



Şeytan

*Antikiteden İlkel
Hıristiyanlığa Kötülük*

JEFFREY BURTON RUSSELL



KABALCI

JEFFREY BURTON RUSSELL

ŞEYTAN

Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa

Kötülük Tasarımları

KABALCI YAYINEVİ: 131

İnceleme Dizisi : 24



The Devil © Cornell University, 1977 (Akçalı)

Şeytan © Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999

Birinci Baskı: 1999

Baskıya Hazırlayan: Ergün Akça

Kapak: Serdar Bal

Baskı: Yaylacık Matbaası

Mücellit: Yedigün Mücellithanesi

KABALCI 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

Şeytan: Antikiteden İlkel Hristiyanlığa Kötülük Tasarımları

1. Tarih. 2. Dinler Tarihi 3. Felsefe

İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999

ISBN 975-7462-37-5

JEFFREY BURTON RUSSELL

ŞEYTAN

Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa
Kötülük Tasarımları

Çeviren: Nuri Plüder

İÇİNDEKİLER

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

Önsöz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

JEFFREY BURTON RUSSELL

Notre Dame, Indiana

Der Teufel, der ist alt.

—GOETHE

*Kim ki bir çiçek koparır,
en uzak yıldızı rahatsız etmiştir.*

—THOMAS TRAHERNE

I Kötülük Sorunu

Bunu gören gökler taraf tutmayacaklar mı?

—Macduff

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

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

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

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

Ve yine:

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

22 Ağustos 1967 tarihinde, UPI şu haberi veriyordu:

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

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

deş!’ ‘Devam et!’ diye” ... Kız en sonunda kan kaybından bitkin düşüp bayıldığında kalabalık neşeyle bağırды.

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

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

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

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

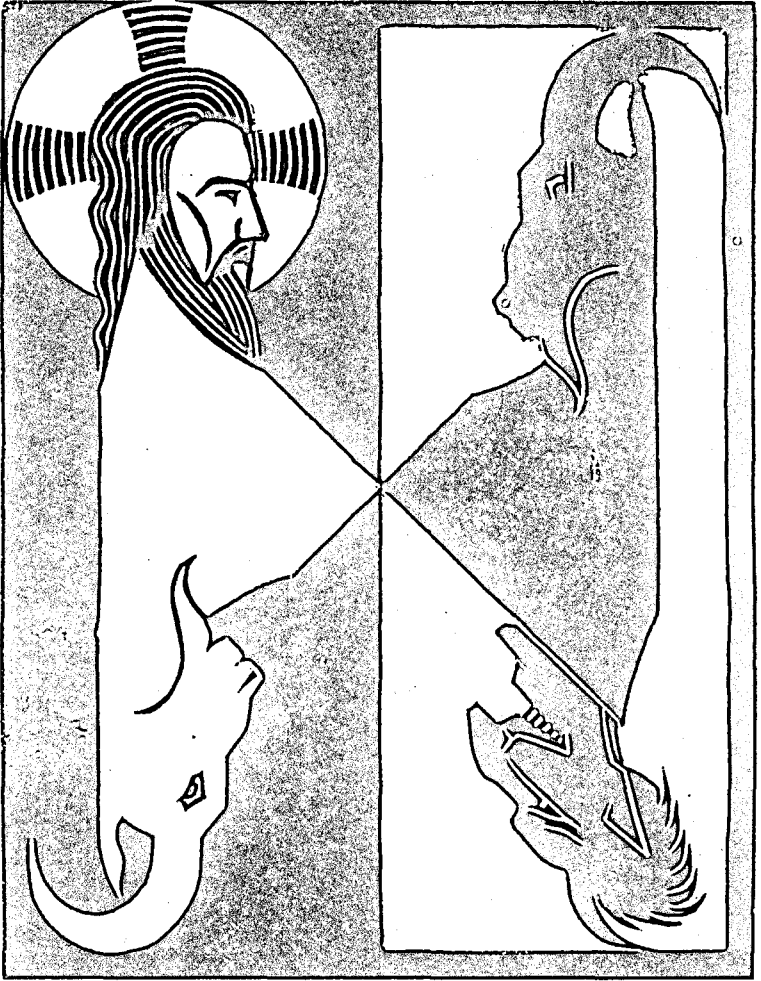
Kötülüğün algılanışı bir insana yapılan bir edimin doğrudan, dolaysız bir deneyimidir. Size yapılan kötülüğü hemen yaşantıırsınız; bir başkasının duygularını anlayabilme yoluyla sevdiklerinize, dostlarınıza, komşularınıza, hatta şahsen tanımadığınız insanlara yapılan

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

³ Soljenitsin, s. 442.

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

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

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

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

⁴ A.g.e., s. 168.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tüm kötölükler arasında en kötüsü, kurumsallaşmış kötölüklerdir. *Iblis* adlı romanında William Blatty, bir hükümeti ele geçirip dünyaya çok daha büyük zararlar vereceğı yerde, küçük bir kızın ruhuna girmeyi seçecek kadar ahmak bir Şeytan'ı tanıtır bize.¹¹ Nazi ölüm

⁹ Taylor, s. 207.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

me”den argümanını da geçersiz kılar.

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

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

¹⁶ Skinner, *Beyond Freedom*, s. 41.

¹⁷ A.g.e. s. 175.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 Şeytan'ın Peşinde

Ancak ben henüz bilimsel varsayımlarla Yehova'nın önüne serdiği boşluk arasında bir ilişki kurabilmiş değilim.

—Axel Lund, Henrietta Buckmaster içinde,
Akşama Kadar Bekle

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

amaçlamaktadır.

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

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

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



Simyasal Erselik, Almanya, onbeşinci yüzyıl.

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



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

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

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

kavramla yüzleşir.⁶

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

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

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

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

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

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

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

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

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

biçimde Şeytan olacaktır.

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

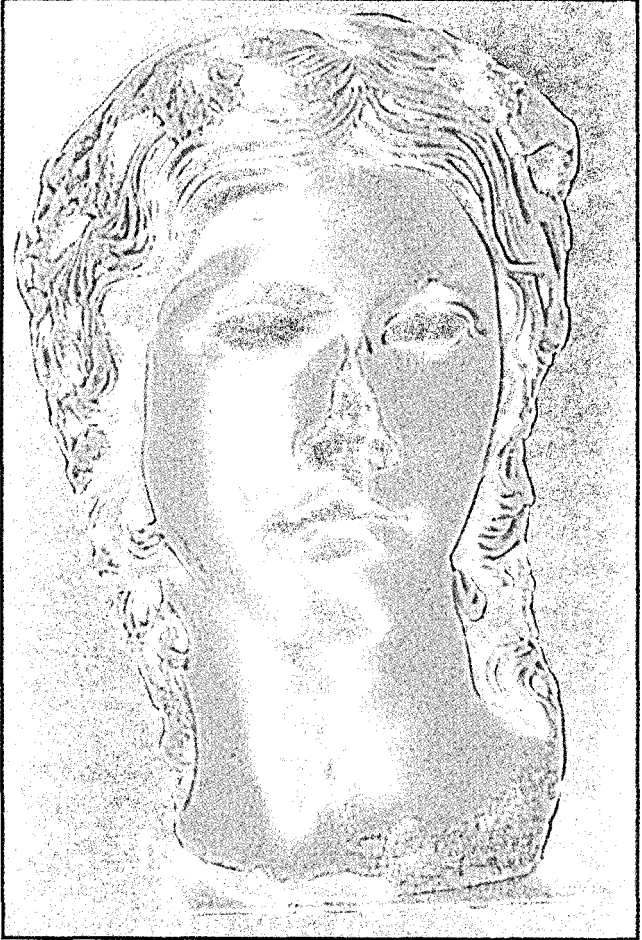
Öyle ise bir kavram, ne olarak düşünülüyorsa odur. Sanat, ne olarak düşünülüyorsa odur. Demokrasi, ne olarak düşünülüyorsa odur. Şeytan, ne olarak düşünülüyorsa odur. Ancak, bir kavram, onun hakkında düşünülen *her şeyi* kapsıyorsa, tutarsız, karmakarışık ve anlaşilmaktan uzak bir şey olacaktır. Sonuç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

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

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

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

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



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

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

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

Tartışmamızın buraya kadar olan bölümünü özetleyecek olursak:

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

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

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

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

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

çok derinlik psikolojisine yakın bir konumda yer alıyorum.¹²

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

pabilme amacıyla değinilmiştir.¹⁴

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

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

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

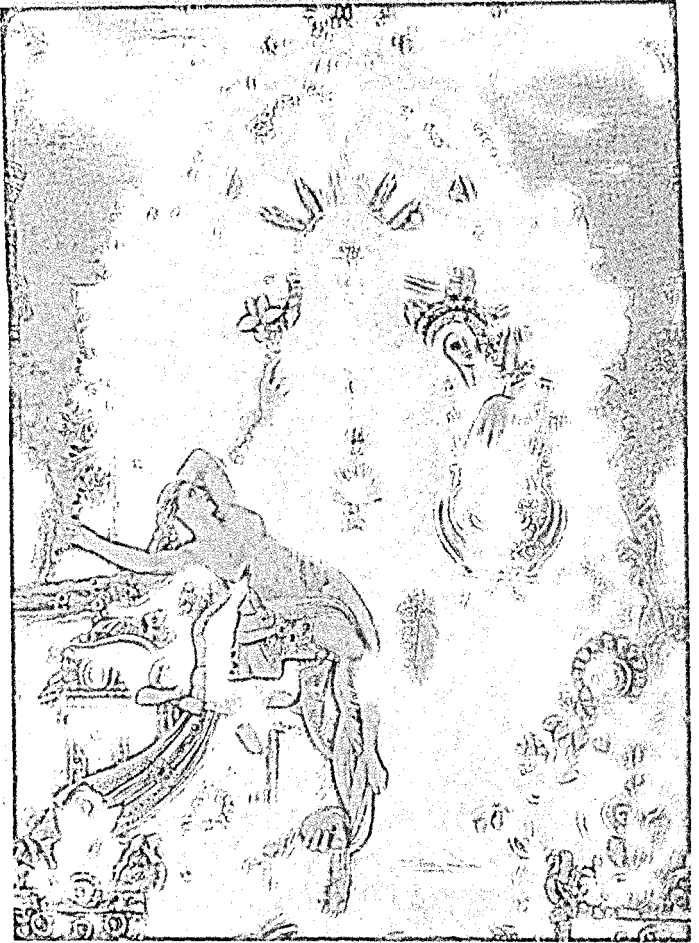
kavramların *Erlebnis*'ini (yaşanan deneyimi) edinebilir. Hiçbir tarih geçmiş değildir; tüm tarih bugün yaşanmaktadır ve onun "yaşanan anla ilişkisinden" hiç kimse şüphe edemez.

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

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

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

¹⁶ Woods, s. 80-81.



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

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

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

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

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

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

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

3 Doğu'da ve Batı'da Şeytan

Rem non modo visu foedam sed etiam auditu

—Cicero, *Philippicae* ii 63

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

nın yaratıcısıdır.”¹

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

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

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

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

² Wendy D. O’Flaherty, “The Origin of Heresy in Hindu Mthology,” *History of Religions* 10 (1970), 288.

³ A.g.e. s. 298.

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

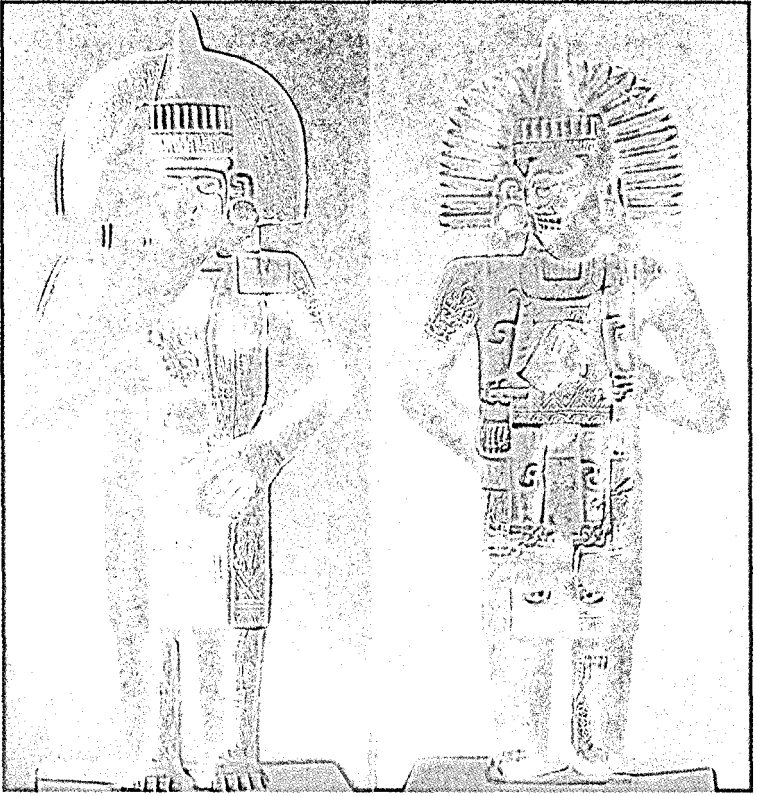
Tanrı'da zıt unsurların, iyilik ve kötülüğünün birlikte var olması sık sık bir zorunluluk olarak görülmüştür. Temel önermeye göre hem iyi hem kötü tüm şeyler Tanrı'dan gelmektedir. Ancak şuraya kadar ki, insanlar Tanrı'nın iyi olduğunu hissederler ve ona kötülüğü atfetmek istemezler, bunun yerine, Tanrı'nın içinde çeşitli güçlerin zıtlığını varsayarlar. Bu zıtlasma sonunda dışsallaştırılır ve bir ikizleşme⁶ ortaya çıkar. Tanrı ilkesi yine kötülüğün kaynağıdır, ancak şimdi (gerçek ya da mecazi anlamda) bir iyilik ilkesi ve bir kötülük ilkesi olarak ikiz bir nitelik kazanmıştır; bunların ilki bir Yüce Tanrı ile özdeş kılınır, diğeri ise Tanrı'nın rakibi olur. Bu tür çiftlere "kökteş" adı verilir.

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

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

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

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



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

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

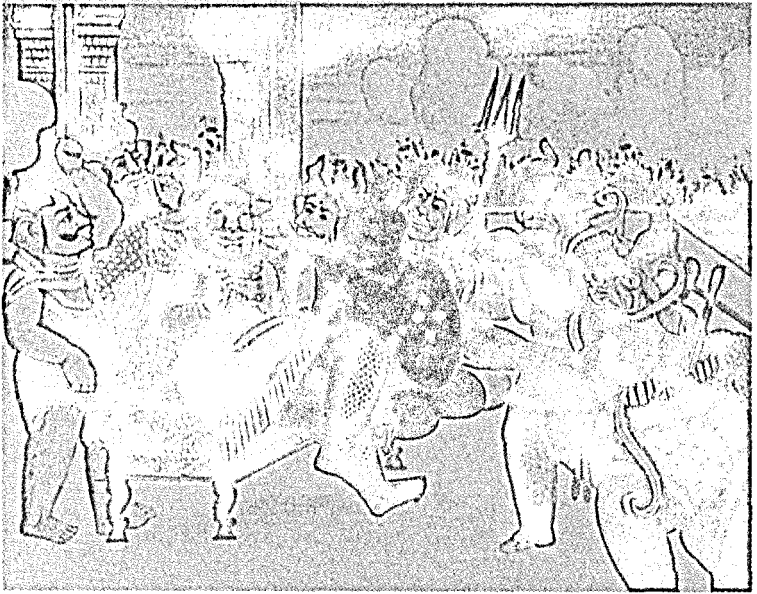
valar ya da daevalar.⁷ İran'da, ahuralar daevaları yenilgiye uğrattılar; ahuraların lideri Yüce Tanrı, Ahura Mazda [Hürmüz, --ç.n.] ışık tanrısı oldu; ve kötü ruhlar düzeyine getirilen İranlı daevalar, karanlıklar tanrısı Ehrimen'in emrine girdiler. Hindistan'da ise devalar asuraları yendiler. Bir anlamda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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

görülmesini engellemiştir.

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

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

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



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

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

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

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

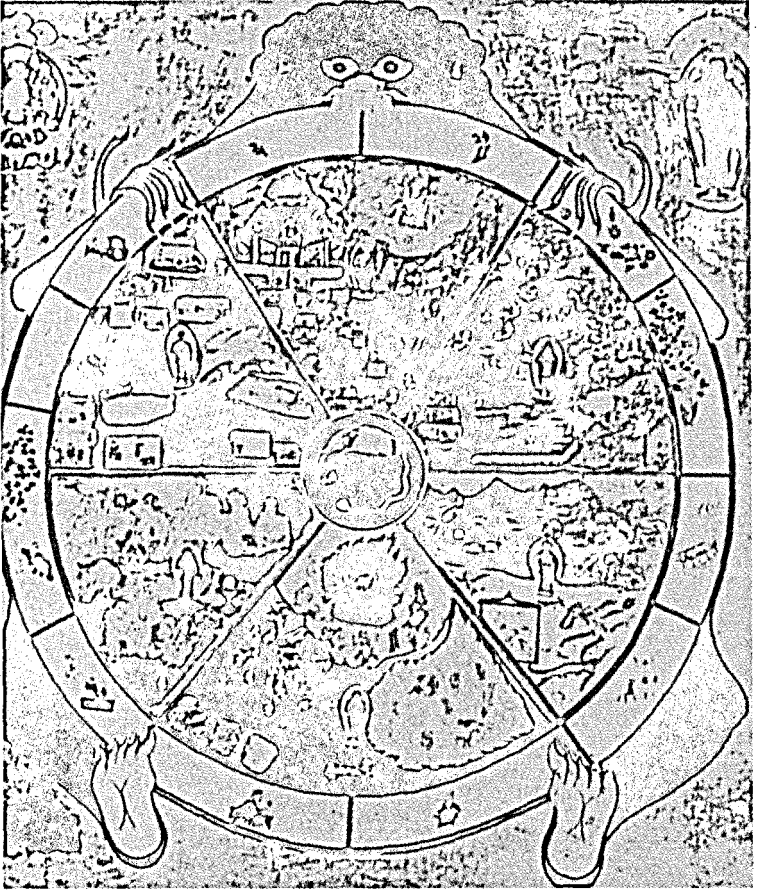
¹³Bkz. S. G. F. Brandon, *The Judgement of the Dead* (Londra, 1967) özellikle s. 175-181.

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

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

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

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



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

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

biçimde önyargı duyulan simgelerinden birine karşı çıkıyordu.

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

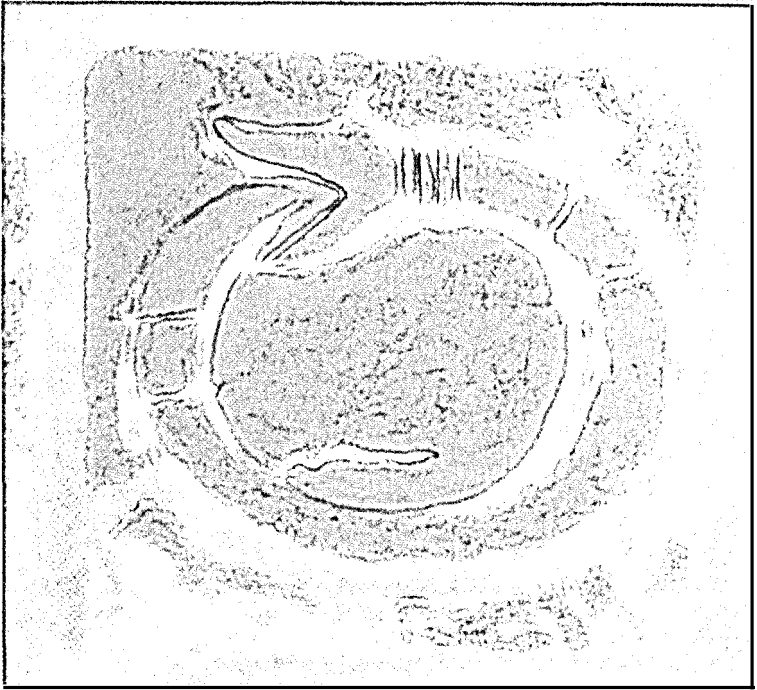
¹⁶Herakleitos'un akışından ya da Budizmin dharma'sından farklı olan kaos, dünyayı sonsuza değin ve düşsel bir şekilde biçimlendirir, parçalarını birbirinden ayırır ve yeniden biçimlendirir. Bu anlamda kaos gerçektir, yaratıcı gizil gücü vardır ve –alt edildiğinde– gerçek farklılaşmayı yaratır. Psikolojik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

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

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

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

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



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

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

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

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

Batı geleneğinde genellikle Şeytan ile ilişkilendirilen boynuz, özünde olumlu bir niteliğe sahiptir. Yaygın olarak bereketi simgelerler. Boynuz, hem temelde büyüme düşüncesi hem de aybaşı kanamalarıyla olan ilişkisinden dolayı, hilalle özdeşleştirilir.¹⁹ Boynuz aynı zamanda fallus biçimindeki yılanla ve "yaz sıcağında kızışmış bekleyen inek sürülerine gelen gücünün doruğundaki boğa"nın²⁰ üretken gücüyle ilişkilidir. Şiva hem boğa hem de *lingam* biçimini alabilmektedir; tanrının tezahürü için en uygun hayvan olan boğa, Şiva'nın işareti olan üç çatallı zıpkınla betimlenir. Vişnu ile Krişna da boğa şeklinde resmedilmişlerdir ve Poseidon gerek boğanın boynuzları, gerekse üç çatallı zıpkınla ilişkilendirilmiştir (bugün gördüğümüz boynuzlu ve tırmıklı Hortlaklar gecesi demonlarının kökeni eski çağlara kadar iner). Toz haline getirilmiş boynuzun afrodizyak özelliklere sahip olduğuna inanılır ve içinden üretken gücün aktığı söylenen kırık boynuz, bolluğu simgeleyen "cornucopia"dır. Geyikler ve diğer vahşi hayvanlarda bulunan boynuz, av hayvanlarının bolluğunu simgeler. Boynuz aynı zamanda saf gücün de simgesidir ve bu bağlamda güneş ışınlarıyla özdeşleştirilir: Musa'nın dağdan indikten sonra gücünün,

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

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

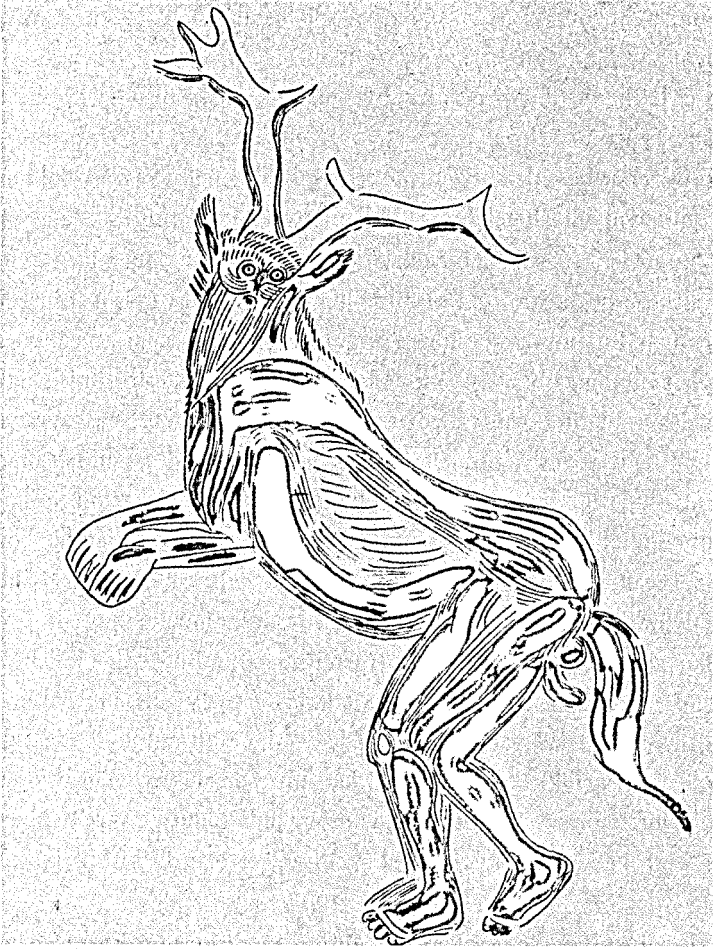
²⁰ Dylan Thomas, "Lament."

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

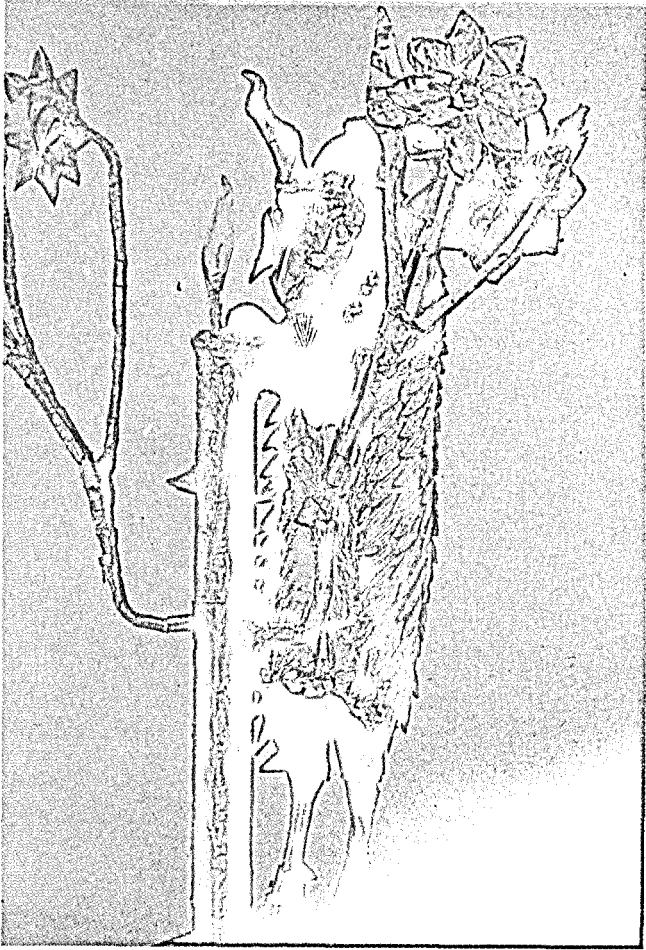
'Bu nedenle Şeytan'ın boynuzları temelde onun gücünün bir işaretidir, ancak boynuzun özel olarak olumsuz bir doğası da vardır. Ay boynuzludur, ancak ay yalnızca doğurganlığı değil, aynı zamanda geceyi, karanlığı, ölümü ve bu nedenle de yeraltı ülkesini imlemektedir. Hayvanların boynuzu, çoğu mitte karşımıza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

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

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



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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

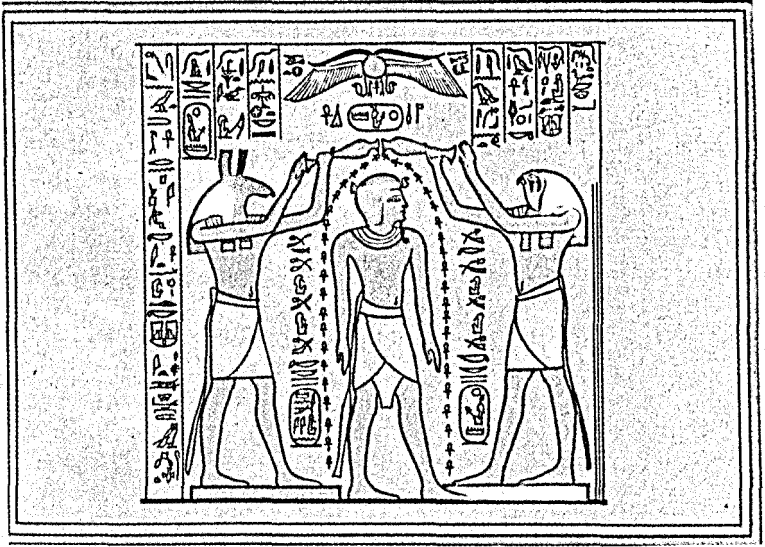
²⁵Jung ve diğerleri Trickster'in –muğlak, şehvetli ve düzensiz– kişiliğinde binlerce mitinin en açık belirtilerini görmüşlerdir ve Trickster mitlerinin düşlerin özdeğiyle bir benzerlik içerdiği doğrudur. Trickster için bkz. Campbell, *Primitive Mythology*, s. 269-273; Eliade, *Quest*, s. 153-158; ve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

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

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

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

²⁷Pritchard, s. 10-11.



1. Seti, Seth ve Horus ile birlikte. Mısır, dokuzuncu hanedan. 1. Seti adından da anlaşılabileceği gibi özellikle Seth tapımına bağlı bir hanedan kurdu. Burada Seth, genelde can düşmanı olan gök tanrısı Horus ile işbirliği içinde, firavunun üzerine (ankh'ların akışıyla simgelenen) yaşam dökerken betimlenmektedir.

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

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

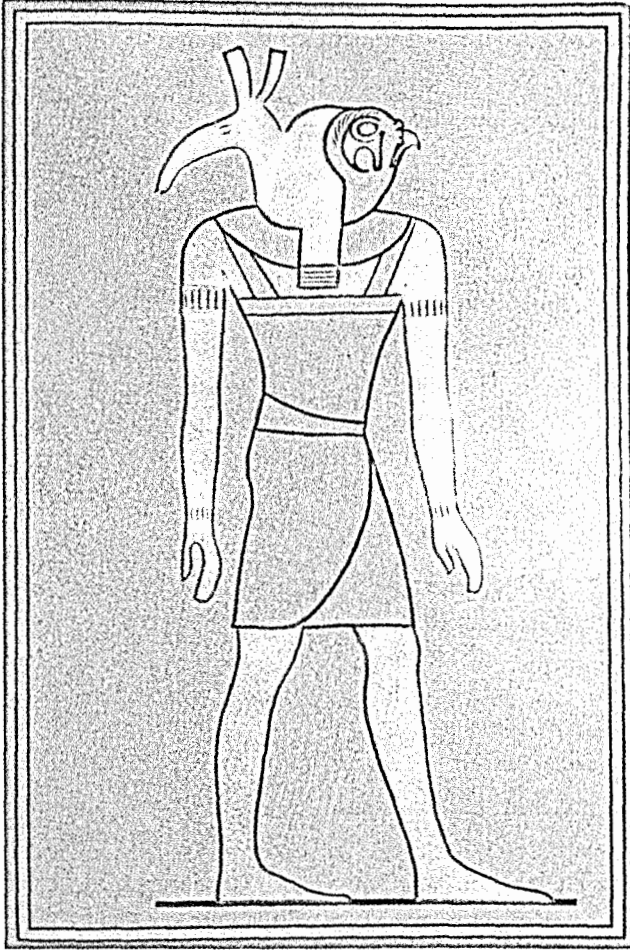
“demonlar”ın kendileri gerçekte ruh ya da tanrıdırlar ve tümüyle kötü değildirler.

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

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

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

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



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

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

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

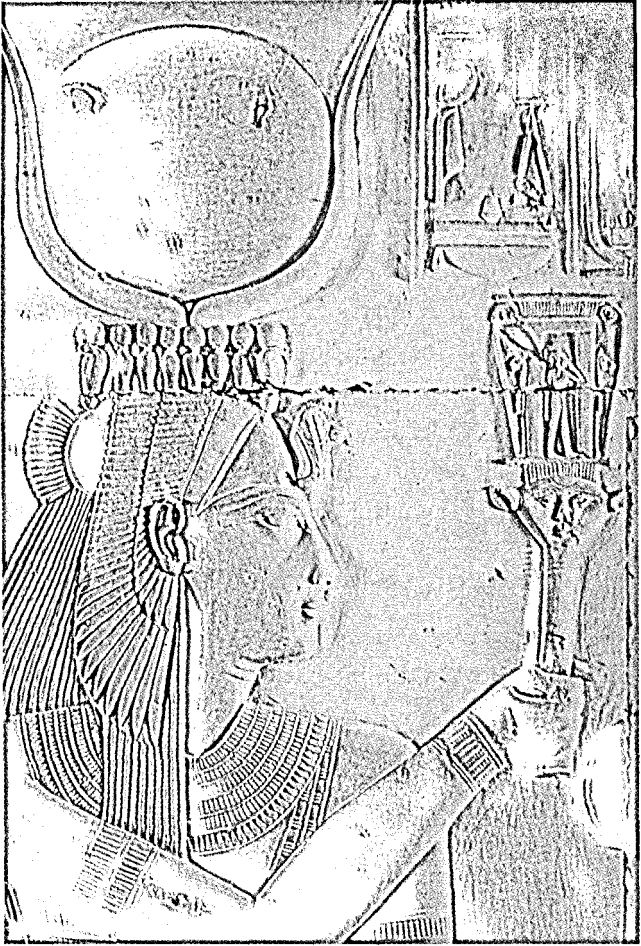
³⁰ Politik bir tartışma için bkz. J. G. Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth* (Liverpool, 1960). Bununla birlikte kara renk, bir durumda Mısırlılar için bile tehdit edici bir renk olabiliyordu. Ölülerin yargıcı Anpu kara renkliydi ve bazen Seth bile kara bir domuz şeklini alıyordu. Kızılın, Hristiyan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

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

sağlamıştır.

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

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



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

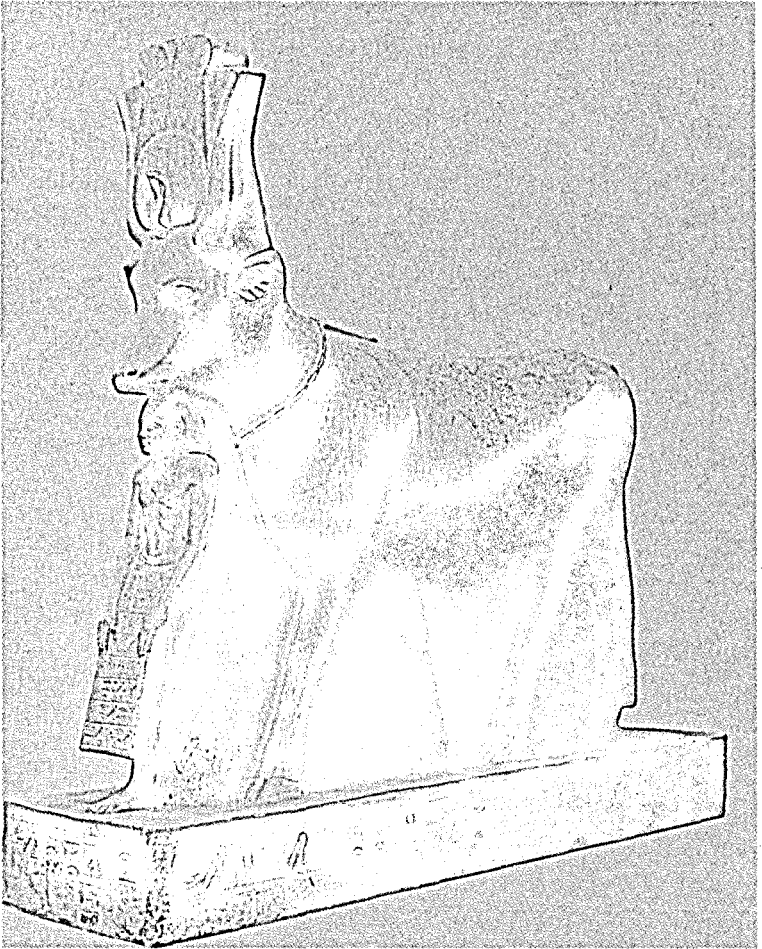
girerek Horus'un gözünü oyar ve gözü toprağa gömer.³²

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

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

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

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



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

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

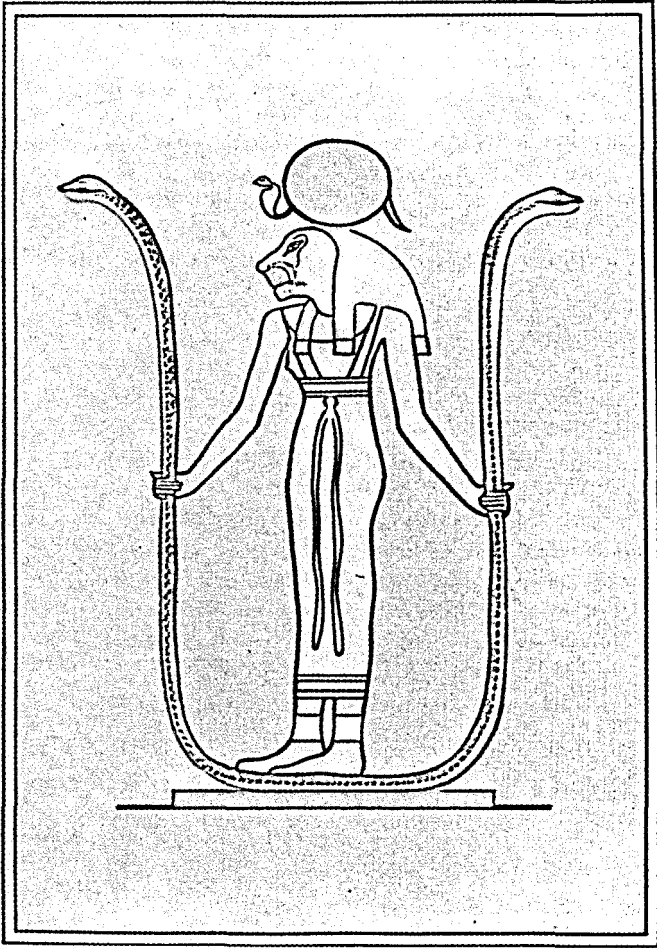
Mezopotamya ve Suriye uygarlıkları, Batı'da Şeytan kavramının oluşumuna Mısır uygarlığından daha dolaysız bir biçimde yardımcı

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

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

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

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



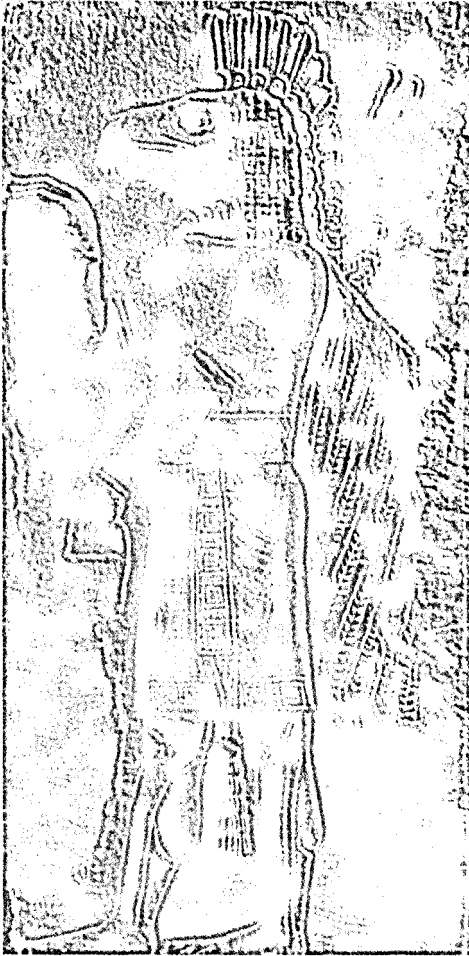
Sekhmet, Mısır. Sevecen tanrıça Hathor'un yokedicici diğer yüzü olan aslan başlı tanrıça Sekhmet, Ra tarafından insanoglunu günahlarından dolayı cezalandırmak için yeryüzüne gönderilmişti. Öfkesine kapılınca, Ra tarafından çılgınlığı kontrol altına alınıncaya kadar, tüm insan ırkının neredeyse yarısını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

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

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

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

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



Asur Tanrısı, Asur-nasirpal, rölyef. Asur, 10. yüzyıl. Kanatların Asurlular tarafından tanrısal gücün simgesi olarak kullanılması daha sonra Yahudi-Hristiyan ikonografik geleneğine de aktarılarak, meleklerin ve düşmüşmeleklerin temsilinde de kullanıldı. British Museum yetkililerinin izniyle.

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

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

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

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

³⁶ Pritchard, s. 61.

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

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

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

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

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

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



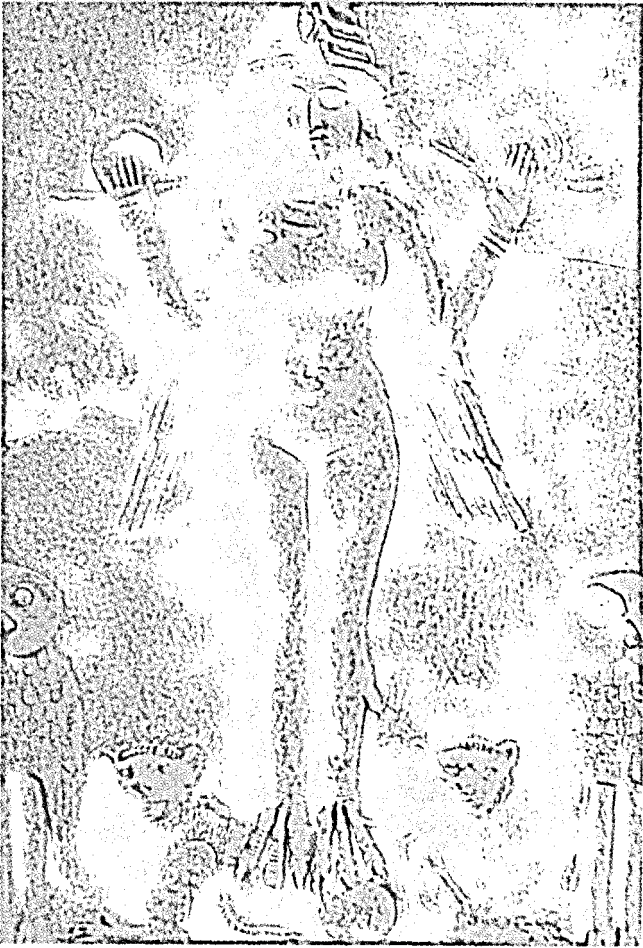
Pazuzu, Mezopotamya, İÖ ikinci bin yıl. Boynuzlu, sivri tırnaklı, kanatlı ve asık çehreli olarak betimlenen Mezopotamya demonu Pazuzu, kavurucu kuzey rüzgârının efendisi, Tanrı'nın gücünün yokedicisi bir tezahürüdür. Louvre Müzesi'nin izniyle.

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

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

³⁹ Kramer, s. 108.

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



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

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

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

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

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

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

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

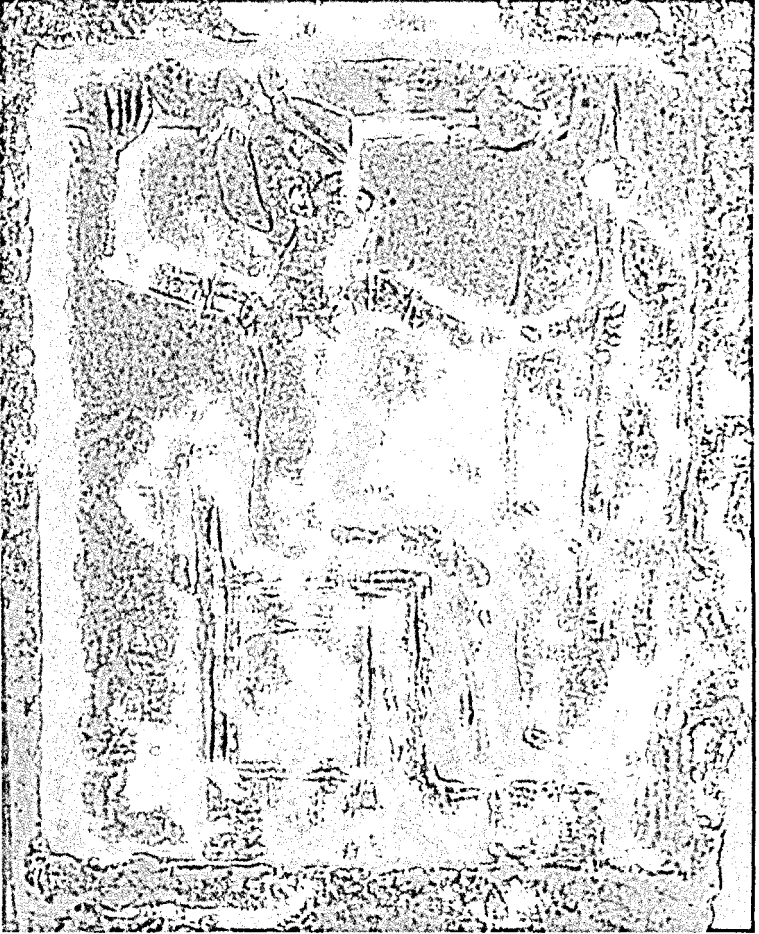
⁴³Baal'in ölümünün yıllık bir olay mı yoksa birkaç yıllık döngüler halinde mi gerçekleştiği konusunda tartışmalar mevcuttur; ancak Sami dillerinde "yedi" belirsiz bir sayı anlamına gelebilmektedir. Kenanlıların diniyle ilgili tüm yorumlar, metinlerin zorluğundan dolayı sorulara açıktır.

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

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

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

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



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

Gömüldü boğazına kadar pıhtılanmış kanlarına askerlerin ...⁴⁵

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

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

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

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

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

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

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

Tektanrıci olsun ya da olmasın, Zerdüş't bir düalistti. Dinsel düalizm, iki ayrı ilkenin bulunduğunu savunur. Bu ilkelerin ikisinin de tanrısal ya da eşit ölçüde tanrısal ya da herhangi bir şekilde eşit olması gerekli değildir. Birbirlerinden hoşlanmamak zorunda değildirler (genellikle öyle olmasına karşın). Ancak, birbirlerinden tümüyle bağımsız olmaları gerekir ve çoğunlukla ayrı kökenlerden (ya da belirlenemeyen kökenlerden) gelirler. Bu nedenle, var olan her şey tek bir ilke (Tanrı dediğimiz şey) tarafından yaratılmış ya da varlık nedeni bu ilke tarafından gerçekleştirilmiş olmayabilir. Bazı şeyler farklı bir ilkeden türemiştir. İlkelerin her biri kendi içinde mutlak, ancak hiçbirinin mutlak ya da her şeye yeten bir gücü bulunmaz.

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

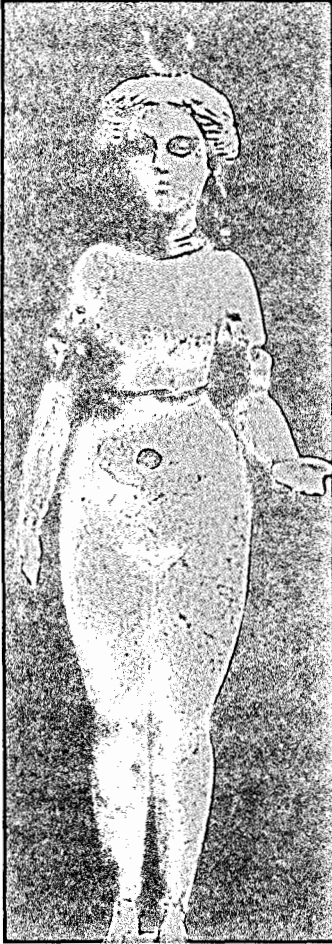
na saldırarak kozmosu anlaşılamaz ve sevimli bir duruma getirdiğini ileri sürmektedir. Martin Buber, bir yalanın “ancak bir yaratığın, yani insanın gerçeğin varlığını idrak etmesinden sonra” mümkün olabileceğini gözlemlemektedir; “... bir yalan durumunda tin, kendi kendine ihanet eder.”⁴⁹ Daha sonra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

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

Zerdüş’t belki de ilk teolog, ussal bir din sistemini yaratan ilk kişidir. Rahipler kastının bir üyesi olması olanaklıdır; ancak kendisini bir peygamber, Tanrı’dan dolaysız aldığı vahiyle içinde yetiştirdiğinin savlarına karşı çıkmaya zorlanan bir insan olarak gördüğü kesindir. Fikirleri, büyük liderlerin fikirleri gibi önemli bir değişim geçirmiştir ve Zerdüş’tün kendi doktrini ile izleyicilerinin dini olan Zoroastercilik (ya da Mazdacılık) arasında bir ayrımın yapılması gerekmektedir.⁵⁰

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

⁵⁰Zoroaster, Zerdüş’tün Batılı biçimidir. Peygamberin kendisine atıfta bulunduğumda Zerdüş’t, daha sonraki dönemlerdeki izleyicilerine atıfta bulunduğumda ise, “Zoroaster” ve “Zoroastercilik” ya da “Mazdacılık” terimlerini kullanacağım. Doktrinlerin kökenlerini belirtmediğimde bunların, hakkında göreceli olarak daha az şey bilinen Zerdüş’ten kaynaklanmadığını, bunun yerine, Mazdacıların düşüncelerini yansıttıklarını belirtmek istiyorum. Zerdüş’tün kendisine atıfta bulunduğumda, iki ruha, Ahura Mazda’ya ve Angra Mainyu’ya değiniyorum. Mazdacılığın inançlarına atıfta bulunduğumda ise, daha geç terimler olan Hürmüz ve Ehrimen’i kullanıyorum.



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

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

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

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

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

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

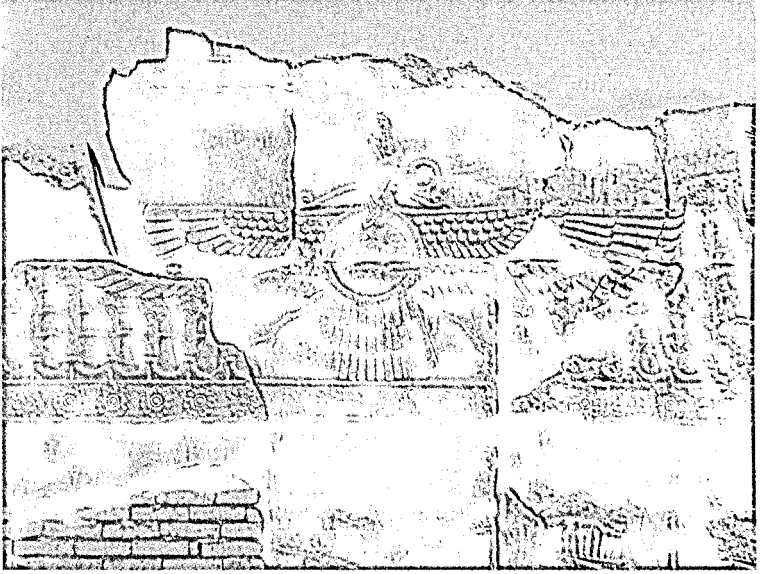
⁵¹Gatha-Yasna 30:6, Jacques Duchesne-Guillemin, ed., *The Hymns of Zarathustra* (Londra, 1952) s. 105.

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

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

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

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



Ahura Mazda, Persepolis, 10. yüzyıl ya da beşinci yüzyıl. Aydınlık ilkesi ve Eshemene'nin kadim düşmanı Ahura Mazda ya da Hürmüz, burada ışık simgesi güneş ve tanrısal gücü simgeleyen kanatlarla birlikte betimlenmektedir. Gücün simgesi olan kanatlar, daha sonra Şeytan ikonografisine aktarılmıştır. Antonello Perissinotto'nun izniyle, Padua.

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

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

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

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

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

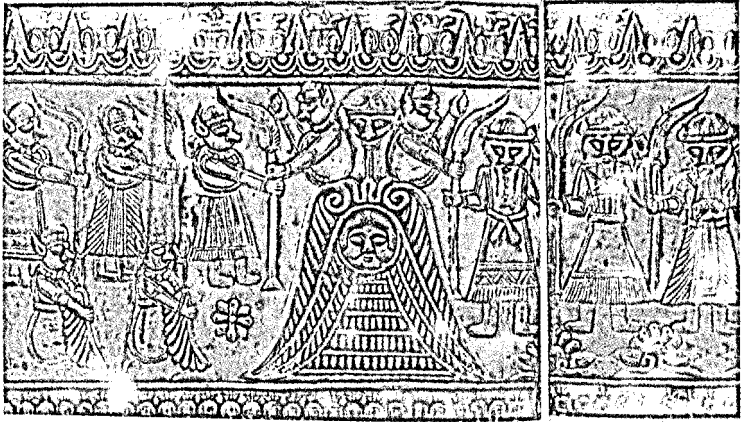
söz eden bazı metinlerde de belirtilmektedir: Ehrimen “olmayan”dır ya da “bir zamanlar olmayan’dı ve yine olmayan olacaktır”; ya da “olmayandı ve henüz olmayacak olandır.” Ehrimen’in olmayışı, onun Hürmüz-olmayan doğasını belirtmektedir. Ehrimen’in var olduğu ve Hürmüz’le onun yarattıklarını tehdit ettiği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

Başlangıçta Hürmüz, Ehrimen’in varlığından haberdardır; ancak

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

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

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



Hürmüz ve Ehrimen'in doğumu, Luristan, 10. yüzyıl. Merkezde yer alan büyük figür, Zurvan'dır; figürün üzerinden ikiz erkek çocuğu yükselmektedir: Hürmüz/Ehrimen kökteştiği; tanrısal ilkenin aydınlık ve karanlık yüzleri. Photographie Giraudon'un izniyle, Paris.

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁰ Zaehner, *Dawn*, s. 267.

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

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

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

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

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

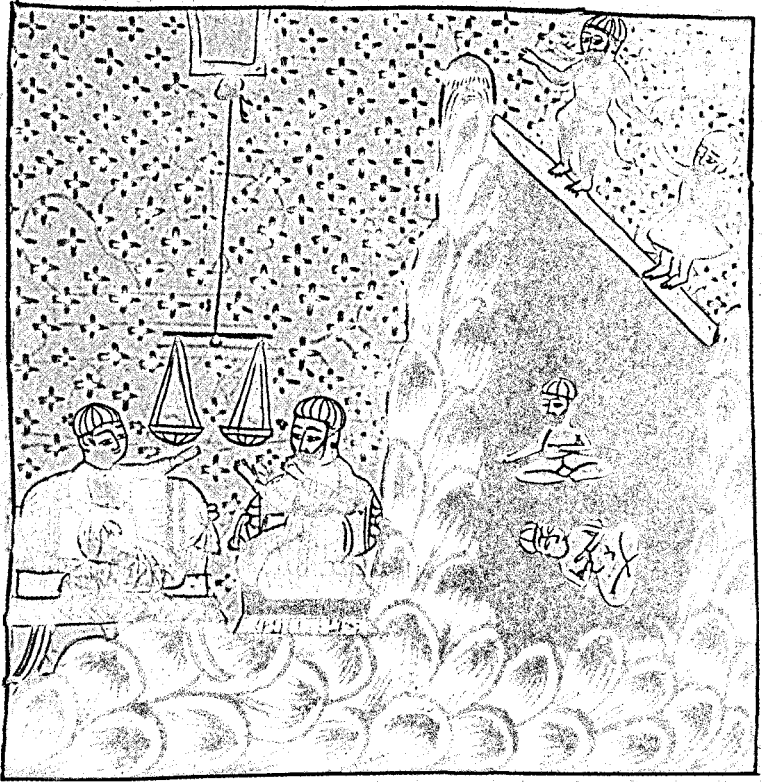
te, bekârlık da (diğer her tür çilecilikte olduğu gibi) bir günah, aşırılığa dayalı bir tür uygunsuzluk, bu dünyaya ait nimetlerin Tanrı'nın gösterdiği amaçlar doğrultusunda kullanmayı reddetme sayılıyordu. Ayrıca, ritüel tabuların ihlaline yönelik çok sayıda günah bulunuyordu: sığır ya da diğer evcil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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4 Klasik Dünya’da Kötülük

Πόθεν τὸ κακόν; Kötülük nereden gelir?

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

¹ Erich Auerbach, “Odysseus’ Scar,” *Mimesis*. (Princeton, 1953), s. 3-27.

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

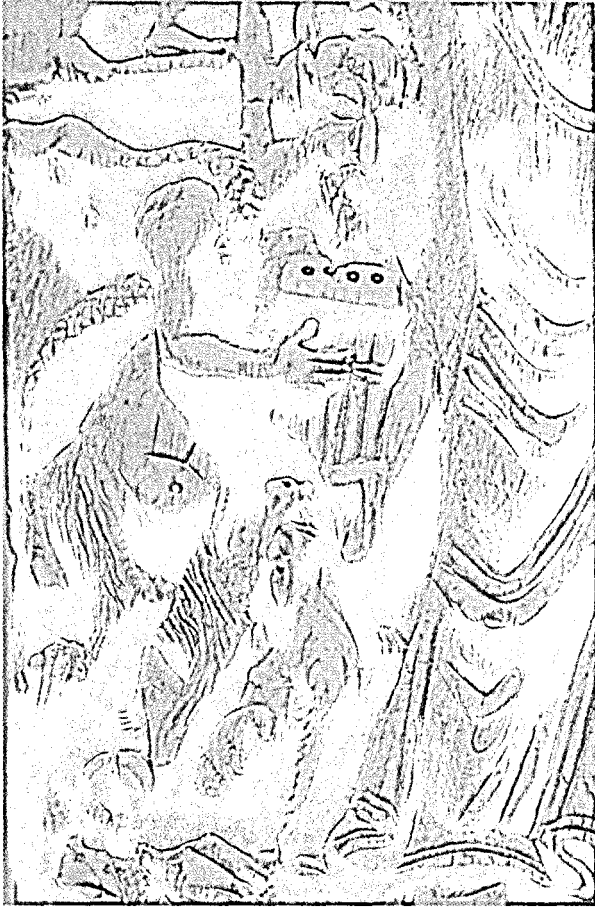
Mısır ve Mezopotamya tanrıları gibi Yunan tanrıları da tek bir Tanrı'nın ikircikli tezahürleridir. Tanrıların görünürdeki çelişik etik ve ontolojik nitelikleri, bir kargaşadan çok zıtlar arasında bir uzlaşmayı aktarmaktaydı. Homeros'ta *theos* ve *daimon* arasındaki ayrım belirgin değildir ve her ikisinin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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

annesine, ölümünün Kaderin emri olduğunu söylemiştir.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

züne göndermiştir.

⁹ Öykünün tümü, Iskenderiyeli Clemens dönemine kadar anlatılmamıştır.



Dionysos, Tanagra Boeotia, 10. yüzyıl başları. Genç tanrı Dionysos'un erselik niteliği, bu terra cotta figürde iyice bellidir. Elinde, içinden dünyanın çıktığı ilk yumurtayı tutmaktadır. British Museum yetkililerinin izniyle.

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

bununla tatmin olmaz. Bu pratik olarak bilmemiz gereken iynin nite-
liđi nedir? Sofist Protagoras'a göre, iyiliğin herhangi bir niteliği yok-
tur; iyilik ve kötölük, alışkanlıkların oluşturduğu göreceli kavram-
lardır; Thrasymakhos daha da ileri giderek iyilik ve kötölüğün olası
ölçüsünün ancak güç edinme ya da amaca uygunluk olduğunu savu-
nur. Platon bu görüşlere hep karşı çıkmıştır; ancak uğraşlarının so-
nuçları kendisine doyurucu gelmemiştir ve yaşamının daha sonraki
yıllarında *Philebus*'ta, mutlak düşüncelerden geri çekildiği ve dünyayı
bir *meixis*, yani bir karışım olarak tanımladığı gözlenir.

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

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

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

yüklenemeyeceğini savunur.

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

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

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

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

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

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

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

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

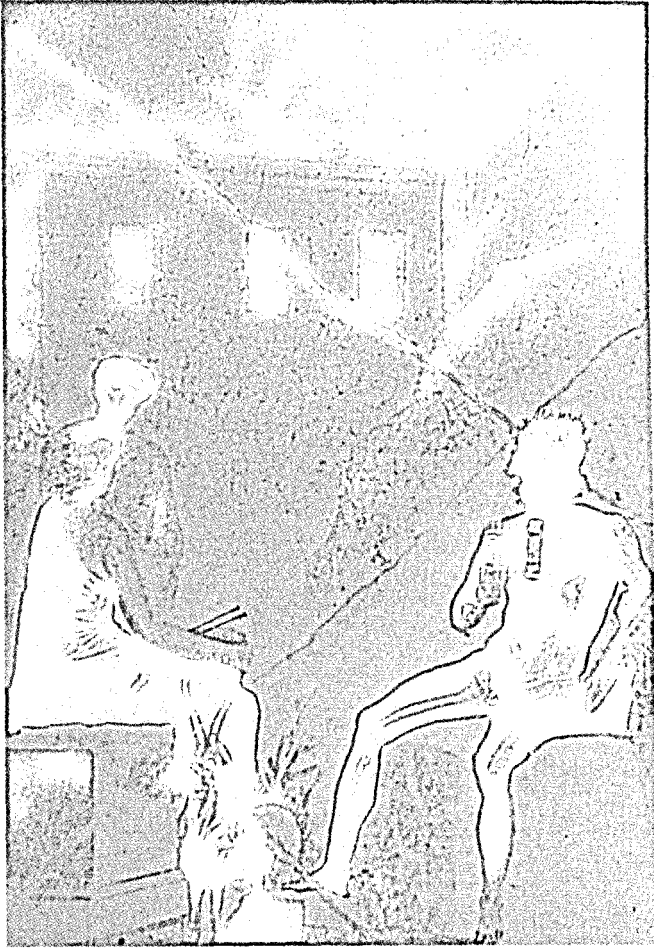
çimde Son Neden'e doğru yönelenemeyişinden kaynaklanmaktadır, ki bu yönelenemeyiş, maddi bir kusurdan ya da ahlaksal bir yetersizlikten kaynaklanabilir. Eğer ahlaksal bir kusurdan kaynaklanıyorsa, itidalli davranışlardan, ya aşırılıklara ya da eksikliklere doğru bir sapma şeklinde sonuçlanacaktır. Örneğin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

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

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

Gerçek dünya, metafizik spekülasyonlar, tefekkür, ayinsel arınma ya

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



Pan ve nympha'lar, Pompei, 10 ya da 15 birinci yüzyıl. Pan burada boynuzlu olarak, flütünü çalarken ve sağ bacağı üzüm lekesiyle betimlenmiştir. Burada, diğer temsillerinden farklı olarak Pan figüründeki hayvansal özellikler daha azdır. Yine de, önünde bir keçi durmaktadır. Alphonso de Franciscis'in izniyle, Napoli.

da coşku içinde yapılan törenlerle, başka bir yerde bulunmalıydı.

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

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



Mitra başı. Romano-İngiliz, tahminen 15. yüzyıl. Askerlerin ışık tanrısı olarak Mitra, Helen ve Roma dünyalarının düalist ortamında Batılıların tanrılarından beklentilerinin neler olabileceğini sergilemektedir. Londra Müzesi'nin izniyle.

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

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

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



Mitras boğayı öldürüyor, Roma dönemi rölyef, 15. yüzyıl. Mitrasçılık, Mazdacı ve Helenistik mitolojilerden esinlenen bir Roma dini idi. Burada Mitras'ın boğayı öldürerek yaşam gücünü insanlığın hizmetine sunuşu betimlenmektedir; bununla birlikte, boğanın öldürülüşü, insanlığın ilk ve en büyük günahlarından biri idi. Louvre Müzesi'nin izniyle.

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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

na hiçbir zaman yönelmediler.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

yüksek bir evrene ulaşabilme arayışını engellemesinin yattığını söyler.

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

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

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

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

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

Bir Olan = Varlık = Sonsuz Varlık = Kusursuzluk

Nous

Psyche

Özdeksel Dünya

İnsanlar

Hayvanlar

Bitkiler

Cansız Nesneler

Biçimden Yoksun Özdek = Var Olmayan = Sonsuz Yoksunluk

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

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

Bir Olan = Kusursuzluk = Sonsuz İyilik

Nous

Psyche

Özdeksel Dünya

İnsanlar

Hayvanlar

Bitkiler

Cansız Nesneler

Biçimden Yoksun Özdek = Toplam Kusur = Sonsuz Yoksunluk

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

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

Bir Olan = Varlık = Kusursuzluk = İyilik

Biçimden Yoksun Özdek = Var Olmayan = Kötülük

Bununla birlikte, bir karışıklık daha bulunmaktadır ve dolaysız

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

Ayrıca, kötü ruhlu demonlar kavramının gelişimi de Şeytan kav-

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

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

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



Pan ve Olympos, heykel, Pompei, 15. yüzyıl. Pan burada, genç tanrı Olympos'a flüt çalmayı öğretirken betimlenmiştir. Mansell Koleksiyonu'nun izniyle, Londra.

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

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

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

olarak görülürdü.²¹

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

²¹Wyndham, böl. iki.

5 İbranilerde Kötülüğün Kişileştirilmesi

Yehova'nın gününü isteyenlerin vay haline! Yehova'nın gününü niçin istiyorsun? O, ı ışık değil, karanlıktır.

—Amos 5:18

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

karşı çıkan İsrailoğlu da aynı şekilde katledilecekti.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵ İncil Tanrı'sının ve yalnızca İncil Tanrı'sının nesnel anlamda Tanrı düşüncesi- ni sunduğunu savunan Batı uygarlığında eskiden beri varolan inanıştan dola- yı Yehova'dan söz ederken mecazi dil kullanmak, Marduk, Horus ya da Ahu- ra Mazda üzerine konuşurken mecazi bir dil kullanmaktan daha zordur. İnananların yanı sıra, tanrıtanımazlar da bu düşüncüyü savunmuşlardır. Ben ise bu görüşe burada yer veremeyeceğim. "Yehova böyle yaptı" dediğimde bu söylemi tıpkı "Marduk böyle yaptı" dediğimde kullandığım gibi kullanaca- ğım. Diğer bir deyişle, "Yehova böyle yaptı" söylemini, örneğin "Yeşu'nun ya- zan Yehova'nın böyle yaptığına inandı ya da böyle yaptığını söyledi" türü bir söylem kipinin kısaltılmış şekli olarak kullanacağım.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

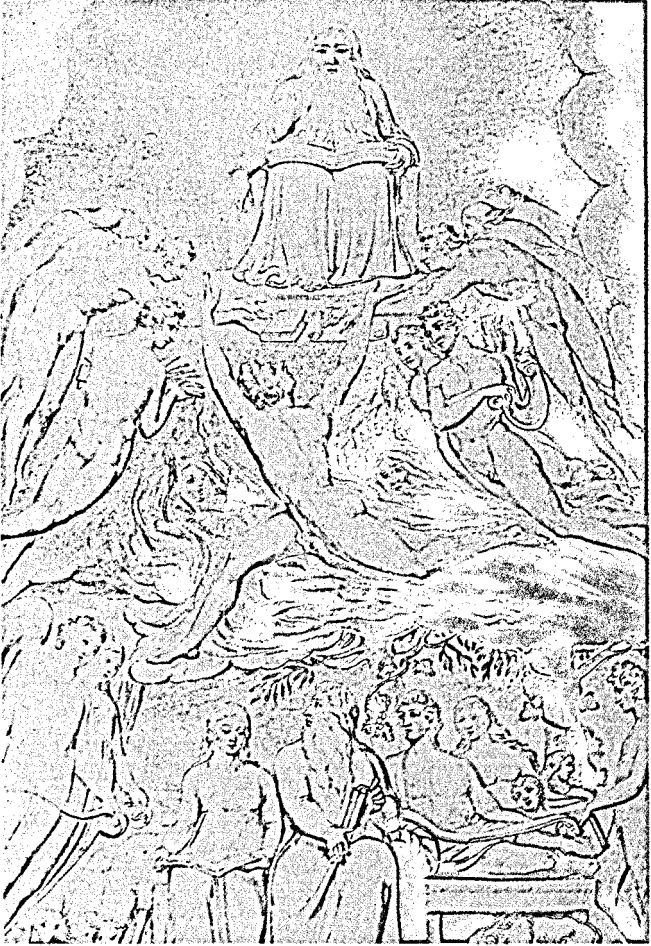
gökyüzünü şahitlik etmek üzere çağırın, çağırın oları şahitlik etsinler, zira ben kötülüğü terk ettim ve iyiliği yarattım, çünkü ben yaşıyorum, işte Rab böyle diyordu.”¹²

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

¹² 4 Ezra 2:14

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

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



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

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

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

¹⁵ Tekvin pasajının “melekler”e gönderme yaptığı şeklinde yorumlamaya yönelik eğilim, Septuagint’e yansımıştır; buna karşın, Tekvin’de yer alan *bene ha-elohim*’in özgün çevirisi *angeli* şeklindedir – Filon’da da bu biçimiyle yer alır – daha sonraysa, doğru okunuşuyla *hyoi* şeklinde değiştirilmiştir.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²²Etyopya En. 9:6; 10:8.

²³Etyopya En. 15:11.

²⁴Etyopya Enoş'unun yazan tufanı bir cezalandırma aracı olarak görmüyor, Tekvin öyküsünün tufanı *banim*'in cezalandırılması amacıyla olmadığını bir diğer belirtisi.

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

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

²⁵Etyopya En. 98:4.

²⁶Etyopya En. 54:6, daha sonra yapılan eklemeye Iblis, onların lideri ve cezalandırıcısı olarak nitelendirir.

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

²⁸Jüb. 4:15

²⁹Jüb. 5:6-11

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

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

³⁰ Jüb. 10:1-12. Mastema ve İblis'in özdeş oldukları varsayılmaktadır.

³¹ Jüb. 19:28.

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

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

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

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

³³ Reub. Vas. (İÖ 109-106), 5:6-7.

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

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

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

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

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

Ey parlak sabah yıldızı, Göklerden nasıl düştün!

Sen ki, milletleri devirirdin, nasıl yere yıkıldın!

Ve kendi yüreğinde derdin:

Göklere çıkacağım, tahtımı

Allahın yıldızları üzerine yükselteceğim;

Ve şimalin sonlarında cemaat dağında oturacağım:

Bulutların yüksek yerleri üzerine çıkacağım,

Kendimi Yüce Allah gibi edeceğim.

Fakat, ölümler diyarına, çukurun en derinine indirileceksin.³⁵

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

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

³⁵İsa. 14: 12-15

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

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

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

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

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

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

Tanrı'nın doğasının bölünme noktasının yer aldığı ikinci fay hattı

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

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

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

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

³⁹Bkz. Kluger, s. 55-76.

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

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

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

Eyüb'ün ailesi ve tüm serveti yok olur ve,

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

Allah oğulları Rab'bin önünde yine kendilerini takdim etmeye geldikleri gün vaki oldu ki, onların arasında İblis da geldi. Ve Rab İblis'e dedi: Nereden geliyorsun? Ve İblis Rab'be cevap verip dedi: Dünyada dolaşmaktan ve orada gezinmekten. Ve Rab İblis'e dedi: Kulum Eyüb'e iyice baktın mı? çünkü dünyada onun gibisi yok; kamil ve doğru adam; Allaha korkar ve kötülükten çekinir; ve boşuna onu yutayım diye beni kışkırttığın halde, yine kemalini sıkı tutmaktadır. Ve İblis Rab'be cevap verip dedi: Deri yerine deri, evet, insan canı için nesi varsa verir. Fakat şimdi elini uzat da, onun kemiğine ve etine dokun ve yüzüne karşı sana lanet edecektir.

Ve Rab İblis'e dedi: "İşte o senin elinde; ancak onun canını esirge." Ve İblis Rab'bin önünden çıktı ve Eyüb'ü ayağının tabanından tepesine kadar kötü çibanlarla vurdu. Ve Eyüb, kendisine bir çömlek parçası aldı ki, onunla kazınsın; ve kül içinde oturmaktaydı.

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

banlarla vurdu.” İblis böylece, Tanrı’nın yokedici gücünün kişileştirilmesi olmuştur.⁴¹

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

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

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

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

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

Tıpkı *mal'ak* gibi davranan bir ruh, Hakimler Kitabı'nda yer almaktadır 9:22-23: "Ve Abimelek üç yıl İsrail'e reis oldu. Ve Allah, Abimelek ile Şekem erleri arasına kötü bir ruh gönderdi; ve Şekem erleri Abimelek'e karşı hileyle davrandılar." 1. Samuel Kitabı'nda Rab tarafından kötü bir ruh Saul'u üzer, istememesine rağmen bir kehanette bulunmasına neden olur ve onu Davud'un üzerine bir mızrak fırlatmaya zorlar.⁴³ Yehova'yla onun ölüm *mal'ak*'ı arasındaki özdeşlik, 2. Samuel 24:13-16'da daha da açık bir biçimde bellidir: "Ve Gad Davud'a gelip ona bildirdi ve kendisine dedi: Sana memleketinde yedi kıtlık yılı mı gelsin? yoksa düşmanların seni kovalarken onların önünde üç ay mı kaçarsın? yoksa memleketinde üç gün veba mı olsun?" Davud, umutsuzluk içinde, daha az kötü olduğuna inandığından dolayı vebayı seçti ve "Rab İsrail'in üzerine veba gönderdi ... [ve] İsrail'den yetmişbin kişi düştü. Daha sonra melek, harap etmek üzere elini Yeruşalim üzerine uzatılmış olarak durdu ve onu harab etmek üzere iken Rab baktı, beladan nadim oldu ve harap eden meleğe: 'Yeter, şimdi elini çek,' dedi."⁴⁴ Burada, yokedici *mal'ak* neredeyse kontrolden çıkmak üzere iken, Tanrı son anda onu durdurur. Aynı olayı anlatmanın bir diğer yolu da, Tanrı'nın pişman olduğunu belirtmek olurdu. Ancak, kötülüğü Yehova'nın kendisine değil de *mal'ak*'a isnad etmek, İbranilere teodise sorununun gözardı edilmesi konusunda bir fırsat vermektedir. Bir düzlemde, *mal'ak*'ın Yehova olduğunu biliyorlardı; ancak, ayrı bir düzlemde, melek'i farklı bir varlık olarak düşle-

⁴³1. Sam. 16:14-16; 18:10-11; 19:9-10.

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



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

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

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

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

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

⁴⁶Bu iki metin neredeyse çağdaş sayılabilirler.

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

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

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

⁴⁷ 2 Sam. 24:1; 1. Tarihler. 21:1.

⁴⁸ Jüb. 48:9-15; 49:2.

⁴⁹ Jüb. 48:1-3, krş. Çıkış 4:24.

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

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

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

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

⁵¹Jüb. 10:8; 23:29; 48:15-16.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁵Etyopya En. 9:6; 10:8.

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

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

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

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

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

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

⁵⁸Lat. 11.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶³Lat. 12-17.

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

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

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

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

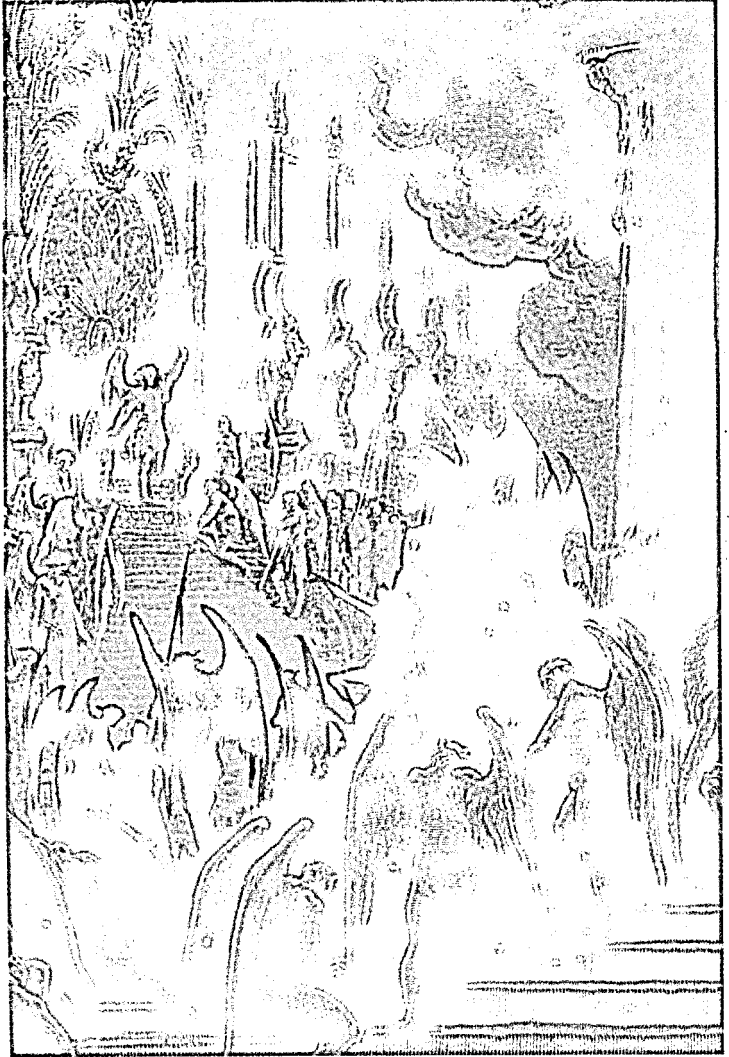
⁶⁵Sim. Vas. 5:3; Gad. Vas. 4:7; 5:1-2; Dan. Vas. 3:6; 5:1.

⁶⁶Ben. Vas. 7:2.

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

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

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



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

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

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

⁷⁰Dan. Vas. 6:1-7.

⁷¹Lev. Vas. 18:12.

⁷²Ash. Vas. 6:4.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁷ Common Rule, 11 (Vermes, s. 93).

⁷⁸ Vermes, s. 48.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

İbrani dininde zaman zaman ortaya çıkan ikinci derecedeki kötü

⁸⁵Vermes, s. 48.

ruhlar, diğer kültürlerde de varolan kötü ruhlarla benzerlikler taşırlar ve büyük ölçüde Kenan dininden alınmışlardır. Bunların bazıları, örneğin salgın hastalıklar veba ve kıtlık gibi, tek tek kötülüklerin kişileştirilmeleri biçiminde betimleniyorlardı. Doğal güçleri simgeleyen bu demonlar, kısmen İbrani dinine özgüydüler, kısmen ise Kenan ve Mezopotamya'dan alınmışlardı (salgın hastalıkları simgeleyen Reshev, dolaysız olarak Kenan'dan alınmıştır)⁸⁶ Bunlar, kıllı ve keçi biçiminde *se'irim*'lerdir⁸⁷ Lilith ve izleyicileri, yeryüzünde dolaşarak erkekleri baştan çıkartırlar ve öldürmek üzere çocuklara saldırırlardı ve diğer dişi demonlar, gecenin karanlığında uyuyan erkeklere saldırarak onları boğarlardı.⁸⁸ Asmodeus, Tobit'te ortaya çıkmaktadır; adının kökeni İran mitindeki Aeshma Deva'dan türetilmiş olabilir, ancak Aeshma Deva'nın üstlenmiş olduğu demonlar ordusunun prensi rolü-

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

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

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

nü üstlenmemiştir.⁸⁹ Burada, belli birtakım kötülüklerin kişileştirilmesi anlamında ya da adları salt doğal kötülükleri simgeleyen ortak kullanılan adlar olması açısından, demon olma özellikleri atfedilen birtakım varlıklar bulunmaktadır.⁹⁰ Şeol, yalnızca ölümler ülkesi değil, aynı zamanda açılmış ağzıyla ruhları yutan doymak bilmez bir varlık, daha sonraki Hristiyan ikonografisinde cehennemin ağzı olarak betimlenen bir imgedir.⁹¹ Apokrifa'da Sammael, elinde ucu mızıyla kaplı bir mızrak, uluyan köpeklerin eşliğinde, etrafına ölüm saçarak ilerlemektedir.⁹² Kenanlı Lotan'dan türetilen ve Babil mitolojisindeki Tiamat ve Yunan mitolojisindeki Hydra'yla ilişkili olan Leviathan, denizlerde dolaşan yedi başlı bir ejderhadır. Çöllerde yaşayan bir canavar olan Behemoth, Leviathan'la ilişkilidir.⁹³ İbrani inan-

⁸⁹Tob. 3:7-9; 6:14-19; 8:2-3. Burada demon, bir Acem kadınının yedi kocasını öldürür.

⁹⁰Karşılaştırmak için Bkz. Meseller 30:15'deki '*alukah*'; ve Tesniye 32:17'deki *shedim*; ve Mezmurlar 106: 37-38.

⁹¹İş. 5:14

⁹²Sir. 25:24; ayrıca krş. 3 Baruch 4:8; 9:7.

⁹³Leviathan için bkz. Eyüb 3:8; Mez. 74:12-17; İş. 27:1; 51:10; Etiyop. En. 60:7; 4 Esdras (Ezra Apokalipsi) 6:49. Bkz. Gaster, *Myth*. s. 577, Kluger, s. 43-44; ve Cyrus H. Gordon, "Leviathan; Symbol of Evil," Alexander Altmann, ed. *Biblical Motifs: Origins and Transformations* (Cambridge, Mass. 1966) s. 1-9. Yehova'nın denizlerdeki diğer çatışmaları için krş. Hab. 3:8; Mez. 74:13-14; 89:9-10; 93; Eyüb, 7:12; 26:12-13. Behemoth için bkz. Eyüb; 40:15; Ety. En. 60:8; 4 Esdras 6:49. Terim, Mısır dilindeki "su sığın" sözcüğünden türetilmiş olabilir. Bkz. Kluger, s. 43-44. Bir diğer canavar olan Rahab için bkz. İş. 51:9; Eyüb 9:13; 26:12-13; Mez. 89:10. Tüm bu canavarlarla ilgili çeşitli yorumlar Hahamlar yazınında yer almaktadır. G. R. Driver, "Mythical Monsters in the Old Testament," *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida* (Roma, 1956), I, 234-249, gerek Leviathan'ın, gerekse Behemoth'un yeryüzünde bilinen hiçbir gerçek hayvana tekabül etmeyen düşsel yaratıklar olduğunu göstermektedir. Ayrıca bkz. A. Caquot, "Sur quelques démons de

cındaki demonlar, hastalıklar, ölüm, kirlenme ve gerek ahlaksal gerekse ritüel anlamda günahlar üretebiliyorlardı.⁹⁴

Kimi demonlar, örneğin, Leviathan gibi, yaygın bir kötülük kavramını temsil edebilmektedirler, ancak bu tür ikincil derecedeki demonların Şeytan üzerindeki etkileri, genelde birtakım demonik özelliklerin ona aktarımıyla sınırlı kalmıştır. Bu tür bir aktarım, Şeytan'la demonlar arasında muğlak, ama aynı ölçüde de gerçek birtakım benzerliklerle sınırlı kalmıştır: Her ikisi de, kötülüğün doğaötesi güçlerini temsil etmektedir. İblis "Tanrı'yla diyalektik bir karşılaşma içindedir. Ona atfedilen hayvani özellikler, daha sonra ortaya çıkar"⁹⁵

l'Ancien Testament: Reshep, Quetep, Deber," *Semitica*, 6 (1956), 53-68.

⁹⁴ Gelecekle ilgili kehanetlerde bulunabilmek üzere, ölümlerin ruhları çağınırdı. Ruhun birisinin bedenine girmesi ise ikircikli bir olgu idi: kişiyi eline geçiren, Kutsal Ruh da olabiliyordu kötü ruh da. Örneğin Saul, Davud'u arayışı sırasında ruh ona görünür ve Saul kehanette bulunur (1 Sam. 19:20-24)

⁹⁵ Kluger, s. 51. Azazel: Lev 16:8; Ety. En. 6:7; 8:1; 9:6. Eski ve Yeni Ahit'de iyi ve kötünün simgeselliği üzerine ayrıntılı bir tartışma için bkz. Otto Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr* (Stuttgart, 1970). Su, yaşam anlamına gelir, ama aynı zamanda yok etmeyle de ilişkilendirilebilir (Leviathan; Nuh'un öyküsü). Kan, hem yaşam hem de ölüm demektir. (Lev. 3:17; ve 7:26). Hava, kişinin ya da Tann'nın (*ruach*) tinini simgeleyebilir, ancak aynı zamanda, her şeyi yokeden bir kasırga olabilir (Eyüb 1:19). Apokaliptik yazında düşmüş melekler, havada gezinirler. Tıpkı hava gibi ateş de, Tann'nın öfkesinin bir aracı olabilmektedir (Nah. 1:2-3; Yer. 7:20). Dağ başı, Tann'nın ya da kötü bir ruhun sık sık insana görüldüğü yerlerden biridir (1 Krallar 12:31; 2 Krallar 21:3). Çöl genelde korku duyulan bir yerdir, ancak aynı zamanda da Tann'nın örneğin Sina Dağında insanlara görünüp onlara vaadedilen toprakları gösterdiği öyküde olduğu gibi, kendi varlığını gösterdiği bir bölgedir. Gece, genellikle demonların yeryüzünü ziyaret ettikleri zamandır (Eyüb, 4:13-15) ve Apokaliptik yazında ve Qumran belgelerinde, karanlık kötülüğün başlıca simgesi olur (Ety. En. 108:11-12). Kara renk (ışığın yokluğuna karşı) Eski Ahit'te ya da Apokaliptik dönemde kötülüğü simgelememektedir. Buna karşılık, Antik Dönemde Orta Doğu mitlerinde varolan üç ana renk, kızıl,

Bu durumda, Apokaliptik dönemin sonuna gelindiğinde Şeytan, İbrani folkloru ve demonolojisinde yer alan şu özelliklerle o döneme kadar hiç rastlanmayan bir şekilde sıkı sıkıya ve ayrılmaz bir ilişki oluşturmuyordu: Karanlık, ölümler ülkesi ve hava, cinsel yönden baştan çıkartma ve cinsel taciz, keçi, arslan, kurbağa ya da kara kurbağa ve yılan ya da ejderha. Yılanın yalnızca bir tek ortak mitolojik özelliği, İbrani Şeytan'ına uymamaktadır: Dişilik.

İbrani düşüncesinde, özellikle Apokaliptik dönemde Şeytan kavramı, şaşırtıcı bir gelişim göstermiştir. Bununla birlikte bu düşüncenin kökenleriyle uğraşan tarih yazımı, bir bütünlük oluşturmaktan çok uzaktır. Araştırmacılar, İbrani Iblis'i ya da Belial'in izlerine Kenan'da, Babil'de, Yunanistan'da ve, en yaygın biçimiyle, İran'da rastlamışlardır.⁹⁶ Olası etkiler arasında, İran mitolojisine ilişkin iki güçlü sav

kara ve beyaz daha muğlak bir anlam içermektedir. Renk simgeciliğinin daha çarpıcı olduğu kaynaklarda bile, örneğin Enoş'ta, ne kırmızı, ne de kara, Hristiyan ikonografisinde olduğu gibi, simgesel yönden kötülüğün renkleri değildir (Bkz. Ety. Enoş 85). Bu arada hayvanlar ve özellikle boğa, arslan, kurt, keçi, kurbağa ve yılan, kötülüğün simgesi olarak karşımıza çıkarlar (boğa: Mez. 22:12; 68:30; arslan: Mez. 22:14-22; Yer. 5:6; kurt, Yer. 5:6, Si. 13:21; keçi, se'irim ile ve apokaliptik hayvanla özdeşleşmiş biçimiyle Dan. 8; kurbağa, Çıkış 8). Yılanın ejderha aracılığıyla Leviathan, uçurum ve kaosla ilişkilendirilebilmesine karşın, yılanın kötülüğü, Cennet öyküsünde abartılmıştır. Apokaliptik yazında, Iblis yılanı bir araç olarak kullanır; kimi zaman yılanla Iblis özdeş görünürler. Bunların hiçbirisi Doğu 3'de yer alan ilk öyküde yer almaz. Bu öyküde yılanın anlamı ve işlevi tam olarak kesin değildir, ancak olasılıkla, insanın hilekârlığını ve kurnazlığını simgelemek üzere tasarlanmışlardır. Bkz. Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis* (Kudüs, 1961-1964), I, 140-142. Kurnazlık anlamına gelen *arum* sözcüğü, aynı zamanda "çıplak" anlamına da gelmektedir.

⁹⁶ Helenistik dönemde Yahudiler üzerindeki Yunan etkisi konusunda güçlü bir tartışma için bkz. T. F. Glasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology, with Special Reference to Apocalypses and Pseudepigraphs* (Londra, 1961). Cyrus

yer almaktadır. Birincisi, Ehrimen ve İblis, içsel birtakım benzerlikler taşırlar ve ikinci olarak da, bu benzerlikler, sürgün sonrası İbrani düşüncesince, İbranilerin Babil'de Zoroasterci düşüncelerle ilişki kurmalarını izleyen dönemde, oldukça belirginleşirler. Bununla birlikte, Mazdacı düşüncenin önemli bir bölümü sürgün sonrası dönemde gerçekleşmiştir ve bundan çıkartılacak sonuç şu olmaktadır ki, bu etkileşim aynı zamanda ters yöne doğru – yani Yahudi düşüncesinden İran'a doğru da gerçekleşmiş olabilir. Her durumda, konuya ilişkin tüm savlar, spekülasyona dayalıdır. İbrani düşüncesi üzerinde yoğun dış etkilerin varlığına ilişki nihai hiçbir kanıt bulunmamaktadır ve İbrani düşüncesindeki bu gelişimi, Yehovacı düşüncede içsel bir gelişim şeklinde açıklamak da olasıdır.

Bununla birlikte, Eski Ahit'te olmasa bile, Apokaliptik ve Qumran yazınında İran etkilerinin varolabileceği düşüncesi, tarihçiler arasında yaygın olarak kabul edilmektedir ve birtakım benzerlikler açık bir biçimde kendilerini göstermektedir.⁹⁷ Gerek Apokaliptik ve Qumran belgelerinde gerekse Zoroastercilikte Şeytan, tıpkı iyi ruhlar gibi belirli bir düzen ve hiyerarşi içinde düzenlenmiş kötü ruhların oluşturduğu bir ordunun başkanıdır. Gerek İbrani gerekse İran Şeytan'ı yı-

Gordon, Kenan etkisi üzerinde, Rivkah Schârf ise, suçlayıcı kavramının, her bireyin suçlayıcı bir tanrısının ve suçlayıcı bir tanrıçasının bulunduğu Babil mitinden geldiği savı üzerinde durmuştur. Bkz. Kluger, s. 134-135.

⁹⁷ Bu argüman için, bkz. Helmer Ringgren, *The Faith of the Qumran: Theology of the Dead Sea Scrolls* (Philadelphia, 1963), s. 78 ve David Russell, s. 238-239. Eski Ahit'te, Zekarya Bölümü, sürgünün hemen ertesinde yazılmıştı ve hiç şüphe yok ki bu dönemde Eyüb Kitabı, bugünkü şekliyle mevcuttu. Bu bağlamda İblis imgesi ve 2 Tarih'te İblis'in Tanrı'nın rakibi olarak rolü, İran etkisi altında yazılmış olabilir. Bu türde bir etkiye ilişkin güçlü bir belirti de, demon Asmodeus'un İran mitindeki Aeshma Deva'nın bir şekli olarak ortaya çıktığı Tobit Kitabı'nda yer almaktadır. Ancak bu etki bile sorgulanmıştır.

lanla ilişkilendirilmiştir. İbrani Şeytan'ının başlıca işlevleri, kandırmak, suçlamak ve yok etmek, aynı zamanda Ehrimen'in de işlevleridir. Kozmos, ölümüne bir mücadeleye girmiş iki güç, aydınlığın ve karanlığın güçleri arasında bölünmüştür. Aydınlığın çocukları, karanlığın çocuklarına karşı savaş vermektedir. Dünyanın sonu yaklaştıkça, Karanlıklar Prensi bir süre için gücünü artırmış gibi görünmektedir ve bu nedenle de, karanlık ve acı dolu bir çağ yaşanır; ancak bu çağı, Aydınlıklar Prensi'nin utkusu ve Karanlıklar Prensi'nin (ölümü olmasa bile) sonsuza değin tutsak edilişi izleyecektir. İsrail doktriniyle İran doktrini arasındaki temel uyumsuzluk, İbrani düalizminin sınırlı doğasında yatmaktadır. Ancak, Qumran mezhebi de dahil olmak üzere, İbranilerin Şeytan'ı Tanrı'nın kendisinden tam olarak ayırmamış olmalarına rağmen, Apokaliptik İblis ya da Belial çoğunlukla, sanki Tanrı'dan tümüyle ayrı, bağımsız bir kötülük ilkesi gibi davranmaktadır. İbrani Şeytan kavramı düalizme yaklaşır ve şunu belirtmek uygundur ki, en azından Apokaliptik düşüncülerden bazılarına göre, bu düalizm, kendi düşünce geleneklerinin bağlamında yer almaktadır. Bu düşünceler yönünden, Zurvancılık ve diğer Zoroasterci akımlar, Tanrı'yla Şeytan'ın arasındaki kesin ayrımın ötesine geçmiştir. Bu iki din arasındaki temel düşünceler birbirinden farklı görünse de, akış yönleri genellikle birbirine yakındır ve olasılıkla birleşmeler olmuştur.

İster İran düşüncesinin vektörlerine koşut olarak gelişsin ister doğrudan İran etkisi altında gelişmiş olsun, Şeytan kavramı, özellikle Apokaliptik dönemde, çarpıcı bir gelişim göstermiştir. Bu devinim özellikle, İbranilerin ödün vermez bir cesaretle Yehova'dan başka tanrının olmadığına duydukları inancın etkisiyle, kendi teodiselerini büyük bir dikkatle gözden geçirdikleri Eski Ahit'in sürgün-sonrası döneminde zaten güçlü bir biçimde başlamıştı. Sürgün öncesi dönemde

yıkımlar ve şiddet de dahil olmak üzere, gökyüzünde ve yeryüzünde varolan her şey Yehova'ya atfediliyordu. Yehova, tanrısal bir çatışkıydı, hem iyi hem kötüydü. Sürgün esnasında ve daha sonra, İbranilerin maruz kaldıkları yargılamalar onları, dinlerini daha özenli bir biçimde gözden geçirmeye zorladığında, Tanrı'ya ikilik atfedildi ve bir iyi ve bir kötü ilkeye sahip bir kökteşliği barındırdığına inanıldı. Ne Eski Ahit'te, ne de Apokaliptik yazında bu ikili doğa eksiksiz bir biçim alabildi; daima bir anlamda temelde bir bütünlüğün yer aldığı ve tek bir Tanrı'nın varolduğuna inanıldı. Her ikisinde de düalizme yönelik bir çekim, aynı zamanda da bir uzaklaşma seziliyordu. İsrailiilerin düşüncesinde, Hristiyanlıkta da varlığını sürdüren bir ikirciklik yer almaktadır.

İbrani düşüncesinin konumu, Hinduların monizmiyle Zoroastercilerin düalizmi arasında yer almaktadır. İyiliğin ve aynı zamanda da kötülüğün tanrısal bir doğadan kaynaklandığı düşüncesiyle uzlaşmayı reddeder; tam aksine, kötülükten kaçınır ve onu şiddetle reddeder. Ancak aynı zamanda da, iki ilkenin birbirinden tümüyle ayrı olduğu düşüncesini de kabul etmez ve yine şiddetle tek bir tanrıya, yalnızca tek bir tanrıya taptığını ve yalnız ve ancak tek bir tanrının varolduğunu savunur. Bundan çıkartılabilecek sonuç şudur ki, İbrani düşüncesinde varolan karışıklık ve muğlaklık, diğer iki düşüncenin (Hindu ve Zoroastercilik) sahip olduğu açıklık ve tutarlılığın karşısında onu daha alt bir konuma yerleştirmez, tam tersine, yaratıcı bir gerilim üzerinde temellendiğinden dolayı, onlardan daha üst bir konumda yer alır. Bir yandan bizlere evrenin gizli uyumunun farkına varmamızı sağlar ve aynı zamanda, kötülüğün aldatıcı çekiciliğine kapılmamayı öğretir. Gerçekliği bir ve aynı anda farklı yönlerden bize sunabilen mit, en doğru mittir.

İbrani düşüncesinin gelişimi, doyurucu bir teodise elde edebilmek

için gösterilen bir çabayı temsil ediyordu. Kötülük ilkesi tanrısal doğaya bağımlı olduğu sürece, Tanrı bir şekilde savaşımlardan, salgın hastalıklardan ve işkencelerden sorumlu olmuştur. Ve iyi Tanrı, Tanrı'yla ayrılmayacak biçimde birleştiğinde, teodise bu gerilimin altında bükülür. Varolan tutarsızlıklar mitolojik terimlerle açıklandıkça ve mitolojik yaklaşımla ele alındığında sorun kesin biçimini alamıyordu. Hristiyan ve Hahamcı teologların soruna ussal yönden bir açıklık getirmeyi amaçlayan çabalarıyla sorun içinden çıkılmaz bir durum aldı.

6 Yeni Ahit'te Şeytan

Ancak, Biri var tüm bu düşenleri elinde tutan, yavaşça ve sonsuza değin.

—Rilke

Yeni Ahit'te yer alan düşünceler, kısmen Helenistik felsefeden kısmen ise çağdaş Yahudi geleneğinden, özellikle Apokaliptik ve Hahamcı geleneklerden alınmıştır.¹ Hristiyanlık, Yunan ve Yahudi geleneklerinde varolan Şeytan kavramlarının bir sentezini sunar ve Yeni Ahit'te yer alan diabloji ve demonoloji özünde Helenistik Musevilikle aynıdır. Yeni Ahit, yarım yüzyılı kapsayan bir süre içinde çeşitli yazarlar tarafından kaleme alınmıştır ve sunduğu bakış açısı bir bütünlük içermemektedir. Şeytan üzerine benzer yaklaşımlarda bulunan Aziz Pavlus ve Aziz Yuhanna yorumları arasındaki farklılıkları bu bölümde ele alacağım. Bu farklılıklar çok büyük sayılmaz; her zaman olduğu gibi asıl önemli olan, kavramda ortaya çıkan gelişimin devinimidir.²

¹ Genellikle, bugün elimizde olduğu biçimiyle en erken dönem Hristiyanlığa ait yazıların daha erken dönemin sözlü ve olasılıkla yazılı kaynaklarından kaynaklandığına inanılır. Yeni Ahit'te yer alan bölümler, İS 50 ile İS 100 yılları arasındaki dönemde yazılmıştır. Hristiyan Apokrifasında yer alan bölümler ise farklı kökenlerden ve farklı kronolojilerden oluşmaktadır. Bu bölümlerin bazıları ikinci yüzyıla kadar inmekte, bazıları ise beşinci yüzyıla kadar ulaşabilmektedir.

² Geçen yarım yüzyılda İncil eleştirilerindeki başat eğilim, tarihsel yönden İsa'yı

Hiristiyan teodise'si, kötülük sorununu ve Şeytan konusunu daha önce karşılaşılmayan bir kesinlik içinde sunmaktadır. Yeni Ahit'te İblis figürü, ancak İsa'nın karşı parçası ya da karşıilkesi olarak ele alındığında kavranabilir. Kuşaklar boyu, toplumsal bağlamda yönlendirilen teologlar, Şeytan'ı ve demonları Hiristiyanlığın mesajı yönünden fazla önem taşımayan batıl birtakım kalıntılar olarak, gözardı etmişlerdir. Oysa, Yeni Ahit yazarlarında kötülüğün dolaysızlığı konusunda son derece kesin bir duyum mevcuttur. Şeytan, Hiristiyanlığın özüne zarar vermeden kolayca gözardı edilebilecek marjinal bir kavram değildir. Şeytan, Tanrı'nın Krallığının, Şeytan'ın Krallığıyla bir savaş içinde olduğu ve şimdi en sonunda onu yenilgiye uğrattığını öğretilen Yeni Ahit doktrininin tam merkezinde yer almaktadır.³

keşfetmek üzere Yeni Ahit'i, tarih eleştirisinin sunduğu yöntemlerle irdelemek olmuştur. Eleştirmenlerin kendi aralarında ortaya çıkan büyük görüş ayrılıklarını göz önüne aldığımızda, bu girişimin ne denli başarılı olduğu konusu sorgulamalara açıktır. Hiristiyanlık gerçeğinin ancak onun en eski kökenlerinde bulunabileceği savı karşısında şaşkına dönen tarihçi için esas gerçekliği oluşturan, kavramın yönelimi ve devinimi, yani kaydettiği gelişimdir. Bunun yerine Hiristiyanlığın gerçekliği, bizzat Hiristiyanlığın tarihinde yatmaktadır. Aynı durum Şeytan için de geçerlidir. Kutsal Kitap'ın "mitlerden arındırılması" ve bunun sonucu olarak, kendini tanrısal olarak görmeyen bir İsa'nın ortaya çıkması, eleştirmenleri tuhaf bir konuma sokmuştur. Eğer İsa Mesih tanrısal değilse ve onu mitlerden arındıranların öne sürdükleri gibi, onun hakkında ancak çok az gerçek bilinebiliyorsa, bu durumda onların İsa'ya bu denli dikkatli biçimde yönelmeleri de şaşırtıcı olacaktır, zira böyle bir konumda, İsa'nın düşünceleri, Filon ya da Plotinos bir yana, Pavlus'un düşüncelerinden daha az önemli ya da ilginç olacaktır. Son yıllarda, Hiristiyanlık üzerine araştırmalar yapan öğrenciler, mit araştırmalarına geri dönmüşlerdir, bu yaklaşımın giderek daha verimli olmaktadır.)

³ Bu argümanı güçlü bir biçimde savunan bir çalışma için bkz. "Satan, Demons, and the Kingdom of God, *Scottish Journal of Theology*, 27 (1974), 35-47. Ayrıca bkz. Morton Kelsey, *Encounter with God* (Minneapolis, 1972), s.

Şeytan, Hıristiyan teodise'sinde önemli bir alternatif oluşturduğundan dolayı, Yeni Ahit'te son derece büyük bir öneme sahiptir.

Hıristiyanlık, Tek, her şeye gücü yeten ve tümüyle iyi bir Tanrı öne sürer. Bu özellikler kısmen, Tek Olan'a ontolojik ve ahlaksal kursosuzluğu atfeden ve kötü ontolojik varoluşu yadsıyan ya da onu en alt düzlemde oluş biçimiyle özdeş kılan Helehistik düşünceden alınmıştır. Bu özellikler ayrıca kısmen, Tanrı'nın iyi özelliklerini kötü özelliklerinden ayıran, Tanrı'nın salt iyi yüzüne yönelerek onu Yehova'yla özdeşleştiren ve Şeytan adını verdiği kötü yüzünü alt düzlemde bir varlık ya da melek konumuna indirgeyen Yahudilik'ten de alınmıştır. Tanrı'nın özgün imgesi bölünüştür böylece. Ancak aynı zamanda da, onun varlığının özünde yer alan birlik ve bütünlük, kesinlikle olumlanmıştır. Bu durumda, kötülük nasıl açıklanabilir?

Bu konu, Hıristiyan teodise'si içinde her zaman en zayıf temel, kuşaklar boyunca ateistlerin en güçlü biçimde vurguladıkları noktadır.⁴ Ateistlerin argümanları şöyle bir mantığa dayalıdır: (1) Eğer Tanrı varsa, tümüyle iyi ve güçlü olması gerekir; (2) böyle bir Tanrı'nın kötülüğün varlığına izin vermesi için ahlaksal yönden yeterli hiçbir neden olamaz; (3) oysa dünyada kötülük vardır; (4) o halde, Tanrı var olamaz.⁵

242-245. Kelsey, Yeni Ahit'in demonlar ve Şeytan'a 568 kez, buna karşın, örneğin Kutsal Ruh'a 340, mucizelere ise 604 kez göndermede bulunduğunu belirtir.

⁴ Örneğin, Bkz. Wallace I. Matson, *The Existence of God* (Ithaca, N. Y., 1965).

⁵ Böyle bir argüman, eğer herhangi bir geçerliliğe sahipse, ancak Hıristiyanlığın Tann'sına karşı geçerlidir ve kendi varlığında kötülüğü de kapsayan monist bir Tanrı'ya karşı geçerli olamaz. Bazı ateistler, monist teodise sorununa oldukça isteksiz bir tavırla yaklaşmışlardır, buna karşın, ateistlerin çoğu, Hıristiyan tanrı tanımı üzerinde ısrarla durarak, Hıristiyanlığa tuhaf bir komplimanda bulunmuşlardır. Örneğin Matson, ortodoks olmayan deizmi,

Tanrı'nın Hristiyanlık tarafından geliştirilen tanımına yapılan itirazlar, Hristiyanlığın kendisinden daha eskidir, zira filozoflar bu argümanları, Yahudi ve Helenistik tanımlara karşı da getirmişlerdir. Yüzyıllar boyu, Hristiyanlar bu itirazlara çeşitli karşı savlar geliştirmişlerdi. Bu argümanların bazılarını burada savları ve karşı savlarıyla birlikte sunacağım. Bölüm 1'de de savunduğum gibi, doğal kötülükle ahlaksal kötülük arasındaki geleneksel ayırımın en son analizde herhangi bir geçerliliğinin olabileceğine inanmıyorum, zira doğal kötülük, Tanrı'nın yaratıklarına acı vermek için seçtiği yol şeklinde algılanabilir.

(1) Birinci argüman, monizmin sunduğu argümana benzemektedir: Kötülük olarak algılanan, gerçekte daha yüce bir iyilik için gerekli bir olgudur. Evrenin görünürdeki uyumsuzluğunun altında, İlahi Takdir'in iradesi altında gizli bir uyum yatmaktadır. İyilik ve Kötülük üzerine insanların oluşturdukları ölçüt Tanrı için geçerli değildir. Kişi yeterince bilgili olsaydı, kendisinin kötü olarak algıladıklarının gerçekte inayetli bir tanrısal planın bir parçası olduğunu kavrayabilirdi. Bertrand Russell bir zamanlar küçümseme içinde, bu durumda aynı argümanın, çocuğu lösemiden ölmekte olan bir anaya da söylenebileceğini belirtmişti. Ancak, Russell, böyle bir yanıt vermek konusunda herhangi bir öncelik hakkına sahip değildir: Anaya, çocuğunun çektiği acıların anlamsız olduğunu, sonsuzluk içinde çocuğu için, hatta hiçbir insan için herhangi bir ödül ya da adalet olmayacağını, zira tüm evrenin karşılıksız bir biçimde acımasız olduğunu mu söylemeyi tercih ederdingiz? Gerçek şudur ki, evrendeki kötülüğün dehşeti,

oyunun kurallara göre oynanışının reddi olarak görmekte ve bu nedenle bu kavramı tümüyle gözardı etmektedir. Oyunun kuralı nedir öyleyse? Matson'a göre oyunun kuralı, Tanrı'yı, Matson'un Tanrı'nın varolmadığını kanıtlayacak biçimde tanımlamaktır.

Tanrı kavramının ortadan kaldırılmasıyla ne yok olur ne de azalır. Camus ve diğer dürüst ateistler bu gerçeği onaylamışlardır: Kötülük sorunuyla doğrudan doğruya yüzleşmek, bir Hristiyan için olduğu kadar, bir ateist için de zordur.

(2) Kötülük gerçektir, ancak kötülük, özünde iyi olan bir evrenin yaratılabilmesi için gerekli bir yan-üründür. Sonlu ve sınırlı olan iyi olamayacağına göre, Tanrı böyle bir dünyayı kusurlarıyla birlikte, sonlu ve sınırlı yaratmak zorundadır. (Tanrı'nın her şeye gücü yetiyorsa, yapamayacağı hiçbir şey yoktur, gibi ilkel bir argüman, doğru görünse de, aldatıcıdır: Tanrı, kendi-kendisiyle çelişemez ve böyle bir edimde bulunamaz; kendi kurallarını bozamaz ve bozmayacaktır.) Bu argümanda kozmik uyum, kötülüğün yarattığı aykırılıkları aşmaktadır. Ortaya çıkan sonuç şudur ki, dünya, bugün olduğundan çok daha kötü olabilir: Bir yazarın belirttiği gibi, dünya, Lovecraft'ın tanımladığı gibi olabilir. Soru, dünyada neden kötülüğün varolduğu değil; tam aksine, dünyada neden iyiliğin var olduğudur. Dünyada herhangi bir iyiliğin var olması, inayetli bir İlahi Takdir'in var olduğunun işaretidir.

(3) Yukarıda (2)'de yer alan argümanın bir varyantı da, kötülüğün ontolojik anlamda herhangi bir varlığının olmayacağı argümanıdır. Kötülük, var-olmayandır. O, salt yoksunluktur ve evrende yoksunluk, biçimlerin çoğulluğu için bir gereksinimdir. Dünya, bir varlığa sahip olduğu sürece kusursuzdur, ancak, nasıl gravyer peyniri üzerinde delikler varsa, dünya üzerinde de var-olmayanın bölgeleri vardır. Yine, Tanrı'nın yaratabileceği en iyi evren budur, zira, bu var-olmayanın bölgelerinin olmadığı farklılaşmış bir kozmos yaratamazdı. İyilik, kötülüğe karşı ağırlığını koyar. Bu iki argümana karşı bir ateist, belki dünyada belirli ölçüde bir kötülüğün varlığının gerekli olduğunu kabul edebilecektir; ancak neden dünya üzerinde bunca kötü-

lüğün varolması gerektiği sorusunu da soracaktır. Tanrı'nın, içinde belli ölçüde bir kötülüğün varolmadığı bir evreni yaratamadığını varsayalım; yine de miktar ve yoğunluk açısından kötülük, kusursuz biçimde iyi ve her şeye gücü yeten bir yaratıcının edimleriyle uzlaşmayacak denli fazla görünmektedir. Örneğin, varsayalım ki, değişim, çözülme ve ölüm, gerekli unsurlardır. Bu unsurların bunca acıyı içermeleri de gerekiyor mu? Olası bir yanıt şudur ki, yapabileceğimiz kötülüklerin miktarı sınırlı olsaydı, iyilik de sınırlı olacaktı. Bu yanıtın sunduğu argümana göre de, kötülüğün üzerine çıktığı ölçüde iyilik daha ağır basar.

(4) Son yıllarda, süreç teolojisinden yeni bir teodise ortaya çıkmıştır: Evrenin kusurlarla dolu olduğunu kabul edecek olursak, Tanrı, evreni kusursuzluğa doğru yönlendirmektedir. Tanrı daha iyi bir dünya yaratamazdı, zira Tanrı'nın kendisi de kusursuzluğa doğru bir gelişim süreci içindedir. Tanrı, durağanlığı arzu etmez ve değişim, geçiş, dönüşüm ve ölüm anlamına gelir. Bu teodisenin kalıcı olup olmadığını zaman gösterecektir; geleneğin ana çizgilerinin oldukça dışında yer alır ve Şeytan'ın bu tarihçesinin kapsamına girmez.

(5) Son yıllarda ortaya çıkan bir diğer argümanın ise kökenleri ortaçağ nominalizmine, hatta Yunan şüphecilerine kadar inmektedir ve teodise sorusunun semantik yönden anlamsız, bu nedenle de yapay bir soru olduğunu savunur. Bununla birlikte bu konum, Tanrı, Şeytan, hatta bizzat kötülük üzerindeki tüm tartışmaların anlamsız olduğunu öne sürmektedir. Bu tür zihin egzersizleri, filozoflara ne denli heyecanlı gelirse gelsin, ne tarihçiler ne de yaşam süreci içinde deneyimlediği acıların farkında olan hiç kimse için doyurucu olmayacaktır. Böyle bir yanıt ancak bir kaçış olabilir.

(6) Aynı kaçış, köşeye sıkıştırılmış durumdaki Hristiyan teologların şu kaçamak yanıtları için de geçerlidir: Kötülüğün varlığı, son-

suza değin insan zihninin kavrayamayacağı bir biçimde örtünmüş bir gizemdir. Elbette, bir anlamda her şey gizemdir, zira, hiçbir şeyi kesin olarak bilemeyiz. Ancak eğer yaşam herhangi bir anlamı içerecekse, her şeyi elimizden geldiği ölçüde büyük bir dikkatle araştırmamız gerekmektedir. Bu kaçışa soylu bir konum kazandıran tek nokta, çarmıha gerili Tanrı'nın, nihai anlamının ne olduğunu bilmediğimiz bir acıyı bizimle birlikte paylaşmasıdır.

Bir noktaya kadar, yukarıda sözü edilen tüm yanıtlar ya da sözde yanıtlar birer kaçıştan ibarettir, zira bunların hiçbiri, bir askerin elindeki silahla bir bebeğin kafasını uçurduğu ya da bilinmeyen bir uçağın üzerine attığı napalm bombasıyla bir küçük kızın parça parça olduğu bir evrenin varoluşsal gerçekliğiyle yüzleşmez. O küçük kızın duyduğu acı dolaysız bir biçimde hissedildiğinde ve entelektüel yünden bir gerçek olarak aldığı zaman, bu içinde yaşadığımız dünyanın canavarlığını gerçek boyutlarıyla kavrayabiliriz ve bu yanıtları entelektüel oyunlar olarak gözardı edebiliriz.

Buradan sonra ele alacağım sorular, acı çekme konusuyla doğrudan doğruya yüzleşmektedir.

(7) Acı, korkunç bir şeydir, ancak bir sınavdan geçmemiz için, öğrenebilmemiz için, olgunluğa ulaşabilmemiz için acı gereklidir. Eğer acı olmasaydı, hepimiz, şımarık çocuklar gibi bencil, duyarsız ve sorumsuz olurduk. Acı çekme yoluyla, yazgının garip bir cilvesiyle "talihimizin tersine döndüğü" zamanlarda, bilgeliğe ve olgunluğa ulaşırız. Kabul, ancak bilgeliğin ve olgunluğun bedeli nedir? Dostoyevski, günahsız bir çocuğun acı çekmesinden, tüm dünyanın varolmamasının daha iyi olup olmayacağı sorusunu sormaktadır. Ya da, eğer belli bir ölçüde kötülüğün, acı çekmenin gerekli olduğunu kabul ediyorsak, neden kötülükler ve acılar böylesine çok?

(8) Kötülük, günahlarımızdan dolayı bizleri cezalandırmak için

vardır. Gerçi bu argümanın çocuklara uygulanması her zaman zor olmuştur, ama günahlarımız böylesine büyük bir cezayı hak edecek kadar büyük müdür? Ancak, her durumda kaçınılmaz soru şu oluyor: Tanrı en başta neden günahın dünyada var olmasına izin verdi?

(9) Kötülük, günahların sonucudur ve günah, özgür istençten kaynaklanmaktadır. Önerme şudur ki, Tanrı, dünyayı kendi ahlaksal iyiliğinin bir benzerinin varolması için yaratmıştır. Ahlaksal yönden iyi bir edim için iki önkoşul gerekmektedir: İyilik ve kötülük arasında gerçek anlamda bir seçimin varlığı ve bunlar arasında bir seçimde bulunabilmek için gerçek anlamda bir özgürlük. Tanrı, hiçbir insanın diğer bir insana kötülük yapmayı arzu etmeyeceği bir dünya yaratabilirdi, bu doğru; ancak, eğer böyle bir dünya yaratılmış olsa idi, hepimiz, kötülük yapmamaya programlanmış robotlar olurduk; eylemlerimizin hiçbir ahlaksal değeri olmazdı ve iyilik herhangi bir artış göstermezdi. Ya da Tanrı öyle bir dünya yaratabilirdi ki, dışsal bir güç, başkalarına acı vermeyi amaçlayan tüm girişimlerimizi engelleyebilirdi; ancak böyle bir durumda da, bizlere gerçek anlamda hiçbir alternatif sunulmamış olurdu. Kötü bir edimin sonuçları hakkında hiçbir gözlemimiz bulunmazdı, zira dünyada kötü hiçbir edim gerçekleşmemiş olurdu. Gerçek şudur ki, Tanrı, insanların iyilik ve kötülük arasında özgürce bir seçim yapabilecekleri ve aynı zamanda da tüm kötülükleri engelleyebilecekleri bir dünya yaratamaz. Eğer dünyada kötülük varsa, bu, Tanrı'nın değil, bizlerin suçudur. Bu argümana karşı iki itiraz öne sürülmüştür: (a) Yine, neden dünyada çekilen acılar böylesine yoğun? Birbirimize bıçaklar ve napalm bombaları yerine tekme tokat saldırsaydık, bu Tanrı'nın amaçlarına daha uygun olmaz mıydı? (b) Argüman, kasırgalar ya da kanser gibi doğal kötülüklerle ilişkin soruyu yanıtsız bırakmaktadır. (Örneğin Venüs gezegenindeki fırtınalar ya da bizden çok uzaklarda, dağların arasındaki bir va-

dide kayaların parçalanması gibi doğal olgular, dönüşüm ve çözülüş süreçleridir ve hiçbir anlamda kötü sayılamazlar. Doğal kötülükler, doğal süreçlerin hissedebilen varlıklara acı vermesidir.) Doğal kötülüklerin dünyaya Âdem ve Havva'nın cennetten kovulmaları sonucu ortaya çıktığını öne süren geleneksel argüman, Kutsal Kitap'tan önemsiz birtakım savunmaları içerse de, gerçek bir ağırlıktan yoksundur. Düşüş öyküsü ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, gezegenlerde oluşan hareketler bir yana, fırtınaların ve bakterilerin faaliyetlerinin, yeryüzünde yaşayan insanların edimlerinin sonucu olarak ortaya çıktığı nosyonu, evrenin devasa büyüklüğü, yaşı ve karmaşıklığı konusunda bugün sahip olduğumuz anlayışla taban tabana zıtlık içindedir; insanmerkezci bir çağdan kalma tuhaf, egretisel bir kalıntıdır adeta. Ancak bir anlamda, bu görüş yine de geçerliliğini korumaktadır: Sayımızın bu denli artması, gelişen teknoloji ve yeryüzüne duyduğumuz nefretten dolayı, diğer canlı varlıklara büyük zararlar verebiliriz ve veriyoruz da.

Bu son argüman, şu ya da bu şekilde, Hristiyan geleneğinde oldukça yaygındır. Kötülük dünyaya istenç özgürlüğüyle girmiştir. İnsanların kendi seçme özgürlükleriyle iyiliğin yerine kötülüğü her seçimlerinde, dünyada kötülük ortaya çıkar. Kötülük ayrıca, insanların dışındaki diğer düşünebilir varlıkların özgür istencinden de ortaya çıkabilmektedir; geleneksel Hristiyan terminolojisinde bu, melekler anlamına gelmektedir. Kötülük, kısmen düşmüş insanların, kısmen ise düşmüş meleklerin hatasıdır. Şuraya kadar ki, düşmüş melekler ve onların başkanı olan Şeytan, kötülüklerin sorumlusudur; Şeytan, Hristiyan teodise'sinde zorunlu olarak temel olmasa bile, yine de önemli bir rol oynamaktadır. İnsan, Şeytan'ın hiç yardımı olmasaydı bile, yine de düşebilirdi.

Bu görüş, Yeni Ahit'in merkezinde yer alan tezi, yani, Şeytan'ın

önderliği altındaki karanlığın güçlerinin, aydınlığın güçleriyle bir savaş halinde olduğu savını, diğer bir deyişle, Hristiyanlık düşüncesinde varolan düalist unsuru gözardı etmektedir. Albigenianların bastırılmasından, daha doğrusu Gnostiklerin reddinden bu yana, Hristiyanlar, düalist unsuru yadsımak ya da en azından asgariye indirebilmek için, çok uğraşmışlardır. Argüman şu şekilde sürer: Yalnızca tek bir Tanrı vardır ve bu nedenle de tek bir ilke olmalıdır. Ancak, argüman yanlıştır. Yanlıştır, çünkü Hristiyanlık, kötülük sorununu ciddiye almak gibi bir erdeme sahiptir. Gizli bir uyum izleği, Hristiyanlıkta kesinlikle önemsizdir. İyilikle kötülük arasındaki çatışma, Yeni Ahit Hristiyanlığının tam merkezinde yer alır. Argüman bir noktada daha yanlıştır, çünkü geleneksel tektanrıci teodise ciddi biçimde yetersiz kalmaktadır: Gerçekten de, kötülüğün böylesine büyük boyutlarda varolmasına ve dünya üzerinde algıladığımız acıların bu denli yoğun olmasına izin veren, tek, her şeye gücü yeten ve kusursuz biçimde iyi bir yaratıcı nasıl var olabilir? Son olarak da, argüman yanlıştır, çünkü Tanrı kavramının tanımını eksik bırakmıştır. Tanrı, ikiye bölünmüştür: İyi Tanrı ve kötü Şeytan. Şeytan ortadan kaldırıldığında tanrısal güç, dengesiz bir duruma gelir ve iyi Tanrı kavramı, antitezinin ortadan kalkışıyla özdeşliğini yitirir. *Sine diabolò nullus Dominus*.

Diğer Hristiyan teodiseleri de vardır ve var olmaya devam edecektir, ancak Şeytan kavramını tam anlamıyla göz önünde bulundurmayan hiçbir teodise, yeterince inandırıcı olamaz. Teologların kuşaklar boyunca Şeytan'ın rolünü azaltmayı ya da tümüyle ortadan kaldırmayı amaçlayan girişimlerine rağmen, Şeytan kavramı yine de var olagelmıştır. Hristiyanlık gerçekte, yarı düalist bir dindir. Bir taraftan, sonsuza dek varolan iki kozmik ilke arasındaki kutuplaşmayı öne süren gerçek anlamdaki teodiseyi reddeder. Ancak, aynı zamanda da

genelde, monizmin sunduğu gizli uyumun uzlaşmacılığına da karşı çıkar. Monizmle düalizm arasındaki gerginlik, Hristiyan teodise'sinde birtakım tutarsızlıkların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ancak, bu gerginlik aynı zamanda yaratıcı bir gerginliktir. Yaratıcılık, anlamın, biçimlerin sınırlarını zorlayarak bu sınırlara karşı direndiğinde, ortaya çıkan yeniliklerin, geleneğin koyduğu kesin sınırlamalara karşı çıkmaya başladığında ortaya çıkmaktadır. Su, ancak bir kabın içindeyken içilebilir. Tam olarak, düalizmin ya da monizmin sunduğu basit çözümlere başvurmadan kötülük sorunuyla dolaysız biçimde yüzleşebilmek istediğinden dolayıdır ki Hristiyanlık, Şeytan kavramının hareketini yaratıcı bir biçimde geliştirebilmiştir.

Yeni Ahit, Şeytan'la ilgili birtakım kavramları miras olarak devralmıştır. Şeytan, düşmüş bir melektir. Şeytan, bir demonlar ordusunun başındadır. Şeytan, kötülük ilkesidir. Şeytan, varolmayandır. Bunların ve diğer unsurların soğurulması, saflaştırılması ve mümkün olduğu ölçüde tutarlı bir biçime getirilmesi gerekmektedir. "Size göre ben kimim?" diye sorar İsa Mesih havarilerine. Şeytan da aynı soruyu sorabilirdi. Kimdir Yeni Ahit'e göre Şeytan?

Yeni Ahit'te Şeytan'a atfedilen adlar, Helenizm ve Apokaliptik dönem Yahudiliğinin ikili geri planını yansıtmaktadır. Çoğunlukla o "İblis," ya da "Şeytan"dır (*diabolos*, İbrani dilindeki *satan*'ın çevirisidir); ama aynı zamanda o, "Beelzeboul," "hasım," "Belial" "günaha teşvik edici," "suçlayıcı," "kötü varlık," "bu dünyanın hâkimi," ve "demonların prensi"dir.⁶ Şeytan'ın demonlarla olan ilişkileri, onun

⁶ İbrani *satan*'ının Yunanca kullanımı, ör. *Satanas* Yeni Ahit'te 33 kez karşımıza çıkar; ör. 2 Kor. 12:7 ve Matt. 12:26. Ayrıca, *Ho diabolos* terimi de 33 kez karşımıza çıkmaktadır, karış. Matt. 4:3 ve 13:39. *Ho echtros*, düşman terimi de karşımıza çıkar karış. Matt. 13:25, 39; Luka 10:19. Yukarıda belirtilen adların tümü de Yahudi Apokalipsi'nde yer almaktadır. *Beelzeboul*, Yahudi

düşmüş meleklerle olan ilişkileriyle koşturtur (Vahiy 12:4; 12:7 vd. ve Efesliler 2:1-2) ve bu da onun tinsel bir varlık olarak ele alınmasının gerekli olduğunu göstermektedir. Bu kavramların kökenleri, gerek Apokalipse gerekse Hahamcı Yahudiliğe kadar iner. Düşmüş meleklerin Vahiy 12:4'de düşmüş meleklerle benzetilmelerine karşın, Apokaliptik yazında düşmüş meleklerin başkanı olarak tanımlanan Lucifer, Işık Taşıyıcı'nın adı, Yeni Ahit'te geçmez; burada "ışığın taşıyıcısı" İsa Mesih'dir.

Yeni Ahit'te Şeytan'ın işlevi, İsa'nın karşı-ilkeli olmasıdır. Yeni Ahit'in merkezinde yer alan mesaj, kurtuluştur: İsa Mesih bizi kurtaracaktır. Bizi kurtardığı güç ise, Şeytan'ın gücüdür. Şeytan'ın gücü gözardı edilecek olursa, İsa Mesih'in kurtarıcı misyonu anlamını yiti-

Apokalipsi'nde yer almaz ve Eski Ahit'te yalnızca bir kez (daha az doğru olan *Beelzeboub* biçimiyle) yer alır (2 Krallar 1), Yeni Ahit'te 6 kez karşımıza çıkar, ör. Matt. 10:25, Luka 11:15. Kenan dilinde "Prens Baal" sözcüğünden türetilmiştir, ancak, çağdaşı olan Yahudi referanslarının bulunmamasından dolayı, bu terimin Eski Ahit'te bu denli popüler oluşunun nedenleri, açıklanmamıştır. *Belial*, 2. Kö. 6:15, Apokaliptik *Belial* ya da *Beliar*'dır. *Ho tou kosmou archon*, "bu dünyanın prensi," ya da benzeri sözcükler, özellikle Yuhanna'da ortaya çıkar. Krş. Yuhanna 12:31; 14:30; bu terim, iki krallık arasındaki büyük savaşı anlatmaktadır. *Ho peirazon* "ayartıcı" Matt. 4:3 ve I Selanik 3:5'de geçer *Ho kategoros* "suçlayıcı" için bkz. Vah. 12:10. *Ho poneros* "kötü varlık" bkz. Matt. 13:19; Yuhanna 5:18, aynı zamanda, Matt 6:13'de Tanrı'nın Duası'nda da amaçlanmış olabilir. Metnin Yunancası şöyle okunmaktadır "Bizi kötülüklerden korusu," ya da "Bizi Kötü Varlık'tan korusu." Yeni Ahit'te gerek *ho poneros*, gerekse nötr formu *to poneron*, arada bir ayrımın yapılabileceği şekillerde karşımıza çıkmaktadır *Archon ton daimonion* "demonların prensi" bkz. Matt. 9:34 ve benzer bir tümceyle *Archon tes exousias tou aeros* (Ef. 2:2) "havanın gücünün prensi" onu demonlarla daha yakın bir biçimde ilişkilendirmektedir. Markos ve Pavlus bilinen İblis terimini kullanmayı yeğlemişlerdir; diğer Yeni Ahit yazarları ise "Şeytan" ya da bu anlama gelen terimleri kullanmışlardır.

recektir.⁷ Şeytan, Tanrı'nın baş düşmanı olarak Yeni Ahit'te merkezi bir öneme sahiptir. Yeni Ahit yazarları için bu kutuplaşma, hem çok şiddetli, hem de çok derindi ve bu yazarların hiçbiri, Tanrı'yla Şeytan arasındaki gizli ilişkinin bilinçli bir biçimde farkına varamamışlardı. Zira teodise sorunu çözülmemiş bir biçimde kalmıştır. Eğer Şeytan – Yeni Ahit'te olmadığı gibi– mutlak bir kötülük ilkesi değilse, o halde Tanrı nasıl ve neden onun yıkıcı faaliyetlerine izin veriyor, bunları hoşgörüyor ya da böyle buyuruyor? Yeni Ahit'in terimleriyle, ancak aynı zamanda da kavramın geleneği içinde belirtmek gerekirse: Tanrı, iki bölümden oluşur, iyi Tanrı ve kötü Şeytan. Tanrı'nın oğlu İsa Mesih iyi Tanrı'yla ilişkilidir ve onunla özdeştir. Yehova'yla İblis arasındaki kutuplaşma, İsa Mesih'le İblis arasındaki kutuplaşma olur. (ancak, erken dönem Hıristiyan geleneği sık sık tabi kılma öğretisine bağlı kalmış ve Oğul'un güç yönünden Baba'nın eşiti olmadığını onaylamıştır. Bu tür bir bağlılığa yönelik bir anırtırma, Şeytan üzerine Yeni Ahit'te yer alan öğretilerde de vardır. Bu durumda, İsa Mesih'in karşılığı İblis'in kendisi değil, daha alt düzeyde bir varlık, örneğin Deccal, hatta Yahuda, yani Şeytan'ın kendisi değil, yalnızca bir hizmetkârı olmaktadır).

Temelde yer alan senaryo aşağı yukarı şöyledir: İyi Tanrı, iyi bir dünya yaratır; ancak bu dünyaya, Şeytan ve demonları salgın hastalıklar ve diğer kötülükler getirerek zarar verirler. Dünya aynı zamanda, iyilik yerine kötülük yapan Âdem ve Havva tarafından temsil edilen insanların özgür istençleri yüzünden de zarar görmüştür. Şeytan, Âdem ve Havva'yı ilk günahı işlemek üzere teşvik etmiş olabilir; zira, o zamandan bu yana Şeytan, dünyada etkin olarak var olmaktadır. Demonların ve işledikleri günahattan ötürü düşmüş bulunan insanların

⁷ Bu konu üzerine iyi bir tartışma için bkz. Bendt Noack, *Satanás und Soteria* (Kopenhag, 1948) ve Trevor Ling, *The Significance of Satan* (Londra, 1961).



İsa, bir demonu kovuyor, Ermeni, 1262. İsa'nın demon kovma konusunda sahip olduğu güçleri, onun İblis'in egemenliği altında olan Dünya'nın Krallığı'nı, Tanrı'nın Krallığına dönüştürecek güce sahip olduğunun bir göstergesiydi. Walters Art Gallery'nin izniyle, Baltimore, Maryland.

da yardımlarıyla dünya, Şeytan'ın egemenliği altına girmiştir. Doğal ve ahlaksal kötülükler, iyi Tanrı'nın değil, bu yaratıkların hataları yüzünden yeryüzüne gelmiştir. Şeytan'ın egemenliği altındaki bu dünyayla, şimdi İsa Mesih tarafından yeryüzüne indirilen Tanrı'nın Kral-

lığı arasındaki çatışma, Yeni Ahit'te önemli bir yer kaplamaktadır.

Bu senaryoda Şeytan ne ölçüde kötülük ilkesini temsil etmektedir? İblis'in kökenleri üzerine Yeni Ahit'te herhangi bir tartışma yer almaz. Metinlerden birkaçında Şeytan, tıpkı Âdem gibi, günahı yanlış yönlendirilmiş özgür istencinden kaynaklanan, iyi Tanrı'nın yaratıklarından biri, düşmüş meleklerin lideri şeklinde betimlenmektedir. Öte yandan, dolaysız biçimde Yahudi Apokaliptik geleneğinden ve dolaylı olarak da Mazdacılıktan alınan Tanrı'nın Krallığıyla İblis'in Krallığı arasındaki kozmik mücadele, Şeytan'ı neredeyse Tanrı'dan bağımsız bir kozmik kötülük ilkesi konumuna getirmektedir. Gerek Apokaliptik Yahudi geleneği gerekse Hristiyanlık, Tanrı'nın teklifi üzerinde ısrarla durdukları için, düalizmden uzaklaşmışlardır. Bu nedenle Şeytan, Yeni Ahit'te kuraldışı bir konumda yer alır.⁸

Bu kuraldışı konum, Yeni Ahit'te hiçbir yerde insanlığın düşüşü doktrininde olduğundan daha açık bir biçimde görülmemektedir. İlk günah doktrini Eski Ahit'te yer almaz ve Hahamların yazdıklarında çok ender olarak karşınıza çıkmaktadır. Apokaliptik yazında bu konum hakkında birtakım anıştırmalar yer almaktadır; ancak, Yeni Ahit'te bile, gelişimi son derece yalındır. İncillerin hiçbirinde ilk günahı söz edilmez. Korinthoslulara Birinci Mektup 15:20-22 ve 40-45, Galatyalılar 5:4, Efesliler 2:3 ve II Korinthoslular'da dolaylı birtakım anıştırmalar bulunmaktadır. İlk günah üzerine dolaysız (ancak yine de oldukça muğlak) bir tartışma, Aziz Pavlus'un, günahın ve ölümün dünyaya Âdem'in günahı yoluyla geldiğini açıkladığı Romalılar 5:12-21'de yer almaktadır. Ancak burada da, Şeytan'ın rolünden hiç söz edilmez. Diğer metinlerde (örneğin, Romalılar 16:20) Tekvin'de

⁸ Sinoptik İncillerde kozmik düalizm unsurları Luka'da, Markos ve Matta'ya göre çok daha güçlüdür ve Yuhanna'da bu unsurlar, sinoptik İncillerden daha güçlüdür.

sözü edilen yılanın İblis olduğundan söz edilir ki bu özdeşleştirme, Apokaliptik yazında da yer almaktadır. İblis'in Âdem'i günaha teşvik ettiği yolundaki argüman, oldukça örtüktür. Bu durumda İblis'in işlediği günah, Âdem'in işlediği günahın önce olmuştur. Ancak, Yeni Ahit'in bu noktada ne demek istediği kesinlikten uzaktır; erken Hristiyan geleneğinde varolan ortak kaniya göre ise, İblis'in düşüşü Âdem'den sonra olmuştur. Her durumda, ne Yeni Ahit ne de daha sonraki Hristiyan geleneği, Şeytan'ın Âdem'in istencini zorladığını belirtmez. Eğer Âdem özgür olmasaydı, günah işleyebilme gücüne sahip olamazdı. Bu argümana göre varılan sonuç şudur ki Âdem, Şeytan'ın müdahalesi olmaksızın da günah işleyebilirdi. Bir kez daha kötülüğün kaynağı ve kökeni olarak Şeytan'ın konumu sınırlandırılmaktadır.

Ancak, insanoğlunun düşüşü Yeni Ahit'te ancak marjinal bir konumda yer alsa bile, iki dünya arasındaki çatışma merkezi bir önem taşır ve bu bağlamda Şeytan, açık bir biçimde kötülük ilkesi işlevini üstlenmiştir. İncil'in İngilizce versiyonunda "dünya" sözcüğüyle çevrilen iki Yunanca sözcük yer alır. Bunlardan biri olan *aion*, Pavlus tarafından daha sık bir biçimde kullanılmıştır; diğer sözcük ise *kozmos*'tur ve en sık olarak Yuhanna'nın yazılarında yer alır. Bu iki sözcük, özdeş olmasa bile benzer anlamlar içerirler, çünkü zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılabilmektedirler ve Şeytan'dan, hem *aion* ya da "eon"un, hem de *kozmos*'un efendisi olarak söz edilir.⁹ Bu dünya

⁹ 1 Kor. 1:20; 2:6-7; 3:18; Rom. 12:2; Gal. 1:4; Yuhanna 4:3-4; Efes. 2:2; 6:2; 2 Kor. 4:4; Yuhanna 12:31; 14:30; 15:18-19; 16:11; 17:15-16. *Kozmos* sözcüğü için bkz. Herman Sasse, "κοσμος," *Theologisches Wörterbuch*, 3 (1938), 867-896; *aion* sözcüğü için bkz. Sasse, "αιων" *ThW* 1 (1933), 197-209. Ayrıca bkz. *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kettel ve Gerhard Friedrich (Grand Rapids, Mich., 1964-1973).

olarak algılanan Şeytan'ın krallığı, bu dünyanın ötesinde yer alan "Tanrı'nın Krallığı"yla zıt bir konumda yer alır.¹⁰ "Tanrı'nın Krallığı" teriminin anlamı, iki bin yıl boyunca Hristiyan düşünürlerin zihnini meşgul etmiştir ve bu konuda yapılan yorumların hiçbiri basit ve yalın değildir. İblis'le ilişkili olduğu ölçüde, bu düşüncenin temel açılanması, şu şekilde olmaktadır: En baştan beri Şeytan, dünya üzerinde gücünü giderek artırıyordu, ancak şimdi, ulaştığımız bu gün içinde, etkisi neredeyse sona ermek üzeredir. Ancak Tanrı yeryüzüne, eski "eon"un gücünü sona erdirmek ve onun yerine yeni bir dünya "Tanrı'nın Krallığı"nı başlatmak üzere İsa Mesih'i göndermiştir. Bu ikinci terimin anlamını kavrayabilmek zor olsa da, eski eon ya da bu dünya ile neyin kastedildiğini anlamak, daha kolay olacaktır. Gerçekten de, "*kozmos*" ve "*aion*" terimleri, farklı biçimlerde kullanılmaktadır. *Kozmos*, doğal dünya anlamına gelebilir; insanların dünyası anlamına gelebilir; ya da, günah işleyen ve işledikleri günahlardan dolayı İsa'nın vücudundan ayrılarak Şeytan'ın vücudunun parçalarını oluşturan insanların yaşadıkları dünya olabilir. *Aion*, özdeksel dünyaya tahsis edilen zaman olabilir; özdeksel dünyanın kendisi olabilir; ya da, gelmekte olan Tanrı'nın zamanına karşı, içinde yaşadığımız, günahlarla dolu zaman olabilir. Şeytan, ölüm, hastalıklar ve doğal felaketlere neden olabilme gücüyle doğal dünyanın efendisidir; dünya, en başından bu yana günah edimiyle çarpıtılmıştır. Şeytan, insanların dünyasının efendisidir, zira dünyada özgürce dolaşır ve canının istediği kişiyi günaha teşvik eder. Ve en önemlisi de Şeytan, günahkârların efendisidir. *Kozmos* ve *aion* terimlerinin en sık kullanıldıkları bağlamda, bu günahkâr insan topluluğu olmaktadır, zira Yeni Ahit'te vurgu-

¹⁰Bu sözcüğün Yunancası olan *basileia*, dolaysız bir biçimde ve kolayca "krallık" şeklinde çevrilebilmektedir. Krş. Mark. 3:24; Matt. 12:26-28; Luka 11:20.



Cehennem'de Arayış, elyazması tezhibi, Almanya, onuncu yüzyıl. Uğurlu Cuma ile göğe yükselişi arasındaki üç gün boyunca, İsa cehenneme inerek adil kişilerin ruhlarını kurtarır. Burada, sağda, cehennemin ağzı açılmakta ve İsa elindeki mızrağı yenilgiye uğrattığı Şeytan'a saplamaktadır. Pierpont Morgan Library'nin izniyle.

lama, doğal kötülük kavramından çok, ahlaksal kötülük kavramı üzerindedir. Dünya'nın iyi Tanrı tarafından iyi amaçlar için yaratıldığını onaylar. Bununla birlikte bu temel öğreti, Iblis'in gücü üzerine belirttiği hususlar tarafından belirsizleştirilmektedir. İyi Tanrı'nın dünya üzerindeki gücü bir süre için silikleşmiştir; ya da, farklı bir deyişle belirtmek gerekirse, Tanrı, geçici bir süre için Iblis'in dünya üzerinde erk kazanmasına izin vermiştir. Şimdi, "Tüm dünya Kötü Olan'ın egemenliği altındadır."¹¹ Özgün Yunanca sözcük, birden fazla anlama gelebilmektedir. "Tüm dünya", "tüm insanlık" şeklinde kavranabilir; "Kötü Olan'ın" sözcüğü ise, "kötülüğün" anlamına gelebilmektedir. Ancak, tüm bu ayrıntılar, özdeksel dünyanın kurtarılamaz biçimde kötü olduğunu ve kötü bir tanrı tarafından yaratıldığını ısrarla öne süren Gnostiklerde anlamını yitirmektedir.

Iblis'in krallığının özdeksel dünyayla ilişkilendirilmesi, Yunan Orpheuşçu geleneğinin sunduğu dizelerle birlikte, ruh ve beden arasında bir ikileme yol açmaktadır. Özdeksel dünyanın kalan bölümüyle birlikte beden, iyi bir Tanrı'nın yarattığı iyi bir varlıktır – bu fikir I. Johanna'da açıkça belirtilmektedir. Beden, ruhun içinde yaşadığı bir varlıktır ve İsa Mesih'in kişiliğinde bizzat tarafından sahiplenilmiştir. Dünya sona erdiğinde beden yeniden doğacaktır. Tüm bunlar Yeni Ahit tarafından olumlanır, ancak, beden-ruh ikilemi de Yeni Ahit tarafından olumlanmaktadır. Beden anlamına gelen Yunanca iki sözcük bulunmaktadır: *Sarx* ve *soma*. *Soma*, Orphik gelenekte tinin zindanı (*Soma Sema*) olarak kabul edilmesine karşın, Yeni Ahit'te tarafsız bir dünyadır. *Sarx* ise, karmaşık bir terimdir ve kimi zaman özdeksel dünya, tenin kendisi, kimi zaman ise, bir bütün olarak kötü eon, bozulmuş dünya anlamına gelebilmektedir. Olumlu

¹¹ 1. Yuhanna 5: 19: *ho kosmos holos en to ponero keitai*.

birtakım kullanımları bulunmaktadır – İsa Mesih’de sözcük *sarx* biçiminde kullanılır, ancak genelde küçültücü bir yananlama sahiptir. Ten anlamında *sarx*, tinin zıttı olarak kullanılır. Aziz Petrus, tenin arzularının (*sarkos*) Tanrı’ya düşman (*echthra*) olduğunu belirtir.¹² Yeni Ahit’te “ten,” hahamların kötü eğilim olarak tanımladıkları *yetser hara* terimine karşılık gelmektedir.¹³ Yeni Ahit, beden konusunda ikirciklidir ve zaman zaman bedeni özdeksel dünyanın bir parçası ve tine ve Tanrı’nın krallığına karşı kışkırtmanın kaynağı olarak görür. Gnostikler bu öğretiyi aşırılaştırdılar ve aşırılıklardan kaçınmasına rağmen, Kilise’nin yıllar boyu beden ve cinselliğe karşı tavrında gösterdiği gibi, Hıristiyanlık kendi içinde, tene karşı bir güvensizliği barındırdı.

Eski eon ile yeni eon arasındaki mücadele, karanlığa karşı aydınlığın mücadelesi şeklinde de açıklanabilir. Bir noktaya kadar bu dil eğretiseldir, ancak, konu karanlığın aydınlığa karşı savaşı izleği üzerinde yoğunlaştığında, eğretilemenin ötesine geçilir. İblis’in karanlığı, yalnızca bir mecaz değil, aynı zamanda gerçektir.¹⁴

¹²Rom.8:7. Krş. Rom. 8:5-6; Yuhanna 3:6; 6:63. *Soma*’nın nötrlüğü için bkz. Rom. 8:10. *Sarx* için bkz. Eduard Schwazer, “σάρξ,” *ThW* 7 (1960), 98-151. Beden, 2 Kor. 12:7 ya da 1 Kor. 15:39’da küçültücü anlamda kullanılmaktadır. 1 Kor. 7:28, insanların *sarx* ve *pneuma*’dan oluştuğunu belirtmektedir. *Sarx*, insanların dünyası anlamına gelir (Roma. 1:3 vd.). Ancak daha sık olarak, olumsuz bir anlam içermektedir. Günaha teşvik etme anlamına gelebilir (Gal. 6:12 vd.); Eski Yasayla özdeş tutulabilir (Phil. 3:3 vd.) ve özellikle günahla ilişkilendirilebilir: (Phil. 3:3; Rom. 8:13 vd.; Gal. 4:23; 5:18-19. *Sarx*, İncil’e karşıdır ve *sarx*’ın çarmıha gerilmesi, yaşamı verir (Rom. 7:5; 8:8 vd.; Gal. 5:24). Efes. 2:2-3’de beden açıkça, Tanrı’nın Krallığı’na karşı çıkan eski eon ile özdeş görülmektedir. Ayrıca bkz. Yuhanna 8:15; 6:63.

¹³Bkz. Hermann Strack ve Pavlus Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Münih, 1922-1969), IV, 466.

¹⁴Karşılaştırma için bkz. *locus classicus*, Yuhanna 1:4-5 ve ayrıca 2 Kor. 4:4 (ışık-

Şeytan, düşmüş melekler ya da demonlar olarak da görülebilen kötü tinsel güçlerden oluşan bir ordunun prensidir. Daha geç dönem Yahudi geleneğinde bile bulanık olan bu ikisi arasındaki ayırım, Yeni Ahit'te daha da bulanıklaşmıştır. Düşmüş meleklerden çok ender söz edilir (örneğin Yahuda 6 ve II. Petrus 2:4). Hristiyanlığın demonlara atfettikleri güçler, hahamların ve Apokaliptik yazının onlara atfettiği güçlerle aynıdır. Yeni Ahit döneminin sonuna gelindiğinde, Hristiyanlık geleneğinde, düşmüş meleklerle demonlar arasında herhangi ayırımın bulunmadığı gözlenmektedir. Bu gelişim, Tanrı'yla *daimonia* adı verilen demonlar arasında konumlanan varlıkları iyi ve kötü ruhlar olarak birbirinden ayıran Helenistik uygulamaya benzer. Yeni Ahit'te kötü ruhlara verilen ad, genellikle *daimonion*'dur. Ancak, *daimon* sözcüğü bir kez geçmektedir (Matta 8:31), ayrıca *archai*, *exousiai*, *dynameis*, *kuriotetes*, *thronoi*, *onomata*, *archontes*, *kyrioi*, *theoi*, *stoicheia* ve elbette *angeloi* sözcükleri yer alır.

Demonlara en sık olarak İncillerde rastlanır. Aziz Pavlus, demonlardan çok az söz eder.¹⁵ Genellikle benimsenen görüşe göre, Tanrı'yla insanlar arasında tinsel varlıklar bulunmaktadır ve bu varlıkların, tıpkı insanlar gibi, iyilikle kötülük arasında bir seçim yapabilme özgürlükleri vardır. İyi ruhlar, Tanrı'nın melekleri; diğerleri ise, Şeytan'ın hizmetkârlarıdır. Yeni Ahit'in önemli bir bölümünde bu güçler düşman ruhlar olarak yer alırlar: "Meleksi güçler, daha geniş bir bağlamda İblis'in simgesinin bir yüzüne karşılık gelen güçlerdir."¹⁶ Genelde Yeni Ahit, Yakın Doğu ve Yahudi geleneğinde yer alan demonların, İblis'in gücü altında tek bir ordu olarak toplanması yö-

ğa karşı körlük); Resullerin İşleri 26:18; Kol. 1:13; Ef. 6:12.

¹⁵ 1 Kor. 10:20-21'de Tesniye 32:17'ye bir gönderme yer alır. Aziz Pavlus'a göre İncil'de bu terimin yer aldığı tek bölüm 1 Timoteosa 4:1 olmaktadır.

¹⁶ Ling, s. 77.

nünde gelişmektedir. *Diabolos* ve *daimonion* terimlerinin kullanıldığı Yeni Ahit'te, henüz Şeytan ve onun izinden giden demonlar arasındaki ayırım açıkça bellidir, ancak bu ayırım daha sonra (olasılıkla Şeytan'ın düşmüş meleklerden biri olarak tanımlanması ile) daha geç dönem Hıristiyan geleneğinde bulanıklaşır. Yeni Ahit'in İngilizce çevirilerinin çoğunda da, *daimonion* terimi "kötülük"le eşdeğerli görüldüğünden dolayı bu ayırım silinir. Çağdaş Hahamcı yazında, demonlar işlediğimiz günahlardan dolayı cezalandırmak üzere Tanrı tarafından bizleri günaha teşvik etmek ya da fiziksel zarar vermek üzere yetki tanınmış tinsel varlıklardır ve Yeni Ahit'te de buna çok benzeyen bir rolü üstlenmişlerdir. Daha sonraları bu demonlar, giderek çok daha açık bir biçimde İblis'in hizmetine girmişlerdir ve Tanrı'ya başkaldırmak üzere ona hizmet etmişlerdir.¹⁷ Yine burada demonoloji, Yeni Ahit'in öğretilerinde marjinal değil, merkezi bir konumda yer almaktadır.

İblis'in, Tanrı'nın Krallığı'na engel olmak üzere başvurduğu en yaygın yöntemlerden biri de, insanın demonlar tarafından ele geçirilmesidir. Genelde bu ele geçirme edimini, İblis'in hizmetkârları olan demonlar gerçekleştirir, bununla birlikte, Yuhanna'ya göre İncil'de bu edim bizzat İblis tarafından yapılmaktadır.¹⁸ Demonları kovarak ve onların gönderdiği hastalıkları iyileştirerek İsa Mesih, İblis'in Krallığı'na karşı savaş açar ve böylelikle insanlara yeni bir çağın yaklaşmakta olduğunu müjdeler: "Eğer Tanrı'nın gücüyle dēmonları kova biliyorsam, bunun nedeni, Tanrı'nın Krallığının size geldiği içindir." Çağdaş büyücüler ve sağaltıcılar da demon kovma ediminde bulunabilirler, ancak, İnciller şu gerçeği belirtmişlerdir ki, Kutsal Ruh'un gü-

¹⁷Karş. için bkz. Rom. 8:38; 1 Kor. 2:6; Matta 9:34; 25:41; Vahiy 12:10; 2 Pet. 2:4; ve özellikle de Matta 12:28.

¹⁸Yuhanna 6:70-71; 8:44; 13:2, 27; 1 Yuhanna 3:12.

cüyle demonları kovabilen yalnızca İsa Mesih'tir. Demonların kovulması, İncillerde bir acayıplik, çağın batılınançlarından kaynaklanan tuhaf ve anlamsız bir gelişim değildir. İblis'e karşı savaşta başlıca yöntemlerden biridir ve bu nedenle de, İncillerin taşıdığı anlamın ayrılmaz bir parçasıdır. Her demon kovma ediminde İsa Mesih, İblis'in bir yenilgisini, yaklaşmakta olan nihai utkunun bir önbiliciliğini yapmaktadır. ... İsa Mesih, tıpkı Tanrı'yı gerçek kıldığı gibi, İblis'i de gerçek kılmaktadır. Yaklaşmakta olan İlahi Krallığı nasıl tam bir kararlılıkla ele alıyorsa, İblis'in içinde yaşanan zamandaki egemenliğini de aynı kararlılıkla ele almaktadır.¹⁹

Şeytan aynı zamanda kötü ruhlu insanların da efendisidir. Kötücül insanlara Şeytan'ın izleyicileri ya da oğulları adı verilir.²⁰ İsa Mesih'e çarmıha giden yolda engel olmaya çalıştığı için, Petrus'a da Şeytan denmiştir.²¹ Tuhaf bir biçimde İsa, hem Çarmıha gerilmesini önlemeye çalıştığı için Petrus'a, hem de buna neden olduğu için Yahuda'ya Şeytan der. Bu iki havarinin paylaştıkları ortak nokta, her ikisinin de kendi kişisel korkularını, kurtuluşa ilişkin tanrısal plana ulaşan yol üzerine yansıtma larıdır.²² Şeytan'la en yaygın biçimde ilişkilendirilen

¹⁹Anton Fridrichsen, "The Conflict of Jesus with the Unclean Spirits," *Theology*, 22 (1931), 127. Fridrichsen aynı zamanda s. 128'de Matta'nın güç anlaşılır metninde 11:12'de yer alan *biastai*, "zorbalar" sözcüğünün (Zorbalar Tanrı'nın Krallığı'nı ele geçiriyorlar) en iyi şekilde anlaşılabilmesi için, sözcüğün insanlara değil, tinsel güçlere uygulanması gerektiğini belirtirler; burada *biastai* sözcüğüyle İblis ve onun demonları kastedilmektedir. İsa'nın Kutsal Ruh'un gücü demonları kovmasıyla ilgili olarak bkz. Matta 12:28 ve Luka 11:20.

²⁰Yuhanna 8:44; Resullerin İşleri 13:10; 2 Selanik. 2:3-9; Vahiy. 2:9; 3:9; 1 Yuhanna 3:8; 3:12.

²¹Matt. 16:23; Mark 8:33; Luka 22:31; Matt. 4:10, İsa'nın Petrus için kullandığı sözler aynı şekilde İblis'in kendisi için de kullanılmaktadır.

²²Henry Angsar Kelly, "The Devil in the Desert," *Catholic Biblical Quarterly*, 26

Yahuda'dır ve Luka, İblis'in gerçekten Yahuda'nın bedenine girdiğini belirtir.²³ Yahuda, İsa'nın karşıtı olarak kendisine o kadar yakındır ki, aralarındaki ilişkide, mitolojide sık sık rastlanan kökteşliği çağrıştıran birtakım özellikler bulunmaktadır. Tanrı, İsa'yı seçer ve kendi ruhunu onun üzerine gönderir; aynı şekilde Şeytan da Yahuda'yı seçer ve kendi ruhunun onun bedenine girmesini sağlar. Bu benzerlik da da yakın görünebilmektedir: Kurtuluş planında, Tanrı en baştan beri, İsa'nın kurtarıcı Yahuda'nın ise ihanet eden olacağını biliyordu; ve İsa'nın çarmıha gerilmesi için Yahuda'nın ihanetinin gerekli olduğundan dolayı, gerek Tanrı'nın gerekse İsa'nın kurtuluş planındaki rolünü yerine getirmesi için en baştan Yahuda'yı seçmiş oldukları da söylenebilir.²⁴

Yeni Ahit'te Şeytan günaha teşvik eder, yalancıdır, katildir, ölüme, büyücülüğe ve putperetstliğe neden olur; insanlara fiziksel acı verir ve her fırsatta Tanrı'nın Krallığına ait öğretileri engeller ve onun yolunu tıkar, tinsel yönden bizi eline geçirir ve bizleri günaha teşvik eder.²⁵ Tüm bu özellikleriyle Şeytan, Tanrı'nın Krallığı'nın düşmanı-

(1964), 218.

²³Luka 22:3; krş. Yuhanna 6:70; 13:2, 27.

²⁴Yuhanna 6:64. Yahuda'nın seçilmiş olduğu nosyonu reddeden ve işlediği günahı onun özgür seçimine yükleyen bu ironi Hristiyan geleneğinde hiçbir zaman açıklığa kavuşmamıştır. Bununla birlikte konu yoruma açıktır.

²⁵Ayartıcı: 1 Selanik. 3:5; Resüllerin İşleri 5:3; 1 Kor. 7:5; Mark. 4:15; 1 Tim. 5:15; 2 Tim. 2:26; 1 Pet. 5:8; İsa'yı Günaha Teşvik Eden: Matt. 4:1-11; Mark. 1:13; Luka 4:1-3; yalancı: Yuhanna 8:44 ve anıştırma: 2 Kor. 2:11 ve 2 Tim. 2:26; katil: Yuhanna 8:44 (burada olasılıkla, daha sonraki gelenek içinde demonik bir figür durumuna gelen Kabil'e göndermede bulunuluyor); ölüme yol açan (krş. Süleyman'ın Bilgeliliği 2:24 ve hahamcı gelenek): İbr. 2:14; büyücülüğe ve puta taparlığa neden olan: Resullerin İşleri 13:10; anıştırma: 1 Kor. 10:20; insanlara fiziksel acı veren: Luka 13:11-16, 2 Kor. 12:7; engellenen ve önleyen: 1 Sel. 2:18.

dır. Ancak aynı zamanda da, günahkârların suçlanması ve cezalandırılmasında Tanrı'nın bir aracı olarak, kendisine atfedilen daha eski özellikleri de muhafaza eder.²⁶ Bu açıdan, Mozaik Yasası'yla neredeyse aynı işleve sahiptir ve Aziz Pavlus, her ikisi için de aynı terminolojiyi uygular.²⁷

Dante ve Milton tarafından dile getirilen daha geç Hristiyan geleneğinde İblis, cehennemi yönetmek, oradaki insanları cezalandırmak ve aynı zamanda da orada acı çekmek için gelmiştir. Bu edimlerin hiçbirisi Yeni Ahit'te yer almaz ve cehennemle ilgili anıştırmalar, hem çok az, hem de belirsizdir. Yeni Ahit'te cehennem için en sık kullanılan iki terim, *hades* ve *geenna*'dır. Septuagint'te *hades* genellikle İbrani dilindeki Şeol terimiyle çevrilir ve bu yerle ilgili olarak Yeni Ahit'te yer alan anlayış, İbranilerde yaygın olarak kabul edilen anlayışla aynıdır: Cehennem, yeraltındadır ve yeniden diriliş gününe kadar geçici bir süre için bedenlerinden ayrılan ruhların ikamet ettikleri yerdir. *Geenna* Yeni Ahit'te hiç sönmeyen bir ateşin bulunduğu ve kötülerin ceza gördüğü bir yerdir. Birbiriyle ilişkili, ancak özünde farklı bu iki kavram, Yeni Ahit sonrası düşüncede birdenbire boy gösterir. İblis'in cehennemle ilişkisi de, Yeni Ahit'te yetersiz bir biçimde betimlenmiştir. Vahiy 20:10'da Şeytan, ateş ve kükürt gölüne atılır ve daha sonra, Apokrifa İncillerinde, cehennemde bir tutsak ve lanetli ruhların zindancısı olarak yine ortaya çıkar.²⁸

²⁶Vah. 12:10; 1 Kor. 5:5; 1 Tim. 1:20.

²⁷Bu konuyla ilgili olarak G. B. Caird'in argümanı için bkz. *Principalities and Powers* (Oxford, 1956), s. 36-44. Trevor Ling (s. 41), 1 Kor. 5:5'de Pavlus'un İblis'e teslim edilmesinin en iyi durumda Hristiyan cemaatinden sürülme anlamına geleceğini öne sürer. Hristiyanlığın dışındaki dünya Şeytan'ın gücü altındaysa, bu durumda Hristiyan cemaatinden sürülmek kişiyi bu gücün altına getirir.

²⁸Montague Rhodes James, ed. *The Apocryphal New Testament* (Oxford, 1924),

Cehennem sorusu, tüm bir eskatolojinin ele aldığı sorunun bir bölümünü oluşturmaktadır: Dünya sona erdiğinde ne olacaktır ve dünya ne zaman sona erecektir? Yeni Ahit'te sözü edilen *kosmos* ya da *aion*, Şeytan'ın Krallığı'yla ilişkilendirildiği sürece, dünyanın sonu ile Şeytan'ın ölümü eşsüremlî olacaktır. Ancak Yeni Ahit'in, İblis'in ne zaman ve nasıl mahvolacağı konusunda iyi bilinen bir belirsizliği içermektedir.

Erken dönem Hristiyanlıkta, yüzyıllar sonra Dante ve Milton'da yer alan nosyonları aramak hatalı olur. İblis'in ve meleklerinin düşüşleri konusunda birbirinden farklı çeşitli yorumlar, belirli dönemlerde öne sürülmüştür. Farklılaşmaların yer aldığı birinci grup, düşüşün doğasıyla ilgilidir; düşüş, şu şekilde gözlemlenmektedir: (1) Ahlaksal bir kayma; (2) onurun yitirilmesi; (3) cennetten gerçek anlamda kovulma; (4) cennetten gönüllü bir biçimde ayrılma. İkinci farklılıklar grubu düşüşün coğrafi konumuyla ilgilidir: (1) Cennetten yeryüzüne; (2) cennetten yeraltı âlemine; (3) yeryüzünden (ya da havadan) yeraltı âlemine. Üçüncü farklılıklar grubu ise kronolojiktir: İblis'in düşüşü (1) Dünyanın başlangıcında, Âdem'in düşüşünden önce-dir; (2) Âdem'e duyduğu kıskançlık üzerinedir; (3) Gözlemci Meleklerle birlikte, aşağı yukarı Nuh dönemindedir; (5) İsa'nın dünyaya gelişi üzerinedir; İsa'nın çarmıha gerilişi üzerinedir; (6) İsa'nın ikinci

s. 117-146. İngilizcede "hell" [cehennem -ç.n.] sözcüğünün, yeraltı âlemi anlamına gelen Almanca kökenli bir sözcük olduğuna dikkat ediniz. Cehennem kavramıyla ilgili Tötonik ve diğer ortaçağ kavramlarının erken dönem Hristiyan dünyasına atılla ele alınmamaları gerekir. Yeni Ahit'te *geenna* sözcüğü oniki kez, *hades* sözcüğü ise on kez geçer; *Tartarus* terimi 2 Petrus 2:4'de anıştırmayla zikredilir ve Matta 25:41'de düşmüş melekler (Şeytan ve onun melekleri) için hazırlanmış olan ebedi ateşten söz edilir. İsa'nın cehenneme inışıyle ilgili gelenek için bkz. Josef Kroll, *Gott und Hölle* (Leipzig, 1932).



Demon Kovma, ortaçağ Alman Incili, onbeşinci yüzyıl. İsa, bir kadının bedenini ellerinme geçiren demonları kovuyor: Kadının bedeninden çıkan demonlar kara renkte ve hava üzerindeki güçlerini simgeleyen kanatları bulunuyor. Jan Torbecke Verlag'ın izniyle.

kez yeryüzüne inişi üzerinedir; (7) ikinci kez yeryüzüne inişten bin yıl sonradır.²⁹

Yeni Ahit'te örtük birtakım açıklamalara rastlamak mümkündür. (1) Dünya'nın başlangıcında cennette savaş vardı ve Mikail Şeytan'ı ve onun meleklerini yendi. Şeytan ve ordusu, yeraltı âlemine sürüldü, ancak oradan da insanları ayartmayı ve onlara acı vermeyi sürdürdüler. (2) melekler, Âdem'den çok sonra, insanoğlunun kızlarına cismani arzu duyduklarında düşmüşlerdi; ancak, düştükten sonra da bize zarar vermeye devam ettiler. (3) Tanrı'nın Krallığı yeryüzüne İsa'nın doğumuyla birlikte gelir; onun demonları kovması, İblis'in gücünün eziliyor olduğunun göstergesidir. Bu kronolojinin bir çeşitlemesi de çarmıha gerili İsa'nın İblis'i alaşağı etmesidir. (4) İsa'nın gelişiyile İblis'in Krallığı zayıflamıştır, ancak devrilmemiştir. İsa yeniden gelecektir ve en son mahkemede İblis yok olacaktır ya da sonsuza değin cehenneme atılacaktır. Vahiy'de yer alan bu son kronoloji, birinci yüzyıldan sonra, İsa'nın ilk dünyaya gelişinin yeryüzünden kötülüğü ortadan kalkmadığının kesinleşmesi üzerine, Kilise'nin inancında ortaya çıkan değişikliği göstermektedir. İsa'nın ikinci kez yeryüzüne inişi geciktiğinden dolayı, İblis'in yokedilişi de bir kez daha ertelenmiştir; bu konu, Vahiy'de de yer almaktadır: (5) Yeryüzüne ikinci inişiyile İsa, İblis'i bin yıl süreyle bağlayacaktır; bin yıl sonra İblis, bir kez daha ortaya çıkıp son kez bizlere zarar verecek ve son bir kez daha yok edilecektir.³⁰ Bu öykülerin tutarsızlığı Apokaliptik Yahudi ge-

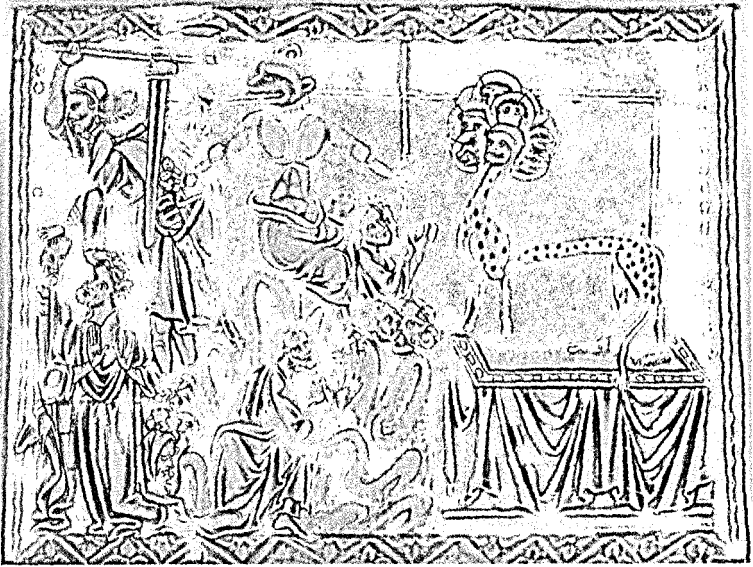
²⁹Luka 10:18; Matta 12:28; 25:41; Yuhanna 12:31; 16:11; 2 Pet.2:4; Vahiy. 9:1-3; 12:7-9; 20. Zindandaki ruhlar (1 Pet. 3:19) düşmüş meleklerdir.

³⁰Hristiyanlığın bin yıllık düşlerinin kökeni, Vahiy, Bab 20'den gelmektedir. Hristiyan milenyarizmi geç dönem Yahudi Mesihçi düşüncesinde ortaya çıkan değişikliği yansıtır. Yaklaşın İÖ 150'ye kadar Yahudiler Mesih'in yeryüzünde sonsuz bir mutluluk çağını müjdeleyeceğine inanıyorlardı ve bu inancın kalıntıları İsa'nın döneminde de varlığını sürdürdü. Ancak, İÖ 150'den

leneğinden kaynaklanmaktadır ve çözümsüzdür. Şeytan'ın ve meleklerinin düşüşü, cennetten yeryüzüne iniş anlamına gelebilir; yeralı âlemine düşüş, Şeytan'ın yokedilişi ya da yalnızca onun tutsak edilişi anlamına gelebilir; İsa, Şeytan'ı, yani eski eon'u yok edebilecek güce sahiptir, ancak, eski eon'un İsa'nın ilk gelişyle yok mu olacak, yoksa ikinci gelişine kadar varlığını sürdürecektir mi, açıkça belli değildir. Bu belirsizlikler, daha sonraki Hıristiyan düşüncesinde, Şeytan'ın düşüşüne ilişkin, şu ya da bu şekilde İncil'de yer alan öğretilerle tutarlılık gösteren çeşitli efsanelerin ve doktrinlerin geliştirilmesine yol açtı. Üzerinde gerçek anlamda bir tutarlılığın sağlandığı temel nokta şudur ki, İsa'nın getireceği yeni eon, İblis'e ait eski eon ile uzlaşmaz ve sonsuza değin sürecek bir savaş içindedir.

Tanrı'nın Krallığı'nın diğer eskatolojik rakiplerinden söz edilir, ancak, bunların kökenleri ve nitelikleri daha da belirsizdir. Dünyanın sonuna doğru, İsa yeryüzüne ikinci kez gelmek üzere olduğunda Deccal ortaya çıkacak ve insanları doğru yoldan çıkartmaya çalışacaktır. Deccal, tek bir kişi ya da çoğul bir varlık olabilir. Tinsel ya da insan kılığında bir rakip olabilir. Yeni Ahit'te Deccal konusunda yer alan belirsizlikler, kişiliğinin çoğul niteliğinden kaynaklanmaktadır. Deccal figürü kısmen, Apokaliptik yazında İblis'le eşanlamlı olarak kullanılan ve kötülüğün güçlerinin tinsel lideri olan Beliar'dan gelir. Kısım, Daniel Kitabı'nda betimlenen dünyanın sonunda egemenliğini kuran zorbanın imgesinden alınmıştır ve daha özgül olarak da, An-

sonraki dönemde patlak veren dehşet verici olaylardan sonra, Yahudiler bu dünya'nın Mesih'in egemenliğini sürdüremeyeceği kadar kötü olduğu ve bu nedenle de, Tanrı'nın Krallığı kurulmadan önce arındırılması gerektiği sonucuna vardılar. Bu sürenin bin yıl süreceği ilk kez yaklaşık İS 50 yılında yazılan Slav Enoş'unda (22-23) belirtilmektedir. Cehennemdeki ateş ve kükürt gölü için bkz. 1 Enoş; Test. Jud. Pah. 25:3; ve Sibylline Oracles, 3:73.



De Quincey Apokalipsi, "Canavara Tapınma," İngiltere, onüçüncü yüzyıl. İblis'in son ve en büyük müttefiki Deccal tahta geçince apokaliptik canavara tapmayı reddeden azizlerin öldürülmelerini emrediyor. Alındığı eser, O. E. Saunders, *English Illumination* (1969), Hacker Art Books'un izniyle, New York.

tiochus Epiphanes, Neron, Caligula gibi, Yahudilerin daha sonraki yıllardaki politik düşmanlarından kaynaklanmıştır.³¹ Vahiy'de Deccal'le ilişkili olarak, yine karışık ve muğlak özelliklere sahip hayvan-

³¹R. H Charles'ın öne sürdüğü Deccalın üç figürün, Beliar, Nero Veditivus ve sahte peygamberin bir bileşimi olduğu yolundaki savın eleştirel bir değerlendirilmesi için bkz. Joseph Ernst, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments* (Regensburg, 1967) ve Beda Rigaux, *L'Antéchrist* (Gembloux, 1932), Caligula ile ilişkilendirme, Deccalın tapınakta kendine bir yer tutup, kendini tannıyımış gibi gösterdiği 2 Sel. 2:1-4'de anıştırılmış olabilir. Caligula, Tapınak'ta bir heykelinin dikilmesini buyurmuştu. Kendi düzeninikuramadan öldürülmesine rağmen, önerdiği kutsala saygısızlık edimi kalıcı olmuştur.

lar ve ejderha bulunmaktadır. Ejderha, Şeytan'ın kendisi, hayvanlar ise onun hizmetkârları olarak tanımlanmaktadır. Denizden gelen canavarın genellikle Roma'nın gücünü simgelediğine inanılır, ancak, Leviathan ve Tiamat'a kadar inen mitolojik tınıları bulunmaktadır.³² Deccal ve emrindeki iki hayvan en iyi, dünyanın sonunda İsa'ya karşı en son savaşında Şeytan'a yardım eden güçler şeklinde tanımlanabilir. Metinlerin muğlaklığı göz önünde bulundurulduğunda, bunların Şeytan'la aralarındaki yakın ilişkiler, özelliklerinin, Şeytan'ın özellikleriyle özümsemesine neden olmuştur. Bu da akla yakın görünüyor. Bir araya geldiklerinde, eski eon'u, bu dünyayı, Tanrı'nın Krallığı'nı engelleyen ve yolunu tıkayan kötülüğün güçlerini oluşturmaktadırlar. Canavar ve yalancı peygamber, bir ateş gölüne atılırlar (Vahiy 19:19-20) ve Şeytan'la birlikte, gece gündüz, sonsuza değin azap görürler (Vahiy 20:10). Bu hayvanların ikonografisi, İblis'in ikonografisinin oluşturulmasında ikincil derecede önem taşımaktadır. Gerek ejderha, gerekse denizden gelen canavarın on boynuzu, yedi de başı vardır ki, daha sonraki gelenek içinde Şeytan'a bu tür özellikler atfedilmemiştir. Daha geç dönem Şeytan'ı hiçbir zaman birden fazla başa sahip olmamıştır – ancak zaman zaman göbeğinde ya da kalçalarında bir yüz betimlendiği olmuştur– ve hiçbir zaman ikiden fazla boynuzu yoktur. Bununla birlikte Vahiy'de (13:11) karadan gelen hayvanın iki boynuzu olduğu ve ejder gibi konuştuğu belirtilir. Şeytan'ın olası tüm betimlemeleri arasında boynuzsuz, tek boynuzlu, çok boynuzlu – neden iki boynuzlu figür ikonografik gelenekte değişmez bir konuma ulaşmıştır? Yanıt şudur ki, karadan gelen hayvan figürüyle, diğer iki boynuzlu figürler arasında bir eşleşme söz konusudur. Şeytan, boynuzlu vahşi hayvanlarla, Pan'la, satyr'lerle, doğurganlıkla ve hilal bi-

³²Krş. Yuhanna 3:8; 40-41; Mezm.74:14; 104:26; İsa. 27:1; Et. En. 60:7-9.

çimindeki ayla ilişkilendirilmiştir. Ayrıca, *qeren*, Musa'ya atfedilen ve gücü temsil eden boynuzlar ve çok sayıda diğer figürde yer alan boynuzlar hep iki tanedir. Bilinçdışı düzlemde, tüm bu imgeler erken Hristiyanlıkta bir araya gelmiş ve Şeytan'ın başının üzerinde sonsuza değin iki boynuzla betimlenmesine neden olmuşlardır.

Yeni Ahit'te demonlar, çeşitli hayvanlarla ilişkilendirilmiştir: Örneğin, çekirgeler, akrepler, leoparlar, arslanlar ve ayılar gibi; Ancak Şeytan'ın kendisi, yalnızca iki hayvanla, yılan ve arslanla ilişkilendirilmiştir.³³ Arslan, aynı zamanda İsa'nın kendisi ve Evangelist Markos'la ilişkili olduğundan dolayı, ikonografik gelenekte hiçbir zaman önemli bir yer tutmamıştır.³⁴ Aziz Pavlos, yılandan Havva'nın ayartıcısı olarak söz eder ve Romalılar 16:20 ile birlikte ele alındığında bu ilişki, yılanın İblis'le özdeşliğini anımsatır. Vahiy 20:2, Şeytan'la ejderha ve yılan arasında üçlü bir özdeşlik oluşturmaktadır. Bununla birlikte, İblis'in yılanla ilişkisine Yeni Ahit'te hiçbir zaman yer verilmemiştir. daha sonra Hristiyan geleneği bu ilişkiyi doğrular; ancak, Cennet'teki ilk günah öyküsünün dışında Şeytan çok ender olarak yılan olarak betimlenmiştir. Daha sonra Yuhanna 8:44'de kendisine atfedilen çatallı dil, yılanla olan ilişkisinden çok, yalanların ilk yaratıcısı olarak oynadığı rolle ilişkilidir.³⁵

³³ 1 Pet. 5:8; Vahiy. 12:9.

³⁴ İsa'nın arslanla özdeşliği için bkz. Vahiy. 5:5. Bu imge, C. S. Lewis tarafından *Namia*'da ustalıkla kullanılmıştır; herhangi bir belirsizliğe yer verneksizin imgenin bu şekilde kullanılmasından dolayı, Şeytan'ın kükreyen bir arslan biçimindeki eğretisel imgesin Hristiyanlık geleneği içinde basit bir imge olarak kabul edilmemiştir. Hristiyan Apokrifası olaslıkla Şeytan'la demonlar arasındaki ayrımı bulanıklaştırarak, Şeytan'ı, örneğin kurt, köpek gibi çeşitli hayvanlarla ilişkilendirmiştir (Bkz. James, *Apocryphal New Testament*, s. 35, 36, 82).

³⁵ Krş. 2 Kor. 11:13; Vah. 12; 13:2. Yılan motifi Hristiyan Apokrifasında daha güçlüdür: bkz. James, *Apocryphal New Testament*, s. 44, 80-82.

Daha geç dönem Hristiyan geleneğinde Şeytan'la oldukça sık ilişkilendirilen kanatlara da Yeni Ahit'te rastlanmaz, ancak onun hava üzerindeki gücünde bir şekilde anıştırılırlar. Şeytan'ın bu gücü, iki kaynaktan alınmıştır. Yahudi Apokalipsinde düşen Gözlemci Melekler, cennetten kovulduklarında havaya fırlatılırlar ve kötülüklerini havada sürdürürler. Pythagorasçılık ve Orta Dönem Platonizminde, Tanrı'yla insanlar arasında bir ruhlar (melekler ya da demonlar) düzeyi yer alır ve bunların yaşadıkları bölge, havadır. Rüzgârları ve fırtınalarıyla hava, Babil demonu Pazuzu'nun da belirttiği gibi, tehlikeli bir unsurdur. Şeytan havaya hükmeder ve doğal olarak kanatlar, onun navigasyon donanımının bir parçasını oluşturur.³⁶

Eski Ahit'te olduğu gibi, Yeni Ahit'te de denizin tuzlu suyu genellikle kötü olarak kabul edilir. Canavarın denizden geldiği, yılanın İsa'nın annesi üzerine bir tufan saldıgı, Büyük Fahişe'nin suların üzerinde oturduğu Vahiy'de, kaos'un karanlık sularının kadim kötülüğü yeniden ortaya çıkar. Öte yandan tatlı su, güçlü bir anlamda iyidir. Bedenin yaralarını sağıltır ve vaftiz yoluyla, ruhu temizler. Daha geç dönem Hristiyan folklorunda su, nehirleri ve suyla kaplı yüzeyleri aşmadığına inanılan Şeytan'dan bir korunma yoludur.³⁷

Şeytan'ın rengi, kıızıl ya da karadır. Yeni Ahit kitaplarında kıızıl, kötülüğün rengi olarak yalnızca Vahiy'de yer almaktadır; burada kıızıl, korku yaratan atlardan birinin ya da Fahişe'nin ya da Fahişe'nin üzerine bindiği hayvanın ya da ejderhanın rengidir. Kötülüğün simgesi olarak kıızıl renk, geleneğe, Vahiy 12:3'de sözü edilen kıızıl ejder-

³⁶Efes. 2:2: "hava kuvvetlerinin reisi."

³⁷Suyun iyiliği için bkz. Yuhanna 3:5, kötülüğü için bkz. Vahiy. 12:15-16; 13:1; 17:1. Vahiy. 17:1'deki sular üzerinde oturan Büyük Fahişe'nin kökenleri arasında elbette Yakın Doğu'nun verimlilik tanrıçaları da yer alır.

hayla geçmiştir.³⁸ Şeytan'ın kara rengi doğal olarak, Tanrı'nın Krallığına karşı karanlıkların prensi olarak üstlenmiş olduğu rolden ve düşüşünden sonra tutsak edildiği yeraltı âlemi ya da çukurla ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. İki krallık, ışığın ve karanlığın krallıkları arasındaki çatışma Yeni Ahit'te öylesine merkezi bir konumda bulunmaktadır ki, İblis imgesi her zaman karanlıkların prensi olarak kabul edilmiştir.³⁹ Kızıl rengin muğlak niteliğine karşın Yeni Ahit, karanlığı ya da kara rengi hiçbir zaman iyi bir renk olarak göstermez.⁴⁰ Bununla birlikte, İblis hiçbir yerde tümüyle kara olarak betimlenmez. İblis bir beden değil, bir ruhtur; amaçlarına uygun olarak görünümünü istediği şekle sokabilmektedir, hatta, bir nur meleğinin suretine bile girebilir (II Korinthoslular 11:14). Ancak daha sonraki dönemde ki Apokrifa meleklerinde kara renk özellikle Şeytan'a atfedilir.⁴¹

Yeni Ahit Şeytan kavramı geleneğini fark edilir biçimde geç dönem Yahudi Apokalipsinde belirlenen konumun ötesine taşımamıştır; bu iki yazın aşağı yukarı birbirinin çağdaşı sayılır ve aynı Helenistik-Yahudi ortamdan kaynaklanmıştır. Ancak, Helenistik-Yahudi geleneğinde yer alan çoğu unsur sıkı bir biçimde geleneğin içine yerleştirmiştir. Şeytan, Tanrı'nın bir yaratığı, düşmüş meleklerin başkanıdır, ancak çoğu zaman daha büyük bir güce sahipmiş gibi hareket eder. Bu dünyanın efendisidir, gerek tinsel gerek fiziksel güçlerden, gerek meleklerden gerekse insanlardan oluşan ve Tanrı'nın Krallığına karşı konuşturılmış dev bir ordunun komutanıdır. İblis, yalnızca Tanrı'nın

³⁸ Karş. için bkz. Vahiy. 6:4; 17:3-4.

³⁹ Yuhanna 1:4-9; Resullerin İşleri 26:18; Vahiy 22:5.

⁴⁰ İyiliğin rengi olarak kızıl (ya da mor) için bkz. Mark. 15:17.

⁴¹ Apokrifa için bkz. James, s. 22, 55, 323, 345, 451, 468. Daha İS 120'de Barnabas'ın Mektubu'nda İblis *ho melas*, kara renkli terimiyle tanımlanır ve Abdias'ın Apostolik Tarihi'nde ve Philip'in İşleri'nde, Şeytan, tümüyle kara, kanatlı, üzerinden dumanlar yükselen bir varlık şeklinde betimlenmiştir. Ayrıca bkz. erken dönem Hristiyan ıcelemesi *The Shepherd of Hermas*.

baş düşmanı değildir; komutasında, Tanrı'ya karşı çıkan tüm güçleri barındırmaktadır. Tanrı'nın izinden gitmeyen herkes, İblis'in kontrolü altındadır. Sahip olduğu bu kapasiteyle İblis, büyük ölçüde kötülük ilkesi olarak ayakta durmaktadır. Apokaliptik Yahudilik gibi Hıristiyanlık da düalizmi benimsememiştir, ancak İblis'in gücü, taşıdığı özellikler ve yazgısı, Mazdacılıktaki Ehrimen'e son derece benzemektedir. İblis, nasıl Museviliğin iyi Tanrısı'nın düşmanıysa, Tanrı'nın oğlu İsa'nın da düşmanıdır. İsa'nın aydınlığın güçlerine hükmesine karşın, İblis da karanlığın güçlerine hükmetmektedir. Kozmos, ışıkla karanlık, iyiyle kötü, tinle özdek, ruhla beden, yeni eon ile eski eon, Tanrı ve İblis arasında bölünmüştür. Tanrı, tüm varlıkların yaratıcısı ve bu varlıkların iyiliklerinin güvencesidir, ancak İblis ve onun krallığı, bu dünyayı bozmuştur. İsa, bu eski dünyayı, bu kötü eon'u yok ederek, yerine yeni bir dünya kurmak üzere dünyaya gelmiştir. Sonunda, İblis ve onun güçleri yenilgiye uğratılacak, sürülecek, belki de yok edilecekler ve İsa'nın dünyası, iyiliğin, ışığın, tinin krallığı, sonsuza değin varolacaktır. Bu görüşte yer alan düalizm, en azından üç önemli noktada azalır. İyi Tanrı, bu dünyayı yaratmıştır. İblis tarafından bozulmuş olsa da, bu dünya özünde iyidir. İblis'in kendisi de Tanrı'nın bir yaratığıdır. Yaratılan dünya kavramının taşıdığı anlam da muğlaktır: Bu iki krallık arasındaki çatışmanın gerçek anlamda kozmik bir düzlemde mi, yoksa yalnızca insan toplumunda mı cereyan edeceği açık değildir. Zaman sona erdiğinde, İsa İblis üzerindeki kesin bir zafer kazanacaktır. Bu nedenle Yeni Ahit'in düalizmi, Gnostisizmin aşırı düalizmi gibi değildir. Yine de monizmden uzaktadır. Yeni Ahit Hıristiyanlığı en iyi biçimde, Tanrı'nın gerek birliğinin gerekse iyiliğinin kesin biçimde olmasa bile yine de muhafaza edildiği, bu arada da, İblis'e Ehrimen'in dünyası kadar geniş bir kapsam tanındığı, yarı-düalist bir din olarak tanımlanabilmektedir. İblis'e iki nedenden dolayı uçsuz bucaksız bir kapsam tanınmıştır. Birincisi, açıkçası Mazdacılık, Orpheusçuluk, Helenistik din ve felsefe ve geç

dönem Yahudi dini, Yeni Ahit Hristiyanlığına devredilmiştir. İkinci neden ise, bu gelenekler istekli bir biçimde benimsenmiş, hatta daha da güçlendirilmişti, zira böylelikle teodise sorununa kısmi bir yanıt geliştirilmiş oluyordu. İster şeytani güçlerin insanlara gönderdiği belalar, ister işlenen günahlara karşı verilen cezalar olarak kabul edilsin, ölüm, hastalık ve kasırga gibi doğal kötülükler, kozmosun İblis tarafından bozulmasına atfedilebilir. İblis olmasa da insanlar arasında ahlaksal kötülükler varolabilir, ancak İblis, ayartma yoluyla dünyada sürekli olarak günahı teşvik eder ve günah işleyen herkes, otomatik olarak İblis'in gücünün altına girer. Her gün, her yerde, her yaşamda, İblis ve onun güçleri Tanrı'nın Krallığını engellemeye çalışmaktadır. Şeytan, tüm yalanların, cinayetlerin ve savaşların altında yer alır; bizleri günaha teşvik eder, suçlar, cezalandırır; bizlere hastalıklar gönderir, hatta bedenimize sahip çıkar. Şeytan'ın boynuzları ve karanlığı, hava ve yeraltı âlemiyle ilişkileri, çeşitli biçimlere girebilme yetisi ve Yeni Ahit'te kendisine atfedilen diğer ikonografik özellikler, bunların hepsi, büyük bir gücün simgeleridir. Yeni Ahit'in Şeytan'ı bir şaka değildir, hafife alınamaz, salt simgesel değildir ve Yeni Ahit'in içerdiği mesajda yer aldığı konum kesinlikle marjinal değildir. İsa'nın kurtarıcı misyonu, ancak onun Şeytan'ın gücüne karşı gösterdiği mücadeleyle kavranabilir: Yeni Ahit'in ana fikri budur. Dünya son derece şiddetli üzüntüler, acılar ve kederlerle doludur. Ancak bir yerlerde, İblis'in gücünün ötesinde, bu acılara anlam veren daha büyük bir güç vardır.⁴²

⁴²Elime çok geç ulaştığı için yararlanamadığım kusursuz bir makale için: bkz. Roy Yates, "Jesus and the Demonic in Synoptic Gospels," *Irish Theological Quarterly*, 44 (1977), 39-57.

7 Şeytan'ın Yüzü

Kötüye iyi ve iyiye kötü diyenlerin vay başına!

– İşaya 5:20

Tannı'nın yolundan gitmeyen bir insan İblis'e lanet ederse,
kendi ruhuna lanet etmiş olur.

– Sirak 21:27

Küçük kız karanlıkta ağlar: Bizler, kötülüğün hiçbir karşılık görmeden hiç durmaksızın varlığını hissettirdiği bir dünyada yaşıyoruz. Kötülüğü salt ahlaksal cehaletin ötesinde bir bir oluş şeklinde gözlemliyoruz. Onun, bireyi aşan, amaçları ve sahip olduğu güç yönünden bir bütünlük oluşturduğunu gözlemliyoruz. Yüzyıllar boyunca bu gözlemlerin dışavurumu, bir kötülük ilkesinin varlığını öne süren ve ona bir kişilik atfeden bir geleneği meydana getirmiştir.

Bu geleneği en eksiksiz biçimde geliştiren, Musevi-Hıristiyan düşüncesi olmuştur. Çeşitli mitolojik ve felsefi unsurların karmaşık bir bileşimini içeren bu gelenek, aşağıda belirtilen özellikleri taşımaktadır: (1) Yaşayan bir süreçtir. Kötülük üzerine gözlemler, bireylerin zihinlerinde hep varolagelmektedir. Kanayan yaralarıyla asker, sakat bırakılan çocuk, talan edilen köydeki yaşlı kadın, öldürülen rehine, tüm bunlar birer soyutlama değil, gerçekten acı duyan gerçek insanlardır. Kötülüğün kişileştirilmesi de demon kovma ve insan bedeni-

nin demonlar tarafından ele geçirilmesine duyulan ilginin yeniden canlanmasından da anlaşılabilir gibi, bugünün materyalist dünyasında bile sürmektedir. (2) Gelenek canlı kaldığından dolayı, zaman içinde gelişimini sürdürmektedir. Kavramın açılımı, yeni formülasyonlar tarafından sürekli biçimde güçlendirilmekte ve değişime uğratılmaktadır. (3) Gelenek, henüz tam anlamıyla odak noktasına ulaşmadığından dolayı, Şeytan üzerine nihai bir tanım geliştirebilmek henüz olanaklı değildir. Bununla birlikte Şeytan üzerine Yeni Ahit döneminde kavrandığı biçimde bir tanım sunulabilir.

Gelenek içinde ortaya çıkan en önemli gelişim, monizmden düalizm yönüne doğru gerçekleşen değişimdir. Monizm, tek bir tanrısal ilke öne sürer; çoktanrıci monizm, birçok tanrının aynı ilkenin tezahürleri olduğunu öğretmektedir. Tanrı, iyiliğin ve kötülüğün sorumlusu olan zıt unsurların uzlaşmasıdır. Bu ikirciklik, iki şekilde açıklanabilir: (a) Tanrı'nın kendisinde olduğu gibi her tanrı bünyesinde ikircikli özellikler barındırabilir; (b) ya da örneğin, Horus ve Seth gibi, zıt ilkeleri temsil eden ve bir çift özelliğini taşıyan iki tanrı bulunabilir.

Monizmden birinci belirgin sapma, Zerdüşt'ün izleyicilerinin birbirinden bağımsız iki ilke konumladıkları İran'da ortaya çıkmıştır. Bu ilkelerin birincisi, ışığın tanrısı olan iyi tanrı, diğeri ise karanlıkların tanrısı olan kötü tanrıydı. İran düalizminde, her iki ilke de tinseldi. Tinle özdek arasında bir kutuplaşmanın olduğunu öne süren diğerk bir düalizm ise Yunanistan'da ortaya çıktı. Bu iki düalizm –İran ve Yunan– daha geç dönem Yahudi ve Hristiyan düşüncesinde buluştu; ortaya çıkan sonuç ise, iyi Tanrı'nın tin, Şeytan'ın ise maddeyle özdeşliği oldu.

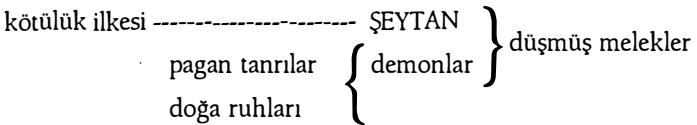
Monizmden üçüncü sapma, İbranilerde gerçekleşti. İbraniler açıkça, Yehova'nın ilahi ilkenin tek tezahürü olduğunu savunuyorlardı:

Tanrılar, tek Tanrı oldu. Bununla birlikte, kendi tanrılarının aynı zamanda tümüyle iyi bir tanrı olmasını arzuluyorlardı ve bu nedenle de örtük bir biçimde ve bilinç altında, Tanrı'nın kötü yüzünü iyi yüzünden ayırdılar ve Tanrı'nın iyi yüzünü Rab, kötü yüzünü ise Şeytan olarak adlandırdılar. Ancak, dinlerinin temel ilkesi tektanrıcılık olduğundan dolayı, iki ayrı ilkenin konumlandırılmasına son vermeleri gerekiyordu. Böyle bir konum ise kötü ruhu, yani Şeytan'ı, herhangi temelden yoksun bırakıyordu. Oysa Şeytan, kötülüğün yazgısını belirleyen güçtü ve varlığı Rab'ı, dünyada olan çoğu kötülüğün sorumluluğundan arındırıyordu. Bu temelsizlik, monizmle düalizm arasında örtülü bir gerginliğin ortaya çıkmasına yol açtı. Öte yandan ise Şeytan, bağımsız bir ilke değildi ve kendisi de Rab'ın yaratıklarından, hatta onun hizmetkârlarından biri idi. Eski Ahit'te ağırlıklı bir konuma sahip olmayan Şeytan, Apokrif, Apokaliptik ve Yeni Ahit yazınlarında öncelikli bir konuma ulaştı. Marjinal batıl inançlar tarafından salt dışarıdan eklenen bir varlık olmak bir yana, Şeytan, Tanrı'nın varlığından doğmuştur. O, Rab'ın karşılığı, onun kökteşidir. O, Tanrı'nın gölgesidir.

Monizmden düalizme dönüşüme koşturularak, teodise kavramında da bir dönüşüm göze çarpmaktadır. Eski dinlerin çoğunda teodise, mitlerde örtük bir biçimde ifade edilmekteydi. Ancak, bu mitlerin etkisi altındaki Yunan felsefi düşüncesi ve Yahudi ve Hristiyan yazarlar, ussal ve açık bir teodise geliştirmeyi amaçladılar. Bu nedenle filozoflar, düşünebilen tüm varlıklara uygulanabilen ussal bir ahlak yasası kavramını formüle ettiler. Bu da, kötülükle ilgili ussal ve ahlaksal bir tanımın oluşumuyla sonuçlandı. Mitolojide kötülük belirsiz bir biçimde tanımlanıyordu; oysa şimdi felsefe, ahlaksal ve doğal kötülüklerin arasına bir ayırım getiriyor ve her iki tür kötülükte Şeytan'ın oynadığı rolü tanımlıyordu.

Dünyada varolan kötülükten Şeytan ne ölçüde sorumluydu? Koursuz bir kozmosun varlığını öne süren Mısır düşüncesinde, teodiseye gerek duyulmamıştı. Mezopotamya ve Kenan ülkesinde ve erken dönem Yunan ve İbrani düşüncesinde ise, bu dünyada yanlış giden birtakım şeyler vardı ve bu yanlışlıklar, yani kötülükler, kötü ruhlarla, insanoglunun özgür istencinin seçimlerine ya da tanrısal gücün akıl sır ermez istencine mal ediliyordu. Düalizm, bu teodiseyi kökten biçimde değiştirdi, Tanrı'yı kötülüklerin sorumlusu konumundan özgür kıldı ve tüm kötülükleri bağımsız ve özgür bir tinin sorumluluğuna yükledi. Gerek geç dönem İbrani düşüncesi gerekse erken dönem Hristiyan düşüncesi monizm ve düalizm arasındaki bu gerginlikten etkilendiler. Tektanrıclığa olan ödün vermez inançlarından dolayı, kısmen de olsa kötülüklerden sorumluluğunu Tanrı'ya bıraktılar; düalizme olan eğilimlerinden dolayı, sorumluluğun önemli bir bölümünü ise Şeytan'a atfettiler.

Demonların Şeytan'la ilişkileri her zaman belirsiz kalmıştır ve Yeni Ahit'te demonlar, farklı unsurların bileşkesinden oluşmaktadır. Bu unsurlardan biri, düşmüş meleklerdir. Demonlar, düşmüş melekler olarak kabul edildikleri ölçüde kökenleri, *bene-ha elohim*'e inecektir. Bu bağlamda demonlar, Şeytan'la ortak bir tanrısal kökeni paylaşırlar ve bir nefeste bunları "Şeytan ve diğer demonlar" olarak anmak akla uygun olacaktır. Ancak, demonların kökenleri aynı zamanda başka geleneklere de inebilmektedir. Onlar, fırtınaların ya da ıssız korulukların ürkütücü ruhları, ölülerin oç peşindeki hayaletleri, hastalıklar getiren güçler ya da insanların ruhuna sahip çıkan tahripkâr ruhlardır.



Yaşayan gelenekte kötülüğün kişileştirilmesine ilişkin özellikler giderek birleşirler. Mısır ve Mezopotamya'da, kötü ruhun edimleri, geniş bir yayılım içinde ifade edilirler. Kenan inancında, kötülüğün ruhu olan Mot, ölümü ve kısırlığı simgelemektedir. İran'da, Ehrimen yokedici ve aldatıcıdır, cismani arzusun ve tamahkârlığın somut örneği, karanlıklar prensi, yalanların efendisi ve bizzat yalanın kendisinin somutlaşmış örneğidir. Tuhaftır, bu eski dinlerde dişi ilkeye yönelik derin ikirciklik, kötülüğün dişi bir güç tarafından kişileştirilmesini doğurmamıştır. Mısır'da Sekhmet, Kenan'da Anath, Yunanistan'da Hekate; tüm bu tanrıçalar ikircikli özellikler taşırlar. İran'da Fahişe Jeh ve Druj, yani yalan, kötüdürler, ancak bunlar da genel ve eril bir ilke olarak Ehrimen'e bağlıdırlar. Dişil olan Helenistik Dyad ise kansız bir soyutlamadır. Diğer dişil kötü ruhlar – Lilitu, Labartu, Gorgonlar, Sirenler, Harpyalar ve Lamialar – asla bir kötülük ilkesinin yüksekliğine ulaşamayan ikincil tanrılardır.

Hıristiyan ikonografisinde Şeytan'ın antik çağa inen öncülleri vardır, ancak, bu kökenlerle olan bağlar her zaman açık değildir. Şeytan, kıızıdır. Kızıl, Seth'in izleyicilerinin rengidir, ancak, Seth'in kızıl rengiyle Ortaçağ Şeytan'ının kızılığı arasında herhangi bir ilişkinin bulunduğu kanıtlanmamıştır. Kızıl renkli bir yılan, Marduk'un tapınağını süslemektedir, ancak yine, aradaki bağ açık değildir. Şeytan'ın kızılığının, ölümler âleminin yokedici alevleriyle ilişkili olduğu düşünülebilir. Ya da, Şeytan'ın rengi karadır. Seth, kimi zaman kara bir domuz biçiminde betimlenir; Dionysos da zaman zaman karadır, ancak bu ilişkiler de kesin değildir. Şeytan'ın kara rengi, onun, ölümü, yokoluşu ve gecenin dehşetini simgeleyen karanlıkla olan ilişkisinden kaynaklanabilir. Lilitu, Lilith ve Lamia'lar, gece yaratıklarıdır ve Mısır'dan Yunanistan'a ve İran'dan Roma'ya, ölümler dünyası hep karanlıktır. Kenanlılarda Mot ve Yunanlılarda Hades ölüm ve karanlığın efendi-

dileridir. Karanlıkla en dolaysız ilişki Mazdacılıkta yer almaktadır; burada Ehrimen, ışıksızlığın prensi olarak tanımlanır. İkonografik yönden karanlık ilkesinin koyu renk tonlarıyla betimlenmesine karşın, ölüm ve güneşten yoksun yeraltı dünyasıyla ilişkilerinden dolayı Şeytan, solgun renklerle de betimlenebilmektedir. Şeytan'ın Ortaçağ inançlarında ağırlıklı olarak vurgulanan soğuk ve pis kokulu özelliği de dolaysız biçimde Ehrimen'in ikonografisinden kaynaklanmaktadır.

Theriomorphy, yani bir ruhun bir hayvan biçiminde tezahürü, Hindistan'da, Mısır'da ve Mezopotamya'da ikircikli özellikler taşıyan bazı tanrılarla ilişkilendirilmiştir; diğer kültürlerde ise hayvan şeklindeki betimlemeler, yalnızca kötü ruhlara atfedilmiştir. Kötülükle ilişkili olduklarına inanılan hayvanlar şunlardı: Domuz, akrep, timsah, köpek, çakal, sıçan, kara kurbağa, kertenkele, arslan, yılan ve ejderha. Bunların arasında, Yahudi-Hiristiyan geleneğinde en sık rastlananlar, domuz, kedi, kara kurbağa, köpek ve yilandır. Şeytan'ın keçi biçiminde betimlenişi, öncelikle Pan imgesinden kaynaklanmaktadır. Şeytan, pençelerini, çift toynaklarını, kıllı bedenini, büyük fallusunu, kanatlarını, boynuzlarını ve kuyruğunu bu tür hayvanbiçimli atalarından miras almıştır.

Şeytan'ın üç özelliğinin kökenleri salt hayvansal özellikler olmanın ötesindedir. Kanatlara, çoğu Mezopotamya tanrısının omuzlarında da rastlanır ve eski çağlarda tanrısal gücü simgelemektedir; ve Mezopotamya'dan İbrani geleneğine de geçerek, cherubim ve seraphim'lerin omuzlarında da yer almıştır. İran'da Ahura Mazda, güçlü kanatlarıyla gökyüzünün yükseklerinde uçarken betimlenmektedir. Tanrıların habercisi Hermes'in ayak bileklerinde ya da bacaklarında kanatları bulunmaktadır. Aynı şekilde boynuzlar da eski çağlarda gücün ve bereketin simgesidir. Şeytan'ın "saman tırmığı" kısmen, Poseidon'un elinde taşıdığı ve kara, hava ve deniz üzerinde sahip olduğu

üçlü gücü simgeleyen üç çatallı mızraktan, kısmen ölümü simgeleyen nesnelerden (ör. Kharon'un tokmağı), kısmen de, cehennemde lanetlenmiş ruhlara yapılan işkencelerde kullanılan aletlerden kaynaklanmaktadır.

Şeytan, tanrılar ve melekler gibi, tek bir biçimle sınırlı değildir. İstedığı biçime girebilme gücüne sahiptir ve insanları kandırmak üzere yakışıklı bir genç, güzel bir kız, hatta bir nur meleği biçimine girebilir.

Şeytan'ın yeraltı âlemiyle ilişkileri, onu gerek ölüm gerekse doğurganlıkla ilişkilendirmektedir. Mısır'da, Mezopoptamya'da Kenan ülkesinde, eski Yunan'da ve erken dönem İbranilerde yeraltı âlemi ölümlerin solgun, gölgemsi bir biçimde varoluşlarını sürdürdükleri bir yerdi; İran düalizminin gelişimi ve Yunan filozoflarının ahlak üzerine getirdikleri tanımlarla birlikte, ceza nosyonu daha baskın bir konuma geldi. İran'da ölümlerin cennete ulaşmak için Çinvat Köprüsü'nü geçmeleri gerekiyordu; köprünün altında ise, günahkârları, kendilerini cezalandırmak üzere çeşitli işkencelerin beklediği bir göle düşüren ejderhalar dolaşıyordu. Yunanlıların inancına göre ise, gölgeler ülkesi Hades yavaş yavaş daha da kötücül Tartarus'la birleşiyor ve ilk başta yalnızca birkaç kişi (yeryüzünde Prometheus, yeraltı âleminde Tantalos ve Ixion) için ayrılan çeşitli eziyetler bu dünyada adil olmayan tüm insanlara da yapılıyordu. İbrani inancında varolan Gehenna ve Şeol, daha sonra birleşiyor ve Apokaliptik yazında Şeytan'ın ve onun emrindeki demonların içinde yaşadıkları bir ceza kolonisine dönüşüyorlardı. Tüm bu unsurlar birleşerek, Yeni Ahit'te henüz açık biçimde betimlenmeyen bir cehennem geleneğini Hristiyanlığa sağlıyordu.

Ölümün ve yeraltı dünyanın eskatolojisi, kozmosun, dünyanın eskatolojisiyle ilişkiliydi. İran düalizminin ortaya çıkışından önce, bir dünyanın sonu düşüncesi, kozmik olaylarda bir doruk noktasının

olabileceği, zorunlu olarak bulunmuyordu. Ancak, iyiyle kötü arasında evrensel bir savaş ve bunun sonucu olarak bu güçlerden birinin zaferi ve diğerinin yokedilişi, bir tür doruk noktasını kaçınılmaz kılıyordu. Şeytan'ın gücünün giderek arttığı çağlar süren bir mücadeleden sonra Tanrı yeryüzüne iner, son bir savaş yapılır, Şeytan yenilgiye uğrattılır ve sonsuza kadar yeraltında bir çukurda tutsak edilir ya da sonsuza değin yok edilir. O büyük günde, insan ya da ruh, şeytanla anlaşılan tüm varlıklar, efendileriyle aynı yazgıyı paylaşacaktır.

Ancak, Şeytan'ın düşüşü fikri, gelenekte muğlak bir biçimde ifade edilmektedir. Eskatoloji, kötü ruhun nihai düşüşünü ve yokedilişini anlatır. Oysa Mazdacılık, daha önceki düşüşle ilgili iki yorum sunar. Ehrimen'in ilk kez Hürmüz'ün ışığını arzuladığı ve bu nedenle gökyüzünde bu iki güç arasında ilk savaşın yapıldığı dönemde, Hürmüz onu dış dünyanın karanlığına yuvarlar ya da diğer bir versiyonda onu gökyüzünden, yeryüzünün derinliklerindeki ilk sulara fırlatır. Benzer bir eskatoloji de Mitrasçılıkta yer almaktadır. İbranilerin ve Hıristiyanların, İblis'in iki kez düştüğüne inanmaları için diğer bir nedenleri daha bulunmaktadır. Özünde örtük bir düalizmi içermesine karşın gelenekler açıkça İblis'in Işık Tanrı'sından bağımsız, onunla eşdeğerde, ayrı bir ilke olmadığını ve kendisinin de Tanrı'nın bir yarattığı olduğunu, bu nedenle de, Tanrı'nın yarattığı tüm diğer varlıklar gibi özünde iyi olduğunu vurguluyordu. Bu nedenle, İblis için bir ilk düşüş varsaymak gerekiyordu; bu düşüş, onun kendi özgür seçimiyle Tanrı'nın isteğine karşı çıkması sonucu gerçekleşecekti. Bu ilk düşüş, ahlaksal bir düşüştü, ancak buna eşlik eden bir de gökyüzünden coğrafi iniş olacaktı ki, bu da, ya Gözlemci Meleklerde olduğu gibi, İblis ve onun izleyicilerinin kendi özgür istençleriyle gerçekleşecekti ya da Tanrı'nın melekleri tarafından zorla gökyüzünden indirileceklerdi. Gözlemci Meleklerde olduğu gibi, bu düşüşün gönüllü bir iniş

şeklinde gerçekleşmesi durumunda bunu, iyi meleklerin kötü melekleri yeryüzünün derin vadilerine ve çukurlarına zorla indirdikleri ikinci ve gönüllü olmayan bir iniş izleyecekti. Kötü meleklerin iyi melekler tarafından gökyüzünden zorla atıldıkları versiyonda, kötü melekler ya havaya, ya yeryüzüne ya da yeryüzünün derin vadilerine ve çukurlarına fırlatıldılar. Sonunda Hristiyanlık, kötü meleklerin düşüşüyle ilgili bu çeşitli yorumları, cennetten cehenneme doğru şaşırtıcı bir dalış eylemi olarak birleştirdi.

Yeni Ahit döneminde Şeytan'ın başlıca özellikleri şunlardı: (1) Şeytan, kötülüğün kişileştirilmesiydi; (2) insanların bedenlerine saldırarak ya da eline geçirerek onlara kötülük ediyordu; (3) insanları yok etmek ya da Tanrı'ya karşı mücadelesinde kendi safına çekmek amacıyla onları günaha teşvik ederek sınıyordu; (4) günahkârları suçluyor ve cezalandırıyordu; (5) kötü ruhların, düşmüş meleklerin ya da demonların başkanıydı; (6) eski çağların yokedici güce sahip ruhların ya da hayaletlerin kötücül özelliklerinin çoğunu özümseyordu; (7) Tanrı'nın kendi krallığı gelinceye kadar, içinde yaşadığımız özdeşsel dünyanın ve varlıkların efendisiydi; (8) en sonunda kesin yenilgiye uğrayıncaya kadar, Tanrı'ya karşı sürekli bir savaş içinde olacaktı; (9) dünyanın sonu geldiğinde Tanrı tarafından yenilgiye uğrattılacaktı. Şeytan kavramına temel ayırıcı özellikleri verilmişti.

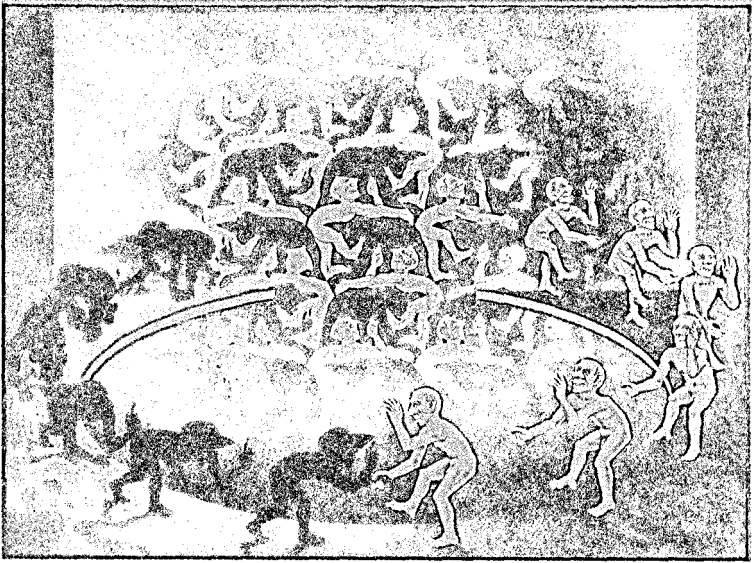
Ancak, Yahudi ve Hristiyan gelenekleri bu noktadan sonra birbirlerinden ayrılıyordu. Yahudi geleneği, Şeytan'ın rolünü kesin çizgilerle sınırlandırmak üzere genelde Hahamcı geleneği izlemekteydi. Buna karşın –gerek yüksek öğretileri içeren gerekse popüler– Hristiyanlık, kavramı çok daha geniş bir kapsama sahip olacak biçimde geliştirdiler. Hristiyan geleneği Şeytan'ı tanrısal kökenlerinden ayırarak onu demonlarla özümsemi ve onu demonların prensi olarak belirledi ve böylece, Şeytan'ı ve demonları düşmüş meleklerle özdeşleştirdi.

İyi ve kötü meleklerin doğalarını ve dahil oldukları hiyerarşiyi ve aynı zamanda da doğa ve insanlar üzerindeki güçlerini açıklığa kavuşturdu ve bu varlıkların birer bedene sahip olup olmadıklarını, eğer herhangi bir şekilde somut bedenleri bulunuyorlarsa, ne tür bedenleri olabileceği sorularını yöneltti. İblis'in başkaldırısının ve bu başkaldırını izleyen düşüşünün, en sonunda değil, zamanın en başında olduğunu belirledi ve bu düşüşün altında yatan nedenleri irdeledi: Şehvet, gurur, Âdem'e duyulan kıskançlık ya da Tanrı'ya duyulan kıskançlık. Şeytan'ı kesin bir biçimde hem Tekvin'de sözü edilen yılanla hem de Lucifer ile özdeşleştirdi. Meleklerin havaya mı, yoksa yeryüzündeki derin çukura mı fırlatıldığı sorusunu sordu; cehennemin nerede bulunduğunu, sonsuza değin varolup varolmayacağını, demonların burada ceza görmek üzere mi bulunduklarını, yoksa bu cezanın daha sonraya ertelendiğini ve demonların bu arada yalnızca lanetlileri cezalandırmak üzere onlara eziyet etmek üzere orada bulunduklarını sorguladı. Demonların insan bedenini ele geçirmeleri, saplantı ve demon kovma konularıyla ilgili karmaşık bir teoloji geliştirdi. Şeytan'ı Decal'le ve onun bir uzantısı olarak sapkınlar, Yahudiler ve "Şeytan'ın mistik bedeninin bir bölümünü oluşturan diğer kafirler"le ilişkilendirdi. İşlediğimiz günahların cezalandırılması amacıyla Tanrı'nın Şeytan'a insanlar üzerinde sahip olduğu gücün derecesi üzerinde ve İsa'nın bizleri bu gücün etkisinden ne şekilde kurtardığı konularında argüman geliştirdi; Yeni Ahit'te Şeytan, gelişim sürecindeki bir kavramın yalnızca bir aşamasını oluşturmaktadır ki, bu kavramın yalnızca tek bir aşaması değil, bir bütün olarak kendisi ve ilerlediği yön Şeytan'ın gerçekliğini oluşturmaktadır.

Kitap boyunca elimden geldiğince açık olmaya çalıştım. Metafizik terimlerle değil, tarihsel terimlerle konuşmaktayım. Bir tarihçi olarak, ne Tanrı'nın ne de Şeytan'ın zihnine dolaysız biçimde ulaşabil-

mekteyim ve ancak Şeytan kavramının tarihsel gelişimi üzerine bir araştırmada bulunabilirim; onun nesnel varoluşunu sorgulayamam. Bununla birlikte, herhangi bir metodolojik bakış açısından bu konu üzerinde gerçekleştirilecek entelektüel bir soruşturma, ahlaksal bir sorumluluğu gerektirecektir. Bir tarihçi olarak vardığım sonuçlara, bir insan olarak vardığım sonuçları da eklemek zorunda olduğumu hissediyorum. Bunun da ötesinde kendimi kişilik bütünlüğüne sahip bir insan olarak kişisel ve mesleki, entelektüel ve insani görüşlerim arasında ortaya çıkabilecek herhangi bir boşluğu önlemeye zorunlu hissediyorum. Sonuç olarak, şunu belirtmeliyim ki, Şeytan üzerine kişisel görüşlerim tarihsel görüşlerimle çelişmemektedir, tam aksine bu görüşlerin bir uzantısıdır.

Şeytan gerçekten var mıdır? Bu soruyu, dört farklı düzlemde ele alabiliriz: (1) Birinci düzlemde, hiçbir şey üzerine kesin ya da mutlak bir bilgiye sahip olamayız. Descartes'ın *cogito ergo sum*'u bile çok ileri gitmiş bir görüştür. Dolaysız ve anında deneyimlenebilen tek şey düşüncedir, bu nedenle herhangi bir kesinlik içinde belirtebileceğimiz tek önerme, *düşüncenin varolduğudur*. Ancak, kesinlikten yoksunluk, solipsizme geri dönmemiz gerektiği anlamına gelmemektedir. Mutlak değerın altında bilgiler aranabilir ve bulunabilir. (2) İkinci düzlemde, deneyimlerden yola çıkarak geçerli birtakım kestirimler yoluyla bilgi arayışına gireriz. *Kendinde şeyleri bilemezsiniz; ancak, algılandıkları biçimde şeyleri bilebilmek olanaklıdır*. Bu düzlemde, bir metodoloji seçersiniz; kısmen bir inanç atılımı kısmen ise deneyim bazında üzerinde enine boyuna düşünülmüş bir yargıdan oluşan bir seçimdir bu. Benim seçimim ise kavramlar tarihi yönündedir, zira böyle bir seçim, kökenleri sıkı sıkıya fiziksel doğada yer almayan, bu nedenle de bilimsel yöntemle açık olmayan bir kavramı anlayabilmenin en iyi yoludur. Kavramlar tarihi yöntemini seçecek olursanız, yola kendi dene-



M. C. Escher, "Karşılaşma", 1944, bütünleşmenin üç aşamasını betimlemektedir. En başta, insan benliğinin iki yansı bilinçdışında karanlık bir biçimde birarada yer almaktadır; daha sonra birbirlerinden ayrılırlar ve zıt yönlerde doğru giderler; son olarak da, bilinç düzleminde buluşur ve yeniden birleşirler. Escher Vakfı'nın izniyle, Haags Gemeentemuseum, Lahey.

yiminizden başlayarak çıkarsınız, diğer insanların deneyimi üzerinde incelemelerde bulunursunuz, ele aldığınız deneyimin ifade tarzına yönelirsiniz ve son olarak da bu deneyimle ilgili takip edebileceğiniz bir gelişim ya da bir gelenek arayışına girersiniz. (3) Üçüncü düzlemde, seçmiş olduğunuz metodoloji bazında neleri bilebileceğinizi belirlersiniz. (4) Dördüncü düzlemde ise edindiğiniz bu bilgileri yaşamınız içinde özümsersiniz.

Şeytan hakkında ne biliyorum? (1) Kötü olarak algıladığım, bir

bütünlük ve amaçlılık taşıdığını ve benim varlığımın ötesinden geldiğini gözlemlediğim bir gücü dolaysız bir biçimde deneyimledim. (2) Bu deneyim, pek çok kültürdeki akli başında insanlar arasında oldukça yaygın ve bu nedenle de çılgınlık olarak gözardı edilemeyecek denli gerçek. (3) Deneyim, nesnel olarak benim ötemde var olduğundan dolayı değil, bilinçdışından kaynaklandığından dolayı, benim dışımda bir yerden geliyor gibi görünebilir. (4) Ancak deneyimin benim varlığımın ötesindeliği, algının kendisinin bir bölümü ve başkalarının deneyiminde de yaygın biçimde var. Demek ki ciddiye alınması gerekiyor. (5) Deneyim, benim varlığımın ötesinden geliyorsa eğer, neyin deneyimi olabilir? Böyle bir deneyime olanak tanıyan varlığı nasıl tanımlamalı? Her şahıs, deneyimi kendi kişisel ve kültürel eğilimleri açısından yorumlar, böylece aktarılan görüşlerin içeriğinde kayda değer bir çoğulluk ortaya çıkar. (6) Benim kişisel ve kültürel eğilimlerimin, seçmiş olduğum metodolojiden öğrendiklerim doğrultusunda ayarlanması ve düzeltilmesi gerekir. (7) Seçmiş olduğum metodoloji, asgari bir düzeyde de olsa, bir kötülük ilkesinin varlığını olumlayan tarihsel geleneğin tanımlanabilir bir gelişimini göstermektedir. Doğal olarak çoğu kültürde yaşayan çok sayıda insanın bu görüşe katılmayacağı öne sürülerek karşı çıkılabilir. Bir insan olarak burada ben, yalnızca kendi entelektüel zeminim üzerinde, kendi inançlarımı sunmaktayım. Elbette Şeytan'ın var olup olmadığı konusunda kesin bir görüş öne süremem; ayrıca, Şeytan eğer yoksa ne fark edecektir? Bununla birlikte, tüm kuşkuları göz önünde bulundurarak diyebilirim ki, adını ne koyarsanız koyun, kötülüğün kişileştirilmesine ve bir kötülük ilkesinin varlığına inanıyorum.

Önemli bir diğer sorunun da burada en azından dile getirilmesi gerekiyor. Bugün Şeytan'ın işlevi nedir? Şeytan'a inanmak, olumlu bir değer midir, yoksa değil midir? Öte yandan, Şeytan'a inanmak zarar-

lıdır da; zira, kötülüğü salt Şeytan'a mal etmek, günahla ilgili kendi kişisel sorumluluklarımızı ve aynı zamanda adaletsiz toplumların, yasaların ve hükümetlerin çekilen acılarla ilgili sorumluluklarını tümüyle gözardı etmemiz için bize bir mazeret sağlar. Şeytan'a inanmanın bir diğer zararı da şudur ki, Satanizmle uğraşan insanlar kendilerini derin psikolojik tehlikelerle karşı karşıya bulurlar. Buna karşın, Şeytan'a inanmanın en azından bir avantajı vardır. İnsanın bir şekilde, bir nedenle özünde iyi olduğuna ve eğitim sisteminin, ceza yasalarının, sosyal yardım planlarının, şehircilikle ilgili tasarıların yeniden düzenlenmesi yoluyla kötülüklerin giderilebileceğine duyulan eskimiş liberal inancın geçerliliği kanıtlanmamıştır. Temelde kötülüğün var olduğunun bilincine varılması ve sonuç olarak kötülüğün bütüncülleştirilmesi ve bu şekilde aşılması, toplumsal yönden daha yararlı olacağı gibi, entelektüel ve psikolojik yönden de daha gerçekçi olacaktır. Ayrıca, deistler doğal diabloji üzerinde en azından bir kez daha düşünmelidirler. İnsanlığın iyilik üzerine evrensel deneyimi varsayımından yola çıkılarak doğal bir teoloji üzerine bir argümana varabilmek mümkünse, bu durumda, insanlığın kötülük üzerine evrensel deneyimi varsayımından yola çıkılarak doğal bir diabloji üzerine de bir argüman geliştirilebilir.

Şeytan'ın öyküsü korkutucudur; ve kötülüğün varoluşsal dehşetini gözardı eden ya da reddeden tüm dünya görüşleri birer yanılgıdan ibarettir. Ivan'ın karanlıkta tek başına ağlayan bir tek çocuğu tüm varoluşa değer, bu, bir anlamda tüm varoluşun kendisidir. Deist ya da ateist, herhangi bir dünya görüşü, bu çocuğun çektiği acıları minimal görüyor, bu acıları yok sayıyor, bu acılar için ustaca söz oyunlarından oluşan felsefi gerekçeler gösteriyorsa ya da bu acıları daha yüksek bir iyiliğin terimleriyle açıklamaya çalışıyorsa, bu daha yüksek iyiliğin adı ister Tanrı ister Halk, ne olursa olsun, o dünya görüşü

şü, küçük kızın yaşamını ve sizin yaşamınızı, boş ve gereksiz bulmaktadır. Bununla birlikte, kötülüğün gerçekliğine rağmen ve dünyada varolan hiç bitmeyen acıların ortasında, Marcus Aurelius, şu sözleri söyleyebiliyordu: “Kozmos, ortaya çıkan ne olursa olsun yaratma edimine âşıktır. Öyle ise, ben de kozmosa şöyle diyeceğim: Bu sevgiyi seninle paylaşacağım.”

Seçilmiş Kaynakça

Kötülük ve Şeytan üzerine çok sayıda eser bulunmaktadır; ancak yazık ki bunların çoğu yararsızdır. En yararlı olduğuna inandığım kitapları ve makaleleri bu kaynakçaya dahil ettim.

Abrahamsson, Hans. *The Origin of Death: Studies in African Mythology*. Uppsala, 1951.

Adkins, Arthur W. H. "Homeric Gods and the Values of Homeric Society." *Journal of Hellenic Studies*, 92 (1972), 1-19.

Ahern, M. B. *The Problem of Evil*. Londra, 1971.

Albright, William F. *Yahweh and the Gods of Canaan*. Londra, 1968.

Anthes, Rudolf. "Mythology in Ancient Egypt," *Mythologies of the Ancient World*. Ed. Samuel Noah Kramer. New York, 1961. S. 17-92.

Arendt, Hanna. *On Violence*. New York, 1970.

Armstrong, Arthur H. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*. Cambridge, 1940.

— ed. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, 1967.

Bamberger, Bernard J. *Fallen Angels*. Philadelphia, 1952.

Barton, George A. "The Origin of the Names of Angels and Demons in the Extra-Cannonical Apocalyptic Literature to 100 A.D." *Journal of Biblical Literature*, 30-31 (1911-1912), 156-157.

Baumbach, Günther. *Das Verstandis des Bösen in der synoptischen Evangelien*. Berlin, 1963.

Becker, Ernest. *The Structure of Evil*. New York, 1968.

Bellah, Robert. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York, 1966.

Berends, William. "The Biblical Criteria for Demon-Possession." *Westminster Theological Journal*, 37 (1975), 342-365.

Berger, Peter ve Thomas Luckman. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York, 1966.

Bianchi, Ugo. "Dualistic Aspects of Thracian Religion." *History of Religions*, 10

- (1970), 228-233.
- "Il dualismo come categoria storico-religiosa." *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 9 (1973), 3-16
- *Il dualismo religioso: saggio storico ed etnologico*. Roma, 1958.
- Billicsich, Friedrich, *Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes*. Cilt 1: *Von Platon bis Thomas von Aquino*. 2. basım, Viyana, 1955.
- Böcher, Otto. *Damonenfurcht und Danionenabwehr: ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*. Stuttgart, 1970.
- *Der Johannische Dualismus in Zusammenhang des nachbiblischen Judentums*. Gütersloh, 1965.
- *Das neue Testament und die damonischen Mächte*. Stuttgart, 1972.
- Bonnet, Hans. *Reallexicon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin, 1952.
- Borsodi, Ralph. *The Definition of Definition: A New Linguistic Approach to the Integration of Knowledge*. Boston, 1967.
- Bosch, Fredrick D. R. *The Golden Germ: An Introduction to Indian Symbolism*. The Hague, 1960.
- Boyd, James W. *Satan and Mara: Christian and Buddhist Symbols of Evil*. Leiden, 1975.
- Brandon, Samuel G. F. *Creation Legends of the Ancient Near East*. Londra, 1963.
- *The Judgement of the Dead: An Historical and Comparative Study*. Londra, 1967.
- "The Personification of Death in Some Ancient Religions." *Bulletin of the John Rylands Library*, 43 (1961), 317-335.
- *Religion in Ancient History*. New York, 1969.
- Brock-Utne, Albert. "Der Feind: die alttestamentliche Satangestalt im Lichte der sozialen Verhältnisse des nahen Orients." *Klio, Beiträge zur alten Geschichte*, 28 (1935), 219-227.
- Bruno de Jesus-Marie, ed. *Satan*. New York, 1952.
- Campbell, Joseph. *The Masks of God: Occidental Mythology*. New York, 1964.
- *The Masks of God: Oriental Mythology*. New York, 1962.
- *The Masks of God: Primitive Mythology*. New York, 1959.
- *The Mythic Image*. Princeton, 1975.
- Caquot, Andre. "Anges et demons en Israel." *Genies, anges et demons*. Paris, 1971.
- Carcopino, Jerome. *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*. Paris,

1926.

- Cassuto, Umberto. *The Goddess Anath: Canaanite Epics of the Patriarchal Age*. Kudüs, 1951.
- Cave, Charles H. "The Obedience of Unclean Spirits." *New Testament Studies*, II (1964/1965), 93-97.
- Cavendish, Richard. *The Powers of Evil*. New York, 1975.
- Charles, Robert H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. 2 cilt, Oxford, 1913.
- *Eschatology*. 2. basım, George Wesley Buchanan. New York, 1963.
- *Religious Development Between the Old and the New Testaments*. Londra, 1914.
- Cherniss, Harold. "Sources of Evil According to Plato." *Proceedings of the American Philosophical Society*, 98 (1954), 23-30.
- Chilcott, C. M. "The Platonic Theory of Evil." *Classical Quarterly*, 17 (1923), 27-31.
- Christensen, A. *Essai sur la démonologie iranienne*. Kopenhag, 1941.
- Corvez, Maurice. *Les Structuralistes, les linguistes*. Paris, 1969.
- Costello, Edward B. "Is Plotinus Inconsistent on the Nature of Evil?" *International Philosophical Quarterly*, 7 (483-497).
- Cross, Frank Moore. *Canaanite Mythology and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, Mass., 1973.
- Culican, William. "Phoenician Demons" *Journal of the Near East Studies*, 35 (1976), 21-24.
- Dahl, Nils Alstrup. "Der ergeborene Satans und der Vater des Teufels." *Apoporeta: Festschrift für Ernst Haenchen*. Berlin, 1964. S. 70-84.
- Dahood, Mitchell. "Ugaritic Studies and the Bible." *Gregorianum*, 43 (1962), 55-79.
- Dam, Willem C. van. *Damonen und Bessene: die Dämonen in Geschichte und Gegenwart und ihre Austreibung*. Aschaffenburg, 1970.
- Danielou, Alain. *Hindu Polytheism*. New York, 1964.
- De Harlez, Charles. "Satan et Ahriman, le démon biblique et celui de l'Avesta." *Society of Biblical Archaeology, Proceedings*, 9 (1887), 365-373.
- De Jonge, Marinus. *Testamenta XII Patriarcharum*. 2 cilt, Leiden, 1964.
- Denis, Albert Marie. *Introduction aux pseudepigraphes grecs de l'ancien Testament*. Leiden, 1970.

- Detienne, Marcel. "Sur la Demonologie de l'ancien pythagorisme." *Revue de l'histoire des religions*, 155 (1959), 17-32.
- De Vaux, Roland. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. New York, 1961.
- Dexinger, Ferdinand. *Sturz der Götteröhne oder Engel von der Sintflut*. Wiener Beiträge zur Theologie, 13. Viyana, 1966.
- Dhorme, Edouard. *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*. Paris, 1956.
- Dodds, Eric R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge, 1965.
- Dresden, Mark J. "Mythology of Ancient Iran." Ed. Samuel N. Kramer, *Mythologies of the Ancient World*. New York, 1961.
- Driver, Godfrey R. "Mythical Monsters in the Old Testament." *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*. 2 cilt, Roma, 1956. I, 234-249.
- Duchesne-Guillemin, Jacques, ed. *The Hymns of Zarathustra*. Londra, 1952.
- *Ohrmazd et Ahriman: l'aventure dualiste dans l'antiquite*. Paris, 1953.
- *La Religion de l'Iran ancien*. Paris, 1962.
- *Symbols and Values in Zoroastrianism: Their Survival and Renewal*. New York, 1966.
- Dumezil, Georges. *Archaic Roman Religions*. 2 cilt, Chicago, 1970.
- Dussaud, Rene. *Les Religions des Hittites et des Hourittes, des Pheniciens, et des Syriens*. Paris, 1945.
- Eissfeldt, Otto. *The Testament: An Introduction, Including the Apocrypha and Pseudepigraphica, and also the Works of Similar Type from Qumran*. New York, 1965.
- Eitrem, Samson. *Some Notes on the Demonology of the New Testament*. 2. basım, Oslo, 1966.
- Eliade, Mircea, ed. *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religions*. New York, 1967.
- *Myth and Reality*. New York, 1963.
- "Notes on Demonology." *Zalmoxis*, I (1938), 197-203.
- *Patterns in Comparative Religion*. New York, 1958.
- *The Two and the One*. Londra, 1965.
- Erman, Adolph, ed. *The Ancient Egyptians: A Sourcebook of Their Writings*. Londra, 1923. 2. basım, New York, 1966. İlk kez *Die Literatur der Agypter* başlığı altında basılmıştır. Leipzig, 1923.
- Ernst, Josef. *Die eschatologischen Gegenspieler in der Schriften des Neuen Testa-*

- ments. Regensburg, 1967.
- Evans, John M. *Paradise Lost and the Genesis Tradition*. Oxford, 1968.
- Fascher, Erich. *Jesus und der Satan: eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte*. Halle/Salle, 1949.
- Feine, Paul ve Johannes Behm. *Einleitung in das Neue Testament*. 14. basım, Werner Georg Kümmel, Heidelberg, 1964. İng. çev. *Introduction to New Testament*. Nashville, 1966.
- Ferguson, John. *The Religions of the Roman Empire*. Londra, 1970.
- Festugiere, Andre-Jean. *Epicurus and His Gods*. Oxford, 1955.
- Frankfort, Henri. *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation*. New York, 1948.
- *The Birth of Civilization in the Middle East*. Londra, 1951.
- ed. *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. Chicago, 1946
- *The Problem of Similarity in Ancient Near East Religion*. Oxford, 1951.
- Fridrichsen, Anton "The Conflict of Jesus With the Unclean Spirits." *Theology*, 22 (1931), 122-135.
- Fromm, Erich. *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York, 1973.
- Fuller, Benjamin A.G. *The Problem of Evil in Plotinus*. Cambridge, 1912.
- Girard, Rene. *La Violence et le sacré*. Paris, 1962.
- Glasson, Thomas Francis. *Greek Influence in Jewish Eschatology with Special Reference to the Apocalypses and Pseudepigraphs*. Londra, 1961.
- Gonda, Jan. *Les Religions des l'Inde*. Paris, 1962.
- Goodenough, Erwin R. *Introduction to Philo Judaeus*. 2. basım, Oxford, 1962.
- Gordis, Robert. *The Book of God and Man: A Study of Job*. Chicago, 1965.
- Gordon, Cyrus. *The Ancient Near East*. 3. basım, New York, 1965.
- "Canaanite Mythology," *Mythologies of the Ancient World*. Ed. Samuel Noah Cramer. New York, 1961. S. 183-215.
- *The Common Background of Greek and Hebrew Civilization*. New York, 1965. İlk kez, *Before the Bible* başlığı altında yayınlandı. New York, 1962.
- *Ugarit and Minoan Crete: The Bearing of Their Texts on the Origins of Western Culture*. New York, 1966.
- *Ugaritic Literature: A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts*. Roma, 1949.
- Gray, John. *The Canaanites*. Londra, 1964.
- *The Legacy of Canaan: The Ras Shamra Texts and Their Relevance to the Old*

- Testament*. Leiden, 1965.
- *Near Eastern Mythology*. Londra, 1969.
- Greeley, Andrew M. *Unsecular Man*. New York, 1972.
- Greene, William C. *Moirai: Fate, Good and Evil*, in *Greek Thought*. Cambridge, Mass., 1944.
- Griffiths, John G. *The Conflict of Horus and Seth, from Egyptian and Classical Sources: A Study in Ancient Mythology*. Liverpool, 1960.
- Gross, Julius. *Geschichte des Erbsündendogmas: ein Beitrag zur Geschichte des Problems von Ursprung des Übels*. 4 cilt, Münih, 1960-1972.
- Gruenthaner, Michael J. "The Demonology of the Old Testament." *Catholic Biblical Quarterly*, 6 (1944), 6-27.
- Güterbock, Hans. "Hittite Mythology." *Mythologies of the Ancient World*. Ed. Samuel Noah Kramer. New York, 1961. S. 141-179.
- Guthrie, William K. C. *Orpheus and the Greek Religion*. Londra, 1935.
- Haag, Herbert, ed. *Teufelsglaube*. Tübingen, 1974.
- Hager, Fritz-Peter. *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysic*. Berne, 1963.
- Harden, Donald. *The Phoenicians*. New York, 1962.
- Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*. 2. basım, Chicago, 1951.
- Helfer, James S. *On Method in the History of Religions*. Middletown, Conn. 1968.
- Hennecke Edgar ve Wilhelm Schenemmelcher. *The New Testament Apocrypha*. 2 cilt, Philadelphia, 1963-1965.
- Henninger, Joseph. "The Adversary of God in Primitive Religions." *Satan*. Ed. Bruno de Jesus-Marie. New York, 1952.
- Herter, Hans. "Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben." *Rheinisches Jahrbuch der Volkskunde*, I, (1950), 112-143.
- Hick, John. *Evil and the God of Love*. New York, 1966.
- Hiers, Richard H. "Satan, Demons and the Kingdom of God" *Scottish Journal of Theology*, 27 (1974), 35-47.
- Hinnels, John R. *Persian Mythology*. Londra, 1973.
- "Zoroastrian Saviour Imagery and its Influence on the New Testament," *Numen*, 16 (1969), 161-185.
- Hinz, Walter. *Zarathustra*. Stuttgart, 1961.
- Hollinger, David A. "T.S. Kuhn's Theory of Science and its Implications for His-

- tory." *American Historical Review*, 78 (1973), 370-393.
- Hooke, Samuel H. *Babylonian and Assyrian Religion*. New York, 1953
- Inge, William R. *The Philosophy of Plotinus*. 3. basım, 2 cilt, Londra 1929.
- James, Montague Rhodes, ed. *The Apocryphal New Testament*. Oxford, 1924
- Jeanmarie, Henri. *Dionysos: histoire du culte de Bacchus*. Paris, 1951.
- Jensen, Soren S. *Dualism and Demonology*. Kopenhagen, 1966.
- Johnson, Roger N. *Aggression in Man and Animals*. Philadelphia, 1972.
- Jung, Leo. *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature*. Philadelphia, 1926.
- The Jung Institute. *Evil*. Evanston, Ill., 1967
- Kapellrud, Arvis S. *The Violent Goddess: Anat in the Ras Shamra Texts*. Oslo, 1969.
- Kaupel, Heinrich. *Die Dämonen in Alten Testament*. Aubsburg, 1930.
- Kee, Howard Clark. "The Terminology of Mark's Exorcism Studies." *New Testament Studies*, 14 (1968), 232-246.
- Kelly, Henry Ansgar. *The Devil, Demonology, and Witchcraft: The Development of Christian Beliefs in Evil Spirits*. 2. basım, New York, 1974.
- "The Devil in the Desert." *Catholic Biblical Quarterly*, 26 (1964), 190-220.
- "Demonology and Diabolical Temptation." *Thought*, 40 (1965), 165-194.
- Kelsey, Morton. "The Mythology of Evil." *Journal of Religion and Health*, 13 (1974), 7-18.
- Kerenyi, Karoly. *The Religion of the Greeks and Romans*. New York, 1962.
- Kirk, Geoffrey, S. *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge, 1970.
- Kluger, Rivkah Schärf. *Satan in the Old Testament*. Evanston, Ill., 1967.
- Kockelmans, Joseph J., ed. *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and its Interpretations*. New York, 1967.
- Kramer, Samuel Noah. "Mythology of Sumer and Akkad." *Mythologies of the Ancient World*. New York, 1961, S. 95-137.
- *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B. C.* 2. basım, New York, 1961.
- Kuhn, Harold B. "The Angelology of the Non-Canonical Jewish Apocalypses." *Journal of Biblical Literature*, 67 (1948), 217-232.
- Langton, Edward. *Essentials of Demonology: A Study of Jewish and Christian Doctrine, its Origin and Development*. Londra, 1949.

- *Good and Evil Spirits: A Study of the Jewish and Christian Doctrine, Its Origin and Development*. New York, 1942.
- *Satan: A Portrait: A Study of the Character of Satan Through All the Ages*. Londra, 1945.
- Leach, Edmund R. *Lévi-Strauss*. Londra, 1970.
- Lederer, Wolfgang. *The Fear of Women*. New York, 1968.
- Lefèvre, André. "Angel or Monster?" *Satan*. Ed. Bruno de Jésus-Marie. New York, 1952.
- Leibovici, Marcel. "Génies et démons en Babylonie." *Génies, anges et démons*. Paris, 1971. S. 85-112.
- Ling, Trevor O. *Buddhism and the Mythology of Evil: A Study in Theravāda Buddhism*. Londra, 1962.
- *The Significance of Satan: New Testament Demonology and its Contemporary Relevance*. Londra, 1961.
- Lods, Adolphe. "La Chute des anges: origine et portée de cette spéculation." *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 7 (1927), 295-315.
- "Les Origines de la figure de Satan, ses fonctions à la cour céleste," *Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud*. 2 cilt, Paris, 1939. II, 649-660.
- Long, J. Bruce. "Siva and Dionysos—Visions of Terror and Bliss." *Numen*, 19 (1971), 180-209.
- Lorenz, Konrad. *On Aggression*. New York, 1966.
- Lovejoy, Arthur O. *Essays in the History of Ideas*. Baltimore, 1948.
- Lüthi, Kurt. *Gott und das Böse: eine biblisch-theologische und systematische These*. Zürich, 1961.
- McCasland, Selby Vernon. *By the Finger of God: Demon Possession and Exorcism in Early Christianity in the Light of Modern Views of Mental Illness*. New York, 1951.
- Macchioro, Vittorio. *From Orpheus to Paul: A History of Orphism*. New York, 1930.
- McCloskey, H. J. "God and Evil." *Philosophical Quarterly*, 10 (1960), 97-114.
- "The Problem of Evil." *Journal of Bible and Religion*, 30 (1962), 187-197.
- MacCulloch, John A. *The Harrowing of Hell: A Comparative Study of an Early Christian Doctrine*. Edinburgh, 1930.
- Mackie, John L. "Evil and Omnipotence." *Mind*, 64 (1955), 200-212.
- Madden, Edward H. "The Riddle of God and Evil." *Current Philosophical Issues*.

- Ed. Frederick C. Dommeyer. Springfield, Ill., 1966, S. 185-200.
- ve Peter H. Hare. *Evil and the Concept of God*. Springfield, Ill., 1968.
- Maier, Johann. "Geister (Dämonen): Israel." *Reallexikon für Antike und Christentum*, IX (1976), 579-585.
- Maranda, Pierre ve Eppi Kōngās. *Structural Analysis of Oral Tradition*. Philadelphia, 1971.
- Maritain, Jacques. *God and the Permission of Evil*. Milwaukee, 1966.
- May, Harry S. "The Daimonic in Jewish History; or, the Garden of Eden Revisited," *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 23 (1971), 205-219.
- May, Herbert G. "Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament Imagery," *Journal of Biblical Literature*, 82 (1963), 1-14.
- May, Rollo. *Power and Innocence: A Search for the Sources of Violence*. New York, 1972.
- Meeks, Dimitri, "Génies, anges, démons en Egypte." *Génies, anges et démons*. Paris, 1971. S. 17-84.
- Meldrum, M. "Plato and the ἀρχὴ κακῶν," *Journal of Hellenic Studies*, 70 (1950), 65-74.
- Ménasce, P. de. "A Note on the Mazdean Dualism." *Satan*. Ed. Bruno de Jésus-Marie. New York, 1952. S. 121-126.
- Mendelsohn, Isaac, ed. *Religion of the Ancient Near East: Sumero-Akkadian Religious Texts and Ugaritic Epics*. New York, 1955.
- Mensching, Gustav. *Gut und Böse im Glauben der Völker*. 2. basım, Stuttgart, 1950.
- Michel, Johann. "Katalog der Engelnamen." *Reallexikon für Antike und Christentum*, V (1962), 200-239.
- Montagu, Ashley, ed. *Man and Aggression*. New York, 1968.
- Moreno, Antonio. *Jung, Gods, and Modern Man*. Notre Dame, 1970.
- Morenz, Siegfried. *Egyptian Religion*. Ithaca, N. Y., 1973. İlk kez *Aegyptische Religion* olarak basılmıştır. Stuttgart, 1960.
- Munz, Peter. *When the Golden Bough Breaks: Structuralism or Typology?* Londra, 1973.
- Mylonas, George E. *Eleusis and the Elusinian Mysteries*. Princeton, 1961.
- Natanson, Maurice, ed. *Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz*. The Hague, 1970.

- Neumann, Erich. *Depth Psychology and a New Ethic*. New York, 1969.
- Newmann, John Henry. *Essay on the Development of Christian Doctrine*. Londra, 1946.
- Nilsson, Martin P. *Geschichte der griechischen Religion*. 3.basım, 3 cilt, Münih, 1967.
- Noack, Bent. *Satanás und Soteria: Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie*. Kopenhagen, 1948.
- Nyberg, Henrik S. *Die Religionen des alten Iran*. Osnabrück, 1966.
- Obeyesekere, Gananath. "Theodicy, Sin, and Salvation in a Sociology of Buddhism," *Dialectic in Practical Religion*. Ed. E. R. Leach. Cambridge, 1968, S. 7-40.
- O'Brien, D. "Plotinus on Evil: 'A Study Of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil." *Downside Review*, 87 (1969), 68-110.
- Oesterreich, Traugott K. *Possession, Demonic and Other: Among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*. New York, 1930.
- O'Flaherty, Wendy Doniger, *Hindu Myths*. Harmondsworth, 1975.
- *The Origin of Evil in Hindu Mythology*. Berkeley, Kalif., 1976.
- "The Origin of Heresy in Hindu Mythology." *History of Religions*, 10 (1970), 271-333.
- Olson, Alan M., ed. *Disguises of the Demonic: Contemporary Perspectives on the Power of Evil*. New York, 1975.
- Otto, Walter F. *Dionysos: Myth and Cult*. Bloomington, Ind., 1965.
- Penelhum, Terence. "Divine Goodness and the Problem of Evil." *Religious Studies*, 2 (1966), 95-107.
- Petit, François. *The Problem of Evil*. New York, 1959.
- Pètrement, Simone. *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques, et les manichéens*. Paris, 1947.
- *Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions: introduction à l'étude du dualisme platonicien, du gnosticisme et du manichéisme*. Paris, 1946.
- Piccoli, Giuseppe. "Etimologie e significati di voci bibliche indicanti Satana." *Rivista di filologia classica; nuova serie*, 30 (1952), 69-73.
- Pike, Nelson, ed. *God and Evil: Readings on the Theological Problems of Evil*. Englewood Cliffs, N. J., 1964.
- Pistorius, Philippus V. *Plotinus and Neoplatonism: An Introductory Study*. Cambridge, 1952.

- Plantinga, Alvin. "The Free Will Defence," *Philosophy in America*. Ed. Max Black. Ithaca, N.Y., 1965, S. 204-220.
- Pontifex, Mark. "The Question of Evil," *Prospect for Metaphysics*. Ed. Ian Ramsey. Londra, 1961. S. 121-137.
- Pritchard, James B. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 2. basım, Princeton, 1955.
- Propp, Vladimir. *Morphology of the Folk Tale*. 2. basım, Austin, Tex., 1968.
- Puccetti, Roland. "The Loving God—Some Observations on John Hick's Evil and the God of Love," *Religious Studies*, 2 (1967), 255-268.
- Radin, Paul. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. Londra, 1955.
- Raphaël, F. "Conditionnements socio-politiques et socio-psychologiques du Satanisme," *Revue des sciences religieuses*, 50 (1976), 112-156.
- Reicke, Bo. *The Disobedient Spirits and Christian Baptism: A Study of 1 Pet. 3:19 and its Context*. Kopenhag, 1946.
- Richman, Robert J. "The Argument from Evil," *Religious Studies*, 4 (1968), 203-211.
- Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*. New York, 1967.
- Ringgren, Helmer. *Religions of the Ancient Near East*. Philadelphia, 1973.
- Roskoff, Gustav. *Geschichte des Teufels*. 2 cilt, Leipzig, 1869.
- Rossi, Ino. *The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective*. New York, 1974.
- Russell, David S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic 200 B.C.- A.D. 100*. Philadelphia, 1964.
- Sanford, Nevitt ve Craig Comstock. *Sanctions for Evil*. San Francisco, 1971.
- Scheepers, Johannes H. *Die Gees van God en die gees van die mens in die Ou Testament*. Kampen, 1960.
- Scheffczyk, Leo. "Christlicher Glaube und Dämonenlehre. Zur Bedeutung des Dokumentes der 'Kongregation für die Glaubenslehre' von Juni 1975," *Münchener Theologische Zeitschrift*, 26 (1975), 387-396.
- Schipper, Kristofer. "Demonologic chinoise," *Génies, anges et démons*. Paris, 1971, S.403-427.
- Schlier, Heinrich. *Principalities and Powers in the New Testament*. New York, 1961.
- Schmid, Josef. "Der Antichrist und die hemmende Macht (2 Thess. 2:1-12)," *Theologische Quartalschrift*, 129 (1949), 323-343.

- Schmidt, Karl Ludwig. "Lucifer als gefallene Engelmacht." *Theologische Zeitschrift*, 7 (1951), 161-179.
- Schutz, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, Ill., 1967.
- Sesemann, Wilhelm. "Die Ethik Platos und das Problem des Bösen," *Festschrift Hermann Cohen*. Berlin, 1972. S. 170-189.
- Shaked, Shaul. "Some Notes on Ahriman, the Evil Spirit, and his Creation," *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*. Jerusalem, 1967.
- Shiner, Larry. "A Phenomenological Approach to Historical Knowledge," *History and Theory*, 8 (1969), 260-274.
- Simpson, William K., vd. *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. New Haven, 1972.
- Soelle, Dorothy. *Suffering*. Philadelphia, 1976.
- Sontag, Frederick. *The God of Evil: An Argument from the Existence of the Devil*. New York, 1970.
- Soury, Guy. *La Démonologie de Plutarque*. Paris, 1942.
- Spiro, Melford. *Buddhism and Society*. New York, 1972.
- Stählin, Wilhelm. "Die Gestalt des antichrists und das Katechon." *Festschrift J. Lortz*. 2 cilt, Baden-Baden, 1958, II, 1-12.
- Staude, John Raphael. "Psyche and Society: Freud, Jung and Lévi-Strauss from Depth Psychology to Depth Sociology," *Theory and Society*, 3 (1976), 303.
- Stemberger, Günter. *La Symbolique du bien et du mal selon S. Jean*. Paris, 1970.
- Storr, Anthony. *Human Destructiveness*. New York, 1972.
- Strack, Hermann, and Paul Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 4 cilt, Münih, 1922-1969.
- Taylor, Richard. *Good and Evil: A New Direction*. New York, 1970.
- Thornton, Timothy C. G. "Satan: God's Agent for Punishing," *Expository Times*, 83 (1972), 151-152.
- Torczyner, Harry. *The Book of Job: A New Commentary*. Kudüs, 1957.
- "A Hebrew Incantation against Night-Demons from Biblical Times," *Journal of Near Eastern Studies*, 6 (1974), 18-29.
- Vaillant, André. *Le Livre des secrets d'Hénoch: texte slave et traduction française*. Paris, 1952.
- Van der Meulen, R. J. "Veraktualisering van de Antichrist," *Arcana Revelata: Festschrift W. Grosheid*. Kampen, 1951.

- Vandier, Jacques. *La Religion égyptienne*, 2. basım, Paris, 1949.
- Varenne, Jean. "Anges, démons et génies dans l'Inde," *Génies, anges et démons*. Paris, 1971. Pp. 257-294.
- Verde, Felice M., O.P. "Il Problema del male da Proclo ad Avicenna," *Sapienza*, II (1948), 390-408.
- "Il Problema del male da Plutarco a S. Agostino," *Sapienza*, II (1958), 231-268.
- Vermaseren, Maarten J. *Mithras, the Secret God*. London, 1963.
- Vermes, Geza. *The Dead Sea Scrolls in English*. 2. basım, Harmondsworth, 1970.
- Von Petersdorff, Egon. *Daemonologie*. 2 cilt, Münih, 1956-1957.
- Wainwright, William J. "The Presence of Evil and the Falsification of Theistic Assertions," *Religious Studies*, 4 (1968), 213-216.
- Wallace, Howard. "Leviathan and the Beast in Revelations," *Biblical Archaeologist*, II (1948), 61-68.
- Watts, Alan W. *The Two Hands of God: The Myths of Polarity*. New York, 1963.
- Wheelwright, Philip. *The Burning Fountain*. Bloomington, Ind., 1954.
- Widengren, Geo. *The Great Vohu Manah and the Apostle of God: Studies in Iranian and Manichaeian Religious*. Uppsala, 1945.
- *Die Religionen Irans*. Stuttgart, 1965.
- Willetts, Ronald F. *Cretan Cults and Festivals*. New York, 1962.
- Williams, R. J. "Theodicy in the Ancient Near East," *Canadian Journal of Theology*, 2 (1956), 14-26.
- Wilson, John A. *The Burden of Egypt: An Interpretation of Ancient Egyptian Culture*. Chicago, 1951, 2. basımı *The Culture of Ancient Egypt*. New York, 1956.
- Winston, David. "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran. A Review of the Evidence," *History of Religious*, 5 (1965-1966), 183-216.
- Wolfson, Harry A. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 cilt, Cambridge, Mass., 1947.
- Woods, Richard. *The Devil*. Chicago, 1974.
- Zaehner, Robert C. *Concordant Discord: The Interdependence of Faiths*. Oxford, 1970.
- *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London, 1961.
- *Hinduism*. Oxford, 1962.
- *The Teachings of the Magi*. New York, 1956.

— *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*. Oxford, 1955.

Zandee, Jan. *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions*. Leiden, 1960

Ziegler, Matthäus. *Engel und Dämon im Lichte der Bibel: mit Einschluss des ausserkanonischen Schrifttums*. Zürich, 1957.

DİZİN

Âdem ile Havva, 228, 241, 244
 Aeshma Deva, 130, 252, 256
 Afrika, 70, 71
 Ahuralar, 62, 63, 115, 117
 Ahura Mazda (bkz. Hürmüz)
 Aion
 Yeni Ahit, 275, 276, 285
 Yunan, 174
 Aiskhylos, 145, 148, 155, 163
 Akhilleus, 148, 172
 Ameša spenta (bkz. Amšaspend),
 126
 Amšaspend, 126, 127
 Anath, 105, 106, 107, 108, 208,
 300
 Angra Mainyu (bkz. Ehrimen),
 111, 114, 118, 119, 120
 Anpu (*Anubis*), 84, 88
 Anunnaki, 102
 Apep, 88, 91
 Aphrodite, 65, 140
 Apokaliptik, 191-196, 201, 202,
 204, 211-219, 220, 239, 248,
 255, 256, 260, 270, 274, 275,
 280, 288, 294, 298, 302
 Apokrifa, 201, 253, 284, 293
 Apokrifal, 191, 204, 218
 Apollon, 140, 142, 143, 144,
 145, 149, 152, 162
 Apsu, 97, 98
 Aquinas, 19, 167, 187

Ares, 140
 Aristoteles, 170
 Artemis, 67, 76, 140, 143, 144,
 145, 147, 149
 Arunta, 80
 Asmodeus, 252, 256
 Astarte, 104, 105
 Asur, 13, 14, 94, 227
 Asuralar, 62-68, 115, 154, 155
 Ate, 148
 Athena, 140, 156
 Augustine, 121, 167, 187
 Aurelius, Marcus, 182, 310, 314
 Az, 135
 Azazel, 203, 217-223, 229, 240,
 241, 247, 254
 Aziz Paul, 68

 Baal, 104, 105, 106, 107
 Babil, 94-100, 201, 206, 227,
 253, 256, 292
 Bakkhanalia, 174
 Beelzebub, 218
 Behemoth, 253
 Belial (Beliar), 217, 219, 223,
 245-255, 257, 270, 271
 Bene ha-elohim, 212-217, 221,
 230, 233, 236
 Blatty, William, 22
 Buber, Martin, 115, 210
 Budizm, 19, 30, 53, 73, 81, 112

- Cehennem, 70, 80
 Hristiyanlık, 198, 253
 Mazdacı, 134
 Mezopotamya, 102
 Yunan, 172
 Chicomecoatl, 67
 Ciuacoatl, 67
 Coatlicue, 67
- Çırvat Köprüsü, 132, 133, 134, 302
- Dagon, 104
 Dayak, 74
 Demonlar, 81, 82, 85, 139
 Hristiyanlıkta, 270, 272, 280, 281, 286
 Yunanistan'da, 162, 192, 195, 196
 İbranilerde, 202, 252, 254
 İran'da, 117, 130
 Deukalion, 152, 155
 Devalar, 63, 64, 115-130, 154
 Dişil ilke, 65
 Dike, 146
 Dionysos, 46, 65, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 174, 196, 198, 300, 317, 318, 320
 Dostoyevski, 12, 266
 Druj, 114, 131, 300
 Dupré, Louis K., 52
 Durga, 63
 DUALİZMLER, 53, 109-115, 120, 125, 139, 152, 156, 158, 165, 166, 176, 182, 194, 195, 199, 211, 241, 248, 251, 257, 258, 270, 274, 294-299, 302, 303
- Ehrimen, 63, 111, 117, 119-134, 135, 136, 137, 175, 176, 195, 238, 256, 257, 294, 300-303
 Ejderha, 74, 106, 131, 253, 255, 290-293, 301, 302
 Ekhidna, 155
 Eliade, Mircea, 54, 63, 75
 Emma-O, 81, 82
 Epiktetos, 42, 182
 Epikür, 182
 Ereşkigal, 100
 Erinysler, 143, 148, 163, 164, 198
 Eskatoloji, 132, 176, 195, 285, 288, 302, 303
 Eski Ahit, 201, 203, 204, 205, 209, 217, 219, 226, 227, 230, 237, 254, 256, 257, 271, 274, 292, 298
 Essenler, 137
 Etimmu, 102
 Etrüskler, 178, 179
 Etyopya Enoş'u, 215, 221, 222, 240
 Euripides, 145, 151, 152
 Eyüb Kitabı, 96, 148, 221, 230, 238, 256
- Filon, 191, 192
 Flint, 65
 Frashkart, 135

- Fravaşiler, 127
 Fromm, Erich, 19, 24, 27
 Gaia, 140, 153, 154
 Gayomart, 126, 127, 128, 132, 135, 137
 Gehenna, 85, 198, 215, 302
 Gnostisizm, 110, 137, 158, 159, 161, 168, 184, 195, 269, 278, 279, 294
 Gorgolar, 163
 Gorgonlar, 196, 300
 Gözlemci Melekler, 217, 221, 225, 228, 243, 303
 Haag, Herbert, 35, 210, 248, 316, 319
 Hades, 143, 163, 175, 196, 300, 302
 Hristiyan cehennemi olarak, 284
 Hamestagan, 134
 Harpyalar, 163, 300
 Hathor, 91, 92, 93, 95, 107
 Hekate, 145, 147, 198, 300
 Hephaistos, 140
 Hera, 73, 140, 163, 164
 Herakleitos, 151, 164
 Herodotus, 88
 Hititler, 108, 109, 153
 Homeros, 33, 138, 146, 149, 150, 152, 162, 171, 181
 Horus, 85-89, 91, 209, 297, 316
 Hürmüz, 63, 115, 119-135, 174, 175, 180, 238, 303
 Hydra, 140, 155, 163, 196, 253
 Incubus, 80, 225
 Irokualar, 65
 Iblis, 16, 22, 31, 51, 68, 70, 110, 129, 141, 142, 160, 196, 216-261, 270-296, 303, 305
 İsis, 88, 89, 93, 174, 198
 İslam, 110, 125
 İşaya Kitabı, 226
 İştâr, 100, 102
 Japonya, 80, 81, 82, 85, 112
 Jeh, 126, 132, 300
 Jequon, 240
 Jung, C. G., 27-31, 41, 48, 54
 Kain, 222
 Kali, 63, 67, 69, 70, 74
 Kaos, 30, 71, 73, 74, 83, 98, 99, 153, 154, 168, 292
 Kelly, Henry Ansgar, 35, 282, 317
 Kenan, 83, 94, 104-108, 201, 205-213, 227, 252, 253, 255, 299, 300, 302
 Kerberos, 155, 163
 Kerler, 162
 Kharon, 178, 179, 180, 196, 302
 Khimaira, 155
 Kibele, 145, 174, 198
 Kinikler, 164
 Klytaimestra, 163
 Knidyalı Eudoksos, 183

- Kogi Yerlileri, 63
kosmos, 278, 285
 Kötülük Sorunu, 7, 14, 16, 58,
 164, 182, 261, 269, 270
 Krallar Kitabı, 235, 236
 Krişna, 76
 Kronos, 153, 154, 156
 Ksenokrates, 162, 183
 Kuetzalkoatl, 62, 73, 82
 Kumarbi, 108, 109
 Kur, 108

 Labartu, 104, 300
 Lamialar, 162, 198, 300
 Leviathan, 73, 108, 253, 254,
 290
 Lévi-Strauss, Claude, 54
 Lewis, C. S., 291
 Lilith, 104, 162, 198, 252, 300
 Lilitu, 103, 104, 300
 Lotan, 253
 Lucifer, 229, 242, 244, 271, 305

 Ma, 145
 Ma'at, 84, 91, 114, 146
 Maşya ve Maşyana, 127, 128, 129
 Magi, 117, 174
 Magna Mater, 174, 198
 Mainadlar, 159
 Mal'ak Yahve, 212, 230, 234,
 237, 247, 249, 251
 Manicilik, 110, 111, 118, 125,
 132, 136
 Mara, 82

 Marduk, 98, 99, 209, 300
 Mastema, 217-223, 224, 229,
 237-239, 247
 May, Rollo, 20
 Mazdaizm, 183, 294, 303
 Mazdekçilik, 118
 Meleklerin Düşüşü, 304
 düşmüş melekler, 224, 228,
 229, 240, 244, 246, 254,
 268, 271, 274, 280, 281,
 285, 287, 293, 299, 304
 Mezopotamya, 79, 83, 93, 94, 96,
 101, 102, 108, 126, 139, 252,
 299, 300, 301
 Miasma, 150
 Minotauros, 77, 163
 Mitraizm, 174, 177, 303
 Moira, 146, 183, 316
 Monizm, 30, 83, 110, 111, 117,
 120, 137, 152, 165, 166, 170,
 184, 190, 193, 194, 199, 204,
 208, 258, 263, 270, 294, 297,
 298, 299
 Mot, 105, 106, 107, 300
 Musa, 76, 203, 208, 230, 237,
 247, 291
 Musa'nın Apokalipsi, 241
 Mısır, 83, 106, 108, 117, 118,
 138

 Nahuatl, 73
 Namuci, 68
 Nemea Aslanı, 155
 Nemesis, 146
 Neumann, Erich, 28, 63, 67

- Oedipus, 149, 150
 Omoteotl, 65
 Oni, 80
 Orgi, 161
 Osiris, 68, 86- 91, 174
 Ouroboros, 39

 Ölüml, 68, 74, 102, 105, 180,
 233, 302

 Pan, 80, 141, 142, 173, 179,
 196, 197, 290, 301
 Pandora, 153, 155
 Parmenides, 164
 Pazuzu, 101, 102, 292
 Persephone, 68, 140, 143
 Phanes, 156
 Platon, 145, 152, 162-170, 182,
 183-187, 191, 312
 Platonizm
 Orta Dönem, 183, 184, 292
 Yeni-Platonizm, 184
 Plotinos, 184, 185, 186, 187,
 189, 190, 191
 Plutarkhos, 88, 162, 183, 196
 Pluto, 68, 140, 143, 175
 Poseidon, 76, 142, 145, 149, 301
 Prometheus, 83, 155, 302
 Protagoras, 166
 Pyrophlegethon, 164
 Pythagoras, 156, 158, 165, 182,
 194, 198

 Ra, 84-88, 91, 93, 95

 Rahab, 253
 Rakşasa, 80
 Reshev, 104, 252
 Rig Veda, 73, 114
 Roskoff, Gustav, 35

 Sammael, 217, 218, 247, 253
 Samuel Kitabı, 234
 Saoşyans, 136
 Sarx, 278, 279
 Saturnales, 74
 Sayılar Kitabı, 221
 Scylla, 145
 Se'irim, 252
 Sekhmet, 86, 92, 93, 95, 107,
 108, 208, 300
 Semele, 56, 156
 Semyaza, 217, 218, 221, 223,
 240
 Seth, 86-89, 91, 106
 Sirenler, 300
 Skinner, B. F., 24
 Slav Enos'u, 225, 288
 Sofistler, 164
 Sokrates, 150, 162-165, 170
 Soljenitsin, Aleksander, 14, 17, 28
 Soma, 278, 279
 Sophokles, 148, 149, 150
 Spenta Mainyu, 119, 126
 Sphinks, 155
 Stoacılar, 162, 164, 182
 Süleyman'ın Bilgelik Kitabı, 233
 Sümer, 94-100, 103
 Sysphus, 163

Şeol, 215, 253, 284, 302
 Şeytan, 2, 5, 7, 11, 12, 15, 22, 29,
 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40-
 90, 91, 93, 102, 110, 111,
 119, 125, 129, 130, 136, 137,
 141-164, 167, 272, 291-311
 Şiva, 63-66, 69, 70, 74, 76

Tammuz, 102
 Tantalus, 163
 Taoculuk, 84
 Tartarus, 145, 196, 285, 302
 Taylor, Richard, 21
 Teşup, 108
 Tekvin Kitabı, 21, 213
 Tezkatlipoka, 73
 Themis, 146
 Thukydides, 151, 152
 Tiamat, 73, 97-99, 102, 108,
 253, 290
 Tibet, 71, 72, 74
 Time, 149
 Titan, 62, 99, 153, 154, 155,
 156, 158, 183, 221, 228
 Tityrus, 163
 Tlacolteutl, 67
 Toltekler, 82
 Tuat, 84
 Tufan, 152
 Typhoeus, 140

Typhon, 154, 155, 196

Ullikummi, 108
 Uranos, 153, 154, 156
 Utukku, 102

Vergilius, 171, 172
 Vişnu, 76

Winnebago, 64
 Woods, Richard, 22, 35, 44, 55

Yahuda, 89, 272, 282, 283
 Yeşu Kitabı, 206
 Yeni-Pythagorascılar, 177, 182,
 183
 Yetser ha-ra, 203, 250, 279

Zahhak, 131
 Zekarya'nın Kitabı, 220, 231,
 232, 256
 Zerdüşt, 109, 110-199, 124, 125,
 128, 129, 136, 297
 Zeus, 56, 114, 139, 143, 148-
 156, 161, 163, 174, 180, 213
 Zurvan, 118, 122-125, 131, 174
 Zurvancılık, 110, 116, 118, 120,
 132, 136, 257