyordu. Origenes, bunu, İrenaeus'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, mantık dışıdır 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 dağınkınlığının 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, ölümlerin efendisi olmak için öldü": Cels. 2. 65; CRom. 5. 10. Krş. Romalılar 14. 9. Selaniklilere 7. 17: İsa'nın ölümü, αρχην και προκοπην'in, 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 geliş 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-

erne sürecinde üç adım görmektir: vücut bulma, çile ve ikinci geliş. Fakat bütün Hristiyan 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, heyecanlandırmaz. 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 Hristiyan 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 Hristiyanın 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 kaldırırsa kadar tedricen gerilerler.

Bir kişi vaftiz oluncaya kadar, Şeytan onun üzerindeki gücünü korur; böylece din yoluna dönmeyi ve vaftizi elinden geldiğince geciktirmeye çalışır.⁹⁹ Vaftiz olan yeni Hristiyan, kötü demonların elinden çıkıp kendi muhafız meleşinin eline geçer. O zamana kadar günaha eğilimli olduğu halde, şimdi erdem bakımından güçlenmiştir.¹⁰⁰

Şeytan, din yoluna girmiş Hristiyanı, 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 possessoribus ... 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; Hezekîl 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 hiçbirisi, 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 –πῦρ αἰσθητόν, αἰώνιον– 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 gardiyanıdırılar.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, **υλικοί**, **σαρκικοί**, **χοικοί**, doğaları gereği lanetlenenler; **ψυχικοί** seçim yapabilenler ve **πνευματικοί** 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 güdülerini 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 kitabı temelini Korinthoslara 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 eskatolojik 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 öğretilerini 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" Hristiyan cemaate izin verilemez görünüyordu. Nyssalı Gregory, döngüsüz apokatastasis öğretisinden ötürü mahkûm edilmedi. Bkz. J. Daniélou, "L'apocatastase chez Saint Grégoire de Nyse," *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 kurtarılabilceğini 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 diabolus 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 svari" (buna karşı Origenes, Şeytan'ın tözünün yok olamayacağı, kendi özgür iradesiyle bozulduğu ve bu nedenle kurtarılabilceği 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, düşünüş 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 Hristiyan öğretiyle bağdaştırılmazdı. Hristiyanlık, 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 kurtarılmaz hale getirecek ölçüde güçlenmiş olabilir. Origenes için bütün bunlar olası seçeneklerdi.¹¹⁵

Origenes'in görüşleri cömert, fakat Hristiyan 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 diaboljisi, kavramın tarihindeki en özenli diaboljilerden 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 İş, –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 Hristiyan öğelerle karıştı. 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 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 güçlkle 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 sapınlıklığına dair daha geleneksel Hristiyan 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 değilde 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, kötünden 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 düalizminden 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 karışıklık, iyinin doğasını kavramamıza ve kötülüğe karşı Rab'bın ordu-suna sunmak zorunda olduğumuz büyük fırsatın farkında olmamıza imkân verir. "Bütün yaşamımız boyunca, erdemi kazanabilelim diye bize bir hasım ayırır ... Tanrı, muharebe hatında savaşma sorumluluğunu alıp hazır durmamızı istediği için, bu karışıklığı 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 malo 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 omnino 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 karşı 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 olmadığı 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 alınmıştır.

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 ilkedен kaynaklanır).

terimi kesin anlamında alınır 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 Lactantius 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; diğerkinden 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 filium, 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 olarak 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 ayırım 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 parçasıdır. İblis'i İsa'nın kardeşi yapan dil figüratifti; fakat Lactantius'un yazıları, figüratifik ölçüsü konusunda tutarlı değildir. İsa bir melek olarak görüldüğü 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 gibidirler.

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 değildirlere. Özgür irade ile ilahi takdir arasındaki gerilim hiçbir

²² “Anti-Tanrı”: *antitheus*: DI 2. 9. Bu, görüldüğü 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 çözülmeydi; fakat sorunları daha açıkça gören Augustine gibi daha sonraki yazarlar tarafından daha iyi ele alındı.

Iblis'in haseti, diyordu Lactantius, bütün kötülüklerin kaynağıdır.²⁶ Iblis, saf biçimlerini yitirmelerine ve bayağı bedenleriyle aşağı havaya inmelerine neden olan arştan düşüşleri "ilk ölüm"leri olan, Iblis'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, Iblis'i ve düşmüş melekleri kapsayan göksel demonlar (*daemones caelestes*) sınıfı ve Gözlemciler ile kadınların geniş soyundan oluşan yerel demonlar (*daemones terreni*) sınıfının var olduğunu savundu. Hem meleklerin hem demonların bilgisi, insanların bilgisinden fazla, Tanrı'ninkinden azdır. Iblis kötü yaratılmadı, fakat "başlangıçta" "büyük kardeş"i İsa'yı kıskanmasıyla baştan çıktı. Öteki meleklerin baştan çıkışı tufandan bir süre önce gerçekleşti. Iblis hasetten, Gözlemciler kadınlara yönelik şehvetten dolayı düştü. Kronoloji şöyledir: (1) tinsel dünyanın yaratılışı; (2) Iblis'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. Iblis'in adları: pravus antitheus (yoz anti-tanrı), adversarius (hasım), subdolos spiritus (düzenbaz tim), inimicus (düşman), hostis (düşman), perversa potestas (sapık güç), dux praevaricator ac subdolos (yalancı ve düzenbez lider), criminator (suçlayıcı), serpens (melun), clominator 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 Hristiyanlar gibi Lactantius da, birinci gelişin İblis'i yok etmediği ve ikinci gelişin ertelendiği olgusuyla yüzleşmek zorundaydı. Tanrı'nın erteleme nedeninin, Şeytan'a, Hristiyanları sınavıp 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 Hristiyanları sınamak için Parousia'nın erteleme: 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'ı 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; Iblis 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.” DI 2. 16. Putperestige neden olurlar: DI 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 (DI 4. 30), zulümlere (DI 5. 21-22), ölüme ve duyuşal ayartmalara (DI 6. 4, 6. 22-23) neden olurlar. Şeytan, Âdem ile Havva’yı ilk günaha (DI 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: DI 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 topluyor ve zamanı geldiğinde Deccal ortaya çıkacak ve kötü tinler başkaldırıp, Hristiyan 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, Hristiyan 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 hükümrانlığı 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.

yılıcılık, 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 çoktanrıcidirler 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. Binyılcılığın sayısız güçlüklerinden biri de kronolojisidir. Binyılcıların sonsuz çeşitlilikte kronolojileri vardır ve bunlardan her biri, Vahiy Kitabı'nın son derece muğlak anlamına uyar. Örneğin bir değişikde 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 eskatolojinin 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 ilkelelerin 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, Hristiyanlık basitçe monist bir din değildir. Hristiyanlık, 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 bahsettiklerinden çok da az olmayan bir güç bahsetmiştir; 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 Orpheuşçu inançla ifade edilmiştir. Hristiyanlık bu inançtan yararlanmıştır. (4) Hristiyanlığın 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 Hristiyan görüyorlardı. Bir fikir kümesinin diğerlerine üstün gelip, genel kabul gören, ortodoks, “Katolik” tutum haline gelmesi zamanla oldu. Böyle anlaşılan erken Hristiyanlık güçlü bi-

çimde düalist olan görüşleri kapsıyordu ve Gnostik olmayan birçok erken Hristiyan, güçlü düalist eğilimler gösterdiler. Bu yüzden Hristiyanlık tarihi boyunca düalist görüşlerin ve düalist “sapkınlıklar”ın sürekli ortaya çıkışı yabancı, dışsal düşüncelerin tecavüzü değil, daha çok başından itibaren Hristiyanlıkta içrek olarak var olan düalist görüşlerin dışa vurumuydu.

Üçüncü yüzyılın sonunda düalist sapkınlıklardan çıkan Donatizm, diabloji bakımından sınırlı önemdeydi ve nispeten ılımlıydı. Donatist ayrılıkçılık, Hristiyanların 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 Hristiyan 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, Donatistler de, İblis’in zulümleri kışkırttığını ve Katolik tarafın bu zulümlere boyun eğmiş olanları bağışlama vaznını 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). Çağiarılı 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 mıdır, 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, Ortaçağ'da 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 meleklerle 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 Hristiyanlıktan uzaklığı da bir derece meselesiydi. Alimler, Maniciliğin ayrı bir din olarak mı, yoksa Hristiyan bir sapkınlık olarak mı tanımlanması gerektiğini tartışmaktadırlar. Sav, kısmen semantiktir. Diabolojiyle ilgili noktalar, Manici tutumun Hristiyan Gnostisizme yakın, daha sonraki birçok Hristiyan sapkınlığın kaynağı olmuş ve hatta ortodoks düşüncüyü 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, Hristiyanlığın, Mazdacılığın ve hatta Budizmin etkisindeydi. Mani oniki yaşında, Kutsal Tin'in ikizi ve Âdem, Sit, Enoş, Nuh, Budha, Zerdüş ve İsa olarak saptadığı peygamberler dizisinin sonuncusu olcılığına 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 ögenin, aydınlık ve hakikat ilkesiyle madde, karanlık ve sahtelik ilkesinin var olduğunu öğretiyordu. Bu iki öge, 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 Hristiyan 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 komplo'nun 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 mücadelelerin her kişide beden ile ruh arasında bir mücadele olarak ortaya çıktığı düşüncesi, yaşamının erken aşamasında Augustine de dahil olmak üzere birçok dönmeğe 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, diabololoji 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 Hristiyanlığa uymasıyla birlikte zulümler sona erdi ve Hristiyan cemaat, daha çok içerden tehlikelere, özellikle bu dünyanın şeyleriyle meşguliyetle odaklanmaya başladı. Çöl, Hristiyanın 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. Hristiyanlar, giderek daha fazla Hristiyanlaşan 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 Hristiyan 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, [Hristiyan] teolojinin en kusursuz örneğidir, demonlara ısıklık 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, basma-kalıp 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 ilkelere 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 Hristiyan cemaatteki “kutsal insanlar”ın işlevi olağanüstüydü. Olasılıkla doğu Akdeniz’deki kentlerin ve kasabaların laik li-

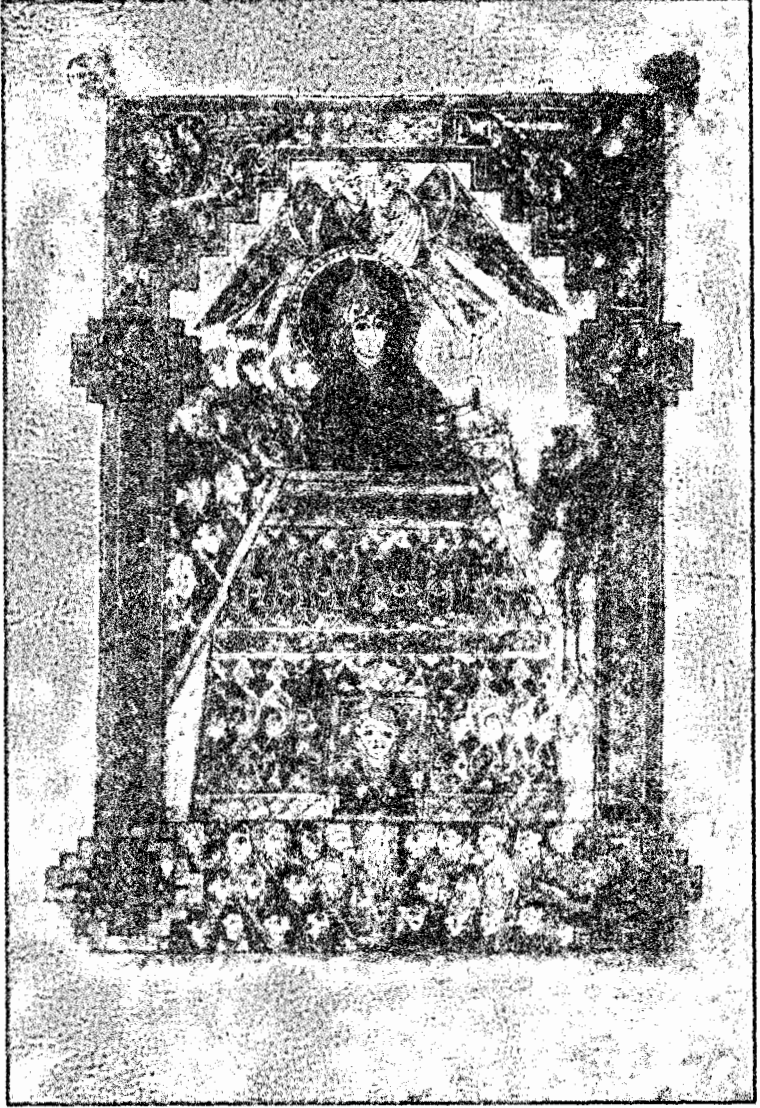
³⁷ Pelikan, *The Christian Tradition*, 1: 136.

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 bilgelige 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 Hristiyan 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 diablojinin 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 Hristiyan ekumenik konseydeki en etkili sestti. 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,” *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 3. cilt ve Kaynaklar Üzerine Deneme.



İsa'nın baştan çıkarılmasının bu tuhaf temsiliinde, 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 düşünüşle Şeytan ve onun demonları, kendilerini bir hiçlik, karanlık, ucube ve varlıkdışı 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. Keşifleri 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 kullanan 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, σχήματα, fantaziler üretme, φαντασισαι. 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 işlemekten 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 çıkıncı. 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, "Démon." 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 aracılardır, 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 kalleslik (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, Hristiyanların duaları kentler üzerindeki hükmünü zayıflatıktan 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 nehre 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, "Démon," 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 ustalıklılırlar. 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 sakın 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 mücadele edin, vahşi hayvanlara av olmayayım.” Acıyan keşiş onu mağaranın içine aldı ve neden tek başına çölde dolaştığını sordu. Sohbeta 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 tınnalayıcı bir sesle korkunç bir çığlık attı, keşişin kucagından 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 uyan-
dı; sonra demonlar hırıltılı, tıslamalı ve ulumalı gürütüleriyle Anthony'yi korkutan "aslanlar, ayılar, leoparlar, boğalar, yılanlar, engerekler, akrepler ve kurtlar" olarak, sayısız korkunç biçimlerde içeri üşüştiler. 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, ısıklı 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 keşislere fiilen zarar verme gücüne sahip olmadıkları sanılırdı; fakat bazen fiziksel saldırılar da görülmüştür. Şeytan, Hilarion'un sırtına atladı ve onu kamçıladi; Şeytan ve bir demon sürüsü Anthony'nin yolunu kestikten sonra, onu dövdü, kamçıladi 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 *Peregrina* romanındaki İblis ile Ransom arasında fiziksel savaş tasviri, bazı eleştirmenlerin savunduğu gibi, bir çocuk fantazisi değil, diabolijde 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 ısıkladıkları 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 kullanarak, 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 edilirdi. Tinleri ayırt etme feraseti, keşişlere rüyaları yorumlama ve Freud'un yüzyıllar sonra, günlük yaşamın psikopatolojisi 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 mühürüydü. 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 kendilerinininkiymiş 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 Hristiyanlar niçin beni haksız yere suçluyorsunuz? Niçin her saat bana küfredersiniz?” cevabını verdi. Sonra ben, “Sen niçin onları rahatsız ediyorsun?” diye sordum, o şu cevabı verdi: “Onları rahatsız eden ben değilim, kendiliğinden 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. Hristiyanlar her tarafa yayıldı, çöl bile keşişlerle dolmuştur. Onlar kendilerine baksınlar, haksız yere bana küfredemesinler.” Sonra Rab'bin 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, “Démon,” s. 146. Uzun alıntı: Ant. 41, çev. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 4: 207.

güçlü bağlanının 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 Evagrius, 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 Nilüs'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 Sısteryen 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 Çıkarıcı 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 "düşür." 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, arşa 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 Vagrius'un eserleri hakkında bkz. Kaynaklar Üzerine Deneme. Şunları kapsar: "Practical Advice" (Pract.) [Pratik Öğütler, -çn]; "Kephalaiia 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 düşüklerinde 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, ısıklımsı, 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 Evagrius’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, iniltir 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 tinselle 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-cılgınlığının 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 Ustalıkli 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 hırpalılar.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 saldırın, *διὰ τὸν λογισμὸν*. Bamberger’in çevirisine Giriş’inde Jean Leclercque şu gözlemde bulunur: Evagrius’un Antirihetikos’ta demonların faaliyetleriyle ilgili tasvirini “Aziz Anthony’nin ayartılmasını bir bebeğin rüyaları gibi gösterir... Bugün ‘derinlik psikolojisi’ denilen şey, fiiliyatta, insanın Tanrı imgesinin bulunduğu en derin kısma ulaşmaz,” Evagrius’un psikolojisi ulaşır (s.xii).

mız gerekir. Duygusal düşünceler, temayüller ya da arzular (*empathis 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 eğitilmiş 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: *εμπαθείς λογισμοίς*. Origenes’in *λογισμός* biçiminde kullandığı *διαλογισμός* terimi, Matta 15: 19’un *διαλογισμός* 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 hücumla geçerler.⁶⁵

Hem logismo 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 logismo'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 saatmış gibi gösterir. Sonra keşişi sürekli pencereden dışarı bakmaya, hücrenin dışına çıkmaya, [akşam yemeği] saatine ne kadar kaldığını belirlemek için güneşe dikkatle bakmaya, [kardeşlerinden birinin hücrelerinden 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 logismo'ileri 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 artırarak 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'bi memnun etmenin temeli olan bir yer olmadığını söylemeye devam eder ... Keşişin aziz tuttuğu kişilerin ve önceki yaşam tarzının anılarını, bu düşüncelerle birleştirir. Hücrelerini 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, ακηδία, logismos'u keşişin en iyi yeteneğine karşı kullanan demon ya da acedia tını, το της ακηδίας δαιμων ψαδα το της ακηδίας *pneuma* bakar. Öğlen vakti, gece yansı gibi zamanlar, bazı kültürlerde tinsel güçlerin yoğun faaliyet zamanıdır. Bu tür güçlere düşman olan Hristiyanlar, bunları kötü olarak tanımladılar. Manastırcı yazarlar, öğlen demonunu acedia tınıyla 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. Hristiyan yazarlar arasında öğretinin versiyonları Cyprianus, Origenes, Iskenderiyeli 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 kombinasyondur. 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 Hristiyan geleneğe iyice yerleştirdi. Evagrius sekiz günahı γαστριμαργία (gıla, oburluk), πορνεία (*luxuria*, şehvet), οργή (*ira*, kızgınlık), ακηδία (*accidia* ya da *acedia*, mânevi 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.

Hristiyanın 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-

λαργυρία (*avaritia*, tamah), κενοδοξία (*vana gloria* ya da *vanitas*, boş şöhet ya da beyhudelik), υπερηφάνια (*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*; Wenzel, "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 logismoî'den ve logismoî'nin davet ettiği demonlardan kurtulmaktır. 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'un tarif ettiği ve sadece kendimiz ve başkaları için hakikaten iyi olan şeyleri arzuladığımız en soylu ruh halini, agape'yi getirir.⁶⁸

Evagris, Athanasius ve çöl arenasında demonlara karşı mücadeleyi betimleyen ötekiler, Şeytan kavramına renk, tikellik ve dolaysız duygusal 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 yüzyıllarda, 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 doğasıyla ilgili temel öğretileri özetleyen Chalcedon Konseyi, Doğu ve Batı ortodoksluğunun çimentosu olarak kaldı. Yine de teolojik gelenekler ayrışmaya başlıyordu. Büyük Basil 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 tanıımıyordu. Yine de, bu dönemde Teslis ve İsa üzerine heybetli tartışmaların gölgesinde kalan diabloji, büyük ölçüde, kavramın zaten yerleşmiş ana çizgilerinin bir özeti ve arıtılmış haliydi. Anlamalı yeni çıgırlar 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 görölüyordu. Aziz Jerome, mutlak olumsuzluk

¹ Bu teologlar şunlardır: Kudüslü Cyril, Caesarealı Basil, Nyssalı Gregory, Gregory Nazianzenus, John Chrysostom, Iskenderiyeli 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 kısılandı; 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-

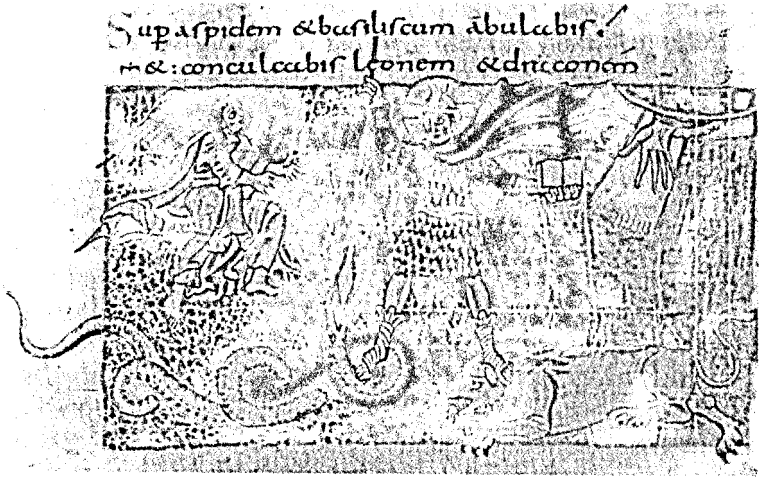
² J. Huhn, *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde, nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosiens* (Paderborn, 1933), s. 45. Mutlak varlık-dışıya karşıt olarak sınırlı varlık-dışı için bkz. bl. 5, n. 8.

³ Şeytan'ın kibiri, *τῦφος*, *vana gloria*. İblis'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 sünnesine izin vererek, Gözlemciler konusunda bir bakıma ikircikliydiler. Theodoret, *Haereticarum fabularum compendium*, 5. 8; Basil, *Homilia de invidia* 11. 4; Basil, İblis'in düşüşünün itici gücü olarak haseti kibire yegledi: *ο καταπεσων 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 Iohannem* 16. 4; *Homilia in Genesim* 22. 2.

gün ve ölümün kaynağıdır, 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 yönettiği 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 koya-bilsinler 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 sporcusu 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: Εἰσι μὲν γὰρ ἀγγελοὶ, καὶ ἀρχαγγελοὶ, καὶ θρόνοι, καὶ κυριοτητές, καὶ ἀρχαὶ, καὶ ἐξουσίαι.

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. Stuttgart Incilleri'nden bir dokuzuncu yüzyıl çizimi. Württembergische Landesbibliothek'in izniyle.

Pagan zulümleri geçmişte kaldı, fakat, diye uyarıyordu Aziz Jerome, "Hristiyanın 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; Ambrosius, *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 Hristiyanların bundan sonra Şeytan'ın hakimiyeti altına giremeyeceğini" iddia eden Jovinian'a karşı çıktı. Bkz. J. N: D. Kelly, *Jerome*, s. 181-184.

saldırılarıdır. 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 Hristiyanlar) 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 Incili”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 nobismetipsis.” Kötülük, “quasi naturalis iniquitatis ... 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, $\alpha\theta\upsilon\mu\iota\alpha$, 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. "Ağız, 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 gaspçidir. 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 geçemeycekleri 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*, I; Kudüslü Cyril, *Catechesis de spiritu sancto*, I. 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 kötülöklere izin verir; fakat ahlaksal kötölöklö, doğal kötölöklölerden farklı olarak, bizim kendi kusurumuzdur.

Bu teologlar, selamate kavuşmayla ilgili fedakârlık teorisini de bedel teorisıyla değıştirdiler. Bu tutarsızlık, konuyu keskin bir şekilde tartışan Nyssalı Gregory ve Gregory Nazianzeus'la birlikte açığa çıktı. Nyssalı Gregory, ilk günahıtan 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 ödediğı düşüncesinin hem irrasyonel hem iğrenç olduğunda ısrar 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 gerektirdiğı 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; Basil, *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 "katletti." 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 Hristiyan 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 tuttuğu 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 tarihlledi. Gregory'nin düşüncesi onikinci yüzyıla kadar hüküm sürdü; fakat ondan sonra Peter Lombard Jerome'un kronolojisini kabul etti ve Aquinas da onu izledi. Bkz. *Dictionnaire 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, düşüştten 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 diabololojiyi 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 arkadaşlarıyla idi. 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 Tann oluş: $\theta\epsilon\omega\sigma\iota\varsigma$.

²² Philippou, s. 355. Nyssalı Gregory'nin demonolojisinin bir özeti için bu makalaya bakınız.

sini bütünüyle İsa'ya adamaya iten bir pasaj bulduğu gizzemli an dönüm noktası olmak üzere, sonunda Hristiyanlığa geri döndü. Dönüşü, entelektüel yaşamının çalkantılı, araştırmacı doğasını hiçbir şekilde değiştirmede. Gerçekten de, yazılarının pek çoğu daha sonra yazıldı ve ancak teolojik karşıtlarına –Maniciler, Donatistler, Pelagianlar ve başkaları– yanıt olmaları bakımından tam olarak anlaşılabilirler. Gönünden 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 Hristiyan 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 Hristiyan 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 baskılan 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) [Hristiyan Öğreti, -çn]; “Confessions” (Conf.) [İtiraflar, -çn]; “The Trinity” (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 Virginitiy” (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 ege-men olduğu gözleminde bulundu, ancak bu biraz abartı. Free 1. 2’de Augustine, kötülükle uğraşmasının kendisini Maniciliğe ittiğini söylüyordu.

gü, 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 geliş doğru hareket eden bizlerin görevi, Tanrı'nın yardımıyla bu dünyada Hristiyan 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 düşüşünde yeniden ortaya çıkan Maniciliği, bir genç olarak kabul etmesine neden oldu. Şimdi kozmosu iyileşmez görüyordu; günahla bu kadar dolu bir dünyada yaşayabilir bir Hristiyan 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 sınırlandırılmaz. 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 görebilirse anlayacağımız ilahi bir planın parçasıdır. Doğal kötülükler, sadece biz kozmosu anlamadığımız için kötü gibi görünürler.³⁰ Yine de, kusurlu bir şekilde de görsek, acı ve ıstırapın bazı nedenlerini şöyle böyle anlayabiliriz: Bize bilgeliği öğretmek ya da bizi günah tehlikesine karşı uyarmak ya da günaha adil ceza vermek için vardır. 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 1.1. 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 ayrımın, ilk bakışta görüldüğü kadar açık değildir. Eğer kötülük, bilinçli bir varlığın başka bir bilinçli varlığa isteyerek ve bilerek verdiği zarar ise, o zaman Tanrı, başımıza getirdiği doğal kötülüğün sorumlusu tutulabilir. Bilerek yaşlı bir kadına ya da çocuğa eziyet edip işkence yapan bir adama kötü demektedir tereddüt etmeyiz; fakat Tanrı da, görünüşe bakılırsa milyonlarca yaşlı kadına ve çocuğa eziyet çekirmektedir. Tanrı'yı iyi diye tanımlayıp, ardından tanım gereği Tanrı'nın bu eylemleri için iyi bir nedeni olması gerektiğini ileri sürerek sorundan kaçırır. 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 sonucudur. 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 seçimidir ve özgür iradeli seçimlerin nedenleri yoktur.³³

Özgür iradede kaynaklanan kötülük mutlak; 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 günahdır 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 ıstırapı ebeveynlerine uyarıdır! Uzun erimde Tanrı çocukları mutlu edecektir. Hayvanların ıstırapı, 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 kaçır. 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 eksiklikler). 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 ayının. 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." İlahi lütuf olmadan *voluntas*'ınızı değiştiremezsiniz. Âdem ile Havva'nın ilk günahı, bütünyle belirlenmemiş ve özgür bir *voluntas*'ı Tanrı'dan uzaklaştırmaktı; ilk günahıtan sonra *voluntas*, zaten eğilmişti.

³⁵ Free 3. 10: Günahın iki kaynağı vardır: Kendi düşüncelerimizin içsel, yarıdmsız 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 yaratıklarından 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 özgürlüğü, 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 türmeleri, 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 estetikdir –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 yediğimizde, 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 diablojiye 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 Einsteincidir, 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 determinist bir evren ... kendi nedenleri içinde vardır.” Üçüncüsü: Tanrı’nın her şeyi bilirliliği 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 Hristiyan 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 sınırlandırılmalıdır ...; 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 Hristiyan açıklamayı zayıflatıldığını açıkça görüyordu. Free 2, özgürlüğü Tanrı’nın iradesiyle uzlaştırma girişimine ayrılmıştır.

⁴² Free 3. 3-4; City 14. 27; Letter 246.

⁴³ Kusurlu devininim: *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, kırılmış da olsa, özgür iradeye bir yer ayırıyordu. Bizzat Augustine'in mahkûm ettiği aşırı tutum, iradenin gerçek özgürlüğünü toptan yadsıyordu.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 yapamaz; 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, Hristiyan gelenekte hiçbir zaman yeterli bir açıklama görmedi; Augustine'in dramı çözme çabaları doyurucu değildi. Temel düşünce şuydu: İster melekse 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, melekse düşünüş 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'nın 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 günahтан sonra insanlar, lütuf tarafından korunmadıkça günah işlemeyemediler (*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 lütfun 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, lütfun 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 Tann'yı sevmeye hakiki özgürlüğüne kavuşmamız için lütuf tarafından özgürleştirilmeliyiz (*liberati*). Admon. 11. 31: "liberum arbitrium ad malum sufficit" (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 jüstituam 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 lütfu aldırmaçlığını 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 Aquitaine’li 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 lütfu” 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 kumsuz ve değişmeyendir. Melekler Tanrı'yla aynı ebediyete sahip değildir, Tanrı'nın, zamanın başlangıcında meydana getirdiği yaratıktır 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 yaratmaktır ve özgürlük, günah olasılığını gerektirir. Bu yüzden melek-

Fakat Hristiyanlar 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 ikircikliyd; 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 meleklerle değil, Kabil'in ve Sit'in torunlarına bir gönderme olarak açıkladı. Augustine'in düşmüş meleklerle 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, Iblis, 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? ılımlı 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 meleklerle "tam bir iyilik" vererek kutlanmış 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 esirgendi. İkinci grup meleklerle 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 yaratıktan 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 bonitatis*. 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 nedendir, 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 anlaşılabilir bir edim olurdu. Başka bir sorun da şudur: Bu çözümleme, Augustine'in olmasını istediği gibi, kötülüğün sorumluluğunu Tanrı'dan uzaklaştırmayı başarmaz. Savi, 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 batır; 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 aër”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, kibirden 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 kibiriyle 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 perperine fraude cleiecit" (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 ölümüne 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 aygıtı 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 kapalı 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 cehennem 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 meleklerle yardımcı olmamasının nedeni ya da (eğer bu imkânsızdıysa) meleklerle kendi kurtarıcılarının ihsan edilmemiş olmasının nedeni açık değildir.⁷² Kâfirler ve sapkınlar da dahil olmak üzere, günahkârlar dünyevi kentin vatandaşlarıdır; 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, Hristiyanın temel sorunu ve görevi, tinleri ayırt etme, yalanlar ve sahte görüntüler arasında hakiki iyiye ve maddenin kalbinde yatan kötüyü nüfuz etme çabası olarak görül-müştür. 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 gelenegi sabitlediyse, gelenek nasıl geçerli olabilir? Kaygan zemine dayanan hiçbir kavram dayanıklı olamaz.

⁷³ Sermon 183. 9: "Laudatur amor; damnatur timor" (sevgi ödüllendirilecek, korku lanetlenektir).

8 Sonuç: Bugünkü İblis

Augustine'in diaboljisi, 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 Hristiyan 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 yarattığı hem hasmı olduğuna dair ara tutumu takınmıştı. Şeytan'ın Hristiyan 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 şema-daki rolü aktif olmaktan çok, izin veren olduğu için, kabahat Tan-rı'dan günahkârlara, özellikle liderleri Şeytan'a geçer.

Şeytan kavramının tarihi, tarihsel teoloji için bir örnek olay ola-bilir. Teolojiden bağımsız olarak, kavramların tarihi kavramın nasıl geliştiğini ortaya koyar. Fakat tarihsel teoloji başka bir soru daha so-rar: 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. Au-gustine ve çağdaşları, birçok noktayı belirsiz, bazılarını da tutarsız bıraktılar. Diabolojinin sonraki gelişimi bu sorunlardan bazılarını gi-derecek, fakat bazıları bulanık kalmaya devam edecekti. Merkezi so-run, birçok konuda –örneğin, kötülüğün varlık-dışılığı, kefaret kur-tarma teorisinde İblis'in rolü, meleklerin mukadderatı ya da özgür iradesi– babalar arasındaki belirsizlik ve tutarsızlık derecesinin, kav-ramın gelişimini geçersizleştirip geçersizleştirmedir. Genel ola-rak, 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 ayrıntılar-da, sistem çalışmıyor gibi görünür. Her teolojik sorunda, “pozitif yol”un –doğanın, vahiyin ve geleneğin rasyonel çözümlemesine da-yanan iddialar– bizi götürebileceği mesafenin bir sınırı vardır; bu sı-nırın ötesinde gizem yatar. İhtimal ki, babalar teolojiiyi doğal sınırı-nın ötesine götürmeye çalışıyorlardı ve bu yüzden kaçınılmaz olarak tutarsızlığa düştüler.

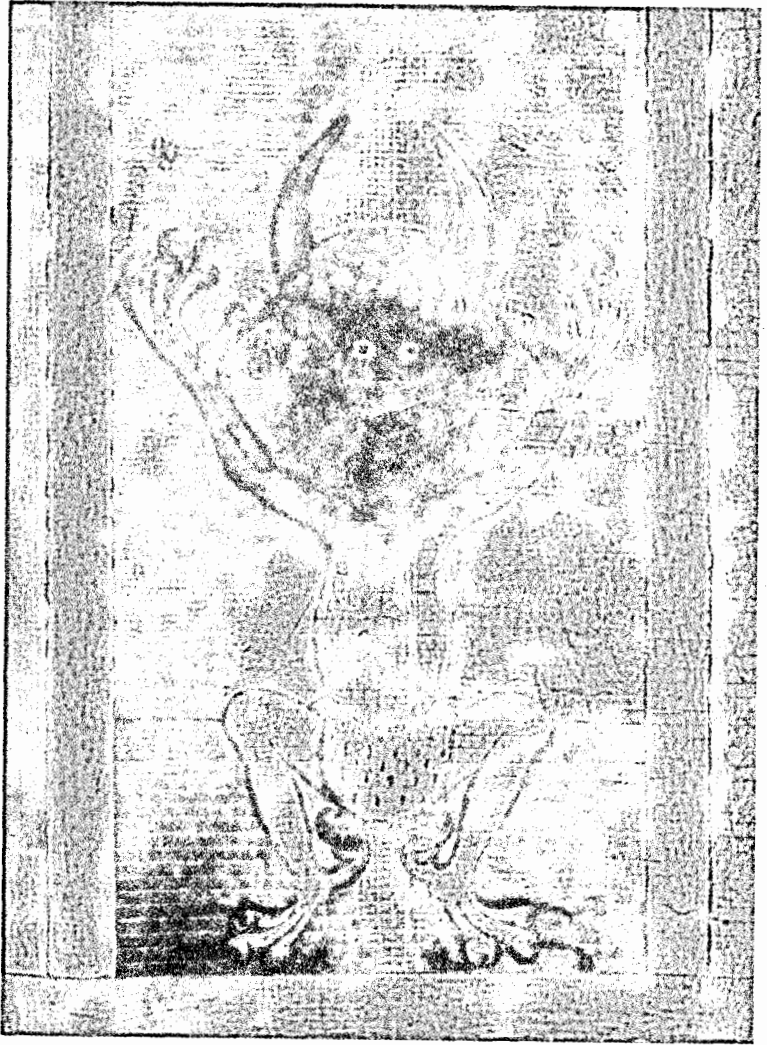
Bugün Şeytan'a inanmaya karşı çıkan başlıca yedi görüş yaygındır. Birincisi, teolojiye ve metafiziğe genel inançsızlıktan, genellikle (her zaman olmasa da) pozitivistizmden, sadece bilimsel bilginin doğru bilgi olduğu inancından kaynaklanır. Bu, burada tartışılmayan temel epistemolojik güçlüklerle dayanan 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, Hristiyan 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, Hristiyan kötülük görüşü ile sözgelimi Budizmin kötülük görüşünün nispi meziyetleriyle ilgili bir tartışma başlatmak yararsız olurdu. Bununla birlikte, Hristiyan görüşün sorunu cepheden karşılıyor ve öteki geleneklerden daha samimi gibi göründüğünü ileri sürdüm.

Kötülüğün doğası konusunda genel bir Hristiyan görüşü ya da ona benzer bir şeyi benimseyenler, başka itirazlar öne sürebilirler. Dördüncü itiraz, Şeytan'a inancın Hristiyan 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, diabololojinin tutarsız olduğuna dair itirazdır. Bu son itiraz nazik bir noktadır; çünkü diabololoji, Hristiyan 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 sıntan 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 arzusu nu 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 arıtmaya 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 geliştirebileceğini söylemektir. İkincisi, Tanrı'nın kötülüğü bütünleştirmesi düşüncesi, Tanrı'nın kötülüğe boyun eğmesi ya da

herhangi bir şekilde kötüleşmesi ya da kötülüğü 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, büyütmez 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 psikolojisinde 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 Hristiyanlıkta en bütünlüklü durumuna ulaşan gelişiminin izini sürebilir. Hristiyan 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 Hristiyan öğreti, Hristiyan geleneğin ayrılmaz bir

ögesi 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. İnsanoglunun 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 atınaya 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 ıstı-
rabın var olmadığı bir kozmos arzular.

Demek ki, kötülük –zulüm ve ıstırap– var olamaz.

Fakat gerçekte kötülüğün var olduğunu gözlemliyoruz.

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 iradedden 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 iyi-yi 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 atmaya 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 ifadelerle ve ardından da Tanrı'nın pozitif ya da negatif doğasıyla ilgili her iddiadan vazgeçmeye zorlarız. 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. Yaratığı 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 aldırıışsızlığa 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 gerçektir.

Kaynaklar Üzerine Deneme

Kilise babalarının yazılarının makul ölçüde güncelleştirilmiş kaynakçaları: Eligius Dekkers, ed. *Clavis Patrum Latinorum*, 2. baskı. (Lahay, 1961) ve Maurice Geerard, ed., *Clavis Patrum Graecorum*, 2 cilt. (Turnhout, 1974-1977). *Iblis*'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: Amorum und Panarion*, 3 cilt (Leipzig, 1915-1933).

Şehit Justinus konusunda 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 apolojistlerin 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 Untersuchungen*, 4:1 (1880)'de ve Goodspeed, s. 268-313'te basılmıştır.

Athenagoras'ın "Hristiyanlar İçin Savunma"sı, çoğunlukla Apology olarak bilinir; Latince *Supplicatio* ya da *Legatio*, Yunancada *πρεσβεια περί χριστιανών* 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 Marcionem*, 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. *Tertulliani 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. Scarpata, 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* (Lahay, 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*, "Hristiyan 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*; *Miscellanea* 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., *Origène: Homélie sur les Nombres*, SC 29 (1951); ed. MPG 12, 575-806; H. Crouzel, ed. ve çev., *Origène. Homélie sur Saint Luc*, SC 87 (1953); L. Doutreeau, çev. *Origène: Homélie sur la Genèse*, SC 7 (1943); ed. MPG 12, 145-262; O.

Rousseau, ed. ve çev., *Origène: Homélie sur le cantique des cantique*, SC 37 (1953); P. Fortier ve H. de Lubac, çev., *Origène: Homélie sur l'Exode*, SC 16 (1947); ed. MPG 12, 297-396; E. Klostermann, ed., *Origenes Matthäusevangelium*, kısım 2 (Berlin, 1976); H. Chadwick, çev., *Origen: Contra Celsus* (Oxford, 1965); M. Borret, ed. ve çev., *Origène: Contre Celse*, 4 cilt, SC 132, 136, 147, 150 (1967-1969); H. Crouzel ve M. Simonetti, ed. ve çev., *Origène: Traité des principes*, 4 cilt, SC 252-253, 268-269 (1978-1980); P. Koetschau, ed., *Origenes: De oratione*, GCS 2; P. Koetschau, ed., *Origenes: Exhortation ad martyrium*, GCS 2 (Exhortatio konusunda ayrıca bkz. E. Früchtel, *Origenes: Das Gespräch 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 diabolō*) 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. *Traité théologiques sur la Trinité*, 2 cilt, SC 68-69 (1960).

Methodius'un bugüne kalan en önemli eserleri *περί του αυτεξουσίου*, "Özgür İrade" ve *Ἀγλαοφών, ἡ περί ἀναστάσεως* "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, *μισοκαλός* terimini Şeytan'a uygulayan ilk Hristiyan yazardı: Resurrection 1. 36. 2 Bartelink, "*Μισοκαλός*, épithète du diable." *Misokalos*, "İyinin düşmanı"nı Şeytan'ın kıskançlığıyla, *φθονός*, 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 alır. Demonlar *materiis ex crassioribus*'tan (4.12), meleklerin-
kinden "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 Hristiyan 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. Perin 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 diabololoji 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 anlamlıdır. 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 Lausiaca History of Palladius*, 2 cilt (Cambridge, 1898-1904). Butler'in basımının bir eleştirisi için bkz. R. Dragnet, "Butleriana: Une mauvaise cause et son malchanceux avocat," *Le Muséon*, 68 (1955), 238-258. Bkz. W. L. Clarke, çev., *The Lausiaca 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 orientali-um*, 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 pains*, 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] (Westminster, 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 diyalogu, Nisibene ilahileri içindedir: Ephraim Syrus, "Nisibene Ilahileri," 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*, yanlışlıkla 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 oeuvre 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., *Homélie sur l'Hexaémeron*, 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 homélie sur l'Hexaémeron de Basile de Céarée* (Berlin, 1958). Şeytan konusunda, Vaz 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 religieuse*, 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'éducation 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 Colossenses homilia* 3. 4; *Expositio in Psalmum* 41; 44.

444'te ölen Iskenderiyeli Cyril, Iskenderiye başpiskoposu ve Nas-turilerin 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 evangelium* 10. 14, P. E. Pusey, ed., *Cyrolli 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, CCL 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'nin öğretmeniydi. Eserleri CSEL 32, 62, 64 ve CCL 14'tedir; ayrıca bkz. Gabriel Tissot, ed. ve çev., *Traité sur l'évangélie 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 diabololojisinin 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 yazıldı, 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 cilt, CCSL 38-40 (1956); S. Hebin 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*, "İtirafı," 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 yazıldı, 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). *Epistolae*, "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 style et la 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 Dämonologie*. 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, Leslie 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 an Old Problem." *Religious Studies*, 15 (1979), 491-510.

Benoit, André. *Le baptême chrétien au second siècle: La théologie des pères*. Paris, 1953.

Berge, Reinhold. "Exegetische Bemerkungen zur Dämonenauffassung 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: Colloquio 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*. Zürich, 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.
- Bousset, Wilhelm. "Zur Dämonologie der späteren Antike." *Archiv für Religionswissenschaft*, 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.
- Campenhause, 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 Nyse." *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, Jérôme. "Survivances par substitution des sacrifices 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 und ihre Epitome*. Doktorarbeit, 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.

Dauids, 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. “Théodore 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 Rapids, Mich., 1967.
- Floyd, William E. G. *Clement of Alexandria'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 Maccabees 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, Philadelphia, 1938.
- Gokey, Francis X. *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers*. Washington, 1961.
- Gonzalez, Gonzalo. "Dios y el diablo: superación cristiana del dualismo." *Giencia tomista*, 104 (1977), 279-301.
- Goodenough, Erwin R. *The Theology 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.

- Hawthorne, 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.
- Kyrrilliana: *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." *Reallexikon 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 Untersuchung*. 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 English 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. *Possession: 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, Elaine. *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*. New Haven, 1969.
- Penelhum, Terence. "Divine Goodness and the Problem of Evil." *Religious Studies*, 2 (1966), 95-107.
- Pétrément, 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*, Zürich, 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 Casian* (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 $\alpha\nu\tau\iota\theta\epsilon\omicron\varsigma$ 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 diablo según la patristica primitiva*. Madrid, 1963.
- Schade, Herbert. *Dämonen und Monstren*. Regensburg, 1961.
- Schlesinger, 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 (Dämonen): Neues Testament." *Reallexicon für Antike und Christentum*, 9, 688-700.
- Simon, Marcel. "Remarques sur l'angéologie 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 Congrès de Yale sur le gnosticisme (28-31 mars 1978)." *Revue des études augustinienne*s, 24 (1978), 188-209.
- Teichtweier, Georg. *Die Sündenlehre des Origenes*. Regensburg, 1958.
- Te Selle, Eugene. *Augustine the Theologian*. New York, 1970.
- Trachtenberg, 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 Ile sciècle." *Bulletin de l'Académie royale des sciences, des lettres, et des beaux-arts de Belgique*. Brük-sel, 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." *Oldtestamentische 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
 DUALİZM, 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

Orpheuşçuluk, 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
 Zerdüştcülük, bkz. Mazdacılık