

Karamanolis G. - The Philosophy of Early Christianity

TAM METİN EKSİKSİZ TÜRKÇE TERCÜME (295 Sayfa)
Gnostik Araştırma Kütüphanesi Arşivi

--- SAYFA 1 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 2 ---

ERKEN HİRİSTİYANLIK FELSEFESİ Bu yeni baskı, okuyucuya MS ikinci ila dördüncü yüzyıllardaki erken Hristiyanlık felsefesini tanıtıyor ve ilk Hristiyanların felsefi katkılarını eski felsefi tartışmalar çerçevesinde bağlamsallaştırıyor. Hristiyan düşünürlerin kozmogoni ve ilk ilkeler, seçim özgürlüğü, kavram oluşumu ve beden-ruh ilişkisi gibi konularla ilgilenmeye yönelik ilk girişimlerinin yanı sıra Teslis'in ilahi kişilerinin statüsü gibi daha sonraki soruları inceliyor. Aynı zamanda erken Hristiyanlık felsefesinin ayrı bir düşünce okulu olarak antik felsefenin bir parçası olduğunu, Platonculuk, Aristotelesçilik, Stoacılık ve hatta Epikürosçuluk ve Şüphecilik gibi antik felsefe okullarıyla sürekli diyalog halinde olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu kitap, Justin Martyr, İskenderiyeli Clement, Irenaeus, Tertullian, Origen, Basil ve Nyssa'lı Gregory gibi Hristiyan düşünürlerin felsefi görüşlerini ayrıntılı olarak inceliyor ve onların geleneksel felsefi konuları kavramsallaştırmadaki farklı yollarına ışık tutuyor ve bazı ilgi çekici katkılarda bulunuyor. Kitabın ana bölümleri, ilk Hristiyan düşünürlerin temel felsefi ilgilerini araştırıyor ve onların katkılarını inceliyor. Bunlar doğa felsefesi, metafizik, mantık ve epistemoloji, psikoloji ve etik alanlarını kapsar ve dünyanın nasıl var olduğu, Tanrı'nın dünyayla ilişkisi, maddenin durumu, bilgiyi nasıl elde edebileceğimiz, insanın hangi anlamda seçme özgürlüğüne sahip olduğu, ruhun doğasının ne olduğu ve bedenle ilişkisinin nasıl olduğu, mutluluk ve kurtuluşa nasıl ulaşabileceğimiz gibi soruları içerir. Gözden geçirilmiş bu baskı, daha sonraki antik felsefe alanındaki, özellikle de Erken Hristiyanlık felsefesindeki son gelişmeleri hesaba katıyor ve bunları, bazıları şimdi büyük ölçüde genişletilmiş olan ilgili bölümlere entegre ediyor. Erken Hristiyanlık Felsefesi, klasikler, tarih ve teoloji disiplinlerindeki antik felsefe ve erken Hristiyanlık lisans ve lisansüstü öğrencileri için konuya önemli bir giriş olmaya devam ediyor. George Karamanolis Avusturya Viyana Üniversitesi Felsefe Bölümünde doçenttir. Yayınları arasında Platon ve Aristoteles in Anlaşma yer alıyor mu? Antiochus'tan Porphyry'ye Aristoteles üzerine Platoncular (2006; gözden geçirilmiş ciltsiz kitap, 2013), Porphyry Üzerine Çalışmalar (2007, ed. Anne Sheppard ile birlikte), The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy (2017, ed. Vasilis Politis ile birlikte), Pseudo-Aristoteles: De Mundo (Kozmos Üzerine): Bir Yorum (2020, ed. Pavel Gregoric ile birlikte).

--- SAYFA 3 ---

Antik Felsefeler Bu seri, antik çağın başlıca felsefe okullarına taze ve ilgi çekici yeni girişler sağlıyor. Felsefe ve klasikler öğrencileri için tasarlanan kitaplar, temel fikirlerin açık ve titiz bir şekilde sunulmasını sağlar ve konularının kapsamlı bir şekilde anlaşılmasının temelini oluşturur. Birincil metinler çeviride ele alınır ve okuyuculara yararlı sözlükler, kronolojiler ve birincil kaynak materyale ilişkin kılavuzlar sunulur. Sokrates Öncesi James Warren Neoplatonizm Pauliina Remes Epikürcülük Tim O'Keefe Kinikler William Desmond Peripatetikler: Aristoteles'in Mirasçıları MÖ 322 – MÖ 200 Han Baltussen Erken Hristiyanlığın Felsefesi İkinci Baskı George Karamanolis Bu dizi hakkında daha fazla bilgi için şu adresi ziyaret edin: www.routledge.com/AncientPhilosophies/book-series/AP

--- SAYFA 4 ---

ERKEN HİRİSTİYANLIK FELSEFESİ İkinci Baskı George Karamanolis

--- SAYFA 5 ---

İkinci baskı 2021 yılında Routledge 2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon, OX14 4RN ve Routledge 605 Third Avenue, New York, NY 10158 tarafından yayınlandı. Routledge, bir bilgi şirketi olan Taylor & Francis Group'un bir markasıdır © 2021 George Karamanolis George Karamanolis'in bu çalışmanın yazarı olarak tanımlanma hakkı kendisi tarafından aşağıdakilere uygun olarak ileri sürülmüştür: Telif Hakkı, Tasarımlar ve Patentler Yasası 1988'in 77 ve 78. bölümleri. Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın hiçbir kısmı, yayıncıların yazılı izni olmadan, fotokopi ve kayıt dahil olmak üzere, herhangi bir biçimde veya herhangi bir elektronik, mekanik veya şu anda bilinen veya bundan sonra icat edilecek başka yollarla veya herhangi bir bilgi depolama veya alma sisteminde yeniden basılamaz, çoğaltılamaz veya kullanılamaz. Ticari marka bildirimi: Ürün veya şirket adları ticari marka veya tescilli ticari marka olabilir ve ihlal amacı olmaksızın yalnızca tanımlama ve açıklama amacıyla kullanılır. İlk baskı Routledge tarafından yayınlandı 2013 Britanya Kütüphanesi Yayında Kataloglama Verileri Bu kitap için bir katalog kaydı Britanya Kütüphanesi Kongre Kütüphanesi Yayında Kataloglama Verilerinden edinilebilir Bu kitap için bir katalog kaydı talep edildi ISBN: 978-0-367-14629-0 (hbk) ISBN: 978-0-367-14630-6 (pbk) ISBN: 978-0-429-05280-4 (ebk) Apex CoVantage, LLC tarafından Bembo'da yazılan dizi

--- SAYFA 6 ---

Phoivos ve Cynthia'ya minnetle

--- SAYFA 7 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 8 ---**

İÇİNDEKİLER İkinci baskıya önsöz, 2021 viii Birinci baskıya önsöz, 2013 ix Kısaltmalar xi Giriş 1 1 Hristiyan felsefe anlayışı ve Hristiyan felsefi metodolojisi 27 2 Fizik ve metafizik: ilk ilkeler ve kozmogoni sorunu 55 3 Mantık ve epistemoloji 103 4 Özgür irade ve ilahi takdir 130 5 Psikoloji: ruh ve bedenle ilişkisi 166 6 Etik ve politika 200 7 Sonuç 231 Ek: kahramanlar 236 Daha fazla okuma 244 Kaynakça 248 Dizin 273

--- SAYFA 9 ---

İKİNCİ BASKI, 2021'İN ÖNSÖZÜ Erken Hristiyanlık Felsefesi'nin 2013'te yayınlanmasından bu yana, erken Hristiyan felsefesi alanı dikkate değer ölçüde zenginleşti. Kitabın konunun tanıtılmasında rol oynadığını öne sürmeye cüret ediyorum. Öte yandan, daha yeni yayınlarım ve bu kitabın bazı yönleri üzerine daha ayrıntılı çalışmalarım, beni sorunlar, hatalar, karmaşıklıklar ve ilk baskıda hakkını vermediğim konular konusunda uyardı. Kitabı eleştirenlerin yanı sıra kitabı okuyan dostların eleştirileri ve önerileri de kitabın revizyonu için ilham kaynağı oldu. Kitabımla ilgili olumlu değerlendirmeleri de böyle bir kitabın antik felsefe ve Hristiyan düşüncesi öğrencileri için faydalı olabileceğine olan inancımı güçlendirdi. Bu nedenle daha doğru, gelişmiş ve güncel olması gerekiyor. Yıllar boyunca pek çok akademisyen ve arkadaşım hem kişisel hem de bilimsel çalışmalarıyla bana destek oldu. George Boys-Stones, Marc Edwards, Alfons Fürst, Matyáš Havrda, Andrew Radde-Gallwitz, Ilaria Ramelli, Johannes Steenbuch ve Johannes Zachhuber'in bursu, kitabın okuyucuları için de anlaşılabileceği üzere bir ilham ve reddiye kaynağı olmuştur. Matyáš Havrda, Andrew Radde-Gallwitz ve Johannes Steenbuch, gözden geçirilmiş bölümlerimden birkaçını okudular ve çok değerli yorumlarda bulundular. Anthony Kroytor ve Marco Hebesberger, hem bu gözden geçirilmiş baskıda hem de daha genel olarak Viyana Üniversitesi'ndeki görevlerimde bana yardımcı oldular. Anthony ayrıca tüm bölümleri dikkatlice inceledi ve stilistik olarak birçok iyileştirme yaptı. Onun çabaları sayesinde kitabın artık daha okunaklı olmasını umuyorum. Humboldt Vakfı, zengin kütüphanelerinde dikkatim dağılmadan çalıştığım Münih'teki üç aylık araştırma ziyaretimi finanse etti. Son olarak iki çocuğum Phoivos ve Cynthia hayatımda bir neşe ve lütuf oldu. Onların neşeli ruhları, birlikte olmadığımız zamanlarda bile beni ayakta tuttu ve canlandırdı. Bu kitap onlara minnetle ithaf edilmiştir. George Karamanolis Viyana Üniversitesi, Avusturya

--- SAYFA 10 ---

İLK BASKI, 2013 ÖNSÖZ Bu iki anlamda bir giriş kitabıdır; okuyucuya erken dönem Hristiyanlık felsefesini tanıtmayı ve aynı zamanda erken Hristiyanlık felsefesinin ayrı bir düşünce ekolü olarak antik felsefenin bir parçası olduğunu ve bu şekilde incelenmeyi hak ettiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Kitabın ilk taslakları Trinity College Dublin'de ve Prag Üniversitesi'nde özel olarak düzenlenen çalıştaylarda sunulmuş ve tartışılmıştır. Ayrıca Kopenhag Üniversitesi, King's College London ve Berlin Humboldt Üniversitesi Mükemmeliyet Grubu "Topoi"de kitaptan materyaller sundum. Tüm bu etkinliklerin katılımcılarına, bazı iddialarımı yeniden düşünmemi veya nitelendirmemi sağlayan teşvik edici tartışmalar ve yapıcı eleştiriler için minnettarım. Yukarıdaki etkinliklerin organizatörlerine, sırasıyla John Dillon ve Vasilis Politis, Lenka Karfková, Troels Engberg-Pedersen ve Niketas Siniossoglou'ya özellikle minnettarım. Ayrıca kitabın çeşitli yönlerine ilişkin çoğu zaman eleştirel olan yorumları ve bibliyografik referanslar için de müteşekkirim. Peter Adamson, Robert Crellin, Filip Karfk, Chris Noble, Charlotte Roueché, Mossman Roueché ve Karel Thein ile yaptığım görüşmelerden faydalandım. Kitap, Jonathan Barnes, Averil Cameron, Chris Noble, Ilaria Ramelli, Johannes Steenbuch, Anna Marmodoro ve Vanya Visnjic'in ayrı ayrı bölümlere ilişkin yorumlarından önemli ölçüde yararlandı. Yazımı sempatiyle okuyan üç isimsiz hakemin yorumlarından çok şey öğrendim. Acumen'den Steven Gerrard, her aşamada sabır gösteren ve yardım sağlayan örnek bir editör oldu. Kopya editörü Kate Williams'ın çok değerli yardımları oldu. Robert Crellin kitabın taslağını okudu ve stilini önemli ölçüde geliştirdi. Bunun için kendisine teşekkür ediyorum. Projemi mümkün olan her şekilde destekleyen, erken Hristiyanlığın felsefi manzarası ve özellikle Clement konusunda uzman olan Matyáš Havrda'ya da teşekkür ederim; birkaç bölümün taslaklarını, bazen birden fazla versiyonda okudu ve derinlemesine yorumlar ve bibliyografik önerilerde bulundu. Elbette ki eksikliklerin sorumluluğu bana aittir.

--- SAYFA 11 ---

x 2013 tarihli ilk baskının önsözü Averil Cameron, Michael Frede ve Jonathan Barnes'a entelektüel olarak teşekkür borçluyum. Averil bana erken dönem Hristiyanlığı öğreten ilk kişiydi ve yıllar boyunca yayınlarıyla ve sohbetleriyle bunu yapmaya devam etti. Umarım onun tarihsel duyarlılığından ve ihtiyatından ders almışımdır. Michael Frede, erken Hristiyanlığa olan güçlü ilgisi nedeniyle antik felsefe öğrencileri arasında alışılmadık bir kişiydi. Çoğunlukla Oxford'daki doktora çalışmalarım sırasında yaptığımız konuşmalar ve aynı zamanda onun erken dönem Hristiyan felsefesinin bazı yönleri üzerine olan birçok makalesi, ilk Hristiyanların düşüncelerine olan ilgimi uyandırdı ve onlara felsefi ilginin çok olduğu konusunda beni ikna etti. Son olarak Jonathan Barnes'ın teşviki ve tavsiyesi olmasaydı kitap yazılmazdı. Bu kitap için yapılan araştırmaların çoğu 2010 ve 2011 yıllarında, ben Berlin Humboldt Üniversitesi'nde Humboldt bursiyeriyken gerçekleştirildi. Cömert mali yardımları için Humboldt Vakfı'na minnettarım. 2013 bahar döneminde Mükemmeliyet Kümesi "Topoi"den üst düzey bir araştırma bursu bu projenin tamamlanmasını mümkün kıldı. George Karamanolis Resmo, Girit

--- SAYFA 12 ---

KISALTMALAR Kitap boyunca en sık alıntı yapılan eserler için aşağıdaki kısaltmalar kullanılmıştır. Onları iki gruba ayırdım: eski ve modern. Kullanılan Hristiyan metinlerinin basım ve çevirilerinin bir listesi kaynakçada verilmiştir. Aksi belirtilmediği sürece metinlerin çevirileri bana aittir. Alcinous Didask'ın eski eserleri. Didaskalikos Aristoteles Kedisi. Kategoriler De an. Anima De gen. ve düzelt. Dejenerasyon ve yolsuzluk De int. Yorumlama E.E. Eudemian Ethics Met. Metafizik N.E. Nikomakhos'a Etik Fiz. Fizik Post.An. Sonraki Analitikler Athanasius C. Arianos Contra Arianos C. Gentes Contra Gentes De incarn. Enkarnasyon, Athenagoras'ın Legatio Legatio pro Christianis Res. Diriliş

--- SAYFA 13 ---

xii Kısaltmalar Basil C. Eun. Altıgen. Quod Deus Cicero Acad. Tanım fn. Tabii ki. deor. Tusc. dağıtım Clement Paed. Protr. QDS Strom. Diogenes Laertius D.L. Seçkin Filozofların Yaşamları Epiktetos Diski. Söylemler Eunapius Vit. Sof. Vitae Sophistarum Eusebius D.E. Gösteri Evangelica H.E. Historia Ecclesiastica P.E. Hazırlık Evangelica Galen PHP De placitis Hippocratis et Platonis [Aulus] Gellius Noct. Avukat Nyssa Ad Abl'den Noctes Atticae Gregory. Ablabius Apol'a. Hexaemeron C. Eun'dan özür. Contra Eunomium De an. Bu animasyon ve diriliş De homie. opif. De hominis opificio Irenaeus Adv. Haer. Adversus Haereses Gösterisi. Gösteri Apostolicae Praedificationis Justin Apol. Özür dilerim (1, 2) Tuşlayın. Trypho ile Diyalog Contra Eunomium Ad Hexaemeron Quod Deus non est auctor malorum Academica De fnibus De natura deorum Tusculanae Disputationes Paedagogus Protrecticus Quis dalışları salvetur Stromata

--- SAYFA 14 ---

Kısaltmalar xiii Lactantius De opif. Dei De Opificio Dei Div. Öğr. İlahi Kurumlar Nemesis De nat. hom. De natura hominis Origen C. Cels. Joh'da Genesis Üzerine Gen. Yorumunda Contra Celsum. John Princ'in yorumu. De Principiis Philo De Opif. Dünyadaki Opificio Philoponus Dünyanın Sonu Olmayan Dünyası Platon Crat. Cratylus Phaer. Phaedo Rep. Cumhuriyet Tiyatrosu. Theaitetos Tim. Timaeus Plotinus Enn. Plutarch De an'ı canlandırır. procr. Timaeo Def.orac'ta üreme. De defectu oraculorum De stoic. temsilcisi De stoicorum repugnantis De virt. mor. De erdem morali Plat. S. Cat.'da Platonicae Porfirini Soruyor. Ptol'deki Kategorilerde. Zarar. Ptolemy'nin Harmonikleri Isag Üzerine. Isagoge Gönderildi. Sententiae V.P. Tim'de Vita Plotini Proclus. Timaeus Plat'a yorum. Teol. Theologia Platonica Seneca Epist. Epistulae Nat. Quaest. Doğal Sorular

--- SAYFA 15 ---

xiv Kısaltmalar Sextus Empiricus A.M. Adversus Mathematicos P.H. Pyrrhoneae, Kedide Simplicius Hipotipini Oluşturur. Kategorilerde Fizik. Fizik Üzerine Yorum Stobaeus Ecl. Eklogae Tatian Or. Oratio Ad Graecos Tertullian Av. Herm. Adversus Hermogenem Av. Marc. Adversus Marcionem Av. Prax. Adversus Praxean Av. Val. Adversus Valentinianos Apol. Özür dilerim De an. Paen'in animasyonu. Paenitentia Praescr. De praescriptione hereticorum Res. Theophilus Ad Autol'un dirilişi. Ad Autolycum Fragmanlar, sözlükler, dergiler, dizilerden oluşan koleksiyonlar AGPh Archiv für Geschichte der Philosophie ANRW Aufstieg und Niedergang der römischen Welt CAG Commentaria in Aristotelem Graeca CMG Corpus Medicorum Graecorum CQ Classical Quarterly CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum DK H. Diels ve W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker (Berlin: Weidmann, 1934-1975) Dox. gr. H. Diels, Doxographi Graeci (Berlin: Weidmann, 1879) GCS Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahr hunderte (Leipzig/Berlin: Akademie Verlag, 1897-1941) GNO Gregorii Nysseni Opera, ed. W. Jaeger ve ark. HThR Harvard Teolojik İncelemesi JAC Jahrbuch für Antike und Christentum JECS Erken Hristiyan Araştırmaları Dergisi JRS Roma Araştırmaları Dergisi

--- SAYFA 16 ---

Kisaltmalar xv JTS Journal of Theological Studies Lampe G.W.H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon (Oxford: Clarendon Press, 1961) Loeb Loeb Classical Library LS A. Long ve D.N. Sedley, The Hellenistic Philosophers, cilt 1 ve 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) LSJ H. Lidell ve R. Scott, A Greek English Lexicon, yeni baskı, ed. H. S. Jones ve R. McKenzie (Oxford: Oxford University Press, 1968) OECT Oxford Early Christian Texts OSAP Oxford Studies in Ancient Philosophy PG Patrologia Graeca, ed. J.-P. Migne PL Patrologia Latina, ed. J.-P. Migne PTS Patristische Texte und Studien RAC Reallexikon für Antike und Christentum RE Pauly's Real-Encyclopaedie der klassischen Altertumswissenschaft, ed. G. Wissowa (Stuttgart: Metzler, 1894f.) REG Revue des Études Grecques SC Sources Chrétiennes SVF Stoicorum Veterum Fragmenta, H. von Arnim (ed.), cilt 1–3, dizinler M. Adler (Leipzig: Teubner, 1903–1924) TAPA İşlemleri ve Amerikan Filoloji Derneği'nin Tutanakları VC Vigiliae Christianae ZAC Zeitschrift für Antikes Christentum ZNW Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft Kronoloji Okuyucuyu yönlendirmeye yardımcı olmak için, erken Hristiyanlık felsefesinin geliştiği çerçeveyi anlamak için önemli olduğunu düşündüğüm bazı tarihler verdim. Tüm tarihler ortak döneme aittir (ce). C. 50–65 Pavlus Mektuplarını yazar 66 Filistin'deki Yahudilerin İsyanı 79 Vezüv Yanardağı'nın patlaması, Pompeii ve Herculaneum'un yıkılması 98 Trajan imparator olur 144 Marcion Roma'da kendi kilisesini kurar 153–157 Justin İlk Özür'ünü yazar 160 Justin İkinci Özür'ünü yazar 161 Marcus Aurelius imparator olur 176 Marcus Aurelius dört sandalye kurar Platoncu, Peripatetik, Stoacı ve Epikürosçu felsefede felsefe 177 Athenagoras Hristiyan Elçiliği'ni (Legatio) Marcus Aurelius ve oğlu Commodus'a hitaben yazar. Lyons'ta Hristiyanların şehit edilmesi, Irenaeus Lyon'un piskoposu oldu

--- SAYFA 17 ---

xvi Kisaltmalar 178 Celsus, Hristiyanlığı eleştiren Gerçek Hikayesini yazar 180 Marcus Aurelius'un Ölümü 181 Theophilus, Marcus Aurelius'a hitaben To Autolytus'u yazar 185 Origen doğar 198 Tertullian, Adversus Marcionem, ilk baskı 207–208 Tertullian, Adversus Marcionem, ikinci baskı 244 Plotinus Roma'ya gelir 270 Plotinus'un ölümü 284 Diocletianus imparator olur 301 Porphyry, Plotinus'un Enneads baskısını yayımlar 304 Lactantius, De opificio Dei Diocletianus Hristiyanlara yönelik zulmü başlatır 311 Galerius hoşgörü fermanını yayımlar 312 Konstantin Batı Roma İmparatorluğu'nun tek imparatoru olur 325 İznik Konseyi 360 Eunomius Özür'ünü yazar 361 Julian imparator olur 364 Basil, Eunomius'a Karşı yazar 379 Nyssa'lı Gregory, İnsanın Yaratılışı Üzerine yazar 380 Gregory, Eunomius I ve II kitaplarına karşı yazar 381 Gregory, Ruh ve Diriliş Üzerine, Üç Tanrı Olmayan Ablabius'a ve Eunomius'un III. kitabına Karşı, Konstantinopolis Konseyi'ni yazar

--- SAYFA 18 ---

GİRİŞ Erken Hristiyanlığın felsefesi nedir? Batı dünyasında yetişen bizler, Hristiyanlığın ne olduğuna dair genel bir anlayışa sahibiz. Ancak, bırakın erken dönem Hristiyanlık felsefesini, Hristiyanlık felsefesine bile çok daha az aşinayız. Bazı okuyucular bu ifadeleri çeşitli nedenlerden dolayı kafa karıştırıcı bulabilir. Bunlardan biri belki de “erken Hristiyanlık” ifadesinin belirsizliği olabilir. Hem mektuplarını kabaca MS 50 ile 65 yılları arasında yazan havari Pavlus hem de eserlerinin çoğunu 5. yüzyılın başlarında yazan Augustine (354–430), literatürde ilk Hristiyanlar olarak kabul edilir.¹ Ancak ikisini de bu kitabın kapsamı dışında bırakıyorum. Ne Pavlus'un felsefi fikirlerini tartışmak, ne de erken 5. yüzyıla kadar gidip Augustinus'un felsefesini incelemek niyetindeyim. Ben daha çok ikinci ve dördüncü yüzyıllar arasında yaşamış Justin Martyr, İskenderiyeli Clement, Irenaeus, Tertullian, Origen, Caesarea'lı Basil ve Nyssa'lı Gregory gibi düşünürlere odaklanmayı hedefliyorum. Odak noktam daha spesifik olarak İznik Konseyi'ne (325) kadar olan dönem üzerinde olacak ve aşağıda açıklayacağım nedenlerden dolayı dördüncü yüzyıldan önemli figürler konusunda seçici olacağım. Neden onlara odaklanıyorum ve Augustine'i hariç tutuyorum? Birincisi, eserinin hacmi ve önemi dikkate alındığında Augustine'in yalnızca kendisine adanacak bir çalışma talep etmesidir. İkincisi, Augustinus'un çalışmaları son yıllarda detaylı bir şekilde incelenmiştir ve onun felsefesinin bir bütün olarak yanı sıra onun zihin ve dil felsefesi gibi belirli yönleri üzerine de çeşitli çalışmalar mevcuttur.² Ancak bu kitapta odaklanmayı planladığım figürler, felsefi bir bakış açısıyla nispeten daha az incelenmiştir ve felsefe tarihçileri tarafından çok daha az bilinmektedir. Elbette Clement, Origen ve Nyssa'lı Gregory'nin felsefesini ayrı ayrı ele alan bir dizi makale ve monografi var, ancak bu literatüre rağmen hala felsefi gündemi takdir edemiyoruz.

--- SAYFA 19 ---

2 Bu düşünürlerin tanıtımı ve kendi zamanlarının felsefi geçmişiyle nasıl uyum sağladıklarını.³ Her ne kadar görüşlerinin farkında olsak da, ele aldıkları felsefi sorulara dair her zaman net bir resme sahip olmuyoruz - inanıyorum ki Augustinus'ta durum tam tersidir - ve onların çağdaş Helenik/pagan filozoflarla nasıl diyaloga girdiklerine dair de net bir resme sahip değiliz. Bu kitabın amacı, araştırdıkları felsefi konulara, bunları ele alırken kullandıkları yöntemlere yakından bakarak bu duruma çare bulmak, Hristiyan ve Helen filozoflarının düşüncelerindeki paralel gelişmelere işaret etmektir. Augustinus'u ve onun çağdaş Hristiyan düşünürlerini bir kenara bırakmamın bir başka nedeni de benim öncelikle Hristiyan felsefesinin doğuşuyla, deyim yerindeyse ortamın oluşumuyla ilgileniyor olmamdır. Bunu felsefe tarihindeki herhangi bir başlangıç noktası kadar ilgi çekici buluyorum. Erken Hristiyan felsefesinin incelenmesi, sonraki yüzyıllarda, Orta Çağ'da, Rönesans'ta ve erken modern dönemde felsefeyi anlamak için çok önemlidir. Örneğin birçok Bizans filozofunun düşüncesi, bazen düşünüldüğü gibi yalnızca Platon, Aristoteles ve Yeni-Platoncularla değil, Clement, Origen, Basil ve Nyssa'lı Gregory gibi figürlerle diyalog içinde şekillenmiştir. Ayrıca, erken dönem Hristiyan düşüncesinin modern döneme kadar kalıcı bir etkisi olmuştur. Bu etkinin iki uç noktası Søren Kierkegaard (1813-1855) ve Friedrich Nietzsche'dir (1844-1900). Kierkegaard'ın düşüncesi Hristiyanlıkla doludur ve felsefi bakış açısı derinden Hristiyan'dır; Nietzsche ise Böyle Buyurdu Zerdüşt ya da Deccal gibi eserlerinde, burada tartıştığım figürlerin geliştirdiği Hristiyan dünya görüşünün temellerine şiddetle meydan okumuş, hatta Platon'u Hristiyanlığa giden yolu açan bir düşünür olarak eleştirmiştir. Hegel ortada bir yerde yer alır ve yüzyıllar boyunca felsefeyi ve daha genel olarak akli kesin olarak şekillendiren entelektüel bir hareket olarak Hristiyanlığa oldukça fazla ilgi gösterir. Hristiyan felsefesinin yükselişine odaklandığımızda hemen iki soru ortaya çıkıyor. Birincisi, Hristiyanlar neden felsefi görüşler geliştirme yoluna gittiler ve kendi felsefelerini inşa edecek kadar ileri gittiler? İkincisi, bu amaca ulaşmak için hangi yöntem ve programları kullandılar?⁴ Ancak bu soruları ele almadan önce, eğer odak noktam Hristiyan felsefesinin yükselişi ise, bu noktada neden Pavlus'u ve hatta müjdecî Yuhanna'yı dahil etmediğim merak edilebilir. Her ne kadar Paul ve John felsefi kavramları ve imgeleri kullansalar ve hatta çağdaş felsefi fikirlerle meşgul olsalar da, hiçbirisi belirli bir felsefi soruyla, bırakın Origen ve Nyssa'lı Gregory bir yana, Justin Martyr, Clement veya Tertullian gibi daha sonraki yazarların katılığıyla sistematik olarak mücadele etmiyor.⁵ Örneğin Justin, Hristiyanlığın felsefe olduğunu ve aslında tek gerçek felsefe olduğunu açıkça iddia ediyor ve o okulun bir filozofu olduğunu iddia ediyor (Dial. 8.1). Benzer şekilde Clement, İsa'nın felsefesinden bahseder (Strom. VI.8.67.1) ve yalnızca onun doğru olduğunu iddia eder (I.11.52.3). Bu düşünürlerin zamanından kalma birçok eserin İsa'yı ve Havarileri filozof olarak tasvir etmesi gerçekten dikkat çekicidir.⁶ Ne Pavlus ne de Yuhanna bu tür iddialarda bulunmanın yanına bile yaklaşamaz. Justin ve Clement'in Hristiyanlığın felsefe olduğu yönündeki iddialarına rağmen

onlar tam da bu tür bir felsefeyi uyguluyor olsalar da, bazı okuyucular hâlâ bu felsefeyi

--- SAYFA 20 ---

Giriş 3 Benim “erken Hristiyanlığın felsefesi” dediğim şey. Hristiyan felsefesi diye bir şeyin gerçekten var olduğundan şüphe duyabilirler. Aslında yukarıda adı geçen Hristiyan düşünürlerin filozof olarak nitelendirilip nitelendirilmediğini veya incelenmeye değer bir felsefeye sahip olup olmadıklarını tartışan, kökenleri antik çağlara kadar uzanan uzun bir düşünce silsilesi vardır. Bu, üzerinde durulması gereken ciddi bir konudur. Buna benzer başlıklara sahip kitapların nispeten az olmasının bir nedeni de bu olabilir.⁷ Böyle bir bakış açısına sahip olanlar, Hristiyanlığı bir din olarak kabul ederler ve dinin felsefeyle çeliştiğini savunurlar. Çağdaş filozof William Matson, dinin felsefeye karşı en büyük suçlu olduğunu düşünüyor ve “Hristiyanlığın Yunan entelektüel dünyası üzerindeki etkisinin, dünyaya çarpan bir asteroit gibi olduğunu” iddia ediyor. O, Hristiyanların felsefeyi “kökünü atmaya çalıştıklarını” ileri sürerek devam eder.⁸ Bu görüşün özü, Hristiyanlık ile Helenizm arasında felsefeye yönelik tutumları bakımından basit bir ayrım değildir; örneğin Helenizm felsefeyi beslerken, Helenizm ona karşı çıkmıştır; Hristiyanlığın felsefeye karşı bu muhalefeti, onun dinin tipik özelliği olduğu iddia edilen rasyonel olmayan karakterinden kaynaklanmaktadır. Benzer bir görüş antik çağda da dile getirilmişti. Ünlü hekim ve filozof Galen (MS 2. yüzyıl), Hristiyanların kendi görüşlerini göstermediklerini, ancak Musa ve İsa’nın “onlara her şeyi imanla (pistis) kabul etmelerini emrettiğini” öne sürerek Hristiyanlığın ve öğretilerinin rasyonel karakterine karşı çıktı.⁹ Bunu savunan tek kişi Galen değildi. Çağdaşları, hicivci Lucian, Platoncu Celsus ve daha sonra Porphyry, Hristiyanların görüşlerini eleştirel bir şekilde incelemediklerini veya göstermediklerini, yalnızca inançlarına güvendiklerini iddia etti (pistis; Origen, C. Cels. I.9).¹⁰ Hristiyanlık ile Helenizm arasında böylesine önemli bir farklılığa işaret eden eski ve modern açıklamalar, biri Hristiyan olmayan diğeri Hristiyan olmak üzere iki karşıt dünyanın bölünmesi fikrini şekillendirdi. İsa’nın gelişinden önceki ve sonraki iki dönem arasındaki veya ortak bir dönem (m.ö.) ile ondan önceki dönem (m.ö.) arasındaki kronolojik ayrımla rahatlıkla desteklenen bu ayrım, aslında Batı eğitiminin bize aşladığı fikirlerden biridir. Bu fikrin sürdürülmesinde Nietzsche ve Marx gibi Kant sonrası filozofların rolü etkili olmuştur. Nietzsche’den daha önce Hristiyanlığın ateşli bir eleştirmeni olarak bahsetmiştim; Hristiyanlığı, münzevi bir ideal yoluyla kurtuluş ve ölümsüzlük vaat ederek antik etiği tersine çevirdiği gerekçesiyle bir çöküş biçimi olarak gördü ve onu klasik antik çağla güçlü bir şekilde karşılaştırdı. Öte yandan Marx, Hristiyanlığı aşkınlık, kurtuluş ve ilerleme konusunda verdiği sahte umutlar nedeniyle eleştirdi. Hegel bu eğilime tepki göstermiş ve Hristiyanlığın insanlığın entelektüel gelişiminde önemli olduğunu düşünmüş ve onun da akılla şekillendiğini öne sürmüştür. Bununla birlikte, gerçeği rasyonel araştırma yoluyla arayan felsefeyi, yalnızca gerçek olmak için gerekenleri temsil eden Hristiyan diniyle karşılaştırdı. İlk Hristiyanlar, Hristiyanların eski gelenekten koptuklarına, özellikle de Kutsal Yazılara eleştirmeden bağlılıklarına yönelik pagan eleştirilerine itiraz etmeye koyuldular. Ancak Hristiyanlar oldukça doğrulayıcı bir şekilde itiraz ettiler.

--- SAYFA 21 ---

4 İki dünya resmine giriş. Ruhun ölümsüzlüğü ya da dünyanın ilahi bir akıl tarafından yaratılışı gibi pek çok doktrininin, o zamanlar büyük saygı duyulan ve metinleri Platoncular tarafından otorite olarak kabul edilen örnek bir filozof olarak kabul edilen Platon tarafından zaten savunulduğuna işaret ederek, doktrinlerinin rasyonel bir temelden yoksun olduğunu inkar ettiler.¹¹ Ve, 3. Bölüm'de göreceğimiz gibi, ayrıca ispat ile Hristiyan inancının pek de uyumsuz olmadığını iddia ettiler; daha ziyade ilki ikincisini gerektirir; yani Hristiyanların Kutsal Kitap'taki görüşleri kabul etmesi, onları bu görüşlerin ne anlamda doğru olduğunu göstermeye yönlendirmiştir; Pisagor öğretilerine bağlı olan ve yine de bu doktrinlerin hangi anlamda gerçeğe ulaştığını göstermeye çalışan Pisagorcularda da durum böyledir. 3. Bölüm'de ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi Hristiyanların bu konuda vurguladığı bir başka nokta da, tıpkı pagan filozofların da kabul ettiği gibi (Strom. II.2.13.4, II.4.14.3) tüm bilgilerin sonuçta kanıtlanamaz ilkelere dayandığıdır ve Hristiyan doktrinleri de bir istisna değildir. Ayrıca, Tanrı ve ilahi takdir gibi ortak kavramların hiçbir kanıtı ihtiyaç duymadığını, çünkü bunların ya evrensel olarak kabul edildiğini ya da sadece onayı hak edecek kadar açık olduğunu eklediler (Strom. II.2.9.6, VIII.2.7.3). Bu nedenle inanç ve gösterinin uyumsuz değil tamamlayıcı olduğunu savundular. Bununla birlikte, bu argümanların hiçbirisi, Hristiyanlar için Kutsal Yazıların yetkili statüsünü doğrulamak için kullanıldıkları için, Hristiyanların gösteriye ve daha genel olarak rasyonel araştırmaya yönelik tutumuna yönelik pagan itirazını etkisiz hale getirmek için yeterli değildir. Hristiyanlığın rasyonel karakterine karşı pagan iddiası aslında Hristiyanların, 1. Bölüm'de göreceğimiz gibi, felsefeyi yanlış görüşlere yol açtığı gerekçesiyle eleştirmeleri ve hatta reddetmeleri, aynı zamanda Hristiyanlığın gerçek felsefenin tek başına olduğunu iddia etmeleri ile güçlenmiştir. İlk Hristiyanlar bu nedenle pagan filozofların felsefi referanslarına karşı çıktılar ve hatta Platon gibi bazılarına saygılarını ifade ettiklerinde bile bunu, görüşlerinin Kutsal Yazılarla uyumlu olduğu gerekçesiyle yaptılar. Öyle görünüyor ki, Paganlar ve Hristiyanlar, Hristiyanların felsefeyi Platon, Aristoteles ya da Chrysippus'un uyguladığı şekilde yapmadıkları konusunda hemfikirdirler. Bu anlamda her iki grup da pagan ve Hristiyan felsefesi arasında bir karşıtlığın, hatta çatışmanın ortaya çıkmasına katkıda bulundu. Eğer durum gerçekten böyleyse, erken dönem Hristiyanlık felsefesinin varlığına dair başlangıçtaki şüphe güçleniyor. Ancak dikkatli olmamız ve her iki tarafın da kullandığı retorik farkında olmamız gerekiyor. Hem paganlar hem de Hristiyanlar, bir yanda paganizm ya da Helenizm ile diğer yanda Hristiyanlık arasında önemli bir gerilim olduğunu, iki kültürü felsefe de dahil olmak üzere tüm yönleriyle karşılaştırdığını savunuyorlar. Bu, Hristiyanlığın doğası hakkında dikkate almamız gereken etkileyici bir gerçektir. Hristiyanlık, Greko-Romen kültürünün, dininin, sanatının, mimarisinin, edebiyatının, toplumsal ilişkilerinin, dilinin, gündelik yaşamının, ortak ve felsefi kavramların yanı sıra felsefe pratiğinin de hemen her yönünü dönüştürmeyi amaçlayan bütünsel bir hareketti.¹² Hristiyanlar,

mevcut Hristiyan olmayan Yahudi, pagan veya Helenik kimliklere göre bir gelişme olarak kabul edilen yeni ve farklı bir Hristiyan kimliği; bu yüzden konuştular

--- SAYFA 22 ---

Giriş 5 kendilerini bir "üçüncü ırk" olarak görürler (Strom. VI.5.41.6).¹³ Geleneksel olarak özür dileyen olarak etiketlenen ikinci yüzyıldaki Hristiyan eserlerinin çoğunun amacı, Hristiyan olmayan kimliklerin eleştirilmesi yoluyla Hristiyan kimliğinin pekiştirilmesiydi. Örneğin, Apologeticum'unda Tertullianus tam olarak bunu yaptı; Hristiyanların sosyal ilişkilere katılma tarzlarını, güçlü topluluk duygularını ve siyasete karşı özel tutumlarını açıklamaya koyuldu (Apol. 36.3-4, 39.3-39; ayrıca bkz. Bölüm 6). Ne var ki, bu karşıtlık ifadesi gerçeğin tam anlamıyla hakkını vermiyor. Hem Hristiyanlar hem de paganlar Tanrı'ya ve aslında tek Tanrı'ya¹⁴ olan inancı paylaşıyor, aynı Tanrı anlayışını paylaşmadıkları için birbirlerini ateizmle suçladılar. Ancak paganlar, Hristiyanların iddia ettiği gibi ateist olmadıkları gibi, Hristiyanlar da paganların iddia ettiği gibi mantıksız değillerdi. Her iki taraftan gelen muhalefet söylemlerine karşı dikkatli olmalı ve meseleleri ölçülü bir perspektiften incelemeye çalışmalıyız. Çünkü aslında sadece muhalefet değil, aynı zamanda iki taraf arasında ciddi bir mutabakat, süreklilik ve yoğun bir diyalog da var. Aslında iki tarafla karşı karşıya olduğumuz pek açık değil. Neredeyse önemsiz bir anlamda, Justin, Clement, Tertullian, Origen, Lactantius ve Basil gibi Hristiyanlar, pagan öğretmenler tarafından pagan eğitim ideallerine uygun olarak ve aynı klasik metinler, Homeros, trajik şairler ve Platon aracılığıyla eğitildikleri sürece eğitilmiş pagan çağdaşlarına çok benziyorlardı (ayrıca bkz. aşağıda, "Hristiyan felsefesinin durumu"). Onların yazıları aslında antik edebiyat ve felsefenin büyük bir kısmını koruyor ve kayıp antik edebiyat ve felsefeye dair bilgimizin önemli bir kaynağıdır. Ancak Celsus'un Hristiyanlara yönelik eleştirilerinden biri de onların eğitilmiş olmamasıydı (C. Cels. I.27, I.62); yani klasik yazarlara, Homeros'a, Atinalı oyun yazarlarına ve Platon'a aşina değillerdi. Ancak Celsus'un eleştirisi polemiklerle lekelenmiştir.¹⁵ Muhtemelen sadece birkaç Hristiyan iyi eğitilmişti, fakat aynı şey pagan çağdaşları için de geçerli olmalıydı ki bu da doğaldı, çünkü her iki grup da aynı kültüre aitti ve aynı eğitim ideallerini paylaşıyordu.¹⁶ Bununla birlikte, paganlarla Hristiyanların bir birlik oluşturduğuna dair daha derin bir anlam da var. Justin'in nasıl konuştuğuna bakıldığında, onun için Hristiyanlığın, antik kültürün ve özellikle antik felsefenin devamı ve mükemmelliği olduğu açıkça ortaya çıkıyor.¹⁷ Justin, pagan felsefesinin Tanrı'nın insanlığa verdiği en iyi şeylerden biri olduğunu savundu ve Hristiyanlığa geçmeden önce birçok felsefi okulda eğitim aldığını iddia etti (Çekil. 2.2-6; 8.1, 2 Apol. 12). Justin'e göre Hristiyanlığa yönelmesi, bugün düşündüğümüz gibi radikal bir değişim, bir tür dönüşüm anlamına gelmiyordu, aksine felsefi ekolün değişimi olarak tanımlanıyordu. Ayrıca Clement ve Origen, Yunan felsefesini ve özellikle Platon'u genel olarak Hristiyanlığa ve özel olarak belirli Hristiyan doktrinlerini anlamaya yönelik bir hazırlık olarak görüyorlardı.¹⁸ Clement'in yazıları Platoncu imgeler ve dille o kadar doludur ki, haklı olarak Clement'in "Platon'un dilini de Kutsal Yazıların dilini kullandığı kadar bilinçsizce kullandığı" iddia edilmiştir.¹⁹ Ayrıca Origen, çağdaş Platoncular olarak İlkeler Üzerine'yi yazmıştır.

öyleydi.²⁰ Clement ve Origen için de Hristiyanlık, eski kültürün ve antik felsefenin devamı ve mükemmelliğiydi. Celsus'un polemik tutumu bu olsa gerek

--- SAYFA 23 ---

6 Giriş, Hristiyanlığı bir yenilik olarak (kainotomia; C. Cels. III.5) eleştirisinde yine iş başında; bu, standart olarak geleneğe yenilikten çok değer veren Greko-Romen toplumlarında pek arzu edilen bir nitelik olarak görülüyor.²¹ Bununla birlikte, yukarıda belirttiğim gibi, Hristiyanlar aynı zamanda kimliklerinin farklı karakterini vurguluyor ve pagan kültürü ve Hristiyanlıkla süreksizlik ve anlaşmazlıktan söz ediyorlar. Süreklilik açısından konuşurken bile, Hristiyanlığı antik kültürün en yüksek noktası ve geçmişi yargılamak için değer kriteri olarak sunma eğilimindedirler; çünkü onlara göre, Helen filozoflarının ve şairlerinin en iyileri, Eski Ahit peygamberleri gibi Hristiyan mesajına aşinaydı ve ya Kutsal Yazılardan yararlanmışlardı ya da düşünceleri aynı doğrultuda gelişmişti (bkz. Bölüm 1).²² Bu tür iddialar, Hristiyan zihniyetinde, kültürel bilgiler de dahil olmak üzere, tarihi yeniden yazma eğilimini gösteriyor. Hristiyan perspektifinden tarih.²³ Ancak yine de söylenenle gerçekte olan arasında ayrım yapmamız gerektiği konusunda ısrar ediyorum. Bir dizi modern araştırma sayesinde biliyoruz ki, Hristiyanların söylediklerine rağmen, bir yanda pagan ya da Helen kültürü ile diğer yanda Hristiyan kültürü arasında yalnızca kayda değer bir diyalog ve öge alışverişi yoktu, bu yalnızca her iki yöne gitmekle kalmayıp, çoğu zaman iki kültürün kaynaşmasına da yol açan bir alışverişti.²⁴ Ve bunun felsefe için de geçerli olduğunu düşünüyorum. Bunun bir göstergesi, bazı Helen filozoflarının Hristiyanlık ile Helen felsefesi arasında ortak bir zemin bulmasıdır. Numenius (MS 2. yüzyıl), Musa ile Platon'un düşünceleri arasındaki benzerliğe işaret etti; bu görüş Clement, Origen ve Eusebius'un coşkuyla desteklediği bir görüştür; oysa Amelius'un (üçüncü yüzyıl) Yuhanna İncili'nin başlangıcı hakkında yorum yaptığı ve görünüşe göre logos'a yapılan atıftan etkilendiği bildirilmektedir.²⁵ Bir başka gösterge de Hristiyanların Helen filozoflarına olan borçluluklarıdır. İlerleyen bölümlerde göreceğimiz gibi, Justin, Clement, Origen, Eusebius ve Nyssa'lı Gregory, Platon'a göndermeler yaparak, Platon'un çalışmalarıyla sürekli diyalog içinde olduklarını açıkça ortaya koyuyorlar; bu diyalog, Platon'un doğrudan kabulünden, görüşlerinin önemli ölçüde değiştirilmesine kadar pek çok biçime bürünüyor. Platon'un yanı sıra Clement, Aristoteles ve Galen'le mantık konusunda ilgilenir; Origen, insanın seçme özgürlüğüne ilişkin kendi teorisini oluşturmak için Stoacı epistemolojiden ve Epiktetos'un irade (prohairesis) hakkındaki görüşlerinden yararlanır; Tertullianus Stoacı psikolojiden ilham alır, ancak eserinin başka yerlerinde Stoacılığı bir sapkınlık kaynağı olarak eleştirir (Praescr. 7.3), Lactantius ise Hristiyan inançlarını haklı çıkarmak için Hermetik kültlere de başvurur.²⁶ Üstelik Eusebius, Basil ve Nyssa'lı Gregory sistematik bir şekilde Plotinus'tan yararlanır.²⁷ Aslında oldukça dikkat çekicidir ki Eusebius, Preparatio Evangelica'sını yaklaşık 2000 yılında yazmıştır. 322, Plotinus'un eserlerinin Porphyry'ninkinden daha eski bir baskısından alıntılar yapar ve Plotinus Enn'in bazı bölümlerini korur. IV.7 Ennead'lerin elyazmalarında mevcut değildir.²⁸ Dahası, Nyssa'lı Gregory Porphyry'nin çalışmalarını iyi biliyor ve kullanmış olabilir; Porphyry'nin de kendisini meşgul eden aynı felsefi sorunla - yani anlaşılır bir varlık olan Tanrı'nın maddeyi nasıl açıklayabileceğiyle - karşı karşıya olduğunu fark etti ve büyük olasılıkla Porphyry'nin konuyla ilgili görüşlerinden yararlandı (bkz. Bölüm 2). Dahası, hem paganlar hem de Hristiyanlar ayrım yapıyor

İlahi varlıkların hiyerarşileri ve her ikisi de bu varlıkların nasıl olduğu sorusuyla ilgilenir.

--- SAYFA 24 ---

Giriş 7 birbirimizle ve insanlıkla ve bunlara nasıl hitap edebileceğimizle ilgilidir. Bu kanıt, birinin diğeri üzerindeki etkisinin değil, her ikisinin de büyük ölçüde aynı entelektüel ufku ve benzer kavramsal aygıtı paylaştığının göstergesidir. Bu elbette hiçbir fark olmadığı anlamına gelmiyor. Ancak göstermeyi umduğum gibi bunlar, çağdaş Helen filozoflarınıninkine benzer bir felsefi gündemle uğraşırken ortaya çıkıyor. Ancak bu konuya değinmeden önce sorulması gereken bir ön soru var. Hristiyanlar neden Roma İmparatorluğu'ndaki pek çok mezhepten biri olarak kalmayıp, en azından kendi tarzlarında felsefe yapmaya giriştiler? Hristiyanlar neden felsefe yaptılar? Felsefenin Hristiyanlık tarafından benimsenmesinin bir nedeni, bana göre, Yunan-Roma toplumunda evrensel kabul görme hırsıdır. Böyle bir tutku, ilk Hristiyan yazıları olan Pavlus'un mektuplarında açıkça görülmektedir.²⁹ Bir Yahudi mezhebini bir dünya dinine dönüştüren odur. Böyle bir hırsın kökenlerini burada bir kenara bırakıyorum. Ancak böyle bir tutkunun Hristiyanlığı, zamanın eğitilmiş Yunanlılarına ve Romalılarına hitap edebilecek bir öğretiler bütünü oluşturmaya yönelttiği açıktır. Hristiyanlığın Akdeniz'de yaygınlaştığı ikinci yüzyılda felsefe ve bilim, gelişmişlik ve popülerlik açısından zirveye ulaşmıştı. Celsus, Galen ve Lucian'ın yukarıda bahsettiğimiz eleştirileri, eğitilmiş paganların, Hristiyan doktrinlerinin akılla şekillendiğine ve pagan felsefi ve bilimsel görüşleriyle aynı anlamda akla hitap ettiğine argüman yoluyla ikna edilmedikçe Hristiyanlığa razı olmayacaklarını göstermektedir. Bu kaçınılmaz olarak pagan geleneğinde tartışılan felsefi sorularla derin bir etkileşimi içerecektir; ve bu da ilgili pagan felsefi öğretilerinin ve argümanlarının takdir edilmesini içerecektir. Ancak Kutsal Yazılara dönersek, sınırlı doktrinsel içerik, hatta daha az argüman ve felsefi açıklama buluruz. Hristiyanların Kutsal Yazıların mükemmelliği ve doğruluğu yönündeki iddialarına rağmen, bu, Tanrı, insan ya da dünya hakkındaki herhangi bir önemli felsefi meseleye rehberlik etme konusunda pek yeterli değildir. Kutsal Yazıları oluşturan metinlerin yazarlarının niyetinin bu olmadığını belirterek itiraz edilebilir. Bu elbette doğrudur. Ancak sorun şu ki, bu yazılar Tanrı, insanlık ve dünya hakkında pek çok iddia içeriyor, ancak çok az açıklama ve hatta daha az gerekçe sunuyor. Örneğin Yaratılış'ta Tanrı, dünyanın yaratıcısı olarak sunuluyor, ancak dünyanın yaratılışının tam olarak nasıl anlaşılması gerektiği belirsiz bırakılıyor. Tanrı yaratmak için maddeye mi ihtiyaç duydu yoksa maddeyi de mi yarattı? Her iki seçenek de ciddi sorunlarla karşı karşıyadır. Eğer Tanrı maddeye ihtiyaç duyuyorsa, o ne her şeye kadirdir ne de dünyanın tek ilkesidir; Eğer Tanrı önceden var olan maddeye ihtiyaç duymadıysa ve onu yarattıysa, o zaman nasıl? Yaratılışın iki aşamada gerçekleştiğini mi anlamalıyız? Bu Yaratılış'ta önerilmez. Ancak durum ne olursa olsun, kaçınılmaz olarak şu soru ortaya çıkıyor: anlaşılır bir ilke, madde gibi ontolojik açıdan ondan bu kadar farklı bir şeyi nasıl meydana getirebilir? Üstelik eğer Tanrı

--- SAYFA 25 ---

8 Giriş Dünyayı her iki şekilde de yarattığında, başka bir soruyla karşı karşıya kalıyoruz: Tanrı bunu neden daha önce değil de zamanın belirli bir noktasında yapmaya karar verdi. Timaeus'la ilgili böyle bir meydan okumayla karşı karşıya kalan geç Platoncular, Tanrı'nın aslında dünyayı hiçbir zaman yaratmadığını, ancak Tanrı'nın yalnızca dünyanın varoluşunu açıklayan ilke olması anlamında dünyanın yaratıcısı olduğunu savundu. Hristiyanlar bu görüşe karşı çıktılar, ancak bu onları Platoncuların karşı karşıya olduğu zorluklarla karşı karşıya bıraktı (bkz. Bölüm 2). İkincisi, Timaeus'ta kozmogoni sorununu M.Ö. 4. yüzyıldaki erken Akademi günlerinden beri tartışılıyordu; Hristiyanlar ise ancak Yahudi-Hristiyan geleneğinde bu tür sorularla ilgilenen ilk düşünür olan Philo'ya kadar bakabiliyorlardı.³⁰ Ruhun statüsü ve kaderi meselesinde de durum benzer. Hristiyanlar ruhun ölümsüz olduğunu düşünüyorlardı, ancak bunun ne anlamda böyle olduğu ve ayrıca ruhun yaşayan bedenle tam olarak nasıl bir ilişki içinde olduğu belirsizdir. Platoncular, Peripatetikler ve Stoacılar arasında ruhun ölümsüzlüğü konusunda geniş kapsamlı bir tartışma vardı. Peripatetikler (Strato ve Boethus gibi) Platon'un Phaedo'daki ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin argümanlarına karşı çıktılar. Ruhun ölümsüz olduğu konusunda hemfikir diler, ama yalnızca ölümü kabul etmeme anlamında, ölümden sağ çıkma anlamında değil.³¹ Plotinus ve Porphyry gibi Platoncular buna ruhun ölümsüzlüğünün ikinci anlamdaki bir versiyonunu savunarak cevap verdiler. Ancak bunu ancak ruh kavramını geliştirdikten sonra yapabildiler; Kabaca konuşursak, ruhun öncelikle entelektüel faaliyetlerimizden sorumlu olan entelektüel bir varlık olduğunu düşünüyorlar. Bu şekilde tasavvur edilen ruh, işlevi açısından bedene bağlı değildir, ya da onlar öyle olduğunu ileri sürüyorlardı. Bu bizi ruhun canlı bedende nasıl işlediğine dair karmaşık soruya getiriyor. Hristiyanlar da bu soruyu göz ardı edemezlerdi, çünkü onlar için de bizi hem canlı, hem de akıl sahibi varlıklar yapan ruhtur ve bizi Tanrı'ya benzeten unsurdur. Eğer burada bir akıl varsayılırsa, ruh ile akıl arasındaki ilişki sorununa da değinmek gerekir. Ve 4. Bölüm'de göreceğimiz gibi bazılarının gerçekte yaptığı da budur. Etik açısından da durum farklı değil. Kutsal Yazılarda, insanın Tanrı'nın benzerliğinde ve benzerliğinde yaratıldığı söylenir (Yaratılış 1:26), bu da Hristiyanların, insanın nihai amacının Tanrı'ya benzemek olduğunu iddia etmelerine yol açar. Ancak Kutsal Yazılarda insanın hangi anlamda Tanrı'ya benzediği ve bunun pratikte bize yaşamda nasıl rehberlik edebileceği belirtilmemiştir. Cicero'nun De finibus bonorum et malorum'unda açıkça görüldüğü gibi, insanın nihai amacını oluşturan insanın en yüksek iyiliği (finis bonorum) konusunda Helen filozofları arasında güçlü bir tartışma vardı; ve insanın nihai hedefinin Tanrı'ya asimilasyon olduğuna ilişkin Platoncu ve Peripatetik anlayışlar zaten mevcuttu.³² Hristiyanlar, kendi görüşlerinin Platonculardan ve Peripatetiklerden nasıl farklı olduğunu ve neden bu görüşün tercih edilmesi gerektiğini açıklamak zorundaydı. Bu hiç de kolay değildi; aynı zamanda duygularla nasıl başa çıkmamız gerektiğini ve o zamanlar Hristiyan olmayan veya en azından tamamen Hristiyan olmayan daha geniş bir toplum içinde Hristiyanların karşılaştığı zorluklarla nasıl başa çıkacağımızı tartışmak zorundaydılar. O halde ilk olarak Hristiyanların yalnızca bildirileri tekrarlamakla yetinmediklerini görüyoruz.

Kutsal Yazılar'ın hiçbir açıklama ve gerekçe olmaksızın yer aldığı ve buna ek olarak böyle bir girişimin bile kaçınılmaz olarak Hristiyan iddialarının geçersiz kılınması anlamına geldiği

--- SAYFA 26 ---

Giriş 9 ilgili pagan olanlara karşı. Hristiyanlık kendini kurmaya başladığında, pagan felsefi argümanları zaten çok yüksek bir karmaşıklık ve karmaşıklık düzeyine ulaşmıştı; Origen'in ilahi ön bilgi ve olayların önceden belirlenmesi konusunda Celsus'a verdiği yanıtta biraz alaycı bir tavırla işaret ettiği gibi, herkeste olmayan önemli bir diyalektik ve mantıksal beceri içeriyordu (Philokalia ch. 25.2, C. Cels. II.20; ayrıca bkz. Bölüm 3, s. 11). 114-116). Ancak Origen'in cevabı, Hristiyanların bu felsefi gelişmişlik standartlarına hızla yükseldiklerini, çünkü kendilerini eleştirenlere yeterince yanıt vermek ve kutsal metinlerdeki iddiaların anlaşılması gereken anlamı eğitimli kamuoyuna iletmek istediklerini gösteriyor. Hristiyanlar, yalnızca Kutsal Yazılara dayalı iddiaları Hristiyan olmayanlara ikna edici bir şekilde ifade etme ihtiyacı nedeniyle değil, aynı zamanda Hristiyanlar arasında hem hayati hem de son derece tartışmalı olarak algılanan sorunları çözmek için felsefe yolunu tutmaya yönlendirildiler. Aslında Hristiyanlar, Mesih'in doğası, bedeninin dirilişi, Teslis sorunu gibi ele almaları gereken birçok yeni felsefi meseleyle karşı karşıyaydı. Aslında, Kristoloji, yani Mesih'in doğası sorunu gibi yepyeni felsefe alanları ortaya çıkıyor. Hem eski hem de yeni felsefi konular, ilk Hristiyanlar arasında gerginliğe, anlaşmazlığa ve çatışmaya neden oldu. Oldukça erken bir dönemden itibaren, yani ikinci yüzyılın başından itibaren, anlaşmazlık ve çekişme, erken Hristiyanlığın karakteristik özelliğidir. İkinci yüzyılda sapkınlık bilimi türü ortaya çıkar ve erken Hristiyan edebiyatında hızla egemen hale gelir.³³ Irenaeus Valentinus ve Basilides'e, Tertullianus Marcion'a, Valentiniuslara, Praxeas ve Hermo genlerine karşı yazar, Athanasius Ariusçulara karşı yazar, hem Basil hem de Nyssa'lı Gregory onlara karşı yazıp kendini savunarak karşılık veren Eunomius'a karşı yazar. Origen, pagan filozoflar arasında olduğu kadar Hristiyanlar arasında da farklı görüşlerin bulunduğunu kabul etmektedir (C. Cels. III.12, V.61). Bu kanıt, Hristiyanlığın çok çeşitli bir hareket olduğunu gösteriyor. Ve eğer ilk Hristiyanlar öğretilerini sadece Kutsal Yazılarda bulmuş olsaydı, bu kadar çeşitli bir hareket olamazdı. Bunun yerine Kutsal Yazılardaki ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda çok düşünceleri gerekiyordu; aynı zamanda itirazları savuşturabilecek veya en azından itirazlara daha az açık olacak, kutsal metinlerdeki iddiaları sırasıyla savunulabilir ve makul kılacak bir yoruma ihtiyaçları vardı. Bu anlamda Kutsal Yazıların doğruluğu verili değil, Hristiyanların ortaya koyması gereken bir durumdu ve felsefe bunun aracıydı. Hristiyan felsefesinin yükselişinde bana çok önemli görünen bir diğer unsur da çağdaş şüpheciliktir. Antik çağda şüpheciliğin Akademik ve Pyrrhonecu olmak üzere iki versiyonu vardır ve bunların her ikisi de Hristiyanlığın büyüyüp yayıldığı ikinci yüzyılda iyice kanıtlanmıştır.³⁴ Pyrrhonizm, ikinci yüzyılın sonunda faaliyet gösteren bir doktor olan Sextus Empiricus ile yeniden canlanmıştır; Plutarch (c. 45-120) ve Favorinus (c. 80-160) ise Akademik şüpheciliğin bir çeşidini temsil etmektedir. Benim görüşüme göre bu canlanmanın nedenlerinden biri, o dönemde felsefe ve bilimin önemli ölçüde dörtleştirilmesidir. Şüphecilik oldukça genel olarak, felsefi bilgiyi de içeren ve statüsünü belirlediği bir bilgi kültürünü varsayar.

şüphe.³⁵ Çünkü şüpheli, X'in gerçekten doğru olduğunu bilip bilmediğimiz konusunda şüphe uyandıramaz.

--- SAYFA 27 ---

10 Giriş X'in bilgisi hakkında şüphecinin dikkate aldığı bir açıklama olmadığı sürece. Bu tür bilgi açıklamalarının savunucuları da şüpheli saldırılara karşı kendi görüşlerini savundular. Örneğin hekim Galen, eserlerinde hem Akademik hem de Pyrrhonecu türden şüpheciliğe karşı çıkmakla ilgileniyordu;³⁶ Platoncu Numenius, Arcesilaus'tan Larissa'lı Philo'ya kadar Akademik şüpheciliği Platon'un felsefesinden bir ayrılık ve felsefeden bir sapma olarak şiddetle eleştirdi;³⁷ ve Messene'li Peripatetik Aristokles (MS ikinci yüzyıl?) şüpheciliğin yanlış türde bir felsefe olduğunu düşündü (frs. 6-7). Chiesara). Hristiyanların şüphecilik konusunda endişelenmek için kendi nedenleri vardı. Yargının şüpheli bir şekilde askıya alınması Hristiyanlık için bir tehditti: Birincisi, Hristiyanların Kutsal Yazıların doğruluğu ve gerçek bilgiyi edinme olanağı hakkındaki iddialarını baltaladığı için; ikincisi, şüpheli yargının askıya alınması, şüpheli dini olanlar da dahil olmak üzere miras alınan inanç ve gelenekleri takip etmeye yönlendirmiştir.³⁸ Clement'in Stromateis'teki ana projesi tam olarak, kişinin paganizmden ayrılmasını haklı çıkaracak gerçek bilgi veya bilgeliğin (gnosis), yani Hristiyanlığın bilgisinin nasıl elde edilebileceğini göstermekti. O halde bu çalışmanın sonunda Clement'in şüpheli argümanlara değindiğini görmek sürpriz değildir (Strom. VIII; bkz. Bölüm 3, s. 106-111). Sextus'un çağdaşı olan Athenagoras da Diriliş Üzerine'de (bölüm 3-5) aynısını yapmıştır.³⁹ Bu Hristiyanlar, 3. Bölüm'de ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, Aristoteles ve Stoacıların yanı sıra Galen gibi sözde dogmatik felsefe geleneğinden yararlanarak, gerçek bilginin elde edilebileceğini iddia etmeye koyuldular. Bu tür argümanlar, elbette, yalnızca gerçek bilginin mümkün olduğunu gösterebilir, Hristiyan bilgisiyle aynı olduğunu değil. Ancak bu sınırlı hamle bile Hristiyan inancının meşrulaştırılmasına yönelik önemli bir adımdı ve gelecek yüzyıllarda aşılamayacak bir adımdı. Clement'in Stromateis'inden iki yüzyıl sonra, Augustinus hala Akademik şüpheciliği eleştirmekle ilgileniyordu.⁴⁰ Özetlemek gerekirse, ilk Hristiyanlar felsefi düşüncüyü üç ana nedenden dolayı geliştirdiler: (a) Kutsal Yazılarda bulunan iddiaları belirlemek, ifade etmek, haklı çıkarmak ve geliştirmek için; (b) Hristiyanlık içindeki kutsal metinlerdeki iddiaların en iyi nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki anlaşmazlıkları çözmek için; ve (c) şüpheciliğin meydan okumalarına karşı Hristiyan inancını ve Hristiyanların gerçek bilgiye ulaşma olasılığını savunmak için. Erken Hristiyan felsefesinin bu şekilde nitelendirildiğini öne sürmeye devam edeceğim. 1. Bölüm'de ana itirazlara değineceğim ve ilk Hristiyanların aslında felsefe yaptıkları görüşünü savunacağım. Aşağıdaki bölümde argümanımı özetleyeceğim. Hristiyan Felsefesi Durumu Bir kısım Hristiyanın kendilerini filozof olarak görmesi ve Hristiyanlığın felsefe olduğunu iddia etmesi, bu Hristiyanların yaptıklarının gerçekten "felsefe" olup olmadığı konusunda antik çağlardan günümüze kadar var olan şüpheyi gidermeye anlaşılır bir şekilde yeterli değildir. Ancak benzer şekilde, her ikisinin de olduğunu iddia ediyorum.

--- SAYFA 28 ---

Giriş 11 Hristiyanların felsefeyi reddetmeleri ve Hristiyanlığın bir felsefe olduğunu ve mükemmelliğini iddia etmeleri bizi fazla endişelendirmemelidir. Başlangıç olarak, Hristiyanların Helen felsefesine yönelik eleştirilerinde bazı retorik abartıları kabul etmemiz gerekiyor; Hristiyanlar da Platon'u överken bunu takdir ettiklerini ifade ederler. Örneğin Eusebius, bir yandan Helen felsefesini sapkın Helen kültürünün bir parçası olarak eleştirirken, diğer yandan bu kültürden uzaklaşıp hakikate ulaştığı için Platon'u övmektedir.⁴¹ Origen, kıyas kurallarını küçümserken (C. Cels. III.39), başka bir yerde mantık bilgisini önemli bulmakta (IV.9) ve Celsus'u mantık bilgisizliğinden dolayı eleştirmektedir. (VII.15; bkz. Bölüm 3, s. 114–116). Ancak daha da önemlisi, Hristiyanların felsefeyi reddetmesi, felsefenin topyekün değil, belirli bir türünün, yani pagan ya da Helen felsefesinin reddedilmesi anlamına gelir. 1. Bölüm'de tartışacağım gibi, Hristiyan pratiği, kendi felsefe ekolleri dışındaki tüm diğer felsefe okullarını reddeden Pyrrhone'cu şüphecilerinkine benzer. Pyrrhone'cular bunu yaptılar çünkü diğer tüm felsefeyi dogmatik olarak kabul ettiler ve bu nedenle onun felsefenin olması gereken şeyden, yani aralıksız araştırmadan yetersiz olduğunu gördüler. Benzer şekilde Hristiyanlar da Helen felsefesini reddettiler çünkü hakikatin keşfini felsefenin ayırt edici özelliği olarak görüyorlardı ve bunu yalnızca Hristiyanlığın başardığını ileri sürüyorlardı; dolayısıyla bu anlamda yalnızca Hristiyanlık gerçekten felsefedir. Tertullianus, felsefeyi şiddetle eleştiren ve hatta reddeden (örn. Praescr. 7.3-9) ama yine de Hristiyanlığın daha iyi bir felsefe olduğunu iddia eden (De pallio 6.4) birine iyi bir örnektir. Hristiyanlar ve Pyrrhone'lular da benzer bir noktaya değiniyorlar: Her ikisi de felsefenin gerçek biçimini ancak onlarla kazanabileceğini savunuyorlar. İkincisi, şu ana kadar Hristiyanlığın tek bir doktrin dizisini paylaşan birleşik bir hareket olmaktan uzak olduğunu ve Hristiyan doktrinlerini formüle etmeye girişen ilk Hristiyanların önemli ölçüde fikir ayrılıklarına düştüğünü gördük. Clement ve Origen gibi Hristiyan düşünürler, Hristiyanlığı anlaşılır ve ikna edici kılmak amacıyla gerçekliğin ilkeleri, dünyanın yaratılışı, maddenin durumu ve ruh-beden ilişkisi ya da İsa'nın doğası gibi çetrefilli felsefi meseleler üzerine görüşler geliştirmekle ilgileniyorlardı. Bununla birlikte, felsefenin argüman, kanıt veya ispattan oluşan belirli bir yöntemi gerektirdiğinden, tüm bunların mutlaka felsefe yapmak anlamına gelmediği şeklinde yanıt verilebilir ve bu, Hristiyanlık konusunda eski ve modern eleştirmenlerin tartıştığı şey tam olarak budur. Burada Helen filozoflarının, Hristiyanların Kutsal Yazılar konusunda yaptığı gibi otoriteye ilişkin doktrini kabul etmemeleri bakımından Hristiyanlardan farklı oldukları da iddia edilebilir. Ayrıca, öğretisel içeriği her zaman açık veya spesifik olmamasına rağmen, kutsal metin otoritesinin ilk Hristiyan düşünürler için sıklıkla belirleyici bir rol oynadığı da eklenebilir. Aslında Hristiyanlar, örneğin, Helen filozoflarının görüşlerini değerlendirirken Kutsal Kitap'ın hakikatin ölçütü veya ölçütü olduğunu sıklıkla iddia ettiler.⁴² Ve Mesih'in enkarnasyonu, bedenin dirilişi ve İsa'nın dirilişi gibi Hristiyan doktrininin oluşumunda kutsal metin otoritesinin belirleyici bir rol oynadığı noktaların olduğu şüphesiz doğrudur.

insanın nihai hedefi Tanrı'ya asimile olmaktır.

--- SAYFA 29 ---

12 Giriş Yukarıdaki iddialara karşı iki nokta öne sürülebilir. Birincisi, otoriteye dayalı doktrini kabul edenlerin yalnızca Hristiyanlar olduğunu iddia etmek haksızlık olur. Örneğin Platoncular da benzer şekilde hareket ediyorlardı; bir dizi aksiyomatik noktayı kabul ettiler ve bunların doğru olduğunu kabul ettiler. Platoncular ruhun ölümsüzlüğünden, duyulur ve anlaşılar alemler arasındaki ayırmadan, Tanrı'nın dünyayı yaratmasından ya da Formlar gibi anlaşılar varlıkların varlığından taviz vermediler. Benzer doktrinler, kurucularının otoritesine başvurmayı doktrinlerinin belirlenmesinde merkezi bir rol oynayan Pisagorcular bir yana, Peripatetikler, Stoacılar ve Epikürosçular için de sıralanabilir. Antik filozoflar, modern filozofların aksine, genellikle felsefi okullara veya düşünce okullarına mensuptu. Özellikle geç antik çağda, bir düşünce ekolü içerisinde felsefe uygulamak, filozofun kendi okulunun otoritelerinin açıkladığı ve geliştirdiği doktrinlerine bağlılığını içeriyordu. Origen'in öne sürdüğü gibi (C. Cels. I.10) Hristiyanlar da bu durumun bir istisnası değildi. Ancak burada Platoncuların veya Peripatetiklerin, Platon veya Aristoteles'in öğrettiklerini, onların doğru olduğunu kanıtlayabilecekleri gerekçesiyle onayladıkları, oysa Hristiyanların, özellikle Tanrı'nın enkarnasyonu veya bedenin dirilişi gibi doktrinler konusunda her zaman bunu yapmadıkları iddia edilebilir. Ancak bu tamamen doğru değildir, çünkü Hristiyanlar da bu tür doktrinlerin tamamen makul olduğunu göstermekle ciddi olarak ilgileniyorlardı. Paganlar tarafından özellikle kabul edilemez bulunan Hristiyan bedenın dirilişı görüşü, Athenagoras, Tertullianus ve özellikle Nyssa'lı Gregory gibi birçok Hristiyan filozof tarafından savunulmaktadır.⁴³ Hepsisi de, itiraf etmek gerekirse değişen başarı dereceleriyle, bunun tamamen makul bir görüş olduğunu, bunda mucizevi veya gizemli hiçbir şey olmadığını, ancak büyük ölçüde insan bedenini nasıl anlamamız gerektiğine bağlı olduğunu göstermeye koyuldular. Dahası, tüm ilk Hristiyan düşünürler, Teslis'in ilahi şahıslarının bir birlik oluşturacak şekilde birbirleriyle ilişkili olma anlamını ve Tanrı'nın enkarnasyonunun nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamak için büyük çaba harcarlar ve girişimlerinde çok sofistike hale gelirler. İkincisi, bir metnin otoritesini kabul etmenin sonuçta pek bir şey ifade etmeyebileceğini de unutmamamız gerekiyor. Platon'un tüm Platoncular tarafından kabul edilen ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin varsayılan öğretisi, ruhun kesin doğası ve ruhun bedende nasıl işlediği ve kendisini bedenden nasıl kurtardığı konusunda çeşitli görüşlere izin verir. Plotinus gibi Platoncuların, ruhun ölümsüz olmasının anlamını ve bunun bedenle bağlantısı açısından ne anlama geldiğini belirlemek için derinlemesine düşünmeleri gerekiyordu; iddiasının ikna edici olması ve Platoncu felsefe çerçevesinde olması gerekiyordu. Plotinus'un ruhun bedenle ilişkisine ve ruh anlayışına bakışı, genel olarak Plutarch gibi Platonculardan veya çağdaşı Longinus'tan oldukça farklıdır. Açıkçası, Plotinos'a göre Platon'un otoritesinin kabulü, ruhun bedenle nasıl ilişki kurduğuna dair bilmeceyi çözmedi. Durum tam tersi; Plotinus, Platon'un ruh konusundaki konumunun tam olarak ne olduğuna dair şaşkınlığını itiraf eder (Enn. IV.8.1). Benzer şekilde, kutsal metinlerin otoritesi Hristiyanların maddenin durumu hakkında bir görüş ifade etmelerine yardımcı olmadı.

isimlerin nesnelerle, ruhun bedenle ilişkisi ya da insanın özgür seçimi meselesi; Kutsal Yazılar ilgili bir ifade içerse bile bu, izin verecek kadar belirsizdir.

--- SAYFA 30 ---

Giriş 13 Çoğunlukla çelişkili olan çeşitli yorumlar vardır ve buradaki zorluk, en makul olanı belirlemektir. Bir örnek vereyim. İnsan ruhunun statüsüyle ilgili olarak, Hristiyanlar tipik olarak Tanrı'nın Adem'in burun deliklerine üflediği ve böylece ona ruh verdiğinin söylendiği Yaratılış 2:7'ye ve ayrıca İsa'nın Yeni Ahit'te can, beden ve ruh arasında üçlü bir ayırım olduğunu ima eden bazı ifadelerine güvenirler (pneuma; örneğin Luka 23:46, 1 Selanikliler 5.23). Ancak 5. Bölümde göreceğimiz gibi, kutsal metinlerdeki beyanlar ne ruhun doğası ne de ruhun bedenle ilişkisi ve bedendeki işlevi konusunu çözer. Origen'in şaşkınlığını ifade ederek işaret ettiği gibi (Prens. Tercihler 5), bu konularda çeşitli Hristiyan pozisyonları mevcuttu. Her biri kendi görüşüne sahip olan üç grubu ayırt edebiliriz: (a) ruhun anlaşılır bir töz olduğunu ancak yaratılmış bir madde olduğunu düşünenler (Justin, Irenaeus); (b) ruhun anlaşılır fakat yaratılmamış bir madde (Origen) olduğunu düşünenler; ve (c) ruhun bedensel bir madde olduğunu düşünenler (Tertullianus). Dolayısıyla, tüm Hristiyanlar aynı başlangıç noktasını, yani Kutsal Yazıları paylaşıyorlar da, çarpıcı biçimde farklı konumlar aldılar. Bu münferit bir durum değil, daha ziyade tipik bir durum. 2. ve 6. Bölümlerde göreceğimiz gibi, kozmogoni, maddenin durumu, erdem ve öbür dünya hakkında da benzer görüş çeşitliliği buluyoruz. Eğer Kutsal Kitap bu kadar çeşitli konumlara izin veriyorsa, o zaman Kutsal Yazılara başvurmak tek başına herhangi bir sorunu çözemez. Yukarıda da belirttiğim gibi, ilk Hristiyanlar arasında o kadar çok farklı görüş vardı ki, tüm tarafların Kutsal Yazılara bağlılığına rağmen çatışma, gerilim ve hatta polemikler ortaya çıktı. Ancak Kutsal Yazılar bu şekilde desteklenebilecek bir görüş önerdiğinde bile, bunun yol açabileceği itirazlar ve zorluklarla nasıl başa çıkılması gerektiğini belirtmez. Bu zorlukları öngörmek ve ele almak daha ziyade Hristiyan yorumcunun işidir. Pavlus, Romalılara Mektup'unda (Romalılar 7:17-23), bedeninin arzuları ile zihninin emirleri arasında bir çatışma olduğunu ünlü bir şekilde itiraf eder. Ancak bu bölünmenin neden meydana geldiği ve eğer öyleyse, nasıl seçme gücüne sahip olduğumuz belirsiz bırakılıyor. Bu konuyu ayrıntılı olarak açıklamak Hristiyan filozoflara bırakılmıştır (bkz. 4. Bölüm). Hristiyan düşünürlerin en kötü zorlukları önleyen, en iyi şekilde baş edebilecekleri zorlukları bir kenara bırakan savunulabilir bir yorum oluşturmaya çalıştıklarını daha önce belirtmiştim. Ancak görev bundan daha karmaşıktır, çünkü bir meselede üstlenilen pozisyon çoğu zaman diğerlerini de büyük ölçüde etkiler. Örneğin Origen, kozmogoni meselesinin insan ruhunun doğası meselesiyle ve teodise meselesiyle hayati derecede bağlantılı olduğunu farkına varır ve yorumu tüm bu soruları ortaklaşa ele almak amacıyla hazırlanmıştır (bkz. Bölüm 2, 4 ve 5). Antik Platonculukta da durum benzerdir; Timaeus'un kozmogonisinin yorumu ağırlıklı olarak Formların doğası ve rolü ile insan ruhlarının statüsüyle ilgilidir. Hem Hristiyanlar hem de Platoncular yalnızca bireysel konularda pozisyon almıyorlar; daha ziyade, belirli bir felsefi bakış açısına adaleti sağlamayı amaçlayan doktrinsel sistemler inşa etmeye koyuldular. Doktrinlerini, kavramların önerdiğine dayanan argümanlar,

ampirik kanıt, reductio ad absurd (yani belirli bir görüşün saçma bir sonuca yol açtığını ve dolayısıyla doğru olamayacağını gösteren bir argüman) vb.

--- SAYFA 31 ---

14 Giriş Hristiyanlığın bir din olduğu için felsefe olarak nitelendirilemeyeceği yönünde sık sık tekrarlanan eleştirilere ne demeli? Burada da bir takım yanlış anlaşılmalara söz konusu. Öncelikle “din” derken tam olarak neyi kast ettiğimiz ve bunun neden felsefeye karşıt bir şey olduğu oldukça belirsizdir.⁴⁴ Eğer kastedilen Tanrı inancıysa, eski filozoflar, modernlerden farklı olarak, her zaman Tanrı'nın varlığına bağlı kalmışlar ve Tanrı'nın statüsü sorunuyla ilgilenmişlerdir. Bilim, antik felsefenin merkezi bir parçasıydı. Bugün ayrı akademik disiplinler olarak algılanan felsefe ve teoloji arasındaki ayrım, antik dünyaya yabancıydı; daha ziyade ortaçağ üniversitesinin kuruluşuyla ortaya çıkmıştır.⁴⁵ Örneğin Aristoteles'e göre teoloji varlık biliminin bir parçasıydı (Met. V.2) ve o gerçekten de teolojinin felsefi disiplinlerin en asili olduğunu iddia eder (timōtātēn, Met. 1026a21). Bu, sözde Aristotelesçi De mundo'nun (MS birinci yüzyıldan ikinci yüzyıla kadar) yazarına benzer bir iddiada bulunma konusunda ilham verir (391a18). Bu yazara göre felsefe teolojiyle aynı anlama gelir (teologeın; 391b5), şu anlamda ki felsefi araştırma, kozmosun, yani dünyanın düzenli düzeninin nedeninin, yani Tanrı'nın incelenmesini içerir.⁴⁶ De mundo'nun yazarı, dünyanın düzenli düzeninin ilahi olanın içkin mevcudiyetiyle açıklandığı Stoacı bir fikre tepki verir ve onu nitelendirir ve felsefenin bize öğretmesi gereken şey budur. Seneca'nın felsefenin insana tanrılara nasıl tapınılacağını öğrettiğini belirtmesi şaşırtıcı değildir (Epist. 90.3). Benzer şekilde Galen, bir insan organizmasının tüm parçalarının yararlılığının, ilahi bir tanrının varlığına işaret ettiğini savunur (Parçaların Kullanışlılığı Üzerine, cilt IV Kühn, 360.10–361.5). Şimdi Plutarch, Plotinus, Porphyry veya Iamblichus gibi geç antik dönem Platoncularına baktığımızda, onların genellikle kendimizi tanrılara nasıl bağlamamız gerektiği konusunu ele aldıklarını görürüz.⁴⁷ Bu kanıt, bırakın geç antik çağ bir yana, antik çağdaki filozoflar için de teoloji ile felsefe arasında neredeyse böyle bir ayrımın olmadığını gösterir; ilki ikincisinin bir parçasıydı. Eğer din ritüel olarak anlaşılırsa, bunun neden mantıksızlık anlamına geldiği de pek açık değildir. Plutarch hayatının bir kısmını Delphi'deki Apollon tapınağında rahip olarak hizmet ederek geçirdi ve bu aktivite onun De E apud Delphos ve De Pythiae oraculis gibi Pythian diyaloglarına katkıda bulundu. Plutarch aslında dini ritüeller ile felsefe arasında hiçbir gerilim olmadığını keşfeder. Aynı şey Iamblichus, Proclus ve Damascius gibi daha sonraki Platoncular için de geçerlidir. Ayrıca felsefi çalışmaları, özellikle teolojiyi, ritüellerle birleştirdiler.⁴⁸ Benzer şekilde Tertullian ve Lactantius, Hristiyanlığın bir din olduğunu iddia ediyorlar ve görünüşe göre bununla hem Hristiyan Tanrı'ya olan inancı hem de belirli bir dizi ritüeli içerdiğini kastediyorlar. Ancak her ikisi de, özellikle Tertullianus, ruhun doğası ve maddenin durumu gibi felsefi konularda bir duruş sergiler ve hem Tertullian hem de Lactantius, Hristiyanlığı da felsefe olarak görür.⁴⁹ Hiçbir pagan ya da Hristiyan, dini uygulamalarla meşgul olmak için akıldan vazgeçmek zorunda değildir. Hem paganlar hem de Hristiyanlar duayı felsefi bir bakış açısıyla uygular ve tartışırlar ve her iki grubun da ilahi varlıkların hiyerarşisini kabul ettiği göz önüne alındığında, ortak bir tartışma konusu hangisidir?

dualarımızda bunlara nasıl hitap edilmesi gerekir.⁵⁰ Hristiyanların sık sık aklın sınırlarını vurguladıkları elbette doğrudur, ancak bunda da yalnız değillerdir; Galen ve Iamblichus da bunu yapıyor. Mesela Galen,

--- SAYFA 32 ---

Giriş 15, Tanrı'nın özünü bilecek konumda olmadığını (Kendi Görüşlerim Üzerine: bölüm 2) ve bir embriyonun oluşumunun olası bir nedenini rasyonel yollarla bile ortaya koyamayacağını kabul etmektedir (Fetüsün Oluşumu Üzerine, cilt IV Kühn, 699–700). Hristiyanlıkta teolojinin ve ritüelin merkezi rolü aslında onun geç antik çağın tipik bir ürünü olduğunu doğruluyor; bu unsurlar tıpkı Yeni-Platonculuk gibi Hristiyan felsefesini de şekillendirir. Bu nedenle neden tek başına bu gerçeğin hem Hristiyanların hem de Yeni-Platoncuların felsefi statüsüne şüphe düşürdüğünü anlayamıyorum. Bana öyle geliyor ki, erken dönem Hristiyanlığın felsefi yönü, geç antik dönem tarihçileri tarafından yeterince değerlendirilmiyor. Hristiyanlığın toplumsal ve siyasal boyutunu aşırı vurgulamışlar; Hristiyanlığı, varlıkları görüşlerinin basitliği olan, hızla genişleyen, dinsel nitelikte bir toplumsal hareket olarak algılıyorlar ve onun toplumsal ve siyasal yönüne odaklanıyorlar.⁵¹ Bununla birlikte, Hristiyanlar, ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, önemli ölçüde felsefi karmaşıklığa sahip görüşler de üretme yeteneğine sahiptiler. Hristiyanlığın başarısının ve yayılmasının nedeni Hristiyan mesajının basitliği değil, bana göre daha ziyade karmaşık argümanlar ve teoriler geliştirme, eleştirmenlerin itirazlarına yanıt verme, farklı karmaşıklık düzeylerinde faaliyet gösterme ve felsefe eğitimi almış olanlar da dahil olmak üzere farklı eğitim ve sosyal düzeylerdeki insanlara hitap etme kapasitesidir. Elbette tüm Hristiyan filozoflar aynı kalibrede değildir. Bazıları yalnızca başkalarının görüşlerini eleştirme ve zayıf yönlerini ortaya çıkarma konusunda iyiydi. Tertul lian ve Irenaeus bu kategoriye giriyor. Her ne kadar diyalektik becerileri M.Ö. 5. yüzyılda Atina'daki sofistlerinkiyle eşleşse de, söz konusu konunun karmaşıklıklarıyla ilgilenmeye ve en azından sonuçta ortaya çıkan sorunları ele alabilecek tam donanımlı bir teoriyi dile getirmeye her zaman hazır değillerdi. Mesela maddeyi yaratılışın ilkesi olarak görenleri eleştirirken, maddenin mahiyeti ve menşei konusunda alternatif bir teori ortaya koymuyorlar. Ancak Clement ve özellikle Origen ve Nyssa'lı Gregory, araştırmalarını çok daha derin bir düzeye taşıyor. Felsefi açıdan neyin tehlikede olduğunu farkına varırlar ve belirli bir sorunun karmaşıklığına hakkını verebilecek bir yanıt sunarlar; bu yanıt genellikle cesur bir teori biçimine sahiptir. Benzer farklılıklar pagan filozoflar için de geçerlidir. Tüm Peripatetikler ve Platoncular, ustalarının öğretilerinin zorluklarını fark etme ve onlarla ilgilenme konusunda Aphrodisiaslı İskender ve Plotinus'a benzemez. Messene'nin Peripatetik Aristoklesleri ve Platoncular Atticus ve Taurus hakkında bildiğimiz her şeyden (ve bu çok az), onların teorisyenlerden daha iyi eleştirmenler olduğu görülüyor. Ancak bu tür farklılıklar, çeşitli düzeyde gelişmişlik ve beceriyi kabul eden felsefe pratiğinin kapsamı dahilindedir. Hristiyanlar da bunun istisnası değildir. Kültürel manzara Hristiyanlık yalnızca felsefi bir hareket değil, felsefi yönü olan kapsamlı bir kültürel hareket olduğundan, felsefeyi bir bütün olarak Hristiyan kültüründen ayırmamak önemlidir. Bu kitapta tartıştığım kişilerin neredeyse tamamının yalnızca filozoflar olmadığı gerçeği bu bağlantıyı açıkça ortaya koyuyor.

--- SAYFA 33 ---

16 Giriş ama aynı zamanda İncil alimleri, piskoposlar veya hatipler ve onların felsefi faaliyetleri de bu faaliyetlerle uyumluydu. Tekrar ediyorum, Hristiyanlar bu konuda yalnız değiller. Posidonius, Plutarch, Sextus, Galen ve Ptolemy gibi şahsiyetler sadece filozof değil aynı zamanda başarılı tarihçiler, sanatçılar ve bilim adamlarıydı. Ancak onların felsefi profilleriyle ilgilendiğimizde, ilgilendikleri felsefi konulara odaklanmamız gerekir ve bu kitapta sunulan Hristiyanların yaklaşımı da tam olarak bu olacaktır. Bununla birlikte, Hristiyan felsefesinin yükselişinin gerçekleştiği kültürel ortamın farkında olmak önemlidir, çünkü ilki şüphesiz ikincisini önemli ölçüde şekillendirmiştir. Hristiyanlık MS 1. yüzyılda doğdu, ancak ikinci yüzyılda olgunlaştı. Bu, "Hristiyan" teriminin ilk kez ortaya çıktığı ve Hristiyanlığın Akdeniz bölgesi boyunca yayıldığı ve Hristiyan nüfusunun önemli ölçüde arttığı zamandı.⁵² Hristiyanlığın, 177'de Lyon'da, Septimius'un hükümdarlığı döneminde (202-203) İskenderiye'de ve tabii ki Decius (249-251) ve tabii ki Decius (249-251) ve Diocletianus (303-305).⁵³ Doğal olarak Hristiyan düşüncesinin yükselişi, pagan polemiği ve pagan saldırganlığı da dahil olmak üzere çağdaş kültürel eğilimlerin yanı sıra bu gelişmeleri de takip ediyor. Ancak Hristiyanlığın hızlı yükselişi, genel refahın hakim olduğu bir yüzyılda gerçekleşti. İkinci yüzyıl, bir yandan Edward Gibbon tarafından tarihin en mutlu ve müreffeh dönemi⁵⁴, diğer yandan E. R. Dodds tarafından "kayıp çağı", yani dini kaygı⁵⁵ olarak tanımlanmıştır.⁵⁵ Her iki tanımlama da tek taraflıdır, ancak her ikisi de bir gerçeklik unsurunu yakalar. Elimizdeki bilgilerden felsefe ve bilim ikinci yüzyılda ortaya çıktı. Bu yüzyılda bir dizi önemli Platoncu ve Peripatetikçi etkindi; bunlar arasında Platoncular arasında Apuleius, Numenius, Atticus, Severus ve Calvenus Taurus; Peripatetikler arasında Aspasius, Adrastus, Sosigenes, Aris tokles ve Aphrodisiaslı İskender. Stoacılar arasında Epiktetos (135 civarında öldü) ve İmparator Marcus Aurelius'u sayarız; daha önce de belirttiğim gibi, Sextus Empiricus'un yazılarında Pyrrhonecu şüphecilik yeniden canlanmıştır. Marcus Aurelius, Roma'da başlıca okulların her biri için birer felsefe kürsüsü kurdu: Platonculuk, Aristotelesçilik, Stoacılık ve Epikürosçuluk. Bilim aynı zamanda gökbilimci Ptolemy, doktorlar Galen, Sextus Empiricus ve Soranus ve Pergalı matematikçi Apol Ionius'un örneklediği gibi bir zirveye ulaştı. Felsefenin dörtgenleşmesi, ikinci yüzyılda edebiyat ve eğitimde yaşanan daha genel bir rönesansın parçasıdır. Imperium Romanum, Yunan payeia'sına sahip herkesin kolaylıkla seyahat edebileceği "kültürlerarası bir manzaraydı". Kamu binalarında, heykellerde ve diğer sanat eserlerinde gözle görülür bir artış yaşandı. Bu bir tesadüf değil, klasik geçmişe güçlü bir yönelim ve ondan ilham alan eğitime genel bir vurgunun sonucudur. İmparator Hadrianus, Roma'da Yunan kültürünü canlandırmak amacıyla, Artes Liberales eğitim yeri olan ve adını Tanrıça Athena'dan alan Athenaeum'u (MS 135'te) kurdu (Historia Augusta).

--- SAYFA 34 ---

Giriş 17 Antoninus Pius 11.3). Roma, Antoninus imparatorlarının zamanından beri çok kültürlü, kozmopolit bir metropoldü. Dördüncü yüzyıla gelindiğinde, Yunan kültürünün nüfuz ettiği bir şehir olan Roma'da 29 halk kütüphanesi kurulmuş ve bu şehirdeki entelektüeller için uygun koşullar yaratmıştı.⁵⁶ Gerçekten de çeşitli etnik kökenlerden entelektüeller Roma'ya göç etmişti (Porphyry Fenikeliydi, Longinus ve Tatian Suriyeliydi, Plotinus Mısırlıydı).⁵⁷ Galen'in öğretmeni Peripatetik Eudemos on yıldan fazla bir süredir Roma'da yaşıyordu ve orada bir öğrenci çevresi vardı. Roma'da filozoflar için hem imparatorluk hem de özel fonlar vardı. Entelektüellerin ve filozofların sıklıkla Romalı patronları vardı (Lucian, Nigrinus 24, Iuvenal, Sat. 3, 41-77). Plotinus bu eğilimin seçkin bir örneğidir; Gemina (V. P. 9) adında, Plotinus'un seminerlerine aynı adı taşıyan kızıyla birlikte coşkuyla katılmakla kalmayıp, aynı zamanda Plotinus ve yakın öğrencilerine bir ev, sınıflar ve köleler sağlayan özel bir hami, Gemina (V. P. 9) adında zengin bir Romalı kadın olduğunu biliyoruz. Plotinus, imparator Gallienus ve sırasıyla konsül ve senatör olan Chrysaorius ve Gedalius ile arkadaştı. İskenderiye o dönemde özellikle bilimsel eğitimle ünlü bir diğer önemli kültür merkeziydi. Origen'in Celsus'u, Tanrı bilgisinin, geometricilerin söylediğine benzer bir sentez yoluyla elde edilebileceğini düşünmekle suçlaması, şehrin bilimsel iklimini ortaya koymaktadır (C. Cels. VII.44). Eunapius, İskenderiye'de liderliği sofist Magnus'a verilen bir devlet okulundan (didaskaleion koinon) bahseder (Vit. Soph. 498). İskenderiye mahallelerinden birinde yapılan kazılar, en azından MS dördüncü yüzyıldan itibaren kullanımda olan ders salonlarının varlığını ortaya çıkarmıştır.⁵⁸ Bu, doğru Attika Yunancasına yoğun bir ilginin ve Thukydides, Isocrates ve Platon gibi M.Ö. 5. ve 4. yüzyıldan kalma klasik modellerin taklit edilmesinin damgasını vurduğu sözde ikinci sofist döneminin zamanıdır.⁵⁹ Klasikleştirme eğiliminin hem eğitici hem de toplumsal bir etkisi vardı. Bilgi ve dil becerisi, toplumda çok önemli bir rol oynayan Helenlerin üst sınıfının işaretiydi. Hristiyanlık bu kültürel ortamda büyümüş ve ona uyum sağlamıştır. Hırslı bir hareket olan Hristiyanlık, hem mümkün olduğu kadar farklı, hem de mümkün olduğu kadar her şeyi kapsayan bir hale gelmeyi amaçladı; bu da çoğu zaman gerilimlerle sonuçlanan bir durumdu. Örneğin Tertullianus, derin bir bilgi ve dikkate değer bir retorik becerisi sergileyen tipik bir ikinci yüzyıl sofistidir, ancak aynı zamanda ait olduğu kültürün de eleştirmenidir.⁶⁰ Bu yüzyıldaki pek çok Hristiyan eserinin, Tatianus, Clement ve sözde Justin'inkiler gibi, paganlara yönelik olması, erken Hristiyanlıkta, hem entelektüel hem de politik olarak pagan polemikine tepki verme eğiliminin göstergesidir. Bu eğilimin merkezi bir yönü, Hristiyanların aynı zamanda logos'a, akla bağlı oldukları ve Roma imparatorluğunu şekillendiren önemli değerlerin çoğunu paylaştıklarını savunmalarıydı (bkz. Bölüm 6, s. 214-220). Justin'in Trypho (Yahudi) ile Diyaloğu gibi bu dönemdeki birçok Hristiyan eseri de Yahudilere yöneliktir. Paganlara ve Yahudilere karşı olan her iki tür çalışma da Hristiyanlar arasında Helenizm ve Yahudilikten farklı bir kimlik oluşturmaya yönelik güçlü bir eğilimin göstergesidir.

Her ikisini de kucaklarken aynı zamanda da İslamcılıktır.⁶¹ Bu eğilim, en azından kısmen,

--- SAYFA 35 ---

18 Giriş Hristiyanlık içinde Gnostisizm adını verdiğimiz önemli bir hareketin oluşumu, erken Hristiyanlıktaki önemli gerilimin sorumlusudur. Gnostikler, Kilise tarafından yayılan doktrinden daha yüksek olduğu iddia edilen bir tür bilgiye (gnosis) sahip olduklarını iddia eden Hristiyanlardı. Hangi grupların bu etiket kapsamına girdiği her zaman açık değildir.⁶² Akademisyenler örneğin Marcion'un Gnostik olup olmadığı konusunda tartışıyorlar.⁶³ Her ne kadar Gnostisizm karmaşık ve oldukça belirsiz bir olgu olsa da, bana bu konuda üç şey oldukça açık görünüyor. İlk olarak Gnostikler Hristiyanlığa bağlıydı. Eski ve Yeni Ahit'in Tanrısını ve orada anlatılan insanlığın kurtuluş hikâyesini kabul etmişler, ancak İncil'i ve özellikle Eski ve Yeni Ahit arasındaki ilişkiyi kendi mercekleriyle yorumlamışlardır. İkincisi, inandıkları Hristiyan Tanrısının Eski Ahit'teki Tanrı'dan farklı olduğunu ileri sürerek Yahudi veya Yahudi kökenli Hristiyanlardan farklı olduklarına inanıyorlardı. İkincisi, bu dünyanın yaratıcısıdır ve ayrıca Eski Ahit'in kanıtları göz önüne alındığında, çabuk öfkelenen, kıskanç ve dolayısıyla onlara göre kötü ya da en azından tamamen iyi ve yardımsever olmayan, Yeni Ahit'in Hristiyan Tanrısı'nın ise tam tersi olduğunu düşünüyorlardı. Bildiğimiz kadarıyla Marcion bu görüşü savunmaktaydı⁶⁴ ve Valentinus'un görüşü de benzerdi; ikincisi, daha yüksek bir Tanrı'dan habersiz ve yaratılmış alemin kusurlu, cahil bir yaratıcının ürünü olduğu konusunda bilgisiz bir yaratıcı Tanrı tasavvur ediyordu.⁶⁵ Üçüncüsü, Gnostikler, her biri farklı yeteneklere ve yapıya sahip olan farklı insan sınıfları olduğuna inanıyorlardı ve kendilerini entelektüel ve ruhsal olarak yetenekli, kurtuluşa yazgılı olanlara ait görüyorlardı. 4. Bölüm'de göreceğimiz gibi Valentinus'un savunduğu şey budur. Gnostiklerin dünyanın kötülüklerle dolu olduğu, kötü, çabuk öfkelenen bir yaratıcının ürünü olduğu ve yalnızca seçilmiş birkaç kişinin kurtuluşa mahkum olduğu yönündeki inançları, hem pagan filozofların hem de Gnostik olmayan Hristiyanlığın görüşleriyle çelişiyordu. Gnostik Hristiyanlığın hem Hristiyanlığın içinden hem de dışından bu kadar güçlü tepkilere yol açmasının nedeni budur; Gnostiklere karşı uzun bir inceleme yazan ve daha sonra Porphyry tarafından dört bölüme ayrılan Plotinus'ta olduğu gibi (Enn. III.8, V.8, V.5, II.9; incelemeler 30–33). Hristiyanlık içinde Irenaeus, Tertullian ve Clement gibi düşünürler Gnostiklere karşı tartışmaya büyük miktarda enerji harcadılar. Bunun nedeni, Hristiyan hareketinin kimliğiyle ilgili birçok şeyin tehlikede olmasıdır. Anti-Gnostik Hristiyanlar, tüm farklılıklarına rağmen Hristiyanlığın hem Yahudilik hem de Helenizm ile devam ettiği konusunda ısrar ettiler; Yeni Ahit'in Hristiyan Tanrısının Eski Ahit'in Tanrısından başkası olmadığı; ve Helen kültürünün, özellikle de felsefesinin tamamen yanlış olmadığını, aksine Hristiyan doktrininin unsurlarını içerdiğini. Durumun böyle olduğunu ileri sürüyorlardı, çünkü Hristiyan logosu tarihte her zaman etkin olmuş ve Helen filozoflarının, özellikle de Platon'un (bkz. Bölüm 1) savunduğu birçok görüşü şekillendirmişti. Bildiğimiz kadarıyla, Gnostikler felsefe konusunda yetenekliydi⁶⁶ ve aynı zamanda Kutsal Yazıların dikkatli yorumcularıydılar, ancak Gnostik karşıtı Hristiyanların amacı, görüşlerinin sıklıkla mitlerle süslenmesi ve kanıtlanmamış, mantıksız ve çekicilikten uzak kalmasıydı.⁶⁷ Plotinus'un Gnostisizme yönelik eleştirisi

Enneads III.8, V.8, V.5, II.9, rakiplerinin felsefi becerileri konusunda şüphe uyandırıyor

--- SAYFA 36 ---

Giriş 19 (Enn. II.9.14),⁶⁸ ve dünya görüşlerini savunulamaz bulmaktadır. Plotinus'un başka hiçbir karşılaşması Gnostiklerle olduğu kadar önden ve şiddetli değildir. Ancak Gnostikleri dışarıda bıraksak bile Hristiyanlık birçok farklı eğilimi bünyesinde barındırmaktadır. Bu eğilimler özellikle Hristiyan yoğunluğunun yüksek olduğu ve kısa sürede Hristiyan düşüncesinin ve kültürünün merkezleri haline gelen Roma, İskenderiye, Korint ve Antakya gibi yerlerde belirgin hale gelir. İlk Hristiyanlar oldukça erken bir dönemden beri, Kilise'nin yerleşik doktrininin muhalifleri olarak kafirlerden ve sapkınlıklardan bahsederler ve modern edebiyat sıklıkla bu terminolojiyi korur.⁶⁹ Bununla birlikte, tüm bu insanların eşit derecede Hristiyan olduklarını iddia ettiklerini kendimize sık sık hatırlatmalıyız ve Hristiyanlığın ilk aşamalarına daha sonra ortaya çıkan ortodokslukların bakış açısından bakmaktan kaçınmalıyız. Bu görüldüğü kadar kolay değil. Hem kanıtların durumu hem de modern bilim, bazı taraflara diğerlerinden daha fazla ışık tutuyor. Bu aslında, rakiplerinin görüşlerini temsil ettikleri iddia edilen ortodoksluktan bir sapma olarak sunmak isteyen Christian'ın bizzat kullandığı polemiklerin amaçlanan sonucudur. Benzer bir olguya çağdaş Platonculukta da rastlıyoruz. Daha önce de belirttiğim gibi Numenius (ve ondan önce Antiochus), daha önceki Platoncuları temsil ettikleri ortodoksluktan sapmakla eleştirmişti. Ancak Hristiyanlık içindeki tüm eğilimler gerginliğe neden olmadı. Roma, Antakya, İskenderiye gibi şehirler, örneğin Roma'daki Plotinus gibi Helen filozoflarının felsefi çevreleri ve okullarında olduğu gibi, çeşitli profillerden Hristiyan öğretilerini öğreten okullara ve çevrelere ev sahipliği yapıyordu. Bunlar arasında özellikle öne çıkan İskenderiye Hristiyan okuluydu. Burada iki önemli Hristiyan düşünür etkindi: Pantaenus'tan eğitim alan Clement (Eusebius, H.E.V.10) ve Origen.⁷⁰ Origen derin bilgiye, keskin felsefi zekaya ve yaratıcı hayal gücüne sahip bir adamdı. O, en önemli felsefi soruları Hristiyan bakış açısıyla ele almaya çalışan ve Hristiyan olan tutarlı bir doktrin sistemi inşa etmeye çalışan ilk Hristiyan filozoftu. Origen bir ara Kayserya'ya taşındı ama Prensipler Üzerine temel çalışmasını İskenderiye'de yazdı. İskenderiye okulunun ve özellikle de Origen okulunun karakteristiği, Kutsal Yazı metninin olası anlamlarına duyulan ilgiydi. Hristiyanlar bunu çok erken fark ettiler. Gnostikler kışkırtıcı doktrinlerini (mesela üç ayrı insan sınıfının, ruhluların, psişiklerin ve dünyevilerin varlığına dair) İncil'deki belirli pasajlara dayandırdılar (bkz. Bölüm 4). Hatta kendi anlayışlarının kolaylıkla temellendirilebileceği Hakikat İncili gibi kendi İncillerini bile yazacak kadar ileri gittiler.⁷¹ Origen'in sarsılmaz çabası Kutsal Yazılara bilimsel, tefsirsel bir bakış açısıyla bakmaktı. Origen'in yöntemi, İncil metninin harfinin ötesine geçerek ruhuna veya iradesine (boulēma) geçmekten ibaretti (C. Cels. III.20, III.74, IV.17, IV.39). Bazen bu durum onu bir metnin görünenin dışında bir şey söylediğini iddia etmeye sevk eder ve alegorik bir yorumu savunur. Bu, yalnızca metnin lafzının ötesine bakan değil, aynı zamanda görünürdeki veya açık konunun yerine geçen bir yorum anlamına gelir.

tartışmasız uygun olanla. Bölüm 1'de tartıştığım gibi, Origen bir çizginin peşindeydi

--- SAYFA 37 ---

20 Kökleri Philo'ya kadar uzanan ve aynı zamanda diyaloglarında Platon'un niyetlerini keşfetmeye yola çıkan çağdaşları Longinus ve Plotinus'un da karakteristik özelliği olan düşüncenin girişi.⁷² Origen ilk olarak Kutsal Yazıların doğru metnine sahip olduğumuzdan emin olmalıydı. İlk Hristiyanlar arasındaki bazı tartışmalar, Kutsal Yazıların önemli kısımlarında farklı okumaların kabul edilmesinin sonucuydu. Bunlardan biri, Tanrı'nın Adem'in burun deliklerine hayat üflediğinin söylendiği Yaratılış 2:7'ydi. Soru, Tanrı'nın kendi pneuma'sını mı, yoksa pnoē'sunu mu soluduğuydu (bkz. Bölüm 5), bu da bize Platoncuların Timaeus metniyle ilgili olarak içinde bulundukları durumu hatırlatır.⁷³ Origen, Eski Ahit metninin altı versiyonda yakın karşılaştırmasına adanmış bir çalışma olan Hexapla'sıyla ünlü oldu: İbranice orijinal, Yunanca karakterlerle yazılmış bir harf çevirisi ve Septuagint dahil dört Yunanca çeviri.⁷⁴ Origen örneği Kutsal Yazı metninin tartışmaya ve yoruma açık olduğunu ve Hristiyan yorumcudan çeşitli beceriler gerektirdiğini doğruluyor. Bu da Kutsal Yazıların doğruluğunun kesin bir durum olmadığı, Hristiyanların öne sürmesi gereken bir durum olduğuna dair daha önce yaptığım açıklamayı doğruluyor. Bu çalışmanın yöntemi, kapsamı ve sınırları Bu son bölümde, bu çalışmada önemli olduğunu düşündüğüm birkaç metodolojik noktayı vurgulamak istiyorum. İlk olarak, bazı önemli erken dönem Hristiyan filozoflarının felsefesine odaklanacağım ve bunu onların en azından Platon'un zamanından bu yana hayati olduğu düşünülen temel felsefi meselelerle nasıl ilgilendiklerini inceleyerek yapacağım. Bu konular arasında ilk ilkeler ve kozmogoni sorunu, insan bilgisi sorunu, özgür irade sorunu, ruhun bedenle ilişkisi ve insanın mutluluğu sorunu yer alıyor. Kuşkusuz, Hristiyanlıkla birlikte ortaya çıkan yeni konulardan (Kristoloji gibi) ziyade geleneksel felsefi konulara daha çok odaklanıyorum. Bu tercihimin bir nedeni, Hristiyanların kadim felsefi tartışmalara nasıl girdiğini ve yaklaşımlarındaki farklılığı göstermek istememdir. Bunu yapabilmek için, ilk olarak aşağıdaki bölümlerin her birinde ilgili antik felsefi tartışmanın ana hatlarını çizeceğim. Bu yaklaşım birçok nedenden dolayı uygundur. Birincisi, göreceğimiz gibi, ilk Hristiyan filozofları sadece geçmiş ve çağdaş filozoflarla değil, birbirleriyle de diyalog içindeydiler ve onların görüşleri bu diyalog çerçevesinde ele alınmadıkça ve Platoncular, Peripatetikler, Skeptikler ve Stoacılar arasındaki paralel tartışmalarla karşı karşıya getirilmedikçe tam olarak anlaşılamaz. İkincisi, böyle bir yaklaşım Hristiyanların tartıştığı felsefi konulardaki zorluklara ışık tutmaktadır. Bu zorluklar ancak çözüme yönelik belirli bir argüman ileri sürüldüğünde ortaya çıkar. Örneğin Irenaeus, Tertullian ve Origen, Tanrı'nın dünyayı yoktan yarattığını savundular, ancak anlaşılır bir varlığın maddeyi nasıl üretebileceği sorusuna tatmin edici bir cevap veremediler. Onların madde anlayışları bu soruya net bir cevap vermelerine imkan vermiyordu. Bu daha sonra, maddeyi substrat olarak gören anlayışı reddeden ve maddenin bir varlık olmadığını, maddi varlıkların ise maddesel varlıklar olduğunu savunan Nyssa'lı Gregory ile geldi.

--- SAYFA 38 ---

Giriş 21 yalnızca nitelik kümeleridir. Bu tür örnekler, ilk Hristiyan filozofları arasında bir diyalogun sürdüğünü ve bu diyalog sonucunda Hristiyan düşüncesinin geliştiğini de göstermektedir. Üçüncüsü, böyle bir yaklaşım, Hristiyan görüşlerinin oluşumunun Kutsal Yazılara, en azından yalnızca Kutsal Yazılara bağlılığın sonucu olmadığını, mevcut seçenekleri tartmayı ve en savunulabilir olana karar vermeyi içeren entelektüel bir reddetme ve tartışma sürecinden kaynaklandığını kanıtlar. Ve Helen filozoflarında olduğu gibi anlaşmazlık da böyle bir sürecin asli bir parçasıydı. Bu yaklaşımı benimseyerek, ilk Hristiyan düşünürlerin farklı felsefi görüşlere sahip bir düşünce ekolü oluşturduklarını gösterebilmeyi umuyorum. Örneğin Hristiyanlığın kozmogoniye bakış açısı, yaratıcı bir Tanrı'yı da kabul eden çağdaş Platoncuların bakış açısına benzer, ancak Hristiyanlığın dünyanın sonsuzluğunu ve maddenin gerekliliğini inkar etmesi bakımından farklıdır. İnsan ruhuna ilişkin yaygın bir Hristiyan anlayışı, ruhun esasen ölümsüz olduğu yönündeki Platoncu görüşten ve onun ölümlü olduğu yönündeki Peripatetik ve Epikürosçu görüşlerden eşit derecede uzaklaşır ve bunun yerine ruhun yaratılmış olmasına rağmen Tanrı'nın iradesi aracılığıyla ölümsüz hale geldiğini savunur. Ve Clement, Aristoteles'in Kategorileri'nin, ontolojik ve anlamsal olmak üzere mevcut yorumları birleştiren bir yorumunu geliştirir (bkz. Bölüm 3, s. 111-113). Hristiyan görüşlerinin ayırt edici karakteri, antik felsefenin ayrılmaz bir parçası olarak görülmeyi hak eden uygun bir düşünce ekolü ile karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Bu, çeşitli nedenlerden dolayı şimdiye kadar takdir edilmedi; bunlardan biri, ilk Hristiyanların felsefe yapmadıkları önyargısıdır. Bu görüşe daha önce değinmiştim ve 1. Bölüm'de daha fazlasını ekleyeceğim. Bununla birlikte, ilk Hristiyan filozoflarının bir bütün olarak antik felsefeyle tam olarak bütünleşmemelerini açıklayan başka nedenler de var. Bunların arasında öne çıkanı, ilk Hristiyan filozoflarla birlikte daha sonraki Hristiyan düşünürleri de kolektif kimliğe sahip bir grup olarak ele alma eğilimidir: "Hristiyan Babalar".⁷⁵ Ancak "Hristiyan Babalar" terimi masum bir başlık değildir; daha ziyade, farklı çağlardan, farklı konularla uğraşan ve çoğu hiçbir anlamda filozof olmayan düşünürleri bir araya getiren genel bir terimdir. Bu sınıflandırmada, Hristiyanlığın bir tür ortodoksluğa doğru geliştiği görüşü örtüldür, ancak aralarındaki görüş ayrılığının açıkça gösterdiği gibi, durum böyle değildi. Üstelik bu başlık, farklı çağlardaki Hristiyan düşünürlere tekdüzelik ve otorite kazandırır ve bu, onların farklı entelektüel profillerinin takdir edilmesini kolaylaştırmaz. Dahası, bu yaklaşım, bu figürlerin ilahiyatçılar ve Kutsal Yazılar öğrencileri olarak çalışılmasını gerektirir;⁷⁶ bu tür çalışmalarda genellikle onların Kutsal Yazıları inceleme yöntemlerini, inançla ilgili argümanlarını, Kristolojilerini ve eskatolojilerini duyarız. Ancak bu yaklaşım Justin, Clement veya Origen'in profilini tam anlamıyla yansıtmıyor çünkü onları pagan çağdaşlarının felsefi ilgilerinden keskin bir şekilde ayırıyor. Bu ayırım doğru değildir çünkü aynı zamanda ilkeler, ruh, yaratılış ve özgür irade ve protreptik eserler hakkında da yazıyorlar ki bu da onların standarda bağlılıklarının kanıtıdır.

--- SAYFA 39 ---

22 Giriş Antik çağdaki felsefi konular – ve bunu Plu tarkhos, Alcinous, Alexander, Numenius, Plotinus ve Porphyry'ninkine benzer şekillerde yapıyorlar. Kuşkusuz bu uzun zaman önce gerçekleştirilmişti. Pagan ve Hristiyan filozofların belirli felsefi konulardaki benzerliklerine ilişkin zengin bir literatür vardır. Ancak bu yakınlıkların gerektiği gibi takdir edilmesi gerekiyor. Hristiyan filozofların Platoncu, Peripatetik ya da Stoacı görüşleri benimsedikleri, benimsedikleri, takip ettikleri ya da bütünleştirdikleri sıklıkla dile getirilir. Platon'un Hristiyanlarca benimsenmesi, Aristoteles'in Hristiyanlarca kullanımı veya Kilise Babalarının Stoacılığı üzerine çeşitli çalışmalar vardır. Bu tür bir yaklaşımı biraz yanlış buluyorum.⁷⁷ Birincisi, gerçeğin yalnızca yarısını anlatıyor. Hristiyanlar Platon'u, Aristoteles'i ya da Stoacıları kendilerine mal etme niyetinde değillerdi; bunu yeni bir şey yaratmak amacıyla yaptılar: Hristiyan doktrini. Platoncu, Aristotelesçi ve Stoacı felsefeyle diyaloglarını motive eden ve yönlendiren şey bu yeni sentezdir ve asıl ilgi çekici olması gereken şey, yapımında kullanılan malzemeler değil, bu yeni sentezdir. Geçmişten yola çıkarak ilerlemek felsefenin doğasında vardır. Felsefe tarihinden yararlanarak bir felsefi sistem inşa etmeye yönelik Hristiyan projesi hiç de kendine özgü değildir. Bu, Stoacıların Herakleitos ve Platon ile ilgili olarak, Epikürosçuların da antik atomistlerle ilgili olarak yaptıklarının aynısıdır. Ancak Stoacıları ve Epikürosçuları sırasıyla Herakleitos ve Platon'u ve atomistleri yalnızca sahiplenilenler olarak düşünmek yanlış olur. Antik Platoncular bu argümanı Stoacılar ve Epikürosçulara karşı ileri sürmüşler⁷⁸ ve Clement gibi Hristiyanlar, Aristoteles ve Stoacıların Platon'a, Epiküros'un ise Demokritos'a bağlı olduğunu iddia etmişlerdi (Strom. II.19.100.3–101.1, VI.2.27.3–4). Ancak bu tür bir iddia açık bir polemik amacına hizmet ediyordu: birbirini takip eden tüm felsefi okulların önemini azaltmak ve modellerinin statüsünü yükseltmek. Bu modern akademik yaklaşımın Hristiyan felsefesine etkisi de benzerdir. Bu, erken dönem Hristiyan felsefesinin en azından bir dereceye kadar Platonculuğa, Aristotelesçiliğe, Stoacılığa veya bunların hepsinin bir karışımına indirgenebileceğini ima etmektedir. Ancak bu pek doğru değil. Plutarch ve Plotinus'un felsefesinde de benzer bir yaklaşım yirminci yüzyılın başlarına kadar sürdürüldü. Felsefelerinin Platonculuk, Aristotelesçilik ve Stoacılığın bir karışımı olduğu düşünülüyordu. Son araştırmalar, onların felsefelerinin, diğer felsefi okullardan gelen unsurların salt karışımından çok daha karmaşık olduğunu açıkça göstermiştir. Sanıyorum erken dönem Hristiyan felsefesinde de durum benzerdir. Eğer ilk Hristiyan filozofların kendilerinden önceki felsefeden miras aldıklarını ortaya çıkarmak yerine ne yaptıklarını anlamak istiyorsak, onların sorularını ve cevap arayışlarını takdir etmemiz gerekir. Ancak o zaman bireyler, ilahi lütuf ve insan iradesi hakkındakiler gibi bazı ilginç ve belirgin Hristiyan görüşlerini tespit edebiliriz. Bu kitabın amaçlarından biri de budur. Daha önce de belirttiğim gibi bu kitap, Hristiyan felsefesinin ikinci yüzyılın başlarındaki başlangıcından dördüncü yüzyılın sonuna kadar olan dönem ve Nyssa'lı Gregory'nin çalışmalarına kadar olan dönemle sınırlıdır. Ancak bu aralıkta bile seçici davranıyorum. Sadece Augustine ve John Chrysostom'u dışarıda bırakmıyorum.

dördüncü yüzyılın sonu ve beşinci yüzyılın başı, aynı zamanda Arnobius ve

--- SAYFA 40 ---

Giriş 23 Dördüncü yüzyılın ilk yarısında yazan Marius Victorinus. Ben daha çok MS 325'teki İznik Konsili'nden önce aktif olan Hristiyan filozoflara odaklanıyorum. Bu tercihin nedeni, İznik Konseyi'nden sonra önemli bir değişikliğin gerçekleşmesidir: Doktrinsel anlaşmazlıkları karara bağlayan ve çözüme kavuşturan bir yasama organı, piskoposlar meclisi kurulur ve bu meclis doğası gereği büyük ölçüde politiktir. Bu noktadan sonra Hristiyanlık giderek daha fazla dini ve siyasi otoriteye dayanmaya başladı. Örneğin Athanasius, Arianizm'i ortadan kaldırmak için İznik'in otoriter statüsünde ısrar ederek onu "ekümenik konsil" olarak adlandırdı.⁷⁹ Bu elbette Hristiyan felsefesinin gölgede kaldığı anlamına gelmiyor. Durum tam tersi. Basil ve Nyssa'lı Gregory, Hristiyan felsefesinin daha önce ortaya çıkan en temel sorularından bazılarıyla derin ve sofistike bir şekilde ilgilenmeleriyle öne çıkıyorlar, ancak sistematik bir tedavi hala beklemedeydi: çünkü mogoni, Tanrı'nın statüsü ve isimlerin doğası. Bu yüzden onları bu kitaba dahil etmeye karar verdim. Son olarak, takip eden bölümlerin sırası hakkında burada birkaç söz söylemem gerekiyor. Hristiyan felsefe anlayışı ve Hristiyan metodolojisi 1. Bölüm'de tartışılmaktadır, çünkü erken dönem Hristiyan felsefesinin açıklanması ve gerekçelendirilmesi aşağıdakiler için önkoşuldur. 2. Bölüm, ilk Hristiyan filozofları için en önemli konu kümesine, yani ilk ilkelere ve kozmogoni sorununa odaklanıyor. Tanrı'nın durumu ve onun dünyayla ve insanla ilişkisi de burada incelenmektedir. Hristiyan felsefesinde kanıtlamanın rolü, Hristiyanlığın şüphecilikle ilişkisi ve Tanrı'nın doğasının kanıtı olarak dilsel açıklamalar gibi 1. ve 2. Bölümlerdeki konuları daha ayrıntılı incelemek için mantık ve epistemoloji üzerine bir bölüm (Bölüm 3) gelmektedir. 3. Bölüm aynı zamanda insanın özgür iradesine odaklanan 4. Bölüm için önemli olan, ilahi önbilginin gelecekteki olayların determinizmini gerektirip gerektirmediği sorusu gibi çeşitli mantıksal konuları da ele almaktadır. Ruh ve onun bedenle ilişkisi hakkındaki 5. Bölüm bunu takip ediyor çünkü ruhun doğasına ilişkin Hristiyan teorileri çoğu zaman insan iradesi sorununu çözmek amacıyla tasarlandı. Etik ve politika hakkındaki bölüm (Bölüm 6), daha genel olarak insan psikolojisi ve insan doğası teorileri üzerine inşa edildiği ve aynı zamanda Hristiyanların, çağdaş pagan filozofları gibi, etiği (siyaseti de içeren) felsefenin amacı ve amacı olarak gördükleri için sonuncu geliyor. Bunun nedeni, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi Hristiyanların, felsefeyi bir yaşam biçimi olarak görme konusunda paganlarla aynı fikirde olmalarıdır. Notlar 1 Hem Pavlus'u hem de Augustinus'u erken Hristiyanlık ve erken Hristiyan düşüncesine ilişkin açıklamalarda buluyoruz: ör. Chadwick (1967); Osborn (1976). 2 Örneğin bkz. O'Daly (1987); Boynuz (1995); Menn (1998); Stump ve Kretzmann (2001). 3 Clement, Origen ve Nyssa'lı Gregory'nin felsefesinin çeşitli yönlerini ayrı ayrı ele alan makaleler ve monografiler için Kaynakça'ya bakın. Bu düşünürler hakkındaki literatür son yıllarda oldukça zenginleşti. 4 Bu soruları aşağıda ve 1. Bölümde ele alacağım.

--- SAYFA 41 ---

24 Giriş 5 Pavlus'un Helenistik felsefeye, özellikle Stoacılığa ve ayrıca Platonculuğa borçlu olduğunu savunan pek çok yeni literatür mevcuttur. Bkz. Malherbe (1987, 1989), Thorsteinsson (2010), Engberg-Pedersen (2010), Rasimus, Engberg-Pedersen ve Dunderberg (2010). Ayrıca bkz. Ramelli'nin incelemesi (2020: 292-297). Engberg-Pedersen (2017) gibi Yuhanna İncili'nin felsefi doğasını savunan literatür de vardır. Bunlar Pavlus ve Yuhanna'nın pagan felsefesi üzerindeki etkisini gösteren önemli çalışmalardır. Ancak ikisi de çağdaş felsefi görüşlerden haberdar oldukları ve onlardan etkilendikleri için felsefe yapmıyorlar. 6 Bkz. Höricht (1986: 47-49). Thomas'ın Gnostik İncili'nde 13 diyen İsa'nın "bilge bir filozof gibi" olduğu söylenir (Nag Hammadi Codex II.2-7, ed. B. Layton). 7 Ancak bkz. Wolfson (1970a); Osborn (1981); Stead (1994); ve daha yakın zamanda Morlet (2014). Bu çalışmaların yöntem ve amaçları, aşağıda açıklayacağım üzere, şu andaki çalışmalardan oldukça farklıdır. 8 Matson (2011: 6, 134). Bu kitabın bir değerlendirmesi için, Notre Dame Philosophical Reviews'da R. Pasnau ve J. Stenberg (2013) tarafından yapılan incelemeye bakın, <http://ndpr.nd.edu/news/32152> grand-theories-and-everyday-beliefs-science-philosophy-and-their-histories/ (erişim tarihi Ekim 2013). 9 Bu, Walzer (1949: 14) tarafından aktarılan Arapça bir parçada korunmuştur. Bu konu hakkında 3. Bölüm'e bakınız. 10 Bkz. Nestle (1948: 623-627). Referanslar ve daha fazla tartışma için 3. Bölüm'e bakın. 11 Örneğin bkz. Clement, Strom. V.13.89.6, Origen, C. Cels. VI.1. 12 Cameron'un haklı olarak işaret ettiği gibi (1990), Hristiyanlık bütünselleştirici bir söylem geliştirdi. Hristiyanların pagan edebiyatına tepkisi pek çok araştırmaya konu olmuştur; bkz. Edwards (1992: 459-474), Simelides (2009). Hristiyanlığın sanata ve mimariye tepkisi için bkz. Nasrallah (2010). Hristiyanlığın sosyal ilişkiler üzerindeki etkisi Brown (1995) ve Salzman (2002) tarafından derinlemesine incelenmiştir. Ayrıca bkz. Segal (1986: özellikle 80-88). 13 "Üçüncü ırk" (genos, ethnos) karakterizasyonu ilk Hristiyan yazarlarda yaygındır. Hristiyanların kendi kendini tanımlamaları hakkında bkz. Marcus (1980) ve Armstrong (1980) ve daha yakın zamanda Lieu (2004: özellikle 1-26). 14 Frede'nin Frede ve Athanassiadi'ye (1999) girişine ve ayrıca Mitch ell ve Van Nuffelen (2010: özellikle editörlerin tanıtımı, 1-15) ve Frede (2010: 53-81) makalelerine bakın. Ayrıca bkz. 109, 205. sayfalar. 15 Geç antik çağda eğitim hakkında bkz. Marrou (1948); Hadot (1984: özellikle 215-293); Cribiore (2001: özellikle 192-204). Daha spesifik olarak Platon'un öğretisi hakkında bkz. Snyder (2000: 93-121). Platon'un eğitsel değeri, Platoncu Toros'un, öğrencilerinin çoğunun Platon'la felsefesinden değil, üslubundan dolayı ilgilendiğine dair şikayetinden açıkça anlaşılmaktadır (Aulus Gellius, Noct. Att. XVIII.20.6). 16 Bkz. Gamble (1995: 1-41). 17 Bu, Thorsteinsson (2012: 492-517) tarafından iyi bir şekilde tartışılmaktadır. Justin hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bölüm 1, özellikle s. 34-35. 18 Strom. I.11.56.1, VI.14.110.3, Origen, Gregorius'a Mektup 1-2. Clement, Kutsal Teslis doktrininin pagan felsefesinde önceden haber verildiği gibi olduğunu düşünecek kadar ileri gider (Strom. VI.14.102-103). Ayrıca bkz. Bölüm 2, s. 75, 139. 19 Butterworth (1916: 205). 20 Longinus (Porphyry, V.P. 14.18), Porphyry (Proclus, Plat. Theol. I.11; 232F Smith) ve Damascius aynı başlıkta eserler yazmışlardır. Yalnızca Şam'ın eseri günümüze ulaşmıştır. 21 Bu, etiket olarak kullanılan kainon, novum terimlerinin olumsuz çağrışımlarından anlaşılabilir.

MÖ 1. yüzyılda Antiochus'un şüpheci Akademisi için (Cicero, Acad. I.13-14). Plotinus ayrıca Gnostik Hristiyanları kainotomi yapmakla suçlar (Enn. II.9.6.11). 22 Örneğin Eusebius, Preparatio Evangelica XIV ve XV'de pagan felsefesi ile Hristiyanlık arasındaki anlaşmazlığı vurgular; ona göre bu, pagan filozofların antik felsefenin en iyisinden, Hristiyanlığa da rehberlik eden logos'a ses veren Platon'un eserinden uzaklaşmalarından kaynaklanmaktadır (P.E. XI.8.1). 23 Bu, Eusebius'un bu tarihi eserlerinde en belirgin hale gelir. Cameron'un (1983: 87) dediği gibi, "Hristiyanlığın onaylanmış bir din olarak kurulması ve bir Hristiyan imparatorun yönetimi, tüm geçmiş tarihin ve gelişmiş bir tarihin yeniden değerlendirilmesini ima ediyordu.

--- SAYFA 42 ---

Giriş 25, Tanrı'nın vaadinin doğrusal ilerlemesi ve onun yerine getirilmesi açısından bir açıklama sağlayacaktır. Bu bağlamda benzer bir çalışma Momigliano'dur (1963). 24 Bu geniş bir konudur. N'de bahsedilen çalışmaların yanı sıra. 12, ayrıca bkz. Nock (1972) ve Pelikan (1993). 25 Numenius fr. 10a Des Places (= Origen, C. Cels. IV51), Amelius in Eusebius, P.E. XI.19.1. 26 Lactantius, Böl. Öğr. kitaplar I ve V. Daha fazla bkz. Digeser (2000: 65–72). 27 Bkz. Fesleğen, Hex. II.6–7 Enn'den çizim. I.6.1.21–34, Gregory, On Virginity 10.2, yine Enn'den yararlanıyor. I.6.1. Benzerlikler Henry (1938: 172–173) ve Aubineau (1966: 116–118) tarafından fark edilmiştir. 28 Bkz. Kalligas (2001, 2019). Kalligas ikna edici bir şekilde Eusebius'un, Longinus'un elinden geçen Amelius'un redaksiyonuna daha yakın bir baskı kullandığını öne sürüyor. 29 Pavlus'un mektupları yaklaşık MS 50 ile 65 veya 67 arasına tarihlenirken, Yeni Ahit kanonunda yer alan dört İncil genellikle 70 ile 120 arasına tarihlenir; ilk olarak Markos, ardından Matta, Luka ve son olarak Yuhanna tarafından. 30 Bkz. Baltes (1976, 1996). 31 Strato M.Ö. 3. yüzyılda, Boethus ise M.Ö. 1. yüzyılda etkindi. Strato'nun parçaları Wehrli (1950: cilt 5) tarafından toplanmıştır. Plotinos, Enn. IV.7 ve Porphyry, Boethus'a Karşı, onların (ve benzer) iddialarına değiniyor. Ayrıca bkz. Gottschalk (1987: 1079–1174); Karamanolis (2006: 291–295). 32 Bkz. Platon, Phaed. 95c (insan ruhu tanrıya benzer, theoeidēs), Theaet. 176ab, Tim. 90cd; Aristoteles, N.E. 1177b27–31, Hayvanların Parçaları 686a28–29. 33 Bu konudaki standart çalışma Le Boulluec'in (1985) çalışmasıdır. Ayrıca Marcion hakkında Hristiyanlıktaki ilk büyük çatışma gibi görünen şey hakkında Lieu (2015)'e bakınız. 34 Her iki şüphecilik türü de Bett'in (2010) derlemesinde ele alınmaktadır. MS birinci yüzyılda Akademik şüpheciliğin yeniden canlanması için ayrıca bkz. Opsomer (1998). 35 Bu örneğin Descartes ve Hume için geçerlidir. Bkz. Stroud (1984); Audi (2003: özellikle 315–316). 36 Bakınız, örneğin Galen, On the Best Method of Teaching I.42 (CMG V.1.1, 94.14–18, I. 48–49, 102.10–104.2) ve On Precedent Causes 6.55–56; Hankinson'daki yorumlar (2008: 162–165). 37 Numenius ve Akademi'ye karşı incelemesi için bkz. Karamanolis (2013a). 38 Sextus Empiricus, P.H. I.24, 3.2. 39 Son editör M. Marcovich, Athenagoras'ın yazarlığından şüphe ediyordu ancak tarihinden (ikinci yüzyılın sonu) şüphe duymuyordu. 40 Augustine, Cicero'nun Academica'sından tanıdığı şüpheli Akademi'nin görüşlerine Contra Academicos'unda (386–387 civarında yazılmıştır) değinir. 41 P.E. II.7.1, XI proem.3, XI.8.1, 11. XIII.14.3. 42 Bkz. örneğin Clement, Strom. VI.15.125.3, VII.16.96.1; 1. ve 3. Bölümlerin devamına bakınız. 43 Elçilerin İşleri 17:32–33; Origen, C. Cels. V.14; Porfir, Hristiyanlara Karşı fr. 35 Harnack. 5. Bölüme bakınız. 44 Dini tanımlamanın oldukça zor olduğu biliniyor. Bir tartışma için bkz. Sharpe (1983), özellikle. 33–48. 45 Zachhuber (2021: 5) bu noktayı iyi savunmaktadır. 46 Şimdi bakın Gregoric ve Karamanolis (2020: giriş). 47 Porphyry'nin Heykeller Üzerine adlı eseri ve Iamblichus'un Gizemler Üzerine adlı eseri bu alandaki önemli eserlerdir. 48 Bkz. Iamblichus, Gizemler Üzerine V.4.11–18, Pisagor'un Hayatı 24.107 ve Porphyry'nin, Yoksunluk Üzerine II.3.1, II.26.5'teki Iamblichus'un görüşlerine yönelik eleştirel duruşu. 49 Tertullian, Apol. 39, 46.2 ve De pallio 6.4; Lactantius, De ira Dei 7.13 ve De opif. Dei I.2, burada “philosophi sectae nostrae”den söz ediyor. Daha fazla tartışma için Bölüm 1'e bakın.

50 Örneğin bkz. Plotinus, Enn. V.1.6.4–11, Porfir, Yoksunluk Üzerine II.34.1–5, Iamblichus, Gizemler Üzerine V.26. s. 177–178 Saffrey-Segonds. Daha fazlası için bkz. Timotin (2017) ve Hoffmann ve Timotin (2020). 51 Bakınız örneğin Brown (1971: 70–94, özellikle 78–; 1995); Clark (2004: 27–37). Bu, Hristiyan doktrinlerinin yalnızca daha az eğitilmiş kişilere hitap ettiğini iddia eden Celsus (C. Cels. III.55) gibi Hristiyanlığın eski eleştirmenleri tarafından zaten öne sürülmüştü.

--- SAYFA 43 ---

26 Giriş 52 Hristiyanlığın yayılması çeşitli çalışmalara konu olmuştur. Harnack'in (1908) klasik çalışmasına bakınız; ayrıca Chadwick (1967: bölüm 3) ve Fox (1986: 265-335). 53 Severus'un zulmü Eusebius H.E. tarafından belgelenmiştir. VI.1 ve Historia Augusta Severus'un Hayatı XVII.1. Bkz. Grégoire (1951), Sherwin-White (1952). Diocletianus'un büyük zulmü şimdi Shin (2018) tarafından yeniden inceleniyor. 54 Gibbon (1840: cilt I, 39). 55 Dodd (1965). 56 Bkz. Pietzner (2013). 57 Bkz. Männlein-Robert (2019). 58 Bkz. Haas (1997), Cuomo (2000). 59 Bkz. Anderson (1933) ve daha yakın zamanda Whitmarsh (2005). 60 Bkz. Barnes (1971: 186-210). 61 Hristiyanlık ve Yahudilik arasındaki ilişki için bkz. Segal (1986: özellikle 163-182). Hristiyanların Yahudi karşıtı polemiği Simon tarafından tartışılmaktadır (1986: 135-178). 62 Gnostisizm üzerine literatür zengindir ancak Gnostik görüşlerin felsefi boyutundan nadiren söz eder. Farklı yaklaşımları temsil eden oldukça yeni iki önemli çalışma Williams (1996) ve King'dir (2003). 63 Harnack (1924), Marcion'un Gnostik kimliğine karşı çıkıyor; Bianchi (1967: 141-149) diğerlerinin yanı sıra bu görüşü desteklemektedir. Bu tür tartışmalar Gnostisizmin belirsiz bir olgu olduğunu göstermektedir. 64 Bkz. Tertullianus, Av. Marc. I.10.3, I.6.1, II.16.3, III.3.23; Irenaeus, Av. Haer. I.25.1, I.27.2. 65 Valentinus'un kozmolojisi hakkında bkz. Quispel (1996: 349-351); Thomassen (2006); Williams (1996: 14-18). 66 Bkz. Daniélou (1963: 143-146); Gager (1972: 53-59). 67 Gnostiklerin mit kullanımı hakkında bkz. Marksches (2009: 83-112). 68 Plotinus, Gnostik yaklaşımla kendi felsefe yapma tarzını karşılaştırır ve kendisinin diğer özelliklerinin yanı sıra düşünce netliği, basitlik ve ihtiyatla karakterize edildiğini ileri sürer (Enn. II.9.14.40-45). 69 Bu konu hakkında bkz. Simon (1979). 70 İskenderiye'deki Hristiyan okulu ve başlıca Hristiyan İskenderiyeliler hakkında bkz. Bigg (1913). 71 Bkz. Quispel (1947). 72 Philo'nun alegorik yorumu eserine nüfuz eder ancak özellikle Kanun Alegorilerinde belirgindir. Bkz. Kamesar (2009). Helen filozoflarından bkz. Proclus'ta Longinus, Tim'de. I.83.19-24, Plotinus, Enn. IV.8.1.23-28 ve ayrıca Porfir, Periler Mağarasında, 20-21; Philoponus, De aeternitate mundi 638.14-639.4. 73 Bkz. Dillon (1989b: 50-72). 74 Origen'in yorumlama yöntemleri hakkında bkz. Torjesen (1986); Edwards (2003; 2008; 2018: 75-84); Furst (2011). İskenderiye'deki kültürel arka plan için bkz. Dawson (1992). 75 Bkz. Wolfson (1970a: cilt I). 76 Örneğin bkz. Trigg (1985); Osborn (2005). 77 Örneğin bkz. Cherniss (1930: özellikle 62); Spaneut (1957); Ivanka (1964); Clark (1977); Wyrwa (1983); Siniosoglou (2008). Ancak tüm bu çalışmaların bırakın önemli olmadıklarını, aynı yaklaşımı sergilediklerini de iddia etmiyorum. 78 İlki Ascalonlu Antiochus tarafından iddia edildi (Cicero, De fin. V.22, V.88-89), Epikürosçulara karşı iddia ise Plutarch tarafından Colotes'e Karşı 1108E-F'de ortaya atıldı. 79 Athanasius bunu Epistula de decretis Nicaeni synodi'sinde yapar, c. 351-352. İznik Konseyi yalnızca geriye dönük olarak "ekümenik" olarak adlandırıldı.

--- SAYFA 44 ---

1 HİRİSTİYAN FELSEFESİ ANLAYIŞI VE HİRİSTİYAN FELSEFESİ METODOLOJİSİ Giriş İlk Hristiyan düşünürlerin felsefeye karşı tutumu açık bir çelişkiyle işaretlenmiştir. Bir yandan felsefenin birçoğunun sapkınlığa yol açan yanlış görüşlerle dolu olduğunu iddia ederek felsefeyi sert bir şekilde eleştirir ve hatta küçümserler (Tatian, Or. 2, 19, 25; Tertullian, Apol. 46.18), diğer yandan ise Hristiyanlığı defalarca felsefe olarak tanımlar ve kendi konumlarını doğrulamak için tanınabilir felsefi argümanlara başvururlar. Justin (Dial. 8.1-2) Hristiyanlığın felsefe olduğunu ve aslında felsefenin mükemmelliği olduğunu beyan eder.² Daha sonra Hristiyanlar da aynı yolda devam ederler; Hristiyanlıktan “gerçek felsefe”, “en yüksek felsefe”, “İsa'nın felsefesi” ya da “ilahî geleneğe göre felsefe” olarak söz ederler.³ Elbette ilk Hristiyan düşünürler arasında bu tutumun çeşitli çeşitleri vardır. Justin, Clement ve Origen felsefeye daha sempattirler ve Hristiyanlığın felsefi karakteri konusunda Tatianus, Tertullianus veya Athanasius'tan daha iddialıdır. Ancak bana öyle geliyor ki görüşlerindeki farklılık esasla ilgili değil, dereceyle ilgili. Aşağıda göreceğimiz gibi, tüm taraflar felsefenin güvenilmez olduğu ve Hristiyanlığın tek başına güvenilmesi gereken gerçek felsefe olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak X iki farklı anlamda kullanılmadıkça hem X'i eleştirmek hem de bir şeyi X olarak övmek mümkün değildir. “Felsefe” terimi aslında iki anlamda anlaşılabilir; ya “bilgi sevgisi” ya da “gerçeğin peşinde koşmak” ya da “Greko-Romen, pagan dünyasında felsefenin peşinde koşmak”. İlkinde felsefeyi onaylarken, benim “Helen felsefesi” dediğim ikinci anlamdaki felsefeyi reddetmek son derece akla yatkındır. Böyle bir durumda, hakikatin peşinde koşma geleneğini, yani Helen felsefesini tatmin edici olmayan bir fabrika olarak reddederken, hakikati başka bir şekilde takip etme görevi onaylanır. Burada akla gelen örneklerden biri Pyrrhone'lu şüphecilerin durumudur. Diğer tüm okullar tarafından uygulanan felsefe arasında özellikle keskin bir ayrım çiziyorlar.

--- SAYFA 45 ---

28 Greko-Romen dünyasında Hristiyanların felsefe felsefesi anlayışı ve kendi yaklaşımları; aslında ilkinden "sözde felsefe" olarak söz ederler (Sextus Empiricus, P.H. I.18, II.12). Bu kadar keskin bir ayırım yapmalarının nedeni, istisnasız tüm geleneksel felsefe mezheplerinin, onlara göre, felsefenin gerçek karakterine ihanet etmiş olmalarıdır; onlara göre felsefe, aralıksız araştırmayı motive eden ve yargının askıya alınmasına yol açan aporetik ruhtan oluşur. Felsefenin bu aporetik yönünün yalnızca şüphecilikte, yani Pyrrhonecu şüphecilikte korunduğunu iddia ederler ve bu nedenle, yalnızca bu şüphecilik biçiminin felsefe niteliği taşıdığını ileri sürerler. Hristiyanlığın durumu bana benzer görünüyor. Şüpheciler gibi, ilk Hristiyan düşünürler de Helen felsefe geleneğini bir başarısızlık olarak görürler, ancak bu geleneğin gerçeğin peşinde koşma ve bilgeliğe ulaşma amacını desteklerler; bu nedenle de felsefe yaptıklarını ve bunu oldukça başarılı bir şekilde yaptıklarını iddia ederler. Elbette burada pek çok şey ilk Hristiyan düşünürlerin bu amacı nasıl anladıklarına bağlıdır. Pyrrhone'cular ile diğer tüm eski felsefe okulları arasındaki karşıtlıkta örneklenen şüpheci ve dogmatik gibi iki farklı felsefe yapma yöntemiyle karşı karşıya olduğumuz durum pekâlâ olabilir; ancak Hristiyan "felsefesi"nin yalnızca nominal olarak var olduğu ve sonunda Helenik felsefe anlayışından önemli ölçüde farklı olduğu da söz konusu olabilir. Her iki seçeneğin de akademisyen destekçileri var⁴ ve her iki tarafı da destekleyen kanıtlar var. Bir yanda Platoncu, Stoacı, Pisagorcucu ve Hristiyan felsefe uygulamaları arasında ayırım yapmayan Justin var. Ancak öte yandan, philosophia teriminin dördüncü yüzyıldaki Hristiyan kullanımlarında "münzevi veya manastır yaşamı"⁵ anlamında, yani pagan antik çağda kullanıldan tamamen farklı bir anlamda kullanımlar var. Bu konuda bir sonuca varabilmek için ilk Hristiyan düşünürlerin felsefe anlayışlarını araştırmamız gerekmektedir. Bunun için de öncelikle ilk Hristiyan filozofların Helen felsefesini eleştirdikleri temelleri yakından incelememiz gerekiyor. Daha sonra Hristiyanların Hristiyanlıktan felsefe olarak nasıl bahsettiklerini ve bununla tam olarak neyi kastettiklerini düşünmemiz gerekiyor. Hristiyanların Helen Felsefesini Reddi Yukarıda anlatılan felsefeye ilişkin ikilik, özellikle Helen felsefesini eleştiren Tatian ve Tertullian gibi Hristiyan düşünürlerin çalışmalarında yaygındır. Tatian'ın Yunanlılara Karşı Söylevi gibi kısa bir eserde, tıpkı mitoloji, din ve drama gibi, Tatian'ın Helen kültürünün bir parçası olarak gördüğü felsefeye karşı üç ayrı saldırı sayıyoruz (Or. 2, 19, 25). Tatianus, "bizim felsefemiz" (31) ya da "barbar felsefe" (42) olarak tanımladığı Hristiyanlığı savunmak adına Helen felsefesini reddetmeye koyulur. Bu, ikisini karşılaştırdığında açıkça ortaya çıkıyor ve ilkinin herkes için erişilebilir olduğu (32),⁶ ve Helen felsefesinden (35-41) daha eski ve doğru olduğu gerekçesiyle Hristiyanlığın üstünlüğünü doğruluyor. Bu noktada Tatian'ın felsefe olarak Hristiyanlık anlayışının Helen geleneğindeki felsefeye, yani kabaca konuşursak, bir araştırma olarak benzer olup olmadığı sorulabilir.

--- SAYFA 46 ---

Hıristiyan felsefe anlayışı²⁹, iddialarını rasyonel araçlarla - ya da burada sadece eşadlılıkla mı uğraştığımızı - göstermeyi amaçlamaktadır. Ancak durum ikincisi olsaydı, Tatian'ın Helen felsefesini neden Hıristiyanlıkla karşılaştırılabilir bulduğunu açıklamak zor olurdu. Başka bir kanıt burada oldukça alakalı. Tatianus, Hıristiyanlığın üstünlüğüne ilişkin iddiasında kendi kişisel örneğini veriyor ve bize Hıristiyanlığa geçmeden önce belli bir şöhrete sahip bir filozof (1.3), muhtemelen öğretmeni Justin gibi bir Platoncu olduğunu anlatıyor.⁷ Tatianus muhtemelen Helen felsefesinden Hıristiyanlığa geçmesinin felsefede ilerleme sağlamak anlamına geldiğini ima ediyor. Eğer iki felsefe türü arasındaki benzerlik onun için sadece nominal olsaydı, böyle bir noktaya varması imkânsız olurdu. Bu, bir başka ateşli Hıristiyan felsefe eleştirmeni Tertullianus'un durumunda daha da açıktır. Pavlus'un öğüdünü takiben,⁸ Tertullianus eserinin birçok yerinde, özellikle Apologeticum 46-50, De praescriptione haereticorum 7-9 ve De anima 1-3'te Helen felsefesini oldukça güçlü bir şekilde kınamaktadır. İlginçtir ki Tertullianus, Platon'un Gorgias'ının sofistliğe karşı argümanını tersine çevirir; Helen felsefesini sofistliğe (Apol. 46.18) ve retoriğe (Res. 5.1) güçlü bir eğilim göstermekle suçlar ve aynı zamanda filozofları tutarsızlıkla (De spectaculis 21.1), birbirleriyle fikir ayrılığıyla (De anima 2.4) ve sapkınların dayandığı yanlış görüşlere sahip olmakla ve yaymakla suçlar. İkinci suçlama Tertullianus'un eserinde ısrarla tekrarlanıyor. Örneğin De anima'da Tertullianus ruhla ilgili açıklamasına Platon'un Phaedo'sunun psikolojisini ele alarak başlar. Tertullianus, Platon'u ruhun ebedi varoluşunu ve başka bedenlere geçişini sürdürdüğü için eleştirir ve üzüntüyle de olsa, özellikle Gnostiklerin dayandığı ruhla ilgili yanlış bir görüşün yayılmasından Platon'un sorumlu olduğu sonucuna varır (Dean. 23.5-24.1, 28.1-2). Dahası, Hermogenes'e Karşı'da Tertullianus, Hermogenes'in maddenin ebediyen var olduğu ve var olanın bir ilkesi olduğu yönündeki görüşünden dolayı Stoacılığı suçlar (bkz. özellikle Adv. Herm. 8.3; krş. Dean. 3.1), bu görüşü uzun uzadıya eleştirir. Aşağıdaki pasaj Tertullianus'un tutumunun karakteristik özelliğidir: Sapkınlıkların kendisi felsefeden kaynaklanır. Valentinus'ta çağlar, sonsuz formlar ve insanın üçlü doğası buradan gelir; o bir Platoncudur. Buradan Marcion'un Tanrısı daha iyidir çünkü o sükunet halindedir; Stoacılara saygı duyuyor. Ve Epikuros'un önerdiği gibi ruhun yok olacağı söylenir. Bedenin dirilişini reddediyorlar ve bu, tüm felsefe okulları arasında hiçbir okul tarafından kabul edilmiyor. Maddeyi Tanrı ile eşitledikleri zaman bu Zenon'un düşünce ekolüdür. Ateşli Tanrı hakkında bir şeyler okudukları her yer Herakleitos yüzündendir. Kafirlerin ve filozofların geri dönüştürdüğü malzemenin aynısıdır ve onu geri aldıklarında da aynı amaçla yaparlar. (De praescriptione haereticorum 7.3-4) Sapkınlıkların Helen felsefesiyle ilişkilendirilmesi diğer erken dönem Hıristiyan düşünürlerde de tekrarlanan bir temadır.¹⁰ Bunların hepsi Tertullianus kadar ileri gitmez.

--- SAYFA 47 ---

30 Hristiyan felsefe anlayışı, Atina'nın Kudüs'le ne ilgisi olduğunu ve Akademi'nin Hristiyan Kilisesi ile ortak yönlerinin ne olduğunu retorik olarak sorarak yukarıdaki argümanı sonuçlandırmaktadır (Prae scr. 7.9). Ancak bu retorik sorular, Tertullianus'un Helen felsefesi ile Hristiyanlık arasında herhangi bir bağlantı görmediği ya da ikisinin birbirine zıt olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır.¹¹ Zira Tertullianus, bir yandan Platonizmi ve Stoacılığı açıkça reddetmesine rağmen, diğer yandan Justin gibi (Kadran. 2.1) felsefi akıl yürütmenin, aklın kaynağı olan Tanrı'ya (Adv. Marc. II.87.6) işaret ettiğini savunur (De an. 16.2). Tertullianus ayrıca Helen felsefesinin tarihte aklın ilerleyişini temsil ettiğini ve bunun mükemmelliği ve gerçekleşmesi Hristiyanlıkla birlikte geldiğini ima ediyor gibi görünüyor (Testimonium Animae 5.6-7). Ayrıca Tertullianus, (Helen) felsefesinin ve Hristiyanlığın birçok noktada, örneğin Tanrı'nın görünmez, barışçıl ve insan kavrayışının ötesinde olduğu (Adv. Marc. II.27.6) ve ayrıca ruhun ölümsüzlüğü (Testimonium Ani mae 4.1-8) gibi birçok noktada aynı fikirde olduğuna sıklıkla işaret eder. Ancak Hristiyanlığın Helen felsefesini aştığını iddia ediyor; dolayısıyla Hristiyanlığın daha iyi bir felsefe olduğunu ileri sürer (De Pallio 6.4).¹² Ve Apologeticum'da (46.2) Hristiyanlığın bir din biçimi olduğu itirazına, Hristiyanlığın bir tür felsefe (philosophiae genus) olduğu yanıtını vererek yanıt verir ve Hristiyanlığa neden zulmedildiğini sormaya devam eder. Bu kanıtlardan, Helen felsefesine yönelik güçlü eleştirisine rağmen Tertullianus'un, ortak amaç ve yöntemleri vurgulayarak Helen felsefesi ile Hristiyanlık arasındaki bağı koruduğu, aralarındaki farkın bu amaca ulaşmadaki başarı derecesine bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Helen felsefesinin Hristiyanlık lehine benzer suçlamaları diğer bazı erken dönem Hristiyan düşünürlerde de görülür. Clement, Platon'u övmesine rağmen (daha fazlası aşağıda, s. 31-32) Helen felsefesini aptalca veya çocukça olarak sunar (Strom. I.10.50.1, 11.53.2, 17.88.1). Lactantius, Pythagoras, Sokrates ve Platon'u atomistlerin öğretilerine direndikleri ve dünyanın Tanrı tarafından yaratılışını onayladıkları ve ilahi takdiri sürdürdükleri için övüyor (De ira Dei 10.47), ancak sonuç olarak Helen felsefesini, Tanrı'nın adaletsiz yaşayanlar tarafından öfkelenildiği inancını içeren Hristiyan Tanrı anlayışını paylaşmadığı gerekçesiyle vaniloquentia (boş belagat) olarak kınıyor. (24.1). Özellikle Divine Institutions adlı eserinde Lactantius, birçok büyük dehanın çabalarına rağmen felsefenin hata yaptığını, yani Hristiyanlığın ifade ettiği gerçeğe ulaşamadığını iddia eder (Böl. Enst. III.30).¹³ Ayrıca Basil, Homilies in Hexae meron adlı eserinde, Kutsal Yazılar lehine Helen felsefesi bilgisini kınar ve Nyssa'lı Gregory "felsefenin dışında" olduğunu düşünür (exōthen). philosophia veya "dış eğitim" (exōthen ücretlieusis) işe yaramaz (Vita Mosis 329B, 336D, 337B), ancak aynı incelemede teolojik çalışmasını Helen felsefesinin "kutsal baharı" (eusebēs tokos) olarak tanımlıyor. Ancak yine de bu yargılar bir bütün olarak Helen felsefesinin reddi anlamına gelmiyor; Tertullianus'ta olduğu gibi, aynı Hristiyan eleştirmenler de felsefeye olan saygılarını, hatta övgülerini genellikle eleştirilerin ortaya çıktığı aynı bağlamda ifade ederler. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, özellikle Clement,

Aşağıda daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, Helen felsefesinin,

--- SAYFA 48 ---

Hristiyan felsefe anlayışının 31 “kusurlu” kısımları kaldırılmıştır (Vita Mosis 336D-337A). Ama önce Hristiyanların Helen felsefesine yönelik eleştirilerine daha yakından bakalım. Hristiyanların Helen Felsefesine Eleştirisi Şimdi Hristiyanların Helen felsefesini reddetmesini karakterize eden retorik genellemelerden ve abartmalardan, onların bu konudaki somut görüşlerini yeniden yapılandırmaya geçmeliyiz. İlk Hristiyanlar, Helen filozoflarının birçok yanlış doktrine sahip olduklarını iddia ederler ve bunları sıklıkla belirtirler: Epikuros tarafından savunulan ilahi takdirin reddi; Stoacıların benimsediği Tanrı'nın bedenselliği; Aristoteles tarafından savunulan ruhun ölümlülüğü - bunlar genellikle Hristiyanlar tarafından yanlış doktrinler olarak eleştiriliyor. Ancak yukarıda da söylediğim gibi, Helen filozoflarının pek çok noktada hakikate ulaştıkları konusunda Hristiyanların kendisi de hemfikirdi, ancak bu noktaların ne olduğu konusunda kendi aralarında görüş ayrılıkları vardı. Örneğin Platon'un felsefesi Hristiyan hakikatine yakın kabul edilir ve bu nedenle saygı görür (açıkça Clement ve Eusebius tarafından), ancak bazen Platon da ciddi şekilde eleştirilir (Ter tullian veya Nyssa'lı Gregory tarafından). Daha spesifik olarak, Protrepticus'ta Clement, Platon'un Tanrı arayışında güvenilir bir rehber olduğunu iddia eder ve bizi ilk olarak Timaeus 28c'ye yönlendirir; burada Platon, Tanrı hakkında konuşmanın imkansız olduğunu öne sürer (Protr. 6.68). Aşağıda Clement, Tanrı'nın tek, yaratılmamış ve bozulmaz olduğunu söylediği Timaeus 52a'ya atıfta bulunur; Tanrı'nın tüm iyiliğin nedeni olarak tanımlandığı (Platon'un) ikinci Mektubuna (312e); ve Tanrı'nın her zaman aynı, her türlü değişimin ötesinde olduğu söylenen Phaedo 78d'ye (Protr. 6.68.2-69.1). Benzer bir argüman Stromateis'te de bulunur. Clement önce (Platon'un) ikinci mektubuna (312D; Strom. V.10.65.1-3) atıfta bulunarak Tanrı'nın anlatılamazlığından bahseder, ardından yedinci Mektupta (341cd) ruhun kendini aydınlatılabileceği görüşüne işaret eder (Strom. V.10.66.3) ve biraz daha ileride Sokrates'in felsefe anlayışını ölümün pratiği (melētē thana) olarak vurgular. tou; Phaed. 81a; Bu bağlamda Clement, Platon'u "gerçeğin dostu" olarak adlandırır (Strom. V.10.66.3), çünkü Platon'un Tanrı, ölümsüzlük ve ruhun bilgisi hakkındaki görüşlerini ilgili Hristiyan görüşleriyle benzer olarak görür. Benzer gerekçelerle Eusebius, Platon'un felsefesini çoğunlukla doğru olan felsefe olarak övmektedir.¹⁴ Ancak Eusebius, Platon'a olan hayranlığına rağmen Helen felsefesini reddetme konusunda tavizsizdir (P.E. XI.8.1). Onun İncil'e Hazırlık adlı eserine nüfuz eden ana argümanı, Helen filozoflarının hemen hemen her önemli konuda fikir ayrılığına düşmeleri ve bu anlaşmazlığı Helen felsefesinin başarısızlığının kanıtı olarak almasıdır (P.E. II.6.22). Bu argüman ilk Hristiyan düşünürler arasında oldukça yaygındır, ancak Hristiyan kökenli değildir. Hristiyanlık içinde bunun izini Tatianus'a, Tertullianus'a, Clement'e ve PS-Justin'in Yunanlılara Öğütüne kadar uzanırız; bunu daha sonra Athanasius'ta da buluruz (De incarn. 50). Bu nasıl bir argüman? Sonuçta, bir felsefe okulunun diğerlerinin reddettiği doğru görüşe varması ve bunun sonucunda anlaşmazlıkların ortaya çıkması mümkündür. Hristiyanlar aynı argüman kendilerine karşı yöneltildiğinde bu olasılığa işaret ederler (bkz. s. 32-33), fakat yine de bunu aleyhinde kullanırlar.

--- SAYFA 49 ---

32 Hristiyan Felsefe Anlayışı Helen felsefesi, Platon'un ve Epikuros'un felsefesini çok farklı ele almalarına rağmen, ilkinin hakikatin dostu, ikincisini ise düşman olarak görüyor (bkz. s. 36-37). Ancak Hristiyanlara göre, Platon'un hatalarının tam olarak ne olduğu konusunda hemfikir olmasalar da, Platon bile tamamen haklı değildi. Ancak önemli değil. Platon'un, Hristiyanların gerçekliğinin en yüksek ilkesi olarak kabul ettiği Hristiyan Tanrısını göz ardı etmesi, onlara göre tüm felsefesini etkileyen bir başarısızlık anlamına gelir ve Lactantius'un De ira Dei'de iddia ettiği gibi, maddenin önceden varlığı, ruhun göçü (P.E. XIII.6) ve Tanrı'nın öfke gibi duygulanımlardan arınmış olduğu görüşü gibi yanlış görüşleri açıklar. Bu anlamda Hristiyan düşünürler, her ne kadar bu felsefedeki başarısızlık derecelerini kabul etseler de, Helen felsefesinin tamamını esasen yanlış yönlendirilmiş olarak algılıyorlar. Helen filozofları arasındaki anlaşmazlıkları da bu başarısızlığın kanıtı olarak gösteriyorlar. Hristiyanlar, başlangıçta eski şüpheciler tarafından ileri sürülen bir iddiayı tekrarlıyorlar. Bunun ilk kez Akademik şüpheciler tarafından Stoacılara karşı kullanıldığını görüyoruz; iddia, ikincisinin dogmatik epistemolojisinin inandırıcı olmadığı yönündedir.¹⁵ Bu iddia daha sonra Pyrrhone şüpheciliğinde tekrarlanır; bu, Giriş bölümünde söylediğim gibi, MS 2. yüzyılda Sextus Empiricus (c. 160-210) ile yeniden canlandırılmıştır. Sextus tekrar tekrar (örneğin, P.H. II.12, II.85, III.34), neredeyse tüm yerleşik felsefe okullarını içeren sözde dogmatik felsefe içindeki anlaşmazlığın altını çizer.¹⁶ Sextus, onların yaklaşımının kolektif olarak hatalı olduğunu, zira onların doğru veya güvenli bilginin insan zihni tarafından elde edilebileceğini ve felsefenin görevinin tam olarak ona ulaşmak olduğunu varsaydıklarını fark eder. Sextus, hangi bilginin doğru, hangisinin yanlış olduğuna karar verebileceğimiz bir kriterin varlığına karşı çıkar (P.H. II.7-8) ve dogmatist filozoflar arasındaki anlaşmazlığın böyle bir kriterin yokluğunu ortaya koyduğunu iddia eder (A.M. II.11). Her ne kadar ilk Hristiyanlar, felsefenin şüpheci geleneğini bir tehdit olarak görseler ve ondan uzaklaşsalar da (Hristiyanların hakikat iddiası, şüpheciler tarafından imkansız bir bilişsel durum olarak tartışıldı (bkz. Bölüm 3, s. 106-111)) şüpheci anlaşmazlık argümanını benimsediler (yani, filozoflar arasındaki anlaşmazlığın, onların cehaletlerinin ve dolayısıyla felsefedeki başarısızlığın bir göstergesi olduğu) ve bunu Pyrrhone'lularla birlikte Helen felsefesine karşı kullandılar.¹⁷ Pyrrhonlular için bu, gerçeğin ulaşılamaz olmasından kaynaklanmaktadır; Hristiyanlar için durum böyledir çünkü gerçek, Helen felsefesinde en iyi ihtimalle yalnızca kısmen bilinen Hristiyan Tanrı'nın bilgeliği olan Logos ile aynıdır (Clement, Strom. I.16.80.5-6, I.17.87.2). Hristiyanlara göre Helen filozofları arasındaki anlaşmazlık, onların kendi geleneklerinin görüşlerinden duydukları tatminsizliğin kanıtı ve dolayısıyla bir başarısızlık işaretidir. Yukarıda da belirttiğim gibi Hristiyanların kendi aralarında fikir ayrılıkları yaşadığını ve mezheplere bölündüklerini öne süren Helen tarafı, Hristiyan iddiasını onlara geri çevirmişti. Hristiyanlar, iyi ve kötü doktorlar gibi, iyi ve kötü Hristiyanların da olduğunu, ancak hasta olduğumuzda iyileri aradığımızı; benzer şekilde, ruhumuzun hastalıklarından muzdarip olduğumuzda, gerçeğe sahip olanlara, yani eski kiliseye yöneliriz (Clement,

Strom. VII.15.89.1-92.4; devamına bakın Ch. 3, s. 106-107).

--- SAYFA 50 ---

Burada önemli olan Hristiyanlığın cevabı değil, daha ziyade Hristiyanlığın nihailik ve mükemmellik ile işaretlendiği ve bununla karşılaştırıldığında Helenik felsefe geleneğinin gelişmemiş, kusurlu ve güvenilmez olduğu yönündeki Hristiyan varsayımdır. Hristiyanlar, felsefenin amacı olan hakikat arayışının Helen filozoflarıyla başladığını, ancak yalnızca Hristiyanlık tarafından gerçekleştirildiğini ve bu gerçekleşmenin işaretinin de gerçek Tanrı'nın, yani Hristiyan Tanrı'nın tanınması olduğunu varsayarlar ve sıklıkla da açıkça iddia ederler.¹⁸ Dolayısıyla Hristiyanlar, yalnızca Hristiyanlığın felsefe olarak adlandırılmaya layık olduğunu, çünkü gerçeğe yalnızca Hristiyanlığın ulaştığını iddia ederler. Bu Hristiyan fikri ilgi çekicidir. Bu sadece Hristiyanlığın Helen felsefesine üstünlüğünü değil, aynı zamanda ikisi arasında belirli bir bağlantıyı da tesis etmektedir. Bu bağlantının bir yönü, her iki geleneğin temsilcilerinin, Helen felsefesini, akıl yoluyla hakikati bulmak olarak görmeleridir. Hristiyanlık, kendisini yalnızca bir din, kült ya da ideoloji olarak değil, rasyonel bir girişim ve aslında Helen felsefesiyle başlayan rasyonel araştırmanın doruk noktası olarak sunmakla derinden ilgileniyordu. Clement'in yukarıda bahsettiğimiz tıp sanatıyla benzetmesi tam da bunu gösteriyor; Hristiyanlığın hem rasyonel temelinin hem de yararlı amacının altını çizmeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte, Hristiyanlığın Helen felsefesinin rasyonel araştırmasının doruk noktası olduğu şeklindeki Hristiyan iddiası ile yalnızca Hristiyanlığın felsefe adını hak ettiği iddiası arasında bir miktar gerilim vardır; çünkü Hristiyanların kendileri de Helen felsefesinin de hakikati aradığını ve bunu rasyonel araçlarla yaptığını ve bazen de ona vurduğunu sıklıkla kabul ederler.¹⁹ Ancak Hristiyanların belirli bir hakikat anlayışı vardır. Onlara göre hakikatin keşfi vahiy yoluyla, yani Logos'un vahyiyle gerçekleşti (örneğin bkz. Clement, Strom. I.20.98.4, VI.14.111.1). Hristiyanların da kabul ettiği gibi Helen filozoflarının felsefeye bakış açısı bu değildir (Clement, Strom. I.19.94.6 - I.20.99.2). Örneğin Platon veya Aristoteles'i ele alırsak, felsefe onlar için gerçekliğe yönelik bir araştırmadır ve ilgili nedenleri anlayarak elde ettiğimiz doğru bilgiyi arama çabasıdır.²⁰ Çoğu zaman antik filozoflar bize bir bulmaca (aporia) sunmak için hatırı sayılır miktarda enerji harcarlar ve aporetik durumu aşma çabalarına rağmen çoğu zaman bir sorunun nasıl çözülmesi veya hatta yaklaşılmaması gerektiği konusunda aporik kalırlar.²¹ Tertullianus bu bakış açısından çarpıcı biçimde farklılaşır. Müjde araştırmamızın sonudur ve geliştirilemez, yalnızca daha iyi anlaşılabilir. Stoacı, Platoncu, diyalektik bir Hristiyanlık biçimi ortaya koyanlardan sakınsınlar. Bizim için İsa'dan sonra meraka, İncil'den sonra araştırmaya gerek yok. İman ettiğimizde inancımızı artırma arzumuz olmaz. Çünkü inanmamız gereken başka hiçbir şeyin olmadığına dair temel inancımız budur. (Praescr. 7.11-13) Tertullianus bu konuda istisna değil, kuraldı. Örneğin Lactantius, İlahi Kurumlar kitabının 3. kitabında benzer bir bakış açısını savunur.

--- SAYFA 51 ---

34 Hristiyan felsefe anlayışı Her ne kadar ton farklılıkları olsa da, ilk Hristiyan filozofları oybirliğiyle Hristiyanlığın nihailiğine ve mükemmelliğine işaret ederler; bu da, Helen geleneğinden gelen herhangi bir filozofun ona ne kadar yaklaşmış olursa olsun, Hristiyanlığın mükemmelliğine hala yetersiz olduğu anlamına gelir. Burada iki soru ortaya çıkıyor. Birincisi, Hristiyanlığın hakikati vahiy olarak gören görüşü, Hristiyanlığın Helen okullarının felsefeye duyduğu saygıyla ne kadar uyumludur? İkincisi, eğer bununla temel olarak vahiy yoluyla hakikate ulaşmak kastediliyorsa, Hristiyanlığın felsefe olarak nitelendirildiğine dair Hristiyan iddiası ne kadar kabul edilebilir? Yukarıda da belirttiğim gibi, orijinal Helenik karakterde felsefenin karakteri, bir bilmeceyle ya da bir bilmeceyle (aporia) başlayan, şimdiye kadar ifade edilen seçeneklerin ve görüşlerin dikkate alınmasını içeren ve şaşkınlık durumunu aşan bir tez olarak görülen belirli bir tezi destekleyen bir argüman sunan bir araştırmadan ibaretti. Bu soruları yanıtlamak için, Logos'un dünyadaki açığa çıkışı ve işleyişine ilişkin erken Hristiyanlık düşüncesine dikkatle bakmamız gerekiyor. Logos'un açığa çıkışı olarak Hristiyanlık Hristiyanlığın Logos'un (akıl, bilgelik) açığa çıkışı olduğu fikri ilk Hristiyan filozof Justin'in çalışmalarında ortaya çıkar. Helen felsefesi ile Hristiyanlığın birbiriyle nasıl ilişkili olduğunu göstermekle ilgilenen Justin, Hristiyanlığın Mesih'te vücut bulan ve dünyada her zaman mevcut olan ve "tüm insanlar arasında hakikatin tohumlarından" sorumlu olan Logos'un gerçekleşmesi olduğunu ileri sürer (1 Apol. 44.10). Ayrıca Justin, "Yunanlılar, Sokrates, Herakleitos ve benzeri filozoflar ile İbrahim, Ananias, Azarias, Misael ve İlyas gibi barbarlar arasında Logos'la yaşayanların ateist olarak kabul edilseler bile Hristiyan olduklarını" öne sürer (1 Apol. 46.3). Justin, özellikle Sokrates'in Mesih'ten önce yaşayan bir Hristiyan olduğunu, çünkü Logos'a uygun yaşadığını (1 Apol. 46.3) ve Logos'u tanıyarak Mesih'i kısmen tanıdığını iddia eder (2 Apol. 10.8; krş. 7.3).²³ Justin, Platon'un da, eksik de olsa, Musa'nın kitaplarını okuyarak (1 Apol. 59.1-60.7) Logos'a erişebildiğini iddia eder. O halde Justin'in Helen felsefesini Tanrı'nın insanlığa değerli bir armağanı olarak görmesi şaşılacak bir şey değil (Dial. 2.1).²⁴ Justin, Logos'un insanlığa aşamalı olarak vahyedilmesiyle ilgili argümanını kendi kişisel hikayesiyle destekliyor. Trypho ile Diyalog'da Justin, Hristiyanlığa geçmeden önce neredeyse tüm felsefi okullarla tanıştığını anlatır; Stoacılar, Peripatetikler, Pisagorcular ve son olarak Platoncular tarafından eğitilmişti (Kadran 2.2-6; bkz. Acta Iustini A 2.3, B 2.3). İkinci Savunmasında, Hristiyanlığa geçmeden önce Platon'un felsefesiyle yetindiğini iddia eder.²⁵ Bütün bunlar pekala kurgu olabilir ve her halükarda görüldüğü gibi değerlendirilmemelidir.²⁶ Ancak bu, Justin'in öyküsünün önemini azaltmaz. Çağdaşları arasında pek çok felsefe okulunda okumak olağandı. Örneğin Galenos dört felsefe okulunda eğitim görmüştü ve Plotinus'un Ammonius okuluna gelmeden önce onun meraklı ruhunu tatmin eden birkaç öğretmeni vardı.²⁷

--- SAYFA 52 ---

Hıristiyan Felsefe Anlayışı 35 Justin'in asıl amacı, kendisinin her zaman rasyonel araştırmanın takipçisi olduğunu, tartışma konusunda eğitim aldığını ve sonunda dönüştüğü Hıristiyanlık'ta rasyonel araştırmanın mükemmelliğine ulaştığını göstermektir. Bu görüş, Hıristiyan filozofları Helen felsefesini bir dereceye kadar takdir etmeye, saygı duymaya ve onu en azından kısmen Hıristiyanlıkla uyumlu görmeye sevk etmektedir. Tüm insan ırkları tarafından paylaşılan ve insanlığın ilerlemesini motive eden Logos doktrini, Justin'in icadı değil, daha çok zamanının karakteristik özelliğidir. Bunun bir biçimi Stoacılar kadar uzanır. Bunu MS 1. yüzyılda Posidonius'ta, Chaeremon ve Cornutus'ta buluyoruz.²⁸ Ancak bu doktrin MS 2. yüzyılda Platoncular Numenius ve Celsus'la geçerlilik kazanıyor. Gerçeğin veya bilgeliğin tüm uygar insanlığa yayıldığı ve Mısırlılar, Babilliler, Persler gibi çeşitli eski uluslar tarafından korunduğu görüşündedirler.²⁹ Gerçek hikayeden yararlanan tüm kişilerin paylaştığı görüşlerden biri, dünyanın düzeni ve istikrarından sorumlu olan tek bir Tanrı'nın var olduğu ve bu Tanrı'nın cisimsiz olduğudur.³⁰ Celsus bunu, "Gerçek Hesap" (Alêthes Logos) adlı eserinde belirtir. Hıristiyanları, diğer şeylerin yanı sıra, Yahudi kültürünün barbar doktrinleri lehine eski gerçek anlatıyı terk etmeleri nedeniyle eleştirir. Origen, Celsus'a verdiği yanıtta, Hıristiyanların Celsus'un iddia ettiği gibi Logos'tan hiçbir zaman vazgeçmediklerini, tam tersine onu yerine getirdiklerini iddia ediyor. Görünüşe göre Hıristiyan ve Helen filozofları, Logos'un tarih boyunca yaygın bir doğru anlatım biçiminde işlediği konusunda hemfikirler ve bu doğru anlatımın belirli bir felsefe veya felsefi okulla aynı olmadığı, daha ziyade farklı insanlar tarafından farklı şekillerde ifade edildiği fikrinden hareket ederler. Ancak bundan yararlananlar konusunda aynı fikirde değiller. Numenius, Helen geleneğinde Logos'un, Platon'un da yararlandığı Pisagor felsefesi aracılığıyla kanalize edildiğini öne sürer (Numenius fr. 24 Des Places (=Eusebius, P.E. XIV.4.16-59)) ve ayrıca Mısır, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinin de Logos'ta payı olduğunu iddia eder. Bu, Numenius'un Platon'un en yüksek Tanrısını Çıkış 3.14'teki (Eusebius, P.E. XI.18; fr. 13 Des Places) "var olan" (ὁ ὢν) ile birleştiriyor gibi görünmesiyle doğrulanmaktadır; ve Platon'un Attika Yunancası konuşan Musa'dan başka bir şey olmadığını (Clement, Strom. I.21.150.4; Eusebius, P.E. XI.10 (= Numenius fr. 8 Des Places)) ve belirsiz terimlerle de olsa Platon'un da İsa'dan bahsettiğini söyleyecek kadar ileri gidiyor (Origen, C. Cels. IV.51; Numenius fr. 10a Des Places). Öte yandan Celsus, Logos'un alıcılarından Hıristiyan geleneğini dışlar; bu nedenle Origen, Celsus'a yanıt verirken Numenius'un yanında yer alır ve ona başvurur. Ancak Numenius ile Hıristiyan hayranları Origen ve Eusebius arasındaki anlaşma, ikincisinin inanmamızı istediğinden daha sınırlıdır, çünkü Hıristiyanlar için Logos'un vahyi, yalnızca Tanrı'nın dünya düzeninden sorumlu olduğu görüşü gibi bazı teolojik görüşlerin insanlığa yayılması anlamına gelmez, daha ziyade Tanrı'nın bilgeliğini temsil eden Tanrı'nın Oğlu Mesih'in dünyasındaki işleyişine ve özellikle de açığa çıkışına karşılık gelir. Bu elbette Platoncu ve Stoacı düşünceden oldukça farklıdır.

Celsus'un neden Hıristiyan düşüncesine işaret ettiğini açıklayan ilkel bilgelik

--- SAYFA 53 ---

36 Hristiyanların Logos felsefesini Tanrı'nın Oğlu olarak kavraması, Helenlerin Logos düşüncesiyle ciddi biçimde çelişmektedir (C. Cels. II.31). Celsus'un görüşü haksız değil. Ancak Hristiyanlık ile Helen geleneği arasındaki farklılık, bu konuda, felsefenin evrensel gerçeği veya bilgeliği ifade etmek anlamına geldiği ve bu başarılı olduğunda nihai noktasına ulaştığı fikrinden oluşan ortak zemini gölgelememelidir. Bu felsefe görüşünü paylaşan ve Platon'un Logos'a erişebildiğini savunan Numenius, Platon'un felsefesinin tamliğini ve mükemmelliğini vurgulayarak, ondan ayrılan herkesi, yani Peripatetikleri, Stoacıları ve hatta Platoncuları eleştirir.³¹ Numenius'un çağdaşı Atticus, Platon'un felsefesinin mükemmelliğini ve kesinliğini de vurgular (Atticus fr. 1 Des Places (=Eusebius, P.E. XI.1)).³² Hristiyanlığın felsefe görüşü de benzerdir; Hristiyanlık bilgeliğin/Logoların mükemmelliği olarak kabul edilir. Hem Atticus hem de Clement'in, Pentheus'un parçalanmış bedeniyle aynı analogiyi kullanarak sırasıyla Helen felsefesinin ve Hristiyanlığın nihailiğine işaret etmeleri anlamlıdır; bu benzetme, felsefenin, birliğinin sırasıyla Platon ve Hristiyanlık tarafından yeniden sağlandığı iddia edilen dallara bölünmesini gösterir (Atticus fr. 1 Des Places, Clement, Strom. I.12.57.1-6). Ancak Clement'in benzetme kullanımında hakikatin unsurları, Atticus'ta (Strom. I.12.57.1) olduğu gibi felsefenin bölümlerine değil, Helen felsefesinin mezheplerine (haireseis) karşılık gelir. Clement, Justin'in Helen felsefesinin Logos'un kısmi bir açıklamasını temsil ettiği yönündeki görüşünü bir adım daha ileri götürerek Helen felsefesinin Tanrı'nın insanlığa verdiği iki antik armağandan biri³³ olduğunu, diğerinin ise Eski Ahit olduğunu iddia eder. Clement aslında hem Yahudi hukukunun hem de Helen felsefesinin sırasıyla doğrudan ve dolaylı olarak Tanrı'nın iradesinin vahiyleri olduğunu ve Hristiyan mesajı için hazırlık eğitimi (propaideia) görevi görerek kısmen doğru olduklarını ileri sürer.³⁴ Clement'e göre felsefe, Tanrı'nın paganlara hakikati aramalarında onlara yardım etmek için verdiği yol (hodos)'tur (Strom. VI.14.110.3-111.1), Clement bunu Hristiyan Tanrısı ile özdeşleştirir. (111.1). Üstelik Clement, bu şekilde anlaşılan felsefenin, mükemmel akledilirler bilimi olan Hristiyanlığa yönelik ilkel bir rehber (stoicheiôtikê) olduğunu iddia eder;³⁵ bu nedenle Hristiyanlar için de faydalıdır. Ancak Clement, Hristiyan filozofun, yani Clement'in terimleriyle gerçek Gnostik'in Helen felsefesi konusunda seçici olması gerektiğine dikkat çekiyor: Felsefeyle ilgili olarak, Stoacı, Platoncu, Epikürcü ve Aristotelesçiyi kastetmiyorum; bu okulların her biri tarafından iyi söylenen her şeyi, yani dindar bilginin yanı sıra adaleti de öğreten şeyleri kastediyorum; tüm bu seçici tutuma (eklektikon) ben felsefe diyorum. (Strom. I.7.37.6)³⁶ Bu ifadeyle ilgili birçok şey dikkat çekicidir. Birincisi, Clement'in felsefeyi Platon, Aristoteles, Stoacılar ve hatta Epikürosçular tarafından benimsenen bir dizi gerçek doktrinle özdeşleştirmesidir; Hristiyanların felsefesi esas olarak Epikürosçuların ilahi takdiri reddetmesi nedeniyle neredeyse bütünüyle reddettikleri.³⁷ Clement bu gerçek doktrinlerin ne anlama geldiğini belirtmez. Ancak onları işaretliyor

--- SAYFA 54 ---

Hıristiyan felsefe anlayışı³⁷ tartışılmazdır (adiablēta dogmata) ve felsefeden "güvenli ve değişmez bir anlayış" (katalēpsin tina bebaian kai ametaptōton; Strom. VI.6.55.3) olarak söz eder; bu, Stoacı kavrayış tanımını yeniden şekillendiren bir ifadedir (katalēpsis; Zeno SVF I.20, I.50). Stoacılıkla benzerlik daha da ileri gidiyor. Clement, felsefenin yalnızca doğru olan doktrinleri sürdürmek ve yaymaktan oluştuğunu iddia etmekle kalmıyor, aynı zamanda akla uygun bir yaşamdan (homologoumenos bios) oluştuğunu da ekliyor.³⁸ Başka bir yerde Clement, bu iki yönün birbiriyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğunu açıkça belirtiyor; Clement, felsefenin "becerikli bilgelik" olduğunu söylüyor (sophia teknikē; Strom. VI.6.54.1) ve bu ifadeyle hem pratik hem de teorik bilgi türünü kastettiğini açıklıyor; Ona göre bu tür bilgiler hem adaletin uygulanmasıyla ilişkili olduğundan (II.10.47.4) mutluluğa giden bir rehber görevi görür hem de bize insani ve ilahi meseleleri öğretir (VI.6.54.1-55.3). Ve başka bir yerde, tıpkı tıbbın vücudumuzun iyileştirilmesi olduğu gibi, felsefeyi de "ruhumuzu iyileştirmek" (psychēs veltiotikē) olarak tanımlıyor (Strom. VII.1.2.3.1). Clement'in felsefe anlayışının, hem teorik hem de pratik karakterde bilgi veya anlayıştan oluşması bakımından Stoacılarınkine benzer olduğu ortaya çıkıyor. Burada kendimize felsefenin iki Stoacı tanımını hatırlatayım: Felsefeyi "bir uzmanlığın uygulanması" ya da "bilgeliliğin belirlendiği hedefe ulaşma çabası" olarak tanımlıyorlar.³⁹ Clement'in Stoacı felsefe görüşüne yönelmesi pek rastlantısal değil; 3. Bölüm'de daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, bu daha çok onun çağdaş şüpheciliğin savunduğu felsefe anlayışına karşı çıkışının bir yönüdür. Bu bakımdan Clement yalnız değildir. İlk Hıristiyan düşünürler, MS ikinci yüzyılda yaygın olan, gerçek bilginin elde edilebilirliği konusundaki şüpheli tartışmayla ilgileniyorlardı. Örneğin Athenagoras, hakikatin yanında her zaman yanlış doktrinlerin de bulunduğunu savunanlara karşı çıkıyor. Bu nedenle biri gerçeği savunan, diğeri onu örnekleyen (tōn men hyper tēs alētheias, tōn de peri tēs alētheias) iki bölümden oluşan bir söyleme ihtiyacımız olduğuna inanıyorum. Birincisinde inanmayanlara ve şüphe uyandıranlara karşı hakikati savunmamız gerekirken, ikincisinde ise hakikati kabul etmeye eğilimli ve olumlu eğilimde olanlara hakikati örnekleyeceğiz. (Diriliş Üzerine 1.3) Athenagoras'ın çalışmasında aşağıda belirtilenlerden, onun (Platon'a kadar uzanan) bir görüşü benimsediği açıkça görülüyor ki bu görüşe göre, gerçeği ortaya koymadan önce şüphe alanını ve ayrıca yanlış inancı temizlemek gerekir.⁴⁰ Pyrrhone'cu şüpheciler gibi her şeyden şüphe etmeye yatkın olanlar, hakikatin açıklanabilmesinden önce silahsızlandırılmalıdır. Ayrıca, soruşturmada ilerleme kaydedilmek isteniyorsa, yanlış inançlara sahip olanların bu inançlarından vazgeçmeleri gerekir. Bu aslında Platon'un birçok diyalogundaki (Gorgias ve Devlet gibi) mesajdır. Clement'e dönecek olursak, onun şüphecilikle ilgili kaygısı, felsefenin kritik bir şekilde doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneğini içerdiğini söylediğinde açıkça ortaya çıkıyor.

--- SAYFA 55 ---

38 Hristiyanlığın felsefe anlayışı yanlıştır. Sokrates'in felsefe ile sofistlik arasına bir çizgi çizdiği ve tıbbi aşçılıktan ayırdığımız gibi doğruyu yanlıştan da ayırmamız gerektiğini savunduğu Platon'un Gorgias'ına başvurur.⁴¹ Dikkat çekici bir şekilde, Clement felsefeyi savunan Sokratik konumu alırken, Tertullianus, gördüğümüz gibi, felsefeye karşı olan bu argümanı sofistlik (Apol. 46.18) ve retorik ile özdeşleştirerek tersine çevirir. (Res. 5.1). Clement ayrıca felsefenin sağladığı bilginin doğruyu yanlıştan ayırmamızı sağladığını iddia ederken Sokratik (ve daha sonra Stoacı) tutumu benimser. Clement bu anlamda Helen felsefesini, bizi gerçeğe yönlendiren ve yalandan koruyan bir araç olarak Hristiyanlık için değerli buluyor. Helen felsefesinin gerçeği fark etmesinin açık bir örneği, Helen filozoflarının tektanrıcılığı tercih etmesidir; Clement bunu vurgulayarak Eski Ahit'in peygamberlik kitaplarıyla ilişkilendirir (Strom. V.14).⁴² Clement'in, Hristiyanlığı Helen felsefesine yalnızca Logos'un tarih boyunca işleyişi temelinde değil, aynı zamanda yukarıda alıntılanan pasajlarda gördüğümüz gibi, felsefeye karşı ortak bir tutumu paylaşması nedeniyle bağladığı ortaya çıkıyor. ayrımcılık, seçim ve doğru olanın onaylanması. Bu seçme ve onaylama felsefi görüşlere de uygulanabilir. Açıkça ifade edilen eklektizm, antik çağdaki filozoflar arasında nadirdi;⁴³ onlar daha ziyade belirli düşünce okullarına mensuptular ve bağlılıklarını açıkça beyan ediyorlardı. Ancak bu, Hristiyan düşünürlerin baştan beri inkar etmek istedikleri şeydi. Justin, yalnızca Logos'a bağlılığını ifade etmek için Platonculuğa, Peripatetikçiliğe, Pisagorculuğa ve Stoacılığa bağlılığını reddetti; ona göre logos kendisini tamamen yalnızca Kutsal Yazılarda sunar. Clement'in Hristiyanlığı eklektik bir felsefe olarak kavraması da aynı fikirden kaynaklanmış olmalı ve "havarilerin ve peygamberlerin çayırlarından çiçek örnekleri toplayan" bir arı olarak tasvir edilen öğretmeni Pantaenus'tan ilham almış olabilir (Strom. I.1.11.2).⁴⁴ Kendini felsefede eklektik olarak sunan birinin benzer bir örneği, bu nedenle antik felsefede nadir görülen bir örnek olan Galen'dir. Galen herhangi bir felsefi okula bağlılığı reddetti ve aslında birine ya da diğerine kölece bağlılığı eleştirdi⁴⁵, bunun yerine hepsinden iyi olanın dikkatli bir şekilde seçilmesini tavsiye etti.⁴⁶ Galen ile Clement gibi Hristiyanlar arasındaki benzetme, her iki tarafın da geleneksel felsefe okullarında uygulanan felsefeyi tatmin edici bulmadığı ve onlardan bağımsızlığı kişinin gerçeğe ve eleştirel yargıya bağlılığının bir işareti olarak gördüğü ölçüde geçerlidir; Eklektizm tavsiyelerinin ardındaki nokta budur. Ancak benzetmenin de sınırları vardır: Galenos ve Clement gibi Hristiyanlar, neyin gerçek sayıldığına ve onun nasıl değerlendirileceğine ilişkin farklı anlayışlarla yönlendirilmişlerdi. Yukarıda da gördüğümüz gibi Hristiyanlar için hakikatin keşfi, Logos'un vahyi anlamına geliyordu. Helen felsefesinin kusurlu olduğu, ancak yine de Logos'un Hristiyanlıkta tezahürüne hazırlık işlevi gördüğü fikri, Eusebius'un İncil için Hazırlık adlı ciltli kitabına da nüfuz etmiştir. Bu çalışmada Eusebius, Helen filozofları arasındaki anlaşmazlığı ve onların Platon'la fikir ayrılıklarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Helen felsefesinin kusurluluğunun kanıtı olarak kabul ettiği özellikle

--- SAYFA 56 ---

Bir bütün olarak Hristiyan felsefe anlayışı 39.47 Eusebius, Platon'un felsefesinin gerçeğe yaklaştığını (P.E. XIII.14.3) çünkü Platon'un kendisini antik teolojik inançlardan uzaklaştırdığını (II.7.1, XIII.1-2) ve dolayısıyla Hristiyan teolojik öğretisiyle esasen aynı fikirde olduğunu (XI.13-23) savunur. Bu, Clement'in yaptığıнын tam tersi gibi görünebilir, çünkü ikincisi felsefeyi daha genel olarak eski felsefe okullarının gerçek öğretileriyle özdeşleştirirken, Eusebius bunların içindeki yanlışları vurgular. Ancak bu iki görüş ilk bakışta görüldüğünden çok daha yakındır. Clement, Eusebius'un daha sonra yaptığı gibi, Platon'a özel bir takdir gösterir ve Helen felsefesinin tüm geleneğini oldukça takdir etmesine rağmen, o da Eusebius gibi onu eleştirir (Strom. I.11.53.2). Dahası, hem Clement hem de Eusebius, Helen felsefesinin yalnızca kısmen doğru olduğu görüşünü ve Eusebius'un İncil'e Hazırlık adlı eserinde sembolik hale gelen, İbrani kültürü ve bilgeliğinin Helen kültüründen önce geldiği ve Yunanlıların hırsız olarak nitelendirdiği ölçüde Helen kültürünün ilkinden yararlandığı inancını paylaşmaktadır.⁴⁸ Helen felsefesinin İbrani bilgeliğine bağımlı olduğu yönündeki argüman ilk olarak Hristiyan düşüncesinde, Justin, Tatian, Theophilus'ta bulunur. ve Tertullian.⁴⁹ Bununla birlikte Clement, Logos'un İbrani ve Helen kültürüne yalnızca doğrudan bağlılığını değil,⁵⁰ aynı zamanda eş zamanlı olarak dağıtıldığını da savunur; ancak her ne kadar onların kabulü konusunda hâlâ farklı olsalar da. Clement, Helen felsefesinin Tanrı'nın bilgeliğinin bir izini (ichnos) veya bir parçasını (sparagmos) koruduğunu iddia eder (Strom. I.13.57.6, I.17.87.1-2).⁵¹ Eusebius bunun yerine Helen filozoflarını, aralarında İbranilerin de bulunduğu sözde barbarların bilgeliğini taklit etmekle suçlar (P.E. X.4.28-29) ve bunu, Justin'in yaptığı gibi (1 Apol. 59.1) iddialar Platon için de geçerlidir. Ancak Eusebius, Platon'a özellikle anlaşılır, ilahi varlıklar, yani Formlar doktrininin keşfi konusunda itibar eder (P.E. XI.8.1). Bu kanıt, ilk Hristiyanların Helen felsefesinin özgünlüğü ve değeri konusunda sıklıkla iki fikirde olduklarını gösteriyor. Clement, Eusebius'tan farklı olarak, İbrani hukuku ve Helen felsefesinin, Tanrı'nın Hristiyanlığa yönelik ilahi hazırlığının eşit derecede parçası olduğunu belirtmekten çekinmez (Strom. I.5.28.3-4, I.5.32.4, VI.5.41.5-44.1), bu nedenle Tatianus gibi Hristiyanların felsefe, diyalektiğin ve doğa bilimlerinin işe yaramaz olduğu yönündeki görüşlerine katılmaz (I.8.43.1). Clement daha ziyade pagan felsefesinin zihnimizi eğitmede, bizi bilgeliğe yönlendirmede ve sonunda Hristiyan tarzı araştırma ve yaşamı ilerletmede yararlı olduğunu savunuyor (I.5.30.1-4). Celsus'un Helen felsefesi ile Hristiyanlık arasında güçlü bir karşıtlık olduğunu savunarak tartışmaya başladığı nokta tam da budur. O, Hristiyanların yalnızca inanç yoluyla seçilen doktrinlerini kanıtlamakta başarısız olduklarını iddia eder (pistis; C. Cels. I.9, VI.7, 10, 11) ve Hristiyanların öncelik ve bilgeliğin sahiplenilmesi argümanını tersine çevirerek, daha çok Hristiyanların yanlış anladıkları ve sonunda çarpıttıkları Platoncu felsefeden yararlandıklarını öne sürer. Böyle bir çarpıtmanın bir örneği, Celsus'un görüşüne göre, Hristiyanlığın ruhun dirilişi öğretisidir (C. Cels. V.14). Eğer ruh, Platoncuların ve Hristiyanların çoğunun iddia ettiği gibi, anlaşılır bir varlıksa, onun kurtuluşunun gerekli olduğunu öne sürer.

Hristiyanların bedeninin dirilişinden bahsederken iddia ettikleri gibi (C. Cels. I.8) bedene geri dönmek değil, bedenden özgürleşmekten ibarettir.

--- SAYFA 57 ---

40 Hristiyan Felsefe Anlayışı Origen, Celsus'a verdiği yanıtta her iki iddiayı da ele alır. O dönemde Hristiyanlığa karşı yaygın bir itiraz olması gereken ilkiyle ilgili olarak (bkz. Bölüm 3), Origen iki argüman sunuyor. İlk olarak, inancın (pistis) yalnızca Hristiyanlığın değil aynı zamanda Helen felsefesinin de bir özelliği olduğunu ileri sürer; çünkü bir felsefi okulun taraftarı olanlar, tüm okulların argümanlarını dikkatlice değerlendirdikten sonra hangi mezheplere bağlı olduklarına karar vermezler, sadece bir okulun diğer tüm okullardan üstün olduğuna güvenirler (C. Cels. I.10). Origen şöyle devam eder: Bu özellik, insanlar, Epikuros'un belirgin bir şekilde savunduğu ilahi takdirin reddi gibi mantıksız görüşlere bağlı kaldıklarında açıkça ortaya çıkar (I.10). Origen ayrıca Celsus'un, Platon'un metinlerini kutsal sayarken Hristiyanları imana güvenmekle suçlama hakkının olmadığını da iddia eder (VI.1, VI.17). Origen'in ikinci argümanı, Kutsal Yazılarda akıl, diyalektik ve kanıt kullanımının tavsiye edildiği ve Hristiyanların kanıtlardan yararlandığıdır (VI.7); yine de her şeyin kanıtı izin vermediğini söylüyor; ilahi meseleler kabul etmez. Origen, insan bilgeliğinin ilahi bilgeliği anlayamadığını iddia eder (VI.12-13), bu nokta Galenos gibi Hristiyan olmayanlar tarafından da kabul edilir.⁵² Celsus'un Helenik ve Yahudi-Hristiyan kültürleri arasındaki ilişkiye ilişkin ikinci iddiasıyla ilgili olarak Origen, daha önce gördüğümüz gibi Eusebius'un özellikle vurguladığı bir nokta olan İbrani geleneğinin tarihsel önceliğini savunarak bunu tersine çevirir.⁵³ Origen ayrıca Celsus'u eleştirir. Kendisiyle çeliştiği için, Hristiyanların yalnızca inanca dayandıklarını iddia ederken, onları Helen felsefesinden yararlanırken akıl kullanmakla da suçluyor. Origen, Clement'te bulduğumuz Helen felsefesi görüşünü bizzat geliştirir; buna göre Helen felsefesi, mükemmelliği Hristiyanlık olan Logos'un bir tezahürüdür ve bunun, Hristiyanlık ile Helen felsefe okullarının çoğu arasındaki ilahi takdir gibi konulardaki anlaşmada kanıtlandığını iddia eder (C. Cels. I.10). Ancak Origen, Helen felsefesinin en iyi haliyle bile çoğu zaman hatalı olması nedeniyle bu anlaşmanın kendi sınırları olduğunu savunur; örneğin, birçok Platoncu tarafından benimsenen bir görüş olan maddenin Tanrı ile birlikte ebedi olduğu iddiasında (In Genesin 14; PG 12, 257-278). Ancak, çekincelerine rağmen Origen, Hristiyan felsefesini Helen felsefi geleneğine göre modellemekten çekinmiyor. Şarkılar Ezgisi'nin Süleyman'ın Süleyman'ın Meselleri ve Vaiz kitaplarından sonra üçüncü kitabı olduğunu tartışarak, Süleyman'ın kitaplarını ahlak, fizik ve teorik olmak üzere üç genel bilgi disiplinine göre düzenlediğini ve bu anlamda Süleyman'ın gerçek felsefeyi kurduğunu öne sürdüğünü açıklar.⁵⁴ İlgili pasaj alıntılanmaya değer: Öncelikle Tanrı'nın kilisesinin Süleyman'ın Meselleri kitabı ile birlikte üç cildi Süleyman'ın yazısı olarak kabul ettiğini araştırmaya girişelim. birinci sırada, sözde Vaiz ikinci sırada, Şarkılar Şarkısı ise üçüncü sırada yer alıyor. Şu sıralar başıma gelen durum bu. Yunanlıların etik, fiziksel ve teorik olarak adlandırdığı (ethicam, physcam, epopticen)⁵⁵ şeylerin bilgisine ulaşmayı sağlayan üç genel disiplin vardır; oysa biz bunları ahlaki, doğal ve tefekkürsel (moral, natu ralem, inspectivam) olarak adlandırabiliriz. Yunanlılardan bazıları dördüncü olarak rasyonel disiplin diyebileceğimiz mantığı eklerler.

(Şarkıların Şarkısı Üzerine Yorum, prol. 3.1)

--- SAYFA 58 ---

Hristiyan Felsefe Anlayışı 41 Origen'in burada felsefenin değil, bilgi disiplinlerinin bölünmesinden söz etmesi ilginçtir. Bu görüldüğü kadar masum değil. Çünkü "felsefe" terimi Helen felsefesini ima ediyor ve Origen burada kendi modelinin bu olduğunu en azından başından beri kabul etmek istemiyor; Clement'in zaten iddia ettiği gibi, sanki İbrani ve Helen gelenekleri arasında, Logos'un yayılmasının sonucu olan paralel gelişmeler varmış gibi konuşuyor. Ona göre Logos'un yayılması bilginin ilerlemesinden sorumludur ve pagan felsefesi de bunun bir parçasıdır (Strom. VI.18.168.4). Origen'in felsefe bölümü elbette Stoacı felsefe bölümünü anımsatıyor ama aynı zamanda ondan da farklı ve Origen felsefenin nasıl bölünmesi gerektiği konusunda bir tavır alıyor; devamında mantığın, Stoacılar gibi pek çok kişinin düşündüğü gibi, felsefenin ayrı bir dalı olmadığını, felsefenin tüm dallarıyla ilgili ve bütünlüştüğü olduğunu iddia ediyor.⁵⁶ Origen'in felsefe bölümü yalnızca teorik bir şema değildi, öğrencisi Gregory Thaumaturgos'tan öğrendiğimiz kadarıyla aslında onun öğretim müfredatını şekillendirmişti. Origen, matematik ve mantık, ardından fizik ve etik ve son olarak da teoloji gibi hazırlık konularını öğretirdi.⁵⁷ Origen'in planı, Musa'nın felsefesinin bölünmesinden bahseden ve Tevrat'ın bazı bölümlerini Helen felsefesinin bazı bölümleriyle ilişkilendiren Clement tarafından önceden tahmin edilmişti (Strom. I.27.176.1-3).⁵⁸ Clement'in ayırımına göre, Musa'nın felsefesi dört bölümden oluşur: birincisi, tarihsel (historikon); ikincisi, her ikisi de Stoacı bölümdeki etiğe karşılık gelen yasama organı (nomo thetikon); üçüncüsü, fiziğe karşılık gelen rahiplik (hierourgikon); ve son olarak teolojik veya tefekkürsel (epopteia). Clement, Platon'un bu son kısmı en yüksek gizemler arasına dahil ettiğini ve Aristoteles'in buna meta ta Physika (Metafizik) adını verdiğini iddia eder.⁵⁹ Kökleri Philo'ya (De fuga 36-37) kadar uzanan ve daha sonra Eusebius'ta da (P.E. XI.4-6) bulduğumuz bu felsefe anlayışı, daha önce bahsedilen Clement'in ileri sürdüğü, Helen ve İbrani entelektüel geleneklerinde paralel gelişmelerin olduğu fikrine dayanmaktadır. Her iki kültür için de Logos.⁶⁰ O halde, erken Hristiyanlıktaki Logos teorisinin esnek olduğunu, birçok çeşitte ortaya çıktığını, ancak yine de Helen felsefesi ile Hristiyanlık arasında incelikli bir bağlantı kurulmasına izin verecek kadar karmaşık olduğunu görüyoruz; öyle ki her ikisi de Logos'un bir uzantısı olarak nitelendirilir ve hakikati amaçlayan rasyonel bir araştırma statüsüne sahiptir. Bununla birlikte, Hristiyanlığın Logos anlayışının, kendisini belirli bir zamanda ortaya koyan Hristiyan Tanrısı ile özdeş olduğu göz önüne alındığında, Hristiyanlık, Logos'un ortaya çıkışı geleneğinin tamamlanması olarak ortaya çıkar. Ve Hristiyanlık bu geleneğin sonucu olduğundan, Helen felsefesini de içeren geleneğin araçlarını ve öğretilerini kullanması için özel bir gerekçeyle ihtiyaç duymaz. Clement'in Hristiyanlığın eklektik karakterine ilişkin düşüncesi ve Origen'in Helen felsefesinin peygamberlik literatürüne bölünmesine ilişkin öngörüsü tam olarak bunu göstermektedir. Tatian ve Tertullian gibi Hristiyanların polemiklerine rağmen ikincisini benimseme fikrine en azından kısmen karşı çıkmamalarının nedeni de budur.

Helen felsefesine karşı. Ancak yinelenen soru, Hristiyan felsefe anlayışının Helen felsefe geleneğine gerçekten benzer olup olmadığı ve eğer benzerse, durumun tam olarak hangi anlamda olduğudur.

--- SAYFA 59 ---

42 Hristiyan felsefe anlayışı Hristiyan felsefe anlayışı Şu ana kadar tartıştığımız kanıtlar, Clement ve Origen'in, geç antik çağda kanonik hale gelen ve diğer bazı felsefi okullar tarafından benimsenen Stoacılığınine yakın bir felsefe anlayışına sahip olduklarını göstermektedir.⁶¹ Bu üç açıdan böyledir: Birincisi, onlar felsefeyi güvenli bilgiye ulaşma çabası olarak algıladılar; ikincisi, bu bilgi hem teorik hem de pratiktir ve ikisi arasında hiçbir boşluk yoktur; üçüncüsü, felsefeyi insanı mutluluğa götürmeyi amaçlayan, yani bir yaşam biçimi olarak ele alırlar.⁶² Bu felsefe anlayışına diğer erken dönem Hristiyan düşünürlerin eserlerinde de rastlanır. Justin felsefeyi şu şekilde tanımlıyor: "Felsefe varlığın bilimi ve hakikatin bilgisidir ve bu bilimin ve bu bilgeliğin ödülü mutluluktur" (Kadran. 3.5). Varlık bilimi ile hakikat bilgisi burada bir birlik oluşturmalıdır, çünkü doğru olabilecek tek bilgi değişmeyen varlık bilgisidir (krş. Aristoteles, Met. V.2). Justin'in aşağıda alıntılanan pasajda açıkladığı gibi felsefe, mutluluğa ulaşmak için gerekli olan bilgiyi sağlar. [Justin konuşuyor] Bunu ve şimdi tekrarlanmaması gereken daha birçok şeyi söyledikten sonra, bana tavsiyesine uymamı teklif ederek gitti. Ve onu bir daha görmedim. Sonra ruhumda bir anda bir ateş tutuştu ve peygamberlere ve İsa'nın dostlarına karşı tutkulu bir arzu beni ele geçirdi. Onun sözünü kendi başıma değerlendirdiğimde, bunun tek başına felsefe olduğunu, hem güvenli hem de karlı olduğunu buldum. Bu şekilde ve bu nedenlerden dolayı ben bir filozofum. Ve herkesin benim gibi kararını vermesini ve kurtarıcının sözlerinden uzak durmamasını isterim. Çünkü kendi içlerinde belli bir tehdit taşırlar ve doğru yoldan sapanları caydırmak için yeterlidirler; oysa en keyifli gönül rahatlığı bunları uygulayanlara gelir. Bu nedenle, kendinize biraz önem verirsiniz, kurtuluşu ciddiyetle ararsanız ve Tanrı'ya güvenirsiniz, konuya yabancı olmadığınız için, Tanrı'nın Mesih'ini tanıyarak ve inisiye olarak mutlu bir yaşam yaşayabilirsiniz. (Çevir. 8.1-2) Bu pasajda Justin, Mesih bilgisini Hristiyanların kurtuluşla özdeşleştirdiği mutlulukla yakından ilişkilendirir. Justin, Mesih'i tanıyarak mutlu bir hayat yaşayabileceğinizi iddia ediyor ve bunun felsefenin amacı olduğunu düşünüyor. Clement ve Origen bu bakımdan benzerler. Clement, görmüş olduğumuz gibi, adaletle ilişkilendirdiği "dindar bilgidenden" (bkz. s. 36-37) bahseder ve felsefeyi, ilahi olanı düşünmemize izin veren ruhumuzun bir gelişmesi olarak tasavvur eder (Strom. VII.1.3.1), Origen ise felsefeyi "varlıkların hakikatini ve bilgisini vaat eden ve bize nasıl yaşamamız gerektiğini söyleyen ve ırkımıza yararlı olanı öğreten bir girişim" (C. Cels. III.12).⁶³ Hristiyanlar, ilk ilkelere ve özellikle Tanrı'ya ilişkin bilgiyi, nasıl yaşamamız gerektiği ve nasıl mutluluğa ulaşabileceğimiz sorusuyla ilişkilendirirken, geç antik çağdaki genel bir felsefi eğilime uymaktadırlar. Çağdaş Platoncular yakından ilişki kurarlardı

--- SAYFA 60 ---

Hristiyan felsefe anlayışı 43 ilahi olanın erdem ve mutlulukla birlikte bilinmesi, felsefenin ilahi olduğu söylenen Devlet 497b, Tanrı'nın felsefenin kökeni olduğunun ileri sürüldüğü Timaeus 47ab ve 88bc gibi pasajlar ve insanın nihai amacının Tanrı gibi olmak olduğunun ünlü bir şekilde belirtildiği Theaetetus 176ab bakış açısıyla. Hem Platoncular hem de Hristiyanlar, ilahi olanın bilgisini kişinin gerçek benliğini, yani insanın ruhu veya daha doğrusu, Timaeus'un önerdiği gibi ölümsüz olarak kabul edilen insanın entelektüel ruhu⁶⁴ anlayışıyla ilişkilendirir (41cd, 90ac). Ve hem çağdaş Platoncular hem de Hristiyanlar, Bölüm 6'da görüleceği gibi, sırasıyla iç ve dış insan, insanın ruhu ve beden ile ruhun birleşimi arasında ayırım yaparlar. Plotinus çeşitli incelemelerinde (Enn. I.2.1, I.4.16), en ünlüsü Ennead IV.8.8'de kişinin kendi hakkındaki bilgisinden bahseder. Öğrencisi Porphyry ayrıca kendimize dair bilginin içimizdeki gerçek varlığı, yani aklımızı bilmek anlamına geldiğini ve bu bilgi sayesinde mutluluğa ulaşabileceğimizi iddia eder (On Knowing Yourself, Stobaeus III.21.27; fr. 274 Smith). Justin, Clement ve Origen gibi Plotinus ve Porphyry de teorik ve pratik bilgi arasında ayırım yapmazlar; bunun yerine ikisini, gerçek benliğimizin -entelektüel ruhumuzun- var olan her şeyin yaratıcısı olan ilahi akıldan türetildiği inancıyla birleştirirler. Bu görüşü Tertullian'da (De an. 27.3-6), Lactantius'ta (Div. Inst. III.12) ve Athanasius'ta (C. Gentes 2-3) da buluyoruz. Hem paganlar hem de Hristiyanlar, gerçek benliğimizi bildiğimizde Tanrı'yı da bildiğimizi ve bunun mutlu bir yaşam sürmemize yardımcı olduğunu savunurlar. Ve geç antik çağdaki hem paganlar hem de Hristiyanlar için felsefenin amacı budur. İlk Hristiyan düşünürlerin pagan çağdaşlarıyla paylaştığı şey, kişinin erdem yoluyla bilgi sahibi olması ve kendine bakması olarak felsefe anlayışıdır. Ancak Hristiyanların Helen filozoflarıninkine benzer bir felsefe anlayışıyla hareket etmeleri, onların mutlaka aynı anlayışı paylaştıkları anlamına gelmediği ileri sürülebilir. Nyssa'lı Gregorius, Helen felsefesinin çeşitli konularda, örneğin Tanrı'nın varlığı konusunda Hristiyanlıkla aynı fikirde olduğunu iddia ederek bizi bu olasılığa karşı uyarıyor, ancak bunun, onların aynı Tanrı anlayışını paylaştıkları anlamına gelmediğini öne sürüyor (Vita Mosis 337-338). Aynı bağlamda Gregory, bazen filozofların doğru sonuçlara vardıklarını ancak bunu şüpheli kıyas prosedürleri yoluyla yaptıklarını belirtiyor. Gregory, diyalektiğin yanlış olan görüşleri desteklemek için manipüle edilebileceğine işaret eder (Aristoteles'in Konular'da gösterdiği gibi) ve kıyasların dayanılması gereken standardın Kutsal Kitap olması gerektiğini öne sürer. Ancak Gregory, Kutsal Yazıların bize aramamız gereken amacı gösterdiğini kabul eder, ancak başarılı olmak için nasıl akıl yürütmemiz gerektiğini bize söylemez; bunu kendi başımıza bulmamız gerekiyor. Gregory bunu, Gregory ile kız kardeşi Macrina arasında bir diyalog biçiminde olan Ruh ve Diriliş Üzerine adlı eserinde tartışıyor. Ruhun, bedeni ve onun duyularını harekete geçiren anlaşılır bir madde olduğunu söyleyen bir ruh tanımı üzerinde hemfikir olan Gregory, ruhun iştahlı ve şevkli kısımları da dahil olmak üzere, sahip olduğumuz arzulardan da ruhun sorumlu olduğuna itiraz eder. Gregory daha sonra içimizdeki birçok ruhu kabul etmemizin gerekip gerekmediğini sorar:

ve eğer değilse, tek entelektüel ruhun tüm yaşamlarımızdan nihai olarak nasıl sorumlu olabileceği.

--- SAYFA 61 ---

44 Hristiyan felsefe anlayışı arzular. Cevabında Macrina, Platon'un Phaedrus gibi diyaloglarında ruhun bölünmesine değiniyor ve "dışarıdaki felsefe" (exō philosophia) olarak adlandırılan şey hakkında şu açıklamayı yapıyor: Eğer tüm bunları yakından inceleyen dış felsefe gerçek kanıt sağlayabilseydi, ruh sorununu ele almak gereksiz olurdu. Ruhun araştırılması onlara iyi görüldüğü ve onların tadını çıkardıkları özgürlüğe göre ilerlediği için, biz bu özgürlükte, yani ne istediğimizi söyleme özgürlüğünde payımız yok, aldığımız her görüş için bir kural ve yasa olarak Kutsal Yazıları kullandığımızdan, zorunlu olarak ona bakarız ve kabul ettiğimiz tek şey budur, yani yazılı kelimelerin niyetine (skopos) uygun olan şey. Aynı arzulara sahip olmayan Platoncu arabayı ve boyun eğdirilmiş at çiftini, arabacıyı ve onun (Platon'un) bilmecelemlerle felsefe yapmak için kullandığı tüm bunları bir kenara bırakmalıyız. . . İnsan ruhunda ilahi doğaya uygun olmayan hiçbir özelliğin bulunmadığını kanunlaştıran, ilahi olarak ilham edilmiş Kutsal Yazılara dayanarak akıl yürütmemizi ölçmeliyiz. (Ruh ve Diriliş Üzerine 49B-52A; s. 33.6-34.7 GNO) Elbette Kutsal Yazıların Helen felsefesinin yargılanması gereken gerçeğin ölçüsü olduğunu iddia eden tek kişi Gregory değildir.⁶⁵ Gördüğümüz gibi (s. 33) Tertullianus da benzer bir iddiada bulunurken, Hexaemeron 1.2'de Basil de bizi insanın vardığı sonuçlar yerine Kutsal Yazıyı takip etmeye teşvik eder. muhakeme. Bu tür referanslar kolaylıkla çoğaltılabilir. Kutsal Yazıların gerçeğin ölçüsü olduğu düşüncesi Hristiyanlığın karakteristik bir özelliğidir ve Hristiyan düşünürlerin araştırmadan önce doktrinlere bağlılıkları olduğu ve ikincisine yalnızca Kutsal Yazı öğretisini doğrulamak ve örneklendirmek için başvurdukları ölçüde Helen felsefesinden dikkate değer bir farklılık gibi görünmektedir. Ancak burada iki açıdan dikkatli olmak gerekiyor. İlk olarak, ilk Hristiyan düşünürlerin doğrudan Kutsal Yazılardan türetilen belirli doktrinlere gerçekte ne ölçüde bağlı olduklarını dikkate almamız gerekiyor. Elbette Kutsal Yazılar, Tanrı'nın, insanın ve dünyanın doğası ve bazı etik kurallar hakkında bir takım ifadeler içerir, ancak Giriş'te daha önce de belirttiğim gibi, bu metinde ne felsefi meselelerle sistematik bir ilgi ne de felsefi bir teori ya da felsefi bir argüman buluyoruz. Örneğin, insanların özgürce seçim yapma yeteneğine sahip olup olmadığı sorusuyla ilgili olarak Kutsal Yazılarda hiçbir felsefi teori sunulmamaktadır ve 4. Bölümde göreceğimiz gibi, ilgili terminoloji ve buna karşılık gelen kavramsal aygıt bile eksiktir. Dahası, kutsal metinlerdeki ilgili beyanlar rakip yorumları kabul etmektedir ve spesifikasyon, detaylandırma ve açıklama gerektirmektedir. Bu, Origen'in özgür iradeyi ele alışında vurgulanmaktadır; Valentinianus Gnostiklerinin kendi yorumlarını dayandırdıkları pasajları farklı şekilde açıklamak için Kutsal Yazılara atıfta bulunur (bkz. Bölüm 4, s. 151-154). Kutsal Kitap'ta insan ruhunun doğası ve onun bedenle ilişkisi hakkında benzer bir belirsizlik vardır; Giriş bölümünde belirttiğim gibi Origen bunu bir kez daha vurguluyor. Hakkında farklı görüşlerle karşı karşıya kalmak

--- SAYFA 62 ---

Origen, Hristiyan felsefe anlayışının ruhla ilgili olması ve Kutsal Kitap'ta konuyla ilgili bir görüşün bulunmaması nedeniyle, Platon'un birçok diyalogunda olduğu gibi, araştırmasının başlangıç noktası olarak aldığı bir açmazı (Princ. proem. 5; bkz. Bölüm 5, s. 169) ifade eder. Irenaeus da kutsal metinlerde kanıt bulunmaması nedeniyle Tanrı'nın maddeyi nasıl yarattığı konusunda benzer şekilde aporetiktir (Adv. Haer. II.28.7). Üstelik Kutsal Yazılar'da duyusal nesneleri nasıl algıladığımız, kelimelerin nesnelerle ve düşüncelerimizle nasıl ilişki kurduğu, kavramları nasıl oluşturduğumuz ve bunların algı ve düşünmeye nasıl katkıda bulundukları hakkında hiçbir şey yoktur (bkz. Bölüm 3). Bütün bu konularda Hristiyanların, felsefenin geleneksel araçlarına dayanarak kendi yollarını tek başlarına bulmaları gerekmektedir. İkincisi, Giriş bölümünde belirttiğim gibi Helen filozoflarının da kendi otoriteleri vardır. Platon çok erken bir dönemden itibaren Platoncular için bir otorite haline geldi ve M.Ö. 1. yüzyılda Ascalonlu Antiochus gibi Platoncular daha fazla otoriteyi, Aristoteles'i ve Eski Akademi üyelerini içeren bir grup olan "kadimleri" (veteres, archaioi) kabul ettiler. Pisagorcular ve Epikurosçular aynı zamanda okul otoriteleri olan Pisagor ve Epikuros'a da güçlü bir şekilde bağlanırlar. Hristiyanlar şunu belirtiyor; Örneğin Origen, Celsus'u Platon'un metinlerine körü körüne bağlılığından dolayı eleştirmişti (C. Cels. VI.1, 17); Clement'in çağdaşı Atticus'un Platon'un felsefesini mükemmel olarak sunduğunu ve ondan herhangi bir sapmayı hakikatten sapma olarak değerlendirdiğini hatırlarsak, bu mantıksız değildir.⁶⁶ Bununla birlikte, Platoncuların kendilerinin de kabul ettiği,⁶⁷ Platon'un görüşlerinin belirsizliği göz önüne alındığında,⁶⁷ farklı görüşler için bolca yer vardı. Platon'un yorumları ve onun otoritesine bağlılıkları aralarındaki farklılıkları çözmedi. Benzer şekilde, Peripatetiklerin, Stoacıların ve Epikurosçuların okullarına olan bağlılığı, okul otoritelerinin doktrinlerine uyum sağlamayı içeriyordu, ancak bu, anlaşmazlığı pek durdurmadi. Bazı konularda kendi okul otoritelerinden ayrılan Peripatetik Xenarchus ve Stoacı Aristo gibi muhalifler, bir bakıma bu durumu doğruluyor. Bağlı oldukları felsefi sistemi belirlemenin ve güçlendirmenin en iyi yolunu bulma arayışı onların ihtilaflarına yol açtı ve bu nedenle sırasıyla Aristotelesçiliğe ve Stoacılığa bağlı kaldılar.⁶⁸ Hristiyanların durumunun Helen filozoflarınınkinden çok da farklı olmadığını ileri süreceğim. Helenik felsefe okullarının taraftarları, felsefi açıdan en makul ve inandırıcı olabilmek için okul otoritelerinin nasıl anlaşılması gerektiğini tam olarak göstermeye çalıştılar.⁶⁹ Hristiyanlar için de durum aynıdır. Bunlar, geç antik çağdaki felsefenin büyük ölçüde tefsirsel karakterine uygundur. Kutsal Yazıların gerçeğin ölçüsü ve nihai otorite olduğu yönündeki ifadeleri gerçekte pek bir şey ifade etmiyordu, çünkü Kutsal Yazı tek başına ilgilendikleri önemli felsefi meselelerin hiçbirini çözmelerine yardımcı olmadı, Hristiyan olmayanların itirazlarını veya çeşitli Gnostikler gibi Hristiyan kardeşlerinin alternatif yorumlarını ele almalarına da yardımcı olmadı. İlki elbette sadece Kutsal Yazılara atıfta bulunarak ikna olmayacaktı, ikincisi ise aynı metni farklı şekilde yorumlamaya devam edecek ve alternatif, genellikle belirsiz, ilgili kutsal metin pasajlarına işaret edecekti. Hristiyanlar arasında tefsir tartışmaları

İsa'nın doğası ve seçim özgürlüğü gibi, tartışma ve felsefi zeka yoluyla karar verilmesi gereken yeni felsefi konuların ortaya çıkmasına neden oldu.

--- SAYFA 63 ---

46 Hristiyan Felsefe Anlayışı Öyleyse öyle görünüyor ki, ilk Hristiyanlar Kutsal Yazıların otoritesi ve değeri hakkında söylediklerine rağmen, yalnızca ona pek güvenmezler çünkü bunu yapmanın herhangi bir iddia oluşturmamayaacağını bilirler; yalnızca argüman işe yarar - örneğin, kendi başına bir yorumsal argüman veya yorumsal bir argümanla birleştirilmiş tündengelimli bir argüman. Bu anlamda Hristiyanlar, hakikatin otoriter bir kaynağına, yani Kutsal Yazılara retorik olarak başvurmalarına rağmen, esasen çağdaş Platonculardan farklı değildir. Felsefe yapıp yapmadıklarını nihai olarak değerlendirmek için en sonunda incelememiz gereken, belirli bir görüşün lehine tartışmanın Hristiyan yöntemidir. Hristiyan Felsefesi Akıl Yürütme Hristiyan filozofları, felsefi bir meseleyi ele alma ve bir davayı savunma girişimlerinde, kural olarak, belli bir soruya nasıl yaklaşılması gerektiğini, belli bir kavramın içeriğinin ne olduğunu ve belli bir görüşü hangi sebeplerin doğru ya da yanlış yaptığını göstermek için yola çıktılar. Bunu yaparken, eski Platoncuların, Peripatetiklerin, Şüphecilerin, Stoacıların ve Epikürosçuların benzeyen tanınabilir felsefi stratejiler, yani argüman, kavramsal analiz, mevcut felsefi konumların bir taslağı ve hatta aporetik yöntem kullanırlar. İlk olarak argümanın kullanımına ilişkin yorum yapmama izin verin. Buradaki "argüman" terimini, Aristoteles'in Topics'te (162a16) kullandığı "kanıt denemesi"nin geniş anlamında anlıyorum. Felsefi bir soruyla karşı karşıya kalan ilk Hristiyan düşünürler, kural olarak, ele aldıkları felsefi sorunun özünü (veya bir yönünü) ana hatlarıyla belirtirler ve daha sonra genellikle açıkça hatalı olduğunu düşündükleri bir görüşle konuyu ele almaya başlarlar. Bu, ele aldıkları soruyu ve bu sorunun içerdiği terimleri netleştirmelerine yardımcı olur. Yanlış olarak gördükleri görüşe bağlılıkları, belirli konumların çelişkili, sonuçsuz veya başka şekilde sorunlu (örneğin istenmeyen sonuçlara sahip olduğunu belirlemeye yardımcı olur. Daha sonra doğru görüşün ne olduğunu göstermeye ve bunun neden böyle olduğunu açıklamaya devam ederler. Sadece tartışmanın sonunda, vardıkları sonuçların doğrulanması olarak Kutsal Yazılara atıfta bulunurlar. Bu, örneğin Justin'in İlk Özür'ünde (bölüm 43) özgür seçimle ilgili olarak yaptığı şeydir. İnsanın özgürce seçim yapma yeteneği lehinde, o zamanlar basmakalıp argümanlar olan iki argüman veriyor: Birincisi, aynı insanlar her zaman aynı şekilde hareket etmiyorlar, ancak seçimleri çoğu zaman farklılık gösteriyor ve hatta birbirlerine karşı bile olabiliyorlar; bu da onun görüşüne göre, kararlarının kadere bağlı olmadığını, müzakereye ve seçime bağlı olduğunu gösteriyor; ve ikincisi, insanın özgür seçim yapma kapasitesinin inkar edilmesi, erdemin ve kötülüğün ve buna karşılık gelen övgü ve suçlamanın ortadan kaldırılması anlamına gelecektir. Ancak o zaman Justin, sonucunu desteklemek için Eski Ahit ve Platon'dan pasajların otoritesine başvurur (bkz. Bölüm 4, s. 140-143). Aynı stratejiyi Tertullianus'un Hermogenes'e Karşı adlı eserinde de görüyoruz. Çalışmasına Hermogenes'in kozmogoni hakkındaki konumunu ve argümanlarını (I-III) sunarak başlar, ardından Hermogenes'in pozisyonuna (III-XV) karşı argümanlarını, onun pozisyonunun Tanrı hakkında istenmeyen çıkarımlara yol açacağı şekilde geliştirir. Tertullianus yine ancak sonunda, bulgularını özetledikten sonra (XVI), Kutsal Yazılara başvuruyor.

--- SAYFA 64 ---

Hıristiyan felsefe anlayışı 47 (XVII-XVIII; bkz. Bölüm 2, s. 70-73). Bu prosedür Athe nagoras'ın Diriliş Üzerine incelemesinde daha da açıktır; burada daha önce de belirtildiği gibi biri eleştirel, diğeri yapıcı olmak üzere iki söylemi birbirinden ayırır. İlkinde, paganların bedensel diriliş olasılığına yönelik itirazlarına karşı çıkmaya çalışırken, ikincisinde Kutsal Yazılara atıfta bulunarak Hıristiyan görüşünün ana hatlarını çiziyor ve savunuyor. Origen, İlkeler Üzerine kitabında da benzer bir prosedür izliyor. Örneğin kozmogoni konusunda Origen ilk olarak gerekli madde de dahil olmak üzere dünyayı neden tek başına Tanrı'nın yarattığının nedenlerini ana hatlarıyla açıklıyor ve bunu, yani ilahi müdahale anlamında yaratılışı nasıl anlamamız gerektiğini açıklamaya başlıyor; ancak sonunda görüşünün doğrulanması için Kutsal Yazılara başvurur (Prensip II.1). Şimdi Gregory'nin On Fate adlı eseri gibi bir çalışmaya dönersek, onun astral determinizm eleştirisinin Kutsal Yazılardan neredeyse hiç bahsetmeden yürütüldüğünü görürüz (bkz. Bölüm 4, s. 159-160). Gregory, astrologların determinizminin pek bir anlam ifade etmediğini, çünkü saçma sonuçlara yol açtığını ve bu nedenle onların konumlarının terk edilmesi gerektiği sonucuna varıyor; yıldızların hareketlerine bakmak yerine, insanları harekete geçiren güçleri anlamamız gerektiğini öne sürüyor. Onun stratejisi Plotinus'un aynı konudaki stratejisine benzer. Bana öyle geliyor ki bu prosedürün özel nedenleri var. Birincisi, ilk Hıristiyan düşünürlerin, Kutsal Yazıların, Hıristiyanların körü körüne takip etmesi gereken bir otorite olmaktan çok, aklın tamamlanması ve mükemmelleştirilmesi olduğu yönündeki görüşüdür. Çünkü, daha önce Logos'un rolüyle ilgili bölümde gördüğümüz gibi, ilk Hıristiyanların vurguladığı önemli noktalardan biri, aklın Kutsal Yazılara nüfuz ettiği ve Kutsal Yazıların aklın doruk noktasını temsil ettiğidir. Bu nedenle, önce mantığın önerdiğini göstermek için yola çıktılar ve sonra Kutsal Yazılara onay olarak atıfta bulundular. Ancak Hıristiyanlar Kutsal Yazıların rasyonel karakterini göstermeye hazır olmadıkları sürece, okuyucuları yalnızca Hıristiyan olmadığından bu durum umutsuzca döngüsel hale gelecektir. Ancak ilk Hıristiyanların bu stratejisinin daha önce de ima ettiğim başka bir nedeni daha var. Tüm metinler gibi Kutsal Yazıların da, çağdaş Hıristiyanların yaptığı gibi, birçok farklı şekilde yorumlanabileceğinin farkındadırlar. Örneğin Tertullianus için Marcion'a, Hermogenes'e ya da Valentinianus'a karşı polemiklerinde sadece Kutsal Yazıların tanıklığına başvurmak anlamsız olurdu, çünkü onlar da ona güvenmişlerdi. Aynı şey, ilahi kişilerin statüsü ve dilin doğası konusunda Eunomius'a karşı argümanlarında Basil ve Nyssa'lı Gregory için de söylenebilir. Kutsal Kitap metninin, Platon'un metinleri kadar yoruma açık olduğu göz önüne alındığında, belirli bir yorumu destekleyen ve rakip yorumlara karşı olan herhangi bir argüman, kişinin metnin en makul yorumuna ulaşmasını sağlayacak tefsir araçlarını içermek zorundaydı. Bu tür araçlardan biri ilgili kavramların ne önerdiğinin incelenmesiydi. Örneğin Tanrı kavramı, her şeye gücü yeten, her yerde mevcut olan, rasyonel, adil, iyi, tanrısal vb. bir varlığı akla getirir. Bazı Hıristiyanlar, bu özelliklerden herhangi birine sahip olmayan bir varlığın Tanrı olarak nitelendirilemeyeceğini savundu. Bu, örneğin Tertullianus'ta Marcion ve Hermogenes'e karşı bulduğumuz türden bir argümandır; aynı zamanda prestijli Irenaeus'ta Gnostik Tanrı anlayışına karşı çıktı. Bununla birlikte, kavramlara farklı içeriklerin verilebileceği ve bunlardan farklı kavramların ortaya çıkabileceği doğrudur.

--- SAYFA 65 ---

48 Hristiyan Felsefe Anlayışı Epikürosçular, hem paganlar hem de Hristiyanlar tarafından ateist olmakla suçlandılar çünkü onlar, Platon'un yaptığı gibi Tanrı'yı koruyucu olarak düşünmediler, fakat tanrılardan insanların dünyasına müdahale etmeyen ölümsüz varlıklar olarak bahsettiler (Cicero, De nat. deor. I.43-50). Epikürosçular da zevk anlayışlarından dolayı suçlandılar; çünkü, Haz'ın, Epikürosçuların anladığı gibi "acı yokluğu" anlamına gelmediği, bir şeyden tatmin almanın bir örneği olduğu ileri sürülüyordu (Cicero, Def. I.38-9, II.13-17). Kanıtların gösterdiği gibi, kavramları içerikle doldurmanın arkasında açıkça çeşitli varsayımlar vardı, ancak aynı zamanda kavramların sıradan anlaşılması gibi belirli kriterlere işaret eden argümanlar da vardı. 70 Hristiyanlar, bugün hala felsefeyi karakterize eden bu uygulamayı takip ediyorlar. 71 İlk Hristiyan düşünürler tarafından kullanılan bir başka araç, imkansızın ispatıydı, yani aksinin onaylanmasının saçmalığa yol açtığını veya çelişkisizlik gibi rasyonel ilkeleri ihlal ettiğini öne süren argüman. Bu türden bir argümanın bir örneği, Timaeus'ta ileri sürülen, ilahi zanaatkârın dünyayı, doğal olarak bozulmaya maruz bırakan, yaratılmış karakterine rağmen koruyacağı fikrine karşı Aristoteles tarafından verilmektedir. Aristoteles, Tanrı'nın rasyonel düzene aykırı olanı yapamayacağını ileri sürer (De caelo I.12); Daha ziyade Tanrı bu düzenin devamlılığını garanti eder (Met. XII.9). Kozmogonide maddeyi ilke olarak öne sürenlere karşı benzer nitelikteki argümanlara Irenaeus ve Tertullianus'ta da rastlamak mümkündür. Tertullianus, Hermogenes'in Tanrı'yı Rab olarak kabul edemeyeceğini ve aynı zamanda maddenin kötülüğün ilkesi olduğunu savunamayacağını, çünkü böyle bir durumda Tanrı'nın maddeye hükmetemeyeceğini iddia ederek Hermogenes'e karşı çıkıyor; eğer Tanrı yaratılıştan önce maddenin Rabbi olsaydı, o zaman bunu yapacak güce sahip olmadığı sürece, Tanrı onu iyi kılabilirdi; bu durumda Tanrı kesinlikle Rab değildir, ancak bu imkansızdır (Adv. Herm. 9.1-2). Hristiyanlar aynı zamanda Hristiyan görüşlerinin saçmalıklara yol açtığı yönündeki pagan argümanlarını itibarsızlaştırma konusunda da iyiydiler. Athenagoras'ta (Diriliş Üzerine 5-6) ve özellikle Nyssa'lı Gregory'nin Ruh ve Diriliş Üzerine adlı eserinde bulduğumuz dirilişin imkansızlığına karşı argüman budur. Gregory, maddi bir varlık olarak insan bedeninin, birliği çözülebilen ve yeniden oluşturulabilen özelliklerden oluştuğunu savunuyor. Gregory, eğer durum böyle olmasaydı, maddi varlıkların oluşumu, bozulması ve yeniden oluşumu olaylarını açıklayamayacağımızı savunuyor. Ancak durum böyleyse, o zaman bedenin dirilişi tamamen mümkündür (bkz. Bölüm 5, s. 194-195). Son olarak Hristiyanların kullandığı bir diğer araç da bir metnin veya yazarın niyetine veya ruhuna hitap etmektir. Bu, MS ikinci ve üçüncü yüzyıllarda yaygın bir uygulamaydı. Plotinus ve Origen'in öğretmeni Ammonius Saccas'ın, yalnızca Platon ve Aris totos'un metinlerinin açıkça ne söylediğini değil, aynı zamanda yazarlarının ne demek istediğini (metinlerin ardındaki felsefi bakış açısı veya noktayı) anlama konusunda özel bir beceri geliştirdiğini öğreniyoruz. 72 Bu becerinin, Plotinus'a göre Longinus gibi, sadece Platon'un formülasyonları düzeyinde kalmak yerine Platon'un niyetini (boulēma) arayan öğrencisi Plotinus'a iddiaya göre miras kalmıştı. yaptı (Porphyry, V.P. 14.18-20). 73 Porphyry aynı yolda devam etti. Hem kendisi hem de öğrencisi

Iamblichus, pratikte konusuyla aynı olan felsefi bir çalışmanın amacını belirtme ihtiyacı üzerinde ısrar etti. 74 Hristiyanlar da benzer şekilde hareket ediyor.

--- SAYFA 66 ---

Hıristiyan felsefe anlayışı 49 Justin, Kutsal Yazıların lafzı ile ruhu arasında bir ayrım yapar (Kadran 3.3) ve Origen'in Celsus'a Karşı adlı eserinde Celsus'un sistematik olarak Kutsal Yazıların ya da Platon'un ruhunu takdir etmekte başarısız olduğu ve metnin lafzından öteye gitmediği tekrarlanan bir nokta haline gelir. Sonuç olarak Origen, Celsus'un Hıristiyanlığa yönelik suçlamalarının onun yanlış anlaşılmasının ürünü olması nedeniyle geçerli olmadığını iddia ediyor. Aşağıdaki pasaj Origen'in eleştirisinin karakteristik özelliğidir: Bu sayfanın [Platon Sempozyumu 203b-e] okuyucuları, Hristiyanların yapmaktan hoşlanmadığı bir şey olan Celsus'un kötülüğünü kendilerine model olarak alırlarsa, Platon'un mitine gülebilir ve Platon'un kendisiyle alay edebilirler. Bununla birlikte, bir mit biçiminde söyleneni felsefi bir tarzda incelerlerse ve Platon'un niyetini (boulēma) keşfedebilirlerse, onun [sc. Platon, mit biçimini kullanarak en önemli doktrinleri birçok kişiden gizler, ancak bilgili olanlara, mitler aracılığıyla onları yazan yazarın hakikate ilişkin niyetini (boulēma) nasıl yeniden yapılandırmaları gerektiğini açıkça belirtir. (C. Cels. IV.39.47–51) Origen, Celsus'un Platon'un metninin ima ettiklerini anlama becerisine ve daha genel olarak yorum becerisine karşı çıkıyor. Origen ayrıca Celsus'un, onu eski metinlere merhametsizce yaklaşmaya ve onları yanlış yorumlamaya iten bir çekişme ruhuyla motive edildiğini ileri sürer. Origen'e göre bu suçlama özellikle Celsus'un Kutsal Yazıları yorumlaması için geçerli. Aşağıdaki pasaj Origen'in iddiasını özetlemektedir: Celsus Kutsal Yazılarımızın amacını (boulēma) pek anlamamıştır. Bu nedenle Kutsal Yazılara ilişkin anlayışını değil, onlara ilişkin anlayışını reddeder. Eğer ruhun ebedi gelecek hayattaki kaderinin ne olduğunu ve ruhun mahiyeti ve kökeni hakkında neye inanılması gerektiğini anlamış olsaydı, Platon'un ruh göçü teorisi anlamında değil, daha yüce bir teoriye göre ölümsüz bir varlığın ölümlü bedene girmesiyle alay etmezdi. (C. Cels. IV.17.10–17) Burada Origen, okuyucuya Kutsal Yazıları anlamının, Platon'da olduğu gibi, ilgili kavramların neyi ima ettiğini ve nasıl kullanıldığını anlamakta ortaya çıkan felsefi ve yorumsal zekayı gerektirdiğini ve bunun herkesin erişemeyeceği bir beceri olduğunu hatırlatır.⁷⁵ Bu beceriyi geliştirmenin ön koşulu, söz konusu metinlerde mevcut olan söylem düzeyinin farkındalığıdır. Origen, hem Kutsal Kitap'ın hem de Platon'un muğlak bir şekilde, bilmecelemlerle konuştuğunda ısrar ediyor ve bunları deşifre etmek için yorum yapılması gerekiyor.⁷⁶ Origen, kişinin Kutsal Yazılar'ın anlamına nasıl nüfuz edebileceği sorusuyla ciddi biçimde ilgileniyordu ve Kutsal Yazılar'da okumanın en iyi neyin anlamlı olduğu konusunda yüksek düzeyde bir hassasiyetle motive oluyordu. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, Origen'in Kutsal Yazılar üzerine yaptığı yorumlar, felsefi ve dini konulardaki çağdaş yorumlarla pek çok benzerlik göstermektedir.

--- SAYFA 67 ---

50 Hristiyanlığın felsefe anlayışının şiirsel metinleri. Örneğin Şarkıların Şarkısı Üzerine Şerh'te Origen, pagan felsefi yorumlarında bulunan giriş niteliğindeki açıklamalar şemasını takip eder ve Yuhanna Şerhi'nde de durum aynıdır.⁷⁷ Origen, çağdaşlarının bir metni analiz etmek ve açıklamak için kullandıkları metinsel yöntemleri takip eder ve daha da geliştirir. Böyle bir yöntem, çağdaşlarının çoğu tarafından, metinlerin her zaman söylüyor gibi göründükleri şeyi söylemedikleri, daha ziyade metnin anlamının bariz olandan farklı bir şey olduğu varsayımıyla hareket eden Kutsal Yazıların alegorik okunmasını içerir. Zaten Giriş bölümünde de belirttiğim gibi, alegorik yorumda metnin asıl konusu açık ya da görünürdeki konu değildir. Origen bu tefsir yöntemini özellikle Şarkıların Şarkısı gibi şiirsel metinlere uygular. Bu kitabın içeriğinin mistik sözler şeklinde ifade edildiğini iddia etmektedir.⁷⁸ Bu, okuyucunun ve müfessirin yüksek düzeyde bir beceriye sahip olmasını gerektirir, bu da metnin gizli anlamını çözme becerisine tekabül eder. Bu tür bir yorum uzun süredir hem paganlar hem de Yahudiler tarafından kullanılmıştır.⁷⁹ Erken Stoacılar mitolojide gizli gerçekleri bulurlar ve felsefi mesajlarını açıklamayı üstlenirler; Öte yandan Plutarch, İsis ve Osiris mitinin, Platon'un Timaeus'taki kozmogoni yorumuyla uyumlu hale getirmek için yola çıktığı kozmolojik ilkeleri içerdiğini açıklar.⁸⁰ Philo, Yahudi-Hristiyan geleneğinde Kutsal Yazıları alegorik olarak yorumlayan ilk kişiydi ve Origen gibi Hristiyan yorumcular için bir modeldi. Aynı ruhla Porphyry, Homer gibi eski şairlerin metinlerine ilişkin alegorik yorumu savunur. Perilerin Mağarası Üzerine adlı çalışması onun alegorik stratejisini iyi bir şekilde göstermektedir.⁸¹ Origen, Kutsal Yazılara yorumsal bir yöntem uygulayan ilk Hristiyan değildi. Clement zaten Kutsal Yazıların yorumlanması gereken belirli bir hermeneutik kuraldan bahsetmişti; yani Eski ve Yeni Ahit arasındaki uyum varsayımı, ki bu aslında ilkinin ikincisinin ışığında okumak anlamına gelir (Strom. VI.15.125.3; ayrıca bkz. Bölüm 3, s. 107). Bu, çağdaş Platoncuların Platon'un çalışmalarına ilişkin yorumlayıcı uygulamalarına benzer: Platon'un eserini bir bütün olarak yorumlamaya koyuldular ve onun eserinde Platon'a en ikna edici şekilde atfedilebilecek olanı aradılar.⁸² İlk Hristiyanların bu yorum stratejisi, beraberinde şu sonucu getirir: Kutsal Yazıların hakikati, onun doğasında olan veya ona ait olan bir nitelik olmaktan çıkar ve daha ziyade yorumcunun oluşturması gereken bir nitelik haline gelir. Bir yorumcunun Kutsal Yazıların veya Platon'un belirli bir konu hakkında bize gerçeği sunduğunu iddia ettiği her seferde bu beceri test edilir; çünkü bu, ifade edilmesi, açıklanması ve tartışılması gereken belirli bir konunun niteliğidir. Eğer durum böyleyse, o zaman Hristiyanlar yalnızca antik filozoflar tarafından yaygın olarak kullanılan stratejiler olarak kabul edilebilir stratejiler kullanmakla kalmıyor, aynı zamanda Kutsal Kitap'ı kullanmalarını ve ona hitap etmelerini çağdaş Platoncuların tefsir uygulamalarından çok da farklı olmayan tefsir yöntemlerini de kullanıyorlar. Hristiyanların Kutsal Yazılara başvurma Kutsal Yazılarda okunması en anlamlı olana yapılan bir çağrıdır, ancak bu insani bir yapıdır; beceri, beceri ve yetenek gerektiren bir insani yorumdur.

Yaratıcılık - Tanrı'nın yetkili bir şekilde iletilmiş sözü değil, gerçeğin bir vahiyi,

--- SAYFA 68 ---

Hıristiyanlığın felsefe anlayışı 51 Hıristiyanlığın aksi yönündeki ifadelerine rağmen. Hıristiyan düşünürler bunun farkına varmasalardı, tartışma ve tefsir için bu kadar enerji ve gayret harcamazlardı. Notlar 1 Bu bakış açısını aşağıda ayrıntılı olarak ele alacağım. 2 Justin'in felsefeye karşı tutumuna ilişkin bir tartışma için bkz. s. 34-35. 3 "Gerçek felsefe" üzerine bkz. Clement, Strom. II.11.48.1, II.131.2; Nyssa'lı Gregory, Christiano Enstitüsü 48.13. "En yüksek felsefe" hakkında bkz. Eusebius, D.E. I.6.56; Basil, Mektup 8 (Loeb, cilt I, s. 48 Deferrari); Gregory, Vita Mosis 305B. "İsa'nın felsefesi" hakkında bkz. Clement, Strom. VI.8.67.1; Eusebius, P.E. XIV.22.7. "İlahi geleneğe göre felsefe" hakkında bkz. Clement, Strom. I.9.52.2. 4 Hıristiyanlık felsefesini antik felsefenin mükemmelliği ve tamamlanması olarak söyleyen Kobusch'un (2002) aksine, Hıristiyanlığı "Gegenplatonismus" olarak tanımlayan Dörrie'ye (1976b) bakınız. ("Christliche Philosophie: das Christentum als Vollendung der antiken Philosophie"). 5 Bkz. Sofokles (1887), s.v. felsefe. 6 Bkz. Eusebius, D.E. I.6.74, Tanrı'nın herkesin, sadece erkeklerin değil kadınların da, sadece zenginlerin değil fakirlerin de felsefe yapmasını istediğini iddia eder. 7 Tatian, canlılar veya hayvanlar üzerine bir çalışma (Or. 15.2-4, 25.1-8) ve iblisler üzerine bir çalışma yazdığını ve burada iblislerin insanların ruhu olmadığını savunduğunu söylüyor (Or. 16.1-6). Justin hakkında aşağıya bakın. 8 Philosophia kelimesinin Yeni Ahit'te geçtiği tek yer Pavlus'un Koloselilere Mektup 2:8'de sapkın görüşlere gönderme yapmasıdır. 9 Tertullian'ın felsefeye karşı tutumu Labhardt (1950) tarafından tartışılmıştır; Barnes (1985: 120-121); Fredouille (1972: 337-357); Osborn (1997: 27-43). 10 Bkz. 8, Pavlus'a atıf. Daha sonraki örnekler arasında Gregory, C. Eun. II.404-406 (GNO 344.13-25), Eunomius'u Platon'dan esinlenmekle suçlar. 11 Böylece Chadwick (1966: 1ff.) ve ayrıca Barnes (1971: 210), daha fazla nitelikle. 12 Tertullianus bu eserinde aslında geleneksel elbisenin, şömüne rafının (pallio) daha iyi bir felsefenin (melior philosophia), yani Hıristiyanlığın yükselişine sevinmesi gerektiğini savunur. 13 Lactantius'un felsefeye karşı tutumunun bir taslağı için bkz. Gigon (1979). 14 "Her ne kadar bu adam [Platon] tarafından her şeyin iyi söylenmediğine inansam da, çoğu şey onun tarafından gerçeğe uygun olarak söylenmiştir" (P.E. XI proem 5.); bkz. P.E. XI.8.21. Ayrıca Lactantius, Platon'u "filozofların en bilgisi" olarak adlandırır (Böl. Enst. I.5.23). 15 Cicero, Acad. II.115; Photius'taki Aenesidemus, Bibliotheca morina. 212, 170a24-33. 16 Bkz. Polito (2007). 17 Bakınız, örneğin, ps-Justin, Yunanlılara Öğüt 5.1, Platon ve Aristoteles ile ilgili olarak şunu belirtir: "Onların da aynı fikirde olmadığını görürsek, o zaman kolaylıkla bilgisizlikleri sonucunu çıkarabiliriz". 18 Bu, ps-Justin tarafından açıkça tartışılmaktadır, Exhortation to Greeks 5.1, 38.2. 19 Gösterge niteliğindeki ifade şu ifadedir: εἰ δὲ ἡ τοῦ ἀληθοῦς εὐρεσις ὁρος τις λέγεται παρ' αὐτοῖς φιλοσοφίας, πῶς οἱ τῆς ἀληθοῦς μὴ τυχόντες γνώσεως τοῦ τῆς φιλοσοφίας ὀνόματος εἰσιν ἄξιοι' (Eğer hakikati keşfetmenin felsefe yapmanın şartı olduğunu kabul ediyorlarsa, bunda başarısız olanlar nasıl felsefe adına layık olabilirler?; Ps- Justin, Öğüt 36.1). Lactantius bu noktayı Div'in 4. kitabı boyunca savunur. Öğr. 20 Bkz. Platon, Phd. 95e-105c, Rep. VI 485a-491b; Tim. 47bc; Aristoteles, Met. 993b19-31; IV.1-3. 21 Bkz. Karamanolis ve Politis (2017: giriş).

22 Ashton'ın Marcovich'in kendi baskısında (1994) tercih ettiği varsayımı olan "ἥσαν" yerine, Minnis ve Parvis'in (2009) el yazmalarının okunması olan "εἶσι"yı okudum. Birincisi, el yazmasının okunmasındaki değişikliğin paleografik hiçbir nedeni yoktur; ikincisi, Justin'in yaptığı karşıtlık, Sokrates ve Platon'un çağdaşlarının onlar hakkındaki görüşleri ile zamana bağlı bir nitelik olmayan sözde Hıristiyan kimlikleri arasındadır.

--- SAYFA 69 ---

52 Hristiyanların felsefe anlayışı 23 Justin'in Sokrates'e yaklaşımı hakkında bkz. Young (1999: 91); Frede (1999b: 142-143), (2006). 24 Justin'in Logos doktrini için bkz. Andersen (1952-1953); Holte (1958); Edwards (1995: 262-280). 25 "Platon'un öğretilerinden sevinç duymak" (τοῖς Πλάτωνος χαίρων διδάγμασι; 2 Apol. 12.1). 26 Bkz. Goodenough (1923: 58) ve daha fazlası için Zachhuber (2021: 7). 27 Galen, Ruhun Tutkularının Teşhisi ve Tedavisi, cilt. V.41-42 Kühn; Porfir, V.P. 3.6-17. 28 Bkz. Seneca, Epist. 90; Posidonius fr. 284 Edelstein-Kidd; Cornutus, Greek Theology 20, 39.12-40.4 (şimdi Boys-Stones tarafından çevrildi, 2018); Chaeremon eski Mısır felsefesini yeniden yapılandırmaya çalıştı ve Cornutus da aynısını Yunan teolojisiyle yaptı. Bkz. Frede (1994: özellikle 5193-5194 ve Boys-Stones (2001: 45-54). 29 Numenius fr. 1a (=Eusebius, P.E. IX.7.1), 1b Des Places (=Origen, C. Cels. I.15); Celsus in Origen, C. Cels. I.14, III.16, burada Celsus, Platon'un Kanunları 715e-716a'ya atıfta bulunarak bu gerçek anlatımı eski bir anlatım olarak tasvir eder. 30 Dünyanın düzeni ve istikrarından tek bir Tanrı'nın sorumlu olduğu konusunda bkz. Origen, C. Cels. V.41; Frede (1997b: 218-240). klasik antik çağda neredeyse evrensel olduğunu düşünür; bkz. Gregoric ve Karamanolis (2020: giriş, s. 8-9). Tanrı'nın cisimsiz olması üzerine bkz. Numenius fr. 1b Des Places (=Origen, C. Cels. I.15). XIV.4-9). Bkz. Boys-Stones (2001: bölüm 6). 32 Porphyry'nin Felsefe Tarihi (fr. 199-224 Smith), muhtemelen Platon'un felsefe tarihindeki rolü hakkında aynı görüşü benimsediği için Platon'la olan açıklamasını durdurur. τοῖνυν προπαιδεία ἡ Ἑλληνικὴ σὺν καὶ αὐτῇ φιλοσοφίᾳ θεόθεν ἦκειν εἰς ἀνθρώπους (Görünüşe göre Yunan hazırlık eğitimi, uygun felsefesiyle birlikte Tanrı tarafından insanlığa gönderilmiştir; Strom. I.6.37.1). Bunun için bkz. Boys-Stones (2001: 140). 192-194). 34 Strom. VI.5.41.5-44.1; cf. Strom. I.6.37.1, Logos'un antik yararlanıcıları arasında Virgil (Div. Inst. VII.24) da yer alır. Στοιχειωτικὴ τίς ἐστὶν ἡ μερικὴ αὕτη φιλοσοφία, τῆς τελείας ὄντως ἐπιστήμης ἐπέκεινα κόσμου περὶ τὰ νοητὰ καὶ ἔτι τούτων τὰ πνευματικότερα ἀναστρεφομένης (Bu kısmi felsefe, akledilirleri ilgilendiren ve ayrıca onların en yükseklere olan Strom ile ilgilenen, öte dünyanın gerçekten mükemmel bilimine yönelik temel bir rehberdir. VI.8.68.1, 83.2, 123.3). 36 τὴν Ἐπικούρειόν τε καὶ Ἀριστοτελικήν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' bu çok önemli bir şey; ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί (Strom. I.7.37.6). 37 Bkz. Origen, C. Cels. I.10; Lactantius, De ira Dei 2.10; bu yüzden çok mutluyum ἀδιάβλητα δόγματα μετὰ τοῦ ὁμολογουμένου βίου εἰς μίαν ἀθροισθέντα ἐκλογήν (Felsefenin akla uygun bir yaşamla birlikte seçilen her felsefi okulun tartışmasız öğretisi olacağını iddia ediyorum; Strom. VI.6.55.3). 39 Kaynaklar Aetius I proem 2 (SVF II.35; LS 26A) ve Seneca, Epist 89.4-5 (LS 26G).

40 Res. I.4-5; bkz. Platon Sofist 230cd; Albinolar, Epitom VI.3; Nyssa'lı Gregory, De an. 20AB; Lactantius, De falsa dini I.53. 41 Strom. I.9.44.1, Gorgias 464a-466a'ya referansla. Benzer bir felsefe anlayışına Platoncu Antiochus'ta (Cicero, Acad. II.32; De fin. V.38-60) ve Peripatetik Aristokles'te (frs. 5-6 Heiland/frs. 7, 4 Chiesara) rastlıyoruz. 42 Clement'in çalışmasının bu kısmına ilişkin bir yorum için bkz. Macris (2019). Clement, Helen edebiyatında da benzer bir tektanrıcılık eğiliminin olduğunu fark eder.

--- SAYFA 70 ---

Hıristiyanların felsefe anlayışı 53 43 Böyle kanıtlanmış bir örnek, hakkında esas olarak Diogenes Laertius I.21'den öğrendiğimiz Potamo'dur. 44 Bkz. Strom. I.6.33.5-6. Clement'in eklektizmi I. Hadot (1990) tarafından tartışılmıştır. 45 Galen'in felsefeye karşı tutumuna ilişkin bir tartışma için bkz. Frede (1999b: 786). Ayrıca bkz. Frede (2003). 46 Galen, Ruhun Tutkularının Teşhisi ve Tedavisi Üzerine cilt. V 42-43 Kühn; PHP V 778-779 Kühn, Kendi Kitaplarını Üzerine IX 12-14 Kühn. 47 Eusebius'un Praeparatio Evangelica'sının XIV ve XV. Kitapları tam olarak bu durumu ortaya koymak için yola çıktı. 48 Bu konu hakkında bkz. Ridings (1995); Boys-Taşlar (2001: 176-202). 49 Justin, 1 Apol. 59.1; Tatian, Or. 40; Theophilus, Ad Autol. III; Tertullianus, Apol. 47.9; ps-Justin, Yunanlılara Öğüt, 9.1, 20.1. 50 Strom. V.13.89-VI.5.38, özellikle V.13.89.1, V.14.140.1-3, VI.2.15.1, VI.2.27.1-5, VI.6.55.4. Bkz. Wyrwa (1983: 298-316). 51 Justin, Sokrates'in Logos'a aşına olduğunu iddia ederek (2 Apol. 10.18) Clement'in görüşüne yaklaşıyor. 52 Galen'in Tanrı'ya karşı tutumu için bkz. Frede (2003). 53 Origen, Platon'un peygamberlerden ödünç aldığını ve bunun tersini yapmadığını iddia ederken, Havariler söz konusu olduğunda, bu yetersiz eğitilmiş adamların Celsus'un iddia ettiği gibi (C. Cels. VI.7) Platon'un Mektuplarını yanlış anlayarak Tanrı hakkında bu şekilde konuşmalarının mantıksız olduğunu savunur. 54 Bkz. Fürst (2011); Edwards (2003: 245-246). Origen'in Song of Songs hakkındaki yorumu için bkz. Edwards (2018: özellikle 80-84). Eser Rufinus'un Latince tercümesinde varlığını sürdürmektedir. 55 Buradaki metinle ilgili bir sorun var, özellikle. epopticon terimi ile; bkz. Edwards (2018: 82). Felsefenin bu ayrımı konusunda paralelliklere işaret eden I. Hadot (1987) ve P. Hadot'a (1987) bakınız; Plutarch, İskender'in Hayatı 7.4. 56 Ancak Yaratılış'taki Vaazlar'ında (IV.3.39) Origen, mantığı felsefenin üçüncü kısmı olarak kabul eder. Sanırım bu pasajda Origen geniş çapta benimsenen bir görüşü benimsiyor, oysa Şarkıların Şarkısı Üzerine Yorum'daki pasajda bize konu hakkında daha derinlemesine düşünülmüş görüşünü veriyor. Daha fazla bilgi için Bölüm 3, s. 114-116'ya bakınız. 57 Oratio Panegyrica, Origenem 7.156'da; Origen, Gregorius'a Mektup 1.10-18; Bkz. Clement, Strom. I.5.30.1-2. Daha fazla Bölüm 3'e (mantığın durumuna ilişkin olarak) ve Bölüm 5'e bakınız. τε τὸ ἱστορικὸν καὶ τὸ κυρίως λεγόμενον νομοθετικόν, ἅπερ ἂν bu çok önemli, bu yüzden çok mutluyum bu, sizin için çok önemli bir şey. καὶ τέταρτον ἐπὶ πᾶσι τὸ θεολογικὸν εἶδος, ἡ ἐποπτεία, ἣν φησὶν ὁ Πλάτων τῶν μεγάλων ὄντως εἶναι μυστηρίων, Ἀριστοτέλης δὲ τὸ εἶδος τοῦτο μετὰ τὰ φυσικὰ καλεῖ (Strom. I.27.176.1-3). Bkz. Wyrwa (1983: 124). 59 Epoptikon terimi Aristoteles'te değil, Platon'da (Semp. 210a) geçmektedir. Ancak Plutarch aynı zamanda hem Platon'a hem de Aristoteles'e tefekkürün (epoptikon'a) felsefenin sonu olduğu fikrini atfeder (De Iside 382D-E). Ayrıca bkz. P. Hadot (1987: 17). 60 Clement kendi eserinde felsefenin etik, fizik ve teoloji olarak bölünmesini benimser (krş. Strom. IV.1.3.2). Bkz. Havrda (2019: 132-133). 61 Antiochus'tan bu yana Platoncular (Cicero, Acad. I.19, Tanım. V.9-11) ve Peripatetikler (örneğin Aristokles fr. 1 Chiesara), felsefenin Stoacı bölümünü benimserler. 62 Antik felsefenin bir yaşam biçimi olması konusunda bkz. P. Hadot (1995). 63 Πάλιν τε αὖ ἐπεὶ φιλοσοφία ἀλήθειαν ἐπαγγελλομένη καὶ γνῶσιν bu yüzden çok mutluyum ὡφέλιμα ἡμῶν τῷ γένει . . . (C. Cels. III.12).

64 Bkz. Clement, Strom. I.20.98.2-3, II.19.100.3, ayrıca Basil, Mektup II. 14, Hom. Referansları kendisine borçlu olduğum "Katılım" 35.12 ve Kobusch (2002: 249-251)'deki tartışma. Buradaki anahtar pasaj, ruhun kişinin benliğiyle (ἐαυτός) özdeş olarak sunulduğu Protagoras 313ab'dır. 65 Ayrıca bkz. Vita Mosis 360, burada Gregory, Helen felsefesi ile İbranilerin sahiplenebileceği Mısırlıların zenginliği arasında bir benzetme yapar. Ancak aynı eserin başlarında Helen felsefesinin Musa'nın üvey annesi gibi kısır olduğunu ve Yahudilerin Mısırlılara direndiği gibi ona da direnilmesi gerektiğini iddia eder.

--- SAYFA 71 ---

54 Hristiyanlığın felsefe anlayışı 66 Bkz. Atticus fr. 1 Des Places, Platon'un öğretilerini Platon'un öğretileri aracılığıyla öğretmeye kalkışanlara karşı yapılan bir çalışmadan geliyor. Bkz. Karamanolis (2006: 150-157, 174-175). 67 Plutarch ve Plotinus, Platon'un bilmecelerle ve birçok sesle konuştuğunu ileri sürerler. Bkz. Plutarch, Isis ve Osiris Üzerine 370E-F, Tanım. orac. 421F, Plotinus, Enn. IV.4.22.6-12, IV.8.1.23-33. 68 Epikuros'un öğretisinin otoritesine güçlü bağlılıklarına rağmen Epikurosçular arasında farklı görüşlerin olduğuna dair kanıtlar da vardır (Tanım. I.69-71). 69 Bkz. P. Hadot (1987). 70 Cicero'nun yaptığı budur; Sapkın Epikurosçu anlayışa karşı De finibus'ta (II.13-16) ortak zevk anlayışına işaret eder. 71 Bkz. Dummett (2010: 11). 72 Kanıtlar Photius, Bibliotheca cod'dan geliyor. 214, 171b38-172a8, morina. 251, 461a24-39 ve Karamanolis'te (2006: 191-207) tartışılmaktadır. 73 Longinus, Proclus'ta, Tim'de. I.83.19-24 (Longinus fr. 32 Patillon-Brisson), Plotinus, Enn. IV.8.1.23-8. Bu konuda Bkz. Brisson ve ark. (1982: 266-267). 74 Örneğin bkz. Proclus'un yorumu, In Tim. I.204.20-27, Timaeus'un açılış kısmıyla ilgili. 75 Bkz. Fesleğen, Hex. 6.1, büyük konuları anlamaya istekli okuyucunun eğitimli bir zihne sahip olması gerektiğini belirtiyor. 76 De Principiis IV'ün ilk kısmı özellikle Kutsal Yazıların yorumlanmasıyla ilgilidir; bkz. Prens. IV.1-3, Origen'in tefsir ilkelerini özetlediği yer. Origen'den şu pasajı da göz önünde bulundurun: "En zeki ve anlayışlı insanları arıyorum, çünkü onlar, kanunda, Peygamberlerde ve İncillerde şifreli olarak yapılan ve sizin hiçbir değeri içermediği için küçümsediğiniz ifadelerin ve bilmecelerin açıklamalarını, içlerindeki anlamı incelemeyen ve yazılı kelimelerin anlamına girmeye çalışmadan takip edebildikleri için" (C. Cels. III.74). 77 Bu konuda bkz. I. Hadot (1987); P. Hadot (1987); Neuschäfer (1987); Heine (1995); Fürst ve Strutwolf (2016: 6-19). 78 Totumque eius [sc. scripturae] corpus mysticis formatur eloquiis. (Şarkıların Şarkısı Hakkında İletişim prol. 1.3). Origen'in Şarkıların Şarkısı yorumu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Edwards (2018). 79 Alegorik yorum için bkz. Dawson (1992) ve ayrıca Boys-Stones (2001: 31-37, 50-51, 91-95). 80 Bkz. Plutarch, De aud. şair. 19e-f, burada allêgoria teriminin yerini hiponoya teriminin aldığına işaret ediyor. 81 Şimdi bkz. Nilüfer (2019: özellikle bölüm 1). 82 Antik Platoncuların bu yorumlayıcı uygulaması hakkında bkz. Karamanolis (2006: 10-28). Benzer şekilde Nyssa'lı Gregory, kendi ruh teorisinin Kutsal Yazılarda ima edildiğini (ὑποσημαίνειν) (De an. 81A, GNO 50.9) savunuyor, bu da onun Kutsal Yazılarda olmadığı ancak onu okumanın mantıklı olduğu anlamına geliyor.

--- SAYFA 72 ---

2 FİZİK VE METAFİZİK İlk ilkeler ve kozmogoni sorunu Giriş: Felsefi gündem Bu bölümde, ilk Hristiyanların sıkı bir şekilde bağlantılı olarak gördükleri iki konuyu, yani gerçekliğin ilk ilkeleri sorunu ve kozmogoni sorununu tartışmaya koyuldum. Kabaca söylemek gerekirse, ilk konu dünyadaki her şeyin nihai nedenlerini ele alırken, ikincisi dünyanın, yani kozmosun nasıl ortaya çıktığıyla ilgilidir. Her iki soru da ilk Hristiyan filozofları için çok önemliydi. Bu, onlara hitap etmek için büyük miktarda enerji harcadıkları gerçeğinden açıkça anlaşılmaktadır. Ancak bu görevin özellikle zorlu olduğu ortaya çıktı ve ilk Hristiyan filozofları arasında sürekli bir tartışmanın kaynağı haline geldi. Aslına bakılırsa aralarında bu sorunların nasıl çözüleceği bir yana, nasıl ele alınacağı konusunda da ciddi fikir ayrılıkları vardı. İlk Hristiyanlar, Tanrı'nın dünyayı yoktan yarattığı fikri gibi bazı temel noktalar üzerinde anlaşsalar bile, maddi olmayan bir Tanrı'nın maddi dünyayı nasıl var edebileceği gibi başka sorular ortaya çıktı. Bu durum kısmen konuların karmaşıklığından, kısmen de Hristiyan filozofların bu konuları ortaklaşa ele almakta ısrar etmelerinden kaynaklanmıştır. Ancak bunu yaptılar, çünkü göreceğimiz gibi, gerçekliğin ilkeleri ile dünyanın nasıl ortaya çıktığına dair araştırmaların, tek bir konunun, yani Tanrı'nın dünyayla nasıl ilişki kurduğunun iki yönü olacak kadar yakından bağlantılı olduğuna inanıyor gibi görünüyorlar. Nasıl bu şekilde düşünmeye başladıklarını araştırmak istiyorum. Ancak öncelikle ilkeler sorununa ilişkin bir yorum yapmak yerinde olacaktır. İlkelerin araştırılması kendi başına felsefi bir alan oluşturmaz. Antik filozoflar genel olarak bilgi ilkelerinden ve belirli bilgi alanlarından, hareket ilkelerinden ve varlık ilkelerinden söz ederler. Yunanca ilke terimi, archē, hem "başlangıç" hem de "temel" anlamına gelir; genellikle "ilke" olarak çevrilir çünkü hem belirli bir sonucu başlatan hem de onu açıklayan bir şeyi ifade eder. İkinci anlamda, archē, değişimi başlatan bir neden anlamına gelir; bu, Aristoteles'in sözleriyle,

--- SAYFA 73 ---

56 Fizik ve metafizik “Bir şeyin değişmesine sebep olan şey” (Met. 1012b34-35). Doğal varlıklarda hem varlığın hem de değişimin ilkesi Aristoteles'e göre doğadır (Phys. 192b20-23). Farklı varlık sınıfları için, her varlık için değişim ve dinlenme ilkeleri olan farklı doğalar vardır (Met. 1049b5-10). Örneğin ruhun, canlı varlıkların ilkesi ve nedeni olduğu (aitia kai archē, De an. 415b8), yani değişim ve dinlenme ilkesi olduğu söylenir. Ancak bir prensip belirli bir durumu da açıklayabilir. Aristoteles tüm varlığın ilkesinden, tözden (Met. 1041a9)¹ ve tüm tözlerin ilkesinden (1003b17-19, 1069a18-19), hareketsiz hareket ettiriciden, onun Tanrı adayından (1071b3-1073a13) söz eder. Devlet'te Platon tüm varlığın kaynağından, İyinin Formu'ndan (509b7-8) bahsederken, Yasalar'da tüm varlığın ilkesi (archē tön ontōn) Tanrı'dır (Yasalar 715e8). Tüm bu çabaların ortak noktası, doğal varlıklar, canlı varlıklar, tüm varlıklar veya varlık olarak kabul edilenler gibi belirli türdeki varlıklara ilişkin nedenleri belirleme kaygısıdır. Ben buna ontolojik kaygı diyorum. Artık Timaeus'ta Platon belirli bir ontolojik kaygıyla hareket etmektedir. O, dünyanın, yani kozmosun nasıl ortaya çıktığını araştırmakla ilgilenmektedir ve onun oluşumunu açıklayan özel bir tür prensipten söz etmektedir (Tim. 28b6). Bize bu ilkenin, kozmosu anlaşılır, canlı Varlık, yani anlaşılır Formların bütünlüğü üzerine modelleyerek yaratan ilahi zanaatkar veya yaratıcı akıl olduğu söylenir (28a1-b2, 29a4-b1, 69c1-3). Ancak dünya, yalnızca ilahi aklın ve Formların ürünü değildir, aynı zamanda zorunlu olarak (anankē)³ çünkü ilahi akıl, bir zanaatkar olduğundan, her şeyden önce malzemelerini işlemeye ihtiyaç duyar. Malzemeleri, Empedokles'in dört elementidir - toprak, hava, hava ve su - yaratıcı, formsuz bir ortam (51ab), bir "kalıp" (50c2), sözde hazne (hypodochē; 49a6) kullanarak işliyor.⁴ Malzemelerini "mümkün olduğunca mükemmel ve mükemmel" (53b5-6) olacak şekilde tasarlayan yaratıcı, dünyayı yaşayan bir varlık (30b8), bir varlık olarak yaratmaya devam ediyor. beden ve ruh (31b4, 34b10). Platon dört elementten her şeyin ilkesi olarak söz eder (archas tön hapantōn; 48b7-8). Platon bununla her şeyin ilkelerini kastetmiyor; "bu kadar büyük bir görevi üstlenmek" konusunda tereddütlü olduğunu itiraf ediyor (48c7-d1). Daha ziyade nesil prensiplerinden bahseder ve yaratıcıyı ana prensip (genēseōs kyriōtatēn archēn; 29e4), yaratıcıya yardımcı olan Formları (28a7) olarak adlandırır ve zorunluluğun yardımcı bir neden (synaitia; 46c7, 46e6), yani ikincil bir prensip olduğunu ilan eder. Ancak sorun bunların ilkelerinin ne olduğudur. Bunlar varlığın ilkeleri mi, yoksa belirli bir varlığın, dünyanın, kozmosun ilkeleri mi? Bunlar ontolojik mi yoksa kozmolojik ilkeler mi, yoksa her ikisi mi? Peki kozmolojik ilkelerden bahsetmek gerçekte ne anlama gelir? Antik dönem kosmos terimi, Hristiyanların da farkında olduğu çeşitli geniş ve dar kullanımlara izin verir.⁵ Kosmos, yeryüzü,⁶ cennet,⁷ bir bütün olarak duyulur evren, yani cennet ve yeryüzü⁸ veya tanrılar, akıllar ve ruhlar da dahil olmak üzere varlıkların bütünlüğü anlamında alınabilir.⁹ Timaeus'ta Platon, yer ve gökteki duyarlı varlıkları da içeren evren anlamında kosmos'un oluşumundan söz eder.

Dünyanın yaşamını ve düzenli hareketini açıklayan dünya ruhu da dahil olmak üzere ruhlar olarak. O halde Timaeus'un bahsettiği ilkeler her ikisinin de ilkeleridir.

--- SAYFA 74 ---

Fizik ve metafizik 57 duyulur ve anlaşılır varlıklar. Bu fikir Origen'e İlkeler Üzerine adlı eserinde yol göstermektedir; böylece duyusal dünyanın ilkelerinden ve ayrıca ruhlardan, meleklerden ve ruhlardan söz eder. Origen'e göre Tanrı, hem anlaşılır hem de duyulur alemlerin yaratıcısıdır.¹⁰ Bu nedenle İlkeler Üzerine'de hiyerarşik olarak anlaşılır ilkelerden (Tanrı) onların etkilerine (önce anlaşılır varlıklar, sonra duyulur varlıklar) doğru ilerler. Kozmos teriminin uygulama alanı ne kadar geniş olursa olsun anlamı açıktır; düzen, iyi bir düzenleme demektir. Kosmos, kosmein fiiliyle ifade edildiği gibi,¹¹ bilgelik ve iyiliği ortaya çıkaran bir etkinlik olan bir düzenleme faaliyetinin başarılı sonucudur.¹² Timaeus'un açıkça belirttiği gibi, bunlar yaratıcının en temel iki özelliğidir (iyilik: 29a3, 29e1, 37a1, bilgelik: 29ab). Tanrı'nın iyiliği yalnızca dünyanın yaratılışında (30ab) değil, aynı zamanda onun yok edilmesini önleme konusundaki kaygısında da (41ab) kendini gösterir. Yaratıcı iyilikle karakterize edildiğinden, bazı Platoncular onu Devletteki İyilik Formu ile özdeşleştirdiler.¹³ Ancak diğer Platoncular bu fikre karşı çıktılar ve İyinin Formunu, Tanrının zorunlulukla sınırlandırıldığı gerekçesiyle, Tanrıdan daha üstün bir Tanrı ile özdeşleştirdiler, ancak yine de onu bir varlık ilkesi olarak gördüler ve hem kendi iyiliğini hem de ürünü olan dünyanın iyiliğini onayladılar.¹⁴ Bu hamleler Platonculuktaki genel bir eğilimin karakteristiğidir. varlığın ilkelerini nesil ilkeleriyle birleştirmek - daha önce de belirttiğim gibi, Tanrı dünyanın neslinin bir ilkesidir, İyinin Formu ise varlığın ilkesidir. Bu eğilim Platonculuğun çok erken dönemlerinden itibaren kanıtlanmıştır. Platon'un Akademi'deki halefleri Speusippus ve Xenocrates, Timaeus'un ilkelerini var olan her şeyin ilkeleri olarak anladılar. Onlar, birlik ve anlaşılabilirlik ilkesi olan, demiurge'ye karşılık gelen monad ile hazneye varan çoğulluk ve bölünme ilkesi arasında ayrım yaptılar.¹⁵ Antiochus gibi daha sonraki Platoncular, sırasıyla Tanrı ve maddeden oluşan aktif ve pasif bir ilkeden söz ederler¹⁶ ve bu, Tanrı ve maddenin her şeyin ilkesi olduğunu savunan Stoacı görüşü anımsatır.¹⁷ Bu görüş aynı zamanda aşağıdaki gibi ilk Hristiyanların çalışmalarında da bulunur: Tertullianus'un aleyhinde bir inceleme yazdığı Hermogenes. Burada bizim için can alıcı nokta, Platoncuların ve Stoacıların ontolojik ve kozmolojik ilkeleri özdeşleştirmiş olmaları ve Hristiyanların da bu eğilimi takip etmiş olmalarıdır. İlkelerin Platoncu versiyonu, Hristiyanlar için özellikle çekiciydi; Yaratılış yorumunda Timaeus'tan büyük ölçüde yararlanan İskenderiyeli Philo'ya da çekici gelmişti.¹⁸ Bu çağrının çeşitli nedenleri vardı. Birincisi, Platon'un yaratıcı tanrısı fikri, Yaratılış'taki yaratıcı Tanrı'ya olan bariz benzerliğinden dolayı Hristiyanların ilgisini çekmişti. Çünkü antik çağ filozoflarının çoğunluğu evrenin düzen, anlaşılabilirlik ve iyilik ile işaretlendiği konusunda hemfikirken, yalnızca Platon Tanrı'nın dünyayı bu özellikleri ona dışarıdan empoze ederek yarattığını ileri sürmüştür. Aristoteles ve Stoacılar Tanrı'yı dünyanın düzeninin, iyiliğinin ve anlaşılabilirliğinin ilkesi olarak gördüler, ancak Tanrı'nın bir nesil ilkesi olduğunu reddettiler. İkincisi, Hristiyanlar Timaeus'un teleolojisine, yani

Dünya, Tanrı'nın iyiliğinin ve bilgeliğinin bir ifadesi olarak yaratılmıştır ve iyi ve güzel olması amaçlanmıştır.

--- SAYFA 75 ---

58 Fizik ve Metafizik Ancak bu görüşe geç antik çağda karşı çıkıldı. Marcion ve takipçilerinin yanı sıra Gnostikler de şu ya da bu şekilde dünyanın bir bütün olarak ya da büyük bir kısmının esasen kötü olduğu görüşünü savundular. Örneğin Marcion, "Tanrı... kötü şeylerin yaratıcısıdır, savaşlardan hoşlanır, aynı zamanda öfke ve kendi içindeki anlaşmazlıklar konusunda da tutarsızdır" (Irenaeus, Adv. Haer. I.25.1).¹⁹ Gnostik Valentinus ve takipçileri için ise yaratıcının yarattığı ay altı bölgesi kötüdür, daha yüksek, yaratılmamış bölgeler ise kötüdür. mükemmel.²⁰ Marcion ve Gnostikler, bu dünyanın yaratıcısı olan, cahil, kötü, çabuk öfkelenen ve kıskanç olarak gördükleri Yaratılış ve Eski Ahit'in Tanrısı ile bilge ve özünde iyi olduğunu düşündükleri daha yüksek bir Tanrı, Yeni Ahit'in Hristiyan Tanrısı arasında keskin bir ayrım yaptılar (Tertullian, Adv. Marc. I.6). Plotinus gibi Platoncular ve Hristiyanlar, dünyanın kötü olduğu, cahil ve kötü bir yaratıcının ürünü olduğu görüşüne şiddetle karşı çıktılar. Porphyry'nin Plotinus'un yazılarını editoryal olarak bölmesinin sonucu olan Ennead'lerdeki dört inceleme, Gnostik konumu eleştiren tek bir çalışma oluşturur (Enn. III.8, V.8, V.5, II.9). Bu uzun çalışmasında Plotinus, dünyanın özünde iyi ve güzel olduğunu ve bu niteliğin, onu açıklayan anlaşılır ilkelerin, yani dünya ruhu ve ilahi aklın iyiliği ve güzelliğinden kaynaklandığını göstermeye çalışır. Hristiyan filozoflar da bu Gnostik konumla derinden ilgileniyorlardı. Hristiyan felsefesinin önemli bir kısmı, Gnostik dünya görüşüne ve buna karşılık gelen Tanrı'nın dünyayla ilişkisine karşı polemik çalışmalarının kompozisyonuna kanallanmıştır. Bununla birlikte, dünyanın hem temel iyiliğinin hem de temel kötülüğünün savunucuları, dünyanın her iki özelliği de içerdiği konusunda hemfikirdir: düzen (yani uyumlu değişim) ve erdemin yanı sıra düzensizlik (doğal felaketler gibi yıkıcı değişim) ve ahlaksızlık. Dahası iki grup, dünyanın, yaratıcısınıninkine benzer bir karaktere sahip olması gerektiği konusunda da hemfikirdir. Dünyanın çoğunlukla iyi, uyumlu, iyi düzenlenmiş vb. olduğunu savunanlar, benzer doğaya sahip bir yaratıcının bu nitelikleri açıkladığını varsayarlar; Dünyanın temelde kötülüklerle dolu olduğunu savunan muhalifleri de yaratıcıyı buna göre tasvir ediyor. Bunların ortak özelliği, dünyanın temel özelliklerini açıkladığı gerekçesiyle, dünyanın doğasından ilkesinin doğası hakkında çıkarımlar yapılabileceğine olan inançtır. Bu eğilimi, evrenin destekleyici nedeni (397b9) ve onun koruyucusu (sötër; 397b22).²² Ancak Tanrı'nın kendisinden kaynaklanan bir güç (dinamik) aracılığıyla evrenin düzenli düzenlenmesinden sorumlu olduğu (396b28-30), yani Tanrı'nın dünyadan uzak da olsa sürekli olarak dünyada mevcut olduğu anlatılmaktadır. İncelemenin vermeye çalıştığı ders, dünyanın var oluşundan Tanrı'nın sorumlu olduğu ve bizim de Tanrı ve O'nun hakkında doğru bir anlayışa sahip olmamız gerektiğidir.

Dünyanın tam takdirini kazanmak için dünyayla ilişki kurmak. Bu eğilim

--- SAYFA 76 ---

Fizik ve metafizik 59 hem Hristiyanlar hem Gnostikler hem de Gnostik olmayanlar açısından güçleniyor. Her ikisi de dünyanın Tanrı'nın bir yansıması olduğu konusunda ısrarcıdır²³ çünkü kendileri de Tanrı'ya atfedecekleri dünyanın özelliklerinden Tanrı'yı sorumlu kılmakla ilgilenirler, ancak bu özelliklerin ne olduğu konusunda anlaşılamazlar - kötülük ve cehalet ya da iyilik ve bilgelik.²⁴ Örneğin Tertullianus, Tanrı'nın dünyayı bilenebilmesi için yarattığını iddia eder (Adv. Marc. II.6), ayrıca yaratılışın Tanrı'yı bildiğimiz tek kanıt olduğunu öne sürer (Paen. 5.4). İyilik, akılcılık ve adalet gibi ilahi nitelikleri ortaya koyan şeyin yaratılış olduğunu ileri sürer (Adv. Marc. II.5, 7, 12). Birçok Hristiyan filozofu kozmogoni üzerine odaklanmaya motive eden şey, Tanrı ile dünyanın yapısı arasında böyle bir ilişki kurma kaygısıydı. Örneğin Irenaeus ve De mundo'nun Peripatetik yazarı için dünyanın incelenmesi teolojiyle ilgilidir (Adv. Haer. II.56), yani biz dünyayı ancak onun nedenini anlarsak anlayabiliriz. Irenaeus, yaratılışın inkar etmenin Tanrı hakkında yanılmak anlamına geldiğini öne sürüyor (I.12.1); Yaradılışın bize Tanrı'nın ne tür bir varlık olduğunu, yani bilge, sevgi dolu ve ilahi olduğunu öğrettiğini iddia eder (III.24.1-2, 25.1). Bu akıl yürütme, Timaeus 29e'den ilham almış olmalı; bu, dünyanın güzelliğinin, onun nedeninin iyi bir zanaatkar olduğunu ima ettiği şeklinde anlaşılabilir.²⁵ Durum ne olursa olsun, ilk Hristiyan filozoflar, Tanrı anlayışlarının içeriği olarak dünyanın doğasının sağladığı kanıtları sistematik olarak kullandılar. Ve Allah'ı bütün kozmik sıfatların nihai kaynağı olarak gördükleri için, kozmik sıfatları ilahî sıfatlar olarak saymakta kendilerini haklı görmüşlerdir. Yukarıda anlatılanlardan, Hristiyanların neden ilk ilkeleri ve kozmogoniye ortaklaşa incelediklerini artık anladığımızı ümit ediyoruz. Yaratılan dünyayı kaç prensip açıklıyor? Yukarıda özetlenen Hristiyan stratejisinin sınırları vardır. Çünkü Tanrı'nın dünyayla ilişkisi nasıl açıklanırsa açıklansın, dünyada kötülüğün neden meydana geldiği sorusu varlığını sürdürüyor. Gnostik olmayan Hristiyanlar, tıpkı Platon gibi (örneğin Rep. 379c, Theaet. 176a), dünyanın ilkesi olan Tanrı'nın bundan sorumlu olduğunu inkar etmek istiyorlardı. Ancak kötülük tartışmasız dünyada ön plana çıkıyor ve bu nedenle de bunun hesaba katılması gerekiyor. Bunu açıklanmadan bırakmak bir seçenek değildir çünkü bunu yapmak ya Tanrı'nın işleri şansa bıraktığı ya da dünyaya iyiliği tamamen empoze edecek kadar güçlü olmadığı anlamına gelir. Bu konuyu ele almanın olası stratejilerinden biri, bir tür düalizmi tercih etmek, yani iki ilkeyi öne sürmek olabilir: İyilikten sorumlu olan Tanrı ve dünyadaki kötülükten sorumlu başka bir ilke. Alternatif bir strateji, temelde Tanrı'yı bir hiyerarşideki tek veya en yüksek ilke olarak ortaya koymak anlamına gelen bir monizm biçimini savunmak olabilir. Ancak her iki yaklaşım da ciddi zorluklarla kuşatılmıştır. Tanrı'nın ya tamamen güçlü olmadığına ya da tamamen iyi olmadığına dair istenmeyen çıkarımlardan kaçmak sonuçta imkansızdı. Bu, antik Platoncuların da karşılaştığı bir zorluktan ve bir dereceye kadar

--- SAYFA 77 ---

60 Platon'un eserlerinin Hristiyanlar için ilham kaynağı olduğu fizik ve metafizik, onlara da bu sorunu miras olarak bırakmıştır. Bu konuyu daha yakından inceleyelim. Evrenin maddi doğası göz önüne alındığında, bir fikir maddenin bir prensip olduğu yönündeydi; ve eğer tamamen iyi olan Tanrı'nın dünyanın kötülüğünden sorumlu olmadığı varsayılırsa, o zaman madde, onun nedeni için potansiyel bir aday olarak ortaya çıkar. Bu görüş, Timaeus'taki hazneyi maddeyle özdeşleştiren ve ondan "kötülük yapan" (kakopoion; Phys. I.9, 192a15) olarak söz eden Aristoteles tarafından zaten benimsenmişti.²⁶ Speusippus buna karşı çıktı (Met. 1091b30-35; fr. 64 Isnardi), ancak daha sonra Platoncular bu fikri yeniden canlandırdı; birinci yüzyılda Moderatus (Simplicius, In Phys. 230.5-27) ve ikinci yüzyılda Celsus (C. Cels. IV.65) ve özellikle Numenius (fr. 52.37-39, 44-64 Des Places) tarafından benimsenmiştir.²⁷ Bununla birlikte, maddeyi kötü ya da kötülükten sorumlu olarak görmeyen Platoncular bile bunun evrenin bir ilkesi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Timaeus'ta kozmogonide katkıda bulunan bir nedendir (synaiton) (46c7, 46e6) ve varlığını tanrıya (53b2-4) borçlu değildir. Bu Platonculara göre madde, yaratıcının ve Formların yanı sıra dünyanın bir ilkesi olarak görülüyordu.²⁸ Plotinus bu görüşü reddetti; Maddeyi kötülükle özdeşleştirdi, ancak onu bir ilke olarak görmekten, hatta Plutarch ya da Numenius'un yaptığı gibi²⁹ onu bir ilkeyle sıkı sıkıya ilişkilendirmekten kaçındı.³⁰ Ancak her iki durumda da Tanrı maddeden ve dolayısıyla kötülükten de sorumludur ya da değildir; ve söylediğim gibi her iki seçenek de sorunludur. Proclus, Plotinus'a eleştirisinde buna dikkat çekti. Bunun yerine Proclus, kötülüğün sorumlusunun Tanrı olmadığını ve tıpkı gölgenin bir yoksunluk ve ışığın bir yan etkisi olması gibi, kötülüğün de yokluk, bir yoksunluk ve iyiliğin bir yan etkisi olduğunu savundu.³¹ Hristiyanlar, Platoncuların karşılaştığı sorunlardan kaçınmaya çalıştılar. Kötülüğün kökenine ilişkin olarak, onların çabaları dünyanın ilkelerini kötülüğün kökeninden ayrı olarak tartışmaya odaklanmıştı; ikincisini insan ahlaksızlığıyla ilişkilendirmeye başlayacaklardı (ayrıca bkz. Bölüm 4). Kozmogoniye katkıda bulunan ilkeler meselesine gelince, Hristiyanlar Tanrı'yı dünyanın etkin nedeni, yaratılışı da nesil olarak anladıklarını açıkça belirtmek istiyorlardı. Böylelikle, iki ontolojik alan arasındaki (öncelikle Platoncu) ayrımın yerine, anlaşılır ve duyulur varlıklar arasındaki ayrımı, Platoncu gelenekte kullanılan gignesthai (gegonen, genētos) yerine ktisis terimini ve ikincisi için onun akrabalarını kullanarak, yaratılmamış ve yaratılmış varlıklar arasındaki ayrımı koydular. İkinci terimler, etkili, biçimsel ya da nihai nedenselliğin türüne ilişkin olarak belirsizdir,³³ bu nedenle Platoncular Tanrı'nın Timaeus'ta yarattığı anlam hakkında, ister gerçek anlamıyla nesil olarak yaratılış anlamında, ister Tanrı'nın her zaman var olan bir dünyanın biçimsel ve nihai ilkesi olduğuna dair gerçek olmayan anlamda olsun, uzun süre tartışmışlardır. Ancak ktisis'ten söz edilerek Allah'ın etkin bir sebep olduğu ve yaratılışın nesilden ibaret olduğu açıkça ortaya konulmaktadır. Eğer Tanrı yaratılıştan sorumluysa, o zaman dünya ontolojik olarak Tanrı'dan farklıdır. Bu aynı şekilde Helen felsefesinde de o kadar açık değildi. Timaeus'ta dünyanın olduğu söyleniyor

Aynı zamanda bir tanrı olabilir ve bu görüş Aristoteles, Stoacılar ve Plotinus tarafından da savunuldu.³⁴ Ancak eğer Tanrı dünyanın etkin nedeni ise, o zaman maddenin durumu ve onun kozmik bir ilke olup olmadığı sorunu ortaya çıkar. Hristiyanlar için tartışmalıydı

--- SAYFA 78 ---

Maddenin gerçekten böyle bir ilke olup olmadığı, yani kozmogoni'ye katkısı olup olmadığı. Dolayısıyla, maddenin Tanrı gibi ebediyen var olup olmadığı da tartışmalıydı. Eğer öyleyse, o zaman Tanrı ve maddenin her ikisi de yaratılan âlemin nedenleridir ve her ikisi de aynı ontolojik statüye sahiptir; fakat eğer Tanrı ve madde ortak bir ontolojik statüye sahipse, o zaman Tanrı eşsiz bir varlık değildir. Ve eğer madde, Tanrı gibi yaratılmamışsa ve yaratılışa katkıda bulunuyorsa, o zaman Tanrı da her şeye kadir değildir; evrenin doğasına ilişkin gücü ve sorumluluğu azalır. Eğer dünyanın yaratılması Tanrı'nın iyiliğinin bir eylemiyse, onun iyiliği de maddenin varlığına bağlıdır. Öte yandan, eğer Tanrı, yaratılan evrenin tek ilkesiyse, bu, Tanrı'nın gücünü ve evrenin var olma biçimine ilişkin sorumluluğunu en üst düzeye çıkarır, ancak o zaman Tanrı, kötülük de dahil olmak üzere dünyanın tüm özelliklerinden sorumludur - Hristiyanların inkar etmek istediği bir sorumluluk. Dahası, bu senaryoda, ikisi arasındaki ontolojik eşitsizlik göz önüne alındığında, Tanrı gibi anlaşılır bir varlığın maddeyi nasıl yaratabileceği meselesi vardır; bu, Timaeus'un Platoncu yorumcularının ele almak zorunda olmadığı bir meseledir. Bu tür bir düşünce tarzı, Hristiyanları ontolojik kaygıları kozmolojik kaygılardan ayırma konusunda isteksiz hale getirdi ve bunları birbirine karıştırmaya yatkın hale getirdi. Hristiyanların dayandığı, Yaratılış'ta bulduğumuz kozmogoni açıklaması, maddenin rolü konusunda belirsizdir. Bu iki şekilde yorumlanabilir ve aslında yorumlanmıştır: (a) Tanrı dünyayı ilkel bir kaosa düzen empoze ederek yarattı (çapraz başvuru Süleyman'ın Bilgeliği 11.18); veya (b) Tanrı dünyayı yoktan yarattı (ex nihilo). İlk Hristiyanlar başlangıçta iki alternatif arasında bölünmüştü. Şaşkınlık aynı zamanda Yahudi geleneğindeki bir düşünürün, Dünyanın Yaratılışı Üzerine, Dünyanın Sonsuzluğu Üzerine ve İlahi Takdir Üzerine gibi incelemelerde bu konuyu ele alan Philo'nun hayatta kalan en eski eserini de karakterize eder. Bunlardan ilkinde Philo, sırasıyla Tanrı ve madde olmak üzere biri aktif diğeri pasif olmak üzere iki ilkeyi ortaya koyar (De opif. 8). Bu Stoacılığı andırıyor ama Stoacıların aksine Philo ilkinin yalnızca bir dava olarak adlandırıyor (21), bu da onun bir monist olduğunu akla getiriyor. Ona göre madde düzensiz ve niteliksizdir (ataktos, apoios; 22) ve yaratılış görünüşe göre onu düzenleyen ilahi eylemden ibarettir (22-30). On Providence'da Philo, Tanrı'nın yaratmak için doğru miktarda maddeyi kullandığını savunur (De Prov. fr. 1; Eusebius P.E. VII.21), bu görüş Origen'in daha sonra benimsediği bir görüştür, ancak Philo'nun maddeyi ezeli mi yoksa yaratılmış olarak mı değerlendirdiği belirsizdir.³⁵ Bu belirsizlik aynı zamanda ilk Hristiyan düşünürleri de karakterize eder. Erken Hristiyanlığın kozmogoni ve ilk ilkelere ilişkin görüşleri Justin Martyr ve Athenagoras: Tanrı, Logos ve madde Bu konularda tavır alan ilk Hristiyan düşünür Justin Martyr'dir. Justin, Hristiyanların kabul ettiği öğretiyi kabul ettiği şeyi sunmaya koyulur (pareilêphamen, edidagmetha; 1 Apol. 10.1),³⁶ ancak açıklaması kendi felsefi fikirlerinin ve eğitiminin izlerini taşır. Justin, Tanrı'nın her şeyi kendi iyiliğiyle biçimlenmemiş maddeden yarattığını iddia eder (ex amorphou hylês; 1 Apol. 10.2). Ayrıca Tanrı'nın dünyayı karanlığı ve maddeyi dönüştürerek yarattığını iddia eder.

--- SAYFA 79 ---

62 Fizik ve metafizik skotos kai tēn hylēn trepsas kosmon epoiēsen; 67.7). Bu tür ifadeler, Justin'in, Timaeus'taki kap gibi, maddenin ezeli ve aslen niteliksiz olduğunu kabul ettiğini, bu durumda yaratmanın maddeye form kazandırma şeklindeki ilahi eylem anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Bu, Justin'in "değiştirmek, değiştirmek" anlamına gelen trepsas fiilini kullanması ile açıkça ifade edilmektedir.³⁷ Justin, her şeyin Tanrı tarafından düzenlendiği ve yaratıldığı (kekosmēsthai kai gegenēsthai) görüşünün Platon'un öğretisi olduğunu açıkça belirtir (1 Apol. 20.4) ve hiçbir yaratılışın gerçekleşmediğini savunan ilgili Stoacı görüşü reddeder.³⁸ Justin daha sonra aynı eserinde Platon'un kendi kozmogoni açıklamasını ödünç aldığını iddia eder. Musa'dan (1 Apol. 59.1) bahseder ve evrenin Tanrı'nın sözüyle altta yatan malzemelerden (ek tōnhypokeimenōn) yapıldığını tekrarlar, bu görüş Yunan şairlerinin kaostan yaratılma görüşüyle paraleldir (59.6). Ancak Justin, Trypho ile Diyalog'unda yalnızca Tanrı'nın yaratılmamış (agennēton) olduğunu ve ondan sonra gelen her şeyin yaratılmış ve fani olduğunu savunur (Dial. 5.4– 6). Bu pasaj, Justin için de maddenin yaratıldığını öne sürmek için alınmıştır; bu, az önce bahsedilen Özürliler'deki ifadelerle çelişen bir iddiadır.³⁹ Ancak durum böyle değildir. Diyalog'un bu pasajında Justin kozmogoni meselesine bu şekilde değinmediği gibi, maddenin statüsü meselesine de değinmiyor; Bu pasaj daha ziyade ruhun ölümlü mü yoksa ölümsüz mü olduğu sorusuna ilişkin araştırmancının bir parçasıdır ve Justin'in bu noktada Timaeus'a başvurması, Platon'a göre dünyanın ölümsüz olmasıyla aynı anlamda, yani Tanrı'nın iradesi nedeniyle ruhun da ölümsüz olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Justin'in bu noktada çizdiği karşıtlık, "doğurulmamış ve bozulmaz" olan Tanrı ile ruh da dahil olmak üzere yaratılmış tüm diğer şeyler arasındadır. Justin, Tanrı'nın statüsüne ilişkin görüşünü yazılarında sıklıkla tekrarlamaktadır (1 Apol. 14.1, 25.2, 49.5; 2 Apol. 6.1, 12.4, 13.4). Tanrı'yı "her zaman aynı ve aynı şekilde olan, her şeyin varoluş sebebi olan" olarak tanımlar (Kadran. 3.4). Justin'in savunduğu fikir, Tanrı'nın, insanın ruhu da dahil olmak üzere, nedeni olduğu her şeyden esasen farklı olduğudur. Ancak Tanrı'nın ontolojik üstünlüğü bu kadar güçlü bir şekilde iddia edilirse iki sorun ortaya çıkar. Tanrı dünyayı neden ve nasıl var etti ve Tanrı'dan ontolojik farklılığı dikkate alındığında onu neden ve nasıl sürdürüyor? Ve ikincisi, eğer Tanrı, yaratılmış tüm şeylerden temelde farklıysa, insan Tanrı'yı nasıl bilebilir? Daha sonraki Hristiyan filozoflar bu soruları açıkça ele alırken, Justin bunu yapmıyor. Ancak bunların farkında gibi görünüyor ve onlarla başa çıkmanın belirli bir yolunu ima ediyor gibi görünüyor. Bu ipucu, Justin'in Tanrı ile Justin'in Tanrı'nın Oğlu Mesih ile özdeşleştirdiği Logos'u arasında yaptığı önemli ayrım da bulunabilir. Yuhanna İncili'ni (1.3) takiben, Justin defalarca Tanrı'nın dünyada Logos'u aracılığıyla faaliyet gösterdiğine işaret eder (di' autou; 2 Apol. 6.3; çapraz başvuru 1 Apol. 64.5; Dial. 62.1, 84.2, 114.3); Logos'u Tanrı'nın gücü (dynamis) olarak tanımlamaktadır.⁴⁰ Böyle bir bakış açısına göre Tanrı, fiili yaratılış eserinden uzaktır ancak yine de yaratılışın nihai nedeni olarak nitelendirilir. Platonculuk ve Aristotelesçilikte de benzer konumlar buluyoruz. Justin'in Logos'unun işlevi, Timaeus'taki dünya ruhunun işleviyle paralellik göstermektedir (1

Apol. 55.6–8, 60.1–5),⁴¹ aynı zamanda yaratıcı ve yaratıcı arasında aracılık rolüne de sahiptir.

--- SAYFA 80 ---

Fizik ve metafizik 63 yaratılış. Timaeus'taki dünya ruhu, yaratıcı tarafından ikincisinin aklına katılarak meydana getirilir ve Justin'deki Tanrı'nın Logosu da öyle (Kadran. 128.4). Ancak aradaki fark, dünya ruhunun aksine, Tanrı'nın Logos'unun meydana gelmemiş olmasıdır. Justinus'un Logos'u ile sözde Aristotelesçi De mundo'nun "her şeye nüfuz eden bir güç" aracılığıyla dünyayı düzene soktuğu söylenen Tanrısı arasında da benzerlikler vardır.⁴² Justin ise Logos'u sadece Tanrı'nın bir gücü olarak değil aynı zamanda sayıca ama fikir olarak Tanrı'dan farklı olan "başka bir Tanrı" (heteros theos; Çevir. 62.2, 128.4, 129.1, 4) olarak tanımlamaktadır. (gnōmē; Çevir. 56.11). Böyle bir görüş, Numenius'un (fr. 11-16 Des Places) ve Alcinous'un (Didasc. 164.27-165.34) birinci ve ikinci Tanrısı doktrinine daha yakındır. Görünen o ki Justin, bir yandan, Numenius gibi Platoncularda birinci ve ikinci Tanrı arasındaki ayrımı da motive eden, en yüksek Tanrı olan Baba'yı maddi alemden uzaklaştırmak istiyor;⁴³ fakat diğer yandan, yaratıcıdan üstün bir Tanrı'nın varsayıldığı Gnostik konumdan uzak durmak istiyor (1 Apol. 26.5, 58.1).⁴⁴ Her ne kadar Justin'in Logos'u şu şekilde işliyor olsa da: Numenius'un ikinci Tanrısı, yani en yüksek Tanrı'nın dünyayı yaratıp yönettiği ilahi bir varlık olarak, Numenius'un (fr. 52 Des Places) aksine onun eserinde evrende kötülüğün varlığına ve onun maddeyle ilişkisine dair herhangi bir ipucu bulmuyoruz. Justin daha ziyade evrenin insan uğruna ve Tanrı'nın iyiliğinin bir ifadesi olarak yaratıldığını savunur (1 Apol. 10.2; 2 Apol.4.2, 5.2; Kadran 41.1), bu nokta daha sonraki Hristiyan filozoflar tarafından da aynı şekilde vurgulanmıştır. Ancak Justin'in döneminde, önceden var olan maddeyi kötülükle ilişkilendiren Hristiyanlar da vardı. Böyle bir örnek, Tertullianus'un, Hermogenes'in Platon'dan ilham aldığını belirterek aleyhine polemik niteliğinde bir inceleme yazdığı Hermogenes'tir. Büyük olasılıkla bu inancı paylaşan başka Hristiyanlar da vardı (Tertullian, Res. 11.6; Adv. Marc. II.5.3); Bu, Tertullianus'un coşkusunu açıklayabilir, çünkü genellikle yaygın görüşlere karşı bir polemik yürütülür. O halde, Platon'a da borçlu olan Justin'in, maddenin önceden var olduğunu varsayması mantıksız değildir. Tam tersi: Daha önce bahsedilen formülasyonları göz önüne alındığında, Tanrı'nın akıllıca düzenlediği, önceden var olan, düzensiz maddeyi varsaymış olması muhtemeldir. Justin'in daha genç bir çağdaşı olan Atinalı Athenagoras da iki prensipten bahseder: Tanrı ve madde ve onun asıl kaygısı bunların nasıl ayırt edileceğidir (Legatio 7.1, 10.1). Athenagoras, ikisi arasındaki boşluğu göstermek için zanaatkar ve malzemelerinin imajını kullanır (15.2). O, biçimlenmemiş ve biçimlenmiş madde arasında ayrım yapmaz (7.2, 16), bunun nedeni muhtemelen Tanrı'nın maddeden nasıl farklılaştığıyla ilgili olmamasıdır. Ancak imgeleri onun sonsuz maddeye pekâlâ inanabileceğini gösteriyor. Athenagoras, kendini adanmış bir Stoacı olarak Tanrı'yı ve maddeyi ebedi ilkeler olarak kabul eden Marcus Aurelius'a⁴⁵ hitap ettiği için bu mantıklı olacaktır. Athenagoras, Justin gibi, Tanrı'nın Oğlu'ndan, Tanrı'nın yaratmayı gerçekleştirdiği bir varlık olarak bahseder ve Oğul'un, Biçim ve Etkinlik bakımından Baba'nın Logosu olduğunu belirtir.⁴⁶ Baba Tanrı ile Oğul Tanrı arasındaki ilişki konusuna bu bölümün son kısmında geleceğim (s. 88-96).

Şimdi maddenin önceden var olduğu fikriyle ilgili bazı zorlukları ele alalım.

--- SAYFA 81 ---

64 Fizik ve Metafizik Maddenin Önceden Var Olması ve Yaratılış Kavramıyla İlgili Sorunlar Maddenin yaratılıştan önce var olduğu yönündeki ve maddeye düzen dayatmak anlamına gelen Hristiyan görüşü, Timaeus'un harfi harfine yorumlanmasıyla aynı sorunlarla karşı karşıyadır. Bu zorluklar iki türdür. Birincisi doğrudan iki ebedi prensibin varsayılmasından kaynaklanmaktadır: biçimsel ve maddi. Çünkü, daha önce de belirtildiği gibi, eğer Tanrı, yaratıcı ve madde birlikte ebedi ise, bu, Tanrı'nın yaratılıştaki nedensel rolünün benzersiz karakterini zayıflatır ve Tanrı'ya neden en yüksek varlık olarak saygı gösterilmesi gerektiği artık o kadar açık değildir. Kaldı ki, eğer Allah, önceden var olan maddeden yaratıyorsa, bu, Allah'ın tek başına yaratma için yeterli bir prensip olmadığı anlamına gelir ve bu da, yaratmanın maddeye bağlı olması nedeniyle, Allah'ın gücünün son derece kısıtlı olduğu anlamına gelir. Bu ayrıca, evrenin yalnızca Tanrı'nın iradesiyle değil, maddenin dayattığı zorunluluklara göre yaratılacağından, Tanrı'nın özgürlüğünün de sınırlı olduğunu ileri sürer. Eğer durum böyleyse, o zaman Tanrı'nın iyiliği de kısıtlanmıştır; bu, Gnostik görüşe yaklaşan bir görüştür. İkinci tür sorun ise Tanrı ile maddenin etkileşimi sonucu ortaya çıkan yaratma eyleminin taşıdığı anlamlardan kaynaklanmaktadır. Maddenin maddi varlıklarda bulunma şekli belli bir verimliliğe işaret eder. Maddenin maddi varlıklardaki varoluş şekli, onun akıl tarafından şekillendirilme eğilimine sahip olduğunu akla getirir; bu durum, Tanrı gibi bir akıl kaynağının yaratılışın ana ilkesi olduğu kabul edilmeden açıklanamayacaktır. Eğer madde, aklın kaynağı olan Tanrı ile birlikte ezeli ve ebedi bir yaratılış ilkesi ise, o zaman maddenin zaten maddi varlıkların meydana gelebileceği şekilde yapılandırılacak bir mahiyette olmasını nasıl açıklayabiliriz? Ve dahası, yaratılış için gerekli olan kadar maddenin varlığına ne demeli? Bu sorunların yanı sıra ilk Hristiyan filozofları nesil anlamında yaratılışla ilgili zorluklarla da karşı karşıya kalmışlardır. Eğer evren Tanrı'nın faaliyetinin bir sonucu olarak ortaya çıkıyorsa, bu faaliyet ister maddeye düzen vermekten, isterse önceden madde olmadan yaratılıştan kaynaklansın, bu, dünyanın var olmadığı bir noktanın var olduğu anlamına gelir. O zaman, eğer evrenin yaratılışı O'nun iyiliğinin bir ifadesiyse, Tanrı'nın evreni neden daha önce yaratmadığı sorusuyla karşı karşıyayız. Tanrı neden iyi olan bir şeyi daha önce meydana getirmedir? Ya dünyanın yaratılışında her zaman iyi bir neden vardı ya da bu neden bir noktada ortaya çıktı. Eğer durum birincisi ise, bu Tanrı'nın bilgelik ve sağduyu eksikliği anlamına gelir ki bu da savunulamaz. Eğer bir noktada yaratılış için iyi bir neden ortaya çıkmışsa, bunun Tanrı tarafından benimsenmesi, Tanrı'nın değişime tabi olduğu anlamına gelecektir ki bu da savunulamaz.⁴⁷ Burada aslında iki zorluk söz konusudur. Birincisi, değişmeyen bir Tanrı'nın aslında dünyanın varlığını arzulamama durumundan onu arzulama durumuna nasıl geçebileceğidir; ikincisi, değişmez bir Tanrı'nın, kendisi de herhangi bir değişikliğe uğramadan dünyayı nasıl yaratabileceğidir. Evrenin neden daha erken ortaya çıkmadığı sorusu bir bakıma Parmenides'e (fr. 8.9-10 DK) kadar uzanır, ancak bu soru Aristoteles tarafından tam olarak şu şekilde ifade edilmiştir:

--- SAYFA 82 ---

Fizik ve metafizik 65 Timaeus'ta ileri sürülen, dünyanın bir yokluk döneminden sonra var olduğu yönündeki görüşe karşı bir itiraz (De caelo 283a11-23). Platoncular görünüşe göre Aristoteles'in itirazını rahatsız edici buldular ve Timaeus'un kozmogonisinin kelimenin tam anlamıyla alınmaması gerektiği, çünkü onun temel amacının pedagojik olduğu, evrenin ana ilkesi olarak yaratıcıyı vurgulamak olduğu yönünde bir yorum ortaya attılar.⁴⁸ Timaeus bir kez daha Platoncular için merkezi metin haline geldiğinde, kelimenin tam anlamıyla yorum Plutarch ile yeniden canlandırıldı. Atticus bu yoruma bağlı kaldı⁴⁹ fakat Taurus, Severus, Plotinus ve Porphyry gibi çağdaş Platoncuların çoğu bu yoruma karşı çıktı. Ancak Hristiyanlar, söylediğim gibi, kozmogoniye kelimenin tam anlamıyla nesil anlamında kavramakta ısrar ettiler, çünkü onlar, Tanrı'nın etkin neden olarak rolünü vurgulamak ve aynı zamanda Tanrı ile dünya arasındaki ayrımı keskinleştirmek istiyorlardı. Bu, Philo'nun, bu bakımdan Platonculardan farklılığının bilincinde olan Justin'in takip ettiği akıl yürütme çizgisiydi (Kadran. 5.1). Bununla birlikte, Hristiyanların yorumun genel yönü üzerindeki anlaşması, pek çok çözülmemiş meseleyi geride bırakmaktadır. Özellikle çetrefilli konulardan biri, neslin nasıl düşünülmesi gerektiği ve daha doğrusu Tanrı'nın maddeyi tam olarak nasıl şekillendirdiği idi. Tatian ve Theophilus: Tanrı yoktan yaratır Tatian ve Theophilus, Justin'in ileri sürdüğü gibi, Tanrı'nın evreni önceden var olan maddeden değil, yoktan yarattığı görüşünü tartışmasız bir şekilde savunurlar. Justin gibi onlar da olası itirazlarla ilgili tartışmaya girmiyorlar ve konumlarından kaynaklanan sorunları dikkate almıyorlar. Tatian, Hristiyanlığı bir bütün olarak savunmakla ilgilenmesi açısından Justin'e benziyor. Tanrı'nın yaratılışla ilişkisi onun için o kadar önemli bir konudur ki, günümüze ulaşan tek eseri Oratio ad Graecos'ta çok erken bir zamanda ortaya çıkar. Tatian, evrenin yaratılışında üç nedenin bulunduğunu ileri sürer: Tanrı, Logos ve madde (bölüm 5), bu görüş, örneğin Alcinous'un Didaskalikos'unda bulduğumuz üç ilkeye (Tanrı, Formlar ve madde) ilişkin Platoncu açıklamayla karşılaştırılabilir.⁵⁰ Tatianus, bununla birlikte, Tanrı'nın her zaman var olduğunu ve madde varken başlangıcı olmayan tek varlık (anarchos; bölüm 4-5) olduğunu ve bunun için olduğunu ileri sürer. Akıl bir ilke değildir, çünkü yalnızca başlangıcı olmayan şey bir ilke (archē) olarak nitelendirilir. İlgili pasajı aktarıyorum: Çünkü madde Tanrı gibi başlangıcız (anarchos) olmadığı gibi, bir başlangıcı olduğu için de Tanrı ile eşit güçte değildir; başkası tarafından yaratılmamış ve var edilmemiştir, ancak var olan her şeyin tek yaratıcısı tarafından yansıtılmıştır. (Oratio ch. 5, ll. 24-27; çev. Whittaker) İlginçtir ki Tatian, maddeyi Tanrı'nın yarattığını söylemiyor; daha ziyade maddenin yaratıcı tarafından yansıtıldığını veya yayıldığını söylüyor (hypo tou dēmiourgou probeblēmēnē). Tatian bu ifadeyle ne demek istediğini açıklamıyor. Bir olasılık, Tatian'ın yaratılışı iki aşamaya ayırmasıdır: Birincisinde, ilahi yaratıcı yaratılmıştır.

--- SAYFA 83 ---

66 Fizik ve metafizik madde; diğerinde ise madde yaratıcı tarafından yansıtılır ve böylece tüm varlıklar meydana gelir.⁵¹ Bu, onun düzensiz maddeye (akosmēton) göndermesi göz önüne alındığında mümkündür, oysa daha önce maddeyi bir karışıklık (senkezis) halinde olarak ifade etmiştir. Durum böyleyse, Tatian'ın burada yaratılışın ilk aşaması olan düzensiz maddenin yaratılışından mı, yoksa ikinci aşama olan Formların madde üzerine yansıtılarak cisimlerin oluşmasından mı söz ettiği belirsizliğini koruyor. Pro ballomai fiili her iki şekilde de işlev görebilir; aynı zamanda bir şeyin yoktan var edilmesi anlamına da gelebilir, bu durumda yaratılışta hiçbir aşama olmaz.⁵² Aynı bağlamda Tatian'ın, Logos'un ortaya çıkışını belirtmek için "ileriye gitmek" anlamına gelen⁵³ propēdan (bölüm 5, l. 7) fiilini kullandığına dikkat edin. Ve Tatian'a göre Logos, Justin'in durumunda olduğu gibi Tanrı'nın gücüyle özdeşleştirilmez, aksine ondan kaynaklanır. Ancak yukarıda alıntılanan pasajın bağlamına bakarsak, Tatian'ın proballomai fiiliyle gösterilen düzensiz maddenin yaratılışı ile Timaeus'ta da kullanılan kosmēsai fiiliyle gösterilen maddenin düzenlenmesi arasında ayırım yaptığı oldukça açık hale gelir (örn. 53a7, 69c1). Bu hiç de tesadüfi değildir. Tatianus'un, Tanrı'nın yoktan, yani Tanrı'nın kendisi dışında yoktan, ama iki aşamada (maddenin ve cisimlerin yaratılışına tekabül eden) yarattığı görüşü, hâlâ Timaeus'tan ilham almaktadır (bkz. örneğin Tim., 31b, 34c, 69b-c). Tatianus'un kuşağının Hristiyan düşünürleri, Timaeus'tan kopmaya çalışacak ve tam anlamıyla Hristiyan bir kozmogoni teorisi geliştirmeye çalışacaklar çünkü Timaeus'un hem gerçek hem de mecazi yorumlarından kaynaklanan sorunlardan kaçmak istiyorlar. İlkinde Hristiyanlar için sorun, maddenin yaratılıştan önce var olması, ikincisinde ise istenilen yaratılış eyleminin gerçekleşmemesiydi. Sonuç olarak, Hristiyanlar, Yaratılış'ta bulunanlarla benzerliklerine rağmen, Timaeus'un kozmogonisini giderek daha fazla eleştirmeye başlıyorlar. Theophilus da onlardan biri. Tanrı'nın önceden var olan maddeden yarattığı görüşünün, Tanrı'yı insan zanaatkarına benzeterek Tanrı'nın gücünü azalttığını savunur (Ad Autol. II.4). Bu, bazı kişilerin Yaratılış kitabını yanlış yorumlamalarının kaynağı olarak tanımlanan Timaeus'a açık bir göndermedir. Theophilus bunun yerine Tanrı'nın tek ilke olduğunu savunur (archē; II.10). "Tanrı her şeyi yarattı" (ta panta epoiēsen ex ouk ontōn; II.10, II.13), "ne dilediyse, nasıl dilediyse öyle" (II.10) iddiasındadır. Bununla birlikte, ex ouk ontōn ta panta epoiēsen ifadesi belirsizdir, çünkü ya Tanrı'nın her şeyi yoktan yarattığı ya da her şeyi hiçbir varlık yokken yarattığı anlamına gelebilir. Theophilus'un tam olarak ne demek istediğini anlamak için eserine daha yakından bakmak gerekiyor. Theophilus, Tanrı'nın dışında iki nedenin daha olduğunu ima edecek şekilde konuşuyor: madde ve Tanrı'nın Logosu, ancak her ikisi de Tanrı'ya bağlı; Madde, evreni (apo) maddeden (Ad Autol. II.10) ve Tanrı'nın hikmeti ve dünyanın yaratılışındaki aracı olan Logos'u (II.10, II.13) (dia) aracılığıyla yaratan (hypo) Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu, Theophilus'a göre madde ve Logos var olduğundan Tanrı'nın hiçbir varlıktan yaratmadığı anlamına gelir.

Gerçi Allah onların hesabını veriyor. Görünüşe göre Theophilus'a göre

--- SAYFA 84 ---

Fizik ve Metafizik 67 Tanrı yoktan yarattı. Theophilus'un dili, muhtemelen Tatianus'ta olduğu gibi veya Timaeus'un önerdiği gibi, yaratılışın iki aşamasını ima etmiyor; Theophilus aslında Timaeus'un belirli bir yorumunda da görüldüğü gibi süreç benzeri bir yaratılış anlayışına karşı bizi uyarıyor (II.13). Ancak onun yaklaşımı hala çarpıcı biçimde Platoncudur, çünkü Platoncular gibi o da edatların kullanımı yoluyla farklı nedensel ilişkileri işaretler;54 etkin nedeni, yaratıcı Tanrı'yı, maddi nedenden ve araçsal neden olan Logos'tan, yalnızca Tanrı'nın dar anlamda bir ilke olarak nitelendirdiği, diğer ikisinin ise yalnızca yardımcı ilkeler olduğu bir şekilde ayırır, ancak Formlar ve zorunluluğun Timaeus'taki ile aynı anlamda değildir, çünkü onlardan farklıdır (En azından zorunluluktan farklı olarak) madde ve Logos Tanrı'ya bağımlıdır. Bu, Theophilus'a göre Tanrı'nın dünyayı var etmek için hem gerekli hem de yeterli olduğu anlamına gelir ve bunun nedeni, yaratılışın amacını, yani insanlığı belirleyen Tanrı olmasıdır. Theophilus da Justin gibi Tanrı'nın insanoğlu tarafından “tanınması” için yarattığını, bunun da insanlığı kurtuluşa götürme planının bir parçası olduğunu iddia eder (II.10). Yaratılış ex nihilo savunuldu ve geliştirildi: Irenaeus ve Tertullian Lyonlu Irenaeus ve Tertullian ile birlikte kozmogoni ve Tanrı'nın dünyayla ilişkisi sorunu Hristiyan düşüncesinde merkezi konu haline gelir. Onların bu konudaki meşguliyetleri, Gnostiklerin ve Marcion'un o dönemde görünüşe göre popüler olan ve felsefi zeka veya ikna gücünden tamamen yoksun olmayan alternatif açıklamalarına karşı polemiklerinden kaynaklanıyor. Irenaeus'un ana eseri, Heresies'e Karşı (Adversus Haereses), Gnostiklerin (Valentinus, Basilides gibi) ve Marcion'un açıklamalarının sistematik bir şekilde çürütülmesidir. Irenaeus ve Tertullian, Gnostik yaratılış teorilerine karşı polemiklerinde özellikle Gnostik Tanrı görüşünü hedef alıyorlar. Çeşitli varyantları bulunan bu görüşe göre, yaratıcı Tanrı, en yüksek Tanrı değil, daha yüksek bir Tanrı'nın emirlerini takip eden, ancak bunları sınırlı bir beceriyle yerine getiren ve yarattıklarına çok az ilgi gösteren ikincil bir zanaatkardır. Bu görüş Kutsal Yazıların belirli bir şekilde okunmasına dayanmaktadır ve ayrıca çeşitli felsefi nedenlerden kaynaklanmaktadır. Giriş bölümünde bahsettiğim gibi Gnostikler, Eski Ahit'in Tanrısı ile Yeni Ahit'in Tanrısı arasında ayırım yapar; ilkinin adil ama çabuk öfkelenen ve kötü niyetli, ikincinin ise iyi ve hayırsever olduğunu düşünürler. Yaratıcı Tanrı'yı ilkiyle, en yüksek veya gerçek Tanrı'yı da ikincisiyle özdeşleştirirler.55 Felsefi açıdan konuşursak, onların görüşleri kısmen, Moderatus ve Numenius gibi çağdaş Platoncularda mevcut olan en yüksek Tanrı'nın aşkınlığını sürdürme arzusuyla motive edilir ve onların bu dileği, özellikle Marcion tarafından geliştirilen, insanlarla Tanrı arasındaki ontolojik uçurum göz önüne alındığında gerçek Tanrı'yı bilmemizin mümkün olmadığı fikriyle desteklenir. Bu nedenle gerçek veya en yüksek Tanrı, kendisini yalnızca Mesih aracılığıyla ortaya koyar (Adv. Marc. I.17.1, I.19.1). Gnostik ve Markioncu görüşü itibarsızlaştırmak için kişinin silahsızlandırılması gerekir.

--- SAYFA 85 ---

68 Fizik ve metafiziğin felsefi temelleri. Irenaeus'un yapmaya çalıştığı şey budur. Bakalım davasını nasıl ifade edecek? O halde bizler için asıl ve en temel nokta olan, gökleri, yeri ve bunlarda bulunan her şeyi yaratan yaratıcı Tanrı ile başlamak yerinde olur. Bazı küfürbazlar bu Tanrı'ya eksiklik ürünü diyorlar. Tüm bunları yapanın ne üstünde ne de altında hiçbir şeyin olmadığını ve bunun başkası tarafından harekete geçirilmediğini, her şeyi kendi kararıyla ve özgürce yarattığını, her şeyi kendisinde barındıran ve her şeyi meydana getiren tek Tanrı olduğunu göstermek istiyoruz. (Adv. Haer. II.1.1) Irenaeus, yaratıcının üstünde ilahi bir varlığın olduğu ve yaratıcının yukarıdan emir alan bir zanaatkar olduğu ve bu anlamda bir eksikliğin ürünü olduğu görüşüne karşı çıkmak için yola çıktığını açıkça belirtir.⁵⁶ Irenaeus'un da saldırdığı bu görüşün bir çeşidi, Marcion'unkidir; ona göre iki Tanrı vardır (Adv. Haer. II.1.4), biri iyi olandır. ve yargılayan kişi (III.25.3), bu da ikincisinin birincisi kadar iyi olmadığını ima eder. Gnostiklerin ve Marcion'un görüşündeki en önemli özellik, hiyerarşik olarak ikinci Tanrı olan yaratıcının zorunluluktan hareket etmesi ve sınırlı iyilik ve bilgelik göstermesi veya hiç iyilik ve bilgelik sergilememesidir; bu nedenle yaratıcıyı baba Tanrı ile özdeşleştirmeyi reddederler veya Irenaeus'un söylediği gibi yaratıcıyı sahte bir baba yaparlar (IV.7.3). Irenaeus, yaratıcı Tanrı'nın statüsünü yeniden tesis etmeyi amaçlıyor. Irenaeus'un argümanının itici gücü ilahi yaratıcının iyiliğini göstermede yatmaktadır. İyiliğin, aynı zamanda Tanrı'nın yaratıcı faaliyetini de karakterize eden, Tanrı'nın temel bir özelliği olduğuna inanıyor gibi görünüyor. Bu, "iyi olmadıkça Tanrı yoktur, çünkü iyilik olmadan Tanrı olmaz" ifadesinde ifade edilir (III.25.3).⁵⁷ Bu, Plotinus'un Gnostiklere karşı, erdemsiz Tanrı'nın yalnızca bir isim olduğu yönündeki görüşünü hatırlatır (Enn. II.9.15 32-40; ayrıca bkz. Bölüm 6, s. 206).⁵⁸ Plotinus, bu dünyanın güzelliğine işaret ederek görüşünü destekler ve onun güzelliğini savunur. kaynağının karakterini ortaya koyar (Enn. II.9.16-17, III.8.11, IV.8.6.23-28), bu daha önce Timaeus'ta da vurgulanan bir noktadır.⁵⁹ Irenaeus aynı zamanda Tanrı'nın kendisini dünyada yaratılış yoluyla açığa vurduğunu düşünür (Adv. Haer. IV.20.7), "yaratmanın Tanrı'nın iyiliğine uygun olduğu"nda ısrar eder (IV.39.2),⁶⁰ ve şuna başvurur: Timaeus'un, iyilikten yaratan tek bir yaratıcı Tanrı olduğu fikrini desteklediğini ileri sürüyoruz (III.25.5).⁶¹ Peki onun iyilik argümanı gerçekte nasıl çalışıyor? Irenaeus'un belirli bir iyilik anlayışı var gibi görünüyor. Bunun için esas olan iki unsur vardır; fayda ve rasyonellik. İlk unsur, onun "yaratmak Allah'ın iyiliğine mahsustur" ifadesinde açıkça ortaya çıkıyor ki bu da Allah'ın iyiliğinin sadece bir fıtrat veya potansiyel olmadığını, faydalı fiillerde gerçekleşerek var olduğunu öne sürüyor. Görünüşe göre bu nokta, Tanrı'nın gerçekten iyi olduğunu ancak dünyayı kendisinin yaratmadığını, yine de insanlığı kurtarmak ve dolayısıyla iyilik yapmak istediğini savunan Marcion'un görüşünün savunucularına yöneliktir.

--- SAYFA 86 ---

İyiliğin ikinci bileşeni olan rasyonellik, Irenaeus'un, Tanrı'nın dünyayı insanın kurtuluşuyla ilgili bir nedenden dolayı yarattığı yönündeki argümanında örtülü olarak mevcuttur (aşağıya bakınız). İyilik ile akılcılık arasındaki bağlantı Tertullian'da açıkça ortaya çıkıyor: "Onun [Tanrı'nın] iyiliğinde akla ihtiyacım var, çünkü hiçbir şey rasyonel olarak iyi olmayandan daha uygun bir şekilde iyi olarak değerlendirilemez: iyiliğin kendisi herhangi bir mantıksızlıkta çok daha az bulunabilir" (Adv. Marc. I.23.1). Böyle bir bakış açısına göre akıl, iyiliğin var olabilmesi için gerekli bir şarttır. Bu görüş esasen, iyiliğin akıl olmadan elde edilemeyeceği şeklindeki Sokratik fikri (Euthydemus 280a-281e) yeniden şekillendirir; bu fikir, Tanrı rasyonelse aynı zamanda iyi de olması gerektiğini iddia eden Stoacılar tarafından benimsenir.⁶² O halde Irenaeus ve Tertullianus'a göre Tanrı, her zaman akılla hareket ettiği ölçüde iyidir; ve yaratılış delillerinin de durumun tam olarak böyle olduğunu gösterdiğini ileri sürüyorlar. Irenaeus, Tanrı'nın insanın yararı için ve aslında iyiliği için yarattığını ve insanı kurtuluşa götürecek rasyonel bir planın bulunduğunu iddia eder (Adv. Haer. V.18.1, V.28.4, V.29.1).⁶³ Yaratılış aslında Tanrı'nın kurtuluş planının bir parçasıydı.⁶⁴ Eğer Tanrı yaratmasaydı, insan var olmayacak ve Tanrı'yı bilemeyecekti. Burada gözlemlediğimiz, Irenaeus'un dünyanın ve insanın yararına hayata geçirilen iyilik anlayışıdır. Justin ve Theophilus gibi Irenaeus da Tanrı'nın, tanınmak ve insanı kendine yönlendirmek için yarattığını savunur (Adv. Haer. III.5.3, III.24.2).⁶⁵ Ancak bu, Gnostiklerin sandığı gibi Tanrı'nın zorunluluktan yarattığı anlamına gelmez. Irenaeus, Tanrı'nın hiçbir zaman zorunluluğun kölesi olamayacağını iddia eder (V.4.2); daha ziyade Tanrı kendi doğasını, yani iyiliği takip eder. Irenaeus, yaratıcı Tanrı'dan (IV.7.3) daha üstün başka bir Tanrı'nın var olduğunu da varsayamayız, çünkü eğer yaratıcı Tanrı mutlak olarak iyi, her şeye gücü yeten ve özgürse böyle bir Tanrı'nın özellikleri hayal edilemez. Irenaeus'un konumu sorunsuz değil. Öncelikle insanın Allah'ı tanınması için yaratılışın yeterli olmadığı iddia edilebilir. Irenaeus böyle bir itirazı önceden tahmin etmiş ve Tanrı'yı bilmenin Tanrı'nın özünü ve büyüklüğünü bilmek anlamına gelmediğini, daha ziyade sevgisini, nezaketini ve takdirini bilmek anlamına geldiğine işaret etmiştir (III.24.2, IV.20.4-6).⁶⁶ Ancak Irenaeus'un argümanı döngüsel olmaya yaklaşmaktadır: Tanrı'nın iyiliği insanı onu tanımaya yönlendirdiğinde ortaya çıkar ve bu rehberlik de insana Tanrı'nın iyi olduğunu gösterir. Ayrıca başka sorunlar da var. Birincisi, Tanrı'nın aşkın kalarak dünyayı nasıl yarattığıdır. Justin gibi Irenaeus da Tanrı ile yaratılış arasında bir tür aracılık olduğunu öne sürüyor; Tanrı'nın kendi Logos'u (I.11.1, II.2.4), Tanrı'nın Sözü ve Bilgeliği aracılığıyla yarattığını savunur.⁶⁷ Aslında Baba Tanrı, Oğul Söz ve Ruh Bilgelik (III.24.2, III.25.7, IV.7.3) arasında ayırım yapar. Theophilus'ta olduğu gibi, dilsel olarak edatların kullanımıyla belirlenen yaratılışta hepsinin bir rolü vardır: Şeyler Tanrı tarafından (ex quo) Tanrı'nın Oğlu aracılığıyla yaratılır (per quem; IV.33.7).⁶⁸ Bununla birlikte Irenaeus, Söz ve Bilgelik Tanrı'ya bağlı olduğundan Baba Tanrı'nın yaratılışın tek nedeni olduğunu (IV.20.4) savunur (bkz. "İlk ilkeler ve ilahi kişiler: Hristiyan Tanrı kavramı" aşağıda, s. 13). 88-96). Irenaeus aslında Tanrı'nın evreni kendi özünden yarattığını iddia ederek güçlü bir iddia ortaya koyuyor: "Ve o, kendi özünden aldı.

--- SAYFA 87 ---

70 Yaratılan şeylerin fiziği ve metafiziği ve yapılan şeylerin modeli ve düzenlenen şeylerin biçimi” (IV.20.1).69 Irenaeus'un sıklıkla tekrarladığı (II.35.3, III.8.3, III.20.2, IV.20.6, IV.36.6), bir akıl olan Tanrı'nın Formları kendisinde barındırdığı yönündeki çağdaş Platoncuların görüşünü anımsatan bir görüş öne sürmektedir. Numenius ve Plotinus bu görüşü Timaeus'taki (52d3) varlığın bir olduğu, yani ilahi akıl ile Formların bir olduğu iddiasından yola çıkarak alırlar (Numenius fr. 12 Des Places; Plotinus, Enn. V.5.3). Irenaeus, bağımsız bir paradigmanın varlığına karşı konuşurken, bir şeyleri icat eden zanaatkar benzetmesine başvurarak böyle bir görüşü ima ediyor gibi görünüyor; bu yeteneği Tanrı'ya inkar etmenin gülünç olacağını iddia ediyor (II.7.5).70 Ancak Irenaeus, Tanrı'nın kendisinde her şeyi içerdiğini iddia ederken bundan daha fazlasını söylüyor gibi görünüyor; Irenaeus aslında bunu ifade etse de, Tanrı'nın da maddeyi kendisinden yarattığı anlaşılmaktadır. Bu noktada Irenaeus, Theophilus'un da yaptığı gibi, Timaeus'un zanaatkâr benzetmesini keser ve aslında Tanrı'nın dışında bir yaratılış ilkesi (II.14.2-4) öne sürerek Platon'u ve Gnostikleri eleştirir ve Tanrı'nın yoktan yarattığını ve maddenin yaratılışının yaratılışta ayrı bir aşama olmadığını öne sürer.71 Irenaeus'un iddiası Tanrı'nın Logos'u aracılığıyla yaratması, Tanrı'nın kendi dışında hiçbir şeye başvurmadan iradesini gerçekleştirdiğinin doğrulanması anlamına gelir. Tanrı'nın kendi içinde yaratılan her şeyi içerdiği ancak Logos aracılığıyla işlediği görüşü, Plutarch gibi Platoncuların, dünyanın var olmasından sorumlu olan dünya ruhunun, kendi aklını elde ettiği ölçüde yaratıcının bir parçası olduğu iddiasına yaklaşmaktadır (Plat. Q. 1001C). Dünyanın tek yaratıcısı (Plat. Q. 1000E-1001B; krş. Tim. 28c). Hem Irenaeus hem de Plutarch, dünyayı bilgilendiren aracı bir varlık aracılığıyla yaratıcı Tanrı ile dünya arasındaki yakınlığı kurmayı amaçlıyor. iyiliğin kaynağı ve iyiliğin kaynağıdır (Adv. Haer. III.8.3, IV.11.2). Bu tanım Ksenophanes'in Tanrı tanımına benzer (B24 DK)72 ve aynı zamanda Platon ve Aristoteles'in Tanrı anlayışlarına da yaklaşıp. Bu, Irenaeus'un Helen felsefesinde bulduğu rasyonel Tanrı tanımı ile düşündüğü şey arasında keskin bir ayrım yapmak istemesidir. Bu, Gnostiklerin mitsel tanımıdır (bkz. Adv. Haer. I.12.1, II.13.3). Bu, öncelikle, Irenaeus'un, kendisini Platon'la aynı görüşte olarak sunarken, Gnostikleri Epikürosçularla eşleştiren, Hristiyanlığı Helen felsefesinin rasyonel girişiminin bir devamı olarak gördüğünü göstermesi açısından ilginçtir. Irenaeus, Timaeus'ta bulunan Tanrı anlayışından uzak olmasına rağmen, yine de Platon'un Tanrı anlayışını Gnostiklerinkinden çok daha iyi bulmaktadır.

Tanrı yaratılışın tek prensibidir. İki ana rakibi Marcion'du

--- SAYFA 88 ---

Fizik ve metafizik 71 ve düalizmin iki versiyonunu temsil eden Hermogenes. Hem Marcion hem de Hermogenes, Tanrı'nın önceden var olan maddeden kötü bir şey yarattığını savundu (Adv. Marc. I.15.4, IV.9.7; Clement, Strom. III.2.12.1). Bu, onların Tanrı'yı ve maddeyi dünyanın var olması için gerekli ilkeler olarak varsaydıkları anlamına gelirken, Marcion da söylendiği gibi iki Tanrı'yı varsayıyordu: iyi olan daha yüksek bir Tanrı ve aşağı düzeyde bir yaratıcı. Tertullianus'un Marcion'a karşı argümanları Irenaeus'unkilerle aynı doğrultudadır,⁷³ ancak Hermogenes'e yönelik saldırısı, rakibinin görüşleri hakkında sağladığı bilgiler ve aynı zamanda davasını savunma şekli nedeniyle benzersizdir. Hermogenes kimdi? Görüşleri çağdaş Platoncuların görüşlerine oldukça yakın görünen ikinci yüzyılın sonlarında yaşayan bir Hristiyan olmalıdır.⁷⁴ Ancak Tertullianus, Hermogenes'i Stoacı öğretileri benimsemekle ve Hristiyan öğretileri terk etmekle suçlar. Öncelikle Tertullianus'un Hermogenes'e atfettiği ana görüşe bakalım: Bizimkinden farklı olmayan bir Efendiyi kabul ediyor gibi görünüyor, ama onu farklı bir şekilde kabul ederek onu farklı bir varlık haline getiriyor. Her şeyden önce, kendisinin yoktan var ettiğini (ex nihilo universa fecisse) kabul etmeyi reddederek, tanrısallığını oluşturan her şeyi ortadan kaldırır. Hristiyanlardan uzaklaşıp filozoflara yöneldiği için kiliseden uzaklaşıp Akademi ve Stoacılığa yöneldi, Stoacılarından⁷⁵ maddeyi de Tanrı'nın düzeyine yerleştirme fikrini devraldı, çünkü onun için madde de her zaman var olmuştur, ne doğmuş, ne yaratılmış, ne de bir başlangıcı vardır ve Tanrı her şeyi maddeden yaratmıştır. (Adv. Herm. 1.3-4) Birbirini takip eden paragraflarda Tertullianus, Hermogenes'in ana tezini sunar. Bu, aşağıdaki problem biçimini alır: (a) ya Tanrı dünyayı kendisinden yarattı; veya (b) yoktan; veya (c) başka bir şeyden, yani maddeden. Hermogenes'e göre eğer kişi (a)'yı seçerse, dünyanın Tanrı'nın bir parçası olduğunu kabul etmiş olur. Ancak bu imkansızdır, çünkü Tanrı'nın hiçbir parçası yoktur ve değişmezdir. İkincisi, eğer Tanrı'nın bir parçası ortaya çıkarsa, bu, Tanrı'nın her zaman var olmadığı ve Tanrı'nın kusurlu olduğu anlamına gelir, çünkü dünya gibi yaratılan her şey kusurludur (Adv. Herm. 2.2-3) ve bu imkansızdır. Seçenek (b) de imkansızdır çünkü Tanrı özünde iyidir ve yalnızca iyi şeylerin yaratıcısıdır, ancak dünya tamamen iyi değildir; daha doğrusu içinde her türlü kötülük vardır ve bu, Tanrı'nın kendi kararıyla gerçekleşmiş olamaz. O halde Hermogenes, dünyanın yaratılışında, içindeki tüm kötülüklerin nedenini açıklayan başka bir şeyin olması gerektiğini iddia eder ve bu da madde olmalıdır (2.4). Böylece geriye yalnızca (c) seçeneği kalıyor.

--- SAYFA 89 ---

72 Fizik ve Metafizik Hermogenes'in ortaya koyduğu sorunu kabul etsek bile, onun argümanı en iyi ihtimalle Tanrı'nın dünyayı maddeden yarattığını, maddenin her zaman var olduğunu göstermez. Bu nedenle Hermogenes argümanına bir unsur daha ekler. Tanrı'nın her zaman Rab olduğunu ve üzerinde Rab olduğu bir şey, yani madde olmasaydı, Rab olamayacağını savunur (Adv. Herm 3.1). Hermogenes argümanını yaygın olarak varsayılan ilahi bir özelliğe dayandırıyor: Tanrı'nın yönetme yeteneği. Bu mülk, Allah'ın hükmetmesi gereken bir şeyin olmasını gerektirdiğini iddia eder. Dünya yaratıldığına göre Allah'ın hakim olabileceği tek şey maddedir. Bu nedenle madde ebedi olmalıdır.⁷⁶ Hermogenes böylece, Tanrı'yı ve maddeyi dünyanın ilkeleri olarak varsayan düalist bir tezi savunur. Tertullianus, Hermogenes'in maddenin ebedi varlığına ilişkin son argümanından başlayarak, Hermogenes'in öncüllerini zayıflatarak ortaya koyduğu ikilemi ortadan kaldırır. Hermogenes'in burada bir kategori hatası yaptığını, Tanrı'nın Rab olmasından bahsederken maddeyi tesadüfle karıştırdığını savunuyor. Tertullianus'a göre "Tanrı" terimi öze işaret ederken, "Rab" terimi bir tesadüfe, yani Tanrı'nın egemen gücüne işaret eder.⁷⁷ İlâhi tesadüfler var olabilir ve yok olabilir, ancak ilâhi öz olamaz: Örneğin Tanrı, yalnızca günah ortaya çıktığında insanın yargıcı olur ve benzer şekilde Tanrı, yalnızca yaratılış varlığı geldiğinde Rab olur (Adv. Herm. 3.3). Ayrıca Tertullianus, eğer madde Hermogenes'in iddia ettiği gibi önceden var ise o zaman bağımsız bir varlığa sahip olduğunu, bu durumda Tanrı'ya "Rab" denmesinin anlamsız olduğunu, çünkü O'nun ondan üstün olmadığını belirtmektedir (3.7). Tertullianus, Hermogenes'in düalist tezinin özünü incelemeye devam ediyor ve bunun imkansız sonuçlara yol açtığını iddia ediyor. Hermogenes'in maddeye sonsuzluk ve bağımsız varoluş atfederek maddeyi Tanrı ile eşitlediğini, bu durumda Hermogenes'in iddia ettiği gibi maddenin hangi gerekçelerle Tanrı'ya tabi sayılması gerektiğini anlamamanın zor olduğunu savunur (Adv. Herm. 7.3). Daha da kötüsü, Tertullianus, Hermogenes'in görüşüne göre maddeye ihtiyacı olanın Tanrı olduğunu, maddenin Tanrı'ya ihtiyacı olmadığını ve sonuç olarak maddenin Tanrı'dan daha güçlü görüldüğünü ileri sürer (8.1). Ayrıca, Hermogenes'in iddia ettiği gibi, eğer Tanrı yaratılıştan önce maddenin Rabbi olsaydı, o zaman, bunu yapacak güce sahip olmadığı sürece, Tanrı'nın onu iyi yapması gerekirdi; bu durumda Tanrı, maddenin hiç Rabbi değildi (9.1-2). Dikkat çekici bir şekilde Plotinus, maddenin, ne kadar var olursa olsun, ilâhi alemden etkilenmeden kalamayacağını, çünkü iyiliğin saf gerçekliği olarak ilâhi alemin her şeyi iyi kıldığını savunurken aynı noktaya değiniyor (Enn. IV.8.6.18-28). Tertullianus daha sonra Hermogenes'in tezinin çelişkilere yol açtığını göstermek için bir dizi argüman öne sürüyor. Birincisi, Hermogenes'in iddia ettiği gibi madde kötüyse ve dünyaya kötülüğe katkıda bulunuyorsa, Tanrı'nın onu kullanması gerçeği aynı zamanda Tanrı'yı kötülükten sorumlu kılar (Adv. Herm. 9.3-5) ve dahası, Tanrı'nın kötülüğün kölesi ve işbirlikçisi olduğunu gösterir (10.1-4). Böyle bir görüş yalnızca Tanrı'nın statüsünü azaltmakla kalmaz, aynı zamanda dünyanın karakterinin madde tarafından yeterince açıklanabilmesi nedeniyle sonuçta Tanrı gibi bir ilkeye gerek olmadığını da öne sürer. Ancak böyle bir görüş, Tanrı'yı ilke olarak dolaylı olarak ortadan kaldırdığı ölçüde kendi kendisiyle çelişkilidir. Bu, dünyanın iyiliğini açıklayamaz bırakıyor, Hermogenes bunu varsayıyor. O halde soru, dünyanın iyiliğinin nasıl olduğudur.

--- SAYFA 90 ---

Fizik ve metafizik 73 açıklanmalıdır. Eğer madde doğasına sadık kalsaydı dünyanın güzel özellikleri meydana gelemezdi (12). O zaman başka bir şey söz konusu olmalı. Ya madde kendi doğasını kötünden iyiye dönüştürdü ya da en başından beri iyilik unsurları içeriyordu (13.1-2). Her iki durumda da Tanrı gereksiz hale gelir (13.2). Bir başka olasılık da iyi şeylerin ne maddeden ne de Tanrı'dan yaratılmış olmasıdır; bu durumda kötü olan her şeyin yaratılışından yalnızca Tanrı sorumludur (15). Ancak aynı şekilde Tertullianus, dünyadaki tüm iyi şeylerin yaratılışından yalnızca Tanrı'nın sorumlu olabileceğini (16), bu durumda Tanrı'nın maddeyi de açıklaması gerektiğini iddia eder. Tertullianus, Hermogenes'in argümanının öncüllerinin böyle bir sonuca izin verdiğini ima ediyor; kötülüğün kaynağının madde olduğunu gösteren hiçbir şey yoktur. Tertullian'ın vardığı sonuç, yoktan yaratmanın saçmalıklara yol açmayan tek görüş olduğudur. Tertullianus ustaca tartışıyor ve Hermogenes'e karşı öne sürdüğü noktaların çoğu haklı. Ancak kendi pozisyonları da zorluklara yol açıyor. Bunlardan ilki, akıl sahibi bir varlık olan Tanrı'nın, doğası gereği kendisine bu kadar benzemeyen bir şeyi, yani maddeyi nasıl yaratabildiği meselesidir. İkincisi, kötülüğün dünyaya nasıl geldiğidir. Tertullianus ikinci soruyu ele alıyor ve ona bir cevap sunuyor. Kabaca söylemek gerekirse, kötülüğü açıklayacak hiçbir kozmik ilkenin olmadığı görüşünü benimsiyor; insanın yaratılışı kötüye kullanmasının sonucudur (De spectaculis 2.11-12). Bu soruyla ilgili daha fazla tartışmayı Bölüm 4'e (s. 145-147) kadar erteliyorum. Ancak Tertullianus ilk soruyu yanıtlamıyor gibi görünüyor. O, Tanrı'nın yoktan ve bir anda yarattığını (Adv. Herm. 23-9; krş. Adv. Marc. V.19.8) ve bunun Tanrı'nın bilgeliğinin, yani Tanrı'nın Oğlu'nun aracılığıyla gerçekleştiğini savunur (Adv. Herm. 33). Bu görünümün çeşitli versiyonlarını zaten gördük. Böyle bir bakış açısına göre Tanrı yaratılışın tek ilkesi olarak kabul edilir ve Tanrı'nın aşkınlığı doğrulanır. Tertullianus, Tanrı'yı yaratılışla yakından ilişkilendirmeyi çok önemli buluyor⁷⁸, çünkü ilk olarak Gnostiklere ve Marcion'a, doğrudan Tanrı'dan kaynaklanan yaratılışın iyiliği ve akıl ile iyiliğin karşılıklı bağımlılığı konusunda tartışabiliyor;⁷⁹ ve ikinci olarak Justin, Theophilus ve Irenaeus gibi o da, yine Tanrı'nın insan uğruna yarattığını öne süren Gnostik görüşlere karşı çıkarak, yaratılışın teleolojik yönünü vurgulamak istiyor (Res. 11). 5.6-7), Hristiyan etiğini şekillendiren bir görüş.⁸⁰ Ancak Tertullianus bize Tanrı'nın yaratıcı faaliyetinin tam olarak nasıl anlaşılması gerektiğini anlatmıyor. Irenaeus gibi o da bize Tanrı'nın maddeyi ve maddi varlıkları tam olarak nasıl meydana getirdiğini anlatmıyor. Burada belirli bir madde teorisine ihtiyaç vardır. Tertullianus'un böyle bir teorisi yok gibi görünüyor. Polemik amaçları göz önüne alındığında, Hermogenes'in maddeye ilişkin görüşünün sonuçsuz olduğunu sunmaya koyulur. Hermogenes'in, maddenin ne maddi ne de cisimsiz, kısmen her ikisi de olduğunu savunan görüşüne karşı çıkıyor ve bunun kendi kendisiyle çelişkili olduğunu ileri sürüyor (Adv. Herm. 36). Hermogenes'in madde hakkındaki görüşü muhtemelen, madde adayı Timaeus'taki haznenin her ikisi de olmadığını, ancak bir cisim oluşturma potansiyeline sahip olduğunu iddia etmek için başlangıçtaki Stoacı maddi ve manevi varlıklar ayrımıyla çalışan çağdaş Platoncuların⁸¹ görüşüne benziyordu (Alci

nous, Didask. 163.3-8). Hermogenes'in maddeye bakış açısını anlaşılır kılacak en önemli unsur budur, ancak Tertullianus bunu dışarıda bırakır. Bunun yerine şunu iddia ediyor

--- SAYFA 91 ---

74 Fizik ve metafizik Hermogenes, Tanrı'nın maddede mevcut olduğu yönündeki Stoacı görüşle aynı çizgideydi (Adv. Herm 44.1), bunu Tanrı'nın kendisini maddede gösterdiğini ileri sürerek yorumladı (44.3, 44) - Tertullianus'un Hermogenes'i Stoacılara ihanet etmekle suçlamasının nedeni budur. Bununla birlikte, büyük olasılıkla Hermogenes, Alcinous ve Apuleius'ta bulunan, maddenin Tanrı ve Formlarla birlikte bir ilke olduğu yönündeki Platoncu görüş tarafından yönlendirilmişti. Yetenekli bir polemikçi olarak Tertullianus, elbette Hermogenes'in bakış açısına tam anlamıyla hak vermekten çekinmedi.⁸² Bununla birlikte, Hristiyan bir madde teorisinin gerekli olduğunu ancak henüz formüle edilmediğini gizleyemez. Platoncu bir yaratılış görüşü: İskenderiyeli Clement vakası İskenderiyeli Clement de ayrıntılı bir madde teorisi ortaya koymuyor, ancak yaratılış hakkında daha net bir görüş sunuyor ki bu görüş hala Timaeus'a borçludur. Clement, dünyanın kökenine ilişkin, eğer gerçekten yazmış olsaydı (Strom. IV.1.3.1), günümüze ulaşamamış olan bir incelemede böyle bir görüşü savunmaya koyulur. İncelemenin amacı Hristiyan Gnostik'in fizyolojisini gerçekleştirmek, yani Hristiyan bilge adamın doğa hakkında bilmesi gerekenleri dile getirmektir. Clement, fizyolojinin tefekkür (epopteia) anlamına geldiğini ve teolojiye yol açan kozmogoni çalışmasına bağlı olduğunu öne sürer (Strom. IV.1.3.1).⁸³ Böyle bir ifade, Clement'in hem fizik hem de teolojiyle ilgili bir diyalog olan Timaeus'a bağlılığının göstergesidir. Clement, kozmogoni sorununa anlaşılır ve duyulur alan arasındaki ayrım yoluyla yaklaşırken Timaeus'u takip eder (Tim. 27d-28a). Clement, dünyayı "görünmez" olarak tanımlayan Yaratılış 1.1-3'ün anlaşılır dünyaya gönderme yaptığını (Strom. V.14.93.4-94.3) ve yalnızca 1.6'dan itibaren duyulur dünyaya gönderme yaptığını öne sürüyor. Clement, anlaşılır dünyanın duyulur dünyanın yaratılması için bir model olduğunu iddia etmeye devam eder (V.14.93.4).⁸⁴ Clement, Philo'dan (De opif. 13-16, 29-31, 36-39, 55) yararlanarak, bu fikrin Helen felsefesinde, özellikle Platon ve Pisagorcularda ortaya çıktığını kabul eder, ancak Platon'un Timaeus'ta Musa'yı takip ettiğini ileri sürer. dünyanın tek bir prensip, yani Tanrı tarafından yaratıldığını savunur (Strom. V.14.92.1-4). Daha spesifik olarak Clement, Timaeus 28c'ye (V.14.92.3) atıfta bulunarak ilk olarak dünyanın, aynı zamanda dünyanın babası olan bir yaratıcının aracılığıyla ortaya çıktığını iddia eder. İkinci olarak, antik madde teorilerini (V.13.89.4-7) incelerken Clement, Platon'un, maddenin nitelik ve biçimden yoksun olduğu (apoios kai aschēmatistos) ve "yokluk" (mē on) olarak nitelendirildiği yönündeki görüşünü öne çıkarıyor. Bu madde görüşü Clement'in kuşağının Platoncuları arasında yaygınlaşmıştı. Platon'un haznesini, niteliksiz ve biçimsiz bir varlık (aides kai amorphon; De caelo 306b17-19) olarak varlık olmayan (Phys. 192a3-14) olarak nitelendirdiği maddeyle ilk özdeşleştiren Aristoteles'ti. Bu görüş Platoncular tarafından, önce Antiochus⁸⁵ ve daha sonra Alcinous⁸⁶ tarafından kabul edilmiştir. Ancak Clement, Platoncu madde anlayışına katılırken, maddenin bir ilke olarak nitelendirildiği Platoncu görüşe katılmamaktadır. Clement, Timaeus'taki tek şeyin

--- SAYFA 92 ---

Fizik ve metafizik 75 ilkesi Tanrı'dır (Strom. V.13.89.6, Tim. 48c2-6'dan alıntı).⁸⁷ Clement'in bariz motivasyonu Kutsal Yazılar ile Platon'un Tanrı'yı yaratılışın tek ilkesi olarak kabul etme konusunda hemfikir olduklarını göstermektir. Ancak Clement'in, Theophilus'tan farklı olarak, yaratıcının bir zanaatkar gibi olduğu görüşünü kabul etmesi (Protr. 4.51), Clement'in maddeyi önceden var olan bir şey olarak kabul ettiği anlamına gelmektedir.⁸⁸ Ancak zanaatkar benzetmesi, Ire naeus örneğinin gösterdiği gibi, önceden var olan maddenin kabul edilmesi anlamına gelmez. Photius (dokuzuncu yüzyıl), bu görüşü Clement'in kayıp Hypotypōseis'inde (Bibliotheca 109) bulunduğunu iddia eder. Ancak Clement hakkındaki mevcut kanıtlar bunun pek olası olmadığını gösteriyor. Protrepticus'un dikkat çekici bir pasajında Clement, Tanrı'nın yalnızca kendi iradesi aracılığıyla yarattığını vurgular (Protr. 63.3),⁸⁹ ve bu görüşü, iddia ettiği gibi maddi bir neden olduğunu öne süren Presokratiklerinkinden (64.1-2) ayırmaya devam eder. Clement, Tanrı'nın iradesinin Tanrı'nın Oğlu Logos'uyla aynı olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Daha spesifik olarak Clement, Logos'u Tanrı'nın bilgeliği, gücü ve iradesiyle (thelēma; Strom. V.1.6.3; boulēma; Protr. 63.3)⁹⁰ veya Tanrı'nın bilgeliği, bilgisi ve hakikatiyle (Strom. IV.25.156.1) özdeşleştirir. Justin, Irenaeus ve Tertullianus gibi diğer çağdaş Hristiyan düşünürler gibi Clement de Baba Tanrı'dan ziyade Tanrı'nın Oğlu'nu yaratılışla daha doğrudan ilgili kılar (Strom. V.3.16.5).⁹¹ Ancak Platon ile Kutsal Yazılar arasında bu konuda da ortak bir zemin olduğunu iddia ederek onlardan daha ileri gider. Clement, (sözde) Platon'un ikinci mektubunda adı geçen üç tanrının Kutsal Teslis'in habercisi olduğunu öne sürecek kadar ileri gidiyor (Strom. V.14.102.5–103.1). Tanrı'nın Oğlu'nun "her şeyin kendisi aracılığıyla yaratıldığı" kişi olduğunu iddia eder (di' hou panta egeneto; V.14.102.5–103.1). Başka bir yerde Clement, Tanrı'yı "her şeyin ilkesi" (tōn olōn archē; V.6.38.7), görünüşe göre yaratılan her şeyin "yaratılışın nedeni" (V.3.16.5) veya "tüm iyiliğin nedeni" (Protr. I.7.1) olarak adlandırır. Sanırım bu tür pasajlar, Clement'e göre yaratılışın ilkesinin madde değil, yalnızca Tanrı olduğunu her türlü makul şüphenin ötesinde gösteriyor. Elbette soru, Tanrı'nın bilgeliği veya Logos aracılığıyla yaratılışı nasıl gerçekleştirdiğidir. Irenaeus ve Tertullian gibi Clement de bu soruya doğrudan cevap vermekten kaçınıyor. Şifreli bir pasajda Formların Tanrı'nın kavramları olduğunu iddia ediyor gibi görünüyor (Strom.V.3.16.1–4), bu da ilahi bilgeliğin yaratılan her şeyin Formlarını barındırdığını öne sürüyor.⁹² Ve aynı bağlamda kendisi feshedildiğinde Logos'un kendisini ürettiğini söylüyor (V.3.16.5). Ancak Clement'e göre Tanrı'nın bilgeliğinin yaratılışı tam olarak nasıl gerçekleştirdiğine dair elimizde net bir kanıt yok. Bu soruyu somut olarak ele alan ilk kişi Origen'dir. Origen Origen ile kozmogoni meselesi yeni boyutlar kazanıyor; bunun iki düzeyde karmaşıklık içerdiğini anlıyor. Bunlardan ilki, evrenin yaratımı ilkesi olarak Hristiyan Tanrısının statüsüyle ilgilidir. İkincisi, kozmogoninin insan doğası üzerindeki etkileriyle ilgilidir.⁹³ İkinci endişe, dünyanın kötülüğü meselesinin ele alınamayacağını anlaşılmışından kaynaklanmaktadır.

--- SAYFA 93 ---

76 Bir tür kötülük olan insan kötülüğünü takdir etmedikçe ve yeterince açıklamadıkça fizik ve metafizik doğru bir şekilde ele alınabilir. Örneğin Tertullianus'un yaptığı gibi, dünyadaki kötülüklerden Tanrı'nın sorumlu olmadığını, yalnızca insanın sorumlu olduğunu söylemek yeterli değildir, çünkü insan, Tanrı'nın yaratımının bir parçasıdır. Genel bir yaratılış teorisinin parçası olarak, insanın kendisini ve eylemlerini nasıl belirleyebildiğini açıklayan bir insanın yaratılış teorisine sahip olmak gerekir; aksi takdirde insanın kusurunun suçu, en azından kısmen, yine de yaratıcıya yüklenecekti. Origen bunu fark eden ilk kişi olmasa da⁹⁴ bu konuyu ele alacak bir teori geliştiren ilk kişidir. Origen'in kozmolojiye genel yaklaşımı, araştırmada yer alan kavramların içeriğini netleştirme ve bulgularının üzerine inşa etme kararlılığıyla karakterize edilir. Bu çabanın merkezinde elbette kozmos kavramı yer alıyor. Origen, terimin aşağıdakiler gibi çeşitli tanımları kabul ettiğini kabul etmektedir: (a) görünür dünya, dünya ve üzerinde yaşayan türler; (b) göksel alanı da içeren evren, yani duyulur dünya ama anlaşılır dünya değil, Mesih'in krallığının bu dünyaya ait olmadığını söylerken ima ettiği şey (Yuhanna 18:36); (c) hem duyulur hem de anlaşılır dünya (Prens. II.3.6). Origen burada iki hamle yapıyor. Birincisi, kosmosu geniş anlamda (c), yani göksel ve göküstü küreyi, dünyevi ve cehennem bölgelerini kapsayan "tüm evren ve içinde var olan her şey" olarak ele alır, çünkü hiçbir şeyi Tanrı'nın yetkisi dışında bırakmak istemez (Prens. II.3.6).⁹⁵ İkincisi, Tanrı'nın kozmosun bir parçası olmadığını savunur (a.g.e); çünkü eğer Tanrı evren gibi bir bütünün parçasıysa, o zaman Tanrı eksik olacaktır ve bu, Tanrı kavramına yeterli değildir (C. Cels. I.23). Gördüğümüz gibi, Tanrı'nın evrenin bir parçası olduğu düşüncesi Hermogenes tarafından, Tanrı'nın yalnızca kendisinden yarattığı görüşünün istenmeyen bir sonucu olarak öne sürülmüştür. Origen, Tanrı'nın yaratılmış evreni aştığını öne sürerek bu sonucu engellemek istiyor. Bu, Tanrı'nın evrenin dışında olduğu veya evrenle hiçbir bağlantısı olmadığı anlamında değil, ontolojik olarak Tanrı'nın ondan farklı olduğu anlamında alınmalıdır: Evren yaratılmış ve değişime tabi iken Tanrı yaratılmamış ve ebedidir. Origen, Justin, Irenaeus ve Clement'in daha önce belirttiği bir noktanın altını çiziyor. Origen'in açıklığa kavuşturmaya çalıştığı diğer önemli kavram, ilahi yaratılışın özel anlamındaki "yaratılış" kavramıdır. Allah yarattı derken aslında ne demek istiyoruz? Peki "Dünyayı Tanrı yarattı" iddiasını doğruladığımızda neye inanıyoruz? Origen, bu önermenin ancak Tanrı'nın yoktan yarattığını varsayarsak anlamlı olacağını ve Tanrı'nın önceden var olan maddeden yarattığını iddia edenlerin "yaratılış" kavramına dayandığını savunanların görüşlerinin saçmalıklara yol açtığını öne sürüyor gibi görünüyor. Origen bunların hangileri olduğunu göstermeye çalışıyor. Onun argümanı reductio ad absurdum şekli alıyor. Origen, maddenin yaratılıştan önce var olduğunu varsayarsak, aynı zamanda yaratılışın, Tanrı'nın maddeyi emrinde olduğu için gerçekleştiğini de kabul etmiş oluruz ve bu, eğer madde olmasaydı, Tanrı'nın bir yaratıcı olamayacağı ve dolayısıyla bir hayırsever olamayacağı anlamına gelir (Eusebius'ta Origen, P.E. VII.20.2-3). Ancak böyle bir inanç, Tanrı'nın iyiliğinin yanı sıra Tanrı'nın gücünü ve karar verme özgürlüğünü de azaltır (P.E. VII.20.3) çünkü Tanrı'nın iyiliği, Tanrı'nın iyiliksever olduğu ölçüde mevcuttur.

--- SAYFA 94 ---

Fizik ve metafizik 77 Irenaeus'un daha önce de belirttiği gibi, bu inanışa göre Tanrı'nın lütfu maddeye bağlıdır. Origen daha da ileri giderek böyle bir görüşe göre yaratılışın hiçbir gerçek nedeni olmadığını öne sürüyor.⁹⁶ Bununla birlikte, eğer yaratılış önceden var olan maddeye bağlıysa, Tanrı'nın neden bir neden olarak sayılmadığı hemen açık değildir. Muhtemelen Origen, bir şeyin ancak belirli bir sonuçtan tamamen sorumlu olması durumunda neden olarak nitelendirilebileceği görüşünü benimsiyor. Bu görüş kısmen Stoacı neden kavramından esinlenmiş olmalıdır. Stoacılara göre bir şey etkinse neden sayılırken, Origen'e göre bir varlık tek etkinse neden sayılır.⁹⁷ Origen, daha önce var olan maddeden yaratılış görüşünün başka açılardan da saçma olduğuna dikkat çeker. Çünkü dünyanın maddeden yaratılmadığını iddia ediyor; daha ziyade, dünya belirli bir tür maddeden, yani bilgilendirilmiş maddeden yaratılmıştır ve insan zanaatkarların durumunda olduğu gibi, atıl, geriye kalan madde yoktur. Origen bunun maddenin statüsünün göstergesi olduğunu savunuyor. Kutsal Yazılar, Tanrı'nın "her şeyi sayı ve ölçüye göre" yarattığını söylediğinde [Süleyman'ın Bilgeliği 11:20], tam da bu nedenle, "sayı" terimini akıllı yaratıklar veya akıllar için kullanmakta haklı olacağız; çünkü onlar, Tanrı'nın takdiriyle sağlanabilecek, yönetilebilecek ve kontrol edilebilecek kadar çoktur; Öte yandan "ölçü", aynı şekilde maddi maddeye de uygulanacaktır ve biz, Tanrı tarafından, dünyanın düzeni için yeterli olacağını bildiği miktarda yaratıldığına inanmalıyız. Bütün bunlar başlangıçta her şeyden önce Tanrı tarafından yaratılmıştır. Musa'nın "Başlangıçta Tanrı gökleri ve yeri yarattı" [Yaratılış 1:1] derken belirsiz bir şekilde ima ettiği şeyin bu olduğuna inanıyoruz. (Prens. II.9.1) Bu pasaj, yaratılışın iki aşamada gerçekleştiğini öne sürüyor gibi görünüyor: önce madde ve sonra yaratılan varlıkların geri kalanı, Timaeus'ta ima edilen bir görüş (örneğin 69b-c) ve muhtemelen gösterildiği gibi Tatianus tarafından alınmıştır. Ancak iki aşamalı yaratılışın gerçek anlamda anlaşılması gerekmez. Origen'in bu pasajda vurgulamak istediği nokta, yaratılışta kullanılan maddenin yaratıcısının Tanrı olduğu ve bu maddenin belirli bir nitelikte olduğu ve ölçüyle karakterize edildiğidir. Bu, Origen için o kadar önemlidir ki, İlkeler Üzerine'nin (IV.4.8) sonuna doğru bunu tekrarlıyor ve çalışmasının çeşitli yerlerinde bu noktayı detaylandırıyor. Yaratılışta kullanılan maddenin yalnızca belirli bir miktarda (Prens. II.1.4) değil, aynı zamanda belirli bir türde (tosautē kai toiautē, Eusebius, P.E. VII.20.5, 8) olduğunu savunuyor. Maddenin, yaratıcının kendisine bahsettiği özellikleri (dektikē, eiktikē) kabul edecek kadar şekillendirilebilir olduğunu iddia ediyor (P.E. VII.20.5, 9). Origen, eğer maddenin kendisi bu özelliklerle donatılmışsa, bunun dünyanın bir tür kendiliğinden nesille kendi kendine yaratıldığı anlamına geleceğini söylüyor. Ancak bunun saçma olduğunu söylüyor, çünkü maddenin bu kadar farklı biçimler alabilme yeteneği, onun tesadüfen değil, bilgeliğin (sophia) ve takdirin (pronoia) ürünü olduğunu akla getiriyor; aksi takdirde madde, dünyanın güzelliğine ve düzenine katkıda bulunacak şekilde kendini dönüştüremezdi (Prens. II.1.4). Gerçek

--- SAYFA 95 ---

78 Fizik ve metafizik, gıdanın insan vücuduna yaptığı gibi, maddenin de dünyanın düzenli düzenine katkıda bulunacak bir doğaya sahip olduğunu öne sürer (P.E. VII.20.4'te). Maddenin rasyonel bir yapıya sahip olduğu ve dönüşümlerinde (örneğin su-buz) ortaya çıktığı görüşü Timaeus 53a-56c'ye kadar uzanır. Origen aynı zamanda Alexander ve Plotinus gibi filozofların teleolojik görüşlerinden de esinlenmiş olmalı; buna göre bir şey zaten belirli bir doğaya sahip olduğu için daha fazla spesifikasyon alma yeteneğine (epitēdeiotēs) sahiptir. Örneğin ancak belli bir beden ruh edinmeye muktedirdir ve ancak belli bir ruh sahibi beden akıl kazanabilir.⁹⁸ Origen, Stoacıları anımsatan bir tarzda, maddenin her şeyin sebeplerini veya formlarını (logous) Tanrı'dan aldığını ve böylece her şeyin var olduğunu iddia eder.⁹⁹ Peki Origen maddeyi tam olarak nasıl tasavvur ediyor? Aşağıdaki pasaj bu konuda aydınlatıcıdır: "Madde" derken, cisimlerin temelini oluşturan şeyi, yani onlara nitelikler de uygulandığında veya onlara karıştığında varlıklarını aldıkları şeyi kastediyoruz. Dört nitelikten bahsediyoruz; sıcak, soğuk, kuruluk, ıslaklık. Bu nitelikler, (maddenin yukarıda saydığımız niteliklerin dışında kendi başına var olduğu açıkça görülen) maddeyle karışınca farklı türdeki cisimleri meydana getirir. Fakat bu madde, söylendiği gibi, nitelikleri olmaksızın kendi başına bir varlığa sahip olmasına rağmen, hiçbir zaman onlardan ayrı olarak fiilen var olarak bulunamaz. (Prens. II.1.4) Bu pasajın bize söylediği şey, Origen'in bir yandan madde ile cisimler arasında, diğer yandan madde ile nitelikler arasında keskin bir ayrım yaptığıdır. Cisimlerin madde ve niteliklerden oluştuğunu iddia eder, ancak maddenin hiçbir zaman nitelikler olmadan bulunmadığını ileri sürer. Burada metne daha yakından bakmak gerekiyor. Origen'in İlkeler Üzerine kitabının bu kısmı ne yazık ki yalnızca Rufinus'un dördüncü yüzyıldaki Latince çevirisinde günümüze kalmıştır.¹⁰⁰ Maddenin (Yunanca hylē terimi için materia) cisimlerin altında, subiecta cororibus olduğu söylenmektedir.¹⁰¹ Subiecta terimi muhtemelen Platon'da bulunan (örn. Rep. 581c) ve Aristoteles'in hazne için kullandığı Yunanca hipokeimenon terimini tercüme etmektedir (Phys. 192a31; De caelo 306b17), bunu maddeyle özdeşleştiriyor. Bu terim daha sonraki Platoncular tarafından maddeyi, nitelikleri kabul eden biçimsiz bir varlık, bir tür alt tabaka olarak belirtmek için kullanıldı; Plotinus bu konuda böyle bir örnektir (Enn. II.4.1.1, II.4.4.7, 12.22). Origen'in durumu da benzer olmalı; Timaeus 49d-50b'de bahsi geçen, maddenin kabul ettiği dört nitelik hakkında konuşuyor. Niteliklerin yer aldığı alt tabakanın doğasını daha fazla açıklamamaktadır. Ancak Origen'in konuşma tarzı, aşağıda açıklayacağım gibi bu alt katmanın fazla bir şey ifade etmediğini, aksine teorik bir yapı olduğunu gösteriyor. Origen yaratılışın iki yönünden bahsediyor gibi görünüyor. Birincisi, Tanrı'nın maddeye empoze ettiği ilkelerin, kalıpların ve sebeplerin (başlangıç, rasyonel/logous, tür; Prensip II.2.2) yaratılmasıdır. Tıpkı bir evin veya geminin, ev veya gemi formunun malzemelere empoze edilmesiyle inşa edilmesi gibi, her şeyin yaratılması da onlara göredir.¹⁰² Allah'ın maddeye yüklediği bu sebepler,

--- SAYFA 96 ---

Fizik ve metafizik de Tanrı tarafından yaratılmıştır ve "tefekkür nesneleri sistemi" olarak O'nun bilgeliğinin bir özelliğidir.¹⁰³ Gelecekteki yaratılışın, hem birincil hem de ikincil varlıkların, önbilginin gücüyle şekillendirilen ve düzenlenen her kapasitesi ve biçimi bu bilgelikte mevcuttur. Çünkü tüm yaratılmış şeyler bu bilgelikte barındırılır ve önceden şekillendirilir ve Süleyman aracılığıyla konuşan bu bilgelik, onun Tanrı'nın "yollarının başlangıcı" olarak yaratıldığını söyler, bu da onun kendi içinde tüm yaratılışın kökenlerini, nedenlerini ve türlerini içerdiği anlamına gelir. (Prens. I.2.2) Origen, ilahi bilgeliği, Tanrı'nın bilgeliği (sophia; In Joh. I.19.111) olduğu ölçüde, yaratılışın ilkesi (hōs archē) olarak işlediği söylenen Tanrı'nın Oğlu Mesih (Prens. I.2.1) ile özdeşleştirir.¹⁰⁴ Origen, ilahi bilgeliğin, "her şeyin bilgelige uygun hale gelmesi" anlamında bir ilke olarak işlediğini iddia eder (In. John I.19.111). Böyle bir formülasyon, bu hikmetin yaratılışın nihai ilkesi değil, ikincil bir ilkesi olduğunu ima eder. Origen'e göre yaratılışın en temel anlamı, her şeyin kendisine göre yapıldığı nedenlerin, formların veya modellerin yaratılmasıdır, çünkü "tüm yaratılış bu yaratım sayesinde var olabilmektedir" (Yuhanna I.34'te). Origen, bu temel veya birincil yaratılışın nedeninin Baba Tanrı olduğunu iddia ediyor. Bu birincil yaratılışın ürünü ilahi bilgeliğin içeriğine tekabül ettiği ölçüde, Origen'in neden Tanrı'nın bilgeliği olan Oğul'un Tanrı tarafından yaratıldığını söylediği anlaşılabilir (creata esse; Princ. I.2.3; egenēthē; C. Cels. V.39). "Yaratılmış" terimi burada geçici olarak alınmamalıdır, çünkü burada ebedi bir varlıktan, Tanrı'nın oğlundan söz edilmektedir; Origen'in dediği gibi bu ebedi ve ebedi bir nesildir (Prens. I.2.4, IV.4.1). Terim daha çok neden ve sonuç arasında ayrım yapmak için kullanılır.¹⁰⁵ Origenus bu ayrımı, Numenius ve Alcinos'ta bulduğumuza benzer şekilde, birinci ve ikinci Tanrı (C. Cels. V.39) arasındaki bir ayrım açısından ele alır.¹⁰⁶ Origen'in ilk Tanrı'dan "kendi başına akıl, kendi başına bilgelik, kendi içinde adalet" (autologos, autosophia, autodikaiosynē), ikinci Tanrı'nın katıldığı. Bu dil, Numenius'un birinci ve ikinci Tanrı'dan (autoagathon'a karşı agathos) nasıl bahsettiğini hatırlatır.¹⁰⁷ Athanasius daha sonra Tanrı'nın Oğlu'nu tanımlamak için aynı dili kullanır (C. Gentes 46.56-58). Origen'in yaratılışta birinci ve ikinci nedeni, yani Tanrı ve Bilgeliği, Oğul veya Logos'u birbirinden ayırması, iki varlığı var olan olarak kabul ettiği anlamına gelmez, çünkü o zaman Tanrı bileşik olacaktır (Prensip I.1.6). Origen daha ziyade Tanrı'yı yaratılışın nedeni olarak tekil olarak adlandırır (Prens. III.6.7); Tanrı ve onun Logos'u yalnızca işlev bakımından farklılık gösterir. Birincisi, Logos veya Bilgelik aracılığıyla hareket ettiği ölçüde, öncelikle akla uygun nedenlerin yaratıcısı veya varlığın yaratıcısıdır ve yalnızca ikincil olarak duyulur dünyanın yaratıcısıdır.¹⁰⁸ İkincisi, duyulur dünyayı meydana getirmesi anlamında yaratılışın nedenidir. Origen, dünyanın bu haliyle ebedi olduğunu savunuyor;

--- SAYFA 97 ---

80 Fizik ve metafizik ilahi iyiliktir, ancak bu özel dünya, duyuşal, bedensel doğası göz önüne alındığında, yok olacak. Böylece her zaman var olan dünya - yani anlaşılır nedenler - ile dünyanın birbirini takip eden çağları veya çağları arasında ayrım yapar (Prens. II.1.3, II.3.4-5). Bu, dünyanın ebedi yenilenmesine (palingenesia) ilişkin Stoacı görüşü anımsatmaktadır; Evrenin hareketinin iki döngüsü olduğunu söyleyen Politicus mitine dayanan Severus'ta da benzer bir ayrım buluyoruz (Proclus, Tim. I.289.7-12).109 Hem Severus hem de Origen yaratılış zamansal başlangıçtan ayırmak istiyor. Origen'in bu özel görüşü, ona göre yaratılışın en temel duygusunun maddi olmayan, anlaşılır nedenler olduğunu doğruluyor çünkü onlar dünyayı dönüşümlerinde ayakta tutuyorlar. Eğer Origen'e göre yaratılış öncelikle tüm varlıkların yaratıldığı nedenlerin ve kalıpların yaratılmasından ibaretse, o zaman kişi onun görüşüne göre maddi varlıkların tam olarak nasıl yaratıldığını merak eder. Origen maddeden altta yatan bir alt tabaka olarak bahsetse de, cisimlerin oluşumunda bir rol oynamaz; asıl unsur, maddeyi bilgilendiren ve bütün cisimleri oluşturan sebeplerdir. Bedenlerdeki değişiklikler maddeyle değil niteliklerle ilgilidir (Prens. II.1.4). Öyleyse muhtemelen madde, Clement ve Plotinus'ta olduğu gibi bir yokluktur ve bireysel bedenler, ilahi bilgelikten kaynaklanan nedenlerin dayatılmasından kaynaklanan niteliklerin bir araya gelmesinden başka bir şey değildir. Bu anlamda yaratılış, o zaman ilahi sebeplerin maddeye örneklenmesi veya yansıtılması anlamına gelecektir.110 Böyle bir bakış açısına göre, Tanrı'nın hikmeti tüm dünyaya nüfuz eder ve onu şekillendirir. Üstelik böyle bir teoriye göre yaratılışın tek ilkesi Allah'tır. Ancak Origen, teorisinde önemli bir tehlike görüyor: Yaratılış ilkesinin aynı zamanda dünyadaki kötülüklerden de sorumlu olması. Daha önce de belirttiğim gibi, Origen bu fikre son derece duyarlıdır ve onun kozmogoni açıklaması, bu zorluktan bir çıkış yolu bulma çabasıyla şekillenmektedir. Origen, insanlar da dahil olmak üzere rasyonel yaratıklar arasındaki doğal özellikler, yetenekler ve eğilimler bakımından çeşitliliğin ne keyfi ne de Tanrı'nın kararının sonucu olduğunu, daha ziyade akılların kendi tercihlerinden kaynaklandığını savunur (Prens. II.9.6). Bu zekaların önceden var olduğunu (prohuphestanai) ve bir yaşam sürdüklerini öne sürer (Prens. I.8.4).111 Ancak soru, bu yaşamın neleri içerdiği ve özellikle de bu yaşamın hangi yönünün, bedendeyken ruhun kaderini belirlediğidir. Origen'in cevabı bu akılların düşünme yeteneğine sahip olduğudur; onların yaşaması, iyiye ya da kötüye yönelik düşüncelere ve arzulara sahip olmaktan ibarettir. Origen, bedensiz zekaların en sonunda geliştirdiği eğilim ve eğilimlerin, bedenleştiklerinde karakterlerini ve hayatlarının gidişatını belirlediğini öne sürüyor. Böyle bir teoriye göre Tanrı, tüm insan akıllarını eşit yarattığı ve kaderlerinden yalnızca onların sorumlu olduğu için mutlak olarak adil ve adil olarak ortaya çıkar. Bu konuyu 4. Bölümde (s. 151-157) detaylı olarak inceleyeceğim. Yaratılış bir başlangıcı ima eder: Basil Yaratılış hakkında Basil, kozmogoninin yorumlanması ve Tanrı'nın bundaki rolüyle derinden meşguldür. Hexaameron'daki Vaazları, yaratılışın altı gününe ilişkin dokuz vaazdan oluşan bir dizi

--- SAYFA 98 ---

Yaratılış kitabının açılış bölümlerinde özetlenen fizik ve metafizik 81, bu konuyla ilgili erken Hristiyan felsefi literatüründe bir dönüm noktasıdır. Basil, hem biçimsiz maddenin yaratılıştan önce var olduğunu savunanlarla, hem de Tanrı'nın dünyayı fiilen yaratmış olması anlamında değil, onun ilkesi olması anlamında dünyanın yaratıcısı olduğunu iddia edenlerle aynı fikirde değildir.¹¹² İlk grup, görüldüğü gibi, Timaeus'u kelimenin tam anlamıyla yorumlayan Platoncuların yanı sıra Gnostikler de dahil olmak üzere çeşitli Hristiyanlardan oluşur. Basil onlara karşı daha önce karşılaştığımız argümanları ileri sürüyor. Örneğin, böyle bir görüşün Tanrı'nın kendi başına yaratamaması anlamına geldiğini ve bunun da Tanrı'nın statüsünü azalttığını ileri sürer (Hex. 2.2). Ve maddenin, yoksunluk olduğu ölçüde kötü olduğunu, yani maddenin dünya kadar iyi bir şeyin ilkesi olamayacağı anlamına geldiğini de ekler.¹¹³ Ancak bu diyalektik bir hamledir, çünkü göreceğimiz gibi, Basil madde diye bir şeyin var olduğuna inanmaz.¹¹⁴ Diğer grup karşıtları ise Timaeus'un metaforik bir yorumunu savunan Platonculardır, buna göre yaratılış bir süreç olarak değil, varoluş anlamında anlaşılmalıdır. Dünyanın var oluşunun tek sebebi Allah'tır. Origen'in yorumuna benzeyen bu yorumda, Tanrı ile dünya arasında zamansal değil, yalnızca ontolojik ve nedensel bir ilişki vardır. Oldukça önemli olan, bu yoruma göre yaratılış, fiilen meydana gelen bir şey değil, daha çok bir neden, Tanrı ve onun etkisi, dünya arasındaki metafizik ilişkinin etiketidir.¹¹⁵ Platoncular ve Origen, bu ilişkiyi, neden ve sonucun birlikte ebedi olduğunu öne süren güneş ve ışık metaforları aracılığıyla göstermeye çalıştılar.¹¹⁶ Basil bu görüşe karşı çıkıyor ve bana göre katkısı kısmen burada yatıyor. Basil, Tanrı'nın ve dünyanın birlikteliğine izin verme pahasına, Tanrı'nın ve maddenin birlikteliğinden kaçınmak istemez. Birincisi Tanrı'nın her şeye gücü yetenliğini ve özgürlüğünü baltalarken, ikincisi Tanrı'nın benzersiz bir varlık olarak ontolojik statüsünü zayıflatır ve onun iradesini uygulamasını reddeder. Aşkın, anlaşılır bir varlık olarak Tanrı, başka herhangi bir varlıkla birlikte ebedi olamaz çünkü o aynı zamanda hakim olması gereken ve yaratma eyleminde gerçekleştirdiği bir iradeye (boulēma) sahip bir varlıktır. Tanrı'yı sonsuz bir yaratılışın nedeni olarak gösteren, dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığını (gegenēsthai) inkar eden ve dünyanın kendiliğinden var olduğunu iddia eden (automatōs; Hex. I.17, 17C), yaratılışın Tanrı'nın isteği olmadan gerçekleştiğini ima etmektedir (aprohairētōs; Hex. I.17, 17C). Bu görüşe göre, Tanrı'nın varlığı dünyanın var olması için yeterliydi.¹¹⁷ Ancak Basil, Yaratılış'ın önerdiğinin bu olmadığını savunuyor. Basil, Yaratılış'ın enērgēs "gerçekleştirilmiş" veya hipestēs "meydana gelen" (Hex. 1.7, 17BC) yerine epoiēs "yapılmış" terimini kullanmasının önemli olduğunu iddia eder. Basil, bu terminolojinin, irade sahibi ilahi bir zanaatkarın kasıtlı müdahalesine işaret ettiğini savunuyor. Ancak bu, bu anlamda yaratılışın belirli bir zamanda gerçekleşmiş olması gerektiği anlamına gelmez. Yaratılış 1.1 ile ilgili olarak Basil, X'in başlangıcının (archē) henüz X olmadığını ileri sürer; zamanın çok küçük bir kısmını da değil, yaratılışın bir anda gerçekleştiği zamansız bir anı gösterir (athroōs; Hex. 1.6).

Basil bu nedenle yaratılışın zamansal yorumunu reddeder ve yaratılışın zamanın dışında gerçekleştiğini savunur. Timaeus'a (38b–39e) göre Basil şunu iddia ediyor:

--- SAYFA 99 ---

82 Fizik ve metafizik zaman, dünyayla ve özellikle gezegenlerin hareketiyle ortaya çıktı (C. Eun. I.21, 360ab). Ve dünyanın bir anda ortaya çıktığı konusunda Porphyry gibi Platoncularla aynı fikirdedir, ancak Porphyry'den farklı olarak Basil, Tanrı ile dünya arasında zamansal bir öncelik olduğunu savunur ve bu tür bir önceliğin yaratılış kavramına içkin olduğunu varsayıyor gibi görünür (Hex. I.1, 4A). Ancak soru, bu görüşe göre kozmogoninin tam olarak ne anlama geldiğidir. Basil, Tanrı'nın, yaratılan dünyanın temelleri ve sınırları olarak gökleri ve yeri yarattığını savunur (Hex. 1.7). Dünyanın düzenini, Philo ve Plotinus tarafından da kullanılan, orijinal olarak Stoacı bir kavram olan (SVF II.170) kozmik sempatinin işi olarak görüyor gibi görünüyor,¹¹⁸ ve o, doğurmanın "doğanın yakınlığını" (tên tēs physeōs oikeiōtēta; C. Eun. II.24.23) ima ettiğini öne sürüyor. Basil bu noktada daha da netleşerek, yaratılan dünyanın birbirleriyle karışmış niteliklerin toplamı olduğunu iddia eder (Hex. 1.7, 20AB; 4.5, 89BD). Örneğin toprakta aynı zamanda su ve temiz bulduğumuzu öne sürüyor. Karışımlarındaki bu nitelikler var olan her şeyi oluşturur; gök ve yer bu anlamda yaratılmıştır. Bu nedenle, Basil, Origen'in yaptığı gibi maddi bir alt tabaka (hypokeimenon; Hex. 1.8, 21B) veya Aristoteles'in yok edilemez eter (Hex. 1.11, 25AB) gibi göklerde olduğuna inandığı gibi bir elementin hakimiyetini varsaymaya gerek olmadığını savunuyor. Konumunu şu şekilde özetliyor: Aynı şekilde, onun özünün (ousia) ne olabileceği konusunda ayrıntılı araştırmalara girmeden ve alt tabakayı (hypokeimenon) bulmakla veya niteliksiz (apoios) ve kendi kendine var olan niteliklerden yoksun bir doğayı aramakla zaman kaybetmeden, yeryüzüyle ilgili olarak da tartışır. Onda gördüğümüz tüm niteliklerin varlık (eina) kavramına göre düzenlendiğini, maddenin bileşenleri olarak var olduğunu (symplērotika tēs ousias yparxonta) bilmeliyiz. Eğer onda var olan niteliklerin her birini soyutlamaya çalışırsanız hiçbir şeye varamazsınız. Siyahı, soğukluğu, ağırlığı, yoğunluğu, tat ile ilgili nitelikleri veya görülen diğer nitelikleri çıkarırsanız, alt tabaka kalmaz. (Hexaemeron 1.8, 21B'de) Basil burada "töz" (ousia) terimini iki anlamda kullanıyor; birini reddediyor, diğerini onaylıyor. Basil, birincisinin substratın eşdeğeri olan niteliksiz maddeye, ikincisinin ise kurucu niteliklerin toplamına tekabül ettiğini ileri sürer.¹¹⁹ Symplērotika tēs ousias ifadesi burada çok önemlidir; "tözün tamamlayıcısı" değil, "tözün kurucusu" anlamına gelir, çünkü Basil'e göre tözü oluşturan niteliklerden başka hiçbir şey yoktur. Plotinus ve Porphyry de benzer şekilde konuşuyor. Plotinus, cevheri oluşturan ve olmayan niteliklerden söz eder ve buna göre asli ve ilineksel nitelikler arasında ayrım yapar (Enn. II.6.1.18-31).¹²⁰ Basil de benzer bir ayrım yapar. Her duyulur varlığın belirli bir "öznenin doğasını karakterize eden ayırt edici bir niteliğe",¹²¹ uygun niteliğe veya ayırt edici özelliğe sahip olduğunu öne sürer (idion, idiōma; Hex. 4.5, 89B). Su için bu nitelik soğukluktur; fre için ısı; toprak için kuruluk; insan için sebep (Hex. 4.5).

--- SAYFA 100 ---

Fizik ve metafizik 83 Basil bu teoriyi ilahi maddeye de uygular; ısının fre ile olduğu gibi, “iyiliğin” de Tanrı'nın özüyle “eşzamanlı” (sendromon) olduğunu ileri sürer (De Spirito Sancto 8.21). Ve Eunomius'a Karşı (C. Eun. II.29, 640ab) kitabında Basil, “hayat”, “ışık” ve “iyilik”in “[Tanrı'nın] ayırt edici özelliğini belirtmenin farklı yolları” (idiotēs) olduğunu söyler. Farklı şeyler, örneğin tatlılık gibi ismen aynı özelliğe sahip olabilir, ancak bu bir şeyden diğerine farklılık gösterir; fg'nin tatlılığı üzüm ve elmanınkinden farklıdır (Hex. 5.8, 113BC). Bir fg'yi fg olarak işaretleyen, onun uygun tatlılığıdır. Bu özellik değiştiğinde eşyanın mahiyeti de değişir. Böyle bir nitelik, tesadüfi veya zorunlu olmayan niteliklerden ayırt edilmelidir. Basil, bu tür niteliklerin hiçbirinin teori dışında maddeden soyutlanamayacağını savunur (epi noiai; Hex. 6.3, 121C). Sorun elbette bu nitelikleri bir arada tutanın ne olduğudur. Basil, şeylerdeki nitelikleri birleştiren şeyin Tanrı'nın gücü olduğunu savunur (tēi dynamei tou ktisantos ēnōtai; Hex. 6.3, 121C). Bu, şeylerin kendilerinde nitelikleri bir arada tutan hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelir; örneğin niteliklerin içinde bulunduğu belirli bir alt katman veya alternatif olarak bir biçim.¹²² Özsel nitelikler bile bir şeyin birliğini açıklamaz; Basil'in görüşüne göre birleştirici unsur daha ziyade Tanrı'nın gücüdür. Burada Tanrı'nın gücünün olayları nasıl birleştirdiği merak edilebilir. Gördüğüm kadarıyla Basil bunun nasıl olduğunu açıklamıyor. Ancak öyle görünüyor ki, bu birleşme, Tanrı'nın ek bir faaliyeti değil, daha çok, her zaman orada olan ve dünyanın varlığını garanti eden Tanrı düşüncesindeki özgün nitelikler birliğinin etkisidir. Basil'in teorisi, karakteristik bir özelliğin (idion; Isag. 12.17-22) veya temel bir niteliğin (Kat. 95.22-33'te) bir şeyin doğasına katkıda bulunduğuna dair Porphyry'nin görüşüne çarpıcı biçimde benzer (Isag. 7.19-24, Kat. 128.34-129.10). Başlangıçta Plotinus'un teorisi olan (Enn. VI.3.8.19-37) duyulur varlıkların nitelik demetleri olduğu Porphyry teorisinin ayrılmaz bir parçasıdır. Ancak Porphyry, Tanrı'nın var olan her şeyin nedenlerini (logoi) sağlayarak yarattığını öne sürerek Plotinus'un teorisini bir adım daha ileri götürüyor ki bu da tüm cisimlerin niteliklerine tekabül ediyor.¹²³ Basil bunu yaratılışla ilgili olarak açıkça söylemiyor, ancak yukarıda alıntılanan pasajda duyulur şeylerin kurucu niteliklerinden bahsederken bunu ima ediyor. Onun düşüncesi, Tanrı'nın tüm cisimlerin logoi'sini sağlayarak, onları birleştirerek ve bir arada tutarak yarattığıdır. Nyssa'lı Gregory, birazdan göreceğimiz gibi, bu teoriyi daha da geliştiriyor. Basil, kötülükten Tanrı'nın sorumlu olmadığı konusunda ısrar ediyor (Hex. 6.7). Örneğin doğal afetlerin kötülük örneği olarak görülmemesi gerektiğini ve aynı durumun ölüm, hastalık, yoksulluk ve acı için de geçerli olduğunu, çünkü bunların doğası gereği meydana geldiğini ve çoğunlukla faydalı olduğunu öne sürüyor (Hex. 2.5, 40B). Basil'e göre kötülüğün gerçek kökeni, ruhu iyilikten uzaklaşan insanda bulunur (Hex. 2.5, 40B). Bu anlamda kötülük insanın dışında aranmamalıdır ve bu, yalnızca bizim yarattığımız iyilik yoksunluğundan başka bir şey değildir; bu anlamda kötülüklerin tek nedeni biz insanlarız (Hex. 2.5, 40B). Daha önce de belirttiğim gibi bu da

Plotinus'un görüşü ve Athanasius'un desteklediği görüş; Athanasius düşünüyor

--- SAYFA 101 ---

84 Fizik ve metafizik kötülüğün, varlığı iyilikle, yani Tanrı ile özdeşleştirirken, yalnızca insan tarafından meydana getirilen kötülüğün yokluk olmasıdır (C. Gentes 7.1-3; ayrıca bkz. Bölüm 4, s. 159 ve n. 89). Dünya bir düşünceler dünyasıdır: Nyssa'lı Gregory Pek çok erdeme rağmen, ne Origen'in ne de Basil'in teorileri, Tanrı gibi maddi olmayan bir prensibin maddi evreni ve içindeki maddi varlıkları yaratmasının nasıl mümkün olduğu sorusuna doğrudan değinmiyor, ancak meseleyi çözmenin olası bir yolunu öneriyorlar. Ancak bu, doğru bir şekilde ele alınması gereken bir sorudur. Maddenin önceden var olduğu varsayımının saçma sonuçlara yol açtığını öne sürerek Tanrı'nın yoktan yarattığını iddia etmek yeterli değildir; aynı zamanda Tanrı'nın, maddi dünya gibi kendisinden temelde farklı bir şeyin nedeni olmasının kavramsal olarak nasıl mümkün olduğunu da göstermek gerekir. Bu sorunun cevabı maddenin doğasına ilişkin bir teoriyi gerektirir. Ancak o zaman yoktan yaratılış teorisi tam olarak desteklenebilir. Nyssa'lı Gregory tam olarak bu görevi üstleniyor. Konuyu şöyle sunuyor: İnsanların şöyle şeyler söylediğini duyarsınız: Eğer Tanrı maddesizse, o zaman madde nereden geliyor? Nicelik, nicelikten, görünen görünmeyenden, kütle ve büyüklükle tanımlanan, boyut ve sınırdan yoksun olandan nasıl çıkıyor? Maddede görülen diğer özellikler de öyle: Tabiatında maddeye dair hiçbir şey bulunmayan bir insan, bunları nasıl ve nereden meydana getirmiştir? (Hexaemeron 69B için özür) Gregory, Origen'de ve özellikle Basil'de bulduğumuz görüşleri geliştirerek bu soruyu yanıtlamayı üstleniyor. Gregory, maddenin kendi başına var olmadığını savunuyor; var olanın soğuk ve sıcak, kuru ve nemli, hafif ve ağır, renk ve şekil gibi nitelikler olduğunu; bunların yakınsaması (syndromē poiōtētōn) madde dediğimiz şeyi oluşturur (Hex için Özür. 69C).¹²⁴ Bu niteliklerin kendileri de maddi nitelikte değildir; daha doğrusu, bunlar Tanrı'nın zihnindeki kavramlar (ennoiai) veya düşüncelerdir (noēmata) ve her zaman bu biçimde var olmuşlardır (Apol. 69C). Allah aslında maddeyi yaratmamış, aksine iradeyle tüm varlıkları zihnindeki düşüncelerden yaratmıştır. Bu biraz açıklama gerektiriyor ama önce Gregory'nin Tanrı'nın yaratılışa katkısı konusundaki görüşünü nasıl özetlediğini görelim. Her şeye kadir olan O, hikmetli ve kudretli iradesiyle, varlıkların yaratılması için maddenin oluştuğu her şeyi yarattı: hafif, ağır, yoğun, nadir, yumuşak, dayanıklı, nemli, kuru, soğuk, sıcak, renk, şekil, dış hat, uzam. Bütün bunlar kendi içinde kavramlardır (ennoiai) ve çıplak düşüncelerdir (psila noēmata). Hiçbiri tek başına madde değildir, birbirleriyle birleşince madde haline gelirler. (Heksaemeron 69C için özür dileriz)

--- SAYFA 102 ---

Bu, maddenin doğası sorusuna özel bir yanıt değil, Gregory'nin tüm çalışmasına nüfuz eden oldukça karmaşık bir teorinin parçasıdır. Gregory teorisini Hexaameron İçin Özür (Apol.), Ruh ve Diriliş Üzerine (De an.) ve İnsanın Yaratılışı Üzerine (De hom. opif.) adlı eserlerinde açıklamaktadır. Gregory'nin madde teorisini bu kadar çeşitli çalışmalarda buluyoruz çünkü Gregory'nin sadece kozmogoniye açıklamak için değil, aynı zamanda bedeninin dirilişini açıklamak için de böyle bir teoriye ihtiyacı var. Daha doğrusu, ölümden sonra bedenin parçalanıp yok olmasına rağmen, bedenin dirilişinin mümkün olduğu yönündeki iddiasını destekleyecek bir madde teorisine ihtiyacı vardır. Bu tezi doğrulamak onun için önemliydi çünkü Celsus ve Porphyry bedenin dirilişinin mantıksal olarak imkansız olduğunu savundular.¹²⁵ Ancak Gregory'nin eserlerindeki madde teorisini açıklamaları arasında bazı farklılıklar olduğunu görüyoruz. Savunma'da nitelikler maddenin kurucu unsuru olarak kabul edilirken, diğer iki eserde bunlar cisimlerin kurucu unsurlarıdır ve logoi olarak adlandırılmıştır. Bedene ait olan şeylerin hiçbirisi tek başına cisim değildir, ne şekil, ne renk, ne ağırlık, ne uzam, ne boyut, ne de nitelik sayılan şeylerden her biri bir logostur ve bunların birbirleriyle birleşmesi ve birleşmesi bir cisim meydana getirir. Bedeni tamamlayan bu nitelikler duyu algısıyla değil akılla kavrandığına ve tanrısal olan akli (noëron) olduğuna göre onun için sorun nedir [yani; Tanrı'nın] birbirleriyle kombinasyonları bizim için bedensel doğayı oluşturan anlaşılır varlıkların (noëta) düşüncelerini (noēmata) yaratması için mi? (Ruh ve Diriliş Üzerine 124CD, GNO 94.8-15) Bu pasajda Gregory, bedenlerin maddeden değil, ilahi akıl ve insan akli tarafından barındırılan anlaşılır varlıklardan, niteliklerden veya logolardan oluştuğunu bir kez daha açıkça ortaya koyuyor. Duyulur, bedensel varlıkların yaratımı, Tanrı'nın logoi'sinin birleşimi anlamına gelir; biz insanlar da bu varlıkları, onları oluşturan logoi'leri, yani nitelikleri birleştirerek tanıyabiliyoruz. Gregory bunun nasıl gerçekleştiğini şu pasajda şöyle açıklıyor: Maddenin kurucu niteliklerden oluştuğunu öğreniyoruz. Madde bu vasıflardan mahrum kalırsa akıl onu idrak edemez. Aslında biz, zemindeki her türlü kaliteyi akıl yoluyla ayırıyoruz. Ve akıl bedenle değil akılla ilgilidir. Düşünmemiz için bir hayvanın, bir tahta parçasının ya da maddi yapısı olan herhangi bir şeyin bize sunulduğunu varsayalım. Zihinsel bir bölünme (kat' epinoian diairesei) süreciyle alt tabakayla bağlantılı birçok şeyi tanırız ve bunların her birinin logosu aynı anda düşündüğümüz diğer şeylerle karışmaz. Çünkü logoların rengi ve ağırlığı farklıdır, aynı zamanda miktar ve somut kalite açısından da farklıdır. Çünkü yumuşaklık ve iki arşın uzunluk ve yüklemelenen diğer şeyler logomuzda ne birbirleriyle ne de gövdeyle ilişkilendirilmez. (İnsanın Yaratılışı 212D-213A)

--- SAYFA 103 ---

86 Fizik ve metafizik Gregory'nin bu pasajdaki ana fikri, her bir logos'u diğerinden farklı olarak algıladığımızdır. Logoi'nin epistemik farklılığı (örneğin renk ve boyut) bir yanılsama değil, gerçekte farklı olmalarının sonucudur. Logolar bize birleşik olarak sunulsa da, onları o kadar net bir şekilde ayırt ederiz ki, örneğin kırmızı renkli logoları üçgen şekilli logolarla karıştıramayız. Yanılmaz ayrımlar yapabilme yeteneğimiz Gregory'ye, logoi'nin maddenin bileşenleri olarak gerçekte de farklı olduğunu düşündürmektedir. Ona göre bu, bunların ilahi akılda da farklı olduğu anlamına gelir. Gregory'nin görüşüne göre Tanrı, logoi'yi kendi düşüncelerini birleştirerek yaratmaz; daha doğrusu, Tanrı'nın düşünceleri ilahi akıldan çıktıklarında nitelikler olarak birleşirler. Bu anlamda, maddenin bileşenlerinin Allah'ın aklında kendilerine ait kalıpları vardır, fakat maddenin kendisi böyle değildir. Gregory'ye göre bu, logoi'nin yaratılmasından öncelikli olarak sorumlu olan ilahi bir irade eylemidir; bu, yaratılışı esas olarak logoi'nin doğuşu olarak düşünen Origen'in görüşüne benzer bir görüştür. Elbette bu, Origen'e göre logoilerin birleşiminden Tanrı'nın sorumlu olmadığı anlamına gelmez. Gregory'nin fikri, logoi'nin Tanrı'nın zihninde yerleştiği anda onun dışına yansıtıldığı ve bunun da dünyanın var olması anlamına geldiği yönünde görünüyor. Bu fikir, iki aşamalı bir yaratılış sürecini ima ediyor olarak alınabilir: ilahi akılda logoi'nin yaratılması ve ardından bunların yansıtılması veya kalıpların yaratılması ve bunların gerçekleştirilmesi.¹²⁶ Bunu oldukça mantıksız buluyorum, çünkü ilk olarak Gregory'nin formülasyonlarında bunu zorlayıcı kılacak hiçbir şey yok ve ikinci olarak, iki aşamalı yaratım, süreç olarak yaratım itirazlarına karşı savunmasızdır. Gregory'nin ilgili tüm metinlerinin üzerinde birleştiği nokta, Tanrı'nın maddenin yaratıcısı olmaksızın maddi dünyanın yaratıcısı olduğudur; Madde daha ziyade cisimleri oluşturan niteliklerin birleşiminden kaynaklanan bir epiphenomenon'dur ve Allah'ın yarattığı ve bir araya getirdiği de bu niteliklerdir. Gregory'nin teorisi, Plotinus ve Porphyry'nin görüşleriyle çarpıcı benzerlikler göstermektedir.¹²⁷ Daha önce de belirtildiği gibi, Plotinus duyulabilir varlıkların nitelik demetlerinden başka bir şey olmadığını savunur (Enn. VI.3.8.12-32). İçinde niteliklerin yer aldığı bir alt katman olarak maddeden söz eder ve ayrıca maddenin anlaşılır bir modelinden (I.8.3.4-18, II.4.5.15-24)¹²⁸ söz eder ki bu Gregory'nin yapmadığı bir şeydir. Plotinus bizi, maddeleşmiş Formlar ile yalnızca bir gölge, aklımızın kavrayamayacağı sahte bir görünüm ve sonuçta bir yokluk olarak gördüğü maddeyi birbirinden ayırmaya davet ediyor (Enn. II.4.6.15-18, II.9.12.38-40, I.8.3.1-6, VI.3.8.32-37). Plotinus, Gregory gibi, maddi varlıkların nitelikler yığını olduğu yönündeki metafizik görüşünü, maddi varlıkları, onların kurucu unsurlarını, niteliklerini veya logoi'lerini tasarlayarak bildiğimizi ileri süren epistemolojik bir argümanla destekler. Porphyry, Gregory'nin karşı karşıya olduğu soruna, yani Tanrı'nın anlaşılır bir varlık olarak maddi varlıkları nasıl yarattığına değinirken Plotinus'un teorisini daha da geliştirir. Porphyry'nin cevabı, daha önce de söylediğim gibi, bu tür varlıkların ilahi düşüncelerin akışının bir sonucu olarak ortaya çıkan nitelik demetleri olduğudur.¹²⁹ Daha spesifik olarak Porphyry, ilahi aklın, ilahi aklın unsurlarını içerdiğini savunur.

Bir hayvanın veya bir bitkinin oluş sebeplerini menî veya tohum nasıl barındırıyorsa, her şeyin var olması da öyledir. Porphyry'nin görüşüne göre,

--- SAYFA 104 ---

Fizik ve metafizik 87 olsa da, dünyanın ilahi yaratılışı durumu iki açıdan farklılık gösterir; Birincisi, logoi'yi barındırmak için tohum ya da meni gibi küçücük bir madde miktarına bile ihtiyaç yoktur; ikincisi, dünyanın Tanrı tarafından yaratılması, tohumlardan ve meniden meydana gelenler gibi bir süreç değil, birdenbire (athroōs) gerçekleşen bir şeydir.¹³⁰ Gregory'nin kozmolojik teorisi, hem içerik hem de terminoloji açısından Porphyry'nin teorisine yakındır. Porphyry gibi Gregory de Tanrı'nın her şeyi yarattığı ufuk açıcı güçten bahseder (Apol. 77D),¹³¹ ve Tanrı'nın her şeyi bir anda (athroōs) yarattığını ileri sürer.¹³² Ancak Gregory, teorisini gerekçelendirme tarzı bakımından Porphyry'den farklıdır. Görebildiğim kadarıyla Gregory'nin fikirleri burada hatırı sayılır bir özgünlük sergiliyor. Onun, maddenin maddi varlıkları oluşturan nitelik demetleri olduğu görüşünü destekleyen argümanları, modern madde teorilerine ruhen benzer bir maddenin korunumu teorisini önermektedir. Gregory, maddi varlıkların maddesinin sürekli olarak dönüştüğünü iddia ediyor; yağmur suyu toprağı nemlendirir, güneş nemi buharlaştırır, yani bir nevi havaya dönüştürür vb. (Apol. 93B-96A). Gregory, örneğin frenin yağı yaktığında, durumun yalnızca frenin nemli elementi tüketip onu kuru hale getirmediğini, aynı zamanda kütlenin de kuru toz olarak havaya yayıldığını ileri sürüyor - bu nedenle bir fenerin dumanı üzerindeki her şeyi karartıyor (97B). Yağın kaybolmaması, toz gibi farklı maddi elementlere dönüşmesi, maddenin vücudun çözünmesiyle ortaya çıkan niteliklerden oluştuğunu göstermektedir (97CD). Cisimlerin çözünme örnekleri, tek bir cisimden birçok farklı unsurun ortaya çıktığını göstermektedir: hava, su, toz vb. Bir bedeni oluşturan tek şey budur (C. Eun. II.949, GNO 259.26-260.25). Gregory, maddi bedenlerin yaratıldıkları şekilde çözüldüğünü iddia ediyor. Zanaatkarların el yapımı eserler yapma biçiminin de bunun doğrulandığını öne sürüyor. O halde Gregory'nin maddi olmayan bir Tanrı'nın maddi bir dünyayı nasıl yarattığı sorusuna cevabı, dünyanın aslında hiç de maddi olmaması nedeniyle sorunun yanlış yönlendirildiğini söylemek olacaktır; daha ziyade ilahi akılda yaratılan ve insan aklının idrak ettiği sebeplerden veya niteliklerden (logoi) oluşur. Bu elbette Gregory'nin maddi varlıkların varlığını inkar ettiği anlamına gelmez; maddenin varlığını reddeder. Gregory'ye göre dünya ve içindeki her şey, ilahi akılda var oldukları sürece nesnel bir varoluşa sahip olan anlaşılır varlıklardan, logoi'den oluştuğu sürece nesnel bir varoluşa sahiptir. Akademisyenler Gregory ve Berkeley'in teorileri arasındaki benzerlikleri fark ettiler.¹³³ Aslında Gregory, Berkeley ile var olan her şeyin nedenlerinin Tanrı'nın zihninde var olduğu görüşünü paylaşıyor. Gregory'ye göre dünyanın yaratılışı, Berkeley'in iddia ettiği gibi bunların insan tarafından algılanabilir hale gelmesinden değil, Tanrı'nın bu nedenlere sahip olmasından ibarettir. Bu anlamda Gregory'nin teorisi, maddeyi algılama eylemine indirgeyen Berkeley'in idealizminden farklıdır. Gregory'nin teorisi, maddi tözlerin niteliklerden oluştuğunu savunan John Locke'un görüşüne oldukça yakındır; onlar hakkında bildiğimiz tek şey gerçek özler değil, nominal olanlardır, yani yalnızca niteliklerini biliyoruz (Deneme II.31.6-10, III.3.15-19). Gregory'nin

Bu görüş, Locke'un bizim bu açıklamayı bilmediğimizi iddia etmesindeki görüşe açıkça yaklaşmaktadır.

--- SAYFA 105 ---

88 Maddenin fiziği ve metafiziği (ton tēs ousias logon), her ne kadar onları duyu algısı yoluyla biliyor olsak da (aisthēsei; C. Eun. II.949, GNO 259.26-260.13). Her halükarda, Gregory'nin görüşü son derece karmaşık bir felsefi teoridir ve Hristiyan kozmolojik yaratılış teorilerine yoktan önemli bir tamamlayıcıdır. İlk ilkeler ve ilahi kişiler: Hristiyan Tanrı kavramı Şu ana kadar söylenenlerden, belirli bir Hristiyan Tanrı anlayışının Hristiyan kozmogoni yorumunu şekillendirdiği açıkça ortaya çıkıyor. Çünkü gördüğümüz gibi, yalnızca Tanrı'nın güçsüzlüğüne, kötülüğüne ya da sınırlı özgürlüğüne ilişkin imalardan kaçınan kozmogonik bir açıklama kabul edilebilir. Tanrı, tıpkı pagan çağdaşları için olduğu gibi, Hristiyan filozoflar için de açıkça bir küme kavramıdır; Tanrı akıldır, iyidir, iyilikseverdir, yardımseverdir, her şeye gücü yetendir, her şeyi bilendir, mutlak biçimde özgürdür. Bu Tanrı anlayışı, hem Hristiyan kozmogonik açıklamasını hem de daha genel olarak Hristiyan gerçeklik ilkeleri teorisini şekillendirir. Hristiyanlar, gördüğümüz gibi, ne üç katmanlı (Tanrı, Formlar, madde) ne de iki aşamalı (Tanrı ve madde) formülasyondaki ilkelere ilişkin Platoncu görüşe katılamazlar, çünkü onlara göre Tanrı dünyanın tek ilkesidir. Bununla birlikte, Tanrı ile dünya arasındaki ontolojik eşitsizlik, Tanrı'nın dünyanın tek ilkesi olduğu görüşüyle gerilim içindedir çünkü bu, Tanrı'nın kökten farklı bir varlıkla ilişkisini açıklanmadan bırakır. Gördüğümüz gibi Origen, Basil ve özellikle Gregory bu konuyu çözmeye çalıştı. Ancak tek sorun bu değildi. Gördüğümüz gibi bir diğer konu da Tanrı'nın yaratılışa dahil olma kapasitesiydi. Hristiyan filozoflar, Yeni Ahit'in çeşitli pasajlarında anlaşılması zor terimlerle¹³⁴ ileri sürüldüğü gibi, Tanrı'nın tek bir varlık olmasına rağmen yaratılışa farklı işlevler yerine getirdiğini iddia etmeye çalıştılar ve bu işlevleri ilahi Teslis'in kişileriyle, özellikle de Baba ve Oğul'la ilişkilendirmeye çalıştılar. Hristiyan filozofların bunu en başından itibaren yaptığını gördük. Justin'in, Baba Tanrı ile dünya arasında aracı olarak görev yapan Oğul Tanrı olan ilahi Logos hakkında zaten bir teorisi vardı. Bu teori giderek karmaşılaşıyor çünkü Hristiyan filozoflar, yaratılmış dünyayla hiçbir bağlantısı olmayan iyi, daha yüksek bir Tanrı ile, dünyanın yaratılışından sorumlu olan, ne iyi ne de yetenekli olan aşağı düzeyde bir yaratıcı Tanrı arasında keskin bir ayırım yapan Gnostiklerin veya Marcion'un görüşlerinden kendilerini uzaklaştırmak istiyorlardı. Sonunda bu teori, İznik Konsili'nde üzerinde anlaşmaya varılan Teslis doktrinine yol açacaktı; daha sonraki konseylerde daha da geliştirilecekti. Bu teorisinin gelişimi çok karmaşıktır. Burada konunun tüm inceliklerine girmeyeceğim. Ancak buna yol açan tartışmaya ve içerdiği felsefi konulara ilişkin bir fikir vermeye çalışacağım. İlahi ilkeler arasındaki ayırım konusunda benzer bir tartışmanın çağdaş Platoncular arasında da sürdüğünü belirterek başlayayım. Plotinus'ta bulduğumuz ve buna göre üç ilkenin (Bir, Akıl ve Ruh) var olduğu teorisi, uzun bir gelişimin sonucudur.

--- SAYFA 106 ---

Fizik ve metafizik 89 Moderatus, Numenius ve Alcinous'a kadar uzanır ve Platon'un, özellikle Timaeus, Devlet ve Parmenides'in eserlerinin bir dizi yorumuna dayanır. Kabaca söylemek gerekirse, bu gelişmeye, Timaeus'un yaratıcısının Devlet'teki İyinin Formu ile özdeş olamayacağı inancı rehberlik etmiştir; çünkü o, öncelikle zorunlulukla, yani hazneyle sınırlanmıştır ve aynı zamanda düşünceleri olduğu için mutlak olarak basit ve birleşik değildir. Bu nedenler, Numenius gibi Platoncuları, Parmenides ve İyinin Formu (frs. 16, 17, 19-21 Des Places) ile özdeşleştirdikleri yaratıcıdan daha yüksek bir Tanrı'yı varsaymaya yönlendirdi. Benzer gerekçelerle Alcinous, Aristoteles'in Metafizik XII'deki Tanrısı (özellikle 1074b29-35) gibi yalnızca kendisini düşünen ilk akıl ile Formları düşünen ikinci akıl, yaratıcı (Didask. 164.19-31) arasında ayrım yapar. Benzer endişeler, Baba Tanrı ile O'nun Oğul Logos'u arasındaki ayrımın Hristiyan gerekçelendirmesinin arkasında da gözlemlenebilir. Ancak pagan ve Hristiyan tartışmaları arasında da önemli farklılıklar vardır. Bunlardan ilki, Hristiyanlar açısından Tanrı'nın Oğlu'nun enkarne olması, bir insan olarak ortaya çıkması ve aktif olarak dünyaya karışmasıdır. Bu Hristiyan doktrini, Tanrı'yı tamamen anlaşılır bir varlık, yani bir akıl olarak gören çağdaş Platoncular ve Peripatetikler için neredeyse sık sık geçerliydi. Hristiyanlar bir yandan Tanrı'nın enkarnasyonunu haklı çıkarmak zorundaydılar, diğer yandan da Baba Tanrı'nın aşkınlığını korumak ve onu duyulur alemden, Tanrı'nın cisimleşmiş Logos'u veya Bilgeliliği aleminden ayırmak için Platoncu çağdaşlarından çok daha fazla nedenleri vardı. Ancak asıl soru bu ayrımın ne kadar güçlü olması gerektiği idi. Eğer çok güçlüyse, o zaman Baba Tanrı, yaratılışın ana ilkesi değildir ve eğer çok zayıfsa, o zaman Tanrı, kendi ürünü olan dünyadan ve onun içinde meydana gelen kötülüklerden yeterince uzaklaşamayacaktır. Her iki eğilim de ilk Hristiyanlar arasında kanıtlanmıştır. Marcion, biri iyi biri kötü olmak üzere iki farklı Tanrı'dan bahsederken, Tertullianus'un aleyhinde yazdığı Praxeas, Baba ve Oğul arasındaki herhangi bir ayrımı reddederek onları tek bir kimlikte birleştirdi (Adv. Prax. 2.3, 10). Baba ve Oğul'un aynı olduğunu ve Oğul olarak enkarne görünenin Baba olduğunu savunan Sabellius (üçüncü yüzyılın başları) ve Ancyra'lı Marcellus'un (c. 280-374) daha sonraki görüşleri de benzerdi. Ancak ne kimlik ne de salt varoluşsal bir ayrım işe yarar. Gördüğümüz gibi, Hristiyanlar çok erken bir dönemden itibaren Baba'nın dünyevi önceliğine karşı konuşmuş, Baba ve Oğul'un bir arada varoluşunu vurgulamış (sympareinai; Irenaeus, Demost. 58, SC 62: 158) ve hem Baba hem de Oğul'un sıra, görünüş ve tezahür bakımından farklı kalsalar da aynı ilahi özden olmasını sağlayacak bir birlik derecesi oluşturmaya çalışmışlardır (Adv. Prax. 2.4). Ancak bunun çok zor bir görev olduğu ortaya çıktı. Justin, Tanrı'nın Logos'unu başka bir Tanrı (heteros theos; Çevir. 62.2, 128.4, 129.1, 4) ve doğurulmuş (128.4) olarak tanımlar ve güneş ışığının güneşten bağımsız var olmaması gibi, Oğul'un da Baba'dan bağımsız bir varlık olmaması gibi, güneş ışığı imgesini (128.3):135 kullanarak onların birliğini vurgular. Justin ışınları çağırıyor güneşin "güçleri" (dynameis; Çevir. 121.2). Hem bu benzetme hem de görüntünün benzetmesi

--- SAYFA 107 ---

90 Justin'in de kullandığı (Dial. 128.4) fre'den alınan fizik ve metafizik, Tanrı'nın cevherinin birliğini ve azalmayan statüsünü vurgulamayı amaçlamaktadır. Benzer fikirleri Tertullian ve Theophilus'ta da buluyoruz. Tertullianus, Baba'nın aslında Oğul olduğunu ve Oğul gibi çarmıhta acı çektiğini savunan Praxeas'a karşı çıkmaya koyulur. Tertullian, Tanrı, Tanrı'nın Oğlu ve Ruh arasındaki temel birliği göstermek için güneş ve onun ışınları analojisini kullanır; bu da, Tanrı'nın "üç kişilikte (personae) tek bir madde (substantia)" olduğunu iddia eder.¹³⁶ Tertullianus, muhtemelen Yunanca ousia ve prosōpon terimlerinin tercüme olduğu bu terimlerin kullanımını açıklığa kavuşturamaz. Tertullianus ayrıca Baba'nın Oğul'da mevcut olması anlamında Oğul'un Baba'nın temsilcisi olduğunu (filius repraesentator patris) iddia eder.¹³⁷ Burada önemli olan, ilahi tözün eksilmemiş ve bir birlik olmasıdır. Tanrı'nın bu yönü başka bir benzetmeyle de örneklendirilmiştir: Dil yoluyla düşünceyi aktarma biçimimiz. Bu durumda bir düşünceyi paylaşanın bilgisi, onun alıcıya iletilmesiyle azalmaz. Hem Justin (Dial. 61.2) hem de Theophilus (Ad Autol. II.22) bu benzetmeyi kullanıyor. Her ikisi de, özellikle de Theophilus, Baba Tanrı ile Oğul Logos'u, rasyonel düşünceyi ifade etmek için kullanılan Stoacı bir ifade olan logos endiathetos ile rasyonel konuşmayı ifade eden logos prophorikos arasındaki orijinal Stoacı ayrım açısından ayırır. Tanrı'nın Oğul'nun, Baba Tanrı'nın düşüncesinin ifadesiyle özdeş olduğu fikri, ilk Hristiyanlar arasında görünüşe göre bazı tartışmalara yol açan Logos'u kavramsallaştırmanın bir yoluydu. Clement biraz farklı bir kavramsallaştırmayı benimsedi, yani Oğul, Baba'nın düşüncesinin ifadesi değil, Baba'nın düşüncesinin kendisidir (Strom. IV.24.156.1).¹³⁸ Tanrı'nın Logos/düşüncesi, Clement'in "fikirlerin yeri" (chōra ideōn; IV.24.155.2) olarak sunduğu Baba Tanrı'dan kaynaklanır ve okuyucuyu Phaedrus'a yönlendirir. (247c), burada göküstü uzaya yalnızca akıl aracılığıyla erişilebilir. Clement, Oğul/Logos'un varlıkların ilkesi ve kökeni olduğunu (archē kai aparchē tōn ontōn; VII.1.2.3) ve Baba Tanrı'nın enkarne olduğu zaman (Strom. V.16.5) Baba'nın aşkın ve anlaşılmaz kaldığını (Strom. V.38.6, VII.1.2.3) anlaşılır kılan kişi olduğunu savunur.¹³⁹ Origen ayrıca Baba-Oğul ilişkisinin bilen ile bilgi arasındaki ilişkiye benzer olduğunu da benimsemiştir (Prens. I.8, IV.4.2–3). Ancak bu fikrin sorunu, bilginin çokluğu ima etmesi ve hem Baba Tanrı'nın hem de Oğul Tanrı'nın birliğini zayıflatmasıdır. Clement sorunu görüyor ve Oğul'un ne çokluk ne de birlik olduğunu, bunun yerine çokluğu içeren bir birlik olduğunu (hōs panta hen; Strom. IV.24.156.2), Baba'nın ise "yalnızca bir olarak bir olduğunu" (Strom. IV.24.156.2)¹⁴⁰ iddia ediyor. Bu, Platon'un Parmenides'inin ilk iki hipotezinden ilham alan bir ayrımdır.¹⁴¹ Platoncuları aynı şekilde ayrım yapmaya yönlendiren de bu metindir. birinci ve ikinci Tanrı arasındaki iki tür birlik arasında; Numenius ve Alcinous için birinci Tanrı ve Plotinus için Bir, tamamen basit olduğundan güçlü bir birlik oluştururken, ikinci Tanrı olan Akıl, Formları barındırdığı için birlik içinde çokluktur.¹⁴² Sanırım, Origen'i Baba ile Oğul arasında ayrım yapmaya iten şey de tam olarak budur.

çağdaş Platoncuların ve onlardan önceki Philo'nun (Yaratılış Üzerine Sorular II.62) yaptığı gibi, birinci ve ikinci bir Tanrı açısından (C. Cels. V.39). Onlar gibi Origen

--- SAYFA 108 ---

Fizik ve metafizik 91 Baba Tanrı'yı Oğul'dan veya Ruh'tan daha büyük bir neden olarak kabul eder ve daha fazla sayıda sonuca yol açan bir nedenin, sonuçta ortaya çıkan nedenlerden daha büyük olduğu şeklindeki Platoncu ilkeye uygundur.143 Bununla birlikte Origen, Oğul'un Baba Tanrı'nın yaratımı olduğunu söyler (Joh. I.19.111'de; Prens. IV.4.1); Bu, yalnızca Baba Tanrı'nın doğmamış olduğunu söylediğinde doğrulanır (Prens. I.2.7). Köken, zamansal yaratım anlamına gelmez, yalnızca ebedi ontolojik bağımlılık anlamına gelir, çünkü onun görüşüne göre Oğul da her zaman var olmuştur (IV.4.1). Origen aslında Baba ve Oğul Tanrı'nın doğa ve madde bakımından birliğini savunur (I.2.6); bunların görüntü (imago) olarak modelle (I.2.6; çapraz başvuru Sütun 1:15) veya ışığın onun parlaklığıyla (Prens. I.2.7) ilişkili olduğunu ileri sürer. Celsus'a Karşı adlı eserinde Origen, Baba ve Oğul Tanrı arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmaya çalışır ve bunların iki hipostaz ama iradede bir olduğunu savunur (boulēma; C. Cels. VIII.12).144 Origen bu bağlamda hipostaz terimini kullanan ilk Hristiyandır.145 Onun bu terimle neyi kastettiği uzun süredir tartışılmaktadır. Görünüşe göre bu bağlamda Origen bu terimi ousia, yani madde ile eşanlamlı olarak kullanıyor. Ancak Origen'in Oğul'un statüsüne ilişkin kesin tutumu açık bir soru olmaya devam ediyor. Şaşkınlığını dile getirmekten çekinmeyen ve insan bilgisinin sınırlarına işaret eden biriydi (bkz. aşağıda, s. 95; Bölüm 5, s. 169). Ancak Origen'in İsa'nın enkarnasyonunu açıklamak için aynı kavramsal aygıtı kullanması ilginçtir. Origen bunun tam olarak açıklanamayacağını kabul ediyor (Prens. II.6.2), ancak yine de bir açıklama sunuyor: Tanrı'nın bilgeliği bir bütün olarak insan bedeniyle sınırlı değildi, hem o vücutta hem de diğer her yerde mevcuttu, çünkü Tanrı'nın bilgeliği her şeyde, her şeyde ve her şeyin üstünde (omnibus, per omnia, super omnia; Prens. IV.4.4) mevcuttur. Tanrı'nın bilgeliği burada Baba Tanrı'nın kendisinden ayrı olarak var olamayacak bir imgesi olarak tanımlanmaktadır (Prens. II.6.6, IV.4.3). Ancak Origen, Baba'yı Oğul'la özdeşleştirenlere hitap ederek bunların özde aynı olmasına rağmen (ousia; Yuhanna II.23.149) iki farklı hipostaz (C. Cels. VIII.12) olduğunda ısrar eder ve başka bir yerde Ruh'un ayrı bir hipostaz olduğunu ekler (Fr. Yuhanna 37'de).146 Tüm mesele Arianizmin ortaya çıkışıyla çok daha karmaşık hale geldi.147 Arius (c. 260-336), İskenderiye'de faaliyet gösteren bir papaz, bir yandan Origen gibi, Oğul'un Baba'ya tabi olduğunu ve aynı zamanda belki de dünyanın yaratılışında Baba Tanrı tarafından kullanıldığını savundu. Bu, onun ilahi kişilerin her birine farklı bir nedensel rol atfettiği anlamına gelir: Baba, Oğul aracılığıyla, oğul da Ruh aracılığıyla hareket eder (Gregory, Ad Abl. 133B). Ancak Arius, Baba ve Oğul'un farklı tözler olduğunu, yani yalnızca Baba'nın yaratılmamış, Oğul'un ise bir noktada Baba tarafından yaratıldığını öne sürerek Origen'den ayrılıyordu (Athanasius, C. Arianos I.26.1). Arius'un meşhur iddiası "Oğul yokken vardı"148, bu onun görüşüne göre Oğul'un zaman içinde yaratıldığı anlamına gelir. Bu kesinlikle Origen'in asla söylemediği bir şeydir.149 Arius'a göre Tanrı Baba, Oğul'dan o kadar farklıydı ki (allotrios), Oğul tarafından anlaşılmazdı.150 Arius, yaratılmış olanlar da dahil olmak üzere tanrı türlerini birbirinden ayıran çağdaş Platoncu felsefeden etkilenmiş olabilir.

örneğin Timaeus'taki durum. Özellikle etkilenmiş olabilir

--- SAYFA 109 ---

92 Formların Tanrı'nın dışında olduğu görüşünü savunan Platonculuk'un bir kolu olan fizik ve metafizik, aynı şekilde Logos'un Baba Tanrı'dan sonra ve onun dışında olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Arius'un, Origen'den daha güçlü ve daha hiyerarşik bir tektanrıcılığı savunma isteği nedeniyle de böyle bir görüşe sürüklenmiş olması mümkündür. Ariusçu görüş giderek daha popüler hale geldi ve 325 yılında İznik Konsili'nde kınanması onun geniş çapta yayılmasını engellemedi. Aslında bu görüş, Oğul'un madde bakımından Baba'ya benzemediği (anomoios) görüşüne bağlı oldukları için bu şekilde adlandırılan bir grup Hristiyan olan anomoean'lar tarafından yeni ve daha sofistike bir ifadeye kavuştu (Basil, C. Eun. 512b), özellikle de Oğul yaratılırken Baba'nın yaratılmamış olması anlamında (C. Eun. 517a, 520a). Bu görüş, Basil ve Nyssa'lı Gregory'nin çağdaşı olan Eunomius tarafından savunuldu (Eunomius 384 civarında öldü). Bir bakıma anomoean'lar, Arius'un yaptığı gibi ilahi kişilerin benzerliklerini değil, farklılığını vurgulayarak bir adım daha attılar. Sonuçta bu, vurguda bir farklılık olabilir ama içerikte değil, ama yine de fark edilebilir. Arian teolojisine karşı tepki iki ana dalga halinde geldi. Bunlardan ilki, İznik Konsili'nde hazır bulunan ve Arius'un teolojik görüşlerinin reddedilmesinde önemli rol oynayan Athanasius tarafından yönetildi. Ayrıca, Baba ve Oğul'un benzer (ancak aynı olmayan) bir özü (homoiousios) paylaştığını ileri süren Eusebius gibi Arius'un sempatizanlarının görüşlerine karşı çıkmakla da ilgileniyordu. Athanasius'un genç bir papaz olduğu 325 yılındaki İznik Konsili'nde kabul edilen esas olarak Athanasius'un teorisidi ve bunu daha sonra yazılarında detaylandırdı.¹⁵¹ Arianizm'e ve onun sempatizanlarına karşı ikinci tepki dalgası Kap padokyalılardan geldi: Basil, Nazianzus'lu Gregory ve Nyssa'lı Gregory. Aşağıda her iki teoriyi de kısaca özetleyeceğim. Athanasius'un Ariusçulara karşı temel noktası, Tanrı'nın Oğul'nun enkarnasyonunu ciddi bir şekilde hesaba katmadan Tanrı hakkında teoriler geliştirmeleriydi; Athanasius, böyle bir başlıkla (Sözün Enkarnasyonu Üzerine) bir inceleme yayınlayan ilk kişi olarak altını çiziyor. Athanasius, Tanrı'nın, Oğul'un enkarnasyonu aracılığıyla insanın kurtuluşu için olan planı tamamladığını vurguluyor. Ancak o, enkarnasyon olayının Baba Tanrı'nın Oğul'dan esasen farklı olduğu anlamına gelmediğini ileri sürer. Athanasius onların temel kimliklerinde ısrar ediyor. İki varlığın aynı maddeden (homousios) olduğunu ve yalnızca aklın düşüncelerinden ya da güneşin onun ışığından ayırt edilmesi anlamında farklı olduklarını iddia eder (C. Arianos I.25.1-6).¹⁵² Athanasius, Origen'de bulduğumuz imgeleri kullanır.¹⁵³ Bu iki nedenden dolayı sorunluydu. İlk olarak Irenaeus, Gnostikler tarafından kullanılan yayılma imgesini eleştirdi ve ilahi kişilerin sonsuzluğu, sonsuzluğu ve her yerde hazır bulunması göz önüne alındığında, Baba Tanrı ile Oğul arasındaki ilişkiyi, Baba ve Oğul arasındaki ilişkiyi ikincinin ilkinden ilerlemesi açısından kavramanın doğru olmadığını savundu (Adv. Haer. II.13). Ve her halükarda bu tür metaforların kullanılması tek başına bu kadar zor bir meseleyi çözemez. İkincisi, Hristiyanların daha sonraki nesilleri, Oğul'un astı olduğuna ilişkin Platoncu imalardan ve imalardan kaçınmak için, Origen'i hatırlatan formülasyonlardan uzaklaşmak istediler.

Babaya bağış. Artık yeni ve daha sofistike bir yaklaşımın zamanı gelmişti.

--- SAYFA 110 ---

Fizik ve metafizik 93 kavramsallaştırma. Bu, Basil ve Nyssa'lı Gregory tarafından Eunomius'a karşı yazdıkları yazılarda önerildi. Basil ve Gregory, Athanasius'un Tanrı'nın tek bir madde (homousios) olduğu, ancak üç hipostaseis veya ilahi kişide var olduğu yönündeki görüşünü savundu: Baba, Oğul, Ruh. Peki üç kişi varsayılırsa ne tür bir birlik söz konusu olabilir? Basil ve Nyssa'lı Gregory, daha önceki Hıristiyanlar tarafından birbirinin yerine kullanılan ousia ve hipostaz arasında ayrım yaparlar.¹⁵⁴ Onlar, Athanasius gibi, bu bağlamda Origen'den büyük ölçüde ilham almışlardır.¹⁵⁵ Origen, bu ayrımı yalnızca Tanrı ile ilgili olarak değil, aynı zamanda aynı özü veya doğayı paylaşan bireysel insanları (hypostaseis) (yani insanlık; Prens. III.1.22) ayırt etmek için de kullanmıştır. Bu ayrımı Origen'in çağdaşı Plotinus'ta da buluyoruz; Fre (madde) ve onun ısıtma etkisi (hipostasis; Enn. V.1.6.30-34) örneğinde olduğu gibi, töz (ousia) ile ona bağlı varlık arasında ayrım yaptı. Bu ayrıma göre ousia, müşterek olan ve kendi kendine var olan şeyi, hipostaz ise maddeye bağlı olarak var olan tikel veya bireyi ifade eder. Basil ikincisini idiion veya idiôtēs olarak adlandırır (Basil, Letter 38, Loeb cilt 1, 200). Aşağıdaki pasajlar onun görüşünü özetlemektedir: Bu nedenle akıl, Kutsal Teslis'teki kişiler için ortak bir unsur (koinon) ve her birine özgü bir unsur ayırt ettiğinden, aklın gösterdiği şey ortaktır, ousia'ya atıfta bulunulur ve kişi (hipostasis), Teslis'in her bir üyesinin bireyselleştirici özelliğidir (to idiazon sêmeion). (Letter 38, Loeb, cilt 1, 215-217)¹⁵⁶ Ousia ile hipostaz arasındaki fark, örneğin canlı varlık ile belirli insan arasındaki fark gibi, ortak (koinon) ile özel (idion) arasındaki farkla aynıdır. Bu nedenle, Tanrılık (theotēs) durumunda, O'nun varlığının farklı bir tanımını vermemek için bir cevheri itiraf ederiz, ancak belirli bir kişiyi (hypostasin idiazousan) itiraf ederiz, böylece Baba, Oğul ve Kutsal Ruh anlayışımız karışıklık olmadan ve net olabilir (Mektup 236, Loeb, cilt 3, 400-402). Yukarıdaki pasajlar, ousia'nın tüm hipostazların paylaştığı ortak unsur olduğunu ve hipostazın hipostaz olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. özel veya bireysel doğa veya kişidir. Örneğin Sokrates, insanın hipostazıdır, çünkü bütün insanlarla belli bir ousia'yı, yani erkekliği paylaşır; “Sokrates insandır” ifadesinde “insan”, bir ve bölünmez olan doğayı veya özü, yani “insanlığı” ifade ederken, Sokrates bu ousia'yı veya doğayı paylaşan birey, hipostazdır. Sokrates hem ousia'dır, hem de o ousia'nın hipostazıdır. İnsanların çok olması, insan doğasının çoğulluk halinde var olduğu ya da bölünmüş olduğu anlamına gelmez; tüm insanlar aynı madde veya doğa açıklamasını paylaşırlar (logos tēs ousias), ancak kendilerini farklı bireyler, hipostaseis yapan farklı özelliklere (idiomata) sahiptirler (Gregory, C. Eun. I.227, GNO 93.8-10).¹⁵⁷ Ortak bir töz ve katılımcı bireylere başka bir örnek vereyim. Polis dediğimizde belli bir maddeyi kastediyoruz. Ama bunun içinde

--- SAYFA 111 ---

94 Fizik ve metafizik maddenin bireysel üyeleri, görevlileri vardır. Belli bir polis, “polis” maddesinin böyle bireysel bir üyesidir. Polisin bireysel bir üyesi olduğu sürece polis olarak var olur. “Polis” özü ise polisin var olduğu ölçüde vardır. Her birinin sadece polisin bir parçası olması söz konusu değil; daha doğrusu her biri “polis”. Otoyolda bizi bir polis durdurursa X ya da polis X tarafından değil, polis tarafından durdurulduğumuzu söyleriz. Aslında dururuz çünkü poliste “polis”i tanımaktayız. Yani her bir polisi “polis” özünün birer hipostazı olarak kabul ediyoruz. Hipostaz “polis”, “polis” maddesi olmadan var olamaz, ikincisi ise yalnızca hipostaz, yani bireysel polis memurları aracılığıyla var olur. O halde bireysel bir polis memuru hem bir ousia (polis) hem de bir hipotasistir (bu özel polis, örneğin George). Yukarıdaki örnek, birçok birey aracılığıyla var olan “kilise”, “halk” gibi kolektif varlıkların benzer örneklerini kullanan Gregory'den esinlenilmiştir (Ad Abl. 120B).¹⁵⁸ Görünüşe göre Gregory'nin muhatabı Ablabius bu tür örnekleri kullanmıştır. Ancak bu örneklerin bazılarındaki sorun, bireylerin kolektif özü temsil ettiği polis örneğinde olduğu gibi, kişinin kilise olmadan da kilisenin hipostazı olabilmesidir. Ancak örneklerin kolektif isimlerle sınırlı olması gerekmez. Herhangi bir isim hem bir maddeyi hem de bir bireyi ifade edebilir. Tekil (chrysos) olarak bahsettiğimiz altın gibi maddelerde, çok sayıda altın nesne (chryseoi) olsa bile şunu görüyoruz:¹⁵⁹ “Altın hallerin sayısı çok olmasına rağmen altın tektir, aynı zamanda Peter, Jacob ve Johannes gibi insanın doğasında bireysel olarak kendini gösteren birçok kişi vardır, ancak bunların içinde bir insan vardır” (Ad Abl. 132B; krş. C. Eun. III.34, GNO 63.7-12). Buradaki önemli nokta, hem altının hem de insanın belirsiz doğa isimleri olması ve “ilahi” veya “Tanrı” (theos) isminin benzer olmasıdır; bir doğayı veya bir maddeyi ifade eder. Tanrı söz konusu olduğunda fikir, altının bireysel altın nesnelerde ve insanlığın bireysel insanlarda var olması gibi, Tanrı'nın da Baba, Oğul ve Ruh olmak üzere üç hipostazda var olan tek bir töz olduğudur. Bu hipostazların her birinin “Tanrı” olması, üç Tanrı olduğu anlamına gelmez, çünkü madde veya doğa aynı anlamda birdir; üç adam üç “erkeklik” yapmaz, üç polis üç “polis” yapmaz ve üç altın para üç “altın” etmez. İlahi tözün birliği aynı zamanda ortak bir faaliyet (energeia) açısından da açıklanmalıdır. Aslında Gregory, Tanrı'nın kendisini faaliyetleri aracılığıyla açığa vurduğunu öne sürüyor. Yine de Tanrı (ilahi töz), birleşik ilahi iradeyi temsil eden birleşik bir şekilde hareket eder (thelēma; Ad Abl. 128A) ve bu aktivite aracılığıyla bize açığa çıkar (C. Eun. I.87.25 GNO). Bu zaten Origen tarafından vurgulanan bir nokta, ancak şimdi Gregory bunu daha da detaylandırıyor. İnsan faillerin aksine, ilahi kişilerin ortak bir eylemde işbirliği yapmadığını öne sürüyor; daha doğrusu, tek bir aracı oluştururlar ve faaliyetleri tektir, yani kasıtlı olarak tektir. Hepsi ilahi planı meydana getirir ve farklılıkları ilahi hipostazlar arasındaki farklılıklardır.¹⁶⁰ Benzer bir teoriyi Porphyry'de de buluruz.¹⁶¹ O, iki hususu birbirinden ayırır.

düşünülür alemdeki en yüksek varlık olan Bir'in, yani tamamen bir

--- SAYFA 112 ---

Aşkın yön ve her biri Platon'un Parmenides'inin ilk iki hipotezinin konusuna karşılık gelen, tüm varlığın kaynağı olan bir yön. İkincisi varlığa katılır ve varoluşu, yaşamı ve zekayı üretir. Porphyry bundan Baba, Yaşam ve Akıldan oluşan ama yine de bir birlik olan bir üçlü olarak söz eder. Bu durumda Baba hem ilk Tanrı hem de ortaya çıkan üçlünün birlik ilkesidir. Üçlünün kendisi bir birlik, yani Bir'in yaratıcı yönünü ifade eden tek bir madde oluşturur. Basil ve Gregory'nin Porphyry'nin konuyla ilgili görüşlerine aşına olduklarına dair bazı kanıtlarımız var (fr. 364a, b Smith) ve madde ve kozmogoni konularında yaptıkları gibi bundan da yararlanmış olabilirler. Elbette Kapadokya teorisi, tüm karmaşıklığına rağmen tüm sorunları çözemedi ve farklı görüşleri kesinlikle ortadan kaldırmadı. Örneğin neden dört ya da beş yerine üç hipostaz olması gerektiği sorusuyla ilgilenmiyordu. Ve bu durum Eunomius'un Arius'un görüşünü benimsemesine ve hayatının sonuna kadar onu şevkle savunmasına engel olmadı. Ancak tüm ilginç felsefi teorilerde olduğu gibi bu teori de daha fazla tartışma ve çekişmeye yol açtı. Ancak unutmamamız gerekir ki, bu teorinin oldukça mütevazı bir amacı vardı; bu, Hristiyan Tanrısı'na ilişkin Ariusçu/anomocu görüşe karşı çıkmaktı. Onun savunucuları, Tanrı'nın varlığının, insan aklının nüfuz edemeyeceği ve insan dilinin tanımlayamayacağı bir sır olarak kaldığını kabul ettiler. Gregory özellikle Tanrı'nın tamamen olumlu terimlerle tanımlanamayacağını, bunun yerine olumsuz terimlerle tanımlanamayacağını çünkü Tanrı'nın özünde sonsuz olduğunu vurguluyor. Tanrı'nın sonsuzluğu göz önüne alındığında, Tanrı hakkındaki anlayışımız sınırlıdır ve ona yönelik arayışımız sonsuz olmaya mahkumdur. Dolayısıyla, yalnızca Tanrı'dan olumsuz terimlerle bahsettiğimizde, Tanrı'nın sonsuzluğunun ve anlaşılmazlığının hakkını vermiş oluruz.¹⁶² Bu, Justin (Dial. 3-4), Theophilus (To Autolycus I.3), Clement (Strom. V.12.83.4), Tertullianus (Apol. 17) ve Origen (Prens. II.7, C. Cels. VI.4), fakat bu daha önce, Tanrı'yı tarif edilemez (arrētos) olarak tanımlayan ilk kişi olan Philo'nun eserlerinde başlamıştır.¹⁶³ Alcinous gibi pagan filozoflar, özellikle Platon'un Phaedrus 246E-247C'sinden esinlenmişlerdir.¹⁶⁴ Platoncuların bu eğilimi, Parmenides'in Biri'ni Cumhuriyet'teki İyinin Formu ile özdeşleştiren Plotinus ile daha belirgin hale gelir. "Varlığın ötesi" olarak tanımlanan VI (Tem. 509B) ve en yüksek prensip olan Bir'in (Enn. V.3.14.1-8, VI.9.5.31-32) yenilmezliğine defalarca işaret etmiştir. İlk Hristiyanlar da benzer şekilde konuşurlar: Matta 11:27'ye dayanarak, Clement gibi Hristiyanlar, Baba'nın yalnızca Oğul aracılığıyla bilinebileceğini, kendisi de anlaşılabilirliğin ötesinde olduğunu iddia etmiştir (hyperanō noēsēōs; Strom. V.11.71.1-5). Ancak Hristiyanların bakış açısı pagan çağdaşlarınınkinden farklıdır; Tanrı'nın kendisini yalnızca dolaylı olarak ve kısmen vahiy anında bile açığa vurduğunu ve bunun bir amaca hizmet ettiğini, yani Tanrı'yı iman yoluyla tanımamız gerektiğini öne sürmek istiyorlar. Tanrı'yı tarif edilemez ve yalnızca olumsuz terimlerle bilinebilir olarak ilan etme geleneği, Helen ve Hristiyan filozoflar (Proclus, Damascius, Areopagite sözde Dionysius) tarafından daha da geliştirilecektir. İlginçtir ki her ikisi de

Paganlar ve Hristiyanlar gerçekliğin en yüksek ilkelerini belirlemek için çok çalışırlar ve

--- SAYFA 113 ---

96 Physics and metaphysics explaining the realm of the divine while at the same time acknowledge that this realm can only partly and incompletely been known. This is particularly intriguing in the case of Christians such as the Cappadocians, who on the one hand engage in intense Christological debates, arguing about the nature of God, and on the other hand capitalize on God's infinity, insisting that God is ineffable and incomprehensible. But both pagans and Christians are similar in this regard, namely exhibiting a spirit of enquiry in the divine realm and at the same time acknowledging the ineffability of the divine. Notes 1 ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία τις ἐστίν (substance is a certain principle and cause; Met. 1041a9–10). 2 τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι (being and substance is given to them by that [the Form of the Good]; Rep. 509b7–8). 3 On the role of necessity in creation, see Cornford (1937: 59–77) and Johansen (2004: 94–97). One central role of necessity is to give rise to the four elements as a result of the resemblances of Forms entering the receptacle. 4 The material elements are structured according to mathematical principles and they amount to configurations of geometrical shapes, as is made clear in Timaeus 53d–55c. 5 See Origen, Princ. II.3.6, C. Cels. VI.49, In Gen. 3; cf. Philo, De aet. mundi 3. 6 Alexander speaks of the “order that pertains to earth” (τῷ περὶ τὴν γῆν κόσμῳ; In Meteorologica 43.28–29). 7 For example, Anaxagoras DK 59 A43, A12; Aristotle, E.E. 1216a11. The term used for “heaven”, ouranos, likewise has a narrow and a wide sense. It can refer to the celestial realm alone or to the universe as a whole (thus in Tim. 28b2–3, 31a2–b3, 32b7, Met. 990a22). Aristotle distinguishes three senses of this term in De caelo (278b9–21), the first two applying to the celestial realm in different senses and the third to “the entire universe”. This ambiguity caused disagreement about the subject matter of De caelo among ancient interpreters. The Stoics use the term ouranos as an equivalent for the entire universe (holos o kosmos; Cornutus, Greek Theology 17.5). Cf. Alexander, In Meteorologica 41.20. Basil distinguishes between ouranos, the celestial realm, and kosmos, the universe (Hex. 3.3, 56D). 8 Tim. 27a5–6, 30b1, 28b2–3; Posidonius (Diogenes Laertius, 7.138), Philo, De aet. mundi 4, ps.-Aristotle, De mundo 391b9–10. The author of De mundo gives two definitions of kosmos, one immediately following the other, as “an organized whole (systema) of heaven and earth and the natural bodies that they contain” and “as an arrangement and order of the wholes preserved by God and for the sake of God” (391b10–12). See the commentary of Thein (2020: 62–65). See also Alexander, In Meteorologica 6.32–33 and the following note. 9 The Stoics come close to that in their definition of the kosmos as σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων (an organized whole consisting of gods and humans and everything existing for their sake). Posidonius (D.L. 7.138); cf. Chrysippus in Stobaeus, Ecl. I.184.8 (SVF II.527; cf. SVF II.529), 10 In Johanne 1.19, C. Cels. V.39. On the structure of De principiis, see Kübel (1971). In a way, its structure is the opposite of that imposed by Porphyry in Plotinus Enneads (descending versus ascending perspective). 11 See Plato, Phaed. 97c4; Philebus 30c5; Tim. 53b1.

12 Dünyanın rasyonel yapısı, haznede (53c–55c) hazırlanmış ve matematiksel bir yapıya sahip olan temel elementlerde (toprak, hava, ateş ve su) da kendini göstermektedir. 13 Bu, Atticus (fr. 12 Des Places) ve Longinus'un (Proclus'ta, Tim. I.322.18–26'da) durumuydu.

--- SAYFA 114 ---

Fizik ve metafizik 97 14 Moderatus (Simplicius'ta, Phys. 230.34–231.24'te), Numenius (frs. 11, 16 Des Places) ve Plotinus (örn. Enn. III.9.1, VI.7.14–15) bu kategoriye girer. 15 Bkz. Iamblichus'ta Speusippus, De communi mathematica scientia 15.6–17, 16.15–17.28 Festa; Aristoteles, Met. 1091b30–35 (frs. 72, 88, 64 Isnardi-Parente), Xenocrates, Aetius I.3.21, I.7.30'da ve Plutarch, De an. procr. 1012D–1013B (frs. 101, 213, 188 Isnardi-Parente). Bkz. Dillon (2003). 16 Cicero, Acad'da aktarıldığı gibi Antiochus'tan bahsediyorum. II.24–29. Aynı iki aşamalı prensip şemasını Diogenes Laertius III.69'da ve Eusebius, P.E.'deki Peripatetik Aristokles'te buluyoruz. 15.14.1. 17 Sedley (2002), Antiochus'un aktif ve pasif prensip teorisinin Akademi'nin dördüncü akademisyeni Polemo'nun teorisini yansıttığını ileri sürmüştür. 18 Bu konu hakkında bkz. Runia (1968). 19 Aydınlatıcı bir rapor şu şekildedir: "Onlar [Marcionites'ler] üç ilkeyi öne sürüyorlar: iyi, adil ve madde: taraftarlarından bazıları dört tane, iyi, adil, kötü, madde yapsa da. Hepsi Tanrı'nın hiçbir şey yaratmadığı konusunda hemfikir: ama Adil - ya da bazıları Kötü diyor - evreni önceden var olan maddeden yarattı. O bunu iyi değil ama mantıksız bir şekilde yaptı: çünkü yapılanlar zorunlu olarak yaratıcıları gibi olmalı. Bu amaçla şu alıntıyı yapıyorlar: İyi bir ağacın kötü meyve veremeyeceğini anlatan İncil benzetmesi" (Irenaeus, Adv. Haer. I.10.19). Evans (1972: xii) raporun gerçek olamayacak kadar olumsuz olduğunu iddia ediyor. Ancak bu rapordaki görüşlerin bir kısmı diğer Hristiyanlar tarafından da paylaşıyor. 20 Valentinus'un kozmolojisi hakkında bkz. Quispel (1996: 349–351), Williams (1996: 14–18), Thomassen (2006). 21 De mundo'nun tarihlendirilmesi hâlâ tartışmalıdır. Reale ve Bos'un (1995) bunun gerçek bir Aristotelesçi çalışma olduğu yönündeki görüşü mantıksızdır. Moraux (1984: 6–7, 77) Philo zamanına yakın bir tarih önermektedir. Benim görüşüme göre MS birinci ila ikinci yüzyıllara ait bir tarih daha muhtemel. Bkz. Gregoric-Karamanolis (2020: 4–9). 22 Ayrıca bkz. aşağıya, n. 42. 23 Bu, Eski Ahit'te Süleyman'ın Hikmeti 13:5'te zaten belirtilmişti. Daha sonra bkz. Tertullian, Res. 2.8, Adv. Marc. I.10.1–4, II.3.2, V.16, Athanasius, C. Gentes 44–45. 24 Bu eğilim Yeni Ahit'te başlar (Elçilerin İşleri 17, Romalılar 1:7). 25 Daha fazlası için bkz. Johansen (2014), Timaeus'ta yalnızca bir zanaatkarın kozmos kadar güzel bir sonuç yaratabileceğini gösteriyor. Bkz. Sedley (2007), 93–132. 26 Aristoteles Phys'de hazneden bu şekilde söz eder. 191b35–192a25 ve De gen. ve düzelt. 329b14–25, ancak bu görüşün Akademi'nin ilk dönemlerine kadar uzanması da mümkündür. 27 Numenius'un konuya ilişkin görüşleri için bkz. Karamanolis (2013a) ve özellikle Jourdan (2014). 28 Didaskalikos 163.11–14'te Alcinous'un durumunda olduğu gibi; Apuleius, De Platone et eius dogmate I.5.190. 29 Bkz. Enn. I.8. Enn'de. I.8.14.51 Ancak Plotinus, ruhun maddeyi ürettiğini iddia eder. Plotinos'ta maddenin statüsü meselesi tamamen tartışmalıdır. Bkz. Rist (1961: 154–166) ve O'Brien (1991). 30 De an. procr. 1014BD; Numenius fr. 52 Yer. 31 Proclus, Kötülüklerin Varlığı Üzerine 7.16–50. Bir yorum için bkz. Phillips (2007). 32 Hristiyanlar bunu çok erken yaşlardan itibaren yapıyorlar. Rom'a bakın. 1:20, Marc. 10:6, 13:19. Greg ory Apol'a bakın. 28E ve bu terminolojinin Athanasius'un çalışmasında, örneğin Contra Gentes'te yaygın kullanımı. 33 Platoncu Taurus (M.S. 2. yüzyıl) genētos'un olası anlamlarını listeler (Philon'da

ponus, De aet. dünya 146.8–147.9). Terim ilk olarak Aristoteles tarafından Timaeus hakkındaki tartışmasında kullanıldı (De caelo 279b5). Bkz. Karamanolis (2006: 30–31, 181–184). 34 Timaeus 34b1, 55d5, 69e3–4'te dünya tanrı olarak kabul edilir; Aristoteles, Felsefe Üzerine, fr. 26 Ross (=Cicero, De nat. deor. I.33); Chrysippus, SVF II.227; Plotinos, Enn. IV.8.1.41–2. 35 Philo'nun kozmogoni yorumu için bkz. Runia (2003: özellikle 136–139). 36 Bkz. ben Kor. 11:23, 15:1. Benzer kelime dağıncığı 1 Apol'de de görülür. (örneğin 14.4, 46.1); bkz. 2 Apol. 4.2.

--- SAYFA 115 ---

98 Fizik ve metafizik 37 Philo ayrıca De opif'te maddeye düzen getirilmesi için tropē terimini kullanır. 21. 38 Bu konuda bkz. May (1978: 124-125). 39 Bu görüş May'e (1978) karşı Osborn (1973: 46-48; 2001: 66-67) ve Runia (2003) tarafından savunuldu. 40 1 Apol. 14.4; 2 Apol. 10.3-8; bkz. 1 Apol. 23.1, 32.10, 33.6; 2 Apol. 6.3. 41 Andersen (1952-1953: 188-191). 42 καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν διεκόσμησε μία ἢ διὰ πάντων διήκουσα δύναμις (ve tüm gökyüzü, her şeyin içine nüfuz eden tek güç tarafından düzene konmuştur. De mundo 396b28-30); bkz. σωτὴρ μὲν ὄντως ἀπάντων ἐστὶ καὶ γενέτωρ τῶν ὁπωσδήποτε κατὰ τόνδε τὸν κόσμον συντελουμένων ὁ θεὸς, οὐ μὴν αὐτουργοῦ καὶ ἐπιπόνου ζώου κάματον ὑπομένων, ἀλλὰ δυνάμει χρώμενος ἀτρύτῳ (çünkü Tanrı gerçekten bu kozmostaki her şeyin koruyucusu ve her şeyin yaratıcısı, ancak kendisi için çalışan ve emek veren, yorulmak bilmez bir güç kullanan bir yaratığın zahmetini üstlenmez (397b22-24, çev. Furley). 43 Numenius fr. 11 Des Places. Bkz. Karamanolis (2013a), Justin'in Numenius'la tanışmış olabileceğini öne sürmektedir, bu imkânsız değildir ancak belirsizliğini korumaktadır. 44 Bu konuda ayrıca bkz. May (1978: 131-132). Commodus. Bu, Athenagoras'ın incelemesinin tarihini 176 ile 180 arasında belirler. 46 ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ (Legatio 10.3). Ayrıca bkz. Rankin (2010: 419-424). (1993: 232-252). 48 Bu daha önce Speusippus (fr. 61a-b Taràn) ve Xenocrates (fr. 54 Heinze) tarafından ileri sürülmüştür. 49 Plutarch'ın Timaeus yorumu hakkında bkz. Karamanolis (2013b). De Platone I.5.190. See further Pépin (1964: 17-58). 51 See Runia (2003: 142). 52 This is how the verb is used in Clement, Excerpta ex Theodoto 7, 39, 47; Justin, Dial. 61; Irenaeus, Adv. Haer. I.7.2; see Lampe s.v. 53 Justin uses the same verb for the Logos (Dial. 128.3). 54 See Dörrie (1976a). 55 See Justin, 1 Apol. 26.5; Irenaeus, Adv. Haer. I.27.2; Tertullian, Adv. Marc. I.6.1, III.3.23. 56 This is implied in the expression extremitatis fructum, which is a translation of the Yunanca ὑστερήματος καρπός, bir Gnostik ifade (ὑστέρημα burada “eksiklik” anlamına gelir; bkz. Luka 21.4; Corpus Hermeticum 13.1). Pleroma, her şeyi içerir. Bkz. Doutreleau ve Rousseau (1982: cilt II.1, 201-202). 57 Si non et bonus sit, non est Deus, quia Deus non est cui bonitas desit (Adv. Haer. III.25.3). 58 Bkz. Osborn (2001: 62-64). 27d-29b ve Johansen'in analizi (2004: 69-90). 62 Bkz. Seneca, Epist 66.12: “si ration divina est, nullum autem bonum sineratione est, bonum omne divinum est”. Ayrıca bkz. Osborn (1997: 95-96). 63 Bkz. Steenberg (2008: 6-7, 145-150), haklı olarak Irenaeus'un insan merkezli yaratılış görüşünü vurguluyor. 64 Tanrı'nın insanoğluna olan sevgisini gösteren Tanrı'nın kurtuluş planı hakkında ayrıca bkz. Bölüm 6. 65 Bkz. May (1978: 168).

66 Bu noktaya ilişkin bir tartışma için bkz. Briggman (2011: 119-123). 67 Bunun için bkz. Osborn (2001: 51-53), daha fazla Kutsal Kitap referansı ile birlikte ve Steenberg (2008: 62-71).

--- SAYFA 116 ---

Fizik ve metafizik 99 68 Steenberg'deki (2008: 64-66) tartışmaya bakınız. 69 Önemli bir yaratıcılığa ve örnek faktöre ve figürlere sahip dünyanın süs eşyaları. Bkz. Tim. 28c (Tanrı dünyanın babasıdır). 70 Ayrıca bkz. Mayıs (1978: 173-176). 71 Av. Haer. II.2.4, II.30.9, IV.20.1-2. Daha fazla bilgi için Runia'ya bakın (2003: 133-151). 72 Ksenophanes'in Tanrı anlayışının Irenaeus üzerindeki etkisi için bkz. Osborn (2001: 32-38). Ksenophanes'in Tanrı kavramına açık bir başvuru için bkz. Clement, Strom. VII.4.22.1. 73 Tertullian'ın Marcion'a karşı polemiği Meijering (1977) ve Osborn (1997: bölüm 5) tarafından iyi bir şekilde özetlenmiştir. 74 Hermogenes hakkında bildiklerimiz yalnızca Tertullianus'un incelemesinden gelmektedir. Onun görüşlerini eleştiren diğer iki çalışma - Theophilus'un (Eusebius, H.E. IV.24.1) ve Tertullian'ın Hermogenes'e karşı ruh üzerine çalışması - artık mevcut değil. Bkz. Waszink (1947: 7-9) ve aşağısı, Bölüm 5, s. 176-178. 75 Stoicis materiam cum domino ponere'ye göre (Adv. Herm. I.4). İlginç bir şekilde, hem E. Kroymann, Tertullianus: De Resurrectione Mortuorum (Turnhout: Brepols, 1906) (CSEL 47) (CSEL 47) baskısında, hem de Waszink (1955: 129-147), Hermogenes'in maddenin önceden var olduğu öğretisini Platon'un okulundan, Akademi'den devraldığı gerekçesiyle buradaki Stoacılar ifadesinin örtbas edilmesi gerektiğine inanıyorlar. Ancak Hippolytus'un (Ref. VIII.17.2) önerdiği gibi Hermogenes Platoncu bir profile sahip olmaya daha yakın olsa bile, bu Tertullianus'un onu öyle gördüğü anlamına gelmez. Tertullianus, Hermogenes'in Stoacılığa borçlu olduğu iddiasını daha sonra eserinde tekrarlar (Adv. Herm. 44.1). Bkz. sayfa 73-74. 76 Hermogenes'in tutumuna ilişkin bir tartışma için bkz. May (1978: 143-145). 77 Tertullianus, yaratıcı olma özelliğini gerekli bir ilahi nitelik olarak görüyor gibi görünüyor (Adv. Marc. I.12.1-2, 13.3). 78 Bunu Adv. Marc. ve başka yerlerde - örneğin Res. 11.6. 79 "İyilik olmadan akıl akıl değildir ve sebep olmadan iyilik de iyilik değildir, ancak Marcion'un, gösterdiğim gibi mantıksız derecede iyi olan Tanrısı dışında" (Adv. Marc. II.6.2). 80 Bkz. örneğin Clement, Strom. VII.7.48.1-2; Lactantius, De ira Dei 13.1 ve De opificio Dei'si boyunca; Origen, Yaratılış 1.12'deki Homilies; Gregory, De an. 124CD GNO 94.8-15 (aşağıda belirtilmiştir). Bkz. Bölüm 4 ve 6. 81 Alcinous, Didask. 163.3-8; Apuleius, De Platone I.5.192; bkz. Arius Didymus Dox'ta. gr. 448 Diel. 82 Tertullianus'un zamanında Platonculuk ile Stoacılık arasında yakın bir ilişki vardı. Por Phyry bize Plotinus'un çağdaşı olan ve hem Platoncu hem de Stoacı olan bir Trypho'dan bahseder (V.P. 17.3). Bkz. Başkan Yardımcısı 14.4-5. 83 Bkz. Lilla (1971: 189-191). 84 Anlaşılır ve duyulur alemler arasındaki ilişkinin benzer açıklamaları için bkz. Plutarch, Dean. procr. 1013C; De Iside 373A; Alcinous, Didask. 167.5-11; Apuleius, De Platone I.5-9.192-199. 85 Sine ulla specie atque carentem omni illa qualitate (biçimsiz ve her nitelikten yoksun; Cicero, Acad. II.27D). Sedley (2002: 41-83) Antiochus'un bu görüşünü Polemo'ya atfeder. 86 Alcinous hazneye yani maddeye ἀποιόν adını verir. . . καὶ ἀνείδεον (Didask. 163.6). Timaeus'ta buna ἄμορφος (50d7, 51a7) denir; ἀποιόν terimi Stoacılar tarafından kullanılmaktadır (SVF I.85, II.111). Bu konuda bkz. Dillon (2002: 91). 87 Ayrıca bkz. Runia (2003) ve Osborn (2011: 32 n. 4). 88 Bkz. Lilla (1971: 193-194) ve Osborne (2011: 278). Lilla, Clement'in kabul etmesini öneriyor

Maddenin yokluk olduğu görüşü, onun maddeyi önceden var ettiğini de kabul ettiği fikrini desteklemektedir. Ancak bu gerekli değildir. Plotinus da benzer bir görüşü savunur ancak maddeyi bir prensip olarak görmediği açıktır. 89, daha fazla bilgi edinin τὸ γεγενῆσθαι ([Tanrı] yalnızca kendi iradesiyle yaratır ve yalnızca kendi isteği aracılığıyla meydana gelenleri takip eder; Protr. 63.3).

--- SAYFA 117 ---

100 Fizik ve metafizik 90 Thelēma, hem Tanrı'nın aracılığıyla yarattığı Logos'u (Strom. II.16.75.2, V. 1.6.3) hem de yaratılan dünyayı (Paed. I.27.2) anlatır. Bkz. Le Boulluec (1981: cilt II, 43-44). 91 Clement'te Logos'un durumu hakkında bkz. Edwards (2000: 159-177). 92 Ayrıca bkz. Le Boulluec (1981: cilt II, 84-88). 93 Origen'in kozmolojisi hakkında bkz. Tzamalikos (2006) ve Boys-Stones (2001: 319-337). 94 Bu zaten Irenaeus (örneğin Adv. Haer. IV.37-38) ve ayrıca Clement (örneğin Strom. VI.9.96.1-2) tarafından gerçekleştirilmişti. 95 Origen, Stoacılıkta (D.L. 7.138, SVF II.527) ve De mundo 391b9-10'da bulunan kozmos anlayışının yanında yer alır. 96 Origen ἀναίτως terimini kullanıyor. 97 Bu konuda daha fazla bilgi için 4. Bölüm'e bakınız. Stoacı neden kavramı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Frede (1987b). 98 Bkz. Alexander, Ruh Üzerine 36.27-37.3; Plotinos, Enn. VI.7.7.6-8; Porphyry, İnsan Embriyolarının Nasıl Ruhlandırıldığı Konusunda Gaurus'a, XI.3.49.9. Bu fikir için bkz. Aubry (2008). 99. yıl dönümü ἐαυτῇ εἰς κατακόσμησιν τῶν ὅλων (C. Cels. IV.48; SVF 2.1074). 100 Rufinus'un çevirisi, yargılayabildiğimiz kadarıyla, genel olarak orijinal Yunancaya sadıktır. 101 Malzeme ergo intellegimus quae subiecta est corporibus, id est ex qua inditis atque insertis quali tatibus corpora subsistunt (Prens. II.1.4). 102 Joh'da. I.19.114; Prens. I.2.2; C. Cels. V.37. Tzamalikos (2006: 61), bu "sebeplerin" kendilerine ait bir varlığı olmaması, yani var olmaması bakımından Platoncu İdealar'dan farklı olduğunu savunur. Ancak Origen'in Platoncu çağdaşlarının çoğu, Formların Tanrı'ya bağımlı olduğunu düşünüyordu; örneğin, Aristoteles'e güvenmiş olması gereken Alcinous (Didask. 163a30-35) ve Plotinus (Enn. III.2.1.24-34, III.8.8.40-45) (Met. XII, 1072b20-21). 103 τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τοῦ ἐν αὐτῷ νοημάτων (Joh. I.19.113'te). 104 δημιουργός δὲ ὁ Χριστὸς ὡς ἀρχή, καθ' ὃ σοφία ἐστὶ, τῷ σοφίᾳ εἶναι καλούμενος ἀρχή (Mesih yaratıcıdır, bilgelik olduğu ölçüde ilkedir; bilgelik olduğu için ona "ilke" denir; Yuhanna I.19.111'de). Bu pasaj için bkz. Tzamalikos (2006: 84-85, 165-172). 105 Origen ortak ebedi varlıklar arasındaki böyle bir ilişkinin standart örneğini verir: parlaklığın nedeni olarak ışık (Prens I.2.4); bkz. Plotinos, Enn. V.4.2.27-30, Porphyry fr. 261 Smith. 106 Numenius fr. 16 Yer; Alcinous, Didask. 164.31-33; bkz. Plotinos, Enn. I.2.6.23-26. 107 Origen, Numenius'un çalışmalarına aşinaydı (cf. C. Cels. I.15, IV.51, V.38) ve Clement de muhtemelen Strom kadar biliyordu. I.22.150.4 şunu önermektedir. Numenius'un pek çok parçasının kaynağı olan Eusebius, Numenius'u çok iyi tanıyordu çünkü Numenius, Hristiyan öncülleri tarafından takdir edilmişti. Bkz. Saffrey (1975). Origen'in Alcinous'un Didaskalikos'u hakkında bilgi sahibi olması da mümkündür. Bkz. Waszink (1965: 155-158) ve Droge (1989: 146-149). 108 Origen, ilk olarak Iamblichus'ta dile getirilen ve daha sonra Proclus'ta detaylandırılan metafizik bir prensibi takip eder: Bir neden, başladığı noktaya bakılmaksızın en alt seviyeye kadar işler (Iamblichus in Olympiodorus, Ad Alcibiadem I.115A; Proclus, Elements of Theology 56). Bu nokta Dillon (1982) tarafından ikna edici bir şekilde savunulmuştur. 109 Bir yorum için bkz. Dillon (1996a: 263). 110. yıl dönümü τὴν πλάσιν καὶ τὰ εἶδη, ἐγὼ δὲ ἐφίστημι εἰ καὶ τὰς οὐσίας (içinde barındırılan izlerden) [yani Tanrı'nın Bilgeliği]

varlıklarda ve maddede dünyayı ve Formları ve sanırım maddelerde de meydana gelir; Joh'da. I.19.115). Bkz. C. Cels. IV.48 yukarıda n. 99. 111 Ayrıca bkz. Origen, Homily on Leviticus XIII.4; Prens. IV.3.8 ve Bölüm 5, s. 181-185. 112 Basil'in kozmogoni yorumu hakkında esas olarak bkz. Köckert (2009: 312-399). 113 Altigen. 2.2. Ayrıca bkz. Plotinus, Enn. II.4.16.3, I.8.5.23, I.8.9.11-914. 114 Basil bu görüşü rakiplerine atfediyor ("Onların sözlerini kullanıyorum"; Hex. 2.2) ve bunu onaylayıp onaylamadığı hiç de açık değil. Daha fazla bilgi için bkz. Köckert (2009: 352-353) - ancak Basil'in diyalektik noktasını yakalamakta başarısız oluyor.

--- SAYFA 118 ---

Fizik ve metafizik 101 115 Bu görüş Boğa burcundan itibaren hakimdir (Philoponus, De aet. mundi 147.15-25'te) ve Plotinus, Enn tarafından savunulur. III.2.2 ve Porphyry (Proclus'ta, Tim. I.392.17-25'te; Philoponus'ta, De aet. mundi 172.11-15). 116 Yukarıya bakınız, n. 105. Güneş benzetmesi benzer şekilde Sallustius, On Gods and the World, 7, 9'da da kullanılmaktadır. Ayrıca bkz. Köckert (2009: 335-338). 117 Porphyry şunu söylerken iddia ettiği şey budur: τῷ εἶναι τὸν θεῖον νοῦν ἐπιμελούμενον . . . τῷ παρῆναι μόνον ἐνεργῆσαν (Proclus'ta, Tim. I.395.11-13'te). 118 Philo, İbrahim'in Göçü Üzerine 32, 178-180, Plotinus, Enn. IV.4.40.1. 119 Bkz. Köckert (2009: 346) ve Zachhuber (2006). 120 Plotinus'taki bu ayırım için bkz. Karamanolis (2009). Bkz. Porfir, Kedi'de. 95.22-33. 121 τὸ οἶονεῖ χαρακτηριστικὸν τῆς φύσεως τοῦ ὑποκειμένου (Hex. 4.5). 122 Basil, Hypokeimenon terimini, reddettiği (a) dayanak anlamında ve (b) onayladığı niteliklerin taşıyıcısı anlamında kullanır. Anlam (b), Basil'in yalnızca teoride (epinoiai) var olan soyutlama olanağından söz etmek için başvurduğu, metafizik yüklü bir anlamdan çok bir konuşma biçimidir. 123 Porfir, De kultu simulacrorum Fr. 354.43-51 Smith, Proclus'ta, Tim'de. I.393.10-32, I.395.9-21. 124 οὐ γάρ τι τούτων ἐφ' ἑαυτοῦ ὕλη ἐστίν, ἀλλὰ συνδραμόντα πρὸς ἄλληλα ὕλη γίνεται (Apol. 69C). 125 Hristiyanlığın bedenini dirilişi öğretisinin paganlar tarafından eleştirildiğini biliyoruz. Bkz. Origen, C. Cels. II.16, V.14. Porphyry, sınırlı ve tartışmalı delillere sahip olduğumuz Against Christians adlı eserinde de benzer bir eleştiri yapmış olmalı, Fr. 35 Harnack. Daha fazla bilgi için bkz. Bölüm 5, "İnsan vücudunun durumu" (s. 193-196). 126 Böylece von Balthasar ve Armogathe (1988: 1-80). 127 Bu, Sorabji (1993: 292-293) tarafından takdir edilmiştir. 128 Bu görüş Moderatus'a kadar uzanır (Simplicius'ta, Phys. 230.5-27'de). 129 Porphyry, De Cultu simulacrorum, Eusebius, P.E. III.9.3; Fr. 345, 43-51 Smith (λόγοις σπερματικοῖς ἀπετέλει τὰ πάντα [sc. Zeus]; Proclus, Tim. I.392.2-4'te). 130 Yukarıdaki dipnottaki metinlere ve Karamanolis'teki (2006: 277-284) tartışmaya bakınız. 131 Sorabji (1993: 293), benzer imgeler kullanmalarına rağmen burada iki filozofun fikir ayrılıkları içinde olduğunu görür. 132 Gregory hem ἄθροος sıfatını (örneğin σύστασις τῶν ὄντων ile yorumlanır) hem de ἄθροως zarfını kullanır (Hex için Özür. 72AB, 72C-73A, 77CD) ve bunu İncil'de "anilik" anlamına gelen "en archē" ile eşanlamlı olarak kabul ediyor. Porphyry bu terimi Proclus, In Tim'de benzer şekilde kullanır. I.395.21. Plotinus benzer doğrultuda düşünürken ἄθροως terimini kullanır (Enn. II.9.12.16). Gregory'nin teorisine ilişkin güncel bir tartışma için şimdi Van Riel-Wauters'a (2020) bakınız. 133 Bkz. G. Berkeley (1998: üçüncü diyalog). Bunu ilk kez Sorabji (1993: 293-294) fark etti. Hibbs (2005) Sorabji'nin görüşünü eleştirmektedir. 134 Matta 11:27; Yuhanna 1:18, 7:29, 8:18-19, 10:25, 10:30 (Ben ve Baba biriz), 17:5-11, 17:22-23. 135 Justin'in Oğul/Logos-Baba ilişkisi teorisi için bkz. Goodenough (1923: 148-153) ve Edwards (1995). 136 Bkz. Apol. 21.11-13 ve Av. Prax. 3, 8. Bu pasajların bir tartışması için bkz. Evans (1948: 50-63). 137 Igitur et manifestam fecit duarumpersonarum coniunctionem, ne pater seorsum quasi visibilis in con spectu desideraretur et ut filius repraesentator patris haberetur (Bu nedenle iki Kişinin birleşimini de açıkça ortaya koydu, böylece Baba ayrı ayrı görünür gibi görünemesin,

açık bir görüş istensin ve Oğul, Baba'yı hazır bulunduran kişi olarak kabul edilsin; Av. Prax. 24.8, Evans tercümesi). Tertullianus Yuhanna 14:9, 11, 2 Korintliler'e güveniyor. 4. 138 Bu, Matta 11:27'ye dayanmaktadır: "Oğul'u Baba'dan başka kimse tanımaz ve Baba'yı da Oğul'dan başka kimse bilmez." 139 Bkz. Havrda (2020). Clement Strom'da hak iddia ettiğinde. VII.I.2.3 Baba'nın ötedeki neden olduğunu (τὸ ἐπέκεινα αἵτιον), Cumhuriyet 509b'deki İyilik Formunun tanımına pekala değinebilir.

--- SAYFA 119 ---

140 145 150 155 160 102 Fizik ve metafizik Clement'in Logos kavramı hakkında bkz. Edwards (2000). 141 Lilla (1971: 205-206). 142 Bu Parmenides 142d2'de ileri sürülmektedir. Plotinus Enn'de. V.1.8.23-27 açıkça Parmenides'e atıfta bulunur ve Bir, Bir-Çok ve Bir ve Çok'u (yani Bir, Akıl, Ruh) birbirinden ayırır. Bkz. Origen, Princ. III.5.6, burada Oğul'un Baba'nın sözü ve bilgeliği olduğu söylenir. 143 Origen's Princ'e referansla bkz. Dillon (1982). I.3.5. 144 ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἐν δὲ τῇ ὁμοιοῖα καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος (onlar [Baba Tanrı ve Oğul] varlıkta iki varlık iken, iradelerinin uyumlu, mutabakata varılmış ve özdeş olması bakımından birdirler). Bkz. Joh'da. II.75; Prens. I.2.12. Origen Yuhanna 4:34, 5:30, 6:38'e güveniyor. Hammerstaedt'e (1991 ve daha kapsamlı bir açıklama için 1994) ve özellikle Ramelli'ye (2012b) bakınız. Origen bu terimi aynı zamanda "madde", "varoluş" gibi başka anlamlarda da kullanıyor. 146 Ayrıca ilgili kanıtları titizlikle toplayan ve tartışan Ramelli'ye (2012b) bakınız. 147 Arius'un görüşleri hakkında bkz. Stead (1963) ve Kannengiesser (1983). Arius'un yarattığı tartışma için bkz. Simonetti (1975). 148 Arius, İskenderiye Piskoposu Alexander'a mektup, Epiphanius'ta, Adversus Haereses 69.7; Stevenson (1987: 326-327). 149 Origen'in Arian pozisyonundan farklılığı Ramelli (2011, 2012b) tarafından iyice ortaya konmuştur. Athanasius, De decretis Niceane synodi 6.1.4-5. 151 İznik Konseyi'nin entelektüel geçmişi hakkında bkz. Ayres (2004). 152 Ayrıca bkz. Anatolios (1998: esp. 85-163) ve Athanasius'un bu bağlamda ağırlıklı olarak Origen'den yararlandığını vurgulayan Ramelli (2012b). 153 Bkz. Athanasius'un Platoncu kavramsal araçlarını ve Origen'e olan borcunu vurgulayan Meijering (1968). 154 Örneğin Clement bu iki terimi birbirinin yerine kullanıyor (Strom. IV.136.4-5, V.3.2). Referanslar için Ramelli'ye (2012b: 345-346) borçluyum. Ousia/hipostaz ayrımı ve bunun arka planı hakkında çok sayıda literatür bulunmaktadır. Bkz. Hammerstaedt (1994); Frede (1997a: 38-54, özellikle 42-50); Zachhuber (1999: 70-92); Turcescu (2005); Ramelli (2012b). Basil'in 38. Mektubu ve Gregory'nin Ablabius'a hitaben yazdığı Üç Tanrı Değil Üzerine adlı kısa çalışması önemlidir. Aynı eser Gregory'nin eserleri arasında da aktarıldığı için Basil'in mektubunun gerçekliği tartışmalıdır. Bkz. Zachhuber (2003); Turcescu (2005: 63-66). 156 Bkz. Nyssa'lı Gregory, C. Eun. 1.278-281, GNO 107.23-109.14. 157 Bu ayrımların mantıksal ve metafiziksel arka planı hâlâ tartışılmaktadır; bkz. Edwards (2019: 99-128). 158 Gregory'nin Ad Ablabium'daki argümanı için bkz. Radde-Gallwitz (2018b). 159 Bu noktada bkz. Zachhuber (2005); Maspero (2007: 1-27); Turcescu (2005). Radde-Gallwitz (2018b), Gregory'nin tanıttığı ve "niyetli faaliyet modeli" olarak adlandırdığı bu Teslis birliği modeline dikkatimizi çekiyor. 161 Damascius, İlkeler Üzerine I.86.8-15 Ruelle (fr. 367 Smith). İlgili tüm kanıtların bir tartışması ve Porphyry'nin teorisinin Kapadokyalıları etkilediğine dair bir argüman için bkz. Dillon (1989a, 2007); bkz. Edwards (2019: 105-108). 162 Gregory, C. Eun. II.953-956, GNO 263.21-265.10; Vita Mosis 376D-377B. Ayrıca bkz. Basil, Mektup 234 (Loeb cilt III, 264-270); Nazianzus'lu Gregory, Oratio 28.4-5. 163 Philo, De Posteritate 166-169, De exilio 169; burada ve aşağıda Johannes Steenbuch'un apofatik teoloji üzerine yayınlanmamış taslağından yararlanacağım.

164 ἄρρητος δ' ἔστι καὶ νῦν μόνῳ ληπτὸς (Didask. 165.5; krş. 164.31, 165.16-21). Bkz. Daniélou (1961: 306) ve Moreschini (2020: 90).

--- SAYFA 120 ---

3 MANTIK VE EPİSTEMOLOJİ Giriş Geç antik çağın en felsefi zihniyetli bilim adamlarından biri olan Galen, Hristiyanların kendi öğretilerini destekleyecek herhangi bir kanıt veya argüman sunmadıklarını, çünkü Musa ve İsa'nın "onlara her şeyi imanla kabul etmelerini emrettiğini" iddia eder. Galen bu iddiayı günümüze ulaşan eserlerinde iki kez, arada sırada dile getirir. Amacı doğrudan Hristiyanları değil, onlar gibi faaliyet gösterenleri eleştirmekti. Sadece Arapça olarak korunan Aristoteles karşıtı makalesi İlk Hareketsiz Hareket Ettirmeyene Karşı1 Galen şöyle diyor: Musa ve İsa'nın takipçileri gibi öğrencilere eğitim veren ve onlara her şeyi imanla (pistis) kabul etmelerini emredenleri düşünseydim, size bir tanım vermezdim. (Metin 1) Ve Nabızların Farkı Üzerine adlı incelemesinde Galen, doktor Archigenes'in teorilerini şöyle eleştirir: Okuyucunun, sanki Musa'nın ya da İsa'nın okuluna girmiş gibi, kanıtlanmamış kanunları duyacağı izleniminden kaçınmak için, sekiz nitelik hakkındaki iddiasına bir kanıt - ya da en azından bir argüman - eklemesi gerekirdi. (Nabızların Farkı Üzerine, Kühn VIII, 579 (Metin 2)) Bu pasajlardan da anlaşılacağı üzere Galen, özellikle Hristiyanları hedef almıyor; daha ziyade onları kaçınmaya çalışılması gereken türde öğretmenlerin, yani herhangi bir kanıt sunmadan iddialarda bulunanların bir örneği olarak görüyor. Belirtildiği gibi

--- SAYFA 121 ---

104 Mantık ve epistemoloji Giriş, Galen bu noktaya değinen tek kişi değil. Çağdaşı Celsus da benzer bir iddiada bulunur; inançlarını şüpheyeye yer bırakmayacak şekilde incelemenin ve kanıtlamanın (krinai kai bebaiōsasthai) Helenlerin karakteristiği olduğunu, barbarların, yani Hristiyanların ise yalnızca kendi görüşlerini uydurduklarını iddia eder (C. Cels. I.2 (Metin 3)).² Bir diğer çağdaşı olan Lucian, Hristiyanların "doktrinlerini hiçbir kanıt olmadan aldıklarını" (pistis; Peregrinus 13 (Metin 4)) belirtir. Aynı suçlama daha sonra, büyük ihtimalle Hristiyanları "mantıksız ve incelenmemiş bir inanca" uymakla suçlayan Porphyry tarafından tekrarlanır (alogos kai anexetastos pistis; Eusebius, P.E. I.2.1 (Metin 5); krş. D.E. I.1.12).³ Burada pistis terimine ilişkin bir yorum yapılması gerekmektedir. Yukarıda alıntılanan pasajların gösterdiği gibi, sadece "inanç" veya "güven" değil aynı zamanda "kanıt" anlamına da gelebilir (bkz. LSJ s.v.). Metin 5, paganların Hristiyan pistis'iyile ilgili sorununun bir tür inancın varlığı ya da belirli görüşlere duyulan güven olmadığını, daha ziyade bu inancın herhangi bir tür argümana dayanmadığını öne sürüyor. Aynı noktaya 2. ve 4. Metinlerde de değinilmektedir. Paganların Hristiyan pistis'inden söz ederken biraz alay ettiklerine inanıyorum; küçümsedikleri şey, Hristiyanların bazı şeylere inanmaları değil, bunları destekleyecek herhangi bir kanıt sunmamaları ve bu konuda Hristiyanlığı Helen, pagan kültürüyle kıyaslamalarıdır. Pek çok pagan filozofun aynı noktaya değinmesi, Hristiyanlık ve Helen kültürünün, Helen kültürüne inananlar tarafından nasıl algılandığını anlatıyor. Pavlus'un "Yahudiler işaret ister ve Yunanlılar bilgelik arar, ama biz Mesih'in çarmıha gerildiğini, Yahudiler için bir tökezleme taşı ve Yahudi olmayanlar için aptallık olduğunu ilan ediyoruz" (1 Kor. 1:22-23) ifadesi dikkate alındığında böyle bir nokta bütünüyle haksız değildi. Pavlus'u takip eden Hristiyanlar Galenos, Celsus ve (muhtemelen) Porphyry'nin vurguladığı noktayı tamamen inkar etmiyorlar. Ancak onlar, Hristiyanların kendi görüşlerine ilişkin kanıt sunmadıkları yönündeki pagan suçlamalarına yanıt vermekle ilgileniyorlar. Celsus'un iddiasının tersine çevrilmesi, Origen'in Contra Celsum'daki karşı saldırısının temel endişesidir. Origen, Hristiyanlığın, kehanetlerin ve mucizelerin gücünün bir kanıtı olan ve herhangi bir diyalektik kanıttan daha ilahi olduğunu sürdürdüğü Hristiyanlığa özgü kanıtlarla (oikeia apodeixis) çalışması nedeniyle Helen kültüründen farklı olduğunu savunur (C. Cels. I.2). Benzer bir iddiayı On Resurrection adlı eserin yazarının (yanlış bir şekilde) Justin Martyr'e atfettiği, Hristiyanların özel bir tür gösteri kullandıklarını ve bunun Tanrı tarafından gönderilen hakikat sözüne başvuru olduğunu öne süren bir iddiayla buluyoruz (Diriliş Üzerine 1.1-10).⁴ Bu tür iddialar daha ziyade paganların Hristiyanlara yönelik eleştirilerini doğrulamaktadır. Bu eleştiri o kadar güçlüydü ki, Eusebius, Hristiyanların eleştirmeden Hristiyan inancına bağlı oldukları görüşüyle çelişmek için İncil'in Kanıtlanması (Evangelikē apodeixis) adlı uzun bir çalışma yazdı; diğer önemli eseri olan İncil'e Hazırlık da aynı eleştiriye baştan itibaren karşı çıkıyor (P.E. I.2-4).⁵ Hristiyanların, kendi görüşleri için kanıt sunmadıkları yönündeki pagan eleştirisine duyduğu ilgi, bunun göstergesidir. Greko-Romen antik çağında gösterinin durumu. Bildiğimiz kadarıyla, gösteriyi sistematik bir şekilde kullananlar yalnızca filozoflar değil, aynı zamanda hatipler, avukatlar, politikacılar ve bilim adamlarıydı; hepsi

rasyonel yollarla ikna etmek istendi ve çeşitli türden gösteriler yapıldı.

--- SAYFA 122 ---

Bunu başarmanın standart yolu mantık ve epistemolojidir. Gösterinin doğası geleneksel olarak antik çağda mantığın bir parçasıydı. Yunanlıların logikē olarak adlandırdığı antik mantık, terimler ve önermeler arasındaki ilişkilerin incelenmesinden çok daha fazlasını içeriyordu ve bu anlamda biz modernlerin mantığı anlama şeklimizden farklıdır. Aynı zamanda dil, konuşma, diyalektik ve bilimsel argüman, akıl ve düşünce olarak anlaşılan logos'un daha pek çok işlevinin incelenmesini de içeriyordu. Buna göre, antik mantık gramer, diyalektik, retorik, argüman teorisi, dil felsefesinin yanı sıra epistemoloji veya bilgi teorisinin alanını da kapsıyordu. Hristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde mantık çalışmaları uzun süredir yerleşik ve gelişmiş bir alandı. Aristoteles ve Chrysippus sırasıyla kategorik ve önermesel mantık kurmuşlardı ve çağın başlangıcında daha fazla gelişme yaşandı. Aristoteles'in mantık eserleri, muhtemelen M.Ö. birinci yüzyılın ikinci yarısında bir araya toplanmış ve Aristotelesçi eserler külliyatı içinde birincil konum verilmiştir.⁶ Aphrodisiaslı İskender, teorik felsefenin pratik felsefeye göre önceliğini savundu ve mantığı değerli bir araç olarak değerlendirdi (In Analytica Priora 4.30-35). Alexander, Aristoteles'in argümanlarını takdir etmek için gerekli becerileri kazanmak amacıyla kişinin önce mantık çalışması gerektiğini öne sürüyor gibi görünüyor.⁷ Mantıksal çalışmaların bu düzenlemesindeki ilk çalışma olan Kategoriler, Platoncuların, Peripatetiklerin ve benzer şekilde Stoacıların özel ilgisini çekti ve konusu hakkında canlı bir tartışma ortaya çıktı. Kabaca söylemek gerekirse, antik eleştirmenler, Kategorilerin dilsel varlıklarla, yani anlamı olan sözcüklerle, varlık sınıflarıyla mı yoksa bir bakıma her ikisiyle de mi ilgili olduğu konusunda fikir birliğine varmadılar. Bu tartışma ancak MS dördüncü yüzyılın başlarında, Plotinus gibi Platoncuların varsaydığı ontolojik yorumun aksine, eserin ağırlıklı olarak semantik yorumunun hakim olduğu Porphyry ile belli bir durma noktasına geldi. Porfiri, Platoncular arasında Aristoteles'in mantığını entegre etme eğilimini temsil eder; bu, Plutarch'ta ve MS ikinci yüzyılın sonlarında veya üçüncü yüzyılın başlarında yazılan Platoncu öğretilerin bir el kitabı olan Alcinous'un Didaskalikos'unda zaten açıkça görülmektedir (De an. procr. 1023E; Didask. bölüm 4-6). Andronicus ve Boethus gibi Peripatetçiler, Aristoteles'in mantık eserleri üzerine yorumlar yazmakla meşguldü; tıpkı Platoncu kökenlerine ilişkin iddialara ve Stoacı mantığa karşıt olarak Aristoteles'in mantığının benzersiz karakterini vurgulayan Aphrodisiaslı İskender gibi. Filozofların yanı sıra Galen ve Ptolemy (her ikisi de MS 2. yüzyılda aktif) gibi bilim adamlarının da mantığa güçlü bir ilgisi vardı. Galen'in durumu bu bakımdan özellikle ilginçtir. Babası ona ilk önce mantığı öğretti (Kendi Kitaplarının Düzeni Üzerine, cilt XIX, 59 Kühn) ve o konunun büyüüne kapıldı. Galen, yaşamının birkaç yılı boyunca mantık alanında eğitim aldığını ve bu dönemde Aristoteles'in Yorumlama, Önceki ve Sonraki Analitikler ve Theophrastus'un Onaylama ve Olumsuzluk Üzerine (On Order of My Own Books, 39-42 Kühn) gibi eski mantık eserleri üzerine yorumlar yazdığını bildirir. Ayrıca Galen kıyas, ispat, epistemoloji ve dil üzerine kendi eserlerini yazdı. Galen yalnızca gösteri konusuna hatırı sayılır bir çalışma ayırdı; o bunu söylüyor

İlk önce kendisini geometrik ispatlar konusunda eğitmiş ve okuyucularını da aynısını yapmaya teşvik etmektedir.⁸ Konuyla ilgili çalışmaları arasında 15 kitapta yer alan Gösteri Üzerine Risalesi de bulunmaktadır.

--- SAYFA 123 ---

106 Mantık ve epistemoloji iki kısa başlık olarak, Gösterimler İçin Gerekli Şeyler Üzerine ve Gösterici Keşifler Üzerine, bunların hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır.9 Galen'in mantıkla meşguliyeti entelektüel bir eğlenceden daha fazlasıydı; o, mantığın, yalnızca tıptaki tartışmalı konular hakkında yargıda bulunmak isteyen değil, aynı zamanda hastalıkları doğru bir şekilde sınıflandırıp bunlara göre tedavi etmek isteyen tıp pratisyenleri için hayati önem taşıdığına inanıyordu.10 Ptolemy'nin epistemolojiyle ilgilenmesinin arkasında da benzer bir görüş yatmalıdır. Ptolemy astronomiye yaptığı katkılarla adından söz ettirmiş ancak aynı zamanda bilginin kriteri üzerine de yazılar yazmıştır. Aulus Gellius gibi geniş ilgi alanlarına sahip bir entelektüel gibi, Seneca, Sextus Empiricus ve Epictetus da mantık konusunda bilgiliydi.11. Bu kanıt, yalnızca filozofların değil, geç antik çağda pagan eğitilmiş herhangi bir insanın da mantık konusunda bir miktar eğitim almaya çalıştığını gösteriyor. Şimdi soru Hristiyanların buna nasıl baktığıdır. Kanıtlama üzerine Clement ve mantık üzerine Kategoriler ve Origen Aşağıda ilk Hristiyan filozofların mantıkla olan ilgilerini haritalandırmaya çalışacağım ve özellikle bu konuda oldukça bilgili görünen Clement ve Origen'e odaklanacağım. Clement'le başlayacağım. Clement, Hristiyanlığa özgü bir kanıtlama teorisi geliştiren, bildiğimiz ilk Hristiyan düşünürdür. Celsus ve Galen gibi filozofların Hristiyanlara yönelik iddiaları göz önüne alındığında, Clement'in böyle bir teoriyi polemik yoluyla dile getirmesi şaşırtıcı olmasa gerek. Clement bunu Stromata'sının 7. kitabının sonunda yapıyor. Kitabın büyük bir kısmını Hristiyan bilge adam Gnostik'e yakışan hayata ayırdıktan sonra Clement, Hristiyan düşünce okulları (haireseis) arasında bir uzlaşma olmadığını, aksine çok fazla çatışma olduğunu iddia eden ve dolayısıyla Hristiyanlıkta hakikatin olmadığı sonucuna varan Hristiyanlığı eleştiren Yunanlılar ve Yahudiler tarafından ortaya atılan bazı sorulara (aporiai) değinmeye devam ediyor.13 1. Bölüm'de gördüğümüz gibi, bu, Hristiyanların da karşı kullandığı, iyi bilinen bir şüpheli argümandır. eski felsefi okullar. Clement buna, Hristiyanlığın hem iyi hem de kötü, doğru ve yanlış dallarını bir arada gruplandığı için bu argümanın hedefi tutturamadığına işaret ederek yanıt veriyor. Clement, kötü ya da sahte doktorların var olduğu gerçeğinin, hasta bir kişiyi doktordan tedavi görmekten caydırmaya gerek olmadığını ve caydırmadığını savunuyor (Strom. VII.15.90.4; cf. Origen, C. Cels. III.12); iyi bir doktor belirlemeye çalışmak gerekir. Hristiyanlık için de durumun benzer olması gerektiğini iddia ediyor; Yapmamız gereken tek şey Kutsal Yazıların iyi ve kötü yorumlarını ayırt etmek ve ilkinin takip etmektir. Clement, doğru ve yanlış izlenimlerin veya yargıların belirlenebileceği iki tür kriteri tanımlamaya devam ediyor: duyularla ilgili olanlar gibi ortak veya doğal kriterler; ve mantık kriterleri (Strom. VII.16.93.2) gibi teknik (teknik) kriterler. Aynı kriter ayırımına Sextus ve Galen'de de rastlıyoruz.14 Bu bir tesadüf değil. Clement, Hristiyanların ve paganların hakikat konusunda aynı tür kriterleri paylaştıklarını göstermek istemiş olmalı. Ancak asıl soru onun aklın kriterlerinden bahsederken ne kastettiğidir.

--- SAYFA 124 ---

Mantık ve epistemoloji 107 Clement bunu açıklığa kavuşturuyor ancak gerçeği ayırt etmek için teknik bir yöntem sunmaya yöneldiğinde bir cevap ortaya çıkıyor. Bunu açıkça söylemese de, açıklamasında, gerçeği bulamayanların, doğruyu yanlıştan ayırmamızı sağlayan kural (kritērion) konusunda yeterince eğitilmedikleri ima edilmektedir (Strom. VII.16.94.6). Bu yöntem nedir? Clement, hakikati bulmanın "kişi hakikatin kuralını (ton kanona tēs alētheias) hakikatin kendisinden almadığı sürece" başarıyla gerçekleştirilemeyeceğini savunur (Strom. VII.16.94.5).¹⁵ Peki Clement "gerçeğin kuralı" ifadesiyle ne demek istiyor ve burada "hakikat" ne anlama geliyor? Bu bölümün başında (Strom. VII.15.90.2) Clement, iyi adamın verdiği sözleri bozmaması gerektiği gibi, aynı anlamda ihlal edilmemesi gerektiğini iddia ettiği dini kuraldan (ton ekklesiastikon kanona) bahseder. Clement'in çalışmasındaki bir dizi benzer pasaj, Clement'in aklında özel bir Hristiyan kriteri veya kuralı (kanōn) olduğunu açıkça ortaya koymaktadır; bu, "bir yanda Kanun ve Peygamberler, diğer yanda Rab'bin gelişyle aktarılan Ahit arasındaki uyum"dur (Strom. VI.15.125.3).¹⁶ Bu, Clement'e göre, Hristiyanlıktaki hakikatin teknik kriterinin belirli bir hermeneutik yaklaşım, yani yorumlanması olduğunu göstermektedir. Kutsal Yazıların bir kısmı diğerine ışık tutacak şekilde: Yeni Ahit üzerine Eski Ahit. Bu anlamda, ona göre hakikati arayanlar, Kutsal Yazılara güvenerek Kutsal Yazıları kanıtlamak dışında hiçbir şey yapmazlar.¹⁷ Clement aslında Stromata VII'nin ilgili bölümünde "hakikat" (alētheia) terimini Hristiyan Tanrısını ilgilendiren Kutsal Yazıların hakikatine atıfta bulunmak için kullanır (VII.15.91.3-8, 92.3-4). Eusebius'un dördüncü yüzyılın başlarında yaptığı da budur; Gerçeğin kanıtını Kutsal Yazıların tanıklığıyla özdeşleştirir (tēs kath' hēmas alētheias apodeixis; P.E. I.3.7). Bu bağlamda benzer bir çalışma da PS-Justin On the Resurrection (Bölüm 1)'dir. Görünüşe göre ilk Hristiyanlar arasında gerçeğin kanıtını Kutsal Yazıların tanıklığıyla özdeşleştirme konusunda yaygın bir eğilim var. Burada haklı olarak Kutsal Yazıların doğruluğunu neden kabul etmemiz gerektiği sorulabilir. Bununla birlikte, Clement'in, Hristiyanlığı eleştirenlerin, Hristiyan mezheplerinin birbirleriyle fikir ayrılıkları yaşaması nedeniyle Hristiyanlığın güvenilmez olduğu yönündeki itirazına yanıt verdiği hatırlamamız gerekir. Ve Clement'in onlara cevabı şu: Bu gerçek, Hristiyanlığın gerçeği ifade etmekte başarısız olduğunun hiçbir şekilde kanıtı değil; Clement, hakikate ulaşan Hristiyanların Kutsal Yazıları Kutsal Yazıların ruhuna dayanarak yorumlayanlar olduğunu öne sürüyor. Clement, insanların Kutsal Yazılarda belirsiz olanı seçip ona kendi doktrinlerini okuduğunda yanlış yorumların ortaya çıktığını söylüyor (eis tas idias metagousi doxas; Strom. VII.16.96.1). İlginçtir ki, Platoncular, Platon'u yanlış yorumlayan Platoncular hakkında da benzer şekilde konuşurlar ve onları Platon'unkini değil, kendi görüşlerini (idion dogmasını) temsil etmek ve savunmakla suçlarlar.¹⁸ Peki Kutsal Yazıları hakikatin kaynağı olarak kabul etmeyi reddedenler ne olacak? Kutsal Yazıların hakikati, hatta herhangi bir hakikati barındırdığına dair ikna edici kanıt nedir? Peki bu nasıl kanıtlanabilir? Kutsal Yazılardaki sözlerin doğru olduğuna dair kanıt nedir?

--- SAYFA 125 ---

108 Mantık ve epistemoloji Mevcut kanıtlarda Clement bu tür sorulara değinmiyor. Ancak bildiğimiz kadarıyla Hristiyanlığı eleştirenler tam olarak bu tür sorular sordular. Clement, "sadece imanın kurtuluşuyla yetinmeyen, gerçeğin teminatı olarak kanıtı ihtiyaç duyanlardan" (Strom. V.3.18.3) söz ediyor ve Hristiyanların bu tür kanıtlar istemesinin saçma olacağını iddia ediyor (II.5.24.3). Ancak soru bunun neden böyle olması gerektiğidir. Clement burada konuyla ilgili biri genel, biri özel olmak üzere iki iddiada bulunuyor. Onun genel iddiası, Helen filozoflarının da kabul ettiği gibi, inanç olmadan, bir çeşit kanaat olmadan hiçbir bilgiye ulaşamayacağıdır. Spesifik iddia, Hristiyan inancının haklı olduğudur. Şimdi bu iddialara daha yakından bakalım. İlkiyle ilgili olarak Clement, çeşitli farklı durumlara işaret ediyor. Bunlardan biri, kanıtlanamaz ilkelerin (anapodeiktoi archai) birçok felsefe ekolü tarafından kabul edilmesidir (Strom. II.4.13.4, II.4.14.3). Örneğin Clement, Pythagorasçılarının daha fazla kanıt talep etmeden Pythagoras'ın görüşlerini onayladıklarını ileri sürer ve bu bağlamda bize Herakleitos'un anlayışsızlıklarını gizlemek için kanıtı ihtiyaç duyanlara yönelik eleştirisini de hatırlatır (II.5.24.3-5; fr. 19 DK). Clement'e göre kanıtlanamaz ilkeler, Tanrı ya da ruh ve beden hakkındaki önyargılar, filozofların Devlet 475e'de (II.5.23.2) sahip oldukları gibi hakikate ilişkin imalar ya da takdirin varlığına olan inanç gibi belirli inançlar olabilir; ebeveynlere saygı gösterilmesi gerektiği görüşü gibi ahlaki kurallar; veya karın beyaz ve çok sıcak olduğu gibi duyu algılarına dayalı inançlar (V.1.6.1). Clement, Helen filozoflarının kanıtlanamaz ilkeleri kabul ettiklerini ve araştırmalarında belirli inançları başlangıç noktası olarak aldıklarını iddia ederek burada bir noktaya değiniyor. Örneğin Timaeus'ta ilahi bir zanaatkarın varlığını kanıtlamaya yönelik hiçbir girişimde bulunulmaz; daha ziyade onun varlığı varsayılır. Elbette bu olası veya mecazi bir açıklamanın parçasıdır (Tim. 29d), ancak daha sonraki Platoncular ilahi bir tanrısal aklın varlığına bağlıydılar ve onun yalnızca statüsünü ve rolünü tartıştılar. Aslında Platoncular bazı şeylerin kanıtlanmaya ihtiyaç duymadığı görüşünü doğruladılar. Mesela On Mysteries'in başlangıcında Porphyry'ye verdiği yanıtta Iamblichus, tanrıların varlığının neredeyse hiçbir kanıtı ihtiyaç duymadığını ileri sürer (I.1.203). Ancak kanıtlanamaz ilkeler üstlenme hakkı, kişinin istediği her şeyi varsayabileceği anlamına gelmez; daha ziyade belirli ilkelerin neden kanıtlanamaz olduğunun gerekçelendirilmesi gerekiyor. Clement'in ikinci iddiası bu endişeyi gideriyor. Hristiyan inancının "gösterilmeden önce gönüllü bir onay" (hekousios pro apodeixeōs sygkatathesis; Strom. II.5.27.4), "gönüllü bir önyargı" (prolēpsis hekousios; II.2.8.4) veya "gönüllü varsayım" (hypolēpsis hekousios; II.6.27.4-28.1) olduğunu ileri sürer. Clement'in burada iki hedefi var: Yalnızca pagan eleştirmenler gibi Hristiyan inancının kanıtlarına ihtiyaç duyanlar değil, aynı zamanda inancı seçilmiş bir azınlığa bahşedilen ilahi bir hediye olarak düşünen Valentinianus Gnostikleri de (II.3.10.1-3). Valentinianusçulara karşı Clement, imanın gönüllü (hekousios) karakterini vurgular.¹⁹ Sygka tathesis terimi bu bakımdan önemlidir. Terim Stoacı kökenlidir ve duyu izlenimi gibi bir izlenime verdiğimiz onayı ifade eder (bkz. Sextus, A.M.

VII.150-157; Plutarch, De Stoic. temsilcisi 1056E-F; LS 41C, E). Bu sadece bir durum değil

--- SAYFA 126 ---

Stoacılar göre bir izlenimi onaylamaya karar verdiğimiz mantık ve epistemoloji 109; daha ziyade bir izlenim, onaylanmayı hak edecek şekilde duyu organlarımıza sunulur; bu yüzden onay veriyoruz. Clement'in Hristiyan inancında böyle bir onayı hak eden şeyin ne olduğunu belirtmesini bekleriz. Gerçekten de Clement bunu yapıyor. Hristiyanlık örneğinde onayı hak eden unsurun en azından açık bir duyu izlenimi kadar güçlü bir şey olduğunu ileri sürer ve bunun da Tanrı olduğunu söyler.²⁰ Çünkü Clement, hiçbir şeyin Tanrı'dan daha güçlü olmadığını iddia eder (Strom. II.6.28.1). Clement bu tür rızayı "dindarlığın onayı" (theosebeias syngkatathesis) olarak adlandırır. Bu tabir ve Clement'in Hristiyan inancını karakterize etmek için kullandığı "önyargı" (prolēpsis) ve "varsayım" (hypolēpsis) terimleri, bunun henüz bir bilgi değil, ona doğru atılmış bir adım olduğunu düşündürmektedir.²¹ Önyargılar, Epikürosçular ve Stoacılar için bilgi kriteri olarak nitelendirilir.²² Önyargıların nasıl oluştuğuna ilişkin farklılıklarına rağmen, her ikisi de bunların ruh, beden, insan ve Tanrı gibi evrensel kavramlar olduğu konusunda hemfikirdir. Ayrıca ön yargılar olmaksızın duyu algılarının içerikle, yani kavramsal içerikle doldurulamayacağı konusunda da hemfikirdirler. Clement, Epikürcü önyargı kavramına zihnin bariz bir nesneye doğru hareketi olarak atıfta bulunur (epibolēn epi to enarges; Strom. II.4.16.2). Clement, kanıtlanmaya ihtiyaç duymayan böylesine açık bir nesnenin Hristiyan Tanrısı olduğunu, çünkü bu Tanrı'nın varlığı ve O'nun takdiri gibi evrensel ortak kavramlara dayandığını ve bu kavramlar o kadar açıktır ki Hristiyanlığı eleştirenlerin bile onları kabul ettiğini savunur (II.2.9.6).²³ Tanrılar hakkında benzer bir görüş Epikürosçuluk'ta da bulunur: Epikürosçular, tanrılara ilişkin önyargının insanlarda doğuştan gelen bir kavram olduğunu iddia eder; bu da kendi görüşlerinde neden tüm insanların aynı fikirde olduğunu açıklar. tanrıların varlığını kabul etmek (Cicero, De nat. deor. I.44).²⁴ Stoacılar da tanrıların varlığı konusunda benzer bir görüşe sahiptirler; ayrıca doğuştan gelen bir tanrı kavramından söz ederler ve gerçekliği anlamlandırmak için böyle bir inancın gerekli olduğunu iddia ederler (De nat. deor. II.12). Chrysippus, daha yüksek, ilahi bir aklın varlığını varsaymadan evrenin uyumunu ve rasyonel karakterini anlamının imkansız olduğunu ileri sürer (II.17-19). Ancak sorun, Clement'in burada Tanrı kavramı ile Hristiyan Tanrı'nın özel anlayışı arasında ayırım yapmaması, daha ziyade ikisini eşitlemesidir. Bunu yapıyor çünkü görünüşe göre yalnızca ikincisinin Tanrı kavramının hakkını verebileceğine inanıyor; onun görüşüne göre yalnızca Hristiyan Tanrısı gerçek Tanrıdır. Bu nedenle, örneğin Stromateis VII'de Yunanlıları ateizmle suçluyor, çünkü ona göre onlar var olmayan bir Tanrı'ya inanıyorlar.²⁵ Burada ilginç bir unsur daha var. Clement, insan anlayışından önce gelen ve onun önkoşulu olan bir anlayıştan bahsettiğinde (Strom. II.6.28.1), belirli bir Tanrı önyargısını, yani Hristiyan olanını kabul etmedikçe gerçekliği hiçbir şekilde anlamlandıramayacağımızı ima ediyor gibi görünüyor. Bu görüş bize Augustinus'un daha sonra anlamının inanç gerektirdiğine dair iddiasını hatırlatıyor, tersi değil (De Trinitate 15.27.49). Clement, Stromata VIII'de gösteri konusunu yeniden ele alıyor. Stromata'nın bu son kitabının henüz tamamlanmamış olduğu açıktır. Kopyalanan pasajların bir antolojisine benziyor

--- SAYFA 127 ---

110 Pagan kaynaklarından mantık ve epistemoloji ve başka sözcüklerle ifade edilmesi. Ancak aşağıda anlatacağım gibi, Clement'in bu materyali kendi amaçlarına göre uyarlayıp belli bir noktaya değinmek için kullandığına şüphe olmamalıdır.²⁶ Kitabın konusunu açıklayan ilk bölüm oldukça iyi işlenmiş. Clement bunun, araştırmaya (zētēsis) dayanan bilimsel bilgi (epistēmōnikē theoria) olduğunu iddia eder. Clement, gerçeği arayan kişinin bir yandan Kutsal Yazılara, diğer yandan ortak kavramlara (koinai ennoiai) güvenmesi gerektiğini belirtiyor (Strom. VIII.1.1.4) ve gerçeği sevenin, bilimsel kanıt yoluyla gerçeğe ulaşmayı hedeflemesi gerektiğini iddia ediyor. O halde kitabın planı, Clement'in daha önce Stromateis'in 7. kitabında söylediklerine yalnızca tanıtlamayla ilgili genel terimlerle değil, aynı zamanda daha spesifik olarak da uyuyor gibi görünüyor; Clement'in, kişinin gerçeği bulmak için ortak kavramlara ve Kutsal Yazılara dayanması gerektiği yönündeki görüşü, onun Stromateis VII'de doğru yargıları yanlış yargılardan ayırmaya yönelik doğal ve teknik kriterler arasındaki ayrımını yansıtmaktadır. Daha sonra 8. kitapta Clement, kanıtlamanın üzerinde anlaşılan şeye dayanarak kanaat sağlayan yöntem olduğunu öne sürer (ek tōn homologoumenōn; VIII.3.5.1). Üzerinde mutabakata vardığımız konular, ilgili örneklerinin de gösterdiği gibi, 8. kitabın ilk bölümünde bahsettiği ortak kavramlar olmalı ve daha sonra yaygın olarak kabul edilen görüşlere atıfta bulunmalıdır (endoxa; VIII.3.7.8). Aşağıda, Clement kanıtlama için yönergeler oluşturmaya giriyor (VIII.2.3.1–4) ve bilimsel kanıtlama gibi kıyas veya kanıta dayalı çıkarım içeren farklı türleri birbirinden ayırıyor (VIII.2.3.1–6). Bana öyle geliyor ki, kitap ne kadar tamamlanmamış olursa olsun, gösteriye odaklanmayı ve bunu Hristiyan bakış açısıyla yapmayı amaçlıyor. Bu bakış açısı hakkında daha pek çok şey söylenebilir. Clement'in Stromateis VIII'deki anti-şüpheli kaygıdan etkilendiği görülüyor. Bu, güvenli bilginin elde edilebilir olduğu görüşünün kanıtı olarak dilsel bir topluluk içindeki konsensüs omnium'u ve dilin anlambilimi gibi standart anti-şüpheli argümanlara başvurusu gerçeğiyle öne sürülmektedir (Strom. VIII.2.3.1-3). Epikürosçular ve Stoacılar benzer argümanlar kullandılar (bkz. Cicero, De nat. deor. I.44–6; II.12, 16, 18). Clement de duyu-algı ve akıl nesnelerinin açık karakterine (ta pros aisthēs in te kai noēs in enargōs phainomena) sorgulanamayacak ve açık olmayan şeyin kanıtlarını oluşturmamıza yardımcı olabilecek nihai kanıt olarak başvurarak da onları takip eder (Strom. VIII.3.7.3-8.3). Clement'in şüpheliğe karşı kaygısı, doğrudan Pyrrhone'cu şüphelilere hitap etmeye devam ettiği gösteriyle ilgili bölümün sonunda açıkça ortaya çıkıyor (VIII.4.15.2). Bu bölüm gösteri bölümüyle açık bir şekilde bağlantılı değildir ancak neden bu bölümü takip ettiği anlaşılabilir. Stromateis VIII'deki gösteriye ilişkin malzemenin çoğunun Galenos'tan ve muhtemelen onun kayıp eseri Gösteri Üzerine'den alındığını gösteren iyi kanıtlar vardır. Kanıtlar aynı amaç için kullanılan ifadelerin, ayrımların ve örneklerin önemli ölçüde örtüşmesini içermektedir.²⁷ Muhtemelen Clement, Galen'in kayıp eserini kullanmış ve bunu yaparak Galen'in Hristiyanlık görüşüne Galen'in kendi silahlarıyla karşı çıkmıştır. Bu tipik bir Hristiyan stratejisidir. Daha sonra Origen

Platoncu Celsus'un iddialarına karşı çıkmak için Platon'u kullanacak, Eusebius da

--- SAYFA 128 ---

Porphry'nin Hristiyanlığa yönelik eleştirisini itibarsızlaştırmak için Porphry'den alıntılar yapıyoruz.²⁸ Ancak Clement'i Galen'den yararlanmaya motive eden başka bir şey daha var ki bu onların şüphecilğe karşı ortak antipatisidir. Galen'in Gösteri Üzerine incelemesinin amacı, bu tür argümanların geçersizliğini göstermek için çelişen görünümlere veya anlaşmazlıklara işaret eden şüpheli argümanlar tarafından açıkça motive edilmişti.²⁹ Öte yandan Clement, Stromateis VIII dışında şüphecilikle herhangi bir bağlantı göstermiyor ve Stromateis ile ilgili ilk planının, kitap 8.30'da bulduğumuz gibi şüphecilikle bir bağlantı içerip içermediği tartışmaya açık. Bununla birlikte, Clement'in Stromateis'teki genel projesi, Hristiyan bilge adamın bilgeliğinden bahsetmek, Stromateis'in sonunda şüphecilikle ilgilenmeyi haklı çıkaracaktır. Onu dünyadaki şeyleri isimler ve kavramlarla ilişkilendirmeye motive eden şey, Clement'in şüphecilğe olan aynı ilgisi olsa gerek. Bunu yapmak için Aristoteles'in Kategoriler doktrinine başvuruyor ve böylece bu esere başvuran ilk Hristiyan oluyor. Clement, kategorileri "her araştırma konusunun tabi olduğu" (VIII.8.23.3) "maddedeki varlıkların unsurları" (stoicheia tön ontōn en hylē; Strom. VIII.8.23.6) olarak kabul eder.³¹ Bu formülasyon, Clement'e göre kategorilerin, şeylerin sınıflandırıldığı ontolojik türler olduğunu öne sürer. Ancak bu ontolojik türler, Clement'e göre yalnızca şeylerin sınıflandırılması değildir, aynı zamanda Clement'in daha önce bahsettiği ve bu kavramların tanımlar için gerekli olduğunu iddia ettiği evrensel kavramlara (katholikai dianoiai) de karşılık gelir (Strom. VIII.5.19.2). Clement'in Aristotle'nin kategorilerini nasıl anladığı konusuna daha yakından odaklanalım. Clement aslında kategorilerle ilgili bölümüne konuşmaya (peri tēn phōnēn) odaklanarak başlıyor ve Aristoteles'in De commente 1, 16a4-9'unu temel alarak onun üç yönünü ayırt ediyor: (a) anlamların veya kavramların simgeleri (noēmata) ve şeylerin simgeleri olan adlar; (b) onun söylediği gibi şeylerin benzerlikleri (homoiōmata) ve izleri (ektypōmata) olan anlamlar veya kavramlar (noēmata); ve (c) altta yatan şeyler (ta Hypokeimena pragmata, VIII.8.23.1). Her ne kadar Clement'in Kategoriler hakkındaki açıklamasına De commente'den alınan materyalle başlaması tuhaf görünse de, bu, daha sonra tanıttığı benzetmede açıkça ortaya çıkan bir amaca hizmet eder: tıpkı tüm isimlerin dilin sonlu öğelerine (stoicheia), alfabenin harflerine (stoicheia) indirgenebilir olması (anagetai) gibi, benzer şekilde tüm varlıklar (onta) belirli sonlu öğelere, evrensellere (katholou) indirgenebilir.³² Clement şunu iddia eder: Filozoflar dünyadaki her şeyin altında sınıflandırılabilceği bazı unsurları (stoicheia) -yani kendisinin biraz önce ifade edeceği gibi kategorileri- keşfettiler; tümellere güvenerek bilgiyi bu şekilde elde edebiliriz (VIII.23.3-4). Bu evrensel sınıfların, daha sonra listelediği Aristotelesçi kategoriler olduğunu açıkça belirtmektedir (VIII.8.23.5-6).³³ Clement, kategorilerin "maddedeki varlıkların unsurları" (VIII.8.23.6) olduğunu belirterek sonuca varmaktadır. Clement "maddedeki varlıkların unsurları" derken neyi kastettiğini açıklamıyor. Bununla birlikte, bu bağlamda onun maddedeki varlıklardan bahsettiğine dikkat etmek önemlidir, çünkü bu onun, Aristoteles'in kategoriler teorisini temel prensiplere uygulamak için kullandığı anlamına gelir.

yalnızca veya yalnızca duyusal, maddi varlıklara yöneliktir. Görünüşe göre Clement'e göre maddi varlıklar yüklemle tabidir ve yüklemlemenin aşağıdakilerden herhangi biri olduğu anlaşılmaktadır.

--- SAYFA 129 ---

112 Mantık ve epistemoloji Aristotelesçi kategoriler, yani töz, nitelik, nicelik, ilişki vb. Maddedeki varlıkların unsurları olan tam da bu yüklem olmalıdır, yani “hayvan”, “kırmızı”, “bir metre uzunluğunda”, “pazarda” vb. gibi maddi varlıkların gerçekte ne olduğunu oluştururlar. Bu tür yüklem bir şeyi ne ise o yapar ve bu anlamda onun unsurlarıdır, yani maddi bir varlığın unsurlarıdır. Ancak buradaki karmaşıklık, Clement'in Aristotelesçi kategorileri (madde, nitelik vb.) yalnızca maddi varlıkların unsurları olarak değil aynı zamanda noēmata'nın unsurları olarak anlamasıdır (Strom. VIII.23.1, 3). Sadece şeylerden değil, sonsuz olan varlıklardan (onta) bahsetmesi dikkat çekicidir; böylece hem şeyleri hem de noēmata'yı kasteder.³⁴ Burada ortaya çıkan sorulardan biri, kategorilerin, evrensel öğelerin (ta katholou; Strom. VIII.8.23.3) bir yanda maddi varlıklarla, diğer yanda ise noēmata ile nasıl ilişkili olduğudur. Clement bir kez daha açık bir yanıt sunmuyor. Ancak bazı ipuçları onun temel görüşünü yeniden yapılandırmamıza yardımcı oluyor. Yukarıda belirttiğim gibi Clement, bir yanda kategoriler, diğer yanda isimler ve harfler gibi şeyler ve unsurlar arasında bir analogi kurar; tıpkı sonsuz sayıdaki isimlerin dilin yirmi dört unsuruna, harflere indirgenebilmesi gibi, sonsuz sayıda şey de belirli sonlu unsurlara, on kategoriye indirgenebilir. Clement, bir şeyin madde, nitelik, ilişki gibi belirli bir sınıfa, yani Aristotelesçi kategorilerden birine bağlı olduğunu (hypotassomenon; Strom. VIII.8.24.1) tanımlar. Ancak Clement daha önce sadece şeylerin (hypokeimena pragmata) değil aynı zamanda noēmata'nın da evrensel sınıflara, kategorilere indirgenebileceğini öne sürmüştü (VIII.8.23.3). Clement daha sonra kategorilerin hem şeyleri hem de kavramları (noēmata) sınıflandıran evrenseller olduğunu ve bu anlamda varlıkların temel türlerini oluşturduklarını ileri sürüyor gibi görünüyor. Görünüşe göre Clement, şeylerin sınıfları ve kavramlar arasında bir örtüşmeyi ima ediyor. Bununla birlikte, Clement dikkat çekici bir şekilde kavramları hem bireysel şeylerden, yani tikellerden, hem de evrensel formlardan ayırır: formların maddi olmayan (ayla) varlıklar olduğunu ve bu nedenle onların yalnızca akıl (nous) aracılığıyla kavranabileceğini, kavramların ise akıl tarafından kavrandığını ve akılda var olduğunu öne sürer (logōi; VIII.8.23.6). Clement'in yaptığı ayırım, çağdaş Platoncuların aşkın ve içkin Formlar arasında ya da aşkın ve içkin olmak üzere iki tür logoi arasında yaptıkları ayırımı hatırlatmaktadır.³⁵ Yine de can alıcı nokta ortadadır: Clement'e göre, Aristotelesçi kategoriler hem şeylerin hem de kavramların sınıflarıdır; Hem dünyadaki şeyleri, hem de zihnimizdeki kavramları sınıflandırıp, tanımlayıp kavramamızı sağlayan temel kavramlar olarak işlev görürler. Bu anlamda Aristotelesçi kategoriler maddedeki varlıkların ve kavramların unsurlarıdır; onlar hem maddi varlıkların hem de kavramların sınıflarıdır. Ancak Clement'e göre kavramlar isimlerle de ilişkilidir, çünkü isimler kavramların simgeleridir.³⁶ Bu, Clement'in görüşüne göre Aristoteles'in kategoriler teorisinin belirli şeyleri hem evrensel kavramlarla hem de isimlerle birbirine bağlamayı amaçladığını göstermektedir. Kategorilerin bu yorumu, antik çağda mevcut olan eserin ontolojik ve anlamsal yorumlarını birleştirmesi açısından dikkat çekicidir.

--- SAYFA 130 ---

Mantık ve epistemoloji 113 Nicostratus, Lucius ve daha sonra Plotinus gibi Platoncuların ilkinin tercih ettiklerini, Andronicus, Boethus ve Porphyry gibi Peripatetiklerin ise öncelikle ikincisini savunduklarını biliyoruz. "Öncelikle" diyorum çünkü Porphyry, kategorileri önemli sözcüklerle, yani düşünceleri ifade eden ve şeylere gönderme yapan sözcüklerle ilgili olarak ele alıyor (bkz. Porphyry, Kat. 58.3-15, 59.31-3'te). Clement, Porphyry'nin yorumuna yaklaşıyor ve bir bakıma onu önceden tahmin ediyor. Kategorilerin bu karışık yorumunu alarak Clement, türler ve cinsler gibi evrensel türlerin ne anlamda var olduğunu gösterir: şeylerin ve kavramların sınıfları olarak.³⁷ Ve bu Clement için önemlidir çünkü o, Aristoteles'i takip ederek tümelleri bilimin uygun konusu olarak alır (epistēmē; Strom. VIII.7.23.2; cf. Aristotle, Post. An. 71a17-19, 75b21-36, 85b13-15). Clement, bilimin, tikelleri evrenseller altında sınıflandırmaya ve genel geçerliliğe sahip teoremler oluşturmaya giriştiğini ileri sürer (Strom. VII.8.23.2). Aristoteles'in kategoriler teorisi, töz, nitelik, nicelik vb. gibi şeyleri ifade eden tüm kelimelerin sınıflandırıldığı yüklem sınıflarının ana hatlarını çizerek, Clement'e göre, belirli şeyleri sınıflandırdığımız evrensel türleri göstermeyi amaçlar; aynı zamanda tikelleri sınıflandıracağımız evrensel kavramlar oluşturabilecek konumda olduğumuzu göstermeyi de amaçlıyorlar. Bu tür tümel bilgisi, bilimsel bilgiye ulaşmamızı sağlar. Stromata VIII'in ana konusu budur. Belki de Clement bu materyali, gerçeğin elde edilebilirliğini tartışan şüpheli iddialara karşı bir argüman oluşturmak için topluyordu. Clement'in kategoriler doktrinine başvurması pekala şüpheli olmayan bir epistemolojinin ana hatlarını çizme çabasının bir parçasını oluşturabilir: Aristoteles'in kategorileri, dünyadaki şeyleri sınıflandırdığımız ve onları günlük yaşamda düşündüğümüz veya tasarladığımız sınıfları oluşturdukları sürece insan bilişi için önemli unsurlardır. Eğer Clement kategoriler teorisini bu şekilde kullansaydı, Hristiyanlığın dogmatik olduğu yönündeki eleştiri konusunda şüphelilerle aynı fikirde olan Celsus ve Galen gibi eleştirmenlere de hitap edebilirdi. Clement, pagan eleştirmenlere Hristiyanlığın diğer Helen düşünce okullarından ve Celsus ve Galenos'tan daha dogmatik olmadığını göstermekten mutluluk duyardı. Origen, Celsus'un eleştirilerini ele alırken de benzer bir strateji izliyor ve Hristiyanlığın mantıksal karakterini savunuyor. Origen mantığı takdir ediyordu ve yetenekliydi. Bölüm 1'de (s. 40-41) gördüğümüz gibi, Origen mantıktan bazılarının ayrı olarak kabul ettiği felsefi bir disiplin olarak bahseder, ancak onlarla aynı fikirde değildir ve mantığın felsefenin diğer üç dalıyla, etikle, fizikle ve teorik felsefeyle bütünleştiğini düşünür. Origen mantıktan şöyle söz eder: Mantık, ya da bizim dediğimiz gibi, aklın disiplindir; yani kelimelerin ve edatların anlamlarıyla, bunların doğru ve yanlış kullanımlarıyla, türleriyle ve türleriyle ilgilenen ve bize edatların çeşitli biçimleri hakkında bilgi veren disiplindir. O halde bu, felsefenin diğer disiplinlerinden ayrılması gerekmeyen, aksine onlarla karıştırılıp bütünleştirilmesi gereken bir disiplindir. (Şarkı Şarkıları İletişimi Prol. 3.2)38

--- SAYFA 131 ---

114 Mantık ve epistemoloji Bu pasaj, Origen'in mantığın konusuna aşına olduğuna dair tek kanıtımız değildir. Origen'in öğrencisi Gregory Thaumaturgos, Origen'in İskenderiye'deki müfredatının mantık, diyalektik ve astronomiyi içerdiğini belirtir.³⁹ Benzer şekilde Eusebius, Origen'in Hristiyan felsefesine başlangıç dersleri olarak geometri ve aritmetiği öğrettiğini belirtir (H.E. VI.18.3). Origen burada yaygın olarak kullanılan bir eğitim modeline uymaktadır. Justin'in Pisagor öğretmeni ayrıca Justin'in teolojiye dönmeden önce astronomi, müzik ve geometri çalışmasını talep ediyordu (Kadran. 2.6), Galen, daha önce de belirttiğim gibi geometrik kanıtlar konusunda eğitim almıştı ve Clement, Hristiyan Gnostik'in gerçeği bulma aracı olarak müzik, aritmetik, astronomi ve diyalektik gibi bilimleri kullanacağını savunuyor (Strom. VI.10.80.1-4, 84.1-2). Origen, Hristiyanları felsefeye yardımcı konular olarak geometri, müzik, gramer, retorik ve astronomi çalışmalarında Helen filozoflarını takip etmeye teşvik ederek bu modeli takip ediyor.⁴⁰ Origen'in, Tanrı'nın önceden bilgisini ve onun insan gerçekliğindeki olası deterministik rolünü tartışırken mantık bilgisini, özellikle de Stoacı mantığı⁴¹ kullandığına tanık oluyoruz. Origen, konuyu ele almanın mantık becerisi ve keskin bir zihin gerektirdiğini belirtiyor ve Celsus'ta her ikisinden de yoksun olduğunu göstermek için yola çıkıyor (Origen, Commentary on the Epist. to Romans I; Philokalia ch. 25.2; SC 226: 220). Origen, Celsus'un öne sürdüğü gibi, Tanrı'nın bilgisinin şeyleri belirlemediğini iddia ederek, önceden bilme ile nedensel belirlenimi birbirinden ayırır.⁴² Celsus'a karşı, önceden bilmenin ve tahminin, tahmin edilen olayların başka türlü sonuçlanma olasılığını dışlamadığını savunur (C. Cels. II.20). Görünüşe göre Celsus, Stoa karşıtı polemiklerde sıklıkla bulunan (Cicero, De fato 12.28) tembel argüman olarak adlandırılan argümanı kullanmıştı; buna göre, ne yaparsanız yapın, kaderde olan şey gerçekleşecektir; Eğer kaderinizde hastalıktan kurtulmak varsa, doktor çağırırsanız da aramasanız da bunu yapacaksınız. Origen bunu kader ve özgür irade meselesiyle ilgili olarak kullanmıyor, bunun yerine mantıksal çıkarımlarına odaklanıyor. Celsus'u ilk olarak bu argümanın bir sofizm olduğunu anlamamakla, ikinci olarak da yeterince karmaşık bir mantıksal terminoloji kullanmamakla suçluyor: Celsus, gelecekte tahmin edilen bir olayın "elbette" (pantös) gerçekleşeceğini söylüyor, ancak Origen bunun, muhtemelen Celsus'un amaçladığı gibi "zorunlu olarak" (katēnagkasmenōs) olarak alınmaması gerektiğini, çünkü böyle bir olayın yalnızca mümkün olduğunu öne sürüyor. Buna rağmen söz konusu olay gerçekleşirse, yani ölürsem, bu bunun gerekli olduğu ve beni tedavi etmesi için doktor çağırmanın bir anlamı olmadığı anlamına gelmez; bunun yalnızca mümkün olduğu, yani potansiyel olarak doğru ama yine de yanlış olma ihtimali olan bir şey olduğu anlamına gelir.⁴³ Ayrıca bu, olayın, onu tahmin eden kişi tarafından meydana getirildiği anlamına da gelmez. Origen burada sıradan bir Stoacı argümanı tekrarlıyor: Bir görücünün bir olaya ilişkin öngörüsü, o olaya neden olduğu anlamına gelmez (Seneca, Nat. Quaest. II.38.4). Origen, Celsus'un olumsal ve gerekli olaylar arasındaki farkı göz ardı ettiği sonucuna varır ve bunun Celsus'un sınırlı mantık bilgisinin göstergesi olduğunu iddia eder. Origen'in Stoacı mantık anlayışında bir miktar derinlik var. Origen, Celsus'un Eski Ahit'in İsa hakkındaki kehanetlerine ilişkin iddiasını özellikle ele aldığında bu durum açıkça ortaya çıkıyor (C. Cels. VII.12). Celsus, peygamberlerin İsa'nın çekeceği acıyı ne tahmin ettiklerini ne de tahmin etmediklerini savundu.

Bu, doğal olarak imkansız bir olay olduğu için İsa'nın acısını tahmin edemedikleri anlamına gelir (VII.14-15). Origen, Celsus'u sunar

--- SAYFA 132 ---

Mantık ve epistemoloji 115 argümanı aşağıdaki gibidir (VII.15). Eğer peygamberler İsa'nın acı çekeceğini öngörmüş olsaydı, bu onun başına gelecekti, çünkü onlar doğruyu söylemişlerdi. Aynı öngörüğü İsa hakkında yapsalardı İsa acı çekmezdi çünkü bu, ilahi bir insan için doğal olarak imkânsız olan bir şeydir. O halde bu, Celsus'un, peygamberlerin İsa'nın acısını tahmin etmedikleri sonucunu çıkardığı anlamına gelir. Origen bir kez daha argümanın konusuyla değil, öncelikle mantıksal sonuçlarıyla ilgileniyor. Celsus'un argümanını dikkatle analiz ediyor. Bunun, iki koşullu (dia dyo tropikōn) Stoacı kıyas biçimine sahip olduğunu, yani aynı öncül ve çelişkili sonuçlara sahip iki koşullu kıyastan oluşan bir kıyas biçimine sahip olduğunu söyler (VII.15).⁴⁴ "İki koşullu önerme, iki koşullu als'den" olarak bilinen mantıksal teorem ile zıt sonuçlara yol açtığına, iki koşulun öncülü reddedilir (VII.15). Origen bu kıyasın şematik şeklini şu şekilde verir: Birincisi varsa ikincisi; birincisi ise ikincisi değil; – Bu nedenle ilk değil. Origen, Stoacılar gibi böyle bir kıyasın şu örneğini ödünç alır: Eğer öldüğünü biliyorsan, ölüsündür [Eğer p, q ise] Eğer öldüğünü biliyorsan, ölmemişindir [eğer p, ¬q] – Bu nedenle hayır: öldüğünü biliyorsundur [¬p] Origen, yukarıdaki kıyası açıklamak için Stoacı ispattan alıntı yapar. Öldüğünü biliyorsan, bildiklerin doğrudur, o zaman öldüğün de doğrudur. Ama öldüğünüzü biliyorsanız, öldüğünüzü de bildiğiniz doğrudur. Ancak ölü bir adam hiçbir şey bilmediğine göre, eğer öldüğünü biliyorsan, ölmemişsin demektir. Bu nedenle öldüğünüzü bilmediğiniz sonucu çıkıyor. Origen'in aktardığı kıyas, Celsus'un kıyası gibi geçerlidir. Ancak Celsus'un kıyasındaki sorun yanlış öncüllere sahip olmasıdır. Origen, Celsus'un Kutsal Kitap'ta geçmeyen önermeleri bir araya getirdiğini ve hipotezinin saçma olduğunu iddia eder (C. Cels. VII.14–15). Bu anlamda onun kıyası uygulanabilir değildir ve peygamberlerin kehaneti ve İsa'nın çektiği acıların kader karakterine ilişkin hedeflenen Hristiyan doktrinine karşı hiçbir etkisi yoktur. Origen, Celsus'un hakikate şiddet uygulamak anlamına geldiğini ileri sürer.⁴⁵ Origen, felsefe ve özellikle mantık konusunda eğitim aldığını iddia eden Celsus gibi pagan eleştirmenlere karşı mantığı bir silah olarak kullanır. Tartışmadaki en büyük kötülüğün, kişinin kendi argümanının imaları aynı suçlamayı hak ederken, rakibini sağlıksız sonuçlarla suçlamak olduğunu savundu (C. Cels. VI.53).⁴⁶ Ve Celsus gibi pagan eleştirmenlere, Hristiyanların bunu yaptığını göstermek istiyor.

--- SAYFA 133 ---

116 Mantık ve epistemoloji yalnızca inanca dayanmaz, aynı zamanda argümanların nasıl oluşturulacağını ve analiz edileceğini de bilir. Origen'in mantığa Hristiyan filozoflar arasında yaygın olmayan bir düzeyde aşinalık gösterdiği doğrudur. Ancak Hristiyan filozofların mantığa sınırlı bir ilgi göstermeleri, mutlaka ilgili becerinin eksikliği anlamına gelmez. Origen mantık bilgisini polemiksel bir tartışma çerçevesinde ve metafizik bir konu olan olayların nedenselliği ile bağlantılı olarak sergiliyor. Bu örnek aslında onun yukarıda alıntılanan pasajda (s. 113, Comm. in Song of Songs Prol. 3.2) iddia ettiği gibi mantığın felsefenin diğer bölümleriyle bütünleştiğini düşündüğünü açıklamaktadır. Ancak kural olarak, Tanrı'nın dünyayla ilişkisi, insan ruhunun doğası ve onun Tanrı ve bedenle ilişkisi ve özellikle de nasıl yaşamamız gerektiği veya hemcinslerimize nasıl davranmamız gerektiği sorusu gibi Hristiyan filozofları en çok ilgilendiren metafizik veya etik konuların tartışılmasında mantığın sunabileceği pek bir şey yoktur ve bu, onların ona olan sınırlı ilgilerini pekala açıklayabilir. Bazı Hristiyan düşünürler, mantığın Hristiyanları en çok ilgilendiren konulara sunabileceği çok az şey olduğunu açıkça iddia ediyorlar. Bu Lactantius'un görüşüdür. Felsefenin varsayılan üçüncü kısmı olarak mantığa dönerek şöyle yazıyor: [D]ilahi öğrenmenin buna [yani; mantık], çünkü bilgelik dilde değil kalptedir ve ne tür bir konuşma kullandığınızla ilgili değildir, çünkü bizim aradığımız şeylerdir, kelimeler değil. Ve biz, hakkında konuşulması gereken dilbilgisi ya da hitabet konusunu tartışmıyoruz; öğretisi nasıl yaşamamanın gerekli olduğu olan bilgelikle ilgileniyoruz. (Böl. Enstitü III.13) Lactantius, felsefenin tek önemli kısmının etik olduğunu ileri sürerek Sokrates'i felsefenin sadece bu yönüne odaklanan bir örnek olarak gösteriyor. Lactantius bu bağlamda bize mantığa pek saygısı olmayan ve çoğunlukla etikle ilgilenen Epikürosçuları hatırlatır. Ancak Lactantius örneğinde dikkat çeken şey onun mantıktan bahsederken öncelikle retorik ve diyalektiği düşünmesidir. Retoriğin Hristiyan bilgeliğine hiçbir faydası olmadığını iddia ediyor. Bu oldukça dikkat çekicidir çünkü Lactantius, İmparator Diocletianus tarafından Bithynia'da retorik profesörü olarak atanan seçkin bir retorikçiydi. Basil ve Nyssa'lı Gregory genel Hristiyan mantık görüşüne uymaktadır. Aşağıda göreceğimiz gibi, mantıksal bir meseleyle, dilsel öğelerin durumu ve işleviyle ilgileniyorlar çünkü Arius'un takipçisi Eunomius, Hristiyan Tanrısının doğası hakkındaki görüşünü desteklemek için belirli bir dil teorisi sundu. Bu elbette Hristiyanlık için çok önemli bir konuydu. Gregory'nin ayrıca, göreceğimiz gibi, insan ve Tanrı arasındaki ilişkiye dair belirli bir görüşün temelini oluşturduğu için önemli bir metafizik boyutu olan bir bilgi teorisi de vardır. Clement gibi Gregory de Hristiyan düşüncesinin belirli bir epistemolojik bakış açısı gerektirdiğini fark eder, ancak bu konulara oldukça aşina olduğunu belirtmesine rağmen mantığın kıyas ve tanıtlamanın nasıl çalıştığıyla ilgilenen kısmını daha az değerli bulur (bkz. C. Eun. II.79-83, GNO 250.3-251.14).

--- SAYFA 134 ---

Mantık ve epistemoloji 117 Basil ve Nyssa'lı Gregory isimler üzerine Clement'in, yalnızca kavramları dünyadaki şeylere karşılık gelen şeyler olarak değil, aynı zamanda isimler veya sözcükler olarak alması, gerçekçi görüşünün karakteristik özelliğidir; bu onun Aristoteles'in Kategoriler ve Yorumlama'sında bulunduğu iddia edilen bir görüştür. Dilin gerçekliği temsil etmedeki rolü sonraki yüzyıllarda daha da sık tartışılacaktı. Bunu Porphyry'nin Aristoteles'in Kategorileri ve De yorumlarına ilişkin yorumlarında oldukça açık bir şekilde görüyoruz. Bu ilgi artışının arkasında karmaşık bir dizi sorun var. Sorunlardan biri, sözcükleri kullanarak gerçeği nasıl anladığımız ve bunu başkalarına nasıl aktardığımızdır. Bir diğer konu ise kelimelerin nesnelere nasıl uygulandığı, bunun ne kadar başarılı olduğu ve bunu yapmayı nasıl öğrendiğimizdir. Bu konuların tümü birbiriyle yakından bağlantılıdır. Porphyry, Aristoteles'in kategoriler teorisini, sonsuz sayıdaki şeyleri sınırlı sayıda isim veya yüklem sınıfına sınıflandırdığı gerekçesiyle çekici buldu. Benzer şekilde dilde de sonsuz sayıda sözcük, sonsuz sayıda şeyi ifade eder. Porphyry, bir şeyin maddi olmayan özünü veya biçimini soyutlayarak kavramları oluşturduğumuz bir kavram oluşumu teorisini desteklemiş görünüyor.⁴⁷ Ona göre kavramlar, kelimeler ve şeyler arasında aracılık eder; Bir şeye X ya da Y adını veririz çünkü başkalarına kelimeler aracılığıyla ilettiğimiz X ya da Y kavramına sahibiz. Gördüğümüz gibi Clement Kategoriler'de bu noktaya benzer bir bakış açısı buluyor. Dahası, Clement görünüşe göre iki tür veya sınıftaki kavramları birbirinden ayırıyor: birey kavramları (noēmata) ve töz, nitelik, nicelik, yer gibi genel varlık kavramları (katholou) (Aristoteles'in kategorileri) ve ikisi arasındaki hiyerarşi, öyle ki formlar ikinci kategoriye girer.⁴⁸ Hristiyanlar dilsel tanımlamaların Tanrı'ya ve onun dünyayla ilişkisine uygulandığında son derece önemli olabileceğinin çok erken bir dönemden beri farkındaydılar. 2. Bölüm'de bahsettiğim gibi, Hristiyanlar yaratılışla ilgili muğlak felsefi terminolojiyi bir kenara atarak, yaratılmış dünya için gignesthai ve genētos'u ktizein'den türetilen ktisis ve ktistos ile, ilahi yaratıcıyla ilgili her şey için aktistos'la değiştirdiler, çünkü bu terimler dünyanın yaratılmış bir varlık olduğu, ancak Tanrı'nın olmadığı konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmıyor. Ancak burada başka bir soru ortaya çıkıyor: Yaratılmış dünyadan ontolojik farklılığı göz önüne alındığında, isimlerin Tanrı'yı tanımlayıp tanımlayamayacağı. 2. Bölüm'de Tanrı'nın ontolojik statüsünün Hristiyanlar için heyecan verici bir konu ve nihayetinde bir çatışma kaynağı haline geldiğini bir kez daha gördük. Burada iki önemli soru vardı. Tanrı nasıl bir prensiptir ki, dünyanın yaratılışını açıklamaktadır? Tanrı tam olarak nasıl tasavvur edilmelidir ve daha spesifik olarak, ilahiyatta üç kişi hangi anlamda mevcuttur? İkinci soru ilkinden daha fazla tartışmaya neden oldu. Arius, Baba yaratılmamışken Oğul Baba'nın yaratımı olduğundan, Baba ve Oğul'un benzer fakat aynı özden (ousia) olmadığı görüşünü savundu. Arianizm, İznik Konsili'nde kınandıktan sonra da gelişmeye devam etti ve o zaman anlaşmazlığın döndüğü yönlerden biri, isimlerin Tanrı'ya nasıl uygulandığıydı. Arius'un teolojisinin bir takipçisi olan Eunomius tartışmanın bir tarafındaydı, Basil ve Nyssa'lı Gregory ise diğer taraftaydı. Son ikisinden her biri buna karşı bir çalışma yazdı.

--- SAYFA 135 ---

118 Mantık ve epistemoloji Eunomius, Basil 363/364 civarında, Eunomius'un Savunmasını hedef alırken, yaklaşık 20 yıl sonra Gregory, Eunomius'un Özür için Özür kitabına, Basil'in çalışmasına yanıt olarak yazılan bir yanıt yazdı.⁴⁹ Anomoean'lar, özellikle Baba Tanrı ve Tanrı Tanrı'ya nasıl uygulandığına odaklanarak, iki ilahi varlığın, Baba ve Oğul'un ontolojik olarak farklı doğası hakkındaki görüşlerini desteklediler. Oğul.⁵⁰ Eunomius görünüşe göre ilahi kişiler arasındaki öz farklılığının onlara Baba, Oğul, Ruh gibi farklı isimler verilmesinden kaynaklandığını iddia etmiştir (Basil, C. Eun. II.1.5–9). Eunomius'a göre "Oğul" ismi zaten Oğul'un ne tür bir madde olduğunu, yani yaratılmış olduğunu ortaya koymaktadır (C. Eun. II.1.5–9). Ancak Eunomius bundan daha da ileri giderek isimlerin oldukça genel olarak şeylerin özlerini açığa vurduğu görüşünü savundu; Eunomius, isimlerin doğası gereği veya daha kesin olarak Tanrı tarafından ve nesnelerin doğası gereği var olduğunu ileri sürer (Gregory, C. Eun. II.198, GNO 282.30–283.2). Gregory, eğer durum buysa, Eunomius'un Tanrı'yı ilk insanlara isimleri öğreten bir öğretmen veya gramer uzmanı olarak düşündüğünü iddia eder (Gregory, C. Eun. II.397–398, GNO 342.19–21). Ancak Gregory, bunun imkansız bir görüş olduğunu, isimlerin insan eseri olduğunu öne sürüyor. Kutsal Yazılara göre (Yaratılış 2:19–20), Gregory, nesnelere isim verenin Adem olduğunu ileri sürer (C. Eun. II.402, GNO 343.26–344.3). Üstelik Gregory şöyle devam ediyor, farklı dillere ilişkin kanıtlar Eunomius'un görüşüne aykırıdır (C. Eun. II.406–408, GNO 344.24–345.11).⁵¹ Eunomius'un konumu, Hermogenes'in Platon'un Cratylus'unda ana hatlarıyla ortaya koyduğu natüralist isim teorisini anımsatmaktadır ve Gregory'nin Eunomius'u bu kaynaktan yararlanmakla suçlaması mantıklıdır (C. Eun. II.404–406, GNO 344.13–17).⁵² Origen, isimlerin gelenek olduğu görüşüne karşı çıkarak benzer bir görüşü destekledi (C. Cels. I. 24–25, V.45) ve aynı zamanda Yaratılış'tan sonra, başlangıçta yalnızca tek bir dilin, yani Tanrı tarafından gözde ulusuna verilen İbranice'nin olduğunu iddia etti (V.30–31; krş. Eusebius, P.E. IV.4.2). Ancak şimdi Eunomius, ilahi üçlünün kişileri hakkında teolojik bir görüşü doğrulamak için dil konusunda doğalcı bir tutum benimsiyor. Görünüşe göre Yaratılış'ı Origen'in yaptığı gibi okuyor ve bu konuda Origen'den ilham almış olabilir. Basil'in Eunomius'un pozisyonunu nasıl özetlediğini ve daha sonra buna nasıl yanıt verdiğini görelim. Sofistik bir argüman kullanma [sc. Eunomius] kendini kandırır; çünkü o, tözdeki (ousia) farklılığın isimlerdeki ayrımlarla da açıklığa kavuşturulduğunu düşünüyor. Fakat hangi akli başında kişi, isimleri farklı olan şeylerin cevherlerinde farklılık olması gerektiği mantığına katılabilir? Çünkü Petrus ve Pavlus'un ve genel olarak tüm insanların isimleri farklıdır, ancak hepsi için tek bir madde vardır. Bu nedenle çoğu bakımdan birbirimizle aynıyız, ancak birbirimizden farklı olmamız yalnızca her birimiz ile bağlantılı olarak kabul edilen ayırt edici işaretler (idiōmasi) nedeniyledir. Dolayısıyla adlandırmalar maddeleri değil, bireyi karakterize eden ayırt edici özellikleri (idiotētes) ifade eder. (C. Eun. II.3.19–4.9, DelCogliano çev. biraz değiştirilmiş)

--- SAYFA 136 ---

Mantık ve epistemoloji 119 Eunomius'un isimlerin cevheri ortaya çıkardığı ve cevherdeki farklılıkları gösterdiği yönündeki görüşüne karşı Basil, isimlerin cevher ve özellikleri ifade ettiğini savunur. Mesela "insan" ismi, "insan" cevherini ve akıllı, ölümlü, iki ayaklı, iki eli olmak gibi insana özgü birçok özelliği ifade eder. Akılcılık, ölümlülük, iki ayağa ve iki ele sahip olmak gibi insanlığa özgü özellikleri paylaştıkları için tüm insanlar özünde "insandır"; ancak aynı zamanda ortak özü bölen ve bir insanı büyüklük, şekil, yetenekler vb. bakımından diğerinden ayıran özelliklere de sahiptirler (Basil, C. Eun. II.28.32-35). Ancak Basil, bu farklılıkların özün aynılığını ortadan kaldırmadığını ileri sürüyor (to homophyes tēs ousias; C. Eun. II.28.32-35). Basil, birisi "Petrus" ya da "Paul" a işaret ettiğinde, bize Peter ya da Paul'un farklı ousiai'lerini, hatta ousia'larını bile düşündürmediğini, ancak onların farklı özelliklerinin toplamını düşündürdüğünü ileri sürer (idiōmatōn syndromēn; Basil, C. Eun. II.4.9-21). Basil, bu özelliklere atıfta bulunarak isimlerin Pavlus veya Petrus gibi bir kişiyi tanımlamamıza olanak sağladığını iddia ediyor. Basil, aynı durumun ilahi isimler için de geçerli olduğunu öne sürüyor; Tanrı'nın farklı ousiai'lerini değil, Tanrı'nın farklı özelliklerini belirtirler.⁵³ "Baba" ve "Oğul", aynı ilahi cevherin farklılık gösterdiği yönleri gösteren ilahi cevherin farklı özellikleridir (C. Eun. II.28.43-44). Basil, Eunomius haklı olsaydı, "yaratılmış" ve "doğurulmuş" gibi isimlerin aslında aynı şeyi ifade eden farklı maddeler anlamına geleceğini savunuyor: yaratılmış bir şey (C. Eun. II.5, 6-9). Sonuç olarak, Tanrı birçok maddeden oluşacaktır ki bu da imkansızdır; Tanrı'nın yalnızca farklı özellikleri vardır (I.8.22-28). Gregory de aynı noktaya değiniyor (Ex communibus notionibus, PG 45, 177B). Ona göre, "Baba" ve "Oğul" isimleri farklı maddeleri değil, yalnızca farklı özellikleri (idiōmata) belirtir; tıpkı "Petrus" ve "Paul" isimlerinin tek bir maddeyi, insanı ve onları ayıran farklı özellikleri belirttiği gibi (Ex communibus notionibus 180CD). Benzer şekilde Gregory, "doğmamış" (agennētos) ve "doğurulmuş" (gennētos) gibi isimlerin yalnızca nitelikleri ifade ettiğini ileri sürer; tıpkı Sophist'te (263A) sözü edilen Theaetetus'un "oturma"sının yalnızca Theaetetus'un bir mülkünü ifade etmesi gibi (Gregory, C. Eun. II.916-917, GNO 232.19-26). Benzer şekilde, Gregory, Tanrı'ya uyguladığımız yaratıcı (dēmiourgikos), ilahi (pronoētikos), yaratılmamış (agennētos) vb. isimlerin özü değil, yalnızca nitelikleri, yani Tanrı'nın bizim üzerimizdeki etkisini veya bizim tarafımızdan anlaşılmasını ifade ettiğini ileri sürer. Eunomius'un isimlerin şeylerin doğası gereği var olduğu ve bir şeyin özünü ortaya çıkardığı yönündeki görüşüne karşı Gregory, bunun yerine genel olarak isimlerin insan yapımı olduğunu, insan zihninin icatları olduğunu savunur (C. Eun. II.148, GNO 268).⁵⁴ Ancak bunun, isimlerin keyfi olduğu anlamına gelmediğini iddia eder; daha çok bizim nesnelere ilişkin anlayışımızı (epinoia) yansıtır (C. Eun. II.125, GNO 262) ve farklı dillerin varlığı da bunu doğrular. İlahi isimler konusunda da durum böyledir. Basil ve Gregory'nin argümanları Eunomius'un konumu açısından ölümcül değildir. Eunomius'un "Baba" ve "Oğul" isimlerine atıf yapması, bunların göreceli terimler olarak farklı bireyler veya maddeler için geçerli olduğunu göstermek anlamına gelir. Ve bu isimlerin de gösterdiği gibi, bu bireylerden biri yaratılmıştır. Eunomius da bir adım daha ileri gidiyor. O

Baba Tanrı'ya atfedilen tüm isimlerin eşanlamlı olduğunu iddia eder;

--- SAYFA 137 ---

120 Mantık ve epistemoloji genellikle yaptıkları şeyi ifade etmez; çünkü Baba Tanrı, diğer tüm varlıklardan farklı olarak basit ve doğmamış bir şeydir. Bu nedenle Eunomius, Tanrı'nın özünü ifade eden tek terim olarak agennēsia (doğmamışlık) terimini kullanır. Aşağıdaki pasaj Eunomius'un görüşünü yansıtmaktadır. Hangi akli başında insan, bazı isimlerin sadece telaffuz ve söyleyişlerinin ortak olduğunu, anlamlarının ortak olmadığını kabul etmez? Mesela, insan ve Allah için "göz" denildiğinde, birincisi için vücudun bir kısmı, ikincisi için ise bazen Allah'ın salih kulları gözetmesi ve koruması, bazen de olaylar hakkındaki bilgisi anlamına gelir. Buna karşılık, [Tanrı için kullanılan] isimlerin çoğunun telaffuzları farklı ama anlamları aynı. Örneğin ben [Exod. 3:14] ve tek gerçek Tanrı [Yuhanna 17:3]. (Eunomius, Apology 16.9–17.3, Vaggione; in Basil, C. Eun. II.22, çev. DelCogliano) Eunomius'un iddiasının temelinde isimlerin ve anlamların farklı olduğu inancı yatıyor; Uygulamaya bağlı olarak farklı isimler aynı anlama sahip olabilir ve aynı isim farklı anlamlara sahip olabilir. Örneğin "göz" isminin insana uygulandığında ve Tanrı'ya uygulandığında farklı bir anlam taşıdığını iddia eder; Tanrı söz konusu olduğunda bu yalnızca mecazi olarak geçerlidir. Eunomius'un teorisinde sorunlu olan, aynı ismin nasıl çeşitli anlamlara sahip olabileceğini açıklamanın zor olmasıdır ve farklı isimlerin Tanrı'ya uygulandığında nasıl eşanlamlı olabileceğini açıklamanın daha da zor olmasıdır.⁵⁵ Bir ismin uygulanmasının onun anlamını belirlemesi ve yeni bir anlamın, bir ismin normalde sahip olduğu standart, olağan anlamdan türetilmesi durumu mudur? Basil, Eunomius'un teorisinin sonucunun, "kılıç" ve "bıçak" gibi eşanlamlı isimlerde olduğu gibi, Tanrı'nın, hepsi aynı açıklamaya veya tanıma (logos) sahip olan birçok isme (polyōnymos) sahip bir madde haline gelmesi olduğunu savunuyor. Basil bunun saçma olduğunu, çünkü isimlerin gerçek anlamlarıyla çeliştiğini iddia ediyor; bunun yerine, genel olarak isimlerde olduğu gibi, Tanrı'ya atfedilen her ismin ayrı bir anlatımı veya tanımı olduğunu savunur. Tanrı'nın ilahi, iyiliksever veya "ışık" ve "yol" olduğunu söylediğimizde, Tanrı'nın eşanlamlı değil, farklı yönlerini veya özelliklerini adlandırırız (Basil, C. Eun. I.7.8–15). Tanrı'ya atfettiğimiz isimler, Eunomius'un düşündüğü gibi tek bir isimle anlaşılamayan Tanrı kavramımızın bir parçasını oluşturur çünkü Tanrı bir küme kavramıdır, yani birçok özellikten oluşan bir kavramdır (cf. Gregory, C. Eun. II.145, GNO 267.21–27). Belirli bir anda benimsediğimiz bakış açısına bağlı olarak Tanrı'yı kavramanın ve adlandırmanın birçok yolu vardır (Gregory, C. Eun. II.475–476, GNO 364.23–365.24). Görünüşe göre Eunomius, bu görüşün doğru olamayacağını savundu, çünkü bu görüş, Tanrı'nın tözünün son derece basit olması gerekirken çok sayıda ilahi özelliği varsayar ve yalnızca Eunomius'un yeni icat ettiği agennēsia terimi, Tanrı'nın sadeliğinin hakkını verebilirdi. Ancak durum böyle olamaz, diye yanıtladı Gregory, çünkü yoksunluğu ifade eden tüm isimler, Eunomius'un iddia ettiği gibi bir şeyin ne olduğunu, özünü değil, yalnızca ne olmadığını ortaya koyuyor (Gregory, C. Eun. II.142–145, GNO 266.26–267.27).

--- SAYFA 138 ---

Mantık ve epistemoloji 121 Basil ve Gregory, Tanrı'nın sadeliğinin isimlerin çokluğu tarafından tehdit edilmediğini, çünkü bir şeyin başka bir dilsel yolla tanımlandığında bir bileşen kazanmadığını iddia etmekte haklıdır. Benzer şekilde, çok sayıda isim kullandığımızda Tanrı'nın tözünün basitliğini inkar etmiyoruz, çünkü isimler, ilahi cevheri tanımlamanın insani yollarıdır.⁵⁶ Gregory'ye göre durum tam tersidir: Tanrı'ya adaleti sağlamak istiyorsak, birçok isim kullanmamız gerekir, çünkü hiçbir isim, Tanrı'yı tam olarak tanımlamaya yetecek kadar kapsamlı (perilēptikon) değildir (Gregory, C. Eun. II.145, GNO 267.21–28). Ancak farklı isimler aracılığıyla Tanrı kavramının farklı yönlerini kavramamız, Tanrı'nın insan zihni tarafından tamamen kavranabileceği anlamına gelmez. Basil, Tanrı'ya atfettiğimiz isimlerde ifade edilen çeşitli kavramsallaştırmalarımıza rağmen, Tanrı kavramının her zaman eksik kalmaya mahkum olduğunu iddia eder (C. Eun. I.10.1–5). Bu anlamda Basil, Tanrı'nın insan zihni için anlaşılabilir olduğunu ileri sürer (I.12.1–7).⁵⁷ Gregory, Tanrı sınırsız olduğundan (apeiros) insanın Tanrı anlayışının hiçbir zaman tamamlanmayacağını ekler; Tanrı'ya olumsuz isimler vermemizin nedeni budur (C. Eun. II.192–195, GNO 280.22–281.21).⁵⁸ Bilgi sorunu Basil ve Gregory'nin geliştirdiği isimler teorisinin önemli bir epistemolojik yanı vardır. İsimlerin kavramlara karşılık geldikleri ölçüde önemli olduğunu savunurlar. Bu, isimlerin yalnızca etiketler olmadığı, aynı zamanda dünyadaki şeyleri kavramamızı sağlayan bir kavram olan zihinsel bir öğeyi temsil ettikleri anlamına gelir. Özellikle Gregory, insanın nesneleri olduğu gibi algılama ve onları isimlerle etiketleme yeteneğine sahip olduğunu (C. Eun. II.283, 401) ve bunu yaparak Tanrı'nın insana bahsettiği rasyonel doğayı koruduğunu (C. Eun. II.197) savunur. Gregory, biz insanların iyi yaşamak için sanat ve bilim de dahil olmak üzere her türlü şeyi icat ettiğimizi, çünkü şeyleri kavrayabildiğimizi ve bunun Tanrı'nın bir armağanı olduğunu iddia eder (II.178–186). Burada özel bir insan yeteneği, yani icat etme ve soyutlama yeteneği söz konusudur. Gregory, daha önce gözlemlediğim gibi, bu yeteneğe veya fakülteye epinoia adını verir; bu terim aynı zamanda bizim nesnelere dair anlayışımızı belirtmek için de kullanır (C. Eun. II.125, GNO 262). İkincisi, epinoia teriminin standart kullanımıdır. Muhtemelen Stoa kökenli olan bu terim,⁵⁹ geç antik çağda Alexander ve Porphyry gibi yazarlar tarafından duyulur gerçeklikte değil, yalnızca zihinde var olanı belirtmek için sıklıkla kullanılmıştır.⁶⁰ Gregory bu terimi aynı zamanda insanın icat etme yeteneğini belirtmek için de kullanır; epinoia'nın geometri, fizik ve mantık gibi tüm öğrenme dallarının, felsefenin ve ayrıca tarım, denizcilik becerisi ve hayvanları evcilleştirme becerisi gibi pratik zanaatların kökeni olduğunu savunuyor. Tüm bu faydaların epinoia sayesinde elde edildiğini söylüyor. Kendisi bunu şöyle tanımlıyor: Benim tanımıma göre epinoia, görmezden geldiğimiz şeyleri bulmanın bir yoludur. Epinoia, bir araştırmanın nesnesine ilişkin olarak, o nesneyle ilgili ilk düşüncüyü dikkate alıp daha sonra gelene geçerek onu bulmayı başarır. Çünkü araştırmamızın nesnesi hakkında bir şeyi anladıktan sonra, ona göre ayarlama yaparız.

--- SAYFA 139 ---

122 Mantık ve epistemoloji Zaman içerisinde keşfettiğimiz kavramlar (noēmata) sayesinde ilk fikirden sonra gelene geçiyor ve böylece görevi sonuca ulaştırıyoruz. (C. Eun. II.182) Gregory burada önemli bir adım atıyor; epinoia ile kavramlar (noēmata) arasında ayrım yapar. Görmezden geldiğimiz şeyi bulmanın bir yolu veya yöntemi (ephodos) olarak tanımlanan epinoia aracılığıyla noēmata'yı, kavramları veya kavramları keşfederiz. Gregory, Origen'in epinoiai doktrinini ve daha spesifik olarak epinoia ile noēma arasında da ayrım yapan Basil'in epinoia hakkındaki görüşünü⁶¹ geliştirir. Origen, Tanrı'yı, yani Oğul Tanrı'yı, Baba'nın ve yaratıcının bilgeliğini kavramanın çeşitli yollarını tartışırken epinoia terimini Hristiyan söylemine sokar. Yuhanna İncili üzerine yaptığı yorumda Origen, Oğul Tanrı'nın farklı epinoyalarının yalnızca kavramsal olarak farklı olduğunu, çünkü Oğul Tanrı'nın esasen bir birlik olduğunu iddia eder.⁶² Epinoialar, Oğul Tanrı'nın ve onun dünyanın yaratılışına katkısının insan kavramsallaştırmalarıdır.⁶³ Basil, epinoyanın ne olduğunu açıklamaya çalışır ve onu fantezilerden, kurgulardan ve yanlış düşüncelerden ayırır. Aşağıdaki iki pasaj yol göstericidir: Öyleyse, yaygın kullanımda aklın doğrudan uygulanmasında basit ve tekil görünen (athroais epibolais tou nou) ancak ayrıntılı bir incelemede karmaşık ve çoğul görünen şeyin akıl tarafından bölündüğünü, bunların yalnızca epinoia ile bölündüğünü görüyoruz. (Basil, C. Eun. I.6, 21-25) Epinoia adı o halde sahte ve var olmayan fanteziler için geçerli değildir, ancak duyu algısından elde edilen ilk kavram (noēma) sonrasında bir nesnenin daha incelikli ve kesin yansımasına verilen addır. (Basil, C. Eun. I.6, 39-44) Her iki pasaj da, epinoyanın zihnimizle ürettiğimiz şey olduğunu iddia etmede birleşiyor ve zihnimizin ilk kavradığı zihinsel imgeyi detaylandırıyor. Aslında birinci ve ikinci pasaj arasında çok az fark var; her ikisi de epinoia'nın zihinsel bir imgenin detaylandırılması, bir şeye dair başlangıçtaki entelektüel kavrayışımızın bir sonucu olarak ortaya çıkan zihinlerimizin daha sonraki bir ürünü olduğunu iddia eder.⁶⁴ Basil'in örneğini takip edersek, daha sonra düşünebileceğimiz ve buna göre "meyve", "tohum" veya "besin" olarak adlandırabileceğimiz bir şeyi tahıl olarak tasavvur ederiz; bunların hepsi aynı şeyin kavramsal olarak oluşturulmuş yönleridir (kat' epinoian). Basil burada epinoia ile noēma arasında ayrım yapıyor, Gregory'nin daha sonra yaptığı gibi.⁶⁵ Epi noia daha fazla noēmata'nın, yani kavramların üretilmesinden sorumludur: X, Y veya Z gibi tahıl, meyve, besin veya bereket gibi bir şeyi düşünebiliriz. Bu şekilde, ilkinden başka kavramlar da üretilir. Basil, epinoia teorisini ilahi isimler tartışmasına uygulamakta hızlıdır ve böylece Eunomius'un isimler teorisi ve onun neo-Arius teolojisinin (C. Eun. I.7) ortaya koyduğu meydan okumaya tatmin edici bir cevap ifade etmektedir.⁶⁶

--- SAYFA 140 ---

Mantık ve epistemoloji 123 Bir kavramı iletmek için isimleri kullanmamız, kavramların dilsel veya önermesel içeriğe sahip olduğu anlamına gelir. Tanrı, sonsuz bir varlık olduğundan, kendisine uyguladığımız farklı kavramsallaştırmalara karşılık gelen farklı isimlere rağmen tam olarak bilinemeyeceği için bir istisnadır. Daha önce Clement gibi Hristiyanların insan zihni ile dünya arasında bir bağ kurduklarını, böylece dünya hakkındaki bilginin güvende olduğunu görmüştük. Aristoteles ve Stoacılar böyle bir görüşün farklı versiyonlarını savundular. Her ikisi de duyulur tikelleri kavramamızı sağlayan kavramlardan bahsederken, ikisi de onlara duyulur tikellerin ve akılların dışında varlık vermedi. Hristiyanların da benimsediği tutum budur. Bölüm 2'de (s. 78-87) gördüğümüz gibi, Origen, Basil ve Gregory gibi Hristiyanlar, Tanrı'nın akıl olarak düşüncelerine sahip olduğunu ve dünyanın bunların örneklenmesi ve birleşimi yoluyla var olduğunu savunurlar. Bu görüşe göre dünya somutlaştırılmış ve birleştirilmiş ilahi düşüncelerden başka bir şey değildir. Bu görüşün epistemolojik bir sonucu vardır: Dünyadaki şeyler, kimlikleri Tanrı'ya kadar izlenebildiği ölçüde anlaşılabilir. Bu, dünyanın ve içindeki her şeyin anlaşılabilir ve bilinebilir olduğu anlamına gelir. Ancak nesnelere, yani ağaçlar, insanlar, maddeler vb. gibi şeylerin sınıflarına karşılık gelen kavramlarla çalışan insanlar gibi entelektüel varlıklar tarafından bilinebilirler. Belki de Clement'in daha önce de gördüğümüz gibi (s. 112) bireyleri kavramlarla ilişkilendirmek istemesinin nedeni budur. Ancak Clement, hareketinin epistemolojik boyutunu açıklamıyor. Epistemolojik bir teoriye yönelik daha sistematik bir girişim Nyssa'lı Gregory'den gelir. Gregory, İnsanın Yaratılışı Üzerine (De hominis opificio) adlı eserinde bütün bir bölümü insan aklının (nous) doğasına ayırmıştır. Gregory, insan zekasının Tanrı'nın insana verdiği ve Tanrı'nın insanla paylaştığı bir şey olduğunu iddia eder; bu da insanın Tanrı ile aynı entelektüel doğaya sahip olduğu anlamına gelir (De hom. opif. 149B). Gregory, insanın entelektüel bir varlık (noeros) olduğunu iddia eder, ancak insan zekası, Tanrı'nın aksine, bedensel organlar aracılığıyla çalışır (MÖ 149). Bu iki şekilde gerçekleşir (152B): Birincisi, akıl kendini söz yoluyla ifade eder, ikincisi ise duyular aracılığıyla bilgi edinir. Gregory, aklın duyularla bağlantısını birçok girişi olan bir şehre benzetiyor; aynı şehre açılan girişlerde olduğu gibi, çeşitli duyuların duyu verileri de akla kanalize edilir (152CD). Bir bakıma Theaetetus'u (184d-185b) anımsatan Gregory, duyular aracılığıyla bilen şeyin duyular değil akıl olduğunu savunur (dia tōn aisthēseōn ho nous energei; 152A).⁶⁷ Elbette burada ortaya çıkan sorulardan biri, aklın nasıl bir arada kaldığı ve duyu nesnesine ilişkin belirli, birleşik bir görüş veya duyu izlenimi oluşturduğudur. duyular gibi çeşitli kanallar aracılığıyla çalışarak ve çeşitli bilgiler alırken. Gregory, Platon ve Galen gibi akli beyinde konumlandırılan görüşlerini reddeder. Anlaşılır bir varlık olarak aklın bir yeri yoktur, ancak tüm bedeni şekillendirir ve bilgilendirir. Gregory bunu aşağıdaki pasajda tartışıyor: [T]akıl tüm enstrümana [beden] nüfuz eder ve entelektüel faaliyetler (noētikais ener) aracılığıyla bedenin her üyesine uygulanır.

--- SAYFA 141 ---

Doğaya uygun olan şey üzerinde kendi gücünü uygularken, ustaca hareketini (technikē kinesin) alamayacak kadar zayıf olan şey üzerinde atıl ve etkisiz kalır. (De hom. opif. 161B) Gregory'nin bu pasajda vurguladığı nokta, aklın tüm vücutta mevcut olduğu ve onu buna göre şekillendirdiğidir. Aklın sadece duyu organlarından bilgi alması ve onlar aracılığıyla idrak etmesi değildir; durum daha ziyade beden her bir vücut parçasına uygun yollarla akıl tarafından zaten bilgilendirilmesidir. Bu anlamda bir akıllı barındıran beden, akılla etkileşime girebilen belirli bir tür beden haline gelir. Gregory, insan vücudunu bir müzik enstrümanına benzetiyor (De hom. opif. 149BC). Bir müzik aleti müzik üretecek şekilde yapılır, ancak müzik sanatını bilmeyen biri böyle bir enstrümanı gerektiği gibi kullanamaz. Ancak bir müzisyen, müzik yeteneği olan biri, bir müzik aletinin doğasına uygun çalışmasını sağlayabilir. Aynı şekilde insan bedeni de, akıl sahibi bir varlığın mahiyetine uygun olarak ancak akıl sahibi bir kimsenin marifetiyle işleyebilir; Aksi takdirde akıl vücutta atıl ve hareketsiz kalır ve vücut düzgün çalışmaz. Hem müzik benzetmesi hem de şehir benzetmesi, aklın insan bedeninin birleştirici unsuru olduğunu, bedenimizi canlı bir insan bedeni olarak yapılandıran, birleştiren ve koruyan varlık olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Ancak bu birlik kesin değildir; bu daha ziyade zekayı nasıl kullandığımıza bağlıdır (De hom. opif. 164AB). Eğer bedenimizi akla uygun olarak korumazsak, doğamız çözülecek ve bölünecektir (lyetai kai diapipte; 164AB) ve bu şekilde kötülük (kakon) ortaya çıkacaktır. Gregory, Platoncu Formun bir nesnenin kimliğini şekillendirmesi ve bir şeyi olduğu gibi yapması gibi, zekayı da insan doğasını şekillendiren maddi olmayan bir güç olarak ele alır. Gregory, aklın bedenden ayrılmasının bedende şekilsizlik (amorfia) ile sonuçlandığını iddia ettiğinde bu durum daha da açık hale gelir; tıpkı formdan yoksun maddede olduğu gibi (161D). Ancak daha sonra aynı incelemede Gregory'nin zekayı yalnızca dianetik insan aktivitesinden sorumlu tuttuğu görülüyor (168C). Bu bağlamda ruhun rasyonel ve rasyonel olmayan kısmı arasında ayrım yapar; bu kısım, kendi deyiimiyle, örneğin rüyalarda aktiftir. Gregory, rüya görenin kendisini korkunç kötülüklerle karşı karşıya olduğuna inanırken bulabileceğini iddia eder, ancak bu, bu durumda ruhunun akıl tarafından yönlendirilmemesi nedeniyle gerçekleşir (168C). Bu kanıt, aklın doğası ve onun ruhla nasıl ilişkili olduğu sorusunu bir kez daha gündeme getiriyor. Ancak Gregory'nin akıldan iki şekilde bahsettiği açıkça ortaya çıkıyor: tüm insan vücuduna nüfuz eden ve onu birleştiren bir güç olarak; ve ruhun tek bir psişik işlevden sorumlu bir yetisi olarak düşünme (sırasıyla De hom. opif. 161AD, 168CD). Akıldan söz etmenin bu yolları, kabaca konuşursak, Stoacı ve Platoncu/Aristotelesçi akıl anlayışına karşılık gelir. Gregory'de bu iki anlayış arasında bir gerilim olduğunu düşünmüyorum. Algının birliğine olan ilgisi ona, aklın bir meleke yetisi olmadığını düşündürür.

--- SAYFA 142 ---

Mantık ve epistemoloji 125 duyu verileri belirli türden, yani anlaşılır veya kavramsal nitelikte olduğundan, ruhtan ziyade bedenın biçimidir. Öte yandan, rüyalar ve halüsinasyonlar gibi olgular, bedenın bir biçimi ya da tüm vücuda nüfuz eden bir güç olarak akıl referansıylay yeterince açıklanamaz; ancak bunlar daha ziyade, örneğin uyku sırasında insanda aklın her zaman düzgün şekilde çalışmadığını ileri sürer (De hom. opif. 168BC). Bu tür psikolojik fenomenleri tartışırken Gregory, akli ruhun özü olarak değil, ruhun bir yetisi olarak ele alır. İlk anlamda akıl, insanın tanrısal doğasını açıklar. Gregory aynı zamanda etik kaygılarla da burada motive oluyor. Eğer Tanrı'nın doğası olan doğamızı takip edersek iyilik yapmaktan başka bir şey yapamayız. Aklımıza sadık kalmadığımızda Allah'tan uzaklaşırız ve bir tür mahrumiyet, aklımızın yokluğu olan kötülük ortaya çıkar (164A). Aklın temel rolü aynı zamanda Gregory'ye duyu-algı birliğini korumada da hizmet eder. 5. Bölüm'de aklın durumuna döneceğim. Burada bilgi sorununa dönmek istiyorum. Gregory'ye göre duyu algısının duyu organlarında değil, duyular aracılığıyla işleyen akılda meydana geldiğini gördük. Gregory, gerçekten gerçek varlığın bilgisinde kesinliğe ulaşabileceğimizi savunuyor (Vita Mosis, 333C) ve başka bir yerde "varlıkların hakikati"nden söz ediyor (Kader Üzerine, PG 161D). Gregory'nin bu tür ifadelerle ne kastettiği açık olmaktan çok uzak. Bu tür ifadelerin geçtiği risalelere daha dikkatli baktığımızda Gregory'nin kendine özgü bir hakikat anlayışına sahip olduğunu görürüz. O, hakikati varlığın doğru anlaşılması olarak tanımlar.⁶⁸ Böylesine doğru bir varlık anlayışı ancak değişmez ve ezeli olanla ilgili olarak gerçekleştirilebilir. Aristoteles gibi (Met. V.2), Gregory de böyle bir varlığı, kendi içinde hakikat olan Tanrı ile özdeşleştirir (Vita Mosis 333C). Gregory güvenli bilgiden bahsederken duyular yoluyla elde ettiğimiz bilgiden değil, gerçek varlık, değişmez ve ebedi olan Tanrı'nın bilgisinden bahsediyor. İnsan bu bilgilere aklın aracısız faaliyeti sayesinde ulaşabilir.⁶⁹ Duyu algısı ise duyu organları aracılığıyla aracılık edilen bilgiyi sağlar ve değişime tabi duyarlı varlıklarla ilgilidir. Duyu algısı, nihai olarak akıl tarafından elde edildiği için hala kavramsal içeriğe ve tutarlılığa sahiptir, ancak aklın kendisinin dolayimsız bilgisinin açıklığına ve kesinliğine sahip olamaz. Sonuç O halde, ilk Hristiyanların mantığın çeşitli yönleri konusunda oldukça bilgili olduklarını gördük. Clement, Aristoteles'in kategorileri gibi mantığın, Clement'in zamanında yaygınlaşan şüphecilik meydan okumasını ortadan kaldırabilecek yönlerini benimsiyor. Origen, Stoacı mantığı Celsus'un eleştirilerine karşı koyacak ve kendi pozisyonunu destekleyecek kadar iyi biliyor. Basil ve Gregory'nin Eunomius'un isimler teorisine yönelik eleştirileri, Eunomius'un insanın rasyonel doğası hakkındaki varsayımlarını hedef almaktadır. Gregory özellikle insan aklının kavramlar aracılığıyla işlediğini ve bu yeteneğin Tanrı tarafından verilen bir hediye olduğunu göstermeye çalışarak, aklın varlığını savunmayı amaçlamaktadır.

--- SAYFA 143 ---

126 Mantık ve epistemoloji, insanların Tanrı'ya benzediğini, çünkü kavramlar çerçevesinde düşündüğümüz görüşündedir. 70 Gregory'ye göre, bizler yalnızca dış gerçekliği kavrama ve onun bilgisine ulaşma yeteneğine sahip değiliz, aynı zamanda bu gerçekliğe ilişkin kavrayışlarımızı detaylandırabilir ve onun çeşitli kavramlarını ortaya koyabiliriz. Bunun genel olarak insanları karakterize ettiğini ve ayırt edici bilişsel yeteneğimizin göstergesi olduğunu öne sürüyor; kavramsal olarak düşünebilir ve kavramlarımızı çevremizdeki şeylere ve aynı zamanda başlangıçtaki kavramlarımıza uygulayabilir ve böylece daha fazla kavram üretebiliriz. Bunu, bir şeyler icat ettiğimizde, bilimle uğraştığımızda veya bir beceriyi uyguladığımızda, nesnelere isimler oluşturduğumuzda veya nesneleri farklı şekillerde sınıflandırdığımızda yaparız. Gregory'ye göre insanların isim icadı, hem insanın kavramsal düşüncesinin hem de zekamızın becerikliliğinin uygulanmasına iyi bir örnek teşkil etmektedir. Bu da Gregory'nin iddia ettiği gibi insan duyusunun özü olan, aynı zamanda insan bedenini de şekillendiren insan aklının doğasını anlatıyor, böylece zekamızla karşılıklı etkileşim içinde olabiliyor. Notlar 1 Alıntı: Walzer (1949: 14). Ayrıca bkz. Barnes'ın (2012: 4-5) yorumları. 2 Προστίθῃσι δὲ τούτοις [sc. Celsus] ὅτι κρῖναι καὶ βεβαιώσασθαι καὶ ἀσκῆσαι πρὸς ἀρετὴν τὰ ὑπὸ βαρβάρων εὐρεθέντα ἀμείνονες εἰσιν Ἕλληνες (Ve bunlara Yunanlıların barbarların icatlarını yargılamada, kanıtlamada ve erdeme uygun olarak kullanmada daha iyi olduklarını ekliyor; C. Cels. I.2). βεβαιοῦν fiili Platon, Theaet'de olduğu gibi "doğrulamak, kanıtlamak" anlamında kullanılır. 169e2 ve Aristoteles, N.E. 1159a22, Met. 1008a17. 3 Ben bu yorumun yazarının Porphyry olması gerektiğini savunuyorum, çünkü Eusebius, Porphyry'nin İncil'e Hazırlık adlı eserinde, pagan felsefe geleneğinde doktrinsel bir uyum olduğu yönündeki temel iddiasını hedef alıyor ve bunun yerine pagan filozoflar arasında derin bir bölünme olduğunu, ancak yine de bunların en iyileri olan Platon ve takipçilerinin birçok önemli Hristiyan doktrini konusunda hemfikir olduğunu öne sürüyor. Bkz. Nestle (1948: 623-627). 4 Ayrıca bkz. Heimgartner (2001: 193-198, 221-224); Havrda (2012b: 262-263). 5 P.E., I.3'ün giriş bölümlerinden birinin başlığı şudur: “Kurtuluş sözünün öğretilerini incelemeden izlemeyi seçmedik” (ὅτι μὴ ἀνεξετάστως τὰ τοῦ σωτηρίου) (λόγου φρονεῖν εἰλόμεθα). 6 Bu canlanma hakkında bkz. Gottschalk (1987), Barnes (1997b). 7 Aristoteles'in çalışmalarındaki mantık ve etiğin düzenine ilişkin tartışmanın bir incelemesi için bkz. Karamanolis (2011). 8 Kendi Kitaplarımın Siparişi Üzerine, 41K. Okuyucunun daha fazla aydınlatıcı tartışma bulabileceği Havrda'ya (2015: 276-277) bakınız. 9 Galen bu listeyi Kendi Kitaplarımın Düzeni adlı eserinde bize bizzat sunuyor. Daha fazla bilgi için bkz. Morison (2008). Galen'in Gösteri Üzerine incelemesi, özellikle amacı ve yapısı hakkında bkz. Havrda (2015). 10 Galen, En İyi Doktor Aynı zamanda Bir Filozoftur 1.59-60, Morison'dan alıntı (2008: 69). 11 İlgili kanıtları toplayan ve tartışan Barnes'a (1997a) bakınız. Bu bölümle ilgili tavsiyeleri için Jonathan Barnes'a minnettarım. 12 Gellius Noct'ta Aristotelesçi kıyastan bahseder. Avukat XV.26, XVI.8. 13 Değerli bir tartışma ve daha fazla referans için bkz. Havrda (2012b). 14 Sextus, P.H. II.15; sabah VII.31-32; Galen, PHP, IX.1.11-13 De Lacy; Bu referansları Havrda'ya borçluyum (2012b: 273). Ayrıca bkz. Havrda (2016: 70-72).

15 gün önce bir kez daha para kazandınız mı? ἀληθείας (Strom. VII.16.94.5). 16 Ayrıca bkz. Strom. I.1.15.2, I.19.96.1; IV.1.3.2; Tartışma için bkz. Havrda (2012b).

--- SAYFA 144 ---

Mantık ve epistemoloji 127 17 ἀποδεικνύντες, ἐκ πίστεως πειθόμεθα ἀποδεικτικῶς (Kutsal Yazılardan, Kutsal Yazıların kendisini ilgilendiren mükemmel deliller çıkarırız, bir imanla ikna olmuşuzdur) gösterme yolu) (Strom. VII.16.96.1). Bu konuda bkz. Havrda (2012b: 275). 18 Bkz. Plutarch, De an. procr. 1013B; Philoponus'taki Porfir, De aet. dünya 521,25-522,9. 19 Bkz. ayrıca Havrda (2011b) ve Bölüm 4. 20 Eusebius (P.E. I.3.7) ayrıca Tanrı'nın tanıklığının Hristiyan inancını açık hale getirdiğini iddia eder. 21 Bu terimlerin Clement tarafından kullanımı hakkında bkz. Havrda (2012b: 269-270). 22 İlgili başlıca ifadeler Long ve Sedley (1987) (LS), bölüm 17A, E (=D.L. 10.31-33) 40A, G (D.L. VII.54, Plutarch, De communis notitiis 1059B-C) tarafından toplanmıştır. 23 Clement'in bu iddialarına ilişkin daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Havrda (2012b: 267-269). 24 Cicero burada Epikuros'un Kural ve Yargı Üzerine çalışmasından yararlandığını iddia ediyor. 25 Daha fazlası için bkz. Karamanolis (2012). 26 Stromateis'in bu kitabına ilişkin von Arnim (1894) ile başlayan modern tartışmaya genel bir bakış için bkz. Havrda (2016: 11-25, 29-34). 27 Bu Havrda tarafından ikna edici bir şekilde gösterilmiştir (2011a; ayrıca bkz. 2016: 34-50). 28 Origen'in Celsus'a karşı argümanı için bkz. Bölüm 1, s. 40-41, 48-51. Eusebius'un Porphyry'ye karşı stratejisi en iyi Preparatio Evangelica'sında görülebilir. 29 Bkz. Havrda (2015: 282-287). 30 Havrda'daki (2016: 50-56) tartışmaya bakınız. 31 στοιχεῖά τινα . . . ὅφ' ἃ πᾶν τὸ ζητούμενον ὑπάγεται (Strom. VIII.8.23.3). Aristoteles'in kategoriler teorisinin Clement tarafından kullanımı hakkında bkz. Frede (2005: 143-145), Havrda (2012a; 2016: 246-262); Karamanolis (2017, 2021b). Aristoteles'in ilk Hristiyan filozoflar tarafından karşılanması şimdi Edwards (2019) tarafından ayrıntılı olarak incelenmiştir. 32 ἕκαστα εἰς τὰ καθόλου ἀνάγεται (Strom. VIII.8.23.3). 33 τῶν δὲ μὴ μετὰ συμπλοκῆς λεγομένων τὰ μὲν οὐσίαν σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποῦ, τὰ δὲ ποτέ, τὰ δὲ κεῖσθαι, τὰ δὲ ἔχειν, τὰ δὲ ποιεῖν, τὰ δὲ πάσχειν, ἃ δὴ καὶ στοιχεῖα τῶν ὄντων φαμὲν τῶν ἐν ὕλῃ καὶ μετὰ τὰς ἀρχάς, ἔστι γὰρ λόγῳ θεωρητὰ ταῦτα, τὰ δὲ αὐτὰ νῶ μόνῳ ληπτὰ ἔστι κατὰ τὴν πρώτην ἐπιβολήν (Strom. VIII.8.23.6). 34 Τῶν γὰρ καθ' ἕκαστα ἀπειρῶν ὄντων μὴ εἶναι ἐπιστήμην, ἴδιον Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Bu, çok önemli bir şey değil. ἢ δὲ τῶν φιλοσόφων πραγματεία περὶ τε τὰ νοήματα καὶ τὰ Bu çok önemli. ἐπεὶ δὲ τούτων τὰ καθ' ἕκαστα ἀπειρα, στοιχεῖά τινα καὶ τούτων εὐρέθη, ὅφ' ἃ πᾶν τὸ ζητούμενον ὑπάγεται (Strom. VIII.8.23.2-3). Tούτων hem ὑποκείμενα πράγματα'ya hem de νοήματα'ya, yani nesnelere ve kavramlara atıfta bulunur. 35 Bkz. Alcinous, Didask. 155,39-42; Alexander, De anima 66.16-19; Plotinos, Enn. V.8.1. Clement'in Stromateis'inin bu kısmına ilişkin bir tartışma için bkz. Havrda (2016: 252-253). 36 Burada Karamanolis (2021b) üzerine çizim yapıyorum. Ayrıca bkz. Havrda (2016: 249, 251). 37 Clement, şeylerin kapsamına giren iki genel tür sınıfından söz eder: kendi başlarına şeyler, yani maddeler; ve ilişkili şeyler, yani tüm diğer kategoriler (Strom. VIII.8.24.1) - ve ayrıca şeylerin beş sınıfından söz edilir: eşanlamlılar, heteronymler, polionymler, paronymler ve homonimler. Havrda'daki (2016: 255-262) tartışmaya bakınız. 38 Bu mantık çok iyi, ut nos dicimus, rationalis, quae verborum diktorumque videtur continere oranları, mülkiyet ve uygun olmayanlar, cins ve türler, ve tek sayı yeter sayı

Edocere dictorum, quam utique disciplini, ancak tam olarak ayrılmadığı sürece, diğerlerinin uygun ve intexi. (Şarkıların Şarkısı Hakkında Bildiri prol. 3.2). Ayrıca bkz. I. Hadot (1987: 117). Ancak Yaratılış'taki Vaazlar'da (IV.3.39) Origen, mantığı felsefenin bir parçası olarak kabul eder. 39 Oratio Panegyrica, Origenem 7.99-115'te. Bkz. C. Cels. I.2, Yunanlıların apodeixis taleplerini karşılamaya ilişkin. Bu konuda bkz. Koch (1932: 248-258, 301-305) ve ayrıca Somos (2015). 40 Gregory Thaumaturgos'a mektup 1, PG 11, 88. Krş. Clement'in bilimlerin felsefeyi desteklediği iddiası (Strom. VI.11.90.1-91.1) ve Hadot'taki tartışma (1984: 287-289).

--- SAYFA 145 ---

128 Mantık ve epistemoloji 41 Bkz. Chadwick (1947: 34-48); Roberts (1970: 433-444); Rist (1981). 42 ἐὰν δὲ τις ἀνθυποφέρῃ πρὸς ταῦτα, εἰ δυνατόν ἐστι μὴ γενέσθαι ἢ τοιάδε ἔσεσθαι προεγίνωσκεν ὁ θεός, φήσομεν ὅτι δυνατόν μὲν μὴ εἶναι. οὐχὶ δέ, εἰ δυνατόν μὴ γενέσθαι, ἀνάγκη μὴ γενέσθαι ἢ γενέσθαι (Ve eğer birisi bunlara itiraz ederse Tanrı'nın öngördüğü türde şeylerin gerçekleşmemesinin mümkün olup olmadığını iddia ederken, biz bunun mümkün olduğunu iddia ediyoruz; ancak bir şeyin olması mümkünse gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi zorunlu değildir; δυνατόν'u, Sources Chrétiennes'in editörü E. Junod'u takip ederek, metinde takip edenlerle gerekçelendirilmeyen ἀδύνατον el yazması versiyonuna karşı okudum. 43 Diogenes Laertius (VII.75) gerekli olmayan bir önermeyi bu şekilde tanımlamaktadır. 44 Bu pasaj, Sextus, P.H. II.1.3; Galen, Hipokrat ve Platon'un Doktrinleri Üzerine II.3 De Lacy (SVF II.248); bkz. LS 36F ve Roberts'taki (1970) tartışma; Rist (1981: 73-76). 45 βιάζεσθαι θέλων τὴν τῆς ἀλήθειας ἐνάργειαν ὥς οὐκ ἀλήθειαν (görüntüyü çarpıtmak isteyen) hakikatin sanki hakikat değilmiş gibi açıklığı; C. Cels.14). Origen, eleştirmenlerin argümanlarını imkansız kılmak için C. Celsum'unda bu yöntemi sıklıkla kullanır. Bkz. Roberts (1970: 442). 46 Roberts (1970: 443). 47 Bu bakımdan çok önemli olan, Ptol'deki Porphyry'dir. Zarar. 12.10-20; bkz. Porfir, Kedi'de. 90.31-91.7; Simplicius, Kedi'de. 10.17-19; Porfir fr. 46 Smith. 48 Bunu Karamanolis'te (2021b) detaylandırıyorum. 49 Tartışmanın yeniden inşası için bkz. aynı zamanda Eunomius'un parçalarını da toplayan Vaggione (1987: xiv-xvii). 50 Bu konu hakkında bkz. Daniélou (1956); Karfikova (2007); ve özellikle Delcogliano'nun (2010) ince yaklaşımı. 51 Bu konuda ayrıca bkz. Karfikova (2007). 52 Bkz. Daniélou (1956) ve Karfikova (2000: 53-61). Şimdi Daniélou'nun okumasını eleştiren DelCogliano'ya (2010: 49-95) ve akademik tartışmayı gözden geçiren ve Gregory'nin dilinin esas olarak Cratylus tarafından şekillendirildiğini ikna edici bir şekilde gösteren Radde-Gallwitz'e (2018b: 206-207) bakın. 53 Bkz. Robertson (2002: 190-191). 54 Denecker'in (2017) gösterdiği gibi bu konum Latin Hristiyanlığında ve özellikle Augustine tarafından da sürdürülmektedir. 55 Eunomius'un isimler teorisinin bir açıklaması için bkz. DelCogliano (2010: 39-42). 56 Basil, C. Eun. II.29.13-24; Gregory, C.Eun. II.148, GNO 268.18-24; II.163-4, GNO 272.16-30. Bu konu hakkında bkz. Radde-Gallwitz (2009: 154-218). 57 Bu konuda bkz. DelCogliano (2010: 135-140). 58 Daha fazlası için bkz. Edwards (2019: 102-105). 59 Bkz. Sextus, AM IX.393-402. 60 Örneğin İskender, matematiksel varlıkların yalnızca epinoia'da, düşüncede var olduğunu savunur: Τὰ δὲ μαθηματικὰ τὴν ἐν τοῖς πολλοῖς, τουτέστι τοῖς αἰσθητοῖς καὶ τοῖς καθ' ἑκάστα δηλοῦν ὁμοιότητα ἐνυπάρχοντα εἶναι. οὐ γὰρ ἐστὶν αὐτὰ καθ' αὐτὰ ὑφ'εστῶτα, ἀλλ' ἐπινοία (İskender, Metafizik'te) 52.13-16; David, Porphyrii Isagogen 119.17-24'te (CAG XVIII 2), epinoia ile psilê epinoia, yani yalnızca fantezi olan ve yalnızca zihinde var olan şeylerin düşüncesi arasında daha fazla ayrım yapar. 61 Bu konuda bkz. Sieben (1998) ve Radde-Gallwitz (2009: 143-154, 177-182). 62 Joh'da. I.28, 200; Prens. IV.4.1. Karamanolis'teki (2021b) tartışmaya bakınız. 63 Joh'da. II.23, 148. 64 Burada Karamanolis'ten (2021b) bahsediyorum.

65 Basil'in bu pasajlarına ilişkin bir tartışma için bkz. Radde-Gallwitz (2010: 22-24). 66 Basil'in Eunomius'un isimler teorisine karşı argümanı için bkz. DelCogliano (2010) ve Radde-Gallwitz (2009: 143-174).

--- SAYFA 146 ---

Mantık ve epistemoloji 129 67 Theaetetus'taki bu bölümün tartışması için bkz. Cooper (1970). 68 Τοῦτο δὲ ἐστὶ, κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον, ὁρισμὸς ἀληθείας τὸ μὴ Bu çok önemli. . . ἀλήθεια δὲ ἡ τοῦ ὄντως ὄντος ἀσφαλῆς κατανόησις (Bana göre bu, hakikatin tanımıdır, yani varlığı anlamakta başarısız olmamak... varlığın güvenli anlayışıdır; Vita Mosis 333A). 69 Gregory'nin hakikat anlayışı hakkında daha fazla bilgi için Aldaz'da (2010) bakınız. 70 Gregory'nin insan doğası veya antropoloji felsefesinin (genellikle adlandırıldığı şekliyle) daha kapsamlı bir sunumu için bkz. Zachhuber (2000).

--- SAYFA 147 ---

4 ÖZGÜR İRADE VE İLAHİ SAĞLIK Giriş Özgür irade, insan sorumluluğu ve ilahi takdir konuları, Helenik çağdaşları Epicte tus, Alexander, Plotinus, Porphyry ve Iamblichus kadar ilk Hristiyan filozofları da derinden ilgilendiriyordu. Justin Martyr zamanında Hristiyanlar bu meseleler ağına zaten güçlü bir ilgi gösteriyorlardı. Ire naeus, Tertullian ve İskenderiyeli Clement, özgür iradenin yalnızca tek bir insan sınıfına ait olduğunu ve aslında en iyi sınıfa ait olmadığını savunan ilgili Gnostik (Valentinianus ve Basilidean) görüşe karşı çıkmaya istekli oldukları için bu konularla ciddi bir şekilde meşgul oldular. Hristiyanların özgür iradeye olan ilgisi, son derece karmaşık bir teori geliştiren Origen'in çalışmalarında zirveye ulaşır. Origen'in felsefesinin diğer kısımlarından farklı olarak bu teori, onu daha da geliştiren Basil ve Nyssa'lı Gregory tarafından tamamen benimsendi. Ve soru, bu tartışmayı tetikleyen ve bu sorunlar ağını ilk Hristiyanların düşüncesinde bu kadar öne çıkaran şeyin ne olduğudur. Bu soru birçok farklı cevaba izin veriyor. Olası cevaplardan biri şudur: İnsanın özgür iradesi sorusu - yani bir eylem tarzını seçmekte özgür olup olmadığımız sorusu - insanın Tanrı'yla ve dünyayla nasıl ilişki kurduğuna ve Tanrı'nın insanla ve dünyayla nasıl ilişki kurduğuna karar vermek için çok önemlidir. 2. Bölüm'de gördüğümüz gibi, özgür irade kavramı Hristiyanların kozmogoni tartışmasında zaten ortaya çıkıyor. Tanrı dünyayı istediği gibi yaratmakta özgür müydü, yoksa örneğin Timaeus'ta olduğu gibi, maddenin belirlediği dış zorunluluklar tarafından mı kısıtlanmıştı? Tanrı'nın seçim özgürlüğü özellikle önemlidir çünkü Kutsal Yazılara göre insan, Tanrı'nın benzerliğinde yaratılmıştır (Yaratılış 1:26), bu da, eğer Tanrı'nın irade özgürlüğü sınırlıysa, insanın da sınırlı olduğu anlamına gelir. Tanrı'nın dünyayı nasıl yarattığını açıklamaya çalışan çoğu Hristiyan düşünür, Tanrı'nın bunu yapma isteğini (boulēma, voluntas) vurgular ve Tanrı'nın sınırsız özgürlüğünün altını çizer. Bu vurgunun nedeni özgürlüğü bir

--- SAYFA 148 ---

Özgür irade ve ilahi takdir 131 Hristiyan Tanrı anlayışlarının temel unsurudur; çünkü eğer Tanrı'nın iradesi herhangi bir şekilde kısıtlanırsa, bu, Tanrı'nın her şeye gücü yeten bir varlık olarak statüsünü zayıflatacaktır. Bunu ayrıntılı olarak açıklayayım. Eğer Tanrı'nın dünyayı yaratma kararı özgürce yapılan bir seçimin ürünü olmasaydı, o zaman dünya bir zorunluluğun ürünü olurdu. Bu, tamamen Tanrı'nın iyiliğinin değil, bir tür zorunluluğun açıklandığı anlamına gelir ve bu ayrıca, Tanrı'nın iyiliğinin dünyada hüküm sürmemesini de gerektirir. Tanrı'nın yaratma kararı gerekli olmasa da yine de maddenin belirlediği gibi dış zorunluluklar tarafından kısıtlanmış olsa bile, bu yine de dünyanın iyiliğinin yanı sıra Tanrı'nın her şeye gücü yeten gücünü de zayıflatacak ve çoğu zaman dünyanın kötü özelliklerinden sorumlu olduğu düşünülen maddenin üstünlüğünü onaylayacaktır. Örneğin Hermogenes'in savunduğu böyle bir görüşe göre, yaratıcı Tanrı ne tamamen hareket etmekte özgürdür ne de kendi seçimini dayatacak kadar güçlüdür. Tertullianus'un bu görüşü, mutlak seçim özgürlüğünü ima ettiğini düşündüğü Tanrı kavramıyla bağdaşmadığı gerekçesiyle eleştirdiğini görmüştük (Bölüm 2, s. 71-73). Sorunu daha derinlemesine incelemekten önce, Timaeus'un ilahi yaratıcısının zorunlulukla işbirliği yaptığı ve zorunluluk tarafından kısıtlandığı göz önüne alındığında, çağdaş Platoncuların da benzer düşüncelere sahip olduklarını belirtmem izin verin (anagkē; Tim. 47e-48b).¹ Dünyanın maddi unsurlarının şekillendiği ve yaratıcıdan bağımsız olarak var olan kap, dünyanın yaratılışı için gerekli bir koşuldur (Tim. 53ab). Geç antik çağdaki bazı Platoncular, tam da böyle bir ilkenin tüm kısıtlamalardan bağımsız olması gerektiğini varsaydıkları için, Tanrıça'nın dünyanın en yüksek veya nihai ilkesi olamayacağını düşünüyorlardı ve Timaeus'un Tanrıçası için durum böyle değildi; dünyayı meydana getirmek için ikna etmesi ve zorunlulukla işbirliği yapması gerekir (Tim. 48a, 51e). Üstelik yaratıcının yaratmak için Formlara ihtiyacı var, bu da onun kendi kendine yetemediğini bir kez daha gösteriyor. Platoncular, Formların ilahi akılda düşünceler olarak barındırıldığını öne sürerek bu güçlüğü ortadan kaldırmaya çalıştılar (krş. Tim. 39e; bkz. Numenius fr. 18 Des Places; Alcinous, Didasc. 164.28-31), ancak bu da yeni bir soruna yol açar: Yaratıcı böylece karmaşık bir varlık haline getirilir ve karmaşıklık birliği zayıflatır. Bu bir sorun olabilir çünkü Tanrı'nın dünyanın birliğinin ilkesi olarak nitelendirilebilmesi için nihai, son derece basit bir birlik olması gerekir. Bu tür düşünceler, Numenius ve Plotinus gibi Platoncuları, Platon'un Parmenides'inin ikinci bölümünde yer aldığı iddia edilen, Numenius'un ilk Tanrısı veya Plotinus'un terimleriyle Bir olan, demiurge'den daha yüksek bir Tanrı'yı varsaymaya yöneltti. Plotinus'un (Porphyry tarafından verilen) "Gönüllülük ve Bir'in İradesi Üzerine" (Peri tou hekousiou kai tou boulēmatos tou henos) başlığını taşıyan Ennead VI.8'inden öğrendiğimiz gibi, bu ilkenin temel bir özelliği mutlak irade özgürlüğüdür. Plotinus, yaratılışın, iradesini hiçbir engele takılmadan gerçekleştiren ve iradesi özü olan en yüksek Tanrı'nın (İyi) iradesinin sonucu olduğunu iddia eder.² Hristiyanlar da aynı fikri giderek artan bir vurguyla savunuyorlardı. Çağdaş pagan Platoncuların yanı sıra ilk Hristiyanlar tarafından da denenilen stratejilerden biri, monizmi savunmak, yani maddeyi kozmik bir ilke olarak dışlamaktır.

ve yaratılışın sorumlusu yalnızca Allah'tır. Ancak Bölüm 2'de gördüğümüz gibi,

--- SAYFA 149 ---

132 Özgür irade ve ilahi takdir sorunu devam etmektedir, çünkü eğer Tanrı tek prensipse, dünyada kötülüğün veya kötülüğün nasıl açıklanabileceği sorusu ortada kalır. Bu soruya net bir cevap bulmak için oldukça fazla baskı vardı, çünkü 2. Bölüm'de açıkladığım gibi, geç antik çağda, Gnostisizmin bazı dallarında açıkça ortaya çıkan, dünyanın yaratıcısının, Eski Ahit'in Tanrısının kötü niyetli ve beceriksiz biri olduğuna, dünyayı kusurlu veya kötü olacak şekilde düzenlediğine inanma yönünde güçlü bir eğilim vardı. Bu kötülüğün, deprem, gıda, volkanik patlama gibi doğal afetlerde, insanların başına gelen ve kargaşaya yol açan veya hayatlarını sonlandıran kazalarda kendini göstereceği iddia ediliyor. Bu tür vakalar, Stoacılar ve Peripatetiklerin yaptığı gibi, bu tür vakaların düzensizliğin göstergesi olmadığını, sonuçta dünyanın genel uyumuna katkıda bulunduğunu ileri sürerek açıklansa bile,³ özel açıklama gerektiren bir tür kötülük vardı, yani ara sıra yapılan yanlışlardan kasıtlı ve sistematik kötülüğe kadar çeşitli derecelerde ortaya çıkan insani ahlaksızlık. Sorun, eğer dünya iyi bir yaratıcı tarafından iyi bir şekilde yaratılmışsa, insan kötülüğünün nasıl mümkün olabileceğiydi. Bu hem Hristiyanlar hem de paganlar için bir sorundu, ancak ilki için özellikle ciddiydi çünkü insanın Tanrı'nın benzerliğinde yaratıldığına inanıyorlardı (Yaratılış 1:26). Ancak hem ilk Hristiyanlar hem de paganlar iki ana çağdaş düşünce akımının, yani astral deterministlerin ve Gnostiklerin meydan okumasıyla yüzleşmek zorunda kaldılar. Onların meydan okuması geniş bir felsefi mesele alanıyla ilgiliydi. Astral determinizmin geçmişi Helenistik çağa kadar uzanır ve MS 2. yüzyılda hâlâ yaygın olduğunu, kendisine yöneltilen birçok çağdaş eleştiriden anlayabiliriz.⁴ Sextus Empiricus, astrologların görüşlerine karşı yazıyor ve yaklaşık bir yüzyıl sonra Plotinus, bir incelemenin tamamını bu konuya ithaf ediyor.⁵ Astral deterministler, seçimlerimizin, karakterlerimizin ve yaşamlarımızın temelde yıldızların hareketleri tarafından belirlendiği görüşünü savundular. Böyle bir durumda Allah'ın mevcut duruma açıkça izin vermiş, hatta bunu arzulamış olması gerekirdi. Öte yandan Valentinianus Gnostiklerine göre Tanrı, yani Eski Ahit'in Tanrısı, dünyayı iyilik olmadan, yani yaratıklarına bakmadan yaratmıştır. Onlara göre Tanrı, insanların karakterlerini ve yaşamlarını belirlemiş, bazılarını diğerlerinden üstün tutmuştu. İlk Hristiyan kaynakları, Valentinianusçuların, Tanrı'nın yarattığı üç insan sınıfından söz ettiğini bildirmektedir: Kurtuluşa kavuşacak olanlar, yok olmaya mahkum olanlar ve bu ikisi arasında kalanlar, her iki yöne de gitme gücü olan ve dolayısıyla seçme gücüne sahip olan tek kişiler.⁶ İlk iki sınıftakilerin seçimleri, mutlulukları ve kurtuluşları açısından herhangi bir fark yaratamaz, çünkü onlar için her şey önceden belirlenmiştir. İlk Hristiyan düşünürler, astral deterministlerin ve kendileri de Hristiyan olan Valentinian Gnostiklerin görüşlerinin her ikisini de çürütmekle ilgileniyorlardı. Endişelerinin nedeni esas olarak bu tür görüşlerin Tanrı'nın insanla ve dünyayla olan ilişkisini ciddi şekilde çarpıtmasıydı. Ancak ilk Hristiyan düşünürlerin argümanları iki ana nedenden dolayı büyük zorluklarla kuşatılmıştı. Birincisi, Kutsal Yazılar bu konuların açık bir tartışmasını içermez, yalnızca

bazı ipuçları, örneğin İsa'nın, acı çekmekten kaçınmak ancak Babasının iradesini takip etmek istediğini söylemesi (theleme; Luka 22:42; Matta 26:39; Markos 14:36); veya

--- SAYFA 150 ---

Özgür İrade ve İlahi Takdir 133 Aynı Bağlamda İsa'nın, insanın ruhunun istekli ama bedeninin zayıf olduğu yönündeki sözleri (Matta 26:41, Markos 14:38); ya da ünlü olarak Pavlus'un Romalılara Mektup'unda, kendi zihnindekinden farklı olarak üyelerinde işleyen bir yasayı gözlemlediğini ifade etmesi (Romalılar 7:19-24). Ancak Pavlus bunun nasıl mümkün olduğunu ve insanın arzularına kapılmak yerine özgürce seçim yapmasının nasıl mümkün olduğunu daha fazla açıklamıyor. Kutsal Yazılar yalnızca bu alandaki tüm önemli konuların tartışılmasından yoksun olmakla kalmıyor, aynı zamanda ilk Hristiyanların yazılarında kullandıkları ilgili terminolojiden de yoksun. Özellikle, eph' hemin (τὸ ἐφ' ἡμῶν), prohairesis (προαίρεσις) ve autexousion (αὐτεξούσιον) terimlerini aklımda tutuyorum. Acil soru, ilk Hristiyanların bu kavramları ve bunlara karşılık gelen terimleri nasıl ortaya çıkardıklarıdır. Her üç terim de Stoacı kökenlidir. Eph' hemin terimi bize bağlı olanı, yani insanın sınırsız değerlendirme ve seçme kapasitesini belirtir.7 Bir sonraki bölümde açıklayacağım gibi, Stoacı fikir, insanların izlenimlerini değerlendirme ve onlarla nasıl başa çıkacaklarına karar verme kapasitesine sahip olduğu, rasyonel olmayan hayvanların ise böyle bir yeteneğe sahip olmadığı ve dürtüsel izlenimlerin eylemlerini tamamen belirlediği yönündedir. Bu özellikle prohairesis terimi ile güçlü bir şekilde ifade edilir. Aristoteles bu terimi Nikomakhos'a Etik'te (III.1) "seçim" anlamında kullanır, ancak aynı terim Stoacı Epiktetos tarafından özel bir anlamda kullanılır. Ona göre prohairesis, izlenimlerimizle baş etme konusunda eleştirel bir eğilim veya güç, yani onlara rıza gösterip göstermeyeceğimizi seçme gücüdür. O halde Epiktetos için prohairesis, Aristoteles için olduğu anlamda bir seçim değil, aşağıda daha ayrıntılı olarak açıklayacağım gibi, rasyonel olarak seçim yapma isteği veya yeteneğidir. Bu anlamda terim bugün "irade" dediğimiz şeye daha yakındır.8 Epiktetos'a göre bu yetenek insanın en belirgin özelliğidir; dolayısıyla bunun insanın gerçek benliği olduğunu öne sürer.9 Son olarak yine Stoa kökenli olan autexousion terimi, failin seçimler yapma ve kendisi üzerinde otorite uygulama gücünü veya otoritesini (exousia) ifade eder. Bu anlamda terim, bugün "özerklik" olarak adlandıracağımız şeyi ifade eder.10 İlk Hristiyanların teorik çalışmalarını kuşatan ikinci zorluk, astral deterministlerin veya Gnostiklerinki gibi determinist teorilerin salt eleştirisinin ötesine geçme ve yeterince karmaşık olduğu kadar makul de olabilecek alternatif bir Hristiyan insan failliği teorisini ifade etme ihtiyacıydı. Bu tür bir teorinin, örneğin, yetenekler, mizaçlar ve eğilimler açısından bireyler arasındaki kayda değer farkların dünyanın tek ilkesi olarak Tanrı'ya nasıl verildiğiyle ilgili teodise sorununu ele alması gerekecektir. Gnostiklerin bir açıklaması vardı; Tanrı'nın dünyayı yaratıklarına saygı göstermeden ve iyilik olmadan yarattığını, yalnızca seçilmiş birkaç kişiye mümkün olan her şekilde ayrıcalık tanıdığını iddia ediyordu. Sonuç olarak, bazı erkeklerin iyi bir yapıya sahip olduğunu ve entelektüel, fiziksel veya her ikisi açısından da büyük donanımlara sahip olduğunu, diğerlerinin ise böyle olmadığını iddia ettiler. İlki hayatlarında başarılı olmaya ve sonunda kurtuluşun tadını çıkarmaya mahkumdur, geri kalanlar ise başarısızlığa mahkumdur. Ayrıca potansiyel olarak kurtuluşa ulaşabilecek üçüncü bir insan sınıfı da vardır. Valentinus'a göre yalnızca bu sınıftan insanlar seçme gücüne sahiptir; kurtuluşa ulaşmada başarılı olabilecek veya başarısız olabilecek tek kişiler onlardır (Ire naeus, Adv. Haer. I.6.1-2, I.8.3).11 Her şey önceden belirlenmiş olduğundan, diğerlerinin seçimlerinin kurtuluş açısından herhangi bir fark yaratamayacağını iddia etti.

--- SAYFA 151 ---

134 Özgür irade ve ilahi takdir. Oldukça dikkat çekici bir şekilde, Valentinus'a göre seçme gücü, başarıya mahkum olmaktan daha düşük bir seçenektir, çünkü başarısızlığa da yol açabilen aynı güçtür. Bu anlamda seçme gücü bir ayrıcalık değildir. Valentinianus'un dünya görüşü çekici değil ama tümüyle mantıksız da değil. Tamamen mantıksız değil çünkü insanların, sorumlu olmadıkları ancak en azından kısmen yaşamdaki başarıyı belirleyen yetenekler ve doğal yapılar açısından önemli ölçüde farklılık gösterdiği deneysel bir gerçektir. Ancak bu çekici değildir çünkü dünyayı fena halde adaletsiz kılmaktadır. Bu özelliklerin birleşimi, hem Hristiyanların hem de Hristiyan olmayanların neden Gnostik görüşle ilgilendiklerini açıklamaktadır. Hem ilk Hristiyanlar hem de Plotinus gibi Helenik filozoflar, bunu klasik kültür ve felsefenin temellerine aykırı bir görüş olarak kabul ederek tepki gösterdiler; bu görüşe göre, hayattaki başarı, Tanrı'nın birkaç seçkin insana bahsedilen bir armağanı değil, yoğun bir eğitim, düşünme ve seçim meselesidir ve dolayısıyla herkes için mümkündür. Antik çağdaki filozoflar, mutlu bir yaşamın, esasen, hatta yalnızca, aklın kuralının ürünü olan erdeme bağlı olduğunu her zaman vurgulamışlardı. Platon Devlet gibi olgun diyaloglarında ve Aristoteles etiğinde ruhun rasyonel olmayan kısmının her zaman akılla uyumlu hareket edecek şekilde eğitilmesinin önemi üzerinde ısrar etti ve bu şekilde gelecekteki seçimlerimizi belirleyen erdemli karakterler oluşturduğumuzu iddia etti.¹² Onların görüşüne göre erdem tam olarak aklın rasyonel olmayan arzular üzerindeki hakimiyetinden ibarettir ve bu mutluluğa ulaşmak için gereklidir. Platon ve özellikle Aristoteles, engelli insanların var olduğunu ve bunun erdem ve mutluluğa ulaşmayı zayıflatabileceğini ve her halükarda yalnızca özgür vatandaşın tam anlamıyla mutluluğa ulaşma yeteneğine sahip olduğunu (kadınlar, barbarlar, köleler hariç) kabul edebilirdi. Ancak Valentinianusçulara göre insanlar arasındaki bu tür farklılıkların nedeni dünyanın ilahi yapısıdır. Eğer durum böyleyse, o zaman Valentinianus'un görüşü, teolojik temelleriyle mücadele edilmeden etkisiz hale getirilemez. İlk Hristiyan filozofların Valentinianus'un görüşüne karşı kullandıkları stratejilerden biri, onun teolojik varsayımlarına saldırmaktır. Yalnızca Tanrı'nın iyiliğinin dünyayı olduğu gibi yeterince açıklayabileceğini iddia ediyorlar. Bu görüşe göre, Tanrı'nın dünyayı yaratmak istemesinin tek makul nedeni, onu iyiliklerle doldurmak ve bu iyiliği insanlığa vermek, yani insanlığa kurtuluşu getirmektir. Eğer Tanrı bizi, Valentinianusçuların öne sürdüğü gibi, hayatlarımızı belirleme gücü olmayan kuklalar olarak yarattıysa, özellikle kötü bir eğlence biçimini gözlemlemek istemediği sürece, Tanrı'nın bizi neden yarattığını anlamak zordur. Ancak böyle bir motivasyon Allah'a yakışmaz. 2. Bölüm'de gördüğümüz gibi, Hristiyanlar Tanrı'yı akıl olarak tasavvur ediyorlardı ve onlara göre akıl, iyilikle ayrılmaz biçimde bağlantılıydı (bkz. s. 68-69). Aklın mükemmelliği olarak Tanrı, hayırsever olduğu kadar mükemmel derecede iyi de olmalıdır. Tanrı'nın, hayatlarında başarısızlığa mahkum olan insanları yaratması bu anlayışla çelişmektedir. Gnostiklere karşı kullanılan bir başka strateji de insan doğasına odaklanmak ve insanın rasyonelliğinin, Tanrı'nın benzerliğinde yaratıldığımızdan dolayı Tanrı gibi seçim yapabilmemizi gerektirdiğini savunmaktır.

(Genesis 1:26). If this is not the case, it is difficult to see how God is justified to judge, reward, or punish humans.

--- SAYFA 152 ---

Özgür İrade ve İlahi Takdir 135 Bununla birlikte, Gnostik teze karşı temel itici güç, tezlerinin son derece tutarsız olduğu iddiasıydı. Esas olarak Irenaeus'ta bulduğumuz bu argümana göre (bkz. aşağıda, s. 144-146), Tanrı'nın hangi kritere göre bazı insanlara diğerlerine göre ayrıcalık tanıdığı ve Valentinianusçuların iddia ettiği gibi neden bazı insanlara kendi kaderini tayin etme yeteneğini verip diğerlerine vermediğini hiç de açık değildir. Bu rastgele yapılamaz çünkü Tanrı, son derece rasyonel doğası göz önüne alındığında, her şeyi bir nedenden dolayı yapar. Valentinianuslular bu nedenin ne olabileceğinden bahsetmiyorlar. Pavlus'un Romalılara Mektubundaki (9:18-21) ifadelerine güvenirlerse, çömlekçinin bazı kil kapları özel kullanım için ve diğerlerini ortak kullanım için yapması gibi, Tanrı da insanları farklı kıldı; orada Tanrı'nın farklı muamelesi için hiçbir neden belirtilmemesi sorunuyla karşı karşıya kalacaklar. Böyle bir nedeni hayal etmek zordur; bu, Pavlus'un pasajının, Tanrı'nın Gnostik türde bir kayırmacılıkla hareket ettiğini ima edemeyeceği anlamına gelir.¹³ Çünkü, eğer Tanrı bazı insanları kayırıyorsa, bu kişilerin hangi anlamda övgüye değer görülebileceğini anlamak zordur. Eğer iyi olmak, tam anlamıyla akli iyi kullanmak anlamına geliyorsa, onların hangi anlamda iyi sayılabileceğini anlamak bile zordur. Ancak Valentinianusçu determinizmin eleştirisi kolay bir iş değildi. Valentinianus'un tutumunun yarattığı meydan okumanın üstesinden yalnızca eleştiri yoluyla gelinemezdi; aynı zamanda eksiksiz bir alternatif teorinin formüle edilmesini de gerektirecektir. Justin Martyr, Theophilus, Irenaeus, Tertullian ve Clement gibi Hristiyan filozoflar böyle bir teori sunmaya çalıştılar. Ancak bu konunun boyutlarını tam olarak takdir eden ve bir yandan Valentinianus'un görüşüne karşı çıkan alternatif bir Hristiyan insan eylemi teorisi geliştiren, diğer yandan teodise sorununu, yani dünyanın tek ilkesi olarak Tanrı'nın insan anayasalarındaki bireysel farklılıkları nasıl açıkladığını ele alan kişi Origen'di. Origen'in teorisi Nemesius ve Kapadokyalılar tarafından daha da geliştirildi. Ancak hem Valentinianusçular hem de onları eleştirenler, daha önce de söylediğim gibi, Kutsal Yazılardan gelmeyen bir irade ve onun özgürlüğü kavramıyla hareket ediyorlar. Bu kavramın tam olarak ne olduğunu, nasıl ortaya çıktığını ve ilgili terminolojinin neyi önerdiğini görmemiz gerekiyor. Bunu bir sonraki bölümde ele alacağım. Hristiyanlar nezdinde irade kavramı ve özgürlüğü Hristiyan filozoflarda bulduğumuz irade ve özgürlük kavramları, Helenistik felsefe okullarında, Epikürosçuluk ve Stoacılıkta ortaya çıkmıştır.¹⁴ Hristiyanlar bu kavramları basitçe miras almamışlardır; daha ziyade insanın failliği ve Tanrı'nın kendileriyle bağlantılı takdiri hakkında karmaşık bir dizi görüş benimsediler. İlgili Hristiyan kavramsal ufkunu anlamak için öncelikle onun ilham aldığı entelektüel çerçeveyi takdir etmemiz gerekir. Bir ön açıklamayla başlayayım: Bugün Kant sonrası felsefenin ardından düşünme eğiliminde olduğumuz gibi, insan eylemini açıklamak için irade kavramı gerekli değildir. Presokratikler bir yana, bu kavramın Platon ve Aristoteles'te bariz bir şekilde bulunmadığına inananların yanındayım.¹⁵ Bu, onların bu fikirden yoksun oldukları anlamına gelmez; daha ziyade, onların eylem teorisi öyledir ki, buna gerek yoktur.

--- SAYFA 153 ---

136 Böyle bir düşünceye başvurmak için özgür irade ve ilahi takdir. Platon ve Aristoteles, şimdilik farklılıkları bir kenara bırakarak, insanların iki tür arzuya (orexis) sahip olduğu görüşünü paylaşıyorlar: rasyonel arzular veya akıl arzuları (boulēsis) ve rasyonel olmayan arzular (epitimi), örneğin iştah, yeme veya içme arzusu gibi. Mantık ve istek çatıştığında, insan, izleyeceği eylemin gidişatı konusunda, tabiri caizse, aslında iki kafalı değildir. Aksine, Aristoteles'in fazlasıyla açık bir şekilde belirttiği gibi, kişinin gerçek seçimini temsil eden rasyonel arzusunun arkasında durup durmayacağına karar vermesi gerekir (N.E. III.6). Aristoteles'e göre insan, kendi rasyonel seçimine aykırı davrandığı, bunun yerine onun arkasında durmayı başaramadığı durumlarda aslında seçim yapmaz (N.E. 1113a16-18). Bunun nedeni, kişinin yeterince iyi eğitilmemesi veya eğitilmemesidir; bu da ideal olarak kişinin kendi rasyonel seçimini takip etmekte asla başarısız olmamasıyla sonuçlanmalıdır. Bu görüşe göre temsilci, bir şeyi yapmaya karar verdiği her seferde seçim yapmaz. Ayrıca iki seçenek arasında da kalmıyor; bunlardan birini özgürce seçiyor; yemek yemek ya da bir parça pasta yemekten kaçınmak gibi. Özgürlük daha ziyade aklın arzusuna ya da başından beri orada olan seçime bağlı kalmaktan hiç çekinmemekten ibarettir. Dolayısıyla buna "özgürlük" denmez ve özgürlük anlamına da gelmez, çünkü buradaki fikir, kişinin istediği zaman istediğini seçmekte "özgür" olmayı hedeflememesi, bunun yerine kendi rasyonel seçimine uymayı seçmesidir. O zaman seçen, istemeyen akıldır ve aynı zamanda kişinin onun arkasında durmasına ya da ondan vazgeçmesine bağlı olarak seçim yapmayı başaramayan da akıldır. Platon'un ve özellikle Aristoteles'in sahip olduğu bu katı "seçim" ve "tercih" anlayışı ve buna karşılık gelen insan eylemi teorisi göz önüne alındığında, bırakın özgür iradeyi, bir irade kavramına sahip olmalarına bile gerek yoktur. Bu kavramlar Helenistik okullarda ortaya çıkar. Bu gelişmede sosyal ve politik değişimler rol oynamış olabilir. Helenistik çağda şehir devletinin yerini, İskender'in halefleri tarafından yönetilen, sıradan insanların siyasi iktidara yabancılaştığı ve hayatlarını etkileyen siyasi kararlar veya kozmik olaylar üzerinde hiçbir kontrole sahip olmadığı geniş imparatorluklar aldı. Bu durum, Helenistik filozofların felsefi teorilerinde Timaeus'ta zaten benimsenmiş olan kozmik bir bakış açısını neden benimsediklerini en azından kısmen açıklayabilir; insanı Platon ve Aristoteles'in yaptığı gibi bir şehrin üyesi olarak değil, evrenin, kozmosun bir parçası olarak görüyorlardı. Epikürosçulara göre evren yalnızca atomların hareketleriyle kurulurken ve tanrılar onun oluşumunda hemen hemen hiçbir rol oynamazken, Stoacılar göre Tanrı evrenin etkin nedenidir, yani dünyayı ve içindeki her şeyi şekillendiren nedendir, oysa madde edilgen nedendir.¹⁶ Stoacı Tanrı, örneğin Platon'un Timaeus'unun yaratıcısı gibi aşkın değildir, bırakın Devlet'teki İyilik Formunu, dünyaya ve dünyaya içkindir. bedensel doğa. Stoacı Tanrı, dünyadaki varlığı aracılığıyla her şeyi en küçük ayrıntısına kadar belirler ve iyi olduğu için dünyayı korur, tıpkı Platon ve Aristoteles'in Tanrısı gibi.¹⁷ O halde Stoacı görüşe göre, Tanrı'nın nüfuz ettiği ve belirlediği bir evrende yaşıyoruz, ancak Stoacılar seçme gücüne sahip olduğumuzu iddia ediyor. Stoacılar bu arka plana karşı konuşmaya başlıyorlar.

insanın iradesiyle. Hristiyan düşüncesini etkileyen mantıkları kabaca şöyledir.

--- SAYFA 154 ---

Özgür irade ve ilahi takdir 137 Stoacılar göre Tanrı dünyayı öyle bir şekilde düzenlemiştir ki, insan olgunlukta rasyonel bir varlığa dönüşecek, önce bir bitkinin (anne rahmindeyken) gelişim aşamalarını, ardından çocukken bir hayvanın gelişim aşamalarını geçirecektir (Plutarch, De stoic. rep. 1052; SVF II.806). İnsanda aklın gelişmesi, dünyayı algılamamızı ve düşüncelerimizi iletmemizi sağlayan kavramların oluşumu anlamına gelir (Cicero, Tanım III.20-22). Elbette bu bir ölçüde çocuklukta da gerçekleşir ve Stoacı görüşte çocukluktan olgunluğa doğru aşamalı bir gelişim olduğu kuşkusuzdur (Aetius IV.11; SVF II.83). Ancak Stoacılar, aklın gelişimi tamamlandığında duyularımız aracılığıyla algılama şeklimizde bir dönüşümün gerçekleştiğini ısrarla vurgularlar. Bu aşamada duyusal izlenimlerimizin, onlara kavramsal ve önermesel içerik verilmesi nedeniyle akıl tarafından şekillendirildiğini ileri sürerler (Cicero, Acad. II.30-31). Ayrıca bu izlenimlerin yalnızca akıl tarafından ele alındığını iddia ediyorlar (D.L. VII.51; SVF II.61, Sextus, A.M. VII.242; SVF II.65). Stoacılar, çocuklukta rasyonel olmayan arzuların ortaya çıktığı ruhun rasyonel olmayan kısmının, rasyonel hale geldiğimizde tamamen ortadan kaybolduğunu ileri sürerler. İşte bu nedenle Stoacılar, ruhun ana, akılcı ve diğer tüm yetilerin işleyişine bağlı olduğu kısmını “emir etme” (hēgemonikon) olarak adlandırırlar (Aetius IV.21; SVF II.836).¹⁸ İddiaya göre, akıl bir kez kurulduktan sonra, insan tamamen ve geri dönüşlemez biçimde rasyonel bir varlığa dönüşür, tıpkı insanın doğduğunda geri dönüşlemez bir şekilde bitkiden hayvana dönüşmesi gibi. Bu, yine rasyonel bir karar içeren (D.L. VII.159; SVF II.837) bu süreci kasıtlı olarak engellemediği sürece (örneğin uyuşturucu alarak) olgun insanoğlunun duyu izlenimlerini akıldan başka yollarla oluşturmamasının ve işleminin hiçbir yolu olmadığı anlamına gelir. Tüm izlenimlerimizin (phantasiai), “onay” (sygkatathesis) adını verdiği bir işlem olan aklın kontrolüne tabi olduğunu ileri sürmek Zeno'nun yeniliklerinden biriydi. Hiçbir izlenim bizim onayımız olmadan bize bir şey yaptıramaz.¹⁹ O halde Stoacılar göre tüm seçimlerimiz, Platon ve Aristoteles'in iddia ettiği gibi yalnızca akla göre değil, akılla yapılan seçimlerdir, çünkü Stoacılar olgun insan ruhunu yalnızca akıl olarak görürler. Stoacılar göre tüm seçimlerimizin mantık seçimleri olduğu gerçeği, bunların her zaman doğru olduğu anlamına gelmez; Aklimız dış dünyadan gelen izlenimleri sahip olduğumuz inançlara göre değerlendirir ve bunlar yanlış olabilir. Örneğin pasta yemenin tatlı ve bizim için iyi olduğuna inanmadığımız sürece, bırakın pes etmek şöyle dursun, asla baştan çıkmayacağız. Bir odada pastanın bulunması bizim açımızdan onu yemek gibi bir eylemi gerektirmez. Pastanın tatlı ve hoş olduğu inancı gibi bir eylemi gerektiren, ona dair inançlarımızdır. Dahası, inançlarımız duyusal izlenimin şekillenmesinde önemli bir rol oynar. Bir şeyi “tatlı” olarak görürüz çünkü onu gördüğümüzde onun tatlı olduğuna inanırız. Bir parça pasta yeme arzumuz da benzer inançlardan ve bu anlamda rasyonel bir arzudan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Stoacılar göre sahip olduğumuz her arzu, akılla, yani sahip olduğumuz inançlarla şekillendiği ölçüde rasyoneldir (SVF II.458, 462, 847, 839). Seçtiğimiz eylem planı aynı zamanda akılla, yani biriktirdiğimiz inançlar ağıyla da belirlenir.

in our lives. In this sense, the Stoics claim, the choice of one or the other course of action remains up to us (eph' hēmin). It is not up to us to realize our choice, but only to choose to act, because factors external to us may prevent us from acting

--- SAYFA 155 ---

138 Karar verdiğimiz şekilde özgür irade ve ilahi takdir. Ancak nasıl davranacağımıza dair seçim bize ait. Böyle bir seçim, duyu izlenimlerimizin incelenmesini gerektirir, çünkü daha önce de belirttiğim gibi akıl, ancak kendisinin de şekillendirdiği duyu izlenimlerini inceledikten sonra bir karara varır. Stoacılar, özellikle de Epiktetos, elimizden gelen tek şey bu olduğundan, bizi bu araştırmayı en iyi şekilde yürütmeye çağırıyor. Epiktetos, izlenimlerimize yönelik bu eleştirel eğilime prohairesis adını verir (Disc. I.4.18-21, I.17.21-8, II.2.1-7, 2.18.19-25); prohairesis başlı başına bir seçim değil, daha ziyade bir seçme isteği ya da arzudur.²⁰ Daha doğrusu, seçim yapmamızı sağlayan izlenimler üzerinde eleştirel bir eğilim ya da güçtür. Epiktetos'a göre bu güç ya da eğilim aslında seçebileceğimiz tek şeydir ve engellenemeyecek ya da zarar verilemez tek şeydir (Disc. II.9.2). Bizden alınamayacak olan bu şey Epiktetos insanının gerçek kişiliğine göre; buna “ben” diyor.²¹ Epiktetos bu noktada çarpıcı bir biçimde doğrudan konuşuyor: “Sen ne feshsin, ne saçsın, ama prohairesis; eğer bunu erdemli kılsan, o zaman erdemli olursun” (Disk. III.1.40).²² Epiktetos için insan, onun prohairesis'idir, buna irade ya da irade diyebiliriz.²³ Bu ne Platon'da ne de Aristoteles'te bulamadığımız bir kavramdır, ama elbette eylem tercihlerinden söz ederler. Hatta Platon'un Devlet X'te yaptığı gibi, yaşam türleri (zevk veya bilgelik) seçimleri. İlk Hristiyanlar için tam da bu fikir, prohairesis, seçme istekliliği çok önemliydi. İlk Hristiyanlar, göreceğimiz gibi, izlenimlerin üzerimizde sahip olabileceği güç ve onlarla nasıl başa çıkmamız gerektiği hakkında kapsamlı bir şekilde konuşurlar. Yalnızca duyu izlenimlerinden değil, aynı zamanda duyu izlenimlerinden yararlanan, ancak rüya gördüğümüzde sahip olduğumuz gibi zihnin yapıları olan zihinsel izlenimlerden de söz ederler. Bu izlenimlerin bazıları bize bedensel arzular tarafından harekete geçirildiği için gelir. Ancak tüm bu izlenimler ne kadar ortaya çıkarsa çıksın, Hristiyanlar için bunlar akıl tarafından şekillendirilir ve ele alınır; işte bu nedenle Hristiyanlar bunlara logismoi, yani düşünceler diyorlar. Bu tür düşünceler, Hristiyanların ayartma dediği şeylerdir (Matta 26:41; Markos 14:38). Ayartmalar düşünce olduğundan, Hristiyanlar onları eleştirel bir şekilde incelememiz gerektiğini ileri sürerler ve bizim de bunu yapabilecek konumda olduğumuzu, irademiz nedeniyle prohairesisimiz olduğunu iddia ederler.²⁴ Onların irade kavramı, sanırım, Epiktetos'ta bulduğumuz şeydir.²⁵ İrade özgürlüğü artık iradenin özel bir kullanımıdır. Stoacılar özgürlükten (eleutheria) kişinin kendi hesabına hareket etme yeteneği (exousia autopraxis) anlamında bahsederken, kölelik bu yetenekten yoksun olmak anlamına gelir.²⁶ Ayrıca, bilgelerin bu yeteneğe sahip olduğunu, aptalların ise bu yeteneğe sahip olmadığını da eklerler. Elbette soru, bu yeteneğe sahip olmanın ya da olmamanın tam olarak ne anlama geldiğidir. Stoacılar bu yeteneğe sahip olmanın neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilecek konumda olmak anlamına geldiğini iddia ederler (D.L. VII.121-2; LS 67M). Ve bu konumda olabilmek için neyin iyi olduğunu ayırt edebilmemizi sağlayacak doğru inançlara sahip olmamız gerekir. Stoacılara göre iyi olan yalnızca evrensel olarak yararlı olandır ve böyle tek şey erdemdir (D.L. VII.101; SVF III.30). Sağlık, güzellik, zenginlik, şöret vb. iyi zannedilen şeyler sayılmaz.

Stoacılar tarafından olumlu karşılandı (Cicero, Def. III.44, 50-53), çünkü Sokrates'in söylediği gibi

--- SAYFA 156 ---

Platon'un Euthydemus 278e-281e'sinde daha önce belirtildiği gibi özgür irade ve ilahi takdir 139, onlara sahip olan kişinin bilgisine ve motivasyonuna bağlı olarak iyi ya da kötü amaçlar için kullanılabilir. Stoacılar göre erdem her zaman iyidir çünkü her zaman yararlı olan bir bilgi veya bilgelik biçimidir (Tanım III.28-34). İnsan bilgiye sahip olduğunda iyi olanı arar; Bilgiden yoksun olduğunda, Protagoras'ta (356ce) öne sürüldüğü gibi, aslında iyi olmadıkları halde iyi oldukları inancıyla iyi gibi görünen şeyleri arar. Stoacılar için bu, bir tiranın kölesi olmaya benzer şekilde inançlarımızın kölesi olmak anlamına gelirken, özgür olmak bir kral olmak gibidir (D.L. VII.121-122; LS 67M, Tanım III.74-75). Kişi, kendisini yalnızca iyi gibi görünen şeyleri aramaya yönlendiren yanlış inançlar tarafından yönlendirildiğinde köleleşir; bilgi veya bilgelğe sahip olan kişi ise asla erdem olan iyinin kendisinden başka şeyleri aramaz; bu anlamda kişi daima özgür kalır (SVF III.362-365). Bilge adam özgürken diğerleri köledir (D.L. VII.33; SVF I.122, III.591-3). O halde özgür iradenin kullanılması, Stoacıların, kişinin yanlış inançlarla sınırlandırılmaması ve tek iyilik olan erdeme bağlı kalmasından ibarettir. Bu, hangi izlenimlerin iyiye uygun, hangilerinin olmadığına doğru bir şekilde karar vermek anlamına gelir.²⁷ Bu, Hristiyanların Stoacılarıdan aldıkları özgür irade kavramıdır. Hristiyan düşünürler Stoacı özgür irade kavramını çekici buluyorlar çünkü Tanrı'nın dünyaya nüfuz ettiği ve onu sürdürdüğü ve insanın da Tanrı gibi rasyonel ve entelektüel yaratıldığı görüşü gibi çeşitli Stoacı teolojik varsayımları paylaşıyorlar (Cicero, De legibus I.22; SVF III.339, De nat. deor. II.73-87). Stoacılar Tanrı'yı doğa ve akılla özdeşleştirdikleri ve ayrıca aklı iyilik ile özdeşleştirdikleri için, diğer tüm doğal hayvanlar yalnızca kendi doğaları tarafından motive edilirken, onların eylemlerini de belirleyen, insanın kendi seçimlerine hakim olması, Tanrı'nın dünyayla ilgili ilahi düzenlemesinin bir yönüdür (Cicero, De nat. deor. II.147). Örneğin, aç bir aslanın kendisine bir geyik verildiğinde ne yapacağını tahmin etmek yeterince basit olsa da, yiyecek verilen aç bir adamın eylemleri aynı şekilde tahmin edilemez. Stoacılar göre bu, insanın, eylemlerinin yazarı doğa değil kendisi olacak şekilde yaratıldığı anlamına gelir. Stoacılar, insanın seçtiği ölçüde iyiliği tercih edebileceğini ve bu anlamda insanın Tanrı'nın benzerliğinde yaratıldığını iddia eder. Bu nedenle insanlar dünyanın iyiliğini korumak için Tanrı ile işbirliği yapabilirler (SVF III.335-337). Bu, insanın özgür iradesini kullanması, yani doğru inançlarla yönlendirilmesi durumunda gerçekleşir. Bu olmadığında ilahi plan bozulmaz çünkü Tanrı, kozmik iyiliğin korunmasını sağlayacak şekilde her şeyi düzenleyebilir (SVF III.335). Ancak insan kararları ve eylemleri dünyayı daha iyi veya daha kötü bir yer haline getirebilir. Hristiyanlar, Stoacı özgür irade kavramından etkilenirler çünkü bu, Tanrı'nın ve yaratılmış dünyanın iyiliği, insanın Tanrı'nın benzerliğinde yaratıldığı ve aklını doğru kullandığı takdirde Tanrı gibi olma yeteneği gibi Kutsal Yazılarda bulunan bir dizi inancı doğrular. Elbette Platon'da da, Stoacıların inkar ettiği, dünyayı Tanrı'nın yarattığı inancının yanı sıra benzer inançlar da buluyoruz. Hristiyanların gözünde Stoacı doktrinin önemli bir unsuru

kötülüğün kaynağının herhangi bir şekilde yattığı düşünülmemiştir

--- SAYFA 157 ---

140 Özgür irade ve ilahi takdir kozmik unsur, örneğin madde (bazı Platonistlerin önerdiği gibi) veya kötü bir yaratıcı (Gnostiklerin iddia ettiği gibi), daha çok insanın yanlış inançlarında yer alır. Stoacılar göre kötülük dünyaya yalnızca insanın iyinin yanında yer almadaki başarısızlığı yoluyla girer. Burada daha umut verici bir öneri olan Stoacıların yanında yer almaları, Hristiyanların felsefi gayretlerinin bir göstergesidir. Ancak Hristiyanlar tam olarak Stoacıların yanında yer almıyorlar. Daha ziyade, Hristiyan felsefesinin en başında özgür irade kavramına Stoacıların kendilerine karşı yöneltilecek polemiksel bir argümanda başvurulur. Bunun nedeni, Stoacıların dünyada olup biten her şeyin kader olarak da adlandırdıkları ilahi takdir tarafından belirlendiğini ileri sürmeleridir (eimarmenē; SVF II.913-925). Stoacılar kaderi nedensel yönü itibarıyla akıl olarak, dünyadaki her şeyi yöneten ve belirleyen ilahi takdir olarak anlarlar.²⁸ Stoacılar yine de insanın prohairesis'i göz önüne alındığında özgürce seçim yapabileceğini, ancak inançlarımız ile dış koşulların birleşiminin zorunlu olarak belirli sonuçlara yol açtığını öne sürerler. Stoacılar iki tür nedeni birbirinden ayırır - destekleyici veya tam, ön veya yardımcı nedenler - ve bunları açıklamak için silindir ve koni analogisini kullanırlar.²⁹ Bir silindire ve koniye uyguladığımız kuvvet, aldığımız izlenimlere çok benzer şekilde onların dışındadır, ancak bunların sonuçtaki hareketleri, yuvarlanmaları veya yuvarlanmamaları, Stoacıların karakterimizle karşılaştırdığı silindirin ve koninin şeklinden kaynaklanır.³⁰ Karakterimiz, silindirin şekli gibi, destekleyici nedendir, oysa duyu izlenimler de dış itici güçler gibi yardımcı nedenlerdir. Belirli bir sonuç, insan karakterinin nedensel ağırlık diğer faktörleriyle birleşimiyle belirlenir, ancak Stoacılar için bu, kişinin seçiminin belirlendiği anlamına gelmez çünkü inançlarından yalnızca insan sorumludur. Justin'den başlayarak ilk Hristiyan düşünürler, determinist olduğunu düşündükleri bu görüşe karşı çıkmak için yola çıktılar. Bunu yaparken, Aphrodisiaslı İskender'inkiler gibi ilgili Platoncu ve Peripatetik anti-Stoacı argümanlardan yararlanıyor gibi görünüyorlar. Hristiyan özgür irade teorisinin ilk izleri: Justin, Tatian ve Theophilus Justin, özgür seçim ve insan sorumluluğu konularıyla ciddi biçimde ilgilenen ilk Hristiyan filozoftur. İlk Savunmasında, dünyada olup biten her şeyin, Tanrı'nın her şeyi önceden bildiği ve dünyayı belirli bir şekilde kurduğu gerekçesiyle, önceden belirlenmiş olduğu görüşünü ele almaya girişir.³¹ Justin, bu görüşe, bir yandan İsa'nın tanrısallığına işaret eden, diğer yandan da ilahi önceden bilmenin yalnızca geleceği mi öngördüğü yoksa aynı zamanda onu belirleyip belirlemediği sorusunu gündeme getiren Eski Ahit'in İsa hakkındaki kehanetleri tartışması bağlamında değinir (1 Apol. 43.1). Eğer durum ikinci durumdaysa, birçok Gnostik'in iddia ettiği gibi, o zaman Tanrı gelecekteki olayları, özellikle de seçimlerimiz ne olursa olsun kendi hayatımızdaki olayları belirler. Justin, eğer bu tez geçerliyse, o zaman hiçbir şeyin bize bağlı olmadığını (eph' hēmin) savunuyor; ve eğer durum buysa ve bir kişinin iyi, diğerinin kötü olması kaderinde varsa, o zaman bunun hiçbir gerekçesi olamaz.

--- SAYFA 158 ---

Free will and divine providence 141 for any judgement, for blame or praise (43.2). In addition, Justin puts forth the following argument: If mankind does not have the power to avoid the evils (ta aischra) and choose the goods in virtue of our ability to choose freely (prohairesei eleutherai), then all actions whatsoever are without cause (anaition). But that it is by the ability to choose freely that we act rightly or wrongly we demonstrate in the following way. We see that the same man does opposite things. If it were fated (heimarto) that a man were either wicked or virtuous, he would not be capable (dektikos) of opposites nor would he have changed his mind so many times. Neither would some be virtuous and some wicked, since we would then be making fate (heimarmenē) the cause of evil and exhibit her as acting in opposition to herself, unless what has been said above is true, namely that there is no virtue and vice but that good and evil things are only matters of opinion. And this, as the true account (logos) shows, is the greatest impiety and injustice. We claim, though, that the inevitable fate (heimarmenē aparavaton) consists in the reward of those who choose the good and similarly in the fair punishment of those who choose the opposite. (1 Apol. 43.3-7) Justin comes to the conclusion that man, unlike all other living creatures, plants, or animals, is created by God with the ability to choose (prohairesis), and this is why he is worthy of praise or blame (1 Apol. 43.8). This is a point that Justin repeats in many other sections of his work.³² In these passages Justin does not use the term prohairesis in the sense of “choice”, as Aristotle does, but rather in the sense of “an ability that enables choice”, as Epictetus does. In the passage cited above Justin puts forth an argument for the existence of eleuthera prohairesis, which rests on the claim that the choices of the same agent often vary and can be even opposed to each other, as we often change our minds and opt for a course of action we had previously rejected.³³ Sometimes, for instance, the same person withholds her anger while at other times letting it burst out, or, more generally, she may abandon one choice of action in favour of its opposite. Phenomena of this kind show, according to Justin, that one and the same person is capable of different and often opposing choices and actions, and this in his view suggests that one can do otherwise. This in turn means, Justin claims, that one’s choices and actions are not fated, because fate cannot determine opposite courses of action and in a sense act, as Justin says, in opposition to herself.³⁴ Justin goes on to suggest that it is virtue and vice that determine the agent’s choices and actions, and he appeals to passages both from Scripture and Plato in support of this view.³⁵ The question, however, is how Justin disarms the claim that some kind of fate is nonetheless at work in human decisions including, as he mentions, one’s changes of mind. It could be argued that every human choice may waver in his decisions from time to time, as Justin claims, but the choice nevertheless remains determined by a number of factors and it is these factors that eventually necessitate one’s final

--- SAYFA 159 ---

142 Özgür irade ve ilahi takdir seçimi. Justin bu görüşe değinmiyor. Onun çürütmekle ilgilendiği tek şey, insan seçimlerinin belirlenmesinin yalnızca dış nedenlerin işi olduğu iddiasıdır. Bunu, Stoacıların yaptığı gibi, herhangi bir insan seçiminin esas olarak insan failin genel nedensel ağa katkısını içerdiğini savunarak yapar. Justin'e göre, başlangıçta planlanandan farklı bir davranışta bulunma kararlarından uzun süreli alışkanlık ve eğilimlerdeki değişikliklere kadar değişebilen davranış değişiklikleri veya fikir değişikliklerine dair kanıtlar, Justin'e göre insanın kendi eylemlerini seçme kapasitesine sahip olduğunu gösteriyor. Justin için önemli olan tek şey bu. Eğer kader sadece dış faktörlerden oluşan bir ağ olmayıp aynı zamanda insan karakterini de içeriyorsa, yani insan faktörünü içeriyorsa, Justin muhtemelen bu anlamda yaptığımız her şeyin kader olduğunu inkar etmeyecektir. Ancak onun böyle bir bakış açısıyla ya da böyle bir kader anlayışıyla ilgisi yoktur. Eleştirdiği kader görüşü, dış faktörlerin seçimlerimizi kritik bir şekilde belirlediği iddiasıdır ve Justin'in çürütmeye çalıştığı şey tam da budur. Benimsediği tez deyim yerindeyse indeterminist bir tezdır. Justin ayrıca, eğer her şey yukarıda belirtilen anlamda kadere bağlıysa, bunun erdem ve kötülüğü, dolayısıyla tüm övgü ve suçlama gerekçelerini ortadan kaldırmak anlamına geldiğini belirterek bu tezi desteklemektedir. Justin ikinci Özür'ünde artık açıkça "her şeyin kaderin gereği olarak ortaya çıktığını" (2 Apol. 6.4) savunan Stoacılara karşı çıkıyor; Justin, eğer durum böyle olsaydı, kötülüklerden de Tanrı'nın sorumlu olacağını savunuyor (6.9). Ancak Stoacıların kendi itirafına göre bu imkânsızdır. Justin yukarıda alıntılanan pasaja benzer bir argüman ekler: Tanrı, kendi kararlarını verme özgürlüğü, şu veya bu karara yönelme (ep' amphotera trepesthai) konusunda insanları meleklerle benzer şekilde yaratmıştır ve bu nedenle hem insanların hem de meleklerin eylemlerinden sorumlu olduklarını iddia eder (2 Apol. 7.4-6). Justin'in Stoacılara karşı iddiaları bir bakıma yanlıştır, çünkü onlar gerekli ve kadere bağlı eylemler arasında ayırım yapmışlardır, ancak bazı kaynaklar tıpkı Justin'in yaptığı gibi bu ikisini birleştirmektedir.³⁶ Stoacılar, nedensel determinizm ile zorunluluk arasındaki ayırım netleşecek şekilde, kişinin nihai seçimini şekillendirmede insan faktörünün belirleyici rolünü açıkça kabul etmişlerdir.³⁷ Daha önce bahsedilen Stoacı silindir ve koni örneği (s. 140), yuvarlanma veya dönme, failin X veya Z eylemlerinin biri veya diğeri gibi nedensel olarak belirlenir ve dolayısıyla (kendi terminolojisinde) bir yanda dış faktörler, diğer yanda failin karakteri göz önüne alındığında kaderlidir; ancak sonuç ne olursa olsun, bu sonuç gerekli değildir, çünkü Stoacılara göre failin zihni, kendi benzetmelerindeki silindir gibi, nedensel ağa birincil veya belirleyici nedene katkıda bulunur; bu durumda bu, failin inançları ve onlara yönelik eleştirel eğilimidir.³⁸ Analoji, Stoacı bağdaşırcılığı, yani kişinin zihninin veya doğasının, etkinin niteliğinde kritik veya belirleyici nedensel rol oynadığı görüşünü açıklamayı amaçlamaktadır. Justin'in Stoacılara yönelik eleştirisi, insan özgürlüğünün yalnızca iyi olanı seçmekten ibaret olduğu yönündeki Stoacı tezi eleştiren Plutarch ve Aphrodisias'lı Alexander'den ilham almış olabilir; bunun yerine insanın özgür seçiminin iyi olanı seçmek anlamına geldiğini savunur.

olası ve hatta karşıt iki hareket tarzı arasında seçim yapabilme olanağına sahip olan X veya Y.³⁹ Justin alıntılanan pasajda bu görüşe katıldığını açıkça ortaya koyuyor

--- SAYFA 160 ---

Yukarıda Özgür İrade ve İlahi Takdir 143'te şöyle der: "Özgürce seçme yeteneği (prohairesei eleuthera) sayesinde doğru ya da yanlış hareket ederiz". O halde yanlış bir eylem Justin'e göre tamamen özgür bir eylem sayılabilir. O, bu "özgür irade" kavramını kullanıyor çünkü bir Platoncu olarak Platon'un yanı sıra herhangi bir yanıştan Tanrı'nın sorumlu olmadığını, yalnızca insanın sorumlu olduğunu vurgulamak istiyor (Rep. 379c, 617e; Theaet. 176a). Justin'e göre insan, Allah'ın iradesine uyup erdemli davranmayı ya da ona karşı çıkıp kötü davranmayı, hatta kendi çıkarlarına aykırı davranmayı seçtiğinde özgür iradesini kullanır ve özgür bir seçim yapar. Stoacılar için ise tersine, kötü niyetli bir eylemi seçmek özgür bir seçim değil, yanlış inançların köleliğinden kaynaklanan bir seçimdir; Stoacılar için belirli bir seçim bize kalmıştır, ancak bunun özgür ya da köle olması hangi olasılığa karar verdiğimizize bağlıdır. Ancak Justin için, neye karar verirsek verelim, yaptığımız seçim her zaman özgürdür. Justin'in genç çağdaşları Tatianus (c. 120-170) ve Theophilus (c. 150-220), Stoacı özgür irade kavramı ile Plutarch ve Alexander gibi çağdaş Platoncular ve Peripatetiklerde bulduğumuz değiştirilmiş versiyon arasında bocalıyor gibi görünüyor. Justin gibi Tatian da insan eylemlerinin kaderin (heimarmenē) değil, insanın irade özgürlüğünün (eleutheria tēs prohaireseōs) işi olduğunu iddia eder ve bu, Tanrı'nın hem insanlara hem de meleklerle kendi başımıza seçim yapma gücü bahsettiği gerçeğiyle ilgilidir (autexousion; Or. 7.1). Tatian daha sonra ilginç bir iddiada bulunuyor: İnsanların başlangıçta özgür olduğunu, ancak günahın bizi kötülüğün kölesi haline getirdiğini ve aynı zamanda ölüm getirdiğini öne sürüyor; bu, kendi başımıza seçim yapabilme yeteneğimiz nedeniyle oldu (Or. 11.2).⁴⁰ Tatian'a göre, hem özgürlüğümüzü kaybettik hem de kendi başımıza seçim yapma yeteneğimizin, özerkliğimizin (autexousion) kötüye kullanılması nedeniyle ölümlü olduk; insan ruhunun başlangıçta ölümsüzlüğe sahip olduğunu ve bunu bizim hatamız yüzünden kaybettiğimizi ileri sürer (7.2-3, 11.2). Yine de Tatian, bunun nasıl mümkün olduğunu bize söylemese de, hâlâ kötülüğü reddedip özgürce seçim yapma yeteneğimizi yeniden kazanabildiğimizi (11.2) ekliyor. Ancak Tatian daha da ileri giderek, Tanrı ve yaratılışla uyum içinde bir yaşam sürmenin bunu mümkün kılacağını, yani bizi yeniden ölümsüz kılacağını ima ediyor. Tatianus'un konumu, yanlış seçim yaptığımızda özgür olmayı bıraktığımız yönündeki Stoacı teze yakındır; ancak aynı zamanda, yine de seçme gücümüzü koruduğumuzu ve alışkanlıklarımızı ve yaşamlarımızı değiştirirsek seçme özgürlüğümüzü yeniden kazanabileceğimizi de savunur. Tatianus, Stoacı görüşten pek uzaklaşmıyor çünkü onun asıl hedefi Stoacılar değil, yıldızların insan yaşamının gidişatını belirlediğini savunan astrologlardır. Tatian, özellikle astral determinizmi itibarsızlaştırmaya çalışan bir dizi Hristiyan düşünürün ilkidir. Tatian'ın argümanı Stoacı "tembel argümanın" bir versiyonudur; buna göre eğer birisinin fakir kalması kaderde varsa, o zaman kişinin çalışıp para biriktirmesi için hiçbir neden yoktur. Biz buna kesinlikle inanmıyoruz, diyor Tatian ve bu nedenle her şeyi kaderin belirlediğini savunanlar da dahil olmak üzere çabalarımızı her gün sürdürüyoruz (Or. 11). Aynı düşünce tarzı Theophilus'ta da mevcuttur. Tanrı'nın insanı özgür ve özerk (eleutheron kai autexousion) yarattığını, ancak ihmal ve Tanrı'ya itaatsizlik yoluyla insanın ölümü kazandığını, Tanrı'ya itaat yoluyla ise insanın ölümü kazandığını ileri sürer.

ölümsüzlüğü yeniden kazanabilir (Ad Autol. II.27). Theophilus'un özgürlüğü ortaya koyması

--- SAYFA 161 ---

144 Özgür irade, ilahi takdir (eleutheron) ve özerklik (autexousion) birlikte, ikincisinin artık yalnızca "bir kişi üzerinde güce sahip olmak" anlamına değil, orijinal anlamı olan "özgürce seçim yapma yeteneği" anlamına yaklaştığını göstermektedir. Theophilus'un, seçim özgürlüğünü ruhun ölümsüzlüğüyle ilişkilendirme konusunda Tatian'la aynı fikirde olması dikkat çekicidir. Ancak Theophilus, insanın ne ölümlü ne de ölümsüz yaratıldığını, ancak Tanrı'nın emirlerine uyup uymamasına bağlı olarak ölümlü veya ölümsüz olma yeteneğine (dektikos) sahip olduğunu göstermeye çalışır; bu fikri zaten Philo'da bulmaktayız.⁴¹ Theophilus, özgür seçim kavramını, ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin tartışma sırasında ortaya koyar. Theophilus, Justin'de ayrı ayrı bulduğumuz iki düşünce tarzını bir araya getiriyor: Tanrı bizi erdem ve kötülüğe muktedir kıldı, yani özgürce seçme yeteneği verdi (1 Apol. 43.3-6) ve insan ruhunun doğası gereği ölümsüz olmadığı, ölümsüzlüğün ona Tanrı tarafından bahşedildiği (Dial. 5.4-6). Bu şekilde Theophilus, Justin'in kabaca özetlediği lütuf kavramını ortadan kaldırıyor. Theophilus, Tanrı'nın insana ölümsüzlük verdiğini öne sürüyor, ancak Tanrı bunu keyfi olarak değil, insanın kendi seçim özgürlüğü ve özerklik kullanımına uygun olarak yapıyor. Tatian'ın iddia ettiği gibi, seçme özgürlüğümüzün kötüye kullanılması nedeniyle ölümsüzlüğümüzü kaybettik. Bu tür sürekli kötüye kullanım ciddi sonuçlar doğururken kişinin seçme özgürlüğünün doğru kullanımı ödüllendirilir. Bunu yaparken Tanrı, Valentinianusçuların iddia ettiği gibi bazı insanları diğerlerine üstün tutmaz, ancak seçme özgürlüğünü doğru kullananları ölümsüzlük bahşederek ödüllendirir. İlahi lütuf budur: Bir yandan doğal zorunluluğu aşar, diğer yandan insanın seçim özgürlüğüne saygı duyar. Lyonlu Irenaeus ve Tertullian Irenaeus, Against the Heretics adlı eserinde anti-Gnostik eleştirisinde özgür irade meselesine büyük önem verir.⁴² Irenaeus, bu konuda Valentinus ve destekçilerine net bir tutum atfeder.⁴³ İddiaya göre Valentinus, insanın üç unsurdan oluştuğunu ileri sürmüştür: dünyevi (hylikon); psişik veya biyolojik (psychikon); ve son olarak çok az insanın sahip olduğu maneviyat (pneumatikon). Bu üç unsur, hangi unsurun hakim olduğuna bağlı olarak üç farklı insan doğasını belirler. Valentinus böylece insanları üç sınıfa ayırdı: dünyevi, psişik ve pnömatik (veya manevi). İkincisi Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır, psişik olanlar Tanrı'nın benzerliğinde (homoiösin) yaratılmışlardır, dünyevi olanlar ise ne Tanrı'nın suretinde ne de benzerliğinde yaratılmışlardır (Adv. Haer. V.6.1). Bu sınıflandırmanın kriteri, eskatolojik kader diyebileceğimiz kurtuluş konusunda insanların ne durumda olduğudur. Irenaeus'a göre (Adv. Haer. I.6.1-3), Valentinianusçular kurtuluşun yalnızca bilgelikle donatılmış üçüncü kategorideki insanlar için kesin olduğunu ve bunun kurtuluş için tek başına yeterli olduğunu savundu; yaptıklarının pek bir etkisi yoktur.⁴⁴ İlk kategorideki insanlar, yani dünyevi olanlar, doğaları gereği kötülüğe eğilimlidirler ve ne yaparlarsa yapsınlar kurtuluş umudu yoktur. İkinci kategorideki insanların, yani psişik insanlar (psychikoi) olarak adlandırılanların, iyi ya da kötü kararlar verme yeteneğine sahip oldukları ve kurtuluşlarının bu şekilde olduğu söylenir.

--- SAYFA 162 ---

Özgür irade ve ilahi takdir 145 kendi ellerindedir. Onlar özerkliğe ve seçim özgürlüğüne (autexousion) sahip olan tek kişilerdir. Ancak Valentinianusçular için bu, birinci kategorideki insanlarla, yani Tanrı tarafından iyi olmaya mahkum edilenlerle karşılaştırıldığında bir dezavantajdır.⁴⁵ Irenaeus, Valentinus'un kader öğretisini hem tutarsız hem de mantıksız olarak eleştirir ve bu bağlamda özgür irade sorununa ilişkin kendi görüşünü belirtir. Irenaeus ilk olarak, Tanrı'nın insanları farklı sınıflara ayırıp bazılarını diğerlerine göre ayrıcalıklı kıldığını ve böyle bir ayrımı nasıl meşrulaştırdığını hayal etmenin zor olduğunu öne sürüyor. Ayrıca, böyle bir bakış açısına sahip olanların, sırasıyla iyilik ve kötülüğün, erdem ve kötülüğün değerini ve değersizliğini, ayrıca övgü veya suçlamanın gerekçesini eninde sonunda ortadan kaldırdıklarını öne sürmektedir (IV.37.2). Irenaeus bunun yerine Tanrı'nın tüm insanları eşit yarattığını iddia ediyor; İnsanın yaratılışındaki ilahi eylemin bir sonucu olarak, tüm insanlara aynı doğa bahşedilmiştir, yani hepsi Tanrı'nın suretinde ve benzerliğinde yaratılmıştır. Bunun da, tüm insanların özgürce seçim yapabileceği (liber in arbitrio et suae potestatis) ve hepsinin kurtarılabilmesi anlamına geldiğini iddia eder.⁴⁶ Irenaeus tezini şu şekilde özetliyor: İnsan akılla donatılmıştır ve bu bakımdan Tanrı'ya benzer, yaratıcısı tarafından yaratılmıştır, böylece yargılama ve karar vermede özgürdür. Sebep insana atfedilmiştir, öyle ki mısır mı polen mi olacağı yalnızca insana bağlıdır. İşte bu nedenle insan haklı olarak kınanır, çünkü akıl sahibi bir varlık olarak gerçek aklını kaybetmiş ve Allah'ın adaletine karşı çıkarak akılsız bir yaşam sürmüştür. (Adv. Haer. IV.4.3)⁴⁷ Bu yoğun pasajda Irenaeus üç noktaya dikkat çekiyor: (a) insan Tanrı'ya benzer, bu da insanlar arasında Tanrı'ya benzerliğin hiçbir derecesi olmadığı anlamına gelir; (b) Tanrı'ya benzerlik, insanın yargılama ve seçme, yani Tanrı'nın adaletine uyup uymama özgürlüğüne sahip olması gerçeğinden ibarettir; ve (c) hayattaki başarısını veya mutluluğunu belirleyen kişinin kendisi olduğu. Daha önceki Hristiyan düşünürler gibi, Irenaeus da sıklıkla seçim ve yargılama özgürlüğünün (liber in arbitrio) insanlara Tanrı tarafından bahşedilen temel bir özellik olduğunu, böylece Tanrı'nın emirlerine uymayı ya da onları ihmal etmeyi özgürce seçebilmelerini, yani iyi ya da kötü arasında seçim yapabilmelerini vurgular.⁴⁸ Irenaeus böyle bir durumda tüm insanların eşit olduğunu ve iyi ya da kötü olmanın onların seçimi olduğunu vurgular (Av. Haer. IV.37.2-4). Irenaeus ayrıca, seçim özgürlüğümüzü doğru kullanmanın, ödül olarak ilahi ölümsüzlük armağanını beraberinde getirdiğini iddia eder (Adv. Haer. V.29.1). Bu, Theophilus'ta ve bir şekilde Justinus'ta da karşılaştığımız bir noktadır. Irenaeus bu görüşün daha güçlü bir versiyonunu sunar: Özgür seçim kapasitesinin (arbitrium, autexousion) amacının insanı ölümsüzlüğe götürmek olduğunu, ancak bunun ancak bu yeteneğin iyi kullanılması durumunda gerçekleşebileceğini öne sürer (V.29.1). Bu insani özelliğin temel amacı, sadece istediğimiz gibi seçim yapmamızı sağlamak değil, daha ziyade mükemmel bir Hristiyan yaşamı sürdürmemize ve böylece kurtuluşa ulaşmamıza yardımcı olmaktır. Tertullianus da, Irenaeus gibi, Gnostiklere karşı, Tanrı'nın dünyadaki kötülükten sorumlu olmadığını ileri sürmekle ciddi biçimde ilgilenmektedir.

--- SAYFA 163 ---

146 Free will and divine providence maintaining that God is the only principle of the world; he rather suggests that evils have their origin in man alone (Adv. Marc. II.6.1). One could, of course, argue that God is ultimately responsible for the evils that man causes on the grounds that God created man and indeed created man in his image and his likeness. Tertullian argues against such a view, claiming, like many of his predecessors, that man is created by God endowed with the ability to choose freely. Like Justin and Irenaeus, Tertullian operates with a notion of free will according to which freedom consists in choosing either good or bad, not a notion based on siding with the good, as the Stoics had. Tertullian advances a series of arguments against the objection that God is ultimately responsible for man's misuse of his will. The first of these arguments develops a line of thought that we first encounter in Theophilus and Irenaeus. Freedom of will (*libertas arbitrii*) cannot discharge its own blame upon him by whom it was bestowed, but on him by whom it was not made to function as it ought. Of what wrong, then, can you accuse the creator? If of man's sin, I answer that what is man's cannot be God's, nor can he be judged the author of sin who is seen to have forbidden it, even to have condemned it. If death is an evil, not even death can bring odium upon him who threatened it but upon him who disregarded it. This one is its author: he created it by disregarding it, for it would not have come into existence except for his disregard. (Adv. Marc. II.9.9, Evans' trans. modified) Tertullian adopts the position of earlier Christian thinkers in maintaining that we, humans, alone are responsible for our fortune and he relates the use of the will to the possible immortality of human beings. Like Tatian, he claims that sin amounts to a misuse of free will that brings death with it. Tertullian sustains the claim that the author of death is not God, who linked sin and death, but rather we, humans, who disregarded the necessary link between the two and continue to make ill use of the divine gift of free choice, ignoring God's commands.⁴⁹ Tertullian introduces an analogy here: in the same way that God's authorship of the law of gravity does not make him responsible for someone's death if that person disregards gravity by falling from a window, similarly, he claims, it is man who is entirely responsible for his death on account of disregarding the necessary link that God established between sin and death. Nor can one thrust out to God responsibility for the human misuse of free will by conveniently appealing to the existence of the devil, because, Tertullian argues, the devil qua devil is not God's creation either, since God made all angels originally good and it was the devil's misuse of free will that accounts for his corruption.⁵⁰ Similarly, he contends, man was created in God's likeness but he has fallen away from the creator and original human nature (On spectacles 2.11-12). Tertullian foreshadows the position later adopted by Origen, that God created a variety of intellects engaged in thinking, and as a result of their good or bad use of their thinking did they determine their future lives as angels, demons, or human beings – that is, their characters, temperaments, and inclinations.

--- SAYFA 164 ---

Özgür İrade ve İlahi Takdir 147 Tertullianus, Origen tarafından da ele alınacak olan başka bir soruyu ele alıyor; yani, eğer Tanrı bunun dünyaya kötü alışkanlıklar getirmek ve aynı zamanda fail için de kendi kendini yok etmek gibi zarar verici etkilerle sonuçlanacağını biliyorsa, neden bize özgür irade bahşetmiştir. Tertullianus, kendimiz seçemediğimiz sürece iyiliği hiçbir şekilde sergileyemeyeceğimizi ve bu yeteneğin ilahi bir hediye olduğunu, çünkü iyi olanı yapmamıza ve iyiliğe sahip olmamıza olanak sağladığını öne sürüyor. İnsanın, Tanrı tarafından kendisine bahşedilen kendine ait bir iyiliğe sahip olabilmesi ve bundan böyle iyiliğin insana özgü ve doğal bir nitelik olabilmesi için, Tanrı tarafından kendisine bahşedilen iyiliğin bir tür aktarımı olarak ona özgürlük (libertas) ve seçme yeteneği (potestas arbitrii) bahşedildi ve tahsis edildi. (Adv. Marc. II.6.5) Tertullianus, görüşünü, insanın rasyonelliği dikkate alındığında, akla bağlı kalmadan iyiliğe ulaşmanın hiçbir yolu olmadığı varsayımına dayandırır. Stoacıları takip ederek, rasyonel varlıkların bu yönde rasyonel bir seçim yapmadıkça iyi olanı yapamayacaklarını savunur. Ve, Justin ve Tatian gibi, Tertullianus da iyi ya da kötü, erdem ya da ahlaksızlık arasındaki seçimin özgürlüğün eşit ifadeleri olduğunu ve özgür iradeye sahip olmanın karşıtlar arasında, doğru ile yanlış, erdem ve kötülük arasında seçim yapmak anlamına geldiğini düşünüyor gibi görünüyor; bu görüş Stoacı özgürlük anlayışına karşı İskender tarafından savunuldu (buna göre özgürlüğe ancak iyiyi seçtiğimizde ulaşırız).⁵¹ Daha önceki Hristiyanlar gibi Tertullianus da Peripatetik özgürlük görüşünün kendi amaçlarına uygun olduğunu düşünüyor: çünkü o, Tanrı'nın ne herhangi bir kötülükten sorumlu olduğunu ne de adam kayırma suçu olduğunu ileri sürerek Gnostiklere karşı çıkmak istiyor. Ancak bu noktada, tüm insanların aynı derecede rasyonelliğe sahip olmadığı itirazında bulunulabilir: Bazı insanlar, özel bedensel yapıları ve mizaçları nedeniyle çok güçlü, rasyonel olmayan arzulara sahipken, diğerleri böyle değildir. Bu doğrultuda, Tanrı'nın ahlaksızlık veya kötülükten doğrudan sorumlu olmayabileceği ancak yine de insanlar arasındaki belirli bir eşitlik eksikliğinden sorumlu olduğu iddiası da ileri sürülebilir. Bu eşitlik eksikliği, ne Tertullian'ın ne de Irenaeus'un ele almadığı bir konuyu gündeme getiriyor. Esas olarak Gnostik determinizme karşı çıkmak ve tüm insanların eşitliğini yalnızca seçme güçleri açısından savunmakla ilgileniyorlardı. Clement, Gnostiklere karşı bu tür bir polemikğin ötesine geçiyor ve sistematik olarak böyle bir teori ortaya koymasa da, tam anlamıyla beslenmiş bir Hristiyan özgür irade teorisinden yararlanıyor gibi görünüyor. İskenderiyeli Clement Clement, çalışmalarında insanın özgürce seçim yapma gücüyle donatıldığını sık sık tekrarlıyor ve buna autexousion veya eph' hēmin adını veriyor. Aşağıdaki pasaj bu konunun Clement'in düşüncesindeki merkezi öneminin göstergesidir. Ancak erdem başkalarına değil tamamen bize bağlıdır (eph' hēmin). Bize karşı çıkarak başka şeylerden bizi alıkoyabilirler ama bu durum

--- SAYFA 165 ---

148 Özgür irade ve ilahi takdir, kişi elinden geldiğince tehdit etse bile herhangi bir şekilde (to eph' hêmin) seçim yapma kapasitemizdir, çünkü bu bizden başka kimseye ait olmayan ilahi bir armağandır. Sonuç olarak, ahlaksızlığın başkasının değil, ahlaksız olanın bir kusuru olduğuna inanılırken, ölçülülük, ölçülü olabilen kişinin bir yararadır. (Strom. IV.19.124.2-3) Yukarıdaki pasaj iki ana noktaya dikkat çekiyor: Birincisi, sınırsız seçim kapasitesi bize Tanrı tarafından verilmiştir, bu ilahi bir armağandır; ikincisi, bu kapasitenin, insanları erdem ve kötülüklerden sorumlu kılan karakteristik bir özelliği olmasıdır. Her iki nokta da daha önceki Hristiyan düşünürler için oldukça ortaktır. Ancak Clement, özgürce seçim yapma kapasitesinin insan zihninin veya ruhun yönetici kısmı olan, akıl yürütme kısmı olan hegemonikon'un en temel işlevi olduğunu iddia ederek kendisini öncüllerinden ayırır. Clement bunu birkaç pasajda açıkça ortaya koyuyor. Zenginliğin insan hayatındaki rolünü tartışan Zengin Adamın Kurtuluşu adlı eserinde şu iddiada bulunur: Bu nedenle sorumluluğu, ne iyi ne de kötü olan, sorumlu olmayana değil, her şeyi kendi seçimine göre iyi ya da kötü kullanma gücüne sahip olana yüklememeliyiz. Ve bu, kendisine verilenle başa çıkma konusunda kendi içinde hem özgür muhakeme (kritêrion eleutheron) hem de seçim özgürlüğüne (autexousion) sahip olan insanın zihnidir (nous). (QDS 14.2-4; Butterworth'un çev. değiştirilmiş)52 Yukarıdaki pasaj, Sokrates'in Euthudemos (278e-281e) ve Meno'daki (78b-79e) argümanını hatırlatan bir iddia olan bir şeyi iyi ya da kötü yapan şeyin insan seçimi olduğunu açıkça ifade etmesi açısından değil, aynı zamanda zihnin (nous) var olanla başa çıkmak için seçim özgürlüğüyle donatıldığı görüşünü de içermesi açısından önemlidir. ona sunuldu. Başka bir yerde Clement, seçim özgürlüğünün aslında zihnin bir yetisi (hêgemonikon) olduğunu ve aslında tüm diğer yetilerin hizmetkârı olduğu başlıca yeti olduğunu öne sürer: Yapmadığımız şeyi ya yapamadığımız için ya istemediğimiz için ya da her ikisi yüzünden yapmıyoruz. . . Bu durumda irade (boulesthai'ye) her zaman ilk rolü üstlenir. Çünkü zihnin diğer yetileri onun hizmetkarları olmalıdır. (Strom. II.16.77.5)53 Boulesthai'ye giden bu pasajda açıkça bir seçme kapasitesi veya gücünden daha fazlası vardır; bu, insan zihninin bir yetisi ve aslında tüm diğer yetilere hakim olan bir yetidir. Ve buradaki ilgili soru, insan zihninin bu özelliğinin, bu tür bir merkeziliği haklı çıkarmak için nasıl bir rol oynadığıdır. Clement'in Hristiyan inancını tartışma bağlamında özgür irade konusunu gündeme getirdiğini baştan belirtmek önemlidir. Clement, zorunluluğa (kat' anagkên) ve tercihe (kata prohairesin; Paed. I.87.2)54 dayalı din arasında ayırım yapar ve

--- SAYFA 166 ---

Free will and divine providence 149 he maintains that the Logos enables man to choose his commitment to the Christian faith (Paed. I.30.3–31.1). Clement actually suggests that the human capacity to choose freely (to hekousion) essentially exists so that man can accept or deny the guidance of the Logos (Paed. I.87.1–2). This is a choice (prohairesis, eklogē) that man can make with his mind (hēgemonikon), given his endowment with a deliberative faculty (prohairesetikē dynamis; Strom. VI.16.135.2–4). This choice is, of course, an act of will, but is not one of the ordinary choices we make in everyday life; it is rather a specific kind of choice, namely the choice of assenting to the Christian faith, as the following passage suggests: Now what is in our power (eph’hēmin) is that of which we are masters (kyrioi) equally as we are of its opposite, like, for instance, whether we do philosophy or not, whether we believe or disbelieve (pistein hē apistein). Since we are equally masters of each of the opposites, it becomes manifest that we have the capacity to choose freely (to eph’ hēmin). (Strom. IV.24.153.1) The terms “believe” and “disbelieve” in this context are used in the special sense of commitment (or a lack thereof) to Christian doctrine. In the above passage Clement suggests that our freedom consists in our ability to choose either options, to believe or disbelieve, and, that freedom more generally consists in the ability to choose between opposite options (ta antikeimena). Justin also makes this point, as we have seen (p. 142), but he refers to any opposite courses of actions, while Clement refers specifically to the choice of following the Christian faith. Like previous Christian thinkers, but unlike the Stoics, Clement takes the view that our freedom is expressed even when we make the wrong choice and opt for the wicked course of action. He points out, though, that such a choice can be avoided with the guidance we receive from God. Clement elaborates on this idea particularly in his Paedagogus and his Protrepticus. He claims that man is not left alone to choose between following or not following God, between believing or disbelieving (in the sense specified above); rather, Clement suggests, the Logos stirs in men the desire to follow God and become like God (Protr. 117.2). God’s angels, Clement suggests, operate like the daemons of Lachesis in the myth of Er in Republic X: they are sent to human souls to help people commit to their choice of life and fulfil it (Strom. V.13.90.5–91.5; cf. VI.17.161.2). Clement actually suggests that Socrates’ daimōn was something like an angel, helping him commit to the good (V.13.91.5). Clement claims, however, that there is no reason to think that there is a contradiction between God’s callings and the choices we, humans, make, since it remains completely in our power to be convinced or not, to commit to the good and follow God’s commands or not.⁵⁵ Wickedness arises in us because of ignorance or weakness, which drag us into directions where we do not actually want to go.⁵⁶ Clement adds that God appeals to everyone, although He knows that not everyone will follow him. Divine exhortations are merely a calling; their final endorsement depends on us.

--- SAYFA 167 ---

150 Free will and divine providence Clement suggests, however, that the fulfillment of this aim requires both our choice and God's assistance, God's grace (Strom. V.1.7.1-2).⁵⁷ In other words, for Clement the realization of the human end to live a perfect Christian life, to become like God, requires collaboration between man and God. Perfection cannot be achieved by man alone, but rather requires God's assistance.⁵⁸ Man's contribution in the project of reaching perfection lies in the assent to follow divine guidance, in willing (to boulesthai) to be guided and do what he can do to achieve that goal.⁵⁹ Using poetic imagery, Clement likens the voice of God that is perceived through faith in Scripture with the songs of the Sirens that exhibit a power above human and fascinates everyone passing by (Strom. II.2.9.7). Clement's point apparently is that, once we have assented to faith, we are being guided by God. Elsewhere he speaks of the call (klēsis) that draws the faithful to God (Strom. IV.22.145.2).⁶⁰ God responds to such human effort and intervenes to assist in the same way that the teacher assists the student (Strom. II.16.77.4) and eventually to save man. Clement makes the following remark by addressing the question of who can be saved (tis dynatai sōthēnai), given the powerful passions and desires that trouble us, such as the passion for wealth (QDS 15-17). Clement makes this remark while speaking of Jesus comparing the chances of rich people entering the kingdom of heaven with a camel trying to enter a needle's eye: But the Lord answers: "that which is impossible with men is possible for God" (Mark x.27). This again is full of great wisdom, because when practicing and striving after the passionless state by himself man achieves nothing, but if he makes it clear that he is eagerly pursuing this aim and is in deep earnest, he prevails the addition of the power that comes from God. For God breathes his own power into souls when they desire, but if they ever desist from their eagerness, then too the spirit given from God is withdrawn; for to save men against their will is an act of force, but to save them when they choose is an act of grace. (QDS 21.1-2; Butterworth trans.) Quite importantly, then, for Clement the main task of human free will is to choose a specific kind of life and not merely to choose a certain course of action, as earlier Christians had thought. It is for this reason that Clement draws on Plato's myth of Er in this context. For Clement, as for Plato, it is this choice of a way of life, the kind of bios, that matters most, because it is this choice that largely determines all other subsequent choices. Given the importance of this choice, Clement sets out to reconcile our freedom to make this choice with some kind of divine assistance that does not violate human freedom but rather strengthens it. Quite clearly, with Clement there is a shift in the argument of Christian thinkers regarding our ability to choose freely. Clement does not only speak of the human ability to deal with impressions and assent freely (autexousion), or the ability to make choices (to eph' hēmin), but he rather speaks of the will (to boulesthai) as a central faculty of the human mind. And he further asks the question whether this faculty

--- SAYFA 168 ---

Özgür irade ve ilahi takdir bizi Hristiyan mükemmelliğine ve kurtuluşuna ulaştırmak için yeterlidir ve onun cevabı olumsuzdur. Artık insan iradesinin Clement için neden bu kadar önemli olduğunu anlıyoruz; yani karakterlerimizi, hayatlarımızı bu şekilde şekillendiriyoruz ve nasıl bir insan olmak istediğimize karar veriyoruz, böylece ilahi lütfu çekebiliyoruz. Clement'e göre Hristiyan bilgeyi (gnostikos) diğerlerinden ayıran şey budur: Onun iradesi (to boulesthai) onun yargısını, eylemlerini ve yaşamını belirler (Strom. II.16.77.5-6). Clement'e göre irademizin yaptığı yaşam seçimi, gelecekteki seçimlerimizi, eğilimlerimizi belirler ve dolayısıyla yaşamımızı kritik bir şekilde şekillendirir. Bu, karakterlerimizden ve yapılarımızdan sorumlu olduğumuzu göstermeyi amaçlayan Origen'in özgür irade teorisinin önünü açan bir adımdır. Origen Origen'in zamanında, insanın özgür seçim kapasitesine sahip olduğu inancı Hristiyan doktrininin temel bir parçası olarak yerleşmişti. Origen bunu daha da geliştirir. İlkeler Üzerine adlı kitabının önsözünde, havariyel öğreti yoluyla oluşturulduğunu iddia ettiği bazı temel gerçekleri sıralıyor: (a) tek bir Tanrı vardır; (b) Mesih, yaratılmış diğer her şeyden önce Baba'dan doğmuştur; (c) Kutsal Ruh, Baba ve Oğul ile birleşmiştir; ve son olarak (d) ruhun kendine ait bir yaşamı vardır ve dünyevi yaşamın sona ermesinden sonra adil çölleri alacaktır ve her rasyonel ruh özgür iradeye sahiptir (Prens. Tercihler 4-5). Ayrıca Origen, Yuhanna İncili Şerhi'nde Hristiyanları diğerlerinden ayıran şeyin Tanrı'ya, Mesih'e ve Kutsal Ruh'a olan inancın yanı sıra özgür failer olduğumuz inancı olduğunu da belirtmektedir.⁶¹ Origen'in bu özel inanca atfettiği önem, yazılarında konuya verdiği önemle de doğrulanmaktadır. İlkeler Üzerine'nin üçüncü kitabının tamamı insanın seçim özgürlüğü meselesine odaklanıyor ve aynı konunun dağınık tartışmalarını eserinin diğer birçok bölümünde de buluyoruz. Origen'in katkısı, incelik ve incelik açısından daha önceki tüm Hristiyan düşünürlerinkini geride bırakmıştı.⁶² Origen'in çalışmasının ilgili bölümlerinin, Basil ve Nazianzus'lu Gregory tarafından hazırlanan Philokalia antolojisine dahil edilecek kadar yetkili kabul edilmesi dikkat çekicidir.⁶³ Bu konu Origen için neden bu kadar önemliydi? Bunun bir nedeni, Origen'in özgür irade meselesini, Tanrı'nın genel olarak dünyayla, daha özel olarak ise insanla ilişki kurma biçiminde kritik bir rol oynamasıdır. Diğer birçok Hristiyan filozof gibi Origen de, dünyanın yaratılışının tek nedeninin, deyim yerindeyse varlığın tek ilkesinin Tanrı olduğunu savunur. Bu tez hemen, dünyadaki kötülüklerden de Tanrı'nın sorumlu olup olmadığı sorusunu gündeme getiriyor; bu kötülükler yalnızca doğal felaketleri, hastalıkları ve kazaları değil (Hristiyanlar, Stoacıların yaptığı gibi, bunların nihai olarak dünyanın uyumuna katkıda bulunduğunu iddia edebilirler), aynı zamanda insan ahlaksızlığını da içerir. Gördüğümüz gibi, Irenaeus, Tertullian ve Clement gibi Hristiyanlar, seçim özgürlüğüyle yaratıldığımızdan dolayı kötülüğün tek sebebinin insan olduğunu ve bundan tek başına sorumlu olduğunu savundular, ancak Tanrı bize bu yeteneği verdiği için ya da onu kötüye kullandığımız için suçlanamaz. Özellikle Tertullianus iddia etti

--- SAYFA 169 ---

152 Özgür irade ve ilahi takdir, Tanrı'nın bize seçme gücü (potestas arbitrii) verdiği ve bunun kötüye kullanılmasından, yani günahı ve sonuçlarından sorumlu olanın insan doğasının yozlaşmasından kaynaklanan insani zayıflık olduğudur. Clement ayrıca kötülüğün insanın zayıflığından kaynaklandığını savundu ve Tanrı'nın bu tür yardım isteyen ve isteyenlerin yardımına geldiğini öne sürdü. Ama bir soru var. İnsanın zayıflığını ne açıklar? Ayrıca bir soru daha var. İnsan hangi anlamda zayıftır? Hepimiz aynı ve eşit derecede zayıf mıyız? Yoksa bazılarımızın kötü alışkanlıklara diğerlerinden daha yatkın olduğu ve bazılarımızın günaha karşı daha iyi direnebildiği bir durum mu var? Son soruya olumlu yanıt o zamanlar yaygındı; Gnostikler ve astrologlar bu yanıtın ana taraftarlarıydı. Plotinus'un da bu görüşü destekleyen ifadesine sahibiz (Enn. III.1.6.10-11). Plotinus, bedensel yapının (krasis sōmatos) ruha nasıl şehvet veya öfke hissettirebileceğinden bahseder, ancak ruhun bu tür tutkulara teslim olmamakta özgür olduğunu savunur (Enn. III.1.8.15-17).⁶⁴ Gördüğümüz gibi, Irenaeus ayrıca tüm insanların aynı doğadan olduğunu savundu ve bu bir bakıma doğrudur, çünkü tüm insanlar temel ortak özellikleri paylaşırlar. Ancak insanların yetenekler, yapılar ve mizaçlar açısından önemli ölçüde farklılık gösterdiği de aynı derecede doğrudur ve asıl soru bunun nedenidir. Neden bazıları daha zeki, bazıları daha az, bazıları öfkeye veya şehvete daha yatkın, bazıları ise daha az eğilimli? İnsan eğilimlerinin çeşitliliğinden Tanrı'nın sorumlu olduğunu söylemek savunulamaz çünkü bu, Tanrı'yı adaletsiz kılar. Bu adaletsizlik iki türdür. Birincisi, insanlar kendilerini belirli seçimler yapmaya yönlendiren belirli mizaçlara sahip olduklarını görürler; ve ikincisi, eğer eğilimlerimizden ve mizaçlarımızdan tamamen sorumlu değilsek, aldığımız övgüyü, ödülü ve cezayı da tam olarak hak etmiyoruz. Bu, Origen'in karşılaştığı büyük bir zorluktur. İlahi adalet veya teodise meselesini ele alma konusundaki bu zorluğun üstesinden gelir. Origen, yalnızca tüm insanların özgürce seçim yapma yeteneğine eşit derecede sahip olduğunu göstermekle kalmıyor, aynı zamanda yaşamın gidişatını ve başarıyı belirleyen şeyin bu yeteneğin iyi ya da kötü kullanımı olduğunu göstermek için yola çıkıyor. İlk olarak ilahi adalet sorununa veya genellikle adlandırıldığı gibi teodise konusuna odaklanacağım.⁶⁵ Origen, Tanrı'nın yetenekler ve eğilimler açısından eşit zekalı bir nüfus yarattığını öne sürüyor. Yaşamları düşünmekten başka bir şey değildir; onların düşünceleri, mevcut seçenekleri değerlendirdikten sonra sürekli seçim yapmayı içerir. Bu akıllar, yaptıkları seçimlere uygun olarak bir takım eğilim ve alışkanlıklar geliştirirler.⁶⁶ Yaptıkları seçimler ve sonrasında geliştirdikleri eğilimler, sonuçta onların gelecekteki entelektüel varlıklar olarak talihlerini ve statülerini belirler. Çeşitli eğilimlere, eğilimlere ve potansiyellere sahip melekler, şeytanlar veya insanlar haline gelecekler. Origen, zekaların yanlış seçimler yapmasının ve buna göre geleceklerini şekillendirmelerinin olası üç nedenini şöyle sıralıyor: tokluk, dikkatsizlik ve tembellik (Prens. I.3.8, I.4.1, II.9.2).⁶⁷ Bunlar, zekanın neden yeterince açık düşünmeyi başaramadığını ve bunun sonucunda yanlış seçimler yaptığını açıklayan nedenlerdir. Bu tür seçimlerin sonucu, akılların giderek yozlaşmasıdır. Bozuk akıllar insan bedenine düşer ve onların eğilimlerini, huylarını getirirler.

bedensiz akıllar olarak yaptıkları seçimlerin sonucu olan davranışlar ve eğilimler. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi Origen şunu iddia ediyor:

--- SAYFA 170 ---

Özgür irade ve ilahi takdir 153 aklın düşme süreci her durumda eşit değildir; o, zekaların ölümlü bedenlerde vücut bulan ruhlara indiğini ve bozulduğunu, yani "bazı zekalar orijinal güçlerinin bir kısmını korurken, diğerlerinin hiç korumadığını veya çok azını koruduğunu" (Prens. II.8.4) savunur. Muhtemelen Origen, pek çok Yeni-Platoncunun da iddia ettiği gibi, akılların ölümlü bedenlerde bedenlenmeden önce eterik bir bedende, havalı bir araçta cisimleştiğini ileri sürmüştür.⁶⁸ Ancak bu ne olursa olsun, Origen'in teorisinin amacı, insanları eğilimlerinden ve mizaçlarından sorumlu kılmaktır. Allah'ın başlangıçta bahsettiği eşitlik, bizzat akılların yaptığı seçimler sonucunda bozuldu. Origen muhtemelen belirli bir felsefi kaynaktan ilham almıştı; Platon'un Cumhuriyet X'teki Er mitinden; görmüş olduğumuz gibi, aynı zamanda Clement'e de ilham kaynağı olmuştu. Origen'in çağdaşı Porphyry, bu efsaneyi, insanın özgürce karar verme yeteneğine sahip olduğu şeklinde yorumlamıştır (Porphyry, On What is Up to Us, rs. 268-271 Smith).⁶⁹ Bu efsanede insanların seçtikleri hayatlar, örneğin Cumhuriyet'te önceki hayatında erdemli bir şekilde yaşamayan bir sonucu olarak bir tiranın hayatını seçen kişinin durumunda olduğu gibi, daha önce yaşadıkları hayat tarzına göre yönlendirilir. kendi doğru seçimi nedeniyle değil, yalnızca alışkanlık ve sosyal uygunluk nedeniyle (Temsilcilik 619cd). Geçmişteki seçimlerin gelecekteki seçimleri belirlediği noktası, yaptığımız her eylem seçiminde iki şeyin tehlikede olduğunu iddia eden Aristoteles tarafından da vurgulanmaktadır: Birincisi, koşullar altında iyi olanı yapmak; ve ikincisi, bu özel seçim yoluyla karakterimizi ve dolayısıyla hayattaki gelecekteki seçimlerimizi daha da şekillendirmek (N.E. 1103a14-25, 1114b1-12).⁷⁰ Stoacılar ayrıca mevcut seçimlerimizin yalnızca gelecekteki seçimlerimizi değil, aynı zamanda gelecekteki izlenimlerimizin karakterini de etkilediğini savundu; Aynı izlenim, örneğin para dolu bir cüzdan, onu algılayan kişinin karakterine bağlı olarak çekici bulunabilir veya bulunmayabilir ve bu izlenimin doğası, sonuçta farklı bireysel tepkilere yol açan, bize yönelik farklı inançları şekillendiren geçmiş seçimlerle ilgilidir. Benzer düşünceler, Origen'in, eğilimlerimizin nihai olarak kendi seçimlerimizin, eskiden olduğumuz bedensiz zekaların seçimlerinin sonucu olduğu yönündeki görüşüne ilham vermiş olabilir. Bir zamanlar ölümlü bir bedende bedenlenmemiş akıllar olduğumuz gerçeği özellikle önemlidir, çünkü bu tür akıllar, ölümlü bedenin dayattığı ihtiyaçlara ve arzulara ve fiziksel dünyanın kısıtlamalarına tabi değildir. Plotinus da benzer bir öneride bulunur (Enn. III.1.8.9-14), bu yüzden bize kadere ve zorunluluklara bağlı olmayan gerçek, entelektüel benliğimize dönmemizi tavsiye eder (III.3.9; cf. VI.9.11.45-51). Ancak bu hikayenin sadece bir kısmı. Origen, insanların ölümlü bedenlerde bedenlenmeden önce akıl olarak yaptıkları seçimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan eğilim ve yapıların, onların bu yaşamdaki seçimlerinin zorunlu olduğu anlamına gelmediğini savunuyor. Bunun yerine, kişinin doğal yapısının (kataskeuê; Prensip III.1.5-6) bir etki ya da eylem gerektirmediğine, çünkü çoğu insanın doğal eğilimlerinin üstesinden gelmeyi başardığına işaret eder. Origen bu bağlamda hem insanoğlunun sahip olduğu Valentinianus teorisine değinir.

been given diferent natures by God as well as the theory of astral determinism, which had been debated since the days of Justin Martyr, as we have seen.⁷¹ With

--- SAYFA 171 ---

Origen, özellikle astral determinizmle ilgili olarak özgür irade ve ilahi takdir konusunda şu ikilemi sunar: yıldızlar ya yaratıcıya tabidir ya da değildir;72 eğer durum ikinci ise, o zaman yaratıcı da astral determinizme tabidir; bu da Tanrı'nın en yüksek prensip olmadığını ve Tertullianus'tan bu yana Hristiyanların gösterdiği gibi bunun savunulamaz olduğunu ima eder. Eğer durum ilki ise, o zaman ne olacağını belirleyen yaratıcıdır ki bu, astral deterministlerin savunduğunun tam tersidir. Ancak astral determinizmin bir yönü Hristiyanlık için özel bir tehdit oluştuyordu çünkü o dönemde Tanrı'nın yalnızca gelecekteki olayları bilmekle kalmayıp aynı zamanda onları belirlediği şeklindeki yaygın görüşe dayanıyordu; bu durumda insan, sonu zaten yazılmış bir oyunun içinde sıkışıp kalır. Bu, özel dikkat ve ayrıntılı tartışma gerektiren karmaşık bir konudur. Burada asıl ilgi alanım olan, insanın özgür seçim yapma becerisine ilişkin yalnızca bazı açıklamalarla kendimi sınırlayacağım. Origen, Tanrı'nın önceden bilmesinin olayların belirlenmesini gerektirmediğini savunuyor. Bu bakımdan önemli olan, olumsal ve zorunlu olaylar arasındaki ayrımdır. Stoacıların izinden giden Origen, birinin önceden bilgisinin veya öngörüsünün gelecekteki bir olayı gerekli kılmadığını, yalnızca mümkün kıldığını savunuyor. Seneca zaten bir kahinin bir olayı tahmin ettiğini ancak bir olaya neden olmadığını savunmuştu (Nat. Quaest. II.38.2-4). Origen, bir şeyi bilmenin nedeni ile bir şeyin nedeni arasında, bir olayın nedeni ile olayın bilgisinin nedeni arasında ayrım yapar (Philokalia ch. 23, SC 226: 142). Origen'e göre, yıldızların bize bir şeyler gösterdiğini ve bunu onlar aracılığıyla bildiğimizi varsayarsak, bu, yıldızların aynı zamanda bu şeyin nedeni olduğu anlamına gelmez; tüm bunlar yıldızların bir şeyi bilinir kıldığı anlamına geliyor ki Origen bunu inkar etmiyor. Aslında bu işaretlerin, bir bakıma Tanrı'nın, meleklerle olacakları bildiren kitabını oluşturduğunu kabul etmektedir (Philokalia bölüm 23, 20-21). Origen, yıldızların, bırakın zorunlu kılmayı, insan eylemleri de dahil olmak üzere gelecekteki olaylara neden olduğuna dair hiçbir kanıtımızın olmadığını iddia ediyor; Ona göre mevcut kanıtlar daha çok kendi irademizle hareket ettiğimizi gösteriyor.73 Bununla birlikte, insanların bizi çoğu zaman belirli seçimler yapmaya zorlayan, dolayısıyla özgürce karar vermemize izin vermeyen bir doğası olduğu itirazı yapılabilir. Örneğin bedensel arzularımız ve tutkularımız bize bazı seçimlerin zorunluluğunu dayatıyor. Neye inanırsak inanalım, bir noktada acıkıyoruz, susuyoruz ve uykumuz geliyor ve bu bizi belirli seçimler yapmaya motive ediyor ve dikkatimizi diğer meşguliyetlerden uzaklaştırıyor. Dahası doğamız her zaman kontrol edemeyeceğimiz açılardan savunmasızdır; Eğer bir alarm çalarsa ya da biri bizi aniden bıçakla tehdit ederse, neye inanırsak inanalım, dehşete düşer, üzülür ve buna göre tepki veririz. Aç, susuz, uykulu olmamak elimizde olmadığı gibi, böyle durumlarda üzülmemek de elimizde değildir; eğer durum buysa, karar vermekte özgür olmadığımız ya da en azından ciddi biçimde kısıtlandığımız söylenebilir. Origen bu endişeyi gideriyor; dışarıdan hareket eden şeylerle kendi kendine hareket eden şeyler arasında ayrım yapar. İkincisi, ruhu kendi kendine hareketin nedeni olan ruhlu varlıklardır (Prens. III.1.2). Hayvanlar gibi kendi kendine hareket eden canlılar, sahip oldukları izlenimlerden (phantasiai) etkilenirler ve bu da daha sonra ortaya çıkan izlenimlere yol açar.

dürtülere (hormē). Stoacılar gibi Origen de aldığımız izlenimler üzerinde hiçbir gücümüzün olmadığını, ancak diğer hayvanlardan farklı olarak onları etkileme gücüne sahip olduğumuzu iddia eder.

--- SAYFA 172 ---

Özgür irade ve ilahi takdir 155 onlarla ilgilenir ve onları yargılar (krinein; III.2.3). Origen, bazı izlenimlerin özellikle baştan çıkarıcı olabileceğini ve şeytan gibi kötü güçlerin, bedensel yapılarımızın ve hatta Tanrı'nın neden olabileceğini kabul ediyor. Ancak Origen, bu izlenimlerin, ne kadar güçlü ya da baştan çıkarıcı olursa olsun, bizi karara bağlama gücüne sahip olmadığını savunuyor; yapabilecekleri tek şey bizi kışkırtmaktır (Prens. III.1.4, III.2.4). Ajitasyonlar yalnızca önleyemediğimiz ilk veya doğal hareketler (primi, naturalis motus; Princ. III.2.2), tahriş ve heyecanlardır (gargalismoi, erethismo; III.1.4) ve bu anlamda istemsizdirler (Şerif on Mezmurlar PG 12, 1144).⁷⁴ Ancak Origen, hâlâ onlara direnme ve onlara karşı karar verme gücümüzün olduğunu iddia ediyor. Aşağıdaki pasaj Origen'in teorisini göstermektedir. Ama eğer biri dış uyarının bu türden olduğu için ona direnmenin imkansız olduğunu söylerse, kendi duygulanımlarına (pathē) ve hareketlerine baksın ve ikna edici gücünden dolayı akıl yürütme yetisinin (hēgemonikon) bu tutuma yönelik bir tasvibi, bir tasdik (sygkatathesis) ve bir eğilimi (rhopē) olup olmadığına baksın. Çünkü bir kadın, iffetli kalmaya ve cinsel ilişkiden kaçınmaya karar vermiş bir erkeğin huzuruna çıkıp onu niyetine aykırı bir şey yapmaya (para prothesin) davet ettiğinde, bu niyetinden vazgeçmenin tam (autotelēs) nedeni olamaz. Daha ziyade, tahrişi (gar galismos) ve hazzın cazibesini tamamen onayladığı ve direnmek istemediği veya ahlaksız eyleme girdiği önceki yargısını doğrulamak istemediği için. (Prens. III.1.4) Origen burada tahriş olarak adlandırdığı istemsiz dış hareket ile bu hareketleri ele alan ve onlara yanıt veren rasyonel karar arasında ayrım yapıyor. Örneğin, biri bizi bitirdiğinde kalbimizin kaynaması ile buna rıza göstermemizden kaynaklanan öfke arasında ayrım yapıyor (Mezmurlar Üzerine Yorum PG 12, 1396AB). Öfke Üzerine adlı eserinde Seneca, ruhu harekete geçiren saldırı (agitatio animi) ile saldırı izlenimi ve intikam arzusunu kabul etmek (adsensus mentis) arasında benzer şekilde ayrım yapar (De ira II.3-5). Seneca'ya göre yalnızca ikincisi tutkudur, birincisi tutku değildir, tıpkı ilk istemsiz hareket (primus motus non voluntarius). Origen, bu zihinsel durumu bir tutku öncesi, bir propatheia olarak değerlendirirken Stoacıları takip eder (Mezmurlar 1141D Üzerine Yorum). Bu, insan yapımız gereği içimizde oluşan ve rıza gösterdiğimizde tutkuya dönüşen istem dışı (aprohaireton) bir zihinsel durumdur; ancak o zaman isteğe bağlıdır (prohairetikon; Mezmurlar 1141D Üzerine Yorum). Origen, İsa'nın sevgisini tartışmaya geldiğinde bu yararlı bir kavramsal şemadır. İsa'nın yalnızca tutuklanma ve işkenceyle karşı karşıya kaldığında propatheiai'ye sahip olduğunu, bunun da insan doğasına uygun olduğunu, ancak bunlara rıza göstermediği ölçüde uygun tutkulara sahip olmadığını iddia eder.⁷⁵ Origen'in demek istediği, ilk hareket ne kadar kışkırtıcı olursa olsun, birinin rızasını zorlayamayacağı ve birinin kendi kararına aykırı davranmasına neden olamayacağıdır; daha ziyade, mantığın her zaman geri dönme ve bu tür ilklere direnme gücüne sahip olduğunu iddia ediyor.

--- SAYFA 173 ---

156 Özgür irade ve ilahi takdir hareketleri (Prens. III.1.4–5). Epiktetos'u takip ederek Origen, izlenimleri yönetenin (chrēssasthai) akıl olduğunu savunur (Prens. III.1.4–5). Belirli bir seçimden sorumlu olarak kişinin mizacını veya eğilimini de suçlayamayız, çünkü Origen, izlenimlerin, onlarla başa çıkma şeklimizle onlara verdiğimiz güçten başka bir güce sahip olmadığını, benzer arzulara daha fazla eğilimi olan diğerlerinin aynı ayartmalara direnmeyi başardıkları gerçeğinin de gösterdiği gibi (Prens. III.1.5). Onlara davranmanın yanlış yolu onları şımartmak ve onları düşünmeye başlamaktır. Bu belirli düşüncelerle sonuçlanır (cogitationes; λογισμοί; Prens. III.2.4). Bu tür düşüncelere ve geçmiş izlenimlerin anılarına hala direnilebilir, oysa onları eğlendirerek ilk hareketlere daha fazla güç veriyor ve onlar da bizi onlar tarafından yönlendirilmeye daha fazla baskıyla teşvik ederler (Prens. III.2.4). Daha sonraki çileci gelenek, aklımıza gelen bu baştan çıkarıcı düşüncelere ve onlara nasıl direnebileceğimize odaklanacak. Bu geleneğin önemli bir temsilcisi Pontuslu Evagrius'tur. Evagrius bizi harekete geçirebilecek veya etkileyebilecek sekiz çeşit baştan çıkarıcı düşünceden (logismos) bahseder. Bazen bu düşüncelerin, içimizde bir hareket uyandıran iblisler tarafından aklımıza getirildiğini söylüyor.⁷⁷ Bu düşüncelerden etkilenmemek bizim elimizde değil⁷⁸, ama onlara nasıl davranacağımızın tamamen bize bağlı olduğunu söylüyor; yani onlara hoşgörü gösterip göstermeyeceğimiz. Origen'in ilk hareketlerine eşdeğer olan bu hareketli düşüncelere boyun eğsek, onlara ruhumuzda duygulanımları harekete geçirme gücünü (pathē kinein) vermiş oluruz.⁷⁹ Evagrius'a göre, ilk hareketler, ne şekilde ortaya çıkarsa çıksın, yalnızca baştan çıkarıcıdır ve biz onay vermediğimiz sürece bizi asla fethedemezler; ancak onlara onay verildiğinde günah ortaya çıkar. Esasen bu, Origen'in de görüşüdür. Origen'in insanın özgür iradesine dair Stoacılarınkine benzer bir görüşü savunduğu ortaya çıktı. Ancak Stoacıların aksine ama daha önceki Hristiyan düşünürler gibi Origen de direnmemiz gereken izlenimlere onay verdiğimizde özgür irademizi kaybetmediğimizi varsayar. Özgür irademizi sadece kötü kullanırsanız veya hiç kullanmayız (krş. C. Cels. VII.69) ve yine de ne kadar sıklıkla veya ne kadar hata yaparsak yapalım özgürlüğümüzü koruruz, çünkü bu özgürlük ilahi bir armağandır ve yaratıldığımız andan itibaren ona sahibiz. Origen, Tanrı'nın Firavun'un yüreğini sertleştirdiğini anlatan İncil'deki öyküye gönderme yaparak bu noktayı örneklendirir (Çıkış 4:23; Prensip III.1.8–12). Hikaye Pavlus (Romalıları 9:16–18) ve görünüşe göre aynı zamanda içinde Tanrı'nın önceden belirlenmişliğinin bir örneğini bulan Gnostikler (Prens III.1.20) tarafından da tartışılmıştı. Firavun'un bu şekilde hareket etmesi önceden belirlenmemiştir; yine de tamamen özgür değildi. Geçmişteki (kötü) davranışları ve genel karakteri, kalbinin katılaşmasını mizacına uygun bir sonuç haline getirmiştir. Origen hikayeyi, seçim özgürlüğünün ihmal edebileceğimiz ve kötüye kullanabileceğimiz ilahi bir hediye olduğu şeklinde yorumluyor. Evagrius da bu konuda benzer bir pozisyon alıyor ve baştan çıkarıcı düşüncelere onay vermeye devam edersek zekamızın tutsak ya da köle olabileceğini, yani seçim özgürlüğümüzü kaybedebileceğimizi iddia ediyor.⁸⁰ Origen'e dönmek için, Clement gibi o da irademizin iyinin yanında durmamıza yardım etmek için yeterli olmadığına, iyiye yönelik seçimlerimizin ilahi lütufla desteklenmesi ve desteklenmesi gerektiğine inanıyor (Prens.

III.2.2). And, as with Clement, Origen does not think that this violates human

--- SAYFA 174 ---

Özgür irade ve ilahi takdir 157 seçim özgürlüğüne saygı duyar ve iyiliğe ve Hristiyan inancına bağlı insanları güçlendirir, zayıflıklarının üstesinden gelmelerine ve iyiye sürekli ve kararlı bir şekilde bağlı kalmalarına yardımcı olur (Prens. III.1.15). Dahası, Origen, Stoacılar karşı, ruhumuzun Tanrı'ya mükemmel bir şekilde adandığında özgür iradesini tekrar kaybedemeyeceğini, yani Tanrı'nın bizi iyiye bağlı tutacağını savunur (Romalıları Mektup Üzerine Yorum V.10.15).⁸¹ Origen'in teodise sorunu ve insanın özgür iradesi hakkındaki görüşleri, hayatta kendi kaderinin efendisinin yalnızca insan olduğunu ve yalnızca kendisinin sorumlu olduğunu göstermeyi amaçladıkları ölçüde, ayrılmaz bir şekilde birbiriyle ilişkilidir. herhangi bir kötülük için. Origen'in teodise teorisi sonraki nesil Hristiyanların eleştirisi ve direnişiyle karşılaşacak olsa da, onun özgür seçim teorisi onlar üzerinde güçlü bir etki yaratacaktır. Daha sonra Hristiyanlar, bedensiz akılların varlığını varsaymaksızın, Tanrı'nın insan yapılarıyla ilgili sorumluluğunu inkar edecekler; daha ziyade insanların geliştirdikleri mizaçlardan sorumlu olduğunu ve bunları değiştirebilecek kapasiteye sahip olduklarını iddia edeceklerdir. Bu tür pozisyonları daha sonra ele alacağım Nemesis ve Kapadokyalılarda buluyoruz. Nemesis, Basil ve Nyssa'lı Gregory Muhtemelen dördüncü yüzyılın son on yılında yazılan İnsan Doğası Üzerine adlı eserinde Nemesis, insan yapısı konusunda Origen'den daha doğalcı bir bakış açısına sahiptir. Nemesis, eserinde kader meselesine ve bize neyin bağlı olduğuna oldukça yer ayırıyor (bölüm 35-41). Konuyu tartışmaya astral determinizm ve kadercilik eleştirisiyle başlıyor (bölüm 35, 36), ikincisi Stoacılarla ilişkilendirdiği görüş, yani seçme gücüne sahip olduğumuz ancak yine de kaderin her şeyi belirlediği görüşü. Nemesis her iki görüşün de tamamen tutarsız olduğunu savunuyor; çünkü bu tür görüşlerin savunucuları bir yandan kaderin her şeyi belirlediğini iddia ederken, diğer yandan Tanrı'nın ya bunu engellemesi ya da bazı insanların bundan kaçınmayı başarması nedeniyle çoğu zaman işlerin kadere göre sonuçlanmadığını kabul ederler - ikinci durumda seçim yapma yeteneği olmayan aptal insanlar (36, 106-108). Eğer bu insanlar kaderden dolayı seçim yapamıyorsa, seçim yine de bize aittir; ancak kaderin alanının dışında kalıyorlarsa kaderin gücü sınırlıdır ve her şeye ve herkese hükmedemez (36, 108). Nemesis bunun yerine insanın kendi işlerinin kaynağı olduğunu ve seçme gücüne sahip olduğunu iddia eder.⁸² Bu, rasyonel olduğumuz ölçüde insan doğasına uygundur (41, 117); Nemesis, rasyonel olmanın, kasıtlı olma ve bir eylem planı seçme becerisi anlamına geldiğini iddia eder (41, 117). Bu da erdem ve kötülük arasındaki seçimin bize bağlı olduğu ve aynı zamanda kendimizi alışkanlık haline getirme ve belirli eğilimler geliştirme yeteneğine sahip olduğumuz anlamına gelir (39, 113-114). Aristoteles gibi Nemesis da alışkanlıklarımızın ve eğilimlerimizin eylemlerimizi motive ettiğini ve ilkinden sorumlu olduğumuz ölçüde ikincisinden de sorumlu olduğumuzu iddia etmeye devam eder.⁸³ Nemesis, mizacımızın (kraseis) kısmen bizimle değil, ebeveynlerimiz veya çevremizle ilgili nedenlerden dolayı uygunsuz olabileceğini kabul eder. Ancak Origen'in iddia ettiği gibi mizaçlarımızın daha önce yaşanmış entelektüel yaşamların sonuçları olmadığını, daha ziyade yaşam sürecinde edinildiğini iddia ediyor.

--- SAYFA 175 ---

158 Kişinin yaşadığı hayata göre özgür iradesi ve ilahi takdiri ilerleyişi (41, 120.1-5). Nemesisus, arzularımızı veya duygularımızı nasıl ele aldığımıza (40, 116.16-117.5)⁸⁴ ve ayrıca mizacımızın eğilimlerine direnir direnmediğimize veya onlara teslim olup olmadığımıza (117.1-5) bağlı olarak mizacımızı şekillendirmekten büyük ölçüde sorumlu olduğumuzu öne sürer. Nemesisus'un burada sunduğu görüş, Galen'in Ruhun Niteliklerinin Bedenin Mizaçlarını Takip Ettiği adlı çalışmasından esinlenmiş olmalı; burada Galen tam olarak bu görüşü savunur.⁸⁵ Felsefi olarak bu görüş Origen'ininkiyle aynı düşünce çizgisindedir; yani Nemesisus, karşılaştığımız izlenimleri nasıl ele aldığımızın bir sonucu olarak mizaçlarımızdan, karakterlerimizden ve eğilimlerimizden yalnızca bizim sorumlu olduğumuzu iddia etme konusunda Origen'e katılır. Tertullianus ve Origen gibi Nemesisus da, yukarıda bahsettiğim gibi ilk kez Clement'in kullandığı bir ifade olan, bize seçme gücü (dynamis prohairetikē; 41, 118.4-119.6) bahsettiği için Tanrı'nın sorumlu tutulamayacağını iddia eder. Nemesisus, Tanrı'nın insanı kötülük yapamayacak hale getirmesi gerektiğini ileri sürmenin de mantıklı olmadığını savunur (41, 118.6-8). Bu nedenle tartışanlar, insan rasyonelliğinin özerkliği, yani seçme yeteneğini ima ettiğini ve bu yeteneğin bizi iyiyi veya kötüyü seçmeye yönlendirebileceğini anlayamazlar (41, 118.6-8). Nemesisus, daha önceki Hristiyan filozofların özerkliğinin insan rasyonelliğinin temel bir özelliği olduğu yönündeki görüşünü doğruluyor; bu da ne kadar makul olursak, o kadar özerklik kazanacağımız anlamına gelir. Bu konum elbette Stoacıların ve Origen'in görüşüne benzer, ancak Nemesisus'un bu görüşe ilişkin argümanı her ikisinden de farklıdır. Basil, Nyssa'lı Gregory ile birlikte astral determinizme de karşı çıkıyor ve onun eleştirisi, insanın özerkliğine ilişkin kendi görüşünün ana hatlarını çizmenin temelini oluşturuyor. Basil bunu Hexaemeron Üzerine Homilies'inde yapar ve Gregory bunu esas olarak (ancak yalnızca değil) Kadere Karşı kısa incelemesinde yapar. Basil, Yaratılış 1:14'ü astral deterministlerin yanlış anlamalarına karşı savunmaya girer (Hex. 6.5-7).⁸⁶ Yaratılış'ın ilgili pasajını, gök cisimlerinin mevsimlerin, günlerin ve yılların işaretleri olarak işlev gördüğünü söyleyerek yorumlar (6.4) ve yaşamımızın yıldızların hareketi tarafından belirlendiğini iddia edenlere (6.5) karşı çıkar. Basil bu iddiaya karşı üç argüman öne sürüyor. Birincisi, kişinin doğumu sırasındaki yıldızların konumunu kesin olarak hesaplamanın imkansız olduğunu, bunun da yeni doğan kişinin kaderini belirlediğini iddia ediyor (6.5, 54C-55C). İkincisi, astrologların insanlara yıldızların değil akrep ve boğa gibi hayvanların özelliklerini atfettiklerini iddia ediyor ve bu pek inandırıcı değil çünkü insanlar hayvanlardan farklı, Nemesisus'un da vurguladığı bir nokta (6.5, 56A-57B; De nat. hom. ch. 2, 34-36). Son olarak ve daha da önemlisi, Basil, yıldızların kötü niyetli olabileceğine ve insanları da buna göre etkileyebileceğine inanmanın saçma olduğunu, çünkü göksel varlıklar olarak onların kendilerine ait özgürlükleri veya ahlakları olmadığını savunuyor. Basil burada bizi Origen'e kadar uzanan bir ikilemle karşı karşıya getiriyor: Ya yıldızlar kendi başlarına hareket etme ve ahlaki özellikler üstlenme özgürlüğüne sahiptirler, bu durumda Tanrı'ya tabi değildirler, bu da Tanrı'nın yeterince güçlü olmadığı anlamına gelir; ya da eğer Tanrı'ya bağlıysalar, o zaman yıldızlar kötü niyetli hale gelip güçlerini ortaya koyduklarında kötülüğün gerçek yazarı Tanrı olur.

insanlar üzerinde buna karşılık gelen etki (MÖ 56). Ancak bu pozisyonların hiçbirisi savunulabilir değil.

--- SAYFA 176 ---

Özgür İrade ve İlahi Takdir 159 Basil, Tanrı'nın Kötülüklerin Yazarı olmadığı şeklindeki incelemesinde böyle bir görüşe uzun uzadıya karşı çıkar. Kötülüğün (kakon) var olan bir şey olmadığını (hipostasis), yani kötülüğün özerk olarak var olmadığını ve tüm gerçek varlıklar gibi Tanrı tarafından yaratılmadığını, daha ziyade iyiliğin bir yoksunluğu (steresis) olduğunu savunur (O Tanrı, Kötülerin Yazarı Değildir; PG 31, 341B). Bu, Proclus'un daha sonra Kötülerin Varlığı Üzerine adlı eserinde savunacağı görüştür.⁸⁷ Proclus, kötülüğün varlığında Tanrı'nın masumiyetini koruma çabasıyla, kötülüğü ya dünya ruhuyla (Plutarkhos) ya da maddeyle (Numenius, Plotinus) ilişkilendiren önceki Platoncuları eleştirecektir. Bunun yerine Proclus, kötülüğün, Tanrı'nın sorumlu olduğu iyilikten yoksunluk olduğunu ve dolayısıyla kötülüğün, tıpkı bir gölgenin kişinin ışıktaki kalmasının bir yan etkisi olması gibi, yaratılışın ve iyiliğin istenmeyen bir yan etkisi olduğunu savunur. Dolayısıyla ne Plutarch ve Numenius'un yaptığı gibi tekçiliğinden taviz veriyor, ne de Tanrı'nın kötülükten sorumlu olduğunu ima ediyor. Ancak Basileios, gölgelerin yan etkiler olduğu gibi kötülükleri bir yan etki ya da iyilikten yoksunluk olarak görmemesi açısından Proclus'tan farklıdır; daha ziyade kötülüklerin, bir insanın veya bilinçli olarak Allah'tan uzaklaşmak isteyen bir meleğin iradesiyle ortaya çıktığını savunur. Basil, kötülüğün tam olarak Tanrı'ya karşı bu yabancılaşma (allotriōsis) olduğunu ve bunun da günah anlamına geldiğini iddia eder (PG 31, 348A). Hastalıklar, sevdiklerimizin ölümü gibi diğer tüm sözde kötülüklerin amacı Tanrı tarafından bizi geliştirmek ve sonunda bize fayda sağlamaktır (332CD). Basil, kötülüğün tek olası nedeninin özerkliğimiz ve seçme yeteneğimiz olduğunu iddia ederek bitiriyor (autexousion; prohairesis; 344B, 345BD); hayatımızı şekillendiren bu güçtür. Basil, Nemesis'unkine benzer bir şekilde özerkliği insan rasyonelliğiyle ilişkilendirir ve insanın özerkliğini ve Tanrı'ya benzerliğini vurgular (344B-D). Ve, Clement gibi, Basil de Hristiyan yaşamına bağlılığın özgürleştirici olduğunu ve Ruh'un insan yaşamındaki aydınlatıcı faaliyetini davet ettiğini savunur.⁸⁸ Tanrı'nın kötülüklerin yaratıcısı olmadığı ve kötülüğün iyiliğin yoksunluğu olduğu görüşü, Nyssa'lı Gregory tarafından da Kadere Karşı adlı eserinde benimsenmiştir.⁸⁹ Gregory, kötülüğün dünyada doğal olarak var olduğunu ve varlıkların yapısına ilişkin bir unsur olduğunu reddeder (De an. 116C, 120AB, GNO 86.17-87.5, 90.1-91.7) çünkü bu, Tanrı'nın böyle bir duruma izin verdiği anlamına gelir ki bu, Tanrı iyi olduğundan imkansızdır (Dean. 120A; GNO 90.1-5). Gregory'ye göre kötülük yalnızca insanın insan yaşamı boyunca yaptığı seçimler nedeniyle, yani seçme gücünü kötü kullandığımızda ortaya çıkar (prohairetikē dynamis De an. 120C, GNO 91.2-12). Gregory burada "birinden özgürlük" (eleutheria) ile "yapma özgürlüğü" arasında ilginç bir ayrım yapıyor ki bu bizim seçme gücümüze (prohairesis) tekabül ediyor.⁹⁰ İkincisi, izlenimlerimizi yöneten, idare eden ve kontrol eden ve yaptığımız her şeyi denetleyen bir güç veya fakültedir (dynamis). (On the Song of Songs, GNO VI, 345-346). Prohairesis sayesinde insan kendi kendisinin efendisi veya Gregory'nin deyişiyle "kendinin babası" olur. Sonunda sahip olmak istediğimiz türden bir benliği doğuran, doğal doğumun erkek ve dişi hayvanları meydana getirmesi gibi sonuçta bizi erdemli veya kötü yapan da bu yetidir (Vita Mosis 328B).⁹¹

Clement, Origen ve Basil gibi Gregory de hayatımızı şekillendiren ana faktörün seçme gücümüz (prohairesis) olduğunu vurguluyor. Aslında yaklaşıyor

--- SAYFA 177 ---

160 Özgür irade ve ilahi takdir, Clement ve Origen gibi, birinin prohairesis'inin kişinin kaderi anlamına geldiğini söylerken bir yaşam veya karakter seçiminden bahsediyor (Against Fate, GNO III.2, 56.17–18). Gregory, Kadere Karşı'da bu iddiayı, "her şeyin kaçınılmaz bir kadere göre gerçekleştiğini" (GNO III.2, 35.14) savunan pagan bir muhataba karşı tartışırken ortaya koyar.⁹² Gregory'nin muhatabı, dünyadaki her şey arasında bir bağlantı (sempatheia) olduğunu ve bunun astral hareketler ile insanlar arasında bir bağlantı içerdiğini, öyle ki gezegenlerin hareketlerinin insan karakterlerini ve yaşamlarını belirlediğini (GNO III.2, 37.14–38.10). Basil gibi Gregory de bu görüşe şiddetle karşı çıkıyor, hem teorik temellerine hem de onu desteklemek için ileri sürülen ampirik kanıtlara saldırıyor. Gregory, astrologları genellikle doğal nedenleri ortadan kaldırmakla ve bunun yerine doğal olayları, doğasına yabancı nedenlere atfetmekle suçluyor. Onun argümanı bunun yerine doğal nedenlerin dünyada oynadığı role odaklanıyor. İnsan ve astral doğanın farklı olduğunu ve doğal hareketlerinin de farklı olduğunu söylüyor (Kadere Karşı 40.23–41.5). Gregory ayrıca gök kürelerinin hareketinin doğadaki diğer hareketler gibi olduğunu ve bu nedenle kaderden sorumlu olamayacağını ileri sürer (45.11–46.5). Gregory, birinin geleceğini tahmin etmek istiyorsak, gök cisimlerine değil, kişinin ruhu ve bedeninin bireysel özelliklerine bakmamız gerektiğini iddia ediyor. Bunun nedeni, Gregory'nin devam ettiği gibi, bu tür özelliklerin insanlarda etkili olan doğal nedenlerden kaynaklanması ve sıklıkla tanıdığımız ve insan karakterini anlamamıza yardımcı olan açık işaretlerin eşlik etmesidir (49.20–50.11). Gregory, depremlerden doğal nedenlerden kaynaklanan paralel bir olay olarak bahsediyor. Gök cisimlerinin hareketlerinden kaynaklandığı iddia edilen depremin kaderle hiçbir ilgisi olmadığını söylüyor; daha ziyade belirli bir jeolojik türün doğal nedenleri olan jeolojik bir olgudur (54.12–55.17). Gregory'nin, teolojik bir açıklamayı tercih eden Hristiyan veya İncil geleneğinden (veya bunun bir kolundan) ziyade, doğal olayları karşılık gelen doğal nedenlere atıfta bulunarak açıklayan pagan geleneğine katılması dikkat çekicidir. Seneca, jeolojik olayların doğa yasalarına (iura naturae; Nat. Quaest. III.16.4) tabi olduğunu ve bu tür olayların (özellikle depremlerin) doğal uyuma katkıda bulunduğunu (III.29.4) öne sürerek ilkinin açık bir örneğidir. Ancak İncil geleneğinde depremler, Tanrı'nın varlığını veya gazabını akla getiren olaylar olarak sunulur (Çıkış 19:18; İşaya 2:19; Matta 24:7-8). Gregory, doğal nedenlerin rolünü vurguluyor çünkü hem insan davranışını Valentinusçuların yaptığı gibi Tanrı'nın düzenlemeleri açısından açıklamaktan, hem de astrologların yaptığı gibi bunu kozmik olayların bir sonucu olarak açıklamaktan uzak durmak istiyor. Gregory, tüm doğal varlıklarda ve tüm doğal olaylarda olduğu gibi, insan davranışının ve insan eyleminin de doğal bir nedeni olduğunu iddia etmeye koyulur; insan söz konusu olduğunda, insan eylemini açıklayan doğal neden prohairesis'tir. Bu aynı zamanda daha genel olarak karakterlerimizi ve yaşamlarımızı şekillendiren unsurdur. Bu anlamda Gregory, tıpkı Platon, Aristoteles ve Stoacıların da inandığı gibi, mutluluk ve başarısızlıktan yalnızca insanı sorumlu tutuyor.

--- SAYFA 178 ---

Özgür İrade ve İlahi Takdir 161 Sonuç İlk Hristiyan filozoflarının özgür irade ve insan sorumluluğu sorunuyla güçlü bir şekilde meşgul olduklarını gördük. Seçimlerimizin, karakterlerimizin ve nihayetinde yaşamlarımızın şu ya da bu şekilde sonuçlanmaya kararlı olduğunu (Valentinusçu Gnostiklerin ve astral deterministlerin görüşleri) ve seçme gücüne sahip olduğumuzu ve hiçbir şeyin bizi rızamızı zorlayamayacağını savunanlara karşı çıkmaya başladılar. Justin'den bu yana ilk Hristiyan filozoflar insanın özgür seçim kapasitesini savunurken, Clement bu kapasiteyi insan zihninin bir yetisi (boulesthai'ye kadar) ve aslında zihinsel yaşamımızda birincil rol oynayan bir yeti haline getirme adımı atıyor. Bu fakülte artık sadece günlük yaşamdaki seçimlerimizden değil, daha da önemlisi yaşam seçimlerimizden de sorumlu hale getirildi. Clement'e göre bu, genel olarak yaşamımızı belirlediği için yapmamız gereken ana seçimdir. Bunun anlamı, bu seçimin, mizaç ve karakterlerimizin yanı sıra diğer tüm seçimleri de şekillendirdiğidir. Origen, yalnızca seçimlerimizin özgür olduğunu değil, aynı zamanda mizaç ve karakterlerimizin de yazarı olduğumuzu öne sürerek tartışmaya önemli bir katkıda bulunuyor. Nemesius ve Kapadokyalılar bunu takip ediyor ve önceden var olan, bedensiz bir zekayı varsaymadan Origen'in fikrine daha fazla destek veriyorlar; daha çok, her zaman kendimizi kontrol altında tutabilmemiz ve bu anlamda özgür kalabilmemiz için eğitmemiz ve eğitmemiz gereken insan zihninin ve bedeninin doğal özelliklerine odaklanırlar. Seçme gücü artık insan akılcılığının bir özelliği olarak kabul ediliyor ve akıl ve özerklik açısından insanın Tanrı'ya benzerliğini buraya yerleştiriyorlar. İnsanın özerkliği kurtuluş için önemlidir, çünkü yalnızca belirli eylemleri seçebildiğimiz için değil, aynı zamanda belirli bir yaşam tarzını, yani Hristiyan yaşam tarzını da seçebiliyoruz. Böyle bir bağlılık tek başına kurtuluş getirmeyecek, ancak bizi mükemmelliğe getirecek olan ilahi lütuf olan Ruh'un faaliyetini çekecektir. Bu düşünce çizgisini ilk olarak Clement'te, daha sonra Kapadokyalılarda görüyoruz. Notlar 1 Timaeus'ta zorunluluğun rolü hakkında bkz. Johansen (2004: 96-99). 2 Bkz. Enn. VI.8.13.50-59. Plotinus'un özgür iradeyi ele alması hakkında (özellikle Enn. VI.8'de), bkz. Eliasson (2008). 3 Örneğin bkz. Cicero, De nat. deor. II.18-19, III.16-17 ve ps-Aristoteles, De mundo 394a-396a, yıkıcı kozmik olaylara rağmen dünyanın yok edilemezliğini savunur (396a27-32). 4 Bkz. Cumont (1912) ve Long (1982). Long'un gözlemlediği gibi, katı bir astral determinizm ile yumuşak, göstergebilimsel bir astroloji arasında ayırım yapmamız gerekir. İlki, yıldızların kozmik olayları belirlediğini, ikincisi ise bunların yalnızca habercisi olduğunu savunur (antik terminolojide ποιῆῖν vs σημαίνειν; örneğin Plotinus, Enn. III.1.5.41). Plotinus (Enn. II.3.1 ve III.1.5-6) ilkin reddeder ancak ikincisini kabul eder. Origen'in, Genes'in'de, Eusebius'ta, P.E.'deki tutumu da benzerdir. VI.11.54-72 (=Philokalia SC 226, bölüm 23, 258-268). 5 Sextus Empiricus, Astrologlara Karşı, Plotinus, Enn. II.3 (Yıldızların Yaratılıp Yaratılmadığı Üzerine); bkz. ps-Plutarkhos, Kader 574d hakkında; Nemesius, İnsanın Doğası Üzerine ch. 35-37. 6 Özgür iradeye ilişkin Valentinianusçu görüşler için bkz. Dihle (1982: 152-157), Thomassen (2006) ve aşağısı.

--- SAYFA 179 ---

162 Özgür irade ve ilahi takdir 7 ἐφ' ἡμῶν terimi hakkında bkz. Bobzien (1998a: 276-290, 334) ve ayrıca Gourinat (2014). Bkz. Epiktetos Söylemleri 1.1, Marcus Aurelius 6.32, Alexander On Fate 181.15, Plutarch De stoic. Rep.1056d. 8 προαίρεσις terimi hakkında bkz. Bobzien (1998a: 402-406), Frede (2011: 44-48) ve Brouwer (2020). 9 Bkz. Long (2002: 207-220) ve Sorabji (2007). 10 αὐτεξούσιον terimi Epiktetos, Söylemler 4.1.62, 68, 100'de, Alexander, Kader Üzerine 182.22-24'te; bkz. SVF II.975 (Chrysippus ile ilişkili). Bkz. Bobzien (1998a: 332-336, 353-355), Frede (2011: 74-75, 102-104). 11 Valentinus'un autexousion terimini de kullanmış olmasını makul ve mümkün buluyorum, çünkü bu terim Philo tarafından zaten kullanılmış, De ebrietate 44.1; Plantasyon 46.4; Genesin IV 51b11'deki sorular. Doutreleau ve Rousseau'daki (1979: cilt I, 201-204) notlara bakınız. 12 Bkz. Burnyeat'in klasik makalesi (1980). 13 Bkz. Origen, Princ. III.1.21 Paul's Rom'da. 9:18-21. 14 İrade kavramının ortaya çıkışı için bkz. Kahn (1988), özellikle Bobzien (1998a, 1998b) ve Frede (2011). Burada Frede'nin açıklamasına özellikle minnettarım. 15 Bu bakımdan Dihle'ye (1982) karşı Bobzien (1998a, 1998b) ve Frede'nin (2011) yanındayım. 16 D.L. VII.134; SVF II.300; LS 44B; bkz. Cicero, De nat. deor. III.92. 17 D.L. VII.147; SVF II.1021; bkz. SVF 1022-1024, Cicero, De nat. deor. II.73-153. 18 Ayrıca bkz. Galen PHP IV.2, 338 (SVF II.462), Sextus Empiricus, A.M. VII.234 (LS 53F). Tartışma için bkz. Long (1996). 19 Cicero, Acad. I.40 (LS 40B). Bkz. Uzun (2015: 175-176). Cicero sygkatathêsis'i adsensio olarak tercüme etti. 20 Bkz. Uzun (2002: 207-220). 21 Bkz. Sorabji (2007), Long (2015: 181-189), Brouwer (2020: 41-42). 22 Bkz. Uzun (2015: 184-186). 23 Long (2002) prohairesis'i "irade" olarak tercüme ederken Frede (2011) "irade" olarak tercüme etmektedir. 24 Bu durum özellikle Evagrius (c. 345-399) ve Basil gibi münzevi gelenekten gelen Hristiyanlar için geçerlidir. Aşağıya bakın, "Origen", "Basil ve Nyssa'lı Gregory". 25 Origen, Epiktetos'u tanıyor ve çalışmalarını takdir ediyor (C. Cels. VI.2); ayrıca bkz. Bölüm 6, n. 12. 26 Chrysippus özgürlüğü (eleutheria) kendi hesabına hareket etme yeteneği (exou sian autopraxias) ve köleliği ise onun yokluğu (sterêsın autopraxias; D.L. VII.121; SVF III.355; LS 67M) olarak tanımlar. 27 Bkz. Epiktetos, Disk. I.29.1: "İyinin özü belirli bir tür prohairestistir, kötülüğün özü ise belirli bir tür prohairestistir." 28 Bkz. D.L. VII.149 (SVF I.175). Bu noktada Brouwer'e (2020: 34-35) borçluyum. 29 Bkz. Clement, Strom. VIII.9.33.1-9 (SVF II.351; LS 55I); Cicero, De Fato 39-43 (SVF II.974; LS 62C); Alexander, Kader Üzerine 191.30-192.28 (SVF II.945; LS 55N); Gellius, Noct. Avukat VII.2.6-13 (LS 62D). 30 Bu konu hakkında bkz. Bobzien (1998a: 259-271). 31 Justin'in özgür iradeye ilişkin görüşünün bir tartışması için bkz. Amand (1945: 201-207). 32 1 Apol. 28.3-4, Çevir. 88.5, 102.4, 141.1 33 Justin'in πλειστάκις μετετίθετο (1 Apol. 43.6) ifadesi bu bağlamda dikkat çekicidir. μετατιθέναι fiili "kişinin fikrini değiştirmek" anlamına gelebilir (bkz. LSj s.v.). Clement daha sonra zihnimize neyin değişebileceğini belirtmek için μεταπίπτον ve μεταπτωτικός terimlerini kullanır (Strom. II.16.76.1). 34 Bu zorunluluğa karşı genel bir argüman olsa gerek; yani aksini kabul eden şeyler zorunluluk tarafından yönetilmez. Bkz. Alexander, Kader Üzerine ch. 9, 174.29-176.17. Bkz. Bobzien (1998a: 137-139). 35 1 Apol. 44.1-8, Tesniye 30:15, 19, İşaya 1:16-20, Platon, Devlet 617e'ye atıfta bulunmaktadır.

36 Cicero'yu, Kader Üzerine 39-43 (SVF II.974; LS 62B) ile Gellius, Attic Nights 7.2.6-13 (LS 62D) ile karşılaştırın. İkincisi, Justin'in yaptığı gibi necessitas fati'den bahsediyor. 37 Stoacılar ayrıca övgü ve suçlamanın özgür irade gerektirdiği argümanını da kullanırlar; bkz. Chrysippus SVF II.998, Gellius, Tavan Arası Geceler VII.2.

--- SAYFA 180 ---

Özgür irade ve ilahi takdir 163 38 Stoacı örneğin tartışması için bkz. Bobzien (1998a: 259-271; 1998b). 39 Bu Aphrodisiaslı İskender'in ve Plutarkhos'un görüşüdür. Boys-Stones (2007b) ve Frede'nin (2011: 89-101) yorumlarına bakınız. Justin ve Alexander arasındaki diğer yakınlıklar Minnis (2010: 268) tarafından belirtilmiştir. 40 gün önce, çok iyi bir anlaşma yapıldı. evet. bu çok önemli. Δοῦλοι γεγόναμεν οἱ ἐλεύθεροι, διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπράθημεν (Or. 11.2). 41 Örneğin bkz. Philo, Yararılış Üzerine 135. 42 Irenaeus'un özgür irade hakkındaki görüşleri için bkz. Amand (1945: 212-223), Fantino (1985) ve Osborn (2001). 43 Burada esas olarak Irenaeus'un Valentinus'a atfettiği teoriyle ilgileniyorum ve bu teorinin tarihsel doğruluğuyla çok daha az ilgileniyorum. Ayrıca bkz. Clement, Strom. II.3.10.2. Valentinianus teorisinin daha genel bir resmi için bkz. Quispel (1947), Thomassen (2006) ve Magris (2020). 44 Bu konuda bizi Irenaeus'un anlatımının diğer Valentinianus metinleriyle karşılaştırıldığında yaşadığı zorluklar konusunda uyarı Dubois'ye (2016) bakınız. Manevi doğa Quispel (1947) ve Dunder berg (2008: 134-146) tarafından tartışılmaktadır. 45 Valentinus'un irade teorisi hakkında ayrıca bkz. Dihle (1982: 150-157). Valentinus, kısmen Pavlus'un Romalılara Mektup 8:5'teki dünyevi ve ruhi insanlar arasındaki ayırımına güveniyor. 46 Bkz. Irenaeus, Av. Haer. IV.4.3, IV.37.1, 4; Göster. 11, SC 406: 98. Ayrıca bkz. Fantino (1985: 5-8, 68-75) ve Osborn (2001: 211-216), Irenaeus'ta Tanrı'nın imgesi ve benzerliği kavramlarını ve bunların farklarını tartışıyorlar. 47 Homo vero Ratnabilis, et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis, ipse sibi causa est ut aliquando quidem frumentum, aliquando autem palea fiat. Quapropter et iuste kınanabitur, quoniam rationabilis factus amisit veram rationem, et irrationabilite vivens adversus satus est iustitiae Dei (Adv. Haer. IV.4.3). 48 Veterem legem libertatis hominis manifestavit, quia liberum eum Deus fecit, ab initio habentem suam potestatem sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie, et non coactum ab eo. Vis enim a Deo non fit, sed bona sententia adest illi semper (Adv. Haer. IV.37.1); bkz. Av. Haer. IV.37.4. 49 Bu konu hakkında ayrıca bkz. Osborn (1997: 167-170). 50 Tertullian'ın man sua sponte yolsuzlukum'dan, yani "kendi eylemiyle yozlaşmış"tan söz ederken söylediği sözler sadık kalmaya çalışıyorum (Adv. Marc.II.10.1). Tanrı'nın insan aklının kaynağı olduğu gerekçesiyle Tanrı'yı insanın kötülüğüyle ilişkilendirmeye çalışanlara karşı benzer bir argüman için bkz. Cicero, De nat. deor. III.75-85. 51 Alexander'ın özgür irade anlayışı hakkında bkz. Frede'nin eleştirel değerlendirmesi (2011: 95-101). 52 Οὐ χρὴ τοίνυν τὸ ἐξ ἑαυτοῦ μὴ ἔχον μήτε τὸ ἀγαθὸν μήτε τὸ κακόν, ἀνάτιον ὄν, αἰτιᾶσθαι, ἀλλὰ τὸ δυνάμενον καὶ καλῶς τούτοις χρῆσθαι καὶ κακῶς, ἀφ' ὧν ἂν ἔλθῃται, κατ' αὐτὸ <τοῦτο>. τοῦτο δ' ἔστι νοῦς ἀνθρώπου, καὶ κριτήριον ἐλεύθερον ἔχων ἐν ἑαυτῷ καὶ τὸ αὐτεξούσιον τῆς μεταχειρίσεως τῶν δοθέντων (QDS 14.2-4). 53 ἃ δὲ μὴ ποιοῦμεν, ἥτοι διὰ τὸ μὴ δύνασθαι οὐ ποιοῦμεν ἢ διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι ἢ δι' ἀμφοτέρω . . . bu çok önemli. αἱ γὰρ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διάκονοι πεφύκασι (Strom. II.16.77.2-5). Clement'in ne erken Stoacılar gibi βούλησις'i, ne de Epiktetos olarak βούλημα'yi kullanmaması dikkat çekicidir. Mastar (βούλεσθαι) hem isteme eylemini (βούλησις) hem de sonuçta ortaya çıkan seçimi (βούλημα) kapsar. Bu terimlerle ilgili olarak bkz. Brouwer (2020).

54 Bkz. Strom. VII.12.73.5. Bu konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Karavites (1999) ve Havrda (2011b). 55 ve daha fazlası μάλιστα τοὺς μὴ πεισθησομένους, ὅμως δ' οὖν, ἐφ' ἡμῖν τὸ πείθεσθαι τε καὶ μὴ, ὡς μὴ ἔχειν ἄγνοιαν προφασίσασθαι τινος, δικαίαν τὴν κλῆσιν πεποιήται, τὸ κατὰ δύναμιν δὲ ἐκάστου ἀπαιτεῖ (Strom. II.5.26.3). 56, bu çok önemli bir şey. κακῶν δὲ αἰτίαν καὶ ὕλης ἂν τις ἀσθένειαν ὑπολάβοι καὶ τὰς ἀβουλήτους τῆς ἀγνοίας ὁρμὰς τὰς τε ἀλόγους δι' ἀμαθίαν ἀνάγκας (Strom. VI.3.16.2; bkz. VI.2.9.4).

--- SAYFA 181 ---

164 Özgür irade ve ilahi takdir 57 Ayrıca bkz. Strom. V.12.83.1, burada Clement şöyle diyor: "Seçim özgürlüğümüz [τὸ ἐν ἡμῖν αὐτεξούσιον] iyiye yaklaştığında, atletlerin söylediği gibi siperin üzerinden atlar ve atlar. Ancak ruhun yükselmesi özel bir zarafet olmadan olmaz." Daha fazla tartışma için bkz. Havrda (2011b). 58 The Rich's Man Salvation'dan şu pasaj bu bakımdan önemlidir: "Εἰ θέλεις τέλειος γενέσθαι. οὐκ ἄρα πω τέλειος ἦν. "εἰ θέλεις" τὸ. bu çok önemli. ἀνθρώπων γὰρ ἦν ἡ αἴρεσις ὡς ἐλευθέρῳ, θεῷ δὲ ἡ δόσις ὡς bu çok önemli. ἴν' οὕτως ἴδιον αὐτῶν ἡ σωτηρία γένηται" (QDS 10). "Eğer mükemmel olursan" [Matematik. 19:21]. Yani henüz mükemmel değildi; çünkü mükemmelliğin derecesi yoktur. Ve "eğer istersen" O'nunla konuşan ruhun seçme özgürlüğünün ilahi bir beyanıydı. Çünkü hediye, Rab olarak Tanrı'nın elinde olmasına rağmen, seçim özgür bir varlık olarak insana aitti. Ve O, arzulanlara, içtenlikle dilenenlere ve bu şekilde kurtuluşun kendilerinin olabilmesi için verir (Butterworth'un çevirisi). 59 Strom. II.5.26.3-4, II.16.77.4-5, VII.2.9.4, VII.2.12.1-5. 60 Stromata'nın son iki pasajına dikkatimi çektiği için Johannes Steenbuch'a minnettarım. 61 Joh'da. 32.16, 451.30-32 Preuschen. Referansı Frede'e borçluyum (2011: 106, 191). 62 Origen'in özgür iradeyi ele alışı hakkında bkz. Van der Eijk (1988), Böhm (1999), Lekkas (2001), Sorabji (2001), Boys-Stones (2007a), Frede (2011: bölüm 7), Hengstermann (2016) ve Edwards (2020). 63 Philokalia'nın 21-27. bölümlerini oluştururlar. Bu çalışma için Junod'un (2006: 10-20) girişine bakınız. Bölümlerde Celsus'a Karşı, İlkeler Üzerine kitaplarından ve Origen'in çeşitli yorumlarından bölümler yer alıyor. 64 Ayrıca bkz. Nemesius, De nat. hom. 40.116.18-22 Morani. Nemesius hakkında aşağıya bakın. 65 Origen'in teodise konusundaki konumu yakın zamanda Arruzza (2011: 129-205) tarafından ayrıntılı olarak tartışılmıştır. Ramelli (2013: 137-221), Origen'in Valentinianus'a ve ayrıca Stoacı determinizme karşı iddiasını çok kapsamlı bir şekilde sunar. 66 Origen'in burada sunulan teorisinin bir analizi için bkz. Frede (2011: 108-112) ve Arru zza (2011: 133-143). 67 Bkz. Frede (2011: 122-123). Origen içsel determinizm diyebileceğimiz şeyden söz ediyor. 68 Daha fazla tartışma için bkz. Ramelli (2018c) ve Bölüm 5, s. 182-184. 69 Porphyry'nin Er mitini kullanması hakkında bkz. Taormina (2014). 70 Ayrıca bkz. 1114b1-13, 1114b22-24, burada Aristoteles eğilimlerimizden sorumlu olduğumuzu savunuyor: καὶ γὰρ τῶν ἕξεων συναίτιοί πως αὐτοὶ Bu, sizin için çok önemli bir şey. 71 Astral determinizmin ilk Hristiyanlar tarafından ele alınışı hakkında bkz. Hegedus (2007). Origen'in buna karşı argümanı Frede (2011: 114-116) tarafından tartışılmaktadır. 72 Gen. I.14'te; Philokalia ch. 23, SC 226: 138. 73 ἰδίᾳ προαίρεσει ποιοῦμεν (Philokalia bölüm 23, 21; SC 226: 204). 74 Origen, Gal'e atıfta bulunur. 5:17. İlk hareketlere ilişkin anlayışı için bkz. Layton (2000); Sorabji (2001: 346-351). 75 Bkz. Origen, Matta 90, 92'de (Matta 26:36-39). Bkz. Sorabji (2001: 346-351), Knuutila (2004: 123-125). 76 Bkz. Epiktetos, Disk. I.1.7 ve Görgemanns ve Karpp'taki yorum (1992: 469, n. 12). 77 Evagrius, Düşünceler Üzerine 2.1-11, Pratik İnceleme 40.4-10. 78 Bkz. Seneca, De ira II.4. 79 τούτους πάντας [yani, mantıksal düşünceler] παρενοχλεῖν μὲν τῇ ψυχῇ ἢ μὴ

παρενοχλεῖν, τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐστι. τὸ δὲ χρονίζειν αὐτοὺς ἢ μὴ χρονίζειν, ἢ πάθη κινεῖν ἢ μὴ κινεῖν, τῶν ἐφ' ἡμῖν (bu [düşüncelerin] dikkatimizi dağıtıp dağıtmayacağı bize bağlı değil, ancak üzerimizde kalıp kalmayacağı ve bir tutku uyandırıp uyandırmayacağı bize kalmış; Evagrius, Pratik İnceleme 6). Bkz. Evagrius, Düşünceler Üzerine 2, 3, 36. Ayrıca bkz. Sorabji (2001: 358-360).

--- SAYFA 182 ---

Özgür irade ve ilahi takdir 165 80 Pratik İnceleme 8.1–3. Evagrius, zihnimizin temel özgürlüğünü korumak için tetikte olmamızı (phylattein) tavsiye ediyor (Düşünceler Üzerine 25). 81 Bu referansı Johannes Steenbuch'a borçluyum. 82 ἄνθρωπον ἀρχὴν εἶναι τῶν ἰδίων ἔργων καὶ αὐτεξούσιον (De nat. hom. 39, 113). 83 Doğan. hom. 39, 113–114; bkz. Nikomakhos'a Etik III.5. Streck'teki (2005: 94–95) tartışmaya bakınız. 84 ὅταν οὖν ψυχὴ κράσει σώματος ἐνδοῦσα ἐπιθυμίαις ἢ θυμοῖς ἑαυτὴν ἐκδῶ ἢ ἀπὸ τῶν τυχερῶν καταπιεσθῇ ἢ χαυνωθῇ, οἷον πενίας ἢ πλούτου, κακόν ὑφίσταται. ἢ γὰρ μὴ ἐνδοῦσα κατορθοῖ καὶ νικᾷ τὸ δύσκρατον, ὡς ἀλλοιῶσαι μᾶλλον ἢ ἀλλοιωθῆναι, καὶ καθίστησι τὰς ψυχικὰς διαθέσεις εἰς Bu çok önemli. (Dolayısıyla, ruh bedensel mizaca teslim olduğunda ve kendini arzulara ve öfkeye bıraktığında ya da yoksulluk ya da zenginlik gibi tesadüfi koşullar nedeniyle baskı altında ya da şişirildiğinde, gönüllü kötülük ortaya çıkar. Teslim olmayan ruh, kötü mizacını düzeltir ve fetheder, böylece o değişmek yerine değişir ve iyi davranış ve uygun bir rejimle psikik eğilimlerini iyi bir duruma getirir; De nat. hom. 116.17–23, çev. Sharples ve Van der Eijk, mod.) bkz. Galen, Quod animi adetleri I.4, III.4. 85 Nemesius eserinde Galen'den bahseder; Galen'in De nat'taki De usu partium'u. hom. 123. Bkz. Sharples ve Van der Eijk (2008: 199, n. 969). 86 Basil'in özgür irade açıklamasına ilişkin bir tartışma için bkz. Amand (1945: 393–400) ve Hegedus (2007: 30–31). 87 Proclus, kötülüğün iyiliğe asalak olduğunu düşünür, bu görüş ps-Dionysius'un devraldığı bir görüştür (παρυσόστασις'dan söz eder; İlahi İsimler Üzerine 4.31). Nyssalı Gregory De hom'un görüşü de benzerdir. opif. 164A. 88 Kutsal Ruh Üzerine 12.28, 15.36. 89 Bkz. Mosshammer (1990). Athanasius da bu konuda aynı görüşü benimsiyordu; bkz. C. Gentes 2.1–16, 7.1–3. 90 Gregory'deki seçim özgürlüğü hakkında ayrıca bkz. Amand (1945: 405–435), Gaith (1953) ve Dal Toso (1998). 91 Καὶ ἔσμεν ἑαυτῶν τρόπον τινὰ πατέρες, ἑαυτοὺς οἷους ἂν ἐθέλωμεν τίκτοντες καὶ ἀπὸ τῆς ἰδίας προαιρέσεως εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν εἶδος, ἢ ἄρρεν θῆλυ, τῷ τῆς ἀρετῆς ἢ κακίας λόγῳ διαπλάσσομενοι (Ve biz bir bakıma kendimizin babalarıyız, yani kendimizi istediğimiz gibi, kendi irademizden ve istediğimiz şekilde, erkek ya da kadın, erdem ya da kötülük yoluyla şekillendirdiğimiz için yapıyoruz) (Vita Mosis 328B). Bkz. De an. 120C. 92 Gregory'nin incelemesine ilişkin Motta (2008) tarafından yapılmış iyi bir çalışma mevcuttur. Bkz. Amand'ın analizi (1945: 423–430).

--- SAYFA 183 ---

5 PSİKOLOJİ Ruh ve bedenle ilişkisi Giriş: Felsefi gündem Hristiyanlar, antik çağdaki filozoflar arasında genel olarak kabul edilen, insanlar da dahil olmak üzere hayvanların ruh (psychē) ve bedenden (sōma) oluştuğu ve ruhun yaşamdan ve canlı bir bedenin beslenme, algılama ve hareket gibi tüm canlı işlevlerinden sorumlu olduğu yönündeki genel kabul görmüş tezi paylaşırlar. Ayrıca ruhun, düşünmeyi ve hafıza gibi ilgili işlevleri, yani akıl (nous) açıklayan bir kısım veya yeti içerdiği konusunda da hemfikirdirler. Platon, Devlet IV'te ruhun rasyonel kısmından, Timaeus'ta ise ruhun özel, entelektüel ve ölümsüz bir türü olarak bahseder (41cd, 69cd, 89e–90a); Aristoteles akıldan ruhun bilen ve anlayan kısmı olarak söz eder (De an. 429a9–10); Stoacılar ruhun hakim bir kısmının (hēgemonikon) olduğunu iddia ederler (SVF II.836) ve Epikürosçular bile ruhun rasyonel ve irrasyonel kısmını birbirinden ayırıyor gibi görünürler (Lucretius, De rerum natura III.136–142). Ancak antik filozoflar arasındaki fikir birliği burada bitiyor. Ruhun doğası ve aynı zamanda onun bedenle ilişkisi ve işleyişi konusunda aralarında pek çok anlaşmazlık vardı.¹ Hristiyanların miras aldıkları ve üzerinde tavır almaları gereken anlaşmazlık noktalarına daha yakından bakalım. İlk olarak ruhun doğası meselesini ele alırsak, eski filozoflar ruhun anlaşılır mı yoksa duyulur bir doğaya mı sahip olduğu konusunda bölünmüşlerdi. Platon ve Aristoteles ruhun maddi olmayan, anlaşılır bir varlık olduğunu savunurken, Stoacılar ve Epikürosçular bunun yerine ruhun bedensel bir varlık olduğunu savundular. Bununla birlikte, bu görüşlerden birinin ve diğerinin taraftarları arasındaki anlaşma sınırlıydı çünkü onlar, ruhun ne tür bir anlaşılır veya bedensel varlık olduğu konusunda anlaşamıyorlardı. Platon'un Phaedo'da Sokrates'in ruhun bedenden bağımsız, yok edilemez ve ölümsüz olduğunu iddia etmesi meşhurdur (bkz. örneğin Phaedo 80d–e). Ancak Platon, Simmias ve Cebes'in aynı diyalogda bunlara karşı dikkatli bir şekilde tartışmasını sağlayarak bu görüşlerin tartışılabilir olduğunu belirtir. Aristoteles bu yolu takip eder ve

--- SAYFA 184 ---

Ruh ve onun bedenle ilişkisi 167, Phaedo'da ana hatları verilen, ruhun bedenden ayrı olarak var olan anlaşılır bir varlık olduğu görüşünden ayrılır, ancak o, ruhun ontolojik olarak bedenden ayrı bir varlık ve bir töz olduğu yönündeki Platoncu görüşle aynı fikirdedir (De an. 412b6-9).² Aristoteles daha ziyade, ruhun, yaşayan bedenin formu olması anlamında bir töz olduğunu ve bu nedenle ruhun, bedenin varoluşundan sorumlu olduğunu savunur. böyle bir bedenin yaşamı ve onsuz var olması mümkün değildir (De an. 414a13-28). Yalpazenin diğer tarafında, ruhun bedensel karakteri konusunda Stoacılar ve Epikürosçular arasında fikir birliğine vardıkları bir anlaşmazlık vardır; ilki, ruhun, insan bedeninin tüm parçalarına nüfuz eden ve onları birbirine bağlayan bir tür nefes (pneuma) olduğunu savunurken, Epikürosçular, ruhun da diğer her şey gibi atomlardan oluştuğunu ve bu nedenle fani olduğu konusunda ısrar ederler.³ Epikürosçu dışındaki yukarıdaki görüşlerin tümü, ilk Hristiyan filozoflarının ruhun doğasına ilişkin düşünceleri üzerinde güçlü bir etkiye sahipti. Ancak herkesin üzerinde hemfikir olduğu ve Platon'un başından beri vurguladığı bir nokta vardır: Ruh bizim kendimizdir (heautos), ne ise odur (Protagoras 313ab). Ruhun doğasına ilişkin soruyla yakından ilgili olan soru, ruhun bedende nasıl işlediği, yani ruhun bizi nasıl büyüttüğü, hareket ettirdiği, sindirdiği, algıladığı vb. sorusudur; ruhun bizi nasıl bir şeyleri arzulamaya, kızdırmaya ya da ayartmaya yönelttiğini ve ayrıca bizi arzularımıza teslim olmaktan nasıl alıkoyduğunu. Bu sorunun cevabı, ruhun nasıl bir prensip olduğu, yani ruhun tüm canlı işlevlerden sorumlu bir birlik olup olmadığı, yoksa ruhun her biri farklı yaşam işlevlerini açıklayan parça veya fakültelere sahip olup olmadığı konusunda bir görüşü içerir. Phaedo'da ruhtan bazen tüm canlı işlevlerden sorumlu bir varlık olarak, bazen de öncelikle düşünme ve algılama gibi zihinsel işlevlerden sorumlu bir varlık olarak söz edilir (Phaed. 65ad, 81be, 83bc). Cumhuriyet (439c-441a) gibi daha sonraki Platoncu diyaloglarda ruh, arzular ve tutkular da dahil olmak üzere tüm canlı işlevlerden sorumludur. Platon artık ruhun üç kısmını birbirinden ayırıyor: İştahlı kısım, canlı kısım ve rasyonel kısım. Daha sonra, Timaeus'ta Platon, ölümlü ve ölümsüz⁴ farklı ruh türlerinden (genos, eidos) bile söz eder (69cd, 73c); ölümsüz olduğu için ruhun veya ilahi olduğu söylenen aklın rasyonel kısmı kabul edilir. Bu nedenle bu tür ruh diğer kısımlardan ayrılır, kafada yer alır, ölümlü kısımları ise boynun altında yer alır (Tim. 69de).⁵ Aristoteles ve Stoacılar için akıl da ruhun bir parçasıdır, ancak bu Platoncu görüşle uyum anlamına gelmez.⁶ Örneğin Aristoteles, entelektüel işlevler ile diğer canlı işlevler arasında Platon kadar keskin bir ayırım yapmaz: onun için akıl, yalnızca başka bir yetenek veya yeti olması anlamında ruhun başka bir parçasıdır. ruhun. Öte yandan Stoacılar, ruhun komuta eden kısmı (hēgemonikon) dedikleri şeyin sadece tek bir parça değil, ruhun tüm diğer parçalarına hükmeden ve onları birbirine bağlayan en otoriter parça (D.L. VII.159) olduğunu düşünürler. Elbette ki soru, bu pozisyonların ruhun vücutta nasıl işlediği ve ruhun bu kadar çeşitli yaşamları nasıl açıkladığı konusundaki açıklamalarını nasıl bilgilendirdiğidir.

beslenme, büyüme, hareket, algılama ve düşünme gibi işlevlere sahiptir. Burada bir dizi karmaşık konu var, yani ruhun bu kadar çok farklı görevi nasıl yerine getirdiği ve bu görevleri yerine getirmek için ruhun bedende ne tür bir mevcudiyete sahip olduğu.

--- SAYFA 185 ---

168 Ruh ve onun bedenle ilişkisi. Bu sorunun bir cevabı, ruhun bedende, bedeni yönettiği ve çeşitli işlevlerini yerine getirdiği yetiler aracılığıyla faaliyet gösterdiğini söyleyen Aristotelesçi cevaptır (De an. 414a29-34). Bu görüşe göre ruh, bedene şekil, yapı ve organizasyon kazandıran ve onun canlı kalmasını sağlayan varlıktır. Bu organizasyon, tıpkı bir gemide, bir arabada, bir bilgisayarda tüm parçaların bu işlevleri yerine getirecek şekilde düzenlenmesi gibi, canlı beden tüm parçalarının kendi rollerini yerine getirerek canlılığına katkıda bulunmasını gerektirir. Ruhun melekeler aracılığıyla işlediği teorisi, Aristoteles'in ruhun doğasına ilişkin görüşünü beden gerçeği olarak reddetmelerine rağmen geç antik dönemde Platoncular tarafından benimsenecek kadar etkiliydi.⁷ Ancak o halde soru, ruhun salt bir yetiler kümesi mi olduğu, yoksa Stoacıların ruhun hakim kısmı olduğunu iddia ettiği gibi bu yetilerden birinin diğerlerinden daha önemli ve baskın olup olmadığıdır. Bu sorunun, Platon tarafından, özellikle Phaidon ve daha sonra Timaeus'ta savunulan ruhun ölümsüzlüğü meselesine ilişkin yansımaları oldu. Geç antik çağdaki Platoncular, ruhun yalnızca rasyonel kısmının ölümsüz, yani ebediyen canlı olduğunu iddia etme konusunda özellikle Timaeus'un rehberliğinde hareket ederler. Platoncular bu konuma Strato ve Boethus gibi Peripatetiklerin itirazından sonra da ulaştılar; onlar ruhun yalnızca çürümeyi veya ölümü kabul etmemesi anlamında ölümsüz olduğunu, çünkü anlaşılabilir bir varlık olarak ruh herhangi bir sevgiyi kabul etmez.⁸ Platoncuların ek bir sorunu daha vardı, o da ruhun önceden var olduğu varsayımı dikkate alındığında (Meno ve Phaidon'da sürdürülen) ruhun bedene nasıl, ne zaman ve özellikle neden girdiğini açıklamaktı. Bunlar Platoncular için çok önemli sorulardı, çünkü onlara göre ruhun bedene inmesi bir başarısızlıktı ya da daha kötüsü kötü bir şeydi, çünkü ruh bedenlendiğinde özgürlüğünü kaybeder ve beden ve onun arzuları tarafından kısıtlanır. Plotinus bu soruyu tartışır ve bir dizi olası cevabı listeler (Enn. IV.3.9), Porphyry ise bu sorunun bir kısmını ele almak için bir inceleme yazar.⁹ Bu eserde, ruhun aslında insan bedenine Stoacıların iddia ettiği gibi bir embriyo veya hatta yeni doğmuş bir çocuk olarak değil (SVF II.806), yaşamın ilerleyen dönemlerinde bir akıl biçiminde girdiğini savunur. Ancak böyle bir tez, Porphyry'nin ruhu, öncelikli olarak hayattan değil, entelektüel işlevlerden sorumlu bir varlık olarak düşündüğünü öne sürüyor. Plotinus'un da sahip olduğu ruh görüşü budur:¹⁰ Ruh, canlı insan bedeninin biyolojik işlevlerinden değil, esas olarak algı ve hafıza gibi entelektüel işlevlerden sorumludur; biyolojik işlevlerden sorumlu olan insan doğasıdır (Enn. I.1.6). Bu görüş, Plotinus'un, insan ruhunun tamamen insan bedeninde yaşamadığı, anlaşılır alemde kaldığı ve bedende yalnızca nedensel olarak aktif olduğu yönündeki görüşüyle örtüşmektedir.¹¹ Ayrıca embriyonun durumuyla yakından ilgili bir soru daha vardır: hayvan mı bitki mi?¹² Platoncular, Stoacılar, Soranus ve Galen gibi tıp yazarları ve ayrıca göreceğimiz gibi Hristiyan yazarlar da bu konuda görüşler geliştirmektedir. Dikkat çekicidir ki

Clement gösterinin nasıl uygulanması gerektiğini göstermek için bu konuyu ele alıyor (Strom. VIII.3.9).

--- SAYFA 186 ---

Ruh ve onun bedenle ilişkisi Geç antik çağdaki Helen filozofları, eleştirilere yanıt vermek, bilimlerden gelen verilere uyum sağlamak ve konumlarını felsefi açıdan daha karmaşık hale getirmek için okul yetkililerinin konumlarını detaylandırırken, Hristiyan filozofların başlangıç noktası olarak Kutsal Yazılarda bazı temel görüşler vardı. Bu tür ifadeler arasında Tekvin'deki "Tanrı Adem'in burnuna yaşam ruhunu üfledi" (Yaratılış 2:7), İsa'nın "ruhum sıkıntılı" (Yuhanna 12:27) veya "canım ölene kadar kederli" (Matta 26:38) veya "canımı kimse benden alamaz, ama ben onu kendimden veririm" (Yuhanna 10:18) diye şikayet eden ifadeleri veya İsa tarafından yapılan ifadeler yer alır. öldüğünde ruhunu babasının eline bırakacaktır (Luka 23:46). Açıkçası, bu pasajlar ruhun doğasına ve onun bedenle ilişkisine ve bedendeki işlevine ilişkin belirli bir teoriyi oluşturmaz, varsaymaz ve hatta buna işaret etmez; daha doğrusu Helen filozofları tarafından geliştirilen çeşitli ruh teorilerine ayak uydurabilirler. Ancak Hristiyanların iddia ettiği gibi tüm bu çelişen teoriler doğru olamaz. İlk Hristiyanların Helenik ruh teorilerine yönelik eleştirel tutumları oldukça farklıdır. Justin, Origen, Eusebius ve Nyssa'lı Gregory kendilerini Helenistik ruh teorilerinden dolayı veya açık bir şekilde uzaklaştırırken, Tertullianus Platon'a karşı daha eleştireldir ve bunun yerine Stoacı ruh teorisinden daha çok yararlanır. Bu özellik, ruhun doğası ve işlevi hakkındaki en iyi teorinin ne olduğunu ve bunu kendi Hristiyan bakış açılarına göre nasıl savunacaklarını belirlemenin ilk Hristiyan düşünürlerin görevi olduğunun kanıtıdır. Bu ancak felsefi yollarla gerçekleştirilebilecek felsefi bir görevdi. Origen, İlkeler Üzerine kitabının önsözünde bu duruma anlamlı bir şekilde işaret ediyor: Ruhla ilgili olarak, ister tohumun aktarımından (ex seminis traduce ducatur) doğuyor olsun, öyle ki, ilkenin kendisi (ratio ipsius) veya ruhun özü, bizzat bedenin tohum parçacıklarında içkin olarak kabul edilebilir; ya da başka bir başlangıcı olup olmadığı ve bu başlangıcın doğuştan mı yoksa doğmamış mı olduğu ya da en azından bedene dışarıdan verilip verilmediği, tüm bunlar öğretilerde çok açık bir şekilde tanımlanmamıştır. (Prens. tercih. 5) Origen, sanki Hristiyan filozofların kendi görüşlerini geliştirme çabası içinde ele aldıkları, ruhla ilgili birbiriyle yarışan teorik görüşlerin alanının haritasını çıkarmaya çalışıyormuş gibi yazıyor. Origen o dönemde mevcut olan birçok ana pozisyon arasından üç ana pozisyon seçiyor. Ruhun meniden geliştiğini ileri süren materyalist görüş ile ruhun başka bir yerden geldiği ve yaratılmış ya da yaratılmamış olduğu görüşünü birbirinden ayırır. Birinci bakış açısı Stoacı doktrinle ve özellikle Tertullianus'un daha sonra Tradusiyanizm olarak bilinen tutumuyla yakınlık taşıırken, ikinci ve üçüncü görüş sırasıyla Aristotelesçi ve Platoncu görüşlere daha yakındır. Origen'in İlkeler Üzerine kitabının önsözünde bize bir bulmaca, bir aporia sunduğunu ve sorunun şu olduğunu belirtmek ilginçtir: Böyle bir bulmacanın anlamı nedir?13

--- SAYFA 187 ---

170 Ruh ve onun bedenle ilişkisi Aynı risalede de açıkça görüldüğü gibi, insan ruhunun mahiyeti meselesi Hristiyanlar için diğer pek çok önemli felsefi konuyu önemli ölçüde ilgilendirdiği için hayati önem taşımaktadır. Bunlardan biri, yaygın olarak ruhun önemli bir parçası olduğuna inanılan insanın doğasıdır. İnsanın ne tür bir varlık olduğu sorusu, insanların Tanrı ile nasıl bir ilişki içinde olduğu sorusunu da beraberinde getirir; çünkü Kutsal Yazılara göre Tanrı, insanları Tanrı'nın benzerliğinde yaratmıştır. O halde insan doğası hakkındaki soru, Tanrı ile insan arasındaki kesin benzerlik unsuruna ilişkin soruyu gündeme getirmektedir. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, Tanrı ile insan arasındaki benzerliklerden birinin özgürce seçim yapabilme yeteneği olduğu düşünülüyordu. Bu son konu ise insanın mutluluğa ulaşabilmesi ve Tanrı gibi olabilmesi için nasıl yaşaması gerektiği sorusuyla ilgilidir. 2. Bölüm'de gördüğümüz gibi ilk Hristiyanlar, Tanrı'nın dünyayı insanlar için yarattığını, insanların Tanrı'yı tanınması, ona benzemesi ve kurtuluşa ulaşması için yarattığını ileri sürüyorlardı. O halde, insanların doğası hakkındaki soruda birçok düşüncenin birleştiğini ve pek çok şeyin tehlikede olduğunu görüyoruz. Origen'in, İlkeler Üzerine'nin önsözünde insan ruhu konusunu vurgulamasının nedeni bu sınırlamayı ve bu nedenle bu konuda net bir görüşe sahip olmak için çok fazla enerji harcıyor. Bunu yaparken Origen, Justin ve Tertullian gibi insan ruhu üzerine bütün bilimsel incelemeler yazan veya Irenaeus'un yaptığı gibi konuyu kapsamlı bir şekilde tartışan ve başta Valentinianusçular olmak üzere ilgili Gnostik görüşlere itiraz eden Hristiyan düşünürlerin geleneğini takip ediyor. İnsanın üçlü doğası: beden, ruh ve ruh - Justin, Theophilus, Irenaeus Kutsal metinlerdeki ifadeler insan doğası ve daha spesifik olarak insan ruhu hakkında ne kadar belirsiz olursa olsun, ilk Hristiyanlar bunları teorileştirmeleri için başlangıç noktaları olarak alırlar. 1. Selanikliler 5:23.14 gibi, beden, can ve ruh (pneuma) arasında üçlü bir ayrım öneren bazı kutsal metin ifadeleri vardır. Justin Martyr bu ayrımı zaten kullanıyor ve Origen dahil daha sonraki birçok Hristiyan filozof tarafından benimsenen bir düşünme tarzını başlatıyor. Bu düşünce tarzına göre ruh, beden ile ruh arasında aracı bir varlıktır ve bunun ne anlamda böyle olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Justin, Trypho ile Diyalog'da bunu açıklığa kavuşturmak için yola çıkıyor. Ruhun hayatla özdeş olmadığını, hayatın kaynağı olmadığını iddia eder; Daha ziyade, diye devam ediyor Justin, ruh hayata katılıyor, bu onun görüşüne göre onun hayattan başka bir şey olduğu anlamına geliyor. Bununla birlikte, ruhun özünde yaşam olduğunu ileri sürer ve bu yüzden onu "yaşayan" olarak adlandırır (zōtikon; çapraz başvuru pnoēn zoēs; Yaratılış 2:7). Beden ruha bağımlı olduğu gibi, benzer şekilde ruhun da insanın özünde yaşam olan tek parçası olan ruha bağlı olduğunu söyler. İlgili pasajı aktarıyorum: Öyleyse ruh ya hayattır ya da hayat sahibidir. Hayat olsa, kendisinden başka bir şeyi değiştiren değişimde olduğu gibi, kendisini değil, başka bir şeyi yaşatacaktır. Kimse ruhun yaşadığını inkar edemez. Eğer yaşıyorsa, hayat gibi değil, hayata katılarak (metalambanousa) yaşar. Katılan şey, iştirak edilenden farklıdır. O halde ruh,

--- SAYFA 188 ---

Ruh ve onun bedenle ilişkisi¹⁷¹ hayata katılır çünkü Tanrı onun yaşamasını ister. Allah'ın ruhun yaşamasını istemediği bir dönemde hayata katılımı değil bu şekilde olur. Çünkü yaşamak, Tanrı'nın gibi ruhun karakteristik bir özelliği (idiōma) değildir. Ancak insan ebediyen var olmadığı gibi, ruh da bedenle ebediyen birleşmiş değildir; ancak bu uyumun dağılması gerektiğinde, ruh bedenden ayrılır ve insan artık var olmaz. Böylece ruh artık var olmadığına yaşayan ruh (zōtikon pneuma) ondan ayrılır ve ruh artık var olmaz ve tekrar alındığı yere gider. (Çevir. 6.1-2) Justin'in ruhun yaşamla özdeş olmadığı, aksine hayata katıldığı yönündeki iddiası, Helen filozoflarının yaşamın nedeni ve ilkesi olarak ruhu tanımlamalarından çarpıcı biçimde farklıdır.¹⁵ Soru, Justin'in bu kadar yaygın ve saygın bir konumdan neden ayrıldığıdır. Bana göre bunun iki nedeni var. Bunlardan ilki, Justin'in, Kutsal Yazılar'daki, hayattan esas olarak ruhun değil ruhun (pneuma) sorumlu olduğunu öne süren üçlü bir insan doğası öneren ifadelerden (örneğin Yaratılış 2:7, Luka 23:46) ve ayrıca yalnızca Tanrı'nın, yani kendi doğası gereği ölümsüz olduğu yönündeki ifadelerden ilham almasıdır (1 Tim. 6:16). İkinci neden ise, Tanrı'nın yaşayan bir varlık ve bir ruh (pneuma) olması olabilir ve yukarıda aktarılanlar gibi ruhun yaşamdan sorumlu olduğunu öne süren ayetlerin delilleri göz önüne alındığında, bu Tanrı'nın yaşamını açıklamak için yeterli olmalıdır. Eğer insan Tanrı'ya benzer şekilde yaratılmışsa, o zaman ruhun da insanın yaşamının nedeni olması gerekir. Ancak Justin yukarıdaki pasajda veya mevcut yazılarının başka bir yerinde ruhun doğasının ne olduğunu ve hayata nasıl katıldığını açıklamaz. O, yalnızca ruhu yaşatan şeyin Allah olduğunu ileri sürmekte ve aynı zamanda ruhun hayat olduğunu, ancak ruhun onsuz yaşayamayacağını savunmaktadır. Justin, ruhun hayat kazanması için Tanrı'nın ve ruhun nasıl katkıda bulunduğunu belirsiz bırakıyor. Ayrıca Justin, eserinin diğer bölümlerinde sadece ruh ve bedenden bahsetmektedir (Dial. 105.3-4; 1 Apol. 8.4).¹⁶ Ancak yukarıda alıntılanan pasajın bağlamına daha yakından bakarsak Justin'in insan doğası ve insan ruhu hakkındaki görüşünü daha iyi anlayabiliriz. Justin, Yahudi Trypho ile insanın Tanrı'ya ruhuyla mı, yoksa aklıyla mı (nous) benzediğini tartışır ve ikinci öneri aşağıdaki gerekçelerle desteklenir. Ruhların Tanrı'yı görmediği ve bazı filozofların yanlış bir şekilde varsaydığı gibi beden ölümünden sonra başka bedenlerde yaşamaya devam etmedikleri iddia ediliyor ve söz konusu filozofların Platoncu oldukları belirtiliyor (Kadran. 5.1). Justin, ruhun ölümsüz olduğuna dair inançlarının doğru olamayacağını, çünkü ruhun ancak yaratılmamış olması durumunda (agennētos) ölümsüz olabileceğini savunur. Justinus, Timaeus'ta ruhun dünyaya benzer bir varlık olduğu görüşünü benimser; burada bize dünyanın doğası gereği bozulmaya maruz olduğu ancak Tanrı'nın iradesi bunu engellediği için bozulmayacağını söylediği anlatılır (Tim. 41ab; Çevir. 5.4). Justin, eğer dünya yaratıldıysa, ruhların da yaratıldığını, yani insanların ve diğer canlıların dünyevi varlıklar olarak var olabilmeleri için Tanrı'nın onları var ettiğini ileri sürer. Ama eğer ruhlar yaratılmışsa, Tanrı gibi kendi doğaları gereği ölümsüz olamazlar. Eğer ruhlar doğa tarafından yaratılmamış olsaydı,

o zaman günah gibi değişikliğe tabi olmazlardı. Ama bildiğimiz gibi ruhlar bunu yapar.

--- SAYFA 189 ---

172 Ruh ve onun bedenle ilişkisi günah işler ve dolayısıyla değişir. Justin, ruhların da değişime tabi diğer varlıklar gibi yaratıldığını, ancak Tanrı'nın iradesi nedeniyle hâlâ yok edilemez olduklarını iddia ediyor (Çevir. 5.4-5). Bu bağlamda Justin, ruhun ne hayatla aynı olduğunu ne de onun bir ilkesi olduğunu, daha ziyade sadece ruha katılım yoluyla ve Tanrı öyle istediği için hayata sahip olduğunu iddia etmeye başlar. O halde Tanrı'nın ruhun hayata katılmasını istemesinin önemli bir nedeni, ruhların bu şekilde ödül ve ceza alabilmesidir. Justin, bedenlendiğinde işlediği günahların cezasını çekebilmesi için ruhun ölümden sonra duysal kalması konusunda ısrar eder (1 Apol. 18.2-4, 20.4). Justin'in görüşü hakkında daha fazla yorum yapmadan önce, Justin'in başvurduğu (41ab)¹⁷ ve Theophilus gibi diğer ilk Hristiyanların düşüncesinde büyük önem taşıyan Timaeus pasajına geri dönmeme izin verin. Bu pasaj, Tanrı'nın iradesi aracılığıyla bir varlığın karakterini fani olandan ölümsüz olana değiştirebileceğini ve dünyanın da böyle bir örnek olduğunu gösterecek şekilde yorumlanır. Aristoteles'in De caelo'da (297b17-283b22) Timaeus'ta böyle bir adım attığı için Platon'u şiddetle eleştirdiğini biliyoruz. Aristoteles, Platon'u dünyanın yaratıldığı sırada sonsuz olduğunu savunduğu için eleştirdi ve Tanrı'nın doğal düzeni değiştiremeyeceğini, çünkü Tanrı'nın tam olarak bu düzenin nedeni olduğunu savundu. Ancak Hristiyanlar, Tanrı'nın dünyayı fani bir durumdan neredeyse ölümsüz bir hale dönüştürdüğü şeklindeki Platoncu fikri çekici buldular, çünkü Tanrı'nın insanlığı yaratmasının, insanların diğer yaratılmış varlıklar gibi ölümlü olması anlamına geldiğini inkar etmek istiyorlardı. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, onlar daha ziyade Tanrı'nın insanın insan doğasını aşmasına, ölümsüzlüğe erişmesine ve böylece Tanrı'ya benzemesine, yani tanrılaştırılmasına yardım etmeye istekli olduğunu ileri sürüyorlardı. Hristiyanlar, bir yanda doğal ya da esasen ölümsüz insan ruhunu savunan Platoncuların görüşlerinden, diğer yanda ruhun ölümden sonra hayatta kalamayacağına farklı şekillerde inanan Peripatetiklerin ve Epikürosçuların görüşlerinden farklı olan bu görüşün ayırt edici karakterinin bilincinde görünüyorlar. Theophilus, çoğu insanın "Tanrı insanın yüzüne yaşam nefesini üflediği" (Gen. 2.7; Ad Autol. II.19) gerekçesiyle ruhun ölümsüz olduğuna inandığını söylerken Hristiyan görüşünün ayırt edici karakterini vurguluyor, ancak Hristiyan görüşü insanın ne ölümlü ne de ölümsüz olduğunu söylüyor; daha doğrusu insan ölümsüzlüğe ulaşabilecek bir yapıda yaratılmıştır (Ad Autol. II.27). Büyük ihtimalle Theophilus burada Hristiyan kardeşlerinden, belki de Hristiyan Platoncularından söz ediyor ve reddettiği görüş de bu. Birazdan göreceğimiz gibi, Tatian ve Irenaeus bunu açıkça ortaya koyacaklar. Elbette Theophilus'un ruhun ölümsüzlüğü olarak neyin sayıldığına dair özel bir görüşü var. Bu, bahsedilen ölümsüzlüktür, yani kendisinin açıkladığı gibi (II.27) Tanrı'nın bahsettiği ölümsüzlüktür. Justin'in insan doğası hakkındaki görüşüne geri dönersek, ele almamız gereken sorulardan biri insan ruhunun ruhla ve Tanrı ile nasıl ilişki kurduğudur. Justin, ruhun bir yandan Tanrı'ya, diğer yandan ruha, yani pneuma'ya bağımlı olduğunu savunuyor gibi görünüyor. Bu ancak Tanrı ile ruh arasında yakın bir ilişki varsa işe yarayabilir. Justin'in böyle bir ilişkiyi ima ettiği düşünülebilir. Justin, ikinci Özür'ünde, insanlar gibi enkarne olan İsa'dan bahseder ve İsa'nın

bizim iyiliğimiz için yeryüzünde beden, ruh ve logos olarak ortaya çıktı (2 Apol. 10.1). Justin, Tanrı'nın enkarnasyonunun Logos'un Mesih'te vücut bulması anlamına geldiğini iddia etmeye devam ediyor

--- SAYFA 190 ---

Ruh ve onun bedenle ilişkisi 173 (2 Apol. 10.1),18 enkarnasyondan önce de dünyada faaliyet göstermekte olup Platon (2 Apol. 10.4-8) gibi antik filozoflara ilham kaynağı olmuştur. Bu pasajda logos açıkça ruhun, yani pneuma'nın yerini alıyor. Ancak burada insan yapısının bir unsuru olarak logos ile Tanrı'nın Logosu olan Mesih arasında ayırım yapmak gerekir. Justin bu bağlamda ikisi arasındaki ilişkinin ne olduğunu netleştirmiyor. Bir olasılık, insan yapısının logos unsurunun Tanrı'nın Logos'undan türetilmiş olmasıdır. Bu, Justin'in Trypho ile Diyalog'da (61.4) dile getirdiği, her insanda bir logos tohumu bulunduğu görüşünün ışığında mümkündür; eğer ilahi Logos kastediliyorsa bu mantıklıdır. Benzer bir hikayeyi beden, ruh ve akıldan oluşan üçlü bir insan yapısını savunan ve aynı zamanda aklın ilahi bir doğaya sahip olduğunu öne süren Plutarch'ta da buluyoruz (Plutarch, De facie 943A; De genio Socratis 591DE).¹⁹ Eğer durum buysa, o zaman Justin bir katılım dizisini korur, yani ruh ruha katılır ve böylece canlı olur ve ruh da Tanrı'ya katılır. Tatian, Justin'in genel görüşlerini ve bununla ilgili sorunları miras alıyor. Tatian her zamanki polemik tarzıyla, Helen filozoflarının, yani esasen Platoncuların, ruhun kendi başına ölümsüz değil, daha ziyade ölümlü olduğu ve yine de ölümden kaçma gücüne sahip olduğu yönündeki görüşlerine karşı çıkıyor (Or. 13.1). Tatianus daha önce çalışmasında iki tür ruh arasında ayırım yapmıştı: "Birine ruh denir, fakat diğeri ruhtan daha büyüktür; o, Tanrı'nın sureti ve benzerliğidir" (12.1). Tatianus, ruhun (pneuma) ruhun yardımına koşup onu kurtardığını ileri sürer (13.2) ve ruhumuzu ruha bağlamayı ve böylece Tanrı ile birliğimiz için çalışmayı hayattaki görevimiz olarak belirler (15.1). Tatianus, Justin'in ima ettiğini, yani içimizdeki ruhun Tanrı ile özdeş olduğunu ve ruhumuzun onun aracılığıyla, yani ona katılımı yoluyla kurtulduğunu açıkça ortaya koyuyor. Ancak Tatianus, ruhun da cahil olduğunu ve kendisinin de karanlık olduğunu iddia ederek Justin'den farklıdır, çünkü onun maddeyle doğal bir yakınlığı vardır (13.2-3).²⁰ Bu, Timaeus'taki (34a-36e), Numenius gibi Platoncuların düzensiz dünya-ruhu arasındaki yakınlığı öne sürerek yorumladığı, dünya-ruhunun ilahi akıl tarafından bilgilendirildiğinde rasyonel ve düzenli hale geldiği fikrini hatırlatır. ve madde (fr. 52.37-65 Des Places).²¹ Justin'inkine benzer bir görüş Irenaeus tarafından da desteklenmektedir.²² Ancak onun vurgusu farklıdır. Irenaeus, insan doğasının üç unsurdan (beden, ruh ve ruh) oluştuğunu ve bu üç unsurun da insan yapısı için önemli olduğunu vurguluyor. Irenaeus bu noktayı, ruhsal, psişik ve dünyevi (Adv. Haer. I.6.1-3, I.7.5) olmak üzere üç insan sınıfını kabul eden ve bunların her birinde insan doğasının bir unsurunun, ruhsal insanlarda ruhun, psişik olanlarda ruhun ve dünyevi olanlarda beden baskın olduğunu kabul eden Valentinianusçulara karşı çıkıyor. Irenaeus onlara karşı, Pavlus'un 1. Selanikliler 5:23'teki pasajını yanlış yorumladıklarını ileri sürüyor; bu pasaj, her üç yönün de insan doğasında her zaman mevcut olduğunu ve hepsinin bir insanı tamamlamaya katkıda bulunduğunu açıkça ortaya koyuyor. Aşağıdaki pasaj Irenaeus'un konumunu özetlemektedir. Artık ruh ve ruh, insanın tamamı değil, yalnızca insanın parçaları olabilir. Çünkü kâmil insan, ruhu ele geçiren nefsin karışımı ve birliğidir.

Babanın ve Tanrı'nın benzerliğine göre bedenle karışmıştır. . . ruh tek başına insan değildir ama insanın ruhudur ve onun bir parçasıdır

--- SAYFA 191 ---

174 Ruh ve onun bedenle ilişkisi insan. Ruh da insan değildir, çünkü ona insan değil ruh denir. İnsanı tamamlayan şey bunların karışımı ve birliğidir. (Adv. Haer. V.6.1) Irenaeus'un iki kritik hedefi vardır: Bir yandan insanın esasen ruhla özdeş olduğunu ve bu görüşe göre insanlığın kurtarılabilecek tek yönünün bu olduğunu savunan Valentinianusçu görüşü eleştirir (Adv. Haer. I.5.5). Bu, yalnızca manevi insanların özünde Tanrı'ya benzediği anlamına gelir (II.29.3). Irenaeus bu görüşe şiddetle karşı çıkıyor. Bir önceki bölümde de gördüğümüz gibi (s. 144-146), tüm insanların beden, ruh ve ruh olmak üzere üç yönden oluşan aynı doğayı paylaşmaları ve Tanrı'nın ruhunu eşit olarak almaları ölçüsünde, insanın Tanrı'ya benzerliğinde hiçbir derece olmadığını savunur (IV.4.3, IV.38.11). Irenaeus'a göre insan doğası tek ve evrensel, Tanrı'nın benzerliğinde yaratılmıştır (V.6.1). Ancak Irenaeus, açıklayacağım gibi, Valentinianusçu görüşlerle bazı benzerlikleri olan Platoncu görüşleri de hedef alabilir. İnsanın beden, ruh ve ruhtan oluştuğu ve ikincisinin insan yapısındaki en yüksek unsur olduğu yönündeki Valentinianus öğretisi, muhtemelen Kutsal Yazılar'daki 1 Selanikliler 5:23 ve Luka 23:46 gibi pasajlardan ilham almıştır, ancak bu öğretiye Timaeus tarafından da destek verilebilir; burada Platon ayrıca beden, ölümlü irrasyonel ruh ve ölümsüz rasyonel ruh arasında ayrım yapar (Tim. 41cd, 69ce), yani içimizdeki en yüksek ve en ilahi unsur olan akıl (44a) (69de, 73a, 90a). Bu öğretiyi, çağdaş Platoncularda farklı biçimlere ve yorumlara sahiptir. Bu bölümde daha önce bahsettiğim gibi (s. 173), Plutarch insan doğasında beden, ruh ve zekayı birbirinden ayırır ve ikincisinin üstünlüğünü vurgular; Numenius ise insanın esasen akıl olduğunu ve akılla özdeşleştirilmesi gerektiğini, canlı bedenin düzgün işleyişi için gerekli olduğundan iştah, duygusal ve algısal gibi psişik yeteneklerin ruh bedene girdiğinde ortaya çıktığını iddia ederek daha radikaldir. (fr. 43 Des Places).²³ Timaeus'u takip eden Numenius, açıkça konuşursak, yalnızca aklın ölümsüz olduğunu ileri sürmüştür (fr. 31.25–26, 41.15–16 Des Places). Bu konum, daha yüksek, entelektüel bir ruh ile daha düşük bir ruh arasında ayrım yapan Plotinus ve Porphyry tarafından benimsenmiştir ve her ikisini de farklı bir anlamda ölümsüz olarak kabul etmektedirler; birincisi, esasen ilahi olan gibi bir akıl olduğundan bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürmesi anlamında ölümsüz iken, ikincisi ölümü kabul etmemesi ancak unsurlarının geldikleri evrene geri dönmesi anlamında ölümsüzdür.²⁴ Hristiyanlığın üçlü insan yapısı hakkındaki görüşü, insan ruhunun ruhtan daha yüce bir doğaya sahip olması ve esasen ilahi doğaya katılma erdemi nedeniyle olması bakımından benzerdir, oysa ruh yalnızca ruha katılımı yoluyla bahsedilmiş bir ölümsüzlüğe sahiptir. Irenaeus, ruhun yaratılmamış, ebedi bir varlık olduğu yönündeki Platoncu görüşü eleştirir. Justin ve Theophilus'un, insan ruhunun yaratıldığı görüşünü açıkça desteklemektedir (Adv. Haer. V.12.2), bu da ölümsüzlüğün, Platon'un Phaedo'sunda öne sürüldüğü gibi ruh için doğal olmadığı, daha ziyade ilahi bir armağan olduğu anlamına gelmektedir (II.34.2).

--- SAYFA 192 ---

Ruh ve bedenle ilişkisi 175 Irenaeus'un dediği gibi ölümsüz olan ruhun kendisi değil, onu ölümsüzleştiren Tanrı'nın iradesidir (secundum voluntatem Factoris Dei; II.34.2). Bu tam olarak Theophilus'un görüşüdür (Ad Autol. II.27). Irenaeus, hem ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin Platoncu görüşe hem de ruhun ruh göçüne ilişkin aynı derecede Platoncu görüşe açıkça karşı çıkar (II.33.1-4, 34.1; Tim. 90e-91e, Laws 872e, 940ae). Irenaeus'un argümanının itici gücü varsayımsal bir kıyas biçimini alır. Eğer ruh daha önceki bir yaşam yaşamış olsaydı, öğrendiği her türlü şeyi hatırladığı göz önüne alındığında, önceki varoluşundan bir şeyler hatırlardı; Ancak durum böyle değildir, çünkü ruhun daha önceki herhangi bir yaşamı hatırlaması söz konusu değildir; bu, birçok hayat yaşayan, ebediyen yaşayan bir ruha olan inancın mantıksız olduğu anlamına gelir. Görünüşe göre Irenaeus, Platon'un Menon'daki hatırlama argümanını ruhun geçmiş yaşamının kanıtı olarak kabul etmiyor; bunun nedeni muhtemelen onun görüşüne göre bu argümanın ruhun önceki bir yaşama dair anılara sahip olduğunu değil, yalnızca belirli bir tür bilgiye sahip olduğunu ortaya koyması ve bunun da mutlaka bir ruhun geçmiş yaşamını önermemesidir. Irenaeus, ruh ve beden arasında, Platon'un Phaedo veya Phaedrus gibi diyaloglarda önerdiğinden daha yakın bir ilişkiyi sürdürmesi açısından da Platoncu insan doğası görüşlerinden farklıdır. Sanatçının bir enstrümana hakim olması gibi ruhun da bedene hükmettiğini ileri sürer (Adv. Haer. II.33.4); Irenaeus, sanatçının yaptığı işe enstrümanı dahil etmesini sağlarken, ruhun da bedenın tüm faaliyetlerine katılmasını sağladığını öne sürüyor. Ruh, bedenle birleşerek ona hayat verir, ancak yine de ruh, tefekkür, hafıza ve bilgi gibi kendine has faaliyetlerini sürdürmeye devam eder. Burada bize, daha önce de belirttiğim gibi, ruhun biyolojik değil, entelektüel işlevlerden sorumlu olduğunu düşünen ve ruhun asla gerçekten ve tam olarak bedene inmediğini savunan Plotinus'u hatırlatıyoruz. Örneğin Plotinus, duyu algısının nasıl oluştuğunu açıklarken, bedenın, Formu yargılamak için ruha iletildiğini (Enn. IV.3.26.1-8), çünkü böyle bir işlevi yalnızca ruhun gerçekleştirebileceğini savunur. Ancak Irenaeus, Plotinus ve diğer çağdaş Platoncuların ileri sürdüğü gibi, yalnızca ruhun bedene ontolojik önceliğini, yani ruhun bedeni şekillendirdiği ve onu entelektüel işlevleri gerçekleştirebilecek bir beden haline getirdiği görüşünü korumakla kalmıyor, aynı zamanda bedenın, ruhla işbirliği yapacak ve ona yardım edecek bir doğaya sahip olduğu görüşünü de savunmak istiyor (II.33.3-4). Irenaeus, ruhun duyu-algı, düşünce ve odaklanma (sensus, cogitatio, intentio mentis; Adv. Haer. II.29.3) gibi zihinsel işlevleri bedenın onlara karşı çıkmadan, aksine yardımcı olarak yerine getirdiğini iddia eder. Durum böyleyse, bazı Platoncuların düşündüğü gibi beden ruha engel değil, bir müttefiktir. Ancak canlı bedenın tüm bu işlevlerinin sorumlusu ruhsa, ortaya çıkan soru, ruhun işlevinin ne olduğudur. Irenaeus'a göre ruh, insan doğasını Tanrı'ya benzetmek dışında canlı bedenın herhangi bir etkisinden veya işlevinden sorumlu değildir (Adv. Haer. V.7.1, V.9.1). İnsan doğası da akılla şekillendiği ölçüde Tanrı'ya benzer (V.1.3).²⁵ İnsan doğasının bu dönüşümü ruhtan kaynaklanmaktadır. I Cor'a güveniyorum. 15:46 ve Yaratılış 2:7, Irenaeus iddia ediyor

bu adama önce ruh verildi ve sonra Tanrı'nın ruhu aktarıldı (V.12.1), ki bu da

--- SAYFA 193 ---

176 Ruh ve onun bedenle ilişkisi, ruhun, ruhun varlığını varsaydığı anlamına gelir (II.29.3). Ruhun verilmesiyle tüm insan doğası dönüşerek rasyonel hale gelir ve bu nedenle beden dahil tüm insan doğası değer kazanır ve bütünüyle kurtulur. Ruhun bedeni dönüştürmesi gibi, ruh da hem ruhu hem de bedeni dönüştürür. Irenaeus'a göre Tanrı'nın enkarnasyonu, Tanrı'nın beden de dahil olmak üzere tüm insan doğasını kucakladığını ve onu yücelttiğini tam olarak gösterir (II.22.4).²⁶ Mesih bizi de beden olarak kurtarmak için enkarne oldu, yani bedenlerimiz dirilecek (V.3, V.6.1). İnsan bedeni hakkındaki bu görüş, Hristiyanlara özgü bir görüştür. Bedenin insan doğası içindeki önemi artık Hristiyan düşüncesinde vurgulanırken, çağdaş Platonizm ve Gnostisizm'de sistematik olarak küçümsenmiştir. Aşağıda göreceğimiz gibi (s. 185-195), Athanasius ve Nyssa'lı Gregory de beden rolünü daha da fazla vurgulayacaklar ve bunu Tanrı'nın Logos'unun enkarnasyonunun ışığında yapıyorlar. Üçlü insan doğasına tepkiler: Tertullianus, Athenagoras, Clement Şu ana kadar Justin, Tatianus, Theophilus ve Irenaeus için ruhun yaratılmış ama yine de anlaşılır bir varlık olduğunu gördük; aynı zamanda ruha ruhtan hayat verilmesi ve dolayısıyla bedeni canlandırması anlamında beden ile ruh arasında aracılık eden bir varlıktır ve bu anlamda ruh, içimizdeki ilahi unsur olan ruh aracılığıyla ölümsüz hale gelir. Ancak tüm Hristiyanlar bu görüşe katılmadı. Çağdaş olan Tertullianus ve Clement, yalnızca ruh ve bedenden oluşan insan doğasına ilişkin iki taraflı bir görüşü savunuyorlar. Ve her ikisi de, ruhun melekelerle sahip olduğu yönündeki orijinal Aristotelesçi görüşe katılıyorlar; bunlardan biri de akıl yetisidir. Ancak Tertullianus, insan ruhunun esasen Tanrı'nın ruhu olduğu ve yaratıldığında insana üflendiği görüşünü benimser. Hepsisi için olduğu gibi Athenagoras için de akıl ya da akıl, insan doğasının tamamını şekillendiren, Tanrı'dan kaynaklanan bir insan doğası unsurudur. Tertullianus'la başlayalım. Tertullianus, konuyla ilgili korunmuş ilk Hristiyan eseri olan Ruh Üzerine (De anima) adlı eserinde ruhun doğasını ve işlevini sistematik bir şekilde araştırmaya koyuldu.²⁷ Bu eseri Hermogenes ve Valentinus'un (De an. 3.1, 12.1) konuyla ilgili görüşleriyle çelişmek amacıyla yazdığını itiraf ediyor.²⁸ Gördüğümüz gibi, Irenaeus zaten anlatımında Valentinianusçu Gnostiklere karşı polemiksel bir tavırla hareket ediyordu. ruhun üzerinde. Ancak Tertullianus, eserinin başında Hermogenes'in ruhun mahiyetine ilişkin görüşüne zaten yanıt vermiş olması nedeniyle polemiklerin ötesine geçerek antik filozofların ruhla ilgili incelediği soruları tartışacağını belirtmektedir (De an. 1.1). Eğer durum böyleyse Tertullianus neden tekrar Hermogenes'in görüşüne başvuruyor? Tertullian'ı bu kadar meşgul eden bu görüş nedir? Bildiğimiz kadarıyla Hermogenes, insanın seçme özgürlüğü teorisini desteklemek için insan ruhunun doğasına ilişkin bir teori geliştirdi. temelde

--- SAYFA 194 ---

Tertullianus'un De anima'daki eleştirisine göre, Hermogenes'in insan ruhuna ilişkin teorisini şu şekilde yeniden kurgulayabiliriz. Hermogenes muhtemelen şunları ileri sürmüştür: (a) insan ruhları günah işler (b) Tanrı, Adem'e yaşam ruhunu üflemiştir, ancak bu, Tanrı'dan kaynaklandığı için günah işlemez (c) dolayısıyla yaşam ruhu, ruh için esaslı değil, onun bir tesadüfüdür (d) ruhun yüksek yetileri, bu yaşam ruhunun bir parçasını oluşturur (e) dolayısıyla ruhun yüksek yetileri, onun için rastlantısalıdır.²⁹ Hermogenes'in argümanı, şu metnin özel bir okunmasına dayanır: Yaratılış 2:7: pnoën zoēs yerine pneuma zoēs okuyor ve Justin, Tatian ve Irenaeus gibi o da ruh ile ruh arasında keskin bir ayırım yapıyor. Tertullianus, ruhu (spiritus) ve canı (anima) tanımlamasına olanak tanıyan ikinci okumayı savunur. Aşağıdaki pasaj Tertullianus'un Hermogenes'e karşı takındığı tutumu anlatıyor: Ancak şu anki araştırmamın doğası beni ruhu ruh/nefes (spiritum) olarak adlandırmaya zorluyor, çünkü nefes almak başka bir maddeye atfediliyor. Ancak biz bu [işlevi], bölünmez, basit bir töz olarak kabul ettiğimiz ruh için iddia ediyoruz ve bu nedenle, durumundan dolayı değil, eyleminden dolayı, doğası bakımından değil işlevinden dolayı ona kesin anlamda ruh dememiz gerekir; çünkü nefes alıyor, tam anlamıyla ruh olduğu için değil. Çünkü üflemek ya da nefes almak, nefes almaktır. Aynı şekilde ruh konusunda da; ruhu, bu nefes almayı ifade eden terimle, yani ruhu, eylemi nedeniyle, yani nefesle tanımlamaya zorlanıyoruz. Üstelik, ruhu Tanrı'nın nefesi (flatus dei) yerine maddeden türeten Hermogenes'in aksine biz buna ruh/nefes adını vermekte özellikle ısrar ediyoruz. (De anima 11.1) Pasajın açıkça belirttiği gibi, Tertullianus ruh ve ruhu özdeşleştirir. Onun argümanı, canlılar için temel bir işlev olan nefes almanın ruhun sorumluluğunda olması gerektiğidir; Eğer durum böyleyse, o zaman nefsin, nefes almayı ifade eden ruh olması gerekir ve bu ruh, Allah'ın nefesinden kaynaklanır. Bu, Hermogenes'in görüşüne karşı çıkan ve De anima'nın (10) önceki bölümünde özetlediği argümanın kısaltılmış versiyonudur: (a) nefes almak yaşamaya özgüdür (b) bu tüm canlılar için geçerlidir (c) dolayısıyla yaşamak ve nefes almak aynıdır, "yaşamak nefes almaktır" (d) eğer öyleyse, hem yaşamak hem de nefes almak yaşamaktan sorumlu maddeye, yani ruha özgüdür (e) dolayısıyla hayat ve nefes/ruh (spiritus) tek madde çünkü bölünemezler

--- SAYFA 195 ---

178 Ruh ve onun bedenle ilişkisi Dolayısıyla şu sonuca varır: (f) ruh ve ruh tek bir tözdür. Tertullianus daha sonra insanda yalnızca iki parçayı ayırt eder: beden ve ruh/ruh ve eserin başka yerlerinde de bu görüşe sadık kalır (örneğin De paenitentia III.4). Ancak onun argümanı, yukarıda alıntılanan pasajın da belirttiği gibi, Tertullianus'un ruh ve ruhun kimliğini değil, birliğini koruduğunu öne sürüyor. Ve eğer durum böyleyse, ruh ile tinin ne anlamda bir birlik oluşturduğuna dair bir soru ortaya çıkar. Tertullianus bu soruyu ele alıyor. Ruh ve ruhun birliğinin gündüz ve ışık birliği gibi olduğunu iddia eder; ikisi aynı değildir ama biri yani gün vardır çünkü diğeri ışık vardır. Burada bunun bir kimlik durumu değil, ontolojik bir bağımlılık ilişkisi olduğu ileri sürülebilir, çünkü bir varlık (ışık, ruh) diğer varlığın (gün, ruh) varlığı için gerekli ve yeterli bir koşuldur. Ancak Tertullianus, iki maddenin operasyonları veya işlevleri açısından farklılık gösterdiğini (distinguunt substantias opera; De an. 10.9) ve aynı simgesel olarak işlevlerin benzerliğinin madde benzerliğine tekabül ettiğini iddia eder. Ona göre ruh ve ruh meselesi de budur. Bu tartışmalı bir iddiadır. Ancak durum ne olursa olsun, Tertullianus'un ruhu tam olarak nasıl ruh olarak algıladığını ve böyle bir varlığın canlı bedenın tüm işlevlerini nasıl açıklayabildiğini hâlâ merak ediyoruz. Tertullianus, De anima'da Stoacı ruh görüşünden ilham aldığını açıkça belirtir. Nefesin ve yaşamın özdeşliğine olan inanç Chrysippus, Antipater ve Babilli Diogenes tarafından kanıtlanmıştır (SVF II.249, 838, 879); ruhu ruh (pneuma), bedensel bir varlık olarak tanımlayanlar da onlardı.³⁰ Tertullianus, kendi itirafıyla (De an. 4.3), kadın bedeni ve onun hastalıkları üzerine çalışmalarıyla ünlü olan, Tertullian'dan bir kuşak daha genç bir doktor olan Soranus'tan da yararlanır. Tertullianus, Soranus'un artık mevcut olmayan ve en iyi kaynağımız olan Ruh Üzerine çalışmasını kullanır.³¹ Tertullianus'un Stoacılardan, kendisi de onların psikolojisinden etkilenen Soranus aracılığıyla yararlanması mümkündür.³² Ancak Tertullian'ın kullandığı tek tıbbi otorite Soranus değildir. De anima 10'daki argümanında, M.Ö. 3. yüzyılın ilk yarısında İskenderiye'de faaliyet gösteren Herophilus'un anatomik araştırmalarına da değinerek, Herophilus'un sadece cesetleri incelemiş olsaydı insan vücudunun iç yapısını keşfedemeyeceğini çünkü ölümün iç organların fizyolojisini yok ettiğini belirtir. Tertullianus daha sonra tüm hayvanların akciğer organlarına sahip olmadığı iddiasına karşı çıkıyor; bu muhtemelen ruhun ruhla özdeşleştiği ve solunumdan sorumlu olduğu yönündeki Stoacı görüşe karşı yapılan bir eleştiriydi. Nasıl olursa olsun, canlı bedenin ayakta kalmasını sağlayan şeyin nefes olduğunu bir kez daha vurguluyor. Tertullianus'un De anima'da ruhun doğasına dair Stoacı görüşe bağlılığı, onu ruhun bedenden ayrılabilir ve önceden var olan anlaşılır bir madde olduğu şeklindeki Platoncu öğretiyi eleştirmeye sevk eder (De an. 4, 6), aynı zamanda Irenaeus'un zaten yaptığı gibi Pisagorcu ve Platoncu ruhun göçü teorisini de reddeder (28-29).³³ Tertullianus ayrıca Ruhun Platonik bölünmesini eleştirir

--- SAYFA 196 ---

Phaedrus, Republic ve Timaeus'ta (De an. 14) korunan ruh ve onun bedenle ilişkisi parçalara ayrılmıştır. Bunun yerine Tertullianus'a göre ruh, beslenme, büyüme, hareket ve duyu-algılama gibi çeşitli yaşam işlevlerini yerine getiren çeşitli yetilere sahip bir birliktir (14.3). Tertullianus'a göre düşünme, ruhun başka bir işlevidir ve Anaxagoras, Aris tole ve Valentinus'un yaptığı gibi (12) bu işlevden sorumlu olan akıl gibi bağımsız bir varlığı varsaymamıza gerek yoktur.³⁴ Tertullian'a göre akıl, görme duyusu gibi, ruhun başka bir aracıdır. Tertullianus'un ruhun ruh olarak Stoacı görüşüne bağlılığı, onu ruhun maddi doğasına ilişkin Stoacı inancı onaylamaya kadar götürür; bu bakımdan ilk Hristiyanlar arasında benzersizdir. Bu etkiyi, psikik profil açısından çocukların ebeveynlere benzerliği ve beden ruh üzerinde neden olabileceği etki gibi standart Stoacı argümanlara atıfta bulunarak savunur (De an. 5.4-5; SVF I.518, Nemesius De nat. hom. 2.76-79). Stoacılar gibi Tertullianus da beden ruh olduğu gibi ruhun da yaratıldığını savunur; Tanrı'nın nefesinden doğar (natam) ve yaratılır (factam). (Dean. 22.2). Daha spesifik olarak Tertullianus, beden ve ruhun döllenme anında eş zamanlı bir kökene sahip olduğunu ve ruhun ebeveynlerden çocuğa aktarıldığını ve embriyonun gebe kalmasıyla birlikte var olmaya başladığını savunur (27.3). Erkeğin sperminin hem bedensel hem de psikik unsurlardan oluştuğunu öne sürüyor; bedensel unsur ebeveynin tüm bedeninden gelirken, psikik unsur sıcak, havadan gelen bir özdür. Bu, Philo'da da bulunan (De opif. 67; SVF II.745) Stoacı doktrinin (SVF I.128) yeniden canlandırılmasıdır. Tertullianus'un Stoacı ruh görüşüne bağlılığı ne şaşırtıcı ne de rastlantısaldır; daha ziyade onun Stoacı metafiziğe olan genel bağlılığının bir parçasıdır; her şeyin bir tür maddi olduğunu savunur.³⁵ Ruh ve beden farklı türde bedenlerdir (Res. 33.9) ve hatta Tanrı bile maddidir (Adv. Prax. 7; cf. SVF II.526, 527). Tertullianus, insan ruhunun, erkek ebeveynin bedeninden kaynaklanan maddi bir varlık olduğu yönündeki görüşünden bazı ilginç sonuçlar çıkarıyor. Embriyonun anne rahminde hareket ettiği ampirik gerçeği bunun ruhlu olduğu anlamına gelir, çünkü ruhun geleneksel olarak hareketin ilkesi olduğu düşünülür. Eğer ruh embriyoda zaten tam olarak mevcutsa, o zaman doğduğu andaki haliyle tam bir insan olduğunu iddia eder (Dean. 25.2-3, 37.2-3);³⁶ ve eğer durum buysa o zaman kürtajın cinayetle eşdeğer olduğunu iddia etmeye devam eder (25.2-3). Bu Greko-Romen dünyasında bir yeniliktir. Geleneksel olarak embriyonun henüz tam bir insan olmadığına inanılıyordu, en azından döllenme başlangıcından bu yana³⁷, bu nedenle kürtajı suç olarak suçlayan bir mevzuat yoktu, ancak yalnızca babanın rızası olmadan yapıldıysa.³⁸ Ancak Tertullian'a göre insanın temel unsuru, doğrudan Tanrı'dan kaynaklanan ruh, embriyoda zaten mevcuttur ve bu anlamda tamamen insandır. Tertullianus'un ruhun maddi olduğu ve döllenme anında ortaya çıktığı görüşüne bağlılığı, Stoacıların muhtemelen yaptığı gibi onun ölümsüzlüğünü inkar ettiği anlamına gelmez (Eusebius, P.E. XV.20.6; SVF II.809; LS).

53W). Durum tam tersi. Ruhun ölümsüzlüğü önemli bir özelliktir

--- SAYFA 197 ---

180 The soul and its relation to the body of the soul as Tertullian conceives of it. The following passage leaves no room for doubt: The soul, then, we define to be sprung from the breath of God, immortal, possessing body, having form, simple in its substance, intelligent in its own nature, developing its power in various ways, free in its determinations, subject to changes of accident, in its faculties mutable, rational, supreme, endued with an instinct of presentiment, evolved out of one, archetypal, soul. (De anima 22.2) One may wonder, though, about the sense in which the soul is immortal, according to Tertullian, since it is of corporeal nature. Here we need to remember that there had been earlier theories of the soul, such as that of Heraclides of Pontus, also maintaining both the corporeality and the immortality of the soul.³⁹ The crucial point in Tertullian's theory that allows him to bestow the soul with immortality is that the human soul stems from the breath of God. This means that, if man's essence is the soul as God's breath, then man is similar to God. The soul of each human does not spring, however, directly from God, but rather from the first human, whom God created. Since the procreation of mankind amounts to the transmission and perpetuation of the breath of God from one man to another, the human soul is never dying. For Tertullian, then, the soul is immortal only in the sense of being transmitted unceasingly within the mankind preserving God's spirit with it (De an. 27.4-6). On the same token the human soul perpetuates the original sin and thus a corrupting element of the initial human nature (De an. 41.1-3). This is why, in Tertullian's view, death occurs in mankind. Death is not a natural lot for humans but rather the consequence of sin (De an. 52.2).⁴⁰ Death as the separation of soul from body is the consequence of man's abandoning God (De an. 52.2, Res. 19.3). Similar to Tertullian's is Athenagoras' view of the soul; he distinguishes between soul and body in a way similar to that of Tertullian and he claims that intellect or reason shape both soul and body (On Resurrection 15.5-7). Athenagoras' view of the human nature is motivated by his wish to defend the possibility of resurrection. He argues that both the human soul and the human body have benefited from the divine gift of reason and this is why both will enjoy an afterlife, in a resurrected form. The view that reason is a divine gift that permeates human nature, soul and body, brings Athenagoras to condemn abortion, as Tertullian also did. He comes to the issue of abortion while discussing spectacles of homicide and in this context he argues that abortion is similar to homicide. Athenagoras, however, describes the embryo as an animal in the womb (to kata gastros zōon), not as a perfect human being, and he speaks of it as a plant that is fed (Legatio 35.6). Apparently Athenagoras believes that the embryo is not perfectly ensouled, which means that he takes the soul to acquire more aspects or faculties later in life in order to become a human soul, and probably maintains that man strictly speaking comes into being only when all necessary faculties of the soul come into being. In this case animation is a process that is completed after man's birth. Athenagoras may well be inspired

--- SAYFA 198 ---

Ruhun yetilerinin aşamalı gelişimini savunan Stoacılar tarafından ruh ve onun bedenle ilişkisi 181 (SVF II.83) ve ayrıca embriyonun gelişiminden bahseden Aristoteles tarafından.⁴¹ Bununla birlikte farklı olan şey, onun görüşüne göre canlanma sürecinin, daha önce de belirttiğim gibi, hem ruhu hem de bedeni şekillendiren insan doğasının rasyonel unsuru tarafından motive edilmesidir. Daha sonra Nyssa'lı Gregory tarafından geliştirilen bu görüşü yeniden bulacağız. İskenderiyeli Clement ayrıca, kısmen Aristoteles'ten ilham alan bir görüş olarak, insan ruhunun, insanın giderek geliştirdiği bir yetenekler toplamı olduğunu savunur (Strom. II.20.110-113). Clement, ruhun yetileri arasında dürtü (hormē) ve temsil etme yeteneğini (phantasia) sayar; kendisinin iddia ettiğine göre tüm hayvanlarda bulunur ve bizi harekete geçmeye motive eder, buna karşın insanlarda ek olarak rasyonel yeti (logikē dynamis; Strom. II.20.111.1) bulunur. Clement, bu yeti sayesinde izlenimleri (diakrinein tas phantasias) doğru ve yanlış olarak ayırt edebildiğimizi ve dolayısıyla onlara kapılmadığımızı öne sürüyor (Strom. II.20.111.1). Bu insan ruhunun çok önemli bir yönüdür. Clement'e göre, insanın seçme yeteneğini yeterince takdir etmeyen bir insan ruhu görüşü, insan ruhunun gerçekte ne olduğuna, yani biliş ve karardan sorumlu bir birliğe adalet sağlamaz. 4. Bölüm'de gördüğümüz gibi Clement, yönetme, akıl yürütme, ruhun bir parçası, seçme kapasitesine sahip olan hegemonikon'u, kendi deyimiyle diğer tüm yetilerin hizmetkârı olduğu ruhun temel unsuru olarak görmektedir (Strom. II.16.77.5). Bu, ruhun yönetici kısmının tüm ruhu birleştirdiği ve birbirine bağladığı yönündeki Stoacı tezi anımsatmaktadır (SVF II.836). Clement bu ruh anlayışını onaylıyor çünkü o, insanın özerkliğini, insanın seçme gücünü savunmakla ilgileniyor. Onun ruha bakışını şekillendiren de bu konudur. İnsan özerkliği, aklın emriyle birleşik bir ruh gerektirir. Clement'in bir yandan insan ruhunun hem iyi hem de kötü ruhları barındırdığını savunan Gnostik görüşlere karşı, aynı zamanda da Pisagorcü/Platoncu parçacı ruh görüşüne karşı savunmak istediği şey bu tür bir ruh birliğidir (Strom. II.20.112.1-114.6). Clement, Valentinus'un, insan ruhunun ruhların barınağı gibi olduğu ve ancak Oğul Tanrı'nın orada bulunmasıyla saf hale gelebileceği tezini aktarır. Clement, Tanrı'nın takdirinin bizi en başından beri neden böyle bir ruhla donatmadığını sormaya devam ediyor (II.20.115.1). Bölüm 4'te (s. 149-151) gördüğümüz gibi, insan ruhu Hristiyan inancına bağlılığını özgürce seçmelidir ve Tanrı'ya benzerliğimiz tam da bu özgür seçim yeteneğinde yatmaktadır. Origen İnsan ruhunun doğası ve onun insan bedeniyle bağlantısı Origen'in düşüncesinde merkezi hale gelir. Bunun nedeni, Origen'in bu konunun kozmogoni, insanın özgür iradesi, etik ve kurtuluş gibi diğer birçok konuyla olan ilişkisini fark etmesidir (bkz. Bölüm 2, 4 ve 6). Ancak Origen, Justin ve Tertullian'ın yaptığı gibi hiçbir zaman ruh üzerine bir inceleme yazmadı. Bunun nedeni muhtemelen konunun tamamını kafa karıştırıcı bulmasıydı.⁴² Daha önce de belirttiğim gibi (s. 169), Kutsal Kitap'ta ana hatlarıyla belirtilen açık bir doktrin olmadığını ve birbiriyle yarışan teorilerin onun için kafa karışıklığına yol açtığını iddia ediyor (Prens. Tercih. 5).⁴³ Listelediği ilk ana teorik seçenek traducianizm, yani ruhun bedene bedene aktarıldığı teoridir.

--- SAYFA 199 ---

182 Ruh ve onun bedenle ilişkisi, Tertullianus'un ileri sürdüğü ebeveynlerin tohumu. Origen ayrıca şu seçeneklerden de söz ediyor: "Ruhun başka bir başlangıcı olup olmadığı ve bu başlangıcın doğuştan mı yoksa doğmamış mı olduğu ya da en azından bedene dışarıdan mı aktarıldığı" (Prens. tercih 5). Origen, çeviriciliği açıkça reddediyor (Şarkı Üzerine Comm. 2.5.23), bu da onun kalan seçeneklerden birini değerlendirdiği anlamına geliyor. Origen, ruhun yaratıcısı olduğu için ruhun bir başlangıcı olduğunu kesinlikle kabul eder, ancak soru bunun nasıl bir başlangıç olduğu ve bedene nasıl aktarıldığıdır. Ruhun bedene dışarıdan verildiği görüşü o dönemde aralarında Numenius, Plotinus ve Porphyry'nin de bulunduğu birçok Platoncu tarafından benimseniyordu. Sonuçta Origen, ruhun doğası ve işlevi konusunda bir görüş benimser (bkz. özellikle Prensip II.8), ancak bu görüşün ne olduğu ve nasıl yorumlanması gerektiği konusunda bilim adamları arasında çok az fikir birliği vardır. Origen'in kendisini yeterince netleştirmede olduğu ya da sonuna kadar şaşkın kaldığı söylenebilir. Aslında durum budur; Origen'in kendisi, ruh hakkındaki tüm tartışmanın açık ve kararsız kaldığını öne sürüyor (Prens. II.8.4-5). Aşağıda, bilimde tartışılan noktaların altını çizerek, Origen'in ruh teorisinin geçici bir açıklamasını sunuyorum. Origen, ruhun Tanrı ile beden arasında aracı bir varlık olduğunu (Prens. II.6.3) ve rasyonel bir varlık olduğunu savunur. Tanrı'nın Oğlu ve Bilgeliği Mesih'in enkarnasyonuna izin veren ruhtur; çünkü Mesih'in de bir ruhu vardır (II.6.5). Mesih'in ruhundan söz eden Origen, Kutsal Yazıların bazen Mesih'in ruhundan, bazen de Mesih'in ruhundan (pneuma; Spiritus) söz ettiğine dikkat çeker. Origen, bu ikisinin aslında farklı olmadığını, aynı varlık için iki isim olduğunu öne sürmektedir (II.8.4). Bu, Origen'in burada Tertullian'ın yanında olduğu anlamına gelmiyor. Ancak Justin ve Irenaeus'un insan yapısıyla ilgili üçlü planına da yanaşmıyor. Origen daha ziyade bedenlenmiş halindeki insan ruhunun düşmüş ve başarısız bir akıl (insan; II.8.3) olduğunu savunur ve bunu sıklıkla ruhla özdeşleştirir. Ruh için kullanılan psychē teriminin, soğuma sürecinde akıl bedene indiğinde oluşan bir madde olduğunu ve Tanrı ile bağlantısını kaybettiğini öne sürerek eski geleneğe katılıyor.⁴⁴ Bu, ruhun Kutsal Yazılarda neden hiçbir zaman övülmediğini açıklıyor. "Adaletle uygun davranan can kurtulacak" ve "günah işleyen can ölecek" [Sirach Bilgeliği 6:4]. Ancak Kutsal Yazıların ruhu suçlulukla ilişkilendirdiğini ve övgüye değer olanı sessizce geçiştirdiğini görüyoruz. Şimdi, adından da anlaşılabilceği gibi psyche'nin bu ismi nasıl aldığını, yani adaletin ve ilahi ateşe katılımın sıcaklığını kaybettiğinde soğuduğu, ancak başlangıçtaki haline tekrar yükselme olasılığını kaybetmediği için nasıl aldığını araştırmamız gerekiyor. Sanırım bu, peygamber tarafından şu pasajda dile getirilmiştir [Mezmun 114:7] "Rahatına dön, canım." Bu hepimize, aklın (insanların) statü ve haysiyet bakımından gerilediğini ve artık ruh denilen şey haline geldiğini göstermektedir. Kendini onarıp ıslah ederse yeniden akıl olur. (Prensip II.8.3)

--- SAYFA 200 ---

Ruh ve Bedenle İlişkisi 183 Bu pasaj, aklın düşüp ruh haline gelmesinin, onun aynı zamanda akıl olarak başlangıçtaki durumuna yükselme yeteneğini de kaybetmesi anlamına gelmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Ruh, kendisini orijinal entelektüel durumuna geri döndürme gücünü korur. Bu konuya daha fazla girmeden önce, Origen'in aynı bağlamda, aklın bu düşüş ve ruh haline gelme sürecinin her durumda eşit olmadığını belirttiğini belirtiyim; daha ziyade, aklın ruha inşi ve bozulmasının akıllar arasında farklılık gösterdiğini, çünkü "bazı akıllar orijinal güçlerinin bir kısmını korurken, diğerlerinin hiç ya da çok azını koruduğunu" ileri sürer (II.8.4). Origen bunun ampirik kanıtı olarak bazı insanların çocukluklarından beri diğerlerinden daha akıllı olduklarını öne sürüyor (ardentioris acumenis; II.8.4). Ancak Valentinianusçuların iddia ettiği şey tam olarak budur: İnsanlar eşit olmayan şekilde yaratılmıştır ve içlerinden yalnızca bir sınıf, entelektüel açıdan yetenekli veya pneumatikoi, kurtuluştan keyif almaya mahkumdur. O halde soru, aklın tam olarak nasıl bozulup ruh haline geldiği, kendini nasıl düzeltip orijinal statüsüne kavuştuğudur. İlginç bir şekilde Origen, ruh hakkındaki görüşünü, bunun yerleşik bir öğreti olarak görülmesi gerekmediği, daha ziyade araştırmaya ve tartışmaya açık olduğu şeklinde bir notla nitelendiriyor ve okuyucuyu tam da bunu yaparken onu takip etmeye davet ediyor (Prens. II.8.4, 5). Bu, Origen'in felsefi zihninin göstergesidir; bir doktrini belirtmekten ziyade bir araştırma yürütüyor ve okuyucuya bunu işaret ediyor. Origen daha sonra, insanlar arasındaki farklılıkların ölümlü bedende vücut bulmadan önce akıllarının özgür seçimlerinin sonucu olduğunu göstermeyi amaçlayan uzun bir konu dışına çıkıyor. Origen'in felsefesinin bu yönünden insan iradesiyle ilgili önceki bölümde bahsetmiştim (s. 152-155). Orada da söylediğim gibi Origen, Tanrı'nın tüm akılları eşit yarattığını (II.6.4, II.9.7), ancak hepsinin aynı şekilde yaşamaya devam etmediğini (II.9.6); daha ziyade bazıları Allah'ı taklit etmeyi ihmal ettikleri ve Allah'tan uzaklaştıkları için bozuldular ve bozuldular (II.9.6). Bunu nasıl anlamalıyız? Origen, aklın bu durumunu zamanla işine olan ilgisini kaybeden bir doktora veya geometriciye benzetiyor; bunun sonucunda bilgisi giderek kötüleşir (Prens. I.4.1). Birisi hızlı tepki verirse bilgiyi yeniden kazanmak hala mümkün olacaktır. Aksi takdirde tüm bilgi yok olacak ve artık doktor ya da geometri olmaktan çıkacaktır; Origen'e göre, ihmal nedeniyle Tanrı'dan uzaklaşan akıllarda da durum benzerdir ve bunun sonucunda unutkan ve cahil hale gelirler.⁴⁵ Sonuç olarak düşmüş akıllar, indikleri bölgelere uygun bedenleri, yani önce eterik, sonra havai bedenleri benimserler. Yalnızca Mesih'in ruhu Tanrı'dan uzaklaşmamıştır, çünkü bu Logos'un mükemmel bir şekilde gerçekleşmesidir, bu yüzden tüm rasyonel ruhlar için bir modeldir (II.6.5, IV.4.4). Origen böylece, hepsi eşit yaratılmışken insan zekasının nasıl farklı şekillerde geliştiğini ve çeşitli hale geldiğini ve bu çeşitliliğin nihayetinde insan yapısı ve yeteneklerinin çeşitliliğini nasıl açıkladığını açıkladı (Prens. I.8.1). Orijinal halindeki akıl, değişen oranlarda rasyonel olmayı veya rasyonel olmamayı seçebilir.

derecelerdir ve bu seçim aynı zamanda onun ölümlü bir bedendeki somutlaşmasını da belirler. Ayrıca düşmüş kalmayı ya da yeniden bir zekaya dönüşmeyi seçebilir.

--- SAYFA 201 ---

184 Ruh ve onun bedenle ilişkisi erdemi kazandığında gerçekleşir (II.8.3). Ruhun orijinal, entelektüel durumuna geri dönüşü, Origen'in genel teorisinin bir parçasıdır; buna göre, dünyanın ilk düzeni başka bir kozmik döngü yoluyla yeniden kurulacaktır; bu, dünyaların sayısız bir şekilde birbirini takip ettiğine ilişkin Stoacı doktrini anımsatan bir görüştür (SVF II.599, 623). Bu restorasyon, arınma anlamında restore edilecek ve kurtuluşa ulaşacak olan insan ruhlarını da içerecektir (III.6.3-9).⁴⁶ Şimdi son dönemdeki bilimde tartışılan bir unsura, yani aklın cisimleşmesine odaklanayım. Antik çağlardan bu yana, eleştirmenler Origen'e bedensiz ruhlar görüşünü atfederler, ancak son yıllarda bunun Origen'in desteklediği görüş olmadığı defalarca iddia edilmiştir.⁴⁷ Mevcut kanıtlar, Origen'in büyük olasılıkla akılların düşmeden önce ruhani bedenlere sahip olduğunu ve ölümlü bedenlere inişlerinde bunu terk ettiklerini öne sürdüğünü göstermektedir. Origen bütünleşmeden bahseder (ensōmatōsis; Joh. 6.85'te), düşmüş aklın ruhun durumuna göre dönüşen tek bir bedeni kullandığını ima ederken, Plotinus görünüşe göre ruhun beden değişiminden bahsederken aynı görüşü anlatır (metensōmatōsis; Enn. IV.3.9.6).⁴⁸ Burada önemli olan nokta, akılların ölümlü bedenlerde bedenlenmelerinden önce zihinlerin bedende bedenlenmesidir. Ruh ile görünen beden arasında bir aracı olan eterik bir beden, pnömatik bir araç. Bu teoriye aslında Yeni-Platoncularda, Plotinus ve Porphyry'de rastlıyoruz; Iamblichus ve Proclus ise bu teoriyi daha da geliştirip detaylandıracaklardır. Origen bu konudaki teorisini açıklamamıştır ve bazen ruhların bedenden önce var olduğundan söz eder.⁴⁹ Ancak şurası açıktır ki Origen, akılların fani bedenlerde bedenlenmelerinden önce var olduklarını ve ayrıca akılların seçimleri ve düşüncelerinin onların ruhlara düşüşlerini ve ölümlü bedenlere bedenlenmelerini belirlediğini ileri sürmüştür. Bunlar aslında iki şey değil birdir; yani bir aklın ruh konumuna düşmesi, onun ölümlü bir bedende cisimleşmesi anlamına gelir.⁵⁰ O halde Origen'in görüşüne göre ruh, Justin ve Irenaeus için olduğu gibi insanın bir parçası değildir; daha ziyade aklın bir durumudur, yani düşmüş bir akıldır (Prens. II.10.2). Muhtemelen Origen'e göre akıl, ölümlü bedenlere inerken, biri akıl olan yetileri geliştirerek bir ruha dönüşür. Bahsettiğim gibi Origen, ruhun kendi anlayışından itibaren rasyonel olduğunu açıkça ortaya koymaktadır (Prens. I.7.4). Görünüşe göre o, insan ruhunun bir akıl yürütme yetisine sahip olduğunu değil, onun belirli bir tür ruh, yani rasyonel bir ruh olduğunu kastediyor. Origen ruhun doğasından bahsederken onun hem canlandırma yeteneğinden hem de muhakeme yeteneğinden bahseder (I.7.4). İlk yetenek arzu, hayal gücü, algılama, hareket, hormē (Prens. II.8.1-2) kapasitesinin yanı sıra aşk, öfke ve kıskançlık (II.10.5) gibi duyguları da içerir. Düşmüş karakterine rağmen böyle bir ruh, rasyonel kaldığı ölçüde, başından itibaren kendi yaşam tarzını seçmekte özgürdür; bedene iniş de ruhun yaptığı bir seçimdir (I.7.5). Origen, ruhun temelde rasyonel olduğunu düşündüğü için tam da Platon'un ruhun üçe bölünmesi teorisini reddeder (IV.4.1). Aynı bağlamda Origen

aynı zamanda insan doğasına ilişkin üçlü görüşü (beden, ruh, ruh) ve rasyonel ve rasyonel olmayan iki ruhumuz olduğu görüşünü de reddeder.

--- SAYFA 202 ---

Ruh ve bedenle ilişkisi 185 İkincisi, Numenius'un ruh teorisini anımsatabilir çünkü o, rasyonel ve rasyonel olmayan iki ruhu birbirinden ayırır.⁵¹ Bunların, ruhun sahip olduğumuz iki yönü değil, iki tür ruhu olduğu düşünülür.⁵² Origen'in ruh teorisi aslında Numenius'unkine benzer. Aynı zamanda insan ruhunun temelde rasyonel olduğunu düşünür ve ruhun, ölümlü bedeni canlandırmak için bedenlere inerken psikik yetileri geliştiren, bunlardan biri akıl olan düşmüş bir akıl olduğunu iddia eder (Numenius fr. 34 Des Places; krş. Yaratılış 2:7). Origen'in teorisi aynı zamanda Plotinus'un ilgili teorisini de hatırlatıyor. Hem Origen hem de Plotinus, ruhumuzun entelektüel yönünün gerçek benliğimizle özdeşleştiğini ve ne yaparsak yapalım her zaman bizimle birlikte kaldığını savunurlar (Enn. IV.8.8).⁵³ Plotinus gibi Origen de sadece ruhumuzun orijinal entelektüel doğasını vurgulamakla kalmaz, aynı zamanda insan ruhunun esasen rasyonel olarak bizi Tanrı'nın entelektüel doğasıyla özümsemişi ve onun bilgeliğine eşit şekilde katılmamızı sağladığı ölçüde, yaptığımız seçimlerden bağımsız olarak bunun değişmeden kaldığını da savunur. ve adalet (Prens. I.3.6, Yaratılış 2:7'ye atıfta bulunarak).⁵⁴ Gnostiklere karşı eleştirel bir tavırla Origen, tüm insanların ilahi olandan eşit derecede paya sahip olduğunu (Prens. I.3.6) ve bu nedenle insan ruhlarının orijinal entelektüel statülerine dönme yeteneklerini asla kaybetmediklerini vurgular. Yukarıdakilerden, Origen'in ruh teorisinin büyük ölçüde etik kaygılar, yani ilahi adalet ve insan özerkliği ile ilgili kaygılar tarafından belirlendiğinin oldukça açık hale geldiğini düşünüyorum. Origen, kötülüğün Tanrı tarafından değil insanlar tarafından meydana getirildiğini savunmasına olanak tanıyan bir ruh teorisini dile getiriyor. Justin ve Irenaeus'ta da benzer bir kaygı ilgili teorinin şekillenmesinde rol oynuyor ancak Origen'de bu durum çok daha belirgin hale geliyor. Origen, insanın Tanrı'nın suretinde ve benzerliğinde yaratıldığına dair kutsal metinlerdeki görüşün, insanın tam olarak Tanrı gibi bir akıl olduğunu ileri sürdüğü anlıyor (Prens. II.10.7). Origen'e göre bir beden içinde olmamız ve bu bedende faaliyet gösteren bir ruhumuzun olması, orijinal zihinsel durumumuzu koruyamadığımızı, yani günahımızın kanıtıdır. Nemesis ve Nyssa Origen'li Gregory'nin, ruhun bedenlenmeden önce var olan düşmüş bir akıl olduğu öğretilerine, sonraki nesil Hristiyan düşünürler tarafından karşı çıktı. Bunun yerine aklın, ruhun bir parçası, yani düşünme işlevlerinden sorumlu olan kısmı olduğunu ileri sürerler. Örneğin Athanasius'a göre akıl, ruha emir veren veya onu yönlendiren kısımdır (C. Gentes 31, 32), tıpkı dünyanın Tanrı tarafından yönetilmesi gibi (38, 39, 42, 47). Bu, Athanasius'un insan ruhunu esasen rasyonel olarak kabul ettiği anlamına gelir (logikē; 33.30, 34.2-3), bu açıdan Clement ve Origen ile aynı fikirdedir. Athanasius'a göre, insan ruhunun tutkulardan arınmasını ve Tanrı'ya dönmesini sağlayan, insanların Tanrı gibi olmasının yolu olan, temelde bu rasyonel doğasıdır (2.21-34, 34.11-19). Clement ve Origen'e gelince, insanın özerkliği ve İncil'de insanın Tanrı'ya benzerliğine ilişkin ifade, insan ruhunun esasen rasyonel olmasını gerektirir. Ancak soru, esasen rasyonel olan bu ruhun insan bedeniyle nasıl bağlantı kurduğudur. Nemesis ve Nyssa'lı Gregory, aynı zamanda yazarak, bu soruyu biraz ayrıntılı olarak ele almaya koyuldular.

--- SAYFA 203 ---

186 Ruh ve onun bedenle ilişkisi Nemesius, hayatta kalan tek eseri İnsan Doğası Üzerine'de Origen'in ruh teorisine ilginç bir alternatif ortaya koyar. Nemesius'un çıkış noktası, insanın ruh ve bedenden oluştuğu, aklın (nous) ruhun bir parçası olduğu ve dahası insan ruhunun entelektüel bir yapıya sahip olduğudur (De nat. hom. 1, 38 Morani). Bu nedenle Nemesius, hem Epikuroşçuların ve Stoacıların materyalist teorilerini hem de Plotinus ve Apollinarius'un ruh ve akıl arasında keskin bir ayırım yapan teorilerini reddeder. Nemesius aynı zamanda hem ruhun yaratılmış bir varlık olduğu görüşünü (daha önce de görüldüğü gibi, aralarında Nemesius'un açıkça eleştirdiği Eunomius'un da bulunduğu birçok Hristiyanın kabul ettiği bir görüş) ve ruhun ebeveynlerden çocuklara aktarıldığı görüşünü (genellikle traducianizm olarak adlandırılan) Tertullian'la ilişkilendirilen görüşü de reddeder (2, 30f.). Nemesius, daha ziyade, ruhun, bedenlenmeden önce var olan ve bedenlendiğinde bedeni kendi aracı olarak kullanan anlaşılır bir varlık olduğu yönündeki Platoncu görüşe katılır (2, 30f.) ve ayrıca ruhun ölümsüzlüğünü savunur (2, 37f.). Nemesius aslında ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamak için yola çıkar, çünkü bunu çok önemli bir Hristiyan doktrini olarak kabul eder ve Platon'un Phaedo'daki argümanlarını oldukça dikkat çekici bir şekilde bu etkiye dayandırır. Aynı zamanda, Theophilus ve Tertullianus gibi daha önceki Hristiyanların sahte bir Platonik doktrin olarak reddettiği ruhun trans göçünü de onaylıyor; Nemesius ise göçün yalnızca aynı tür içinde mümkün olduğunu iddia etmektedir (2, 34.6). Ruh ve beden arasındaki ontolojik farklılığı kabul eden Platoncular için zor bir soru, iki varlığın birbiriyle nasıl ilişki kurduğu ve etkileşime girdiği sorusu olmuştur. Plotinus ve Porphyry birçok yazılarında bu konuya değinmişlerdir. Nemesius, ruhun bedende yerel olarak mevcut olmadığını, onunla belirli bir ilişki (şesis) geliştirdiğini savunurken açıkça bunlardan, özellikle Porphyry'den ve aynı zamanda Galen'den yararlanır.⁵⁵ Ancak ruhun bedenle nasıl bağlantı kurduğu sorusu kalır. Nemesius, ruh ve beden arasında karışmamış bir birlik olduğunu savunur (3.127-130; bkz. Porphyry, Sent. 33) ve ayrıca ruhun, bedeni yönetmesini sağlayan bir dizi yeti (dynamis) geliştirerek bedene nüfuz ettiğini savunur; bu, Plutarch, Severus ve Porphyry gibi Platoncuların da kabul ettiği Aristotelesçi bir görüştür (3, 135-136; bkz. s. 168 ve n.7). Ancak Nemesius da Galen'den güçlü bir şekilde etkilenmiştir ve ruhun rasyonel ve rasyonel olmayan bir kısımdan oluştuğunu savunurken onu takip eder (15, 17-21) ve o da Galen gibi rasyonel kısmın yeteneğini beyinde konumlandırır (27).⁵⁶ Bu, algı, hafıza, rasyonel arzu ve seçim yapma yeteneği (prohairesis; bölüm 27) gibi aklın tüm operasyonlarının beyin tarafından yönetildiği anlamına gelir. Bu, ruhun bedenle nasıl etkileşime girdiğine ancak eksik olan birçok şeyi bıraktığına dair ilginç ve ayrıntılı bir teodidir. Ancak o zamanın ruhuna ilişkin en karmaşık teoriyi sunan kişi, Nemesius'un çağdaşı Nyssa'lı Gregory'dir. Gregory, insan ruhunun statüsü ve işlevi sorununu esas olarak en önemli iki eseri olan İnsanın Yaratılışı Üzerine ve Ruh ve Diriliş Üzerine'de ele alır.⁵⁷ Bu iki eser bir birlik oluşturur. İlkinin amacı insan doğasının özel olarak olduğunu göstermektir.

rasyoneldir ve insan doğasını rasyonel olacak şekilde şekillendirir. İkinci çalışma bu görüşün devamı niteliğindedir ve özellikle ruhun bedenin ölümünden sonra hayatta kaldığını ve dirilmiş bir bedende reenkarne olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu çalışma bir diyalogdur

--- SAYFA 204 ---

Kız kardeşi Macrina ile Gregory'nin kendisi arasındaki ruh ve onun bedenle ilişkisi ve ortamı güçlü ve kasıtlı olarak Platon'un Phaedo'sunu anımsatır; Sokrates gibi Macrina da ölüm döşeğinde ruhun öbür dünyasından bahseder. Ruh Üzerine Gregory, ruhun bedenle nasıl bağlantılı olduğu sorusuna değinerek başlıyor. Gregory'nin başlangıçta dikkate aldığı iki seçenek, ya ruhun bileşik ruh-bedenin bir unsuru olduğunu (De an. 20B; GNO 7.12) ya da bedenın ruhu kapsadığını (periechein) ve onu bir arada tuttuğunu (perikrateitai; 21B; GNO 9.3, 14) savunan Stoacıların ve Epikürosçuların materyalist görüşleridir. Gregory, her iki grup filozofun da ruhun bedeninkine benzer bir doğaya sahip olduğu görüşünü benimsediğini belirtir (homophyēs; 24A; GNO 10.7). Stoacılara göre bu aslında ruh ve bedenın birbirine karışabilmesinin tek yoluydu.⁵⁸ Macrina bu görüşlerle çelişmek ve alternatif bir görüş dile getirmek için yola çıkıyor. Tanrı'nın dünyada var olmasıyla aynı anlamda ruhun da insan bedeninde var olduğunu savunuyor. Tanrı'nın, içinden geçen ve her şeyi koruyan bir güç aracılığıyla tüm dünyayı bir araya getirerek (synarmozei) dünyada mevcut olduğunu iddia eder (28A; GNO 12.21-13.5). Ruhta da durumun benzer olduğunu öne sürüyor. Çünkü insanın tüm unsurları içeren küçük bir dünya (mikros kosmos) olduğunu ve her parçanın bir bütün oluşturarak diğerlerini tamamladığını ileri sürer (MÖ 28; GNO 13.10-14). PS-Aris tole'nin De mundo'sunda bulduğumuz, Tanrı'nın dünyayla ilişkisini açıklamanın yolu budur. De mundo'nun yazarı, Tanrı'nın dünyayı yönettiğini ve kendisinden kaynaklanan bir dinamizm (398b7-11) aracılığıyla orada bulunarak onun üzerinde takdirini uyguladığını savunur ve bunu bir dizi benzetme yoluyla örneklemeye çalışır.⁵⁹ Soru, bu benzetmenin Gregory'nin Ruh Üzerine adlı eserindeki ruh-beden ilişkisine nasıl uygulanacağıdır. Bedeni bir dinamitle yöneten ruh nasıl bir prensiptir (29A)? Gregory'nin ruh hakkında konuşma şekli, ruhun bir dinamis olduğunu akla getiriyor. Ve bir soru da bunun ne tür bir dinamizm olduğudur. Yukarıdakilerden başka bir soru da ortaya çıkıyor. Gregory, ruh ve akıldan birbirinin yerine bahseder ve bunların birbirleriyle ve bedenle olan ilişkilerini haklı olarak merak ederiz.⁶⁰ Macrina, ruhun ilk soruyu yanıtlayan bir tanımını verir ama aynı zamanda ikinci soruya da ışık tutar: Ruh, yaratılmış, yaşayan, entelektüel bir maddedir ve organlarla donatılmış ve doğa alabildiği sürece potansiyel olarak algılayabilen bir bedende kendi başına bir yaşam fakültesi ve algılanabilir şeylerin bir biliş melekesini sağlar. bu fakülteler varlığını sürdürüyor. (De an. 29B; GNO 15.6-9)⁶¹ Yukarıdaki tanımda Gregory, ruhu, insan bedenini canlandıran entelektüel bir madde (noera ousia) olarak sunar. Bu şekilde tanımlanan ruh, hem yaşamı hem de bilişi mümkün kılar. Ancak buradaki acil soru, ruhun nasıl hem dinamis (güç) hem de madde olabileceğidir. Kanıtlara daha dikkatli bakalım. Gregory, İnsanın Yaratılışı Üzerine adlı eserinde, ruhun insan doğasını bir arada tutan ve onu birleştiren (synechei; 164AB) bir akıl (nous; De hom. opif. 176BD) olduğunu savunarak kendisini daha açık bir şekilde ortaya koyar. 3. Bölümde (s. 124-125) söylediğim gibi, Gregory şunu ileri sürüyor:

--- SAYFA 205 ---

188 Ruh ve onun bedenle ilişkisi, tıpkı bir müzik enstrümanının müzik tarafından şekillendirilmesi gibi, insan bedeni de akıl veya entelektüel ruh tarafından şekillendirilir (MÖ 149). Akıl, bedenin biçimini (eidos) açıklar; yokluğu ise biçimsizlikle sonuçlanır (amorfia; 161D). Zekânın, aracı olan bedenin tamamından geçtiği ve kendine uygun faaliyetlerle her bir parçasına uygulandığı söylenir (161B; aktaran Bölüm 3, s. 123-124). Bu, aklın vücutta yerel olarak mevcut olmadığı ve yine de bedeni şekillendirdiği anlamına gelir. Gregory aslında ruhu bedende konumlandıran herkesi eleştirir, örneğin Timaeus'taki Platon (70a) gibi ruhun rasyonel kısmının veya türünün kafada olduğunu iddia edenler ve ayrıca kalbin ruhun merkezi olduğunu savunan Aphrodisiaslı İskender gibileri (De hom. opif. 156CD).⁶² Gregory aklın daha ziyade bir güç (dynamis) olarak tüm vücuda nüfuz ettiğini ve faaliyetleriyle hem canlandırır hem de insan doğasını akıl gibi yapar (MÖ 164). Görünüşe göre Gregory ruhu, bir güç olarak bedene nüfuz eden akılla özdeşleştiriyor ve bu entelektüel bir tözdür (noera ousia). Gregory, ruhun kendi kendine etkin olan ve insan bedeni üzerinde hüküm süren entelektüel bir madde olduğunu düşünen, Clement ve Origen'in de aralarında bulunduğu uzun bir geleneği takip ediyor. Gregory ayrıca ruh ve bedenin birlikte ortaya çıktığını vurguluyor; birinin veya diğerrinin önceden varlığı yoktur ve ruhun göçü yoktur. Bunun Origen'e karşı bir nokta olup olmadığı tartışmalıdır. Gördüğümüz gibi Origen'e göre de ruh, bedenden önce mevcut değildir; ancak ruha dönüşen akıl, ölümlü bir bedende bedenlenmeden önce eterik bir bedende var olur.⁶³ Muhtemelen Gregory, Phaedo, Phaedrus veya Devlet gibi Platoncu diyaloglarda bulunan, ruhun enkarnasyondan önce bedensiz bir durumda var olduğu ve hayvanlara göç ettiği görüşüne karşı çıkıyor. Aşağıdaki pasaj bunu açıkça ortaya koymaktadır: Çünkü ben bu tür görüşlerin taraftarlarından, bedenli yaşamlarından önce orada yaşayan, bir nevi özel durumdaki bazı ruhların bulunduğunu ve onların ince ve esnek doğaları nedeniyle dönerek dolaştıklarını duydum. Bu ruhlar, tüylerini dökerek (pterororryousas) belli bir aşağılık eğiliminden dolayı bedenlere girerler. Ve önce insan bedenine girerler, sonra akıl dışı duygularla olan ilişkileri nedeniyle insan hayatını terk ederler, çünkü ince ve esnek olan şey yani ruh, önce kötülükten dolayı insan bedenine girmeye meyleder ve eğilim gösterir, sonra da akıl gücü kalkınca akılsız hayvanlara geçerler. Orada algı armağanının tadını çıkarıyorlar. Bu aşamadan itibaren yine yavaş yavaş göksel uzaya dönerler. Bu doktrinin, sınırlı yargılama gücüne sahip olanlar tarafından bile temelsiz olduğu kanıtlanmıştır. (De an. 112C-113D, GNO 84.14-85.10) Burada Gregory, ruhun önceden var olduğu ve trans göçü görüşünü reddeder ve pterororryousas terimi okuyucuyu doğrudan Phaedrus'a işaret eder (246b). Gregory bunun yerine ruhun var olan ve işleyen bir akıl olduğunu savunuyor.

--- SAYFA 206 ---

Organları ve duyu yetileri (organikon kai aisthēton) olan bir bedende ruh ve onun bedenle ilişkisi. Bu sadece ruhun kendisini böyle bir bedende bulması değil, aynı zamanda böyle bir beden varsa ruh olarak da hareket edebilmesi anlamına gelir. Belli türden bir beden, ruhun böyle bir prensip olabilmesi için gerekli bir şarttır. Bunun nedeni, ruhun bedenın sahip olduğu yetenekleri veya potansiyelleri hayata geçirerek faaliyet göstermesidir. Gregory'nin İnsanın Yaratılışı Üzerine'de beden ve ruhu birbirine bağlama şekline bakarsak bu daha da netleşir. Orada ruhun zaten erkek sperminde bulunduğunu ve ruhun bedensiz veya bedenın ruhsuz var olduğu hiçbir noktanın olmadığını iddia eder (De hom. opif. 253BD). Tıpkı bir sanat eserinde form ve maddeyi ayırmanın bir yolu olmadığı gibi, ruh ve bedeni de ayırmanın bir yolu olmadığını iddia eder (253C). Embriyoların en başından beri kendilerini besledikleri, hareket ettikleri ve büyüdüğü gerçeğinin, onların içinde bir ruh bulunduğunu öne sürdüğünü öne sürüyor (De an. 125B-128B; GNO 95.3-96.17). Gregory'ye göre ruh ve beden, ölümden bile bağlarını kaybetmez; daha ziyade ruhun bedeni yeniden oluşturmaya olanak tanıyan bir bağlantı içinde kalırlar (De an. 48B, 72C-76B; GNO 30.18-21, 52.7-54.25). Bedenin aklî nefis tarafından şekillendirilmesi, sonuçta bedenın unsurlarını dağıdıktan sonra yeniden bir araya getirebilmesini sağlamıştır. Böylece kişi, bedenın dirilişinden sonra bile kimliğini korur (sonraki bölümde açıklayacağım gibi).⁶⁴ Gregory, yukarıda bahsedilen sanat eseri benzetmesini detaylandırarak ruhun bedenle ilişki kurma biçimini açıklamaya çalışıyor. Gregory, heykeltıraşın maddeye bir biçim vermeye başladığını ama bu biçimi bir anda dayatmadığını söylüyor; daha doğrusu, onu mükemmelleştirene kadar yavaş yavaş geliştirir (De hom. opif. 253BC). Formun mükemmelliğine yön veren, kısmen bedeni şekillendirmiş olan ve heykeltıraşın zihninde var olan formun kendisidir. Ancak şu soru hala ortadadır: Ruh bedeni nasıl şekillendirir ve bunda aklın rolü nedir? Ruh nasıl hem canlanır hem de idrak eder? Gregory'nin fikri, asıl ruh (kyriōs psychē) veya gerçek ruh (alēthēs psychē) olarak adlandırdığı entelektüel ruhun (noera; 176BD), duyu aracılığıyla maddi doğamızla, yani bedenle karıştığı yönündedir.⁶⁵ 3. Bölüm'de (s. 189) gördüğümüz gibi, Gregory, algılayanın duyu değil, duyu aracılığıyla algılayan akıl olduğunu savunur (De hom. opif. 138D-140A; De an. 29D-32A; GNO 15.9-16.15), Sokrates'in Theaetetus'ta (184cd) belirttiği gibi. Gregory ruhu akılla özdeşleştiriyorsa o zaman soru, aklın bedeni tam olarak nasıl şekillendirdiğidir. Aklın duyu organlarına nüfuz ettiğini kabul etmeye hazır olsak bile, bunun vücudun geri kalanı için nasıl geçerli olduğu belirsizliğini koruyor. Gregory de Origen gibi bu konudaki şaşkınlığını gizlemiyor ve Origen gibi coşkulu bir şekilde ilerliyor. Ruh-beden ilişkisinin anlatılamaz ve anlaşılmaz olduğunu söyler (De hom. opif. 177BC), ancak aklın bedeni iki ana şekilde şekillendirdiğini öne sürer. Öncelikle akıl, bedeni aklın bir aracı olarak kullanılabilir şekilde şekillendirir (De hom. opif. 148C). İnsan vücudunun belirli bir duruşu, dik bir duruşu vardır ve farklı ayaklar yerine ellerimiz vardır. Gregory, insan vücudundaki bu düzenlemenin aklın şekillendirici etkisinden kaynaklandığını iddia etmektedir (136B, 144AC), ruhumuzun entelektüel doğasına bağlıdır ve bu anlamda tüm insan doğası Tanrı'ya benzer (136C). Bu noktaya daha önce Platon tarafından değinilmişti (Timaeus 90ab)

--- SAYFA 207 ---

190 Ruh ve onun bedenle ilişkisi ve Aristoteles (Hayvanların Parçaları 686a27-31),66 her ikisi de insan duruşu ile insanın bilişsel yetenekleri arasında bir korelasyon görmüştür ve Gregory'nin bunlardan yararlanması pekala mümkündür. Elbette hayatımızın başından beri rasyonel değiliz. Ancak yalnızca belli bir beden biçimi, bu gelişmenin kendi mükemmelliği olmasına izin verebilir, yani akıl tarafından gelişmemiş bir tarzda bilgilendirilmiş bir beden. Aklın bedene şekil vermesinin ikinci yolu, duyuları bilgilendirmektir. Görüldüğü gibi Gregory, aklın duyular aracılığıyla algıladığını, yani aklın gözler ve kulaklar aracılığıyla görüp işittiğini ısrarla vurguluyor (De an. 32A; GNO 16.15).67 Gregory'nin burada iki şeyi ima ettiğini düşünüyorum. Birincisi, duyularımız kavramlar aracılığıyla çalışır. Macrina, hastalığını teşhis etmeye çalışan doktorundan bahsettiğinde bu öneriliyor. Doktorun, nefesinin kalitesini algılayarak organizmasındaki sevgiyi (pathos) anladığını söylüyor (De an. 29D-32A; GNO 15.9-16.15). Macrina, bilen öznde dokunma duyusunu araştırılan konu hakkında ulaştığı sonuca yönlendirecek bir kavram (ennoia) olmadığı sürece bu bilişin imkansız olacağını iddia ediyor. Macrina ayrıca bunun, duyu organlarının tek başına biliş yapmadığı, daha ziyade onlar aracılığıyla idrak edenin akıl olduğu ve duyu organlarının biliş sürecini başlatarak katkıda bulunduğu anlamına geldiğini iddia eder. Macrina, bu tür bilişlerin yalnızca doktorlar gibi bilim adamlarına değil, tüm insanlara ait olduğunu iddia ederek devam ediyor. Güneşi, ayı veya gölde yüzen bir gemiyi duyu-algıladığımızda, algılarımızın kavramlar (epinoiai) tarafından şekillendiğini ve bunun sorumlusunun akıl olduğunu ileri sürer (37B; GNO 22.12-14). Bu açıklamada Gregory, duyu algısının ayırmamız gereken iki yönünü bir araya getiriyor. Birincisi, maddi sevgilerin nasıl ruhun tutkularına dönüştüğüyle ya da bizim jargonumuzda maddi olayların nasıl zihinsel olaylara dönüştüğüyle ilgilidir. Gregory bu soruyu özel olarak ele almıyor ancak metafiziği göz önüne alındığında onun için bir cevap var. Sıcak, kırmızı ya da ağır gibi maddi bir sevgi Gregory için zaten algılanabilir bir niteliktir. 2. Bölüm'de (s. 85-87) gördüğümüz gibi Gregory, maddenin var olmadığını iddia ediyor; madde daha ziyade niteliklerin veya logoların birleşiminin bir yan fenomenidir. Ona göre Tanrı dünyayı, kendi düşüncelerini (logoi) örneklendirerek yaratmıştır ve bu anlamda Tanrı maddeye ihtiyaç duymamış ve kendisinden farklı bir şey yaratmamıştır. İnsan, Allah gibi bir akıl olduğundan, duyulur varlıkları oluşturan nitelikleri yakalayıp, onları tanıyabilmektedir. Duyu algısının ikinci yönü, duyular aracılığıyla idrak eden insan aklının, bunu, algılanan konuya ilişkin olan ancak duyularla algılanmayan duyu-algı kavramlarını getirerek yapmasıdır. Mesela güneşi gördüğümüzde, ateşli, görüldüğünden daha büyük vb. bir gök cismini algılarız. Tüm bu özellikler algıladığımız gerçek duyu verilerinin ötesindedir ancak bunları idrakimize entegre ederiz. Akıl, bedensel duyularla bu iki şekilde “karışır”sa, bu kesinlikle karışma değildir. Bu daha ziyade aklın duyularda yer almadan duyulara nüfuz etmesinin bir yoludur. Akıl bunu duyuları tercüme ederek yapar.

Veriler kavramsal biçimde. Bu onların dönüşümü değildir, çünkü bunlar zaten sebeplerdir (logoi), ancak insan kavramsallaştırması onlara, mantık dışı unsurlar katmaktadır.

--- SAYFA 208 ---

Ruh ve onun bedenle ilişkisi duyu algısında mevcuttur. İnsan vücudu bir bütün olarak rasyonel bir yapıya sahip olacak şekilde şekillendirilmeseydi, insan duyu organlarının akla bu şekilde hizmet etmesi imkansız olurdu.⁶⁸ Aklın bedeni bu anlamda şekillendirdiğini öne sürüyorum. Akıl bunu fiilen bedende bulunmadan veya bedenle karışmadan yapar, çünkü akıl cisimsel değildir ve dolayısıyla genişlememiştir (adiastaton; De an. 45C; GNO 29.5); ancak yukarıda ana hatlarıyla belirttiğim faaliyetleriyle yani insan bedeninin düzenlenmesi ve insanın duyu melekelerinin bilgilendirilmesi yoluyla mevcuttur. Benzer bir görüşü Plotinus, Porphyry ve Nemesius'ta da buluruz.⁶⁹ Gregory, akıl-beden ilişkisine ilişkin bu görüşü benimsediğinden, duysal (aisthētikē) insan doğasının akıl tarafından dönüştürüldüğünü ve akıl yetisinin tüm psikik yetileri içerdiğini iddia etmesi onun için anlamlıdır (De hom. opif. 148BC). Burada “akıl” dediğimizde, dünyanın yaratıcısının yaratılışa aktardığı akılda olduğu gibi, bir düzen ve tutarlılık ilkesinin yani akıl ilkesinin etkisini anlamamız gerekir (De an. 24C; GNO 10.14-11.3). Aklın tüm insan doğasını rasyonel ve dolayısıyla Tanrı'ya benzetmesi gerçeği (149B), Gregory'nin de savunduğu, ruhun rasyonel olmayan kısımlarının olduğu görüşüyle çelişmez. Bu akıl, ruhun rehberidir (Bekâret Üzerine 404D), yönetici ilke ve içimizdeki en ilahi unsurdur (De an. 89B; GNO 66.9-14), ancak bu yalnızca verili değildir. Gregory, eğer rasyonel doğamızın hakkını vereceksek, mantığın rasyonel olmayan arzulara hakim olmasına izin vermemiz gerektiğini savunuyor (93C-96A; GNO 69.6-70.3). Ancak sorun, Gregory'nin ruhun üç bölümden oluştuğundan bahsetmesidir: akıl, ruh ve iştah. Gregory yalnızca bu Platoncu ruh görüşünü benimsemekle kalmıyor, aynı zamanda ilgili imgeleri de benimsiyor; Pek çok eserinde ruhun üçlü yapısını göstermek için Phaedrus'taki (253c-254d) arabacı resmini kullanır (Vita Mosis 361CD; De an. 49BC, 64D; On Virginity PG 44, 404D). Gregory, Ruh ve Diriliş Üzerine'de ruhun bölünmesinin yararlarını tartışmak için bu imgeyi gündeme getiriyor. Kız kardeşi Macrina bu görüşü reddediyor gibi görünüyor. Cumhuriyet X'i (611B-D) takip ederek, ruhun şevkli ve iştah açıcı kısmının ruhun özüne ait olmadığını, bunun yerine dışsal eklemeler olduğunu savunur (prospephykenai; De an. 56C, cf. 53AB; GNO 38.14, 35.7-22).⁷⁰ Ancak Gregory, rasyonel olmayan iki kısmın insan yaşamında önemli bir rol oynadığını savunur; Duyguların ve arzuların, eğer akıl tarafından yönlendirilirse, bizi erdeme götürebileceğini iddia eder (57A; GNO 38.15-39.5).⁷¹ Zira, Devlet IV'e uygun olarak, ruhun iştahlı ve canlı kısmının iyi tarafından değil, rasyonel olmayan arzu tarafından yönlendirildiğini ileri sürer; yalnızca akıl iyiyi arzulayabilir (64D-65A; GNO 44.19-45.13). Daha sonra Macrina görüşünü revize eder ve ruhun rasyonel kısmının diğer iki kısmı aşıp dönüştürmesi gerektiğini iddia eder (93B-97B; GNO 69.6-71.15). Ancak Gregory, İnsanın Yaratılışı Üzerine adlı eserinde besleyici, algısal ve muhakeme (De hom. opif. 176C) olarak adlandırdığı üç yetiden ve aynı zamanda rasyonel, algısal ve doğal türde bir ruhtan (148B) söz eder. Aynı bağlamda Gregory üç seçenekten bahsediyor

hayatın: feshin hayatı; ruhun hayatı; ve mükemmel yaşam olan ruhun yaşamı (145D-148B). Bu, Justin ve Irenaeus'ta bulduğumuza benzer bir beden, ruh ve ruh ayrımını ima eder. Ve soru şu: Bu resimler nasıl bir araya geliyor?

--- SAYFA 209 ---

192 Ruh ve onun bedenle ilişkisi Görünüşe göre Gregory, ruhun rasyonel olmayan kısmına ilişkin tanımında tutarlı değil ve ruhun parçaları ile ruhun yetileri arasında gidip geliyor. Ancak bu onun için nispeten önemsiz bir konu olsa gerek; çünkü yukarıda da söylediğim gibi, ruh, tam anlamıyla, ruhu birleştiren ve insan bedenini şekillendiren bir akıldır. Ancak Gregory, ruhun rasyonel olmayan kısımlarının her zaman onda mevcut olduğunu ve ruhun hiçbir zaman kaybolmayan bir birlik oluşturduğunu savunmakta tutarlıdır. Gregory, On Virginité adlı eserinde bir yandan Hristiyanların bedensel zevklerden kaçınmaları gerektiğini, diğer yandan da bedenlerini ihmal etmemeleri ve aşırı münzevi bir yaşam sürmemeleri gerektiğini savunur. Gregory bize doktorların tavsiye ettiği doğru dengeye atıfta bulunuyor ve bunu Phaedrus'taki arabacı mitinden ilham alan bir resimle açıklamaya devam ediyor:72 Bu doktrinde herhangi bir gerçek varsa [ör. niteliklerin dengesi], o zaman sağlığımızı koruyabilmek için nitelikler dengesine dikkat etmemiz ve bu kurucu unsurların herhangi bir yerindeki fazlalığı veya kusuru beslenme düzensizliğiyle desteklememeliyiz. Çünkü aynı tempoda olmayan genç atlarla araba süren arabacının, kırbaç ve dizginle yavaş olanı hızlı atı zorlamaması ve yine kötü niyetli ve asi atı kendi yoluna, karışıklığa veya düzenli sürüşe bırakmaması gibi, birincinin adımlarını hızlandırır, ikinciye tutar ve kırbaçla üçüncüye, onları birlikte düz bir şekilde hareket ettirinceye kadar ulaşır; Aynı şekilde, bedenin dizginlerini elinde bulunduran aklımız, gençlik ateşinin çok olduğu gençlik döneminde ateşi yükseltmenin yollarını bulmayacağı gibi, beden zaten duygulardan veya zamandan soğumuşken soğumayı ve incelmeyi artırmayacaktır. . . ama her iki yönde de ölçüsüz olanı kısıtlayacak ve bedene şu ya da bu şekilde zarar vermemeye özen gösterecektir. (Bekaret Üzerine 404B-405A) Gregory'nin benimsediği arabacı imajına göre insan ruhu, arabacıya ve biri iyi, diğeri kötü iki ata karşılık gelen üç parçadan oluşur: iyi at ruhu temsil eder, kötü iştahı temsil eder, arabacı ise mantığı temsil eder (Phaedrus 246a-250c). Arabacının yaşadığı zorluk, atların birbiriyle çelişen arzularından ya da atların arzuları ile kendisinin arzuları arasındaki çatışmadan değil, daha çok iki atın farklı olmasından, yani farklı hızda yürümelerinden, kötü atın ise asi olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak yukarıdaki pasajda Gregory, Phaedrus'ta olduğu gibi insan ruhundaki çatışmalara atıfta bulunmak için arabacı imajını değil, zihnimizin doğamızın yönlerini veya yanlarını kontrol etmede yaşadığı zorluklara, gençliğin sıcaklığına ve yaşlılığın soğumasına ve aynı zamanda çok fazla veya çok az eğilimlerimize, yani bedensel doğamızla ilgili zorluklara atıfta bulunmak için kullanıyor. Gregory'ye göre arabacının resmi, bölünmüş olmasına rağmen ruhun birliğini gösteriyor; Arabacının simgelediği akıl, rasyonel olmayan kısımlar ve beden üzerinde baskın ve kontrol edici bir role sahiptir. Böylece

--- SAYFA 210 ---

Ruh ve onun bedenle ilişkisi 193 akıl, bedenle olan ilişkisinden kaynaklanan güçlü arzularına rağmen ruhu birleştirir. Gregory'nin görüşüne göre, insan doğasının ayırt edici özelliği, ruhun ve bedenın rasyonel olmayan kısımları üzerinde aklın bu baskın rolüdür ve biz de bu bakımdan ilahi olana benziyoruz. Ancak Gregory, doğamıza duyulan bu saygının tam da ilahi olduğu için anlaşılmasız kaldığını ve bilgimizden kaçtığını ekliyor (De hom. opif. 155C-156B).⁷³ İnsan bedeninin statüsü Yukarıdan anlaşılıyor ki, Gregory için insan bedeni sadece mantıksız arzuların ve tutkuların kaynağı, ruhun bir yükü değildir; daha ziyade akılla şekillenir ve aklın bir aracı olarak kullanılabilir. Irenaeus'un bu noktaya değindiğini daha önce görmüştük ve şimdi Gregory tarafından da vurgulanıyor. Bu anlamda beden insan doğasının, yani rasyonel olan insan kimliğinin bir parçasıdır. Daha önce de belirttiğim gibi bu, bir yanda ilk Hıristiyan filozoflar ile Platoncular ve aynı zamanda Gnostikler arasında bir farklılık noktasıdır.⁷⁴ Platon'un bedenın ruha koyduğu engeller hakkındaki açıklamalarının ardından (örneğin Phaedo 66b), Platoncular daha sonraki Platoncu çalışmada (Tim. 42e-47e). Plotinus'un bir beden içinde bulunmaktan utandığı söylenmektedir (Porphyry, V.P. 1). Plotinus, entelektüel ruhumuzun, gerçek benliğimizin, anlaşılır dünyada kaldığı ve bedene karışmadığı görüşünü savunur (Enn. IV.8.8.1-3) ve bu görüşünü, kendi kişisel bedenın dışındaymış gibi yaşama deneyimine referansla destekler (Enn. IV.8.1.1-10). Yine de Plotinus, insan bedenine çağdaş Gnostiklerden daha fazla değer vermektedir ve Ennead II.9'da Gnostiklerin bedene bakışını eleştirmektedir. Bedeni küçümseyen, bedene bağlı olanları dünyevi olarak sınıflandıran ve kurtuluşu reddeden Valentinianus Gnostiklerine karşı Plotinus, dünya bedeni gibi insan bedenının de anlaşılır bir kalıba uyduğunu savunur (eidos; Enn. II.9.17). Bu model, bedene düzen ve güzellik veren prensip olan ruhtur (Enn. II.9.17.15-21). Plotinus, Gnostiklerin kötülüğe yol açabilecek erkek ve kadın bedenlerinin güzel görünüşünü küçümseme konusunda iyi iş çıkardığını sürdürür, ancak bu onların aynı zamanda güzelliği de küçümsemeleri gerektiği anlamına gelmez, çünkü böyle yaparak onun anlaşılır kaynağına yönelik takdir eksikliği göstermiş olurlar (Enn. II.9.17.27-32, 50-55). Bu nedenle, Plotinus şu sonuca varır: Bedenimize değer vermemiz gerekir çünkü o, usta bir prensip olan dünya ruhu tarafından inşa edilmiştir (Enn. II.9.18), ancak diğer yandan, saf kalmamız ve bedene karşı sevgi duymamamız gerektiğini de iddia eder (philosōmatein; Enn. II.9.18.41-42).⁷⁵ Hıristiyan düşünürler de benzer çizgilerde hareket ederler. Lactantius, De opificio Dei adlı eserinde, dünyadaki diğer her şey gibi insan vücudunun da Tanrı'nın takdirine tanıklık ettiğini güçlü bir şekilde savunur. Gregory gibi Lactantius da bunun insanın dik duruşunda (De opif. Dei. 4.22, 5, 8.1; cf. Basil, Hex. 9) ve ayrıca daha genel olarak insanın tüm yapısında, baş organlarında (De opif. Dei 10) ve iç organlarında (11) açıkça ortaya çıktığını iddia eder. Bu noktaya Galen tarafından zaten değinilmişti.

--- SAYFA 211 ---

194 Parçaların Yararlılığı Üzerine adlı eserinde ruh ve onun bedenle ilişkisi. Galen burada insan bedeninin yapısının ilahi takdirin varlığına tanıklık ettiğini öne sürüyor.⁷⁶ Ve insan bedeninin parçalarının işlevinin bize dindarlığı öğretmekten başka bir şey yapamayacağını savunuyor. Bunun bir örneği insanın görme mekanizmasıdır; Galen, iki gözümüz var ama çift görmüyoruz, diyor (Parçaların Yararlılığı Üzerine, cilt IV Kühn, bölüm 10.14).⁷⁷ Galen gerçekten de yaratıcının bilgeliğini ve iyiliğini övüyor ve eserini "kutsal bir anlatım" olarak nitelendiriyor (hieros logos; Parçaların Yararlılığı Üzerine, cilt IV Kühn, 365.13-366.10). Bu düşünce çizgisi Nyssa'lı Gregory'nin İnsanın Yaratılışı Üzerine adlı eserinde de tekrarlanıyor; bu eser bu konuda Galen'den pekâlâ faydalanmış olabilir. Gregory, Tanrı'nın insanları nasıl yaratacağı konusunda müzakere ettiğini ileri sürer (De hom. opif. 133C). İnsan doğası öyle yaratılmıştır ki, bedenin şekli ruhun esasen rasyonel karakterine uygun olacaktır (137A-C) ve bu karakter tüm duyu organlarına ve tüm vücuda nüfuz ederek tüm insan doğasını rasyonel ve bu anlamda Tanrı'ya benzer kılacaktır (140A). Gregory'ye göre insanın bedenselliği, Platon'un Phaedrus'unda ileri sürüldüğü ve Origen'in iddia ettiği gibi (De an. 112C-113C; GNO 84.8-85.19) ruhun düşüşünün veya günahın bir meyvesi değildir. Gregory'ye göre böyle bir görüş eksiktir çünkü aynı zamanda ruhun değişime tabi bir varlık olduğunu da ima etmektedir (116A; GNO 86.13-17). Bu görüşün diğer sorunu, kötülüğün varlığını zaten varlıkların yapısında bulunan bir unsur olarak düşünülür alemde varsaymasıdır (116C; GNO 87.14-16), ancak bu, özünde iyi olan Tanrı'nın tüm varlıkların kaynağı olduğu fikriyle çelişmektedir (117C; GNO 89.12-14). Gregory, daha ziyade, insanın, anlaşılır ve duyulur dünyanın uyumlu bir şekilde bir araya geldiği bir varlık olarak, tüm karmaşıklığıyla Tanrı tarafından irade edildiğini öne sürüyor. Gregory'ye göre Hristiyanlığın bedenin dirilişi fikri bu anlamda savunulabilir. Daha önce de söylediğim gibi (s. 39, 85), bu Hristiyan doktrini Celsus ve Porphyry gibi pagan eleştirmenler tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir.⁷⁸ Bu şaşırtıcı değildir. Çünkü Platoncu bakış açısına göre beden, rasyonel olmayan arzu ve tutkuların kaynağıdır ve gerçek benliğimizi keşfetmenin tek yolu bedenden kaçmaktır.⁷⁹ Bedenden bu kurtuluş, bedensel arzu ve tutkuların en aza indirilmesini içeren aşamalar halinde gelir, çünkü bunlar ruhun "sarhoş" gibi yaşamasına neden olur (Phaed. 79cd). Bu açıdan bakıldığında bedenin dirilişi fikri Platonculara dehşet verici gelirken, genel olarak Helen filozoflarına göre saçmadır. Elçilerin İşleri 17:32-33'te bize anlatıldığı gibi, Pavlus'un Atina'daki dinleyicileri arasındaki filozoflar ona gülmeye başladılar. Plotinus aslında Hristiyan düşüncesinin eleştirisi gibi görünen bir açıklama yapıyor: "Gerçek uyanış, bedenle birlikte değil (ou meta sōματος anastasis), çünkü bedenle kalkmak yalnızca bir uykudan diğerine çıkmak (metastaz) anlamına gelir" (Enn. III.6.6.72-77). Athenagoras ve Tertullianus gibi ilk Hristiyanlar, ilahi irade için hiçbir şeyin imkansız olmadığını ileri sürerek bedenin dirilişini savunmaya koyuldular.⁸⁰ Ancak bu argüman ikna edici değil. Aristoteles uzun zaman önce De caelo'da tartışmıştı. Tanrı şeylerin doğal karakterini değiştiremez. Gregory, insan bedeninin yeniden dirilişini farklı ve çok daha sofistike bir şekilde savunuyor.

--- SAYFA 212 ---

Ruh ve bedenle ilişkisi 195 Gregory, diriliş lehine argümanını ontolojik temellere dayandırır.⁸¹ O, dirilişin mümkün olduğunu, çünkü tüm bedenler gibi insan bedeninin de maddi doğayı oluşturan niteliklerden oluştuğunu savunur (De an. 45AC; GNO 28.22-29.17). Şekil, renk, büyüklük ve ağırlık bir araya gelerek bir vücudu oluşturan niteliklerdir. 2. Bölüm'de gördüğümüz gibi, bu niteliklerin her biri Gregory için Tanrı'nın logosundan başka bir şey değildir (124CD; GNO 94.7-15; bkz. Bölüm 2, s. 84-87). Duyulur varlıkları ortaya çıkaran şey bu logoilerin birleşimidir, ancak bunlar aynı zamanda çözülebilir. Gregory aslında bedenlerin kurucu niteliklerinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanan çözünme örneklerini tartışıyor (73B-76B; GNO 53.4-54.15). Eğer logoi birleştirilebilirse ve aynı zamanda çözülebilirse, yeniden birleştirilebileceğini, yani eski haline getirilebileceğini (124CD) iddia ediyor. Ancak sorun, diriltiilen kişinin nasıl bir beden olacağıdır. Bu, her birinin önceki vücudunun onarılacağı anlamına mı geliyor: yaşlı, hasta veya sakat mı? Gregory, dirilen bedenlerin ölenler olmayacağını iddia ediyor (140C; GNO 107.6-10), Tertullianus da bu görüşü savundu (De an. 56.5-6). Ancak o zaman soru, dirilen bedenın hangi anlamda bizim bedenimiz olacağıdır (Dean. 56.5-6). Gregory bu soruyu ele alıyor ve dirilen bedenın, yaşam boyunca insan doğasına karışan rasyonel olmayan yaşamdan (alogos zoē) arınacağını savunuyor (M.Ö. 148; GNO 112.18-113.19). Bu beden daha rafine ve daha ruhani olacak (108A; GNO 79.12-17), ama yine de aslında bizim kendi bedenimiz olacak. Onun artırılması kötülüğün ortadan kaldırılmasından oluşacaktır. Bu anlamda diriliş, doğamızın orijinal durumunda, yani kötülüğün ortaya çıkmasından önceki durumunun restorasyonudur.⁸² Gregory, insan doğasının orijinal durumunda restorasyonu konusunda Origen'in kine benzer bir görüşü savunurken, başlangıç noktası insan ruhunun doğası konusunda oldukça farklı bir konumdur. Ancak son bir sorun kaldı. Ölüm ile bedenın yeniden diriliş arasında bireyin durumu nedir? Gregory'nin buna da bir cevabı var.⁸³ Ölüm anında ruhun bedenden tamamen ayrılmadığını iddia ediyor; daha doğrusu, ruh "dirilişte yeniden oluşana kadar kendi unsuruna bağlı kalır" (De an. 76AB; cf. 77B; GNO 54.16-25, 56.3-6). Bu, ruhun her bir unsurla bağlantılı kalması ve dahası, bir ruhu diğerinden ayıran unsurların benzersiz bir kombinasyonunu ve buna karşılık gelen bireysel bedensel yapıyı belirlemesi anlamına gelir. O halde Gregory, ölüm ve diriliş arasındaki uçurum sorununa ustaca bir çözüm öneriyor; yani ruh, ölüm ve diriliş arasında kendi özel fiziksel unsurlarına bağlı kaldığı ve bu bağlanma, bireyin varoluşunun devamını açıkladığı için hiçbir boşluk yoktur. Kişisel kimlik, ölüm öncesi veya sonrası ruh tarafından belirlenir, ancak yalnızca bedenın öğelerini ve bunların düzenini bilgilendiren ruh olduğu sürece. Sonuç Hristiyanlar arasında ruhun mahiyeti ve bedenle ilişkisi hakkındaki tartışmalar, ne kadar farklı görüşlerin dolaştığını ve felsefi açıdan ne kadar farklı görüşlerin ortaya çıktığını çok iyi göstermektedir.

--- SAYFA 213 ---

196 Ruh ve onun bedenle ilişkisi çok gelişmişti. Bu aynı zamanda onların pagan felsefi görüşleri ve Gnostiklerinki gibi alternatif Hristiyan görüşleriyle ne kadar derin bir diyaloga girdiklerini de gösterir. Özellikle Origen ve Gregory'nin konumları, onların yalnızca ruhun doğası ve onun bedenle bağlantısı hakkında son derece karmaşık felsefi görüşler ifade etme ve aynı zamanda rakip görüşlere etkili itirazlar formüle etme becerisine sahip olduklarını değil, aynı zamanda tüm önemli felsefi soruları tutarlı bir şekilde ele aldıkları belirli bir felsefi sistemdeki türden görüşler geliştirme yeteneğine de sahip olduklarını göstermektedir. Origen ve Nyssa'lı Gregory'nin psikolojik teorileri, onların kozmoloji, insanın özgür iradesi, teodise meselesi ve bedenın dirilişı konusundaki duruşlarını içeren genel felsefi konumlarının bir parçasını oluşturur. Bu özellik Hristiyan yaratıcılığının ve felsefi yeteneğinin göstergesidir. Notlar 1 Antik ruh teorilerine genel bir bakış için bkz. Lorenz (2009) ve Karamanolis ve Zanella (2020). 2 Aristoteles'in ruh teorisinin iyi bir açıklaması için bkz. Caston (2006). 3 LS'nin ruh hakkındaki Stoacı ve Epikürosçu görüşlerini gösteren metin koleksiyonu, 14 ve 53. bölümlerine bakınız. 4 Ancak Platon da Rep. 435bc, 441c'de benzer şekilde konuşur. 5 Philebos ve Sofist'te ruh ve akıl birbirinden ayrılır ve ikincisinin birinciye bağlı olduğu söylenir. Philebus 30c, Soph. 248d-249a; Bkz. Tim. 30b, 46de. Bkz. Carone (2005b). 6 Bkz. Aristoteles, De an. III.4; Sextus, AM VII.234 (=LS 53F); Aetius IV.21.1-4 (=LS 53H). 7 Bkz. Plutarch, De virt. mor. MÖ 442; Kesinlikle. orac. 429EF; Severus, Eusebius'ta, P.E. XIII.17.6; Plotinos, Enn. IV.3.23.3-22; Porphyry, Ruhun yetileri üzerine, fr. 253 Smith. Bkz. Kara manolis (2006: 112-113, 300-302). 8 Bkz. Strato rs. 123-124 Wehrli, Phaedo'nun son argümanını (105b-107a) ve dolayısıyla Boe'yu hedef alıyor, Simplicius, In de anima 247.23-26. Ayrıca bkz. Gottschalk (1987). 9 Porphyry, Embriyoların Nasıl Ruhlandırıldığı Konusunda Gaurus'a. Wilberding'in (2011) giriş ve yorumlarıyla birlikte çevirisine bakın. 10 Plotinus'un ruh anlayışı için bkz. Gerson (1994: 127-155); daha yakın zamanda Noble (2013), Caluori (2015). 11 Plotinus'un insan bedeninde yalnızca ruhun bir gölgesinin bulunduğunu öne sürmesinin nedeni budur (krş. Enn. I.6.8, IV.4.18). Bu konuda ayrıca bkz. Caluori (2015: 180-192). 12 Bu soru için bkz. Congourdeau (2007). 13 Ruhun doğasına ilişkin benzer bir açmaz daha sonra Augustine tarafından De libero arbitrio III.188-199'da ifade edilecektir. 14 Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖν (1 Selanikliler 5:23). 15 Bkz. Platon, Phaed. 105c-d ve Aristoteles, De an. 415b8-14, şunu iddia eder: "Ruh, canlı bedenın nedeni (aitia) ve ilkesidir (arche). Çünkü her şeyde varlığın nedeni maddedir (ousia) ve canlılarda varlık olan hayattır ve onun nedeni ve ilkesi de ruhtur." 16 Spaneut (1957: 136-138), Justin'in insana ilişkin üçlü bir bakış açısını desteklediğine karşı çıkar. Justin'in insanın üçlü doğasına olan bağlılığı Osborn (1973: 139-153) tarafından savunulmakta ve detaylandırılmaktadır. 17 Ayrıca bkz. Bölüm 4, s. 142-144.

--- SAYFA 214 ---

Ruh ve bedenle ilişkisi 197 18 Justin'in Logos kavramı hakkında bkz. Bölüm 1, s. 34-36. 19 Bkz. Karamanolis (2013b: psikoloji bölümü). 20 Καθ' ἑαυτὴν γὰρ σκοτός ἐστίν, καὶ οὐδὲν ἐν αὐτῇ φωτεινόν (Or. 13.2). 21 Plutarch, De sera 566A ayrıca ruhun, akıl tarafından bilgilendirilmediğinde yarı bedensel hale gelme eğiliminde olduğunu savunur. 22 Irenaeus'un psikolojisi hakkında bkz. Osborn (1981: 81-84; 2001: 219-227), Jacobsen (2006), Wyrwa (1988) ve Cartwright (2018: 174-179). Kapsamlı bir açıklama için bkz. Orbe (1969). 23 Numenius'un psikolojisi hakkında bkz. Frede (1987a: 1069-1072) ve Karamanolis (2013a). 24 Bu konunun tartışması için bkz. Karamanolis (2007). 25 A Deo aspiratio vitae Unita Plasmata Animavit Hominem et Anima Ratabile Ostendit (Adv. Haer. V.1.3). Plazmare fiili ve plazmatio ismi İncil'deki πλάσσειν, πλάσις (Yaratılış 2:7) kelimesini alır. 26 Irenaeus'un bedene yönelik tutumu Orbe (1969: 32-89) tarafından ayrıntılı olarak incelenmiştir. 27 Oluşum tarihi 207 ile 213 arasında ve büyük olasılıkla 210-211 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Waszink'in (1947) yorumlarını içeren baskısı vazgeçilmez olmaya devam ediyor. Leal ve Mattei (2019) tarafından hazırlanan SC serisinde Fransızca çeviri ve notların yer aldığı önemli bir yeni baskı bulunmaktadır. 28 Bkz. Waszink (1947: 7-14) ve Leal ve Mattei (2019: 12-14). Muhtemelen Tertullianus, Hermogenes'in ruhla ilgili bugün artık mevcut olmayan bir eserini hedef alıyor. Tertullian'ın psikolojisine ilişkin bir tartışma için bkz. Osborn (1997: 164-167, 214-215), Kitzler (2009) ve Barnes (2009). Apol. 48.4, Osborn'un Tertullian'ın ruhu anlaşılır bir varlık olarak algıladığını düşündüğü kadar açık bir şekilde göstermiyor. Aslında durum tam tersi. 29 Hermogenes'in argümanının yeniden inşasını Waszink'e borçluyum (1947: 9; 1955). 30 Pneuma olarak ruha ilişkin Stoacı görüş, Stoa'nın kurucusu Zeno, SVF I.146, I.519, II.783, 785, 826 ve LS bölüm 53'te zaten kanıtlanmıştır. Daha fazlası için bkz. Hankinson (2003: 295-301). 31 Karpp (1934: 38-41), Tertullian'ın incelemesinin Soranus'un Ruh Üzerine adlı çalışmasının ayrıntılı bir versiyonu olduğunu iddia edecek kadar ileri gider. Tertullian'ın amacının ve bakış açısının ne kadar farklı olduğu göz önüne alındığında bunu pek olası bulmuyorum; örneğin De anima'nın son kısmı eskatolojiyi tartışıyor (54-58). Polito'nun (1994) Tertullian'ın Soranus'tan yararlandığı ve bu materyali kendi hedeflerine göre ayarladığı görüşü daha akla yatkındır. Soranus'un parçaları Podolak (2010) tarafından toplanmıştır. 32 Böylece Waszink (1947: 182). Ayrıca bkz. Podolak (2010: 69-71). De anima'nın kaynakları için bkz. Leal ve Mattei (2019: 67-93). 33 Tertullianus'un Stoacılığa sempatisi hakkında bkz. Moreschini (1979). 34 Bu noktada bkz. Waszink (1947: 200-201). 35 Omne quod est, corpus est sui generis. . . Nihil est incorporeale nisi quod non est (De carne Christi 11.4). 36 Ex eo igitur fetus in utero homo, a quo forma completa est (De an. 37.2). 37 Hipokrat Yemini'nin kürtajı kınadığını ama buna cinayet demediğini elbette unutmamalıyız. Öte yandan Aristoteles, embriyonun duyu ve yaşama sahip olduğu dönemden itibaren kürtajı kınar (αἰσθητικὴ καὶ ζωή; Politika 1335b22-26). Ancak Aris'e göre hayvan yaşamı tümüyle duyuları gerektirir (Hayvanların nesli 778b32-34; krş. 732a12-13). Daha da önemlisi, Aristoteles, ruh sahibi olan fetüs (κύνμα, Generation of Animals 728b34) ile duyulara ve dolayısıyla bu anlamda hayata sahip olan embriyo arasında ayırım yapar. Erkek tohumu ile dişi adet sıvısının karışımı ilkin oluşturur, fakat

ikincisinin oluşumu için biraz zaman. Kürtaj ve embriyoya ilişkin eski görüşler için bkz. Fontanille (1977) ve Congourdeau (2007). 38 İmparator Severus ve Caracalla ile bu durum değişti. Kürtaj yasağını cinayet olarak değil, ebeveynlere karşı suç olarak tanıtan 211. Daha fazla bilgi için Riddle'a (1992) bakın. 39 Heraclides'in ruhun ışığa benzer ve eterik olduğunu öne sürdüğü kanıtlanmıştır. Kanıtlar Wehrli (1944-1959: cilt 7, 1955) tarafından toplanmıştır. Tartışma için bkz. Gottschalk (1980).

--- SAYFA 215 ---

198 Ruh ve onun bedenle ilişkisi 40 Audenter eterminamus mortem non ex natural securam hominem, sed ex culpa, ne ipsa quidem naturalis (De an. 52.2). 41 Yukarıya bakınız n. 37 ve ayrıca Pouderon (2008). 42 Bkz. Origen, Yuhanna 6.85'in Şerhi. Pamphilus, Origen için Özür 8 de buna işaret ediyor. 43 Bkz. Yuhanna Yorumu 2.182, Şarkı Yorumu 2.5.21-28. Referansları Ramelli'ye borçluyum (2018c: 245). 44 Psychesthai; Platon, Krat. 399d-e; Aristoteles, Dean. 405b; Tertullian, De an. 25, 27. 45 Evagrius (örn. Gnostik Bölüm 3.28) Origen'in teorisini devralır ve aynı zamanda insan ruhlarının, ihmalleri ve Tanrı tefekkürünü terk etmeleri nedeniyle düşmüş akıllar olduğundan ve bunun sonucunda da kendilerini Tanrı'dan uzaklaştırdıklarından bahseder. 46 Origen'in apokatastasis (restorasyon) teorisi hakkında şimdi Ramelli'nin ayrıntılı ve kapsamlı açıklamasına bakın (2013: 137-221). Ayrıca bkz. Bölüm 6, s. 213. 47 Edwards (2002: 87-122), Ramelli (2018c). İlk baskıda ben de artık bu görüşe katılıyordum. 48 Burada Ramelli'ye (2018c) güveniyorum. 49 C. Cel. I.32-33, Yuhanna 2.181-182'ye ilişkin Yorum ve Ramelli'deki tartışma (2018c: 259-260). 50 Evagrius Melania'ya Mektup 6'da böyle konuşuyor. 51 Görgemanns ve Karpp (1992: 603, n. 3). İki (insan) ruhun teorisi bazı Gnostikler tarafından savunuldu (Clement, Strom. II.20.113). 52 Bkz. Karamanolis (2013a). 53 Plotinus'un insan benliğine ilişkin görüşü için bkz. Remes (2007). 54 babanın katılımı, her yerde, her yerde, her yerde ve her yerde, her yerde ve her yerde, pek çok insan ve rasyonel olarak yapılabilir. (Prensip I.3.6). 55 Doğan. hom. 3, 38-41 M, Porphyry Symmiktta Zetemata 3'ten (45-47 Dörrie) alıntı. Bkz. Porphyry, Ruhun Yetileri Üzerine fr. 253, Gönderildi. 3, 4. 56 Bkz. Sharples ve Van der Eijk (2008: 158-161). 57 Gregory'nin psikolojisine ilişkin bir tartışma için bkz. Cherniss (1930: 12-25); Apostolopulos (1986); Cavaros (1976); Peroli (1997: 117-139); Zachhuber (1999, 2018); Corrigan (2009); Ramelli (2018a, 2018b). 58 Bu, ruhun bedensel doğasını destekleyen Stoacı argümanlardan biriydi (SVF II.792-794). 59 Karşılaştırın Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. συμπληροῖ ἐν τοῖς μέρεσι καὶ μίᾳ τινι περικρατεῖται δυνάμει τὸ πᾶν (varlıklarda ortaya çıkan ve her şeyin içinden geçen, parçaları bütüne bağlayan, bütünü parçalarla dolduran ve her şeyi tek bir güç tarafından bir arada tutulan, becerikli ve bilge bir ilahi güç. De an. 28A; GNO 12.21-13.2) ve σεμνότερον δὲ καὶ πρεπωδέστερον αὐτὸν μὲν ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω χώρας ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ δύναμιν Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. καὶ τὸν πάντα οὐρανὸν περιάγειν αἵτιόν τε γίνεσθαι τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς σωτηρίας (Onun [yani Tanrı'nın] en yüksek yerde ikamet etmesi daha asildir, daha yakışır, oysa onun gücü tüm kozmosa nüfuz ederek güneşi ve ayı hareket ettirir ve tüm gökleri döndürür ve yeryüzündeki şeylerin korunmasının nedenidir. De mundo 398b7-11, çev. Furlay). Tanrı'nın dünyayı bir dinamizm aracılığıyla yönetme şekli ve ilgili benzetmeler hakkında kapsamlı bir tartışma için bkz. Betegh ve Gregoric (2020). 60 Zachhuber (2018) ruhun hangi anlamda dinamik olduğunu açıklamaya girişir. 61, çok sayıda kişi var, bu çok önemli, çok şey var, çok şey var evet,

δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι' ἑαυτῆς Bu, çok iyi bir fikirdir. Patrologia Graeca'da tercih edilen ancak el yazması desteği olmayan ἐνοῦσα yerine ἐνιεῖσα (Spira tarafından da tercih edilir) okumasını koruyorum. Buna dikkatimi çeken ve ayrıca çevirimin son kısmının kendisinde düzeltilmesini sağlayan Ilaria Ramelli'ye minnettarım (2018a: 298). Ramelli (2018a; 2018b: 124-126) ruhun bu tanımını daha ayrıntılı olarak tartışır.

--- SAYFA 216 ---

Ruh ve bedenle ilişkisi 199 62 Alexander, De anima 94.7-95.25, 98.24-99.25. Stoacıların görüşü de benzerdir (SVF II.826). 63 Ramelli (2018a: 285-287), Gregory'nin bu bağlamda Origen'den uzak durmadığını, ancak en azından Origen'in, akılların ölümlü bedenlerde bedenlenmelerinden önce var olduğundan bahsettiğini, ancak Gregory'nin böyle bir şey yapmadığını ileri sürmektedir. 64 Bu konuda bkz. Morpheu (2021, yakında) ve bir sonraki bölümdeki tartışma. 65 Ἀλλ' ἡ μὲν ἀληθὴς τε καὶ τελεία ψυχὴ , μία τῇ φύσει ἐστίν, ἡ Bu yüzden çok mutluyum, bu yüzden çok mutluyum. φύσει (Ama gerçek ve mükemmel ruh, doğası gereği birdir, yani entelektüel ve maddi olmayan, duyular aracılığıyla maddi doğaya karışan ruhtur; De hom. opif. 176B). 66 Bkz. Gregoric (2005). Corrigan (2009: 146), Gregory'nin Plotinus (Enn. VI.8.13-14) ve Porphyry (Sent. 32) ile olan benzerliklerine de dikkat çekmektedir. 67 Benzer şekilde, Athanasius, C. Gentes 31.16-23, aynı zamanda akli (nous) duyu algısının yargıcı (krites) olarak alır: ἃ δὲ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν . . . οὐκέτι τῶν αἰσθήσεων ἐστίν, ἀλλὰ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ ταύτης νοῦ διακρίνειν (görmek ve duymak... duyulara uygun değildir, ancak onda ayırt etmek ruhun ve aklın işidir). 68 Bu konu hakkında ayrıca bkz. Cavarinos (1976: 67-69). 69 Bkz. Plotinus, Enn. III.9.4.1-9; Porfir, Gönderildi. 4, 5, 11, 31; Nemesius, De nat. hom. 124.4-144.9 Matthaiei. 70 Ἄ μέρη μὲν αὐτῆς εἶναι διὰ τὸ προσεφυκέναι νομίζεται, οὐ μὴν ἐκεῖνο εἶσιν ὅπερ ἐστίν ἡ ψυχὴ κατ' οὐσίαν (De an. 56C; GNO 38.12-14). Bkz. Vita Mosis 191. προσεφυκέναι terimi Cumhuriyet 611B'de kullanılmaktadır. Bkz. Numenius fr. 34 Des Places, Plotinus, Enn. VI.5.12. 71 Basil'in Kendini İncele (In Attende tibi ipsi) 213C'deki görüşü de benzerdir; ayrıca bkz. Knuutila (2004: 127-132). 72 Burada, arabacı imgesinin ilk Hristiyanlar tarafından nasıl algılandığı konusunda okuyucuya daha fazla tartışma için Karamanolis'ten (2020) yararlanıyorum. 73 Dikkatimi bu noktaya çektiği için Johannes Steenbuch'a minnettarım. 74 İlk Hristiyanların insan vücudu hakkındaki görüşleri üzerine muazzam bir literatür vardır. Bkz. Brown (1988). 75. yıl dönümü θανάτου καταφρονεῖν (Bedenimizi sevmemek, saf olmak ve ölümü küçümsemek bizim için mümkündür; Enn. II.9.18.41-42). 76 Bkz. Frede (2003: 102-108). 77 Frede'deki (2003: 98) yorumlara bakınız. 78 Ποῖον γὰρ σῶμα πάντῃ διαφθαρὲν οἷόν τε ἐπανελθεῖν εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς φύσιν καὶ αὐτὴν ἐκείνην, ἐξ ἧς ἐλύθη, τὴν πρώτην σύστασιν; Οὐδὲν ἔχοντες ἀποκρίνασθαι καταφεύγουσιν εἰς ἀτοπωτάτην ἀναχώρησιν, ὅτι πᾶν δυνατόν τῷ θεῷ (Tamamen yok olan hangi beden, başlangıçtaki doğasına ve aslında çözüldüğü ilk yapıya geri dönebilir? Buna verecek hiçbir şeyleri olmadığından imkansız bir geri çekilmeye başvururlar, her şey Tanrı için mümkündür); Origen'deki Celsus, C. Cels. V.14); bkz. Hristiyanlara Karşı Porfir fr. 35 Harnack. 79 Bkz. Phaed. 64c, 79cd, 81cd; Phaedr. 246a-248e. 80 Justin, 1 Apol. 19.4-5; Tatian, Or. 6; Athenagoras, Diriliş Üzerine 3; Tertullianus, Apol. 48.5-6, Res. 11. Bu aynı zamanda Celsus'un yukarıda n. 78. Hristiyanlar bedenin dirilişi kavramını Yahudilikten benimsemişlerdir. Bunu en belirgin şekilde Daniel'in son kitabında buluyoruz. Bkz. Segal (1986: 60-77). 81 Gregory'nin bedenin dirilişine ilişkin savunması için bkz. Peroli (1997) ve özellikle Morpheu (2021, yakında). 82. Bölüm . . . ἀλλὰ θεῖόν τι χρῆμα ἦν ἡ ἀνθρώπινη φύσις πρὶν ἐν ὁρμῇ γενέσθαι τοῦ κακοῦ τὸ ἀνθρώπινον (yeniden diriliş, doğamızın eski durumuna geri getirilmesidir... ancak insan doğası, insani yönün kötülüğe yönelmesinden önce ilahi bir varlıktı; De an. 148A; GNO 112.18-113.5). 83 Morpheu'un (2021, yakında) ayrıntılı açıklamasına bakınız.

--- SAYFA 217 ---

6 ETİK VE SİYASET Giriş: Hristiyanlıkta etiğin önemi ilk Hristiyan filozofları için etik çok önemliydi ve çalışmalarının önemli bir kısmı buna adanmıştır. Kutsal Yazılarda etiğe güçlü bir şekilde odaklanıldığı göz önüne alındığında, bu hiç de şaşırtıcı değil. Özellikle Yeni Ahit'te Tanrı'nın adaleti (dikaiosynē) defalarca vurgulanır ve Pavlus'un Romalıları Mektubu'nda merkezi bir tema haline gelir.¹ Pavlus, Tanrı'nın adaletinin bizim için bir model olduğunu ve bize belirli bir yaşam tarzı önerdiğini savunur. Pavlus bu yaşam tarzının ana hatlarını çizmeye girişiyor ve bir takım etik kuralları sıralıyor. İsa'nın öğretisinde önemli bir etik kural buluyoruz, yani İsa'nın ovadaki vaazında (Luka 6:13) ve Dağdaki Vaaz'da (Mat. 7:12) Altın Kural olarak bilinen kural: "İnsanların size ne yapmasını istiyorsanız, siz de onlara aynısını yapın" (Luka 6:13).² Bu kural, ilk Hristiyanlar tarafından standart bir etik norm olarak kabul edildi, ancak yorumlanması ve uygulanması farklılık gösterdi. göreceğimiz gibi önemli ölçüde. Yeni Ahit'teki diğer önemli etik tema, Tanrı'nın insanlığa olan sevgisi ve kişinin Tanrı'ya ve hemcinslerine duyduğu sevgi temasıdır. Bu tema bir bakıma pagan felsefe okullarının ahlâkında dostluğun (philia) oynadığı rolün yerini alıyor. Arkadaşlık, antik çağdaki geniş anlamıyla, aile içinde ve dışında geniş bir ilişkiler ağını ifade eder. Ancak Yeni Ahit'teki fikir, Tanrı'nın insanlığa olan sevgisinin bize komşumuzu sevmenin yolunu gösterdiği ve bu sevginin bağışlamayı ve başkalarıyla ilgilenmeyi gerektirdiğidir (Romalıları 5:6-8, 7:7; 1 Korintliler 13; 2 Korintliler 7:2; Yuhanna 13:1). Bu iki tema, yani Tanrı'nın adaleti ve Tanrı'nın insanlara olan sevgisi, Yeni Ahit'e nüfuz eder ve onun ahlakını derinden şekillendirir.³ Yaratılış'taki (1:26) insanın Tanrı'nın suretinde ve benzerliğinde yaratıldığı ifadesi, ilk Hristiyanların, Tanrı'nın insanların taklit edebileceği bir model olduğu görüşü açısından çok önemliydi; bu, pratikte aynı zamanda hemcinslerimize karşı adil ve sevgi dolu olmamız gerektiği anlamına gelir.

--- SAYFA 218 ---

Etik ve Politika 201 İlk Hristiyan filozofları Kutsal Yazıların etikle olan bu güçlü meşguliyetini ele aldılar. Bunu yaptılar çünkü ahlak, Kutsal Yazılar için o kadar merkezi bir öneme sahiptir ki, tüm Hristiyan doktriniyi şekillendirir. Ancak Kutsal Yazılardaki etik, felsefi etik değildir, yani felsefi tartışma ve sağlamlaştırmadan yoksundur. İlk Hristiyanlar, kutsal metin etiğine felsefi temeller sağlamak için bu boşluğu doldurmaya koyuldular. Kutsal Kitap'ta ve çağdaş felsefede ahlakın merkeziliği, Hristiyanlığın bir felsefe olduğu yönündeki ilk Hristiyan iddiasını desteklemektedir; zira hem Hristiyanlığın hem de pagan felsefesinin bizi mutlu bir yaşama, insan doğasına adaletli bir yaşama yönlendirme amacı vardır. Bölüm 1'de (s. 41-43) gördüğümüz gibi, Hristiyanlar etiğin felsefenin ve özellikle de gerçek felsefe olan Hristiyanlığın amacı olduğunu savundular. Mesela Justin, “felsefenin varlığın bilimi ve hakikatin bilgisi olduğunu ve bu bilimin ve bu bilgeliğin ödülünün mutluluk olduğunu” iddia eder (Kadran. 3.5). Clement, felsefeyi “ruhumuzu geliştirmek” (psychēs veltiotikē; Strom. VII.1.2.3.1) olarak tanımlıyor ve Origen de benzer şekilde felsefeyi “bize nasıl yaşamamız gerektiğini söyleyen varlıkların bilgisi” (C. Cels. III.12-13) olarak tanımlıyor. Görünüşe göre Origen, Gregory Thaumaturgos'un bildirdiği gibi bu ideale göre yaşamaya çalıştı. Gregory, kendisini Origen'in okulunda felsefe okumaya ikna eden şeyin, kişinin orada felsefi öğretiyi somut bir yaşam tarzına, yani tutkuların olmadığı bir yaşama nasıl dönüştüreceğini öğrenmesi olduğunu söylüyor (Oratio Panegyrica 9.123).⁴ Lactantius da benzer bir bakış açısına sahip; Felsefeyi, yani Helen felsefesini, felsefenin kendisini doğru yaşama biçimi ve nasıl iyi yaşanacağını biliminden başka bir şey olarak sunmadığı gerekçesiyle eleştirir (Böl. Enst. III.15). Ancak, felsefenin bu vaadi yerine getirmediğini, çünkü diğer şeylerin yanı sıra, mantık gibi mutluluğa en azından katkıda bulunmayan daha az bilgi kullanmakla büyük ölçüde meşgul olduğunu iddia etti; bu anlamda felsefenin bize verdiği bilgi boş ve kârsızdır (III.13; bkz. Bölüm 3, s. 116). Lactantius, mutluluğa götüren bilgiyi yalnızca Hristiyanlığın sağlayabileceği sonucuna varır. Lactantius'un görüşü, benzer şekilde mantığı ihmal eden Epikürosçuların görüşünü anımsatmaktadır.⁵ Ancak daha genel olarak, Hristiyan filozofların yukarıda alıntılanan açıklamaları, onların da Helenistik filozoflar gibi felsefenin teorik ve pratik yönleri arasında bir ayrım yapmadıklarını, daha ziyade bu ikisini ortak bir amacı olan mutluluğa ulaşma olan bir birlik olarak gördüklerini göstermektedir. Bu anlamda felsefeyi pratik amaçları olan bir disiplin olarak tasavvur ettiler. Bu iki anlama gelir: Birincisi, felsefenin amacı pratiktir, müreffeh bir hayat sürmemize yardımcı olmaktır; ve ikincisi, felsefe yapmanın tek veya temel gerekçesinin pratik olmasıdır. Bu, felsefenin aynı zamanda pratik olmayan nitelikte bilgi edinmeyi de içerebileceği anlamına gelir; ancak bu bilgi, mutlu bir hayata ulaşmayı mümkün kılacağı varsayımıyla aranır. Bu görüşe göre felsefe, diğer sanatlar gibi farklı konuların bilgisini içeren bir sanattır, ancak felsefenin nihai amacı iyi bir şey üretmektir: mutlu yaşamlar. Bu anlamda felsefe bir yaşama sanatıdır.⁶ Bu felsefe anlayışı Helenistik filozofların ve daha sonraki antik dönem filozoflarının karakteristik özelliğidir. Helenistik dönemden geçişte önemli bir figür

Geç antik çağın felsefesine göre Ascalonlu Antiochus'un, söylendiğine göre

--- SAYFA 219 ---

202 Etik ve politika, felsefenin değerinin tam olarak iyi bir yaşama ulaşmamıza yardımcı olmakta yattığını ve bu noktada bir farklılığın felsefi yönelimde önemli bir farklılığa yol açacağını ileri sürdü (Cicero, Acad. II.31).⁷ Bu eğilimin pekişmesi Plutarch ve daha sonra Plotinus ile gerçekleşir. Her ikisi de Platon'un etiğinin mutluluğa ulaşmanın tek gerçekçi yolu olduğunu göstermeye çalışırken büyük bir enerji harcadılar.⁸ Bu nedenle Epikürosçuluk ve Stoacılık gibi diğer felsefe okullarını yanlış yönlendirilmiş olduğunu düşündükleri etik idealler önermekle eleştirdiler.⁹ 1. Bölüm'de söylediğim gibi, ilk Hristiyan filozofların Helenik muadilleriyle etiğin felsefenin amacı olduğu görüşünde yakınlaşması onların felsefe yapma biçimlerini şekillendiriyor. Hem Helenistik hem de erken Hristiyan filozoflar için önemli bir soru, pratik bilginin dışında ne tür bilginin gerekli olduğuydu. Stoacılar ve Epikürosçular fiziğin etiğe güçlü bir şekilde bağlı olduğu konusunda hemfikir; Stoacılar göre dünyayı incelemek bize iynin ne olduğunu ve bu dünyadaki rolümüzün ne olması gerektiğini öğretir. Hristiyan filozoflar da bu bakımdan birbirine benzerler. Buraya kadar gördüğümüz gibi Hristiyanların kozmogoni, mantık, özgür irade meselesi, insan ruhunun doğası ve bedenle ilişkisi konularındaki görüşleri ağırlıklı olarak etik kaygılardan kaynaklanıyordu. Hristiyan filozoflar, dünyayı yalnızca Tanrı'nın insan uğruna ve onun insana olan sevgisinden dolayı yarattığı görüşünü savundular. 2. Bölüm'de gördüğümüz gibi, bu görüş onların kozmogoniyi anlama biçimlerinin merkezinde yer alıyordu çünkü bu görüş, Tanrı'nın yaratımına, yani iyiliğin dünyada, özellikle de insanlık arasında yayılmasına yönelik teleolojik bir güdü sağlıyordu. Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, ilk Hristiyanlar da paganlar gibi, Tanrı'nın iyiliğinin ve takdirinin insan bedeninin yapısında da ortaya çıktığını savunuyorlardı. Tanrı'nın kendi iyiliğini ve takdirini uyguladığı görüşünün doğal sonucu, Tanrı'nın dünyadaki hiçbir kötülükten sorumlu olamayacağıdır. Kötülüğün ontolojik bir gerçekliği yoktur, günden kaynaklanan iyilikten yoksun kalmadır. Hristiyan filozoflar, insanın günah işlemesi gerçeğinin, insan doğasının yaratıcısı olduğu sürece, Tanrı'nın kötülüklerden nihai olarak sorumlu olduğu anlamına gelmediğini savundu. Çünkü, insanın seçme kapasitesiyle donatıldığını ileri sürüyorlardı; Şu ya da bu izlenimi ya da düşünceyi kabul etmedikçe ve dolayısıyla bir seçim yapmadıkça, hiçbir duyu izlenimi ya da düşünce tek başına kişiye bir şey yaptıramaz. 4. Bölüm'de gördüğümüz gibi Hristiyan filozoflar, insanların seçme kapasitesine sahip olduğunu, çünkü insanların rasyonel varlıklar olduğunu ve sonuçta duyu izlenimlerini ve düşünceleri idare edenin insan aklı olduğunu savundular. Aslında ilk Hristiyan filozoflar, bunun tam olarak nasıl anlaşılması gerektiği konusunda aralarında anlaşmazlıklar olmasına rağmen, insan ruhunun akılla şekillendiğini savunuyorlardı. Ancak aralarındaki anlaşmazlıklara rağmen Hristiyan filozoflar, aklın insan doğasının başka bir özelliği olmadığı, doğamızı rasyonel bir karaktere sahip olacak şekilde şekillendiren bir özellik olduğu konusunda hemfikir. Bu bakımdan akıl olan Tanrı'ya benzediğimizi ileri sürüyorlardı. Bununla birlikte, Hristiyanların etiği felsefenin amacı olarak tasavvur etmeleri, Hristiyanların mutlaka Helen filozoflarınıninkine benzer bir etik anlayışını paylaştıkları anlamına gelmediği iddia edilebilir. Bu benzerlik aslında

--- SAYFA 220 ---

Etik ve politika ciddi biçimde sorgulandı. Modern etik üzerine ufuk açıcı makalesinde¹⁰ G. E. M. Anscombe, antik felsefi etikten farklı olarak Hristiyan etiğinin hukuka bağlılıkla işaretlendiğini ve bu anlamda Hristiyanlığın antik etiği çarpıttığını iddia etti. Bu üzerinde düşünülmesi gereken bir iddia. Bu iddia aynı zamanda erken dönem Hristiyan etiğinin ne ölçüde çağdaş Helen felsefesi doğrultusunda geliştiği ya da ondan ne ölçüde ayrıldığına ilişkin daha geniş bir soruyu da gündeme getiriyor. Bu soru, Helen felsefesinin, özellikle de Stoacılığın ve erken Hristiyanlığın etiği arasındaki benzerliklere işaret eden çok sayıda modern çalışma göz önüne alındığında özellikle anlamlı hale gelmektedir.¹¹ Bu çalışmaların yazarları, ilk Hristiyan filozofların, Hristiyan etiğinin ruhen Stoacı etiğe yakın olduğu yönündeki açıklamalarını başlangıç noktası olarak alırlar.¹² Ancak soru, bunun meşru bir başlangıç noktası olup olmadığı ve eğer öyleyse, ne ölçüde olduğudur. Hristiyan etiğe giden yol Öncelikle Hristiyanlığın ahlak konusundaki bakış açısını ele alalım. Geç Antik Çağ'da etiğin ele alınma biçiminde takdir etmemiz gereken genel bir eğilim vardır, çünkü bu eğilim aynı zamanda erken dönem Hristiyan etiğini de şekillendirmektedir. Hristiyan etiğinin modern eleştirisinin nedeninin kısmen geç antik etiğin özel perspektifinin takdir edilmemesi olduğuna inanıyorum - Anscombe (1958) antik felsefenin etiğinden bahsederken esas olarak Platon ve Aristoteles'inkine atıfta bulunur. Bununla birlikte, geç antik dönem etiğinin Hristiyan etiğiyle paylaştığı bazı özel özellikleri vardır. Bunlardan ilki kozmik ve metafizik bakış açısıdır. Bu, ilk olarak Platon'un Devlet X'inde belli bir açıklıkla ortaya çıkar ve Platon'un daha sonraki diyaloglarında, özellikle de Timaeus, Politicus ve Kanunlarda daha belirgin hale gelir. Timaeus, dünyanın doğasına dayalı olarak insanın nasıl yaşaması gerektiği sorusunu tartışan bir strateji başlatır.¹³ Bu strateji, muhtemelen dünyanın, yani fiziğin incelenmesinin, iyinin ve düzenlinin ne olduğunun incelenmesi anlamına geldiği yönündeki erken dönem Stoacı görüşü etkilemiştir. Bu bakış açısı, Platon'un felsefesinin, yani Platon'un öğretisinin yeniden inşası için Timaeus'a büyük ölçüde güvenen sonraki Platoncular tarafından benimsendi. Timaeus'ta bize ilahi yaratıcının insan ruhunun ölümsüz kısmını, yani akli yarattığı, ruhun ruh ve iştaktan oluşan ölümlü kısmının ise ilahi zanaatkârın yardımcıları olan daha alt düzeydeki, daha genç tanrılar tarafından yaratıldığı anlatılır (41b-43a). Ayrıca ölümsüz, entelektüel ruhun, onun sayesinde dünyayı anladığımız ve felsefe yaptığımız en ilahi parçamız olduğu ileri sürülmektedir (90ac). İnsan doğasına ilişkin bu tablonun açık etik sonuçları vardır: İnsanlar, onun rehberliğinde bir hayat yaşayarak en ilahi kısımları olan akıllarının hakkını vermelidirler ve böyle bir hayatın görevlerinden biri, ilahi aklın uygulanmasının sonucu olan dünyanın iyiliğini takdir etmek ve taklit etmektir. Daha sonraki Platoncular, Timaeus'un bu resmini kendi etik değerlendirmeleri için bir başlangıç noktası olarak alırlar. İnsanın ne tür bir varlık olduğunu soruyorlar, bu da onları insan ruhunun doğası sorusuna yöneltiyor. Timaeus'u takip ederek,

--- SAYFA 221 ---

204 Ahlak ve Politika Platoncular, insan ruhunun esas itibarıyla bir akıl olduğunu ve bunun, insanların, ilahi yaratıcı ve dünya ruhu gibi bu dünyanın diğer entelektüel varlıklarıyla ortak olan bir özelliği olduğunu savunma eğilimindedirler. İnsanların bu entelektüel doğası, insanın nihai hedefi olan mutluluğa nasıl ulaşılabilirliğini belirlemek açısından çok önemlidir. İnsanlar, tıpkı Tanrı gibi, özünde akıl olduklarına göre, onların da Tanrı gibi bir akıl hayatı yaşamaları gerekir. Sokrates'in Theaetetus 176ab'da meşhur emri budur; burada insanın geç dönemde Tanrı'yı (homoiōsis theōi) özümsemeyi hedeflemesi gerektiğini iddia eder. Bu aynı zamanda Phaidon'da (64b-65d, 82a-83b), Cumhuriyet'te (500b-d, 613a) ve Timaeus'ta (90ad) da önerilmektedir. Tanrı'ya asimilasyon ideali Plutarch, Alcinous, Plotinus ve Porphyry¹⁴ gibi daha sonraki Platoncuların çalışmalarında baskın hale gelir, ancak bunu zaten bildiğimiz gibi Timaeus'a büyük ölçüde güvenen Philo'da (örn. Philo, De fuga 62) ve Eudorus'ta (Stobaeus Ecl. II.7.3) buluyoruz.¹⁵ Hristiyan stratejisi de benzer. Hristiyanlar insanın nihai sonunu kozmik ve metafizik bir perspektiften tartışırlar. Başlangıç noktaları Allah'tır, O'nun yaratılışıdır ve insanlığın kurtuluş planıdır. Hristiyanlara göre dünyanın yaratılışı tarafsız bir olay değil, ahlaki öneme sahip bir olaydır. 2. Bölüm'de bahsedildiği ve bu bölümde de tekrarlandığı gibi, ilk Hristiyan filozoflar Tanrı'nın dünyayı, iyiliğini ve insanlığa olan sevgisini sergileyebilmesi için yarattığını ileri sürüyorlardı. Gördüğümüz gibi onların görüşüne göre, Tanrı'nın iyiliği, O'nun yararlı olmasını gerektirir. Dünyanın yaratılışı tam da bunu gösteriyor. Gerçekten de Tanrı, insanı Tanrı gibi, yani tamamen akılcı, iyi ve yararlı olacak şekilde eğitmek amacıyla iyiliğini dünyada sergilemiştir. İlk Hristiyan filozoflar dünyanın yaratılışının önemli bir amaca hizmet ettiğini iddia ettiler: insanın kurtuluşu. Örneğin Origen, Celsus'a karşı çıkıyor ve her şeyin insanlık için yaratıldığını ve tüm yaratılışın insanın eğitime hizmet ettiğini (C. Cels. IV.29, IV.74), bunun da Tanrı'nın dünyanın yazarı ve son derece iyi olduğunu anlamaktan ibaret olduğunu (Prens. I.1.6) belirtiyor. Origen gibi Hristiyanlar bunun Tanrı'yı anlamanın tek yolu olduğunu, yani Tanrı'nın eylemlerini anlamak olduğunu, çünkü Tanrı'nın ousia'sının insanoğlunun kavrayışının ötesinde olduğunu ileri sürerler.¹⁶ Aşağıdaki pasaj Origen'in fikrini aktarmaktadır: Yani ilahi takdirin işleri ve bu evrenin planı, sanki onun gerçek özü ve varlığına zıt olarak Tanrı'nın doğasının ışınlarıdır ve aklımız Tanrı'yı kendi başına olduğu gibi göremediği için, Tanrı'nın ebeveynini anlar. eserlerinin güzelliğinden ve yaratıklarının güzelliğinden kâinatı (Prens. I.1.6) Origen'den önce Irenaeus, Clement ve Tertullian, yaratılışın insanı kurtuluşa ulaştırmaktan başka bir amacı olmadığını zaten vurgulamışlardı. Örneğin Irenaeus, Tanrı'nın insanı kurtuluşa ulaştırmak için bir planı olduğunu ve yaratılışın bunun gerçekleşmesine yönelik ilk adım olduğunu savundu (Adv. Haer. V.18.1, V.28.4). Tanrı'nın amacını açıklayan amaç, telos

--- SAYFA 222 ---

Yaratılış insandır.¹⁷ Lactantius da Stoacıları bu konuda açıkça onaylayarak bu noktaya vurgu yapar: Evrenin işleyişini dikkate alırsanız, evrenin bizim için yaratıldığını iddia eden Stoacıların öğretisinin ne kadar doğru olduğunu anlarsınız. Çünkü evreni oluşturan her şey ve onun ürettiği her şey insan için yaratılmıştır. (De ira Dei 13.1)¹⁸ Tertullianus, kurtuluş çalışmasını yaratılışla devam eden bir iş olarak tanımlar. Tanrı'nın kurtuluş planı ya da ilahi ekonomi, yaratılıştan şehitlerin tohumu İsa'ya kadar kesintisiz olarak devam eder ve nihai hükümle sonuçlanır (Apol. 50.13). Tertullian, insan ırkının "başlangıca geri dönmeye veya baştan gözden geçirmeye" (Adv. Marc. V.17.1), reforma tabi tutulmasına (III.9.5) ve onarılmasına (III.15.1) teşvik edildiğini söylüyor; bu, onun recapitulatio adını verdiği ve muhtemelen Yunanca anakephalaiōsis teriminin bir tercümesi olan bir süreçtir.¹⁹ Bu fikir, birçok erken dönem Hristiyan düşünürün yazılarına nüfuz eder, ancak özellikle şu metinlerde telaffuz edilir: Irenaeus.²⁰ Pavlus'un Romalıları Mektubu'nda (Romalıları 8:18-25) zaten mevcut olan bu fikre göre, tarihin sonu gelecek, her şeyin Tanrı tarafından yetkinleştirileceği ve tüm günah ve kötülüklerin en sonunda ortadan kaldırılacağı bir nokta gelecek. İnsan doğası da Tanrı tarafından ele alınıp mükemmelleştirilecek ve böylece yaratılış amacına ulaşacaktır. Bu açıdan bakıldığında Allah'ı ve Allah'ın yaratışını doğru anlamak, mutluluğa ulaşmamız açısından büyük önem taşımaktadır. Hristiyanlar, paganların, Yahudilerin ve hatta bazı Hristiyanların görüşleri gibi alternatif teolojik görüşlere (Gnostiklerin veya Arius ve Eunomius'un görüşlerine) karşı polemiklerini bu şekilde haklı çıkarırlar. Hristiyanların, her iki grubun da yanlış bir Tanrı anlayışına sahip oldukları gerekçesiyle hem paganları hem de Yahudileri erdemli yaşamamakla suçlamaları dikkat çekicidir. Aslında Hristiyanlar, paganların inandıkları Tanrıların sahte olması nedeniyle ateist olduklarını ve sahte bir şeye inanarak doğru olana, yani Hristiyanların gerçek Tanrısına inanmadıklarını iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir. Bu düşünce çizgisini örneğin Clement'te (Strom. VII.22-34)²¹ ve ayrıca Origen'de buluyoruz. Şarkıların Şarkısı Üzerine Yorumunun Önsözünde (Prol. 2.34) "Tanrı" teriminin asıl, uygunsuz ve yanlış olmak üzere üç kullanımını birbirinden ayırır. Origen'in söylediği gibi, "Tanrı" adı esas anlamda yalnızca her şeyin yaratıcısı olan Hristiyan Tanrısı için geçerlidir. "Tanrı" isminin melekler için kullanılması uygunsuz, oysa pagan tanrılar için bu ismin kullanılması yanlıştır.²² Origen için bu önemli bir ayrımdır, zira onun iddia ettiği gibi hem ruhun hem de beden tanrılaşmasını içeren nihai amaç olarak tanrılaşmayı vurgulamasıdır.²³ Bu bakış açısını etikte teolojik bir bakış açısı olarak nitelendiririm. Bu kesinlikle yalnızca Hristiyanlara özgü bir bakış açısı değildir. Daha ziyade Hristiyanların genel bir eğilime uydukları bir gerçektir. Plotinus bu bakımdan açık bir örnektir. Gnostiklere karşı çıkıyor ve tek başına Tanrı üzerinde düşünmenin kişinin nihai amacını belirlemek için pek yeterli olmadığını, çünkü bu amacın tam olarak nasıl bir sonuç elde edildiğine bağlı olduğunu belirtiyor.

--- SAYFA 223 ---

206 Ahlak ve Politika İnsan Tanrı'yı tasavvur eder ve Plotinos bunu yapmanın birçok farklı yolu olduğunu öne sürer. Ona nasıl bakılması gerektiği belirtilmedikçe "Allah'a bak" demek daha fazla işe yaramaz. Çünkü Allah'a bakıp yine de hiçbir zevkten çekinmemek, Allah'ın ismine yalvarırken öfke konusunda kontrolsüz kalmak, ama yine de tüm tutkuların hakimiyetinde olmak ve bunların hiçbirinden kurtulmak için çaba harcamamak neyi engeller? Bizi sona getiren erdemdir ve ruhta mevcut olarak bize Tanrı'yı gösterir. Gerçek erdem olmadan Tanrı bir isimden başka bir şey değildir. (Enn. II.9.15.32-40, Armstrong, çev. değiştirilmiş) Bu pasajın vurguladığı nokta, erdemin Tanrı'yı düşünmek için gerekli bir koşul olduğudur. Bu ilginç bir fikir. Görünüşe göre Plotinus, kişinin ruhu bu tefekkürün gerçekleşmesine izin verecek bir durumda olmadığı sürece, kişinin Tanrı'yı düşündüğünü ikna edici bir şekilde iddia edemeyeceğini söylemek istiyor.²⁴ Bu durum nedir? Plotinus, eserinin birçok yerinde kişinin entelektüel bir varlığın hayatını yaşaması gerektiğini savunur (örneğin Enn. I.1.3-5, I.2). Bu, aklın kişinin kararlarını yönettiği ve şekillendirdiği bir yaşamdır, çünkü insan doğasının temelinde entelektüel olduğunu iddia eder (IV.4.18.10-12, VI.7.5.11-17). Plotinus bu anlamda insanın her zaman anlaşılır alanla temas halinde olduğunu iddia eder (IV.8.8). Ancak anlaşılır alemle bu sürekli temas, sürekli bir çaba gerektirir ve aşamalar halinde elde edilir; bu aşamalardan ilki, bedensel kaygılardan ve dikkat dağıtıcı şeylerden arınmayı içerir. Phaedo'da (66b-d, 69b-e) ve aynı zamanda Republic X'te de ileri sürüldüğü gibi bunun nedeni bedeninin ruhun gerçeği görmesini engellemesidir (Enn. I.2.3.15-19, III.6.5.13-20). Ancak o zaman kişi entelektüel yaşamın daha yüksek asimilasyon düzeylerine geçebilir ve ilahi olanı düşünebilir. Aynı doğrultuda Clement, Tanrı'ya saygı duymanın kişinin ruhuna iyi bakması anlamına geldiğini iddia eder (Strom. VII.1.3.1).²⁵ İlahi olanın doğru kavranmasının etik açısından önemli olduğu yer burasıdır. Bu anlayış olmadan etik ilerleme süreci kaçınılmaz olarak durur. Daha sonra Yeni-Platoncular bu fikri daha da geliştirdiler. Eğer kişi, yaratıcı Tanrı'nın kötü olduğu, dünyanın kötülüklerle dolu olduğu ve başkaları ne kadar çabalarsa çabalasın kurtuluşun kaderinde yalnızca birkaç seçilmiş insanın olduğu yönündeki Gnostik görüşü benimserse, o zaman insanlar dünyanın adaletini ve iyiliğini taklit ederek iyi olmaya motive edilemez. Gnostikler muhtemelen kendilerinin de ilahi yaratıcıdan ayırdıkları ve üzerinde düşünmeye çalıştıkları iyi, hayırsever ve bilge bir Tanrı'ya inandıklarını söyleyeceklerdir. Ama konu bu değil. Plotinus'un vurguladığı nokta, onların Tanrı anlayışlarının, kendilerinin Tanrı'nın seçilmiş halkı oldukları varsayımıyla, ilahi olanın tefekkürünü erdemi göz ardı ederek birleştirmelerine izin vermesidir. Bu nedenle Plotinus, Tertullianus'un da yaptığı gibi (Adv. Marc. V.19.7) Gnostik bakış açısını etik konusunda Epikürosçu bakış açısıyla ilişkilendirir (Enn. II.9.15). Hem Plotinus hem de Tertullianus için hatalı bir ilahi anlayış kişinin ahlakını büyük ölçüde etkiler. Açıkçası, onların görüşüne göre, kişinin Tanrı'ya asimilasyonunun nihai amacı, nihai amaç olarak sayılabilmesi için belirli bir Tanrı anlayışını gerektirir.

--- SAYFA 224 ---

Ahlak ve Politika 207 İlk Hristiyanların mutlu bir yaşamın ve kurtuluşun önkoşulu olarak doğru Tanrı anlayışında ısrar etmelerinin nedeni budur. Örneğin Athenagoras, hayatımızın saflığının doğrudan Tanrı'ya olan inancımıza bağlı olduğunu savunuyor. Bunun nedeni, biz Hristiyanların ölümden sonra yaratıcımıza hesap vereceğimize ve dindarlığımızın karşılığını alacağımıza ikna olmamızdır. Athenagoras, bu bağlamda Platon'un insanlığın iki yargıcı Minos ve Rhadaman thys hakkındaki benzer iddiasına atıfta bulunur.²⁶ Clement, etik kurallarımızda rehber olarak ilahi bilgeliğin ve ilahi ekonominin rolü üzerinde ısrar eder. Ancak ilahi olanın bu bilgeliğini doğrudan değil, onun duyular dünyasındaki tezahürü yoluyla elde ederiz. Bu, aynı zamanda doğal dünyayı incelemenin iyiye, ilahi olana dair bilgimize katkıda bulunduğunu düşünen Stoacıları anımsatıyor.²⁷ Hem Stoacılar hem de ilk Hristiyanlar için bu bilgi doğrudan ahlakımızla ilgilidir. Origen ise insan ruhunun, bir zekanın bedensiz yaşamını yaşadığında Tanrı'nın yaratılıştaki amacına ilişkin bilgiyi edindiğini iddia eder; Ona göre bu bilgi, dünyadaki yerimizi bilmek anlamına gelir (Şarkıların Şarkısı Şerhi, prol. 2.26-32).²⁸ Bu tür kanıtlar, hem pagan hem de Hristiyan olsun, geç antik ahlâkı şekillendiren şeyin esas olarak etiğe ilişkin kozmolojik ve teolojik perspektifler olduğunu göstermektedir. Burada bir itiraz mümkündür. Okuyucu, Hristiyanların, pagan felsefe geleneğinde olduğu gibi, insanın nihai amacından yalnızca mutluluk (eudaimonia) açısından değil, aynı zamanda kurtuluş (sotēria) açısından da bahsettiklerini ve aslında ilahi bir kurtuluş planından bahsettiklerini fark etmiş olabilir. İkinci terim yavaş yavaş baskın hale gelir ve ilk Hristiyan filozofların yazılarına nüfuz eder. Burada Helen felsefesinin etiği ile erken Hristiyanlığın etiği arasındaki farkı tartışmaya açık bir şekilde görebiliriz. Benzer bir itiraz daha var. Pagan filozoflar erdem ve kötülükten, iyilik ve kötülükten bahsederken, Hristiyanlar da insanın kötülükleriyle özdeşleştirdikleri günahtan söz ederler. Bu, pagan ve Hristiyan etiği arasındaki başka bir fark olabilir. Ancak bu itirazlardan herhangi birinin haklı olduğundan şüpheliyim. Geç antik çağdaki Pagan filozoflar da kurtuluştan söz ederler ve onu insanın nihai amacı olarak kabul ederler. Örneğin Porphyry için kurtuluş merkezi bir konudur. Ruhun kurtuluşunu, insanın Tanrı'ya benzerliğe ulaştığı durum olarak tanımlar (Adv. Marc. 8, 24, 32-34) ve bunun kişinin Tanrı ya da İyi hakkında entelektüel tefekkür etmesinden oluştuğunu ve onun görüşüne göre bunun bedensel arzulardan kurtulmayı gerektirdiğini savunur.²⁹ Aslında Porphyry ile Iamblichus arasında, yazılarında da tespit edebildiğimiz gibi, ona nasıl ulaşabileceğimiz konusunda bir tartışma vardı. kurtuluş. Porphyry, bu amaca yalnızca felsefenin sunduğu erdem ve tefekkür yoluyla ulaşılabilirliğini iddia ederken (Perhiz Üzerine II.49.12), Iamblichus bunun yerine bu amaca yalnızca düşünce yoluyla ulaşamayacağını, aynı zamanda Tyana'lı Apollonius'a kadar uzanan bir gelenek olan Tanrı'ya yakarmaya ilişkin özel ritüeller gerektirdiğini öne sürdü (Gizemler Üzerine I.3.9, II.11.96-97).³⁰ Burada bizim için önemli olan nokta, Hristiyan düşünürlerin istisnai ama kurtuluştan bahsederken çağlarının ruhuyla daha uyumlu. Günah konusunda da durum aynıdır.³¹ Hristiyanlar konuşma konusunda istisnai değildir.

günah; pagan filozoflar da bundan benzer şekilde bahseder. Örneğin Plotinus şunu iddia eder:

--- SAYFA 225 ---

208 Ahlak ve politika “Amacımız gûnahtan (hamartia) kaçınmak değil, Tanrı gibi olmaktır” (Enn. I.2.6.2-3; cf. II.9.9.12-14). Açıkçası Plotinus'a göre günah bir başarısızlıktır, ancak ondan kaçınmak nihai amacımıza ulaşmak için yeterli değildir. Elbette aynı terimin kullanılmasının aynı kavramı paylaşmak anlamına gelmediği itirazı yapılabilir. Ancak açıkça görülüyor ki, hem paganlar hem de Hristiyanlar, günahı kişinin iyilik yapmadaki başarısızlığı olarak görüyor. Ek olarak, her iki taraf da iki noktada daha hemfikirdir: Birincisi, böyle bir başarısızlığın, esasen entelektüel olan insan doğasına adil davranmadığı; ve ikincisi, gûnahtan kaçınmak insan yaşamının pek de amacı değildir. Elbette paganlar ve Hristiyanlar neyin günah sayıldığı konusunda anlaşamıyorlar. Ancak aşağıda göreceğimiz gibi Hristiyanlar bile bu konuda hemfikir değil. Örneğin Tertullianus seksi günahkar buluyor ve bunu evlilik içinde bile kınıyor; bu görüşü açıkça her çağdaş Hristiyan paylaşmıyor. Bununla birlikte, pagan ve Hristiyan geleneği arasındaki etik alanındaki bu benzerliğin, ilk Hristiyan filozofların, özellikle kurtuluş olarak tanımlanan, insanın nihai amacına ilişkin pagan anlayışını paylaştıkları anlamına gelmediği iddia edilebilir. Hristiyan ve Helen idealleri arasında iki olası fark görebiliyorum. Birincisi, pagan filozoflar için bu tamamen dünyevi yaşamda elde edilebilecek bir beklentidir, oysa Hristiyanlar için bu, yalnızca olmasa da büyük ölçüde uhrevi bir beklentidir. Hristiyanlar kurtuluşu esas olarak bu hayatta değil, dirilişten sonra elde edilen bir şey olarak düşünürler. Hristiyanlar için dirilişten sonraki yaşam, arınmış bir ruh ve ruhani bir bedenle birlikte yeni bir yaşam, bir ahiret hayatı sayılır (Bölüm 5, s. 194-195'te gördüğümüz gibi). Bununla birlikte, kişinin kurtuluşa dair daha erken ipuçlarına sahip olabileceğini de kabul ediyorlar. Örneğin Clement “yukarıdaki yaşamdan” (anō zōē; QDS 22.4), yani inanç ve entelektüel tefekkür yaşamından söz eder. Bu yönüyle o, insanın özünün yani aklın, “dışarıda” (ekei) olarak tanımladıkları entelektüel alanla her zaman iletişim halinde olabileceğini iddia eden, ancak bu amacın bedenli yaşam sırasında gerçekleştirilebilir olduğunu düşünen Plotinus ve Porphyry gibi Platonculara benzemektedir. İşte bu noktada Hristiyanlarla paganlar arasındaki farkın çok da büyük olmadığını görüyoruz. Benim görüşüme göre diğer farklılık, Yunan filozoflarına göre kurtuluş idealine tamamen insanın kendi gücüyle ulaşılabilmesi, Hristiyanlar ise bunun Tanrı'nın yardımıyla ya da Tanrı'nın lütfuyla gerçekleşebileceğini ısrarla vurgulamalarıdır. 4. Bölüm'de gördüğümüz gibi Hristiyan düşünürler, yalnızca güçlerimize güvenerek Tanrı'ya benzer olmayı başaramayacağımızı ileri sürüyorlar. Yapmamız gereken şey, bu amaca olan bağlılığımızı göstermektir, böylece bunu başarmamıza yardımcı olabilecek Tanrı'nın lütfunu üzerimize çekeriz. Gördüğümüz gibi Clement bu fıkirden yararlandı. Hristiyan yaşamını sürdürürsek katılabileceğimiz ilahi ekonomiden ve ilahi kurtuluş planından söz eder. Yukarıda değinilen Iamblichus'un teurji görüşünde de bu fikre benzer bir şey vardır. Bu görüşe göre ruh, yalnızca düşünce kapasitesiyle ilahi âleme yükselemez; daha ziyade ruhun dua, kurban sunma ve maddi nesnelerin ritüel kullanımı gibi uygulamalarla arındırılması gerekir (Gizemler Üzerine I.3.9). Iamblichus'un görüşündeki, burasıyla alakalı olan can alıcı unsur, insanın güvenerek başarabileceklerinin sınırlarının bulunmasıdır.

Yalnızca felsefe ve düşünce üzerine. Hristiyanların lütuf kavramı, Hristiyanların Tanrı'nın insanlara yardım edeceğini varsaydıkları ölçüde belirgin biçimde farklıdır.

--- SAYFA 226 ---

Ahlak ve politikanın nihai amacı, yani Tanrı'ya asimile olmak ve aynı zamanda insan doğası da dahil olmak üzere her şeyin orijinal iyiliğini yeniden tesis etmektir (bununla ilgili olarak aşağıya bakınız). Üstelik Hristiyanlar, Tanrı'nın Mesih'in enkarnasyonu ve dirilişiyle bütün bir kurtuluş planını harekete geçirdiğini iddia etme konusunda pagan çağdaşlarından farklıdır.³² Enkarnasyon doktrini bu doktrinde önemli bir rol oynar: Hem paganlar hem de Hristiyanlar Tanrı'ya asimilasyondan bahsederken, Hristiyanlar da Tanrı'nın insanlıkla birliğinden söz ederler. Hristiyan etik idealini şekillendiren şey, bir bakıma Tanrı'nın insana benzemesidir. Hristiyan erdemi Şimdi soru, Hristiyanların yukarıda özetlenen insani nihai hedefe, kurtuluşla özdeşleştirdikleri Tanrı'ya asimilasyona nasıl ulaşabilecekleridir. Burada, ister pagan ister Hristiyan biçiminde olsun, bu etik idealin, daha ileri gitmeden önce anlamamız gereken özel bir insan doğası anlayışına dayandığını hatırlamak çok önemlidir. Bu insan doğası anlayışına göre insan üç unsurdan oluşur: beden, ruh ve akıl. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, Hristiyanların hepsi bu ayrımı kabul etmiyor. Ancak hepsi, iç ve dış insan arasındaki ayrımı kabul ediyor gibi görünüyor.³³ İçsel insan, insanın özüne, ruhuna veya aklına karşılık gelirken, dışsal insan, bedene tekabül eder. Mesela Origen bu ayrımla hareket ediyor.³⁴ Psikolojik bakış açısına göre içteki insan ya ruha ya da akıl/ruh'a tekabül ediyor. Dıştaki insan ise ya bedeni ya da bedeni ve ruhu, yani yaşam işlevlerinden sorumlu olan ruhu içeren canlı bedeni kapsar. Her ne kadar Hristiyan filozofların hepsi iç ve dış insan arasındaki bu ayrımı açıkça onaylamasa da, böyle bir bakış açısıyla hareket ediyor gibi görünüyorlar. Açıkça bir iç insan ve bir dış insandan bahsedenler, insan doğasına ilişkin üçlü bir bakış açısı benimseyenlerdir: beden, ruh, ruh. Çağdaş Platoncular da içsel insan ile dışsal insan arasında benzer bir ayrım yaparlar. Plotinus ve Porphyry'de bu ayrım oldukça merkezidir.³⁵ Plotinus, beden ve ruh bileşimi ile gerçek benliğimizle özdeşleştirilen akıl veya entelektüel, yüksek ruh arasında ayrım yapar (hēmeis; Enn. I.1.7.1-6). Ancak bu ayrım bir bakıma Platon'a (Rep. 589a; ho entos anthropos) ve Aristoteles'e (N.E. 1178b20-1179a10) kadar uzanır. Hem Platon hem de Aristoteles, akıl, yani ruhun gözü (Rep. 533d2) ile eylemde bulunan ve insan ihtiyaçları tarafından yönlendirilen ve sınırlandırılan insan faili arasında ayrım yapar. Pavlus'un, Tanrı'nın yasasına saygı duyan ama bedeni, kendi aklının yasasına karşı çıkan farklı bir yasaya tabi olan içsel insandan söz ederken aynı ayrımı ima ettiğini görüyoruz (Romalılar 7:22-23). İçsel ve dışsal insan arasındaki ayrım Clement'te belirgin bir biçimde ortaya çıkar. Zengin Adamın Kurtuluşu'nda Clement, toprak bir kapta saklanan iç zenginlik ve güzellikten bahseder (QDS 34; çapraz başvuru 1 Korintliler 4:7) ve Protrepticus'ta bu ayrımı daha da güçlü terimlerle yapar: Gerçek insan ile gerçek insan arasında ayrım yapar.

--- SAYFA 227 ---

210 Ahlak ve politika, Tanrı'nın suretinde yaratılmış ve onu akılla ve fesihteki dünyevi insanla özdeşleştirmiştir. Ve Söz'ün (Logos) görüntüsü gerçek insandır, yani insandaki akıldır (nous), bu nedenle onun "Tanrı'nın suretinde" ve "onun benzerliğinde" yaratıldığı söylenir [Gen. 1:26], çünkü anlayışlı yüreği sayesinde Tanrısal Söz gibi ve çok akıllı kılınmıştır. Dünyevi, görünen insanın, hakikatten uzak, madde üzerinde geçici bir izlenimden başka bir şey olmayan, heykel formundaki görüntüleri vardır. Öyle görünüyor ki, madde üzerinde bu kadar çok enerji harcayan hayat, delilikten başka hiçbir şeyin eline geçmiyor. (Protr. X.98.4, Butterworth, çev. değiştirilmiş) Clement'in dünyevi insanı gerçek insandan uzak bir heykelle karşılaştırması, daha sonra bedensel insanı bir sanatçının imgesiyle karşılaştıran Plotinus'ta da ortaya çıkar (Enn. VI.7.5.11-17). Plotinus, bedensel insanı "insan imgesi" (eidōlon anthropou) ve "küçük insan" (elattōi anthropon) olarak adlandırır. Tertullianus da benzer terimlerle konuşuyor. De anima'sında insan figürlerini, yani bedeni, içsel insandan ayırır (De an. 9.7). Benzer şekilde Origen, insanın Tanrı'nın benzerliğinde yaratılmış olan kısmını, yani "iç insan denilen şey" olarak ayırır.³⁶ Origen'in konuşma tarzı, iç ve dış insan arasındaki ayrımın kendi zamanında yaygınlaştığını düşündürür. Basil, Nazianzus'lu Gregory ve Nyssa'lı Gregory, bu ayrımı yazılarında sık sık kullanırlar.³⁷ Şimdi bu ayrım, yaşamın bedensel ve entelektüel olmak üzere iki düzeyi arasındaki bir ayrımdan ve buna bağlı olarak karşılık gelen iki erdem düzeyi arasındaki ayrımdan kaynaklanmaktadır: biri beden ve ruhun ya da canlı bedenın bir bileşimi olarak insana uygulanan; ve entelektüel ruha ya da akla, sıklıkla adlandırıldığı şekliyle gerçek benliğe uygulanan bir şey. Plotinus ve Porphyry'nin farklı erdem düzeylerini ayırması işte bu temellere dayanmaktadır. Ruh ve beden bileşiminden çok, içteki insana, yani akla değer verdikleri için, erdem düzeylerini hiyerarşik olarak ayırırlar. Eylemde bulunan bireyin politik erdemi ile düşünen veya düşünen bireyin entelektüel erdemi arasında esas olarak ayrım yaparlar. Daha sonra Yeni-Platoncular bu şemaya daha fazla ayrım ekleyecek ve detaylandıracaklardır.³⁸ Erdem dereceleri doktrinini ilk Hristiyan düşünürlerin çalışmalarında da buluyoruz. Clement erdem düzeylerini açıkça birbirinden ayırıyor. Erdemin alt düzeyini, yani politik erdemi Aristotelesçi terimlerle tanımlar. Aristotelesçi ortalamaya karşılık gelen orta durumdur (Strom. II.13.59.6). Ortalama, aşırılıklardan kaçınmanın bir yolu olarak kendi kendini sınırlama durumu olarak düşünülür. Clement, Aristoteles'in anlamını metriopatheia, yani ılımlı bir duygu durumu olarak anlıyor (Strom. VII.3.13.3). Aristoteles'in anlamı Helenistik dönemde Ascalonlu Antiochus gibi figürler tarafından da böyle anlaşılıyor. Clement bunu çalışmasının çeşitli yerlerinde savunur (Paed. II.1.16.4; Strom. II.13.109.1) ve ılımlılık fikrini her türlü günlük aktiviteye uyguladığı görülür.³⁹ Ancak başka bir yerde Clement Hristiyan idealinin tüm duyguların yok edilmesinde yattığını, yani,

--- SAYFA 228 ---

Apatheia'da etik ve politika 211, duyguların rasyonel olmayan tepkiler veya hatalı yargılar olduğu ve bu nedenle de tanım gereği hatalı oldukları yönündeki (başlangıçta Stoacı) varsayıma dayanmaktadır. Hristiyan Gnostik'in ilahi doğaya yakın bir durum olan apatheia'ya yönelmesi gerektiğini (Strom. II.18.80.6-81.1) ve sadece ortalamaya veya metriopatheia'ya (VII.3.13.3) doğru çabalamaması gerektiğini iddia eder. Bu gerçekten de Clement'in Stoacı bilgenin eşdeğeri olan Hristiyan Gnostik, Hristiyan bilge adam için uygun olduğunu düşündüğü idealdir.⁴⁰ Clement burada iki uyumsuz ideal arasında herhangi bir gerilim olmadığını açıklıyor. Aslında Paedagogus'ta bir ideali, yani politik erdemi, Stromata'nın özellikle Hristiyan Gnostik'e hitap eden daha sonraki kitaplarında da başka bir ideali teşvik ediyor gibi görünüyor. Daha sonraki çalışmasında Clement erdemlerin karşılıklı bağımlılığını savunur (tön aretôn akolouthiai; Strom. II.18.78.1-80.4). Clement, Logos'un kurtuluş ekonomisindeki rolü temelinde tüm erdemlerin birbiriyle ilişkili olduğunu ileri sürer.⁴¹ Dahası, Clement, basit inanan ile daha gelişmiş olan, Hristiyan Gnostik, mükemmel Hristiyan arasındaki farkı tanımlamak için Eski Ahit'in ahlakı ile İncillerin ahlakı arasındaki karşıtlığı kullanır. Clement, ilkinin tüm kötülüklerden kaçınarak ruhun arınmasını amaçladığını, Gnostik'in ise Tanrı'ya benzemeyi, yani teorik meşguliyetlerle yönlendirilen bir hayat sürmeyi içeren mükemmelliği hedeflediğini iddia eder.⁴² Clement'in bu bağlamda iki tür inanç arasında ayırım yapması bile merak uyandırıcıdır: tüm Hristiyanlar tarafından paylaşılan ortak inanç ve ruhu araştırmaya teşvik eden özel bir inanç.⁴³ Clement ayrıca sevginin önemini de vurgular. Bilgiliğe sahip olan ve araştırmaya istekli olan mükemmel Hristiyan ideale ulaşmak. Aşk başka bir duygu değil, Clement'in iddia ettiği gibi kişinin Tanrı'ya olan yakınlığının ifadesidir (Strom. VI.9.73.3-74.1).⁴⁴ Sevgiye yapılan vurgu açıkça Hristiyan bir noktadır. İlk Hristiyanlar, Hristiyan kardeşlerini doğru olmaya değil, sevgi dolu olmaya teşvik ederler. Justin, seven kişinin "kendisi için dilediği iyi şeyleri" başkaları için de dileyeceğini ve kötü şeyler dilemekten kaçınacağını savunur (Dial. 93).⁴⁵ Justin burada daha önce bahsettiğim Altın Kural denilen şeyi yeniden ifade ediyor; emir, artık sana yapmalarını istediğin şeyi başkalarına yapman değil, başkalarından sevgi istediğin sürece sevgi talep etmendir. Tertullianus ve Clement de Altın Kurala uygun eylemi sevgiyle özdeşleştirirler.⁴⁶ Dikkat çekici bir pasajda Clement, Tanrı'ya karşı eşitliğimiz temasını, sevginin hemcinslerimiz için rolünü ve yaşamlarımızda sadeliğin rolünü bir araya getirir: Tanrı, herkes için ortak olan Kendi Sözü'nü verdiğinde ve her şeyi herkes için yaptığında, önce Kendisine ait olanı vererek ırkımızı birliğe kavuşturdu. Bu nedenle her şey ortaktır ve zenginlerin gereksiz bir pay alması doğru değildir. Dolayısıyla bu ifade, "Sahipim ve bol miktarda sahibim: o zaman neden keyif almayayım?" ne insana ne de topluma uygundur. Ama daha çok sevmeye değer olan şudur: "Bende var: neden ihtiyacı olana vermeyeyim?" Çünkü "Komşunu kendin gibi seveceksin" emrini yerine getiren kişi mükemmeldir. Çünkü gerçek lüks budur; değerli olan

--- SAYFA 229 ---

212 Ahlak ve siyaset zenginliği. Ancak aptalca arzular uğruna israf edilenler harcama olarak değil israf olarak değerlendirilmelidir. Çünkü Tanrı bize kullanma özgürlüğünü verdi, bunu çok iyi biliyorum, ama yalnızca gerektiği ölçüde; ve kullanımın yaygınlaştırılması gerektiğini belirlemiştir. Ve birçokları yoksulluk içindeyken, birinin lüks içinde yaşaması korkunç bir şey. Görkemli bir şekilde yaşamaktansa, birçoklarına iyilik yapmak ne kadar da görkemlidir! Parayı mücevherlere ve altına harcamak yerine insana harcamak ne kadar akıllıca! Cansız süslerdense, terbiyeli dostlar edinmek ne kadar daha faydalıdır! Topraklar, iyilik bahşedilmesi kadar kime fayda sağlamıştır? Bu nedenle bize şu iddiayı ortadan kaldırmak kalıyor: Herkes daha basit olanı seçerse, o zaman kim daha görkemli şeylere sahip olacak? (Paed. II.8) Bu pasaj, Tanrı'dan gelen ortak soyumuzun, ortak doğamızın bir norm kaynağı olduğunu öne sürüyor. Birbirimize iyilik ve sevgi borçluyuz. Örneğin Basil'in vurguladığı şey budur, komşumuza iyilik yapmamız gerekir (Hex. 9.3). Ancak Clement'in iddia ettiği gibi birbimize de sevgi borçluyuz. Aşk, bırakın arzuyu, bir duygu değil, bir sevgi ilişkisi ve toplum içinde başkalarıyla var olma biçimidir.⁴⁷ Sevgi, taklit etmemiz gereken ve birbimize borçlu olduğumuz ilahi bir özellik olduğundan, Hristiyanlar için sevgi bir erdemdir ve aslında çok önemlidir. O halde aşk bir Hristiyan erdemidir ve Tanrı ile insanlık arasındaki ilişkinin bir özelliğidir; başkalarını sevmeliyiz ve böylece Tanrı'ya tanrıyıp O'na benzemeliyiz. Ben bunu Hristiyanlığın ve özellikle Hristiyan etiğinin belirgin bir özelliği olarak görüyorum. Clement'in özellikle erdemın doğasına ilişkin etik görüşünün geri kalanı Philo ve Plutarch'ta da bulunabilir. Philo, bize neye dikkat edilmesi gerektiğini söylerken (Legum Allegoriae II.8); hayatta bizim için yardımcıları (boethoi) görevi gören insan doğasının önemli unsurları olarak sevgilerin önemini kabul ediyor gibi görünüyor; ancak aynı eserde Philo ilgisizlik idealini benimser (II.100-102). Farklı eserlerinde her iki ideali de destekleyen Plutarch için de durum aynıdır. Ancak bu bir sorun ya da çelişki değildir. Plutarch bunu açıkça belirtmese de onun iki düzeyde erdem ve iki ahlaki idealde hareket ettiği oldukça açıktır: duyguların ılımlılaştırılmasından oluşan politik erdem; ve Tanrı'ya asimile olma durumuyla ilişkilendirdiği rasyonel olmayan duyguların (apatheia) ortadan kaldırılmasından oluşan daha yüksek erdem (Plutarch, De virt. mor. 444D; De def. orac. 470E). Ancak daha önce de gördüğümüz gibi, kişinin kendisini Tanrı'ya bağlayabilmesi için zaten bir miktar erdeme sahip olması gerekir. Bu erdem seviyesi, sevgilerin ılımlı olması anlamına gelir. Plotinus ve Porphyry de benzer şekilde bir üst seviyeye ulaşmak için ilk erdem düzeyini şart koşmakta ve bu nedenle üst düzeylerin tüm erdemleri kapsadığını iddia etmektedirler (Plotinus, Enn. I.2.3-5; Porphyry, Sent. 32). Şimdi, tüm güçlü sevgilerin ortadan kaldırıldığı bir yaşam şeklindeki bu yüksek ahlaki idealin başka sonuçları da vardır ve ilk Hristiyan düşünürler arasında bir tartışma kaynağı olmuştur. Bazıları bedensel zevklere izin vermeyen katı bir ahlak anlayışına sahip olup, zühd idealini savunurlar. Bunu zaten şu şekilde buluyoruz:

--- SAYFA 230 ---

Ahlak ve politika 213 Yeni Ahit, özellikle Pavlus'un Mektupları'nda. İyi bilindiği gibi, Pavlus, evliliğin bu idealden daha aşağı olduğu düşüncesiyle bekar kaldı (1 Korintliler 7:1, 7:8-9). Ancak daha sonraki mektuplarda Pavlus evliliği onaylıyor (1 Tim. 2:15, 5:14). Daha da katı bir ahlak, Montanus'tan (ikinci yüzyıl) ilham alan ve katı ahlakçılığı ve çileci idealleri destekleyen Montanistlerden oluşan bir grup Hristiyanın karakteristik özelliği idi.⁴⁸ Tertullian'ın fikirleri benzer; o katı erken Hristiyan ahlakçılığının bir temsilcisidir. İkinci bir evliliği zina olarak eleştirdi (De monogamia 9) ve bedensel zevki küçümsediğini ifade etti (De spectaculis 28-29), bu da onu evlilik içinde bile seksten vazgeçmeye yöneltti (De uxore 3.2, 4.5).⁴⁹ Katı ahlakçılık ve çilecilik erken Hristiyanlıkta oldukça etkili olacaktı. Ancak çilecilik kesinlikle bir Hristiyan olgusu değildi. Aksine, Hristiyanlık bir kez daha genel bir kültürel eğilime uymaktadır. Plotinus gibi Platoncu filozoflar meşhur çileciydi ve bu açıkça bedenın yüküne yönelik bir arınma uygulamasıydı; erdemin ilk düzeyine, sözde arınma veya arınma erdemine ulaşmak için gerekli bir uygulamaydı (Justin 1 Apol. 8; Clement, QDS 16, 18; Plotinus, Enn. I.6.5-6; Gregory, De an. 89D, GNO). 66.9-20). İlk Hristiyan filozoflar arasında tartışmaya neden olan başka bir konu daha vardı; dünyanın sonu ve günahkâr ruhların cezalandırılması meselesi. Origen, Tanrı'nın Logos'unun eninde sonunda dünyaya hakim olacağı ve her şeyi mükemmel bir duruma getireceği fikrini savundu (C. Cels. VIII.72). O zaman her şey, başlangıçta yaratılışı karakterize eden orijinal güzelliğe ve düzene (apokatastasis) geri dönecektir. Bu restorasyon, günahattan arınmış ve mükemmelleştirilmiş insan doğasını kapsayacaktır. Origen için bu dünya yalnızca bir sınavdır ve Tanrı'nın cezaları yalnızca eğitim aracıdır ve sonsuz olamaz.⁵⁰ Bu inanç dördüncü yüzyılda da yaygın olarak kabul edildi.⁵¹ Ancak Nyssa'lı Gregory bunu desteklemeye devam etti (De an. 108A, 148AC, GNO 79.12-17, 112.18-113.19).⁵² O, Tanrı'nın yargısının yalnızca ortadan kaldırmayı amaçladığı konusunda Origen ile aynı fikirdeydi. dünyadaki kötülük (MÖ 100, GNO 73.17-74.11). Diğer uçta ise Tanrı'nın duyular dünyasının sonunu getirecek nihai hükmünü vurgulayan Tertullianus'u görüyoruz (Adv. Marc. IV.10.12). Bu yargı, günahkarlar için adil ve sonsuz cezaya karşılık sonsuz ödül de beraberinde getirir (Apol. 50.2; Praescr. 13.1). Burada yeni olan, ahiretteki ödül ve ceza değil; Bunu, Cumhuriyet X'taki Platon'dan başlayarak pagan filozofların çalışmalarında ve aynı zamanda geç antik çağ felsefesinde buluyoruz (örneğin, Atticus fr. 7 Des Places). Erken Hristiyanlığın yeniliği, Tertullianus'un güzel bir şekilde tanımladığı kurtuluş ve lanetlenme durumları, cennet ve cehennemdir (Apol. 11.11, 47.12). Tertullianus'un tablosu, tüm bunların Tanrı'nın iyiliği ve sevgisiyle nasıl bağdaşabileceği sorusunu doğuruyor. Sonunda Origen ve Nyssa'lı Gregory'yi, insan doğası da dahil olmak üzere her şeyin, Tanrı'nın başlangıçta yaratılışıyla birlikte kurduğu orijinal iyi duruma nihai restorasyonunu sürdürmeye yönlendiren, Tanrı'nın faaliyetlerinin onun iyiliğini gösterdiği görüşüdür. Şimdi daha önce sorduğum soruya döneyim, yani erken dönem Hristiyanlık etiğinin Helen felsefi geleneğinin etiğinden farklı olup olmadığı.

Anscombe'un (1958) öne sürdüğü veya buna oldukça benzer olduğu, özellikle Stoacı etiğe benzediği gibi,

--- SAYFA 231 ---

214 Bazı modern bilim adamlarının iddia ettiği gibi etik ve politika. Yukarıda gördüğümüze göre, erken dönem Hristiyan etiği ile çağdaş Platoncu etik arasında oldukça fazla benzerlik vardır. Ayrıca Hristiyan ve Stoacı etikler arasında bazı benzerliklerle de karşılaştık. Bunlar arasında, bizzat Hristiyanların da işaret ettiği gibi, etikte teolojik bakış açısının benimsenmesi ve tutkuların ortadan kaldırılması (aptheia) ideale bağlılık yer almaktadır. Ancak ikincisi yalnızca Stoacı bir ideal değildi; aynı zamanda Platoncular tarafından da savunuldu. Gördüğümüz kadarıyla, Plutarch, Plotinus ve Porphyry gibi Platoncuların yanı sıra Epiktetos ve Seneca gibi Platoncular ile Justin, Clement, Origen ve Gregory gibi Hristiyanlar arasında hatırı sayılır bir ortak zemin bulunmaktadır. Bana öyle geliyor ki, hem Hristiyan etiğinde hukukun rolünü vurgulayan Anscombe, hem de erken Hristiyan etiğinin Stoacı perspektifinin altını çizen kişiler esas olarak Yeni Ahit'e ve özellikle Pavlus'un Mektuplarına atıfta bulunuyorlar.⁵³ Ancak Hristiyan etiği, Clement, Origen ve Nyssa'lı Gregory'ye geçtiğimizde değişir. İnsan doğasına ilişkin görüşleri üzerine inşa edilmiş çok daha karmaşık etik teorilerin ana hatlarını çiziyorlar. Ve bunların çağdaş Platoncu etik teorilerine oldukça yakın olduğunu ileri sürdüm. Hristiyan Toplumu Girişte de belirttiğim gibi Hristiyanlar, yaşadıkları pagan toplumlarda Hristiyan kimliğini oluşturmak için yoğun çaba harcamışlardır. Ancak bu proje bir gerilim yarattı. Çünkü bir yandan Hristiyanlığın yeni bir şey olmadığını, insanlık tarihi içinde işleyen Logos'un gerçekleşmesi olduğunu ileri sürüyorlardı; ancak öte yandan paganları ve Yahudileri, Logos'un sapkınlığı, sapkın ve yanlış olduğunu düşündükleri inançlarından dolayı sistematik olarak eleştirdiler. Bu eleştirideki standart konulardan biri pagan normları ve ahlakına yönelik eleştirileriydi. Ancak diğer taraftan ilk Hristiyanlar, Hristiyan olmayan bir toplumda nasıl yer almaları gerektiği, yani o toplumun hangi normlarını benimseyip hangilerini benimsememeleri gerektiği sorunuyla karşı karşıyaydılar. Bu, Hristiyanların çözmesi gereken karmaşık ve zor bir sorundu. İçinde yaşadıkları Hristiyan olmayan toplumun kanunlarına uymak zorunda mıydılar? Ve eğer öyle olsaydı, Hristiyan olmayanların yasalarını nasıl değerlendirmeleri gerekirdi ki bunlar arasında genellikle Roma imparatoruna tapınmayı düzenleyen yasalar da vardı? Pagan yasalarından bazıları adil, bazıları ise adaletsiz miydi; bu ayrımın kriteri ne olmalıdır? Böyle bir ayrımın kriteri özellikle Hristiyan mı olmalı, olmamalı mı? Daha genel olarak, Hristiyanlar Roma İmparatorluğu'nun mevcut pagan siyasi düzenini kabul etmek zorunda mıydılar, yoksa yeni bir Hristiyan düzeni yaratmayı mı arzulamalıydılar? Hristiyanlar tüm bu sorular üzerinde bir duruş sergilemek zorundaydılar çünkü sıklıkla Roma İmparatorluğu'nun düşmanları olarak tasvir ediliyorlardı ve Roma imparatoruna olan bağlılıkları şüpheliydi.⁵⁴ Bu tür siyasi kaygılar, Justin Martyr'in iki Özür kitabının (c. 153-160) imparator Antoninus Pius ve Marcus Aurelius'a, Athenagoras'ın Hristiyanlar için Yakarışı'nın (Legatio, c. 177) Marcus Aurelius ve Commodus, Theophilus'un To Autolycus'unda da birkaç yıl olduğu gibi

--- SAYFA 232 ---

Etik ve politika 215 sonra (181).55 MS 200 civarında Tertullian, Hristiyan olmayan bir toplumda Hristiyan yaşam tarzını haklı çıkarmak ve Hristiyanların Romalı yöneticilere karşı sadakatsizliği suçlamalarını dağıtmak amacıyla, Afrika'nın valilerine hitaben Özür adlı eserini yazar. Yukarıda bahsettiğim siyasi meseleler, Pavlus'un Mektupları ve Diognetus'a Mektup gibi en eski Hristiyan belgelerinde zaten ele alınmıştı. Bu yazılarda, Hristiyanların, Hristiyan olmayan çağdaş toplumlarının sıradan üyeleri olduklarına dair iddialar buluyoruz, fakat aynı zamanda Hristiyanları özel bir grup haline getiren belirli normların, ilahi olarak emredilmiş bir ahlaka veya vahiy ahlakına dayanan normların da olduğunu duyuyoruz. Pavlus, bir yandan devletin siyasi otoritesini kabul ediyor ve sivil otoritelerin Tanrı'ya tabi olduğu gerekçesiyle Hristiyanları ona saygı duymaya teşvik ediyor (Romalılar 13:1-4), ancak aynı bağlamda Hristiyanların birbirlerine karşı görevlerini de belirtiyor (Romalılar 13:8-15).56 Diognetus'a Mektup'ta Hristiyanların davranış ve gelenekler açısından diğer vatandaşlardan farklı olmadıklarını, ancak yaşam tarzlarının farklı olduğunu duyuyoruz. farklı: "Kendi ülkelerinde yaşıyorlar ama sadece misafir olarak. Vatandaşlar olarak her şeyi başkalarıyla paylaşıyorlar ve yine de her şeye yabancılar gibi katlanıyorlar. . . . Belirlenen yasalara uyuyorlar ve aynı zamanda yaşamlarıyla yasaları aşılıyorlar" (Diognetus'a Mektup bölüm 5). Hristiyan yaşamının bu iki unsuru, pagan kanunlarına itaat ve onları aşma arzusu, belli bir zorluğa işaret ediyor - (kendilerinin de inandığı gibi, ilahi ilhamla gelen normlara bağlı olan) Hristiyanların, aynı zamanda Roma imparatorluğu kanunları gibi Hristiyan olmayan bir toplumun normlarına da bağlı kalması nasıl mümkün olabilir? Bu, genel olarak Hristiyan inananlar için olduğu kadar, daha spesifik olarak Hristiyan filozoflar için de birinci dereceden bir meydan okumaydı. Birincisi bu meseleyi pratikte ele almak zorundayken, ikincisi teorik olarak bu meseleyle ilgilenmek ve Hristiyan bir pozisyon geliştirmek zorundaydı. Ayrıca Hristiyan filozoflar tarafından özel olarak ele alınan ikinci dereceden bir meydan okuma da vardı; yani Hristiyan olmayan toplumun etik ve politik normlarının Hristiyan normlarıyla değiştirilmesi gerekip gerekmediği, durumun ne ölçüde böyle olması gerektiği ve bunun nasıl başarılması gerektiği.57 Justin Martyr, Tertullian, Eusebius ve Lactantius gibi ilk Hristiyan düşünürler, Hristiyanların yaşadıkları toplumun özel bir bölümünü oluşturup oluşturmadıkları konusunda bölünmüş görünüyorlar. mevcut siyasi normlara ilişkin görüşlerine, Hristiyan olmayan normlara saygı gösterilmesinin veya Hristiyan normlarıyla değiştirilmesinin gerekip gerekmediğine ve ne ölçüde olduğuna ilişkin görüşlere dayanmaktadır. Göreceğimiz gibi, bu Hristiyan düşünürlerin çalışmalarında iki ana model bulacağız: Biri, siyasi ve etik normlar arasında ayırım yapan ve pagan siyasi normları kabul ederken, özellikle Hristiyan etik normlarını destekleyen; ve politik ve etik normları birleştiren ve bunların Hristiyan normlarla değiştirilmesini teşvik eden bir diğeri. Tahmin edebileceğimiz gibi, bu tartışmadaki en önemli konu normatifliğin kaynağı, yani Tanrı mı, imparator mu, doğa mı, akıl mı, yoksa bunların birleşimi mi olduğu üzerinde yoğunlaşıyor. Justin Martyr, Hristiyan olmayan normlar meselesiyle ilgilenen ilk Hristiyan filozoftur. İmparator Antoninus Pius ve Marcus'a hitap

Aurelius'a göre Justin, devletin refahından hem tebaanın hem de yöneticilerin eşit derecede sorumlu olduğunu savunur ve Platon'un Devlet'indeki yöneticilere ayrıcalıklı bir konum verildiği şeklindeki görüşü eleştirir (1 Apol. 3.2-4). Justin olabilecek bir görüşü reddediyor

--- SAYFA 233 ---

216 Ahlak ve siyaset, Savunma'da sistematik olarak dindarlığın ve sadık filozofların örnekleri olarak sunulmuş⁵⁸, yani yöneticilerin filozof olması durumunda şehirlerin mutluluğa ulaşacağı görüşüne hitap ettiği iki imparator için ilham kaynağı olmuştur. Justin bunun yerine yöneticilerin ve tebaanın görevlerinin ayrı olduğunu ancak ortak bir noktaya sahip olduğunu savunuyor. Ona göre tebaanın, özellikle de Hristiyan tebaanın görevi, hayatlarını ve fikirlerini şeffaf kılmak, yöneticinin görevi ise iyi yargılamaktır. Ancak her ikisinin de erdemli bir yaşam sürmesi gerekir ve her ikisi de devletin mutluluğu için eşit derecede önemlidir. İlgili pasajı aktarıyorum: Her makul insan, tebaanın kendi hayatları ve düşünceleri hakkında kusursuz bir açıklama yapması ve yöneticilerin de benzer şekilde kararlarını şiddet ve zorbalıkla değil, dindarlık ve felsefenin takipçileri olarak yerine getirmeleri yönündeki ricayı iyi ve adil bulacaktır. Bu şekilde hem yöneticiler hem de tebaalar iyi durumda olacaktır. Çünkü eskilerden biri şöyle demişti: "Yöneticilerin filozof olmaması durumunda şehirler mutluluğa ulaşamaz." Öyleyse, herkese hayatımızı ve öğretilerimizi inceleme fırsatını sunmak bizim görevimizdir, böylece hakkımızda gerçekten bilgi sahibi olmayanların cehaletleri nedeniyle yaptıklarının suçunu kendimiz üstlenmeyiz. Ama mantığın gerektirdiği gibi, bizi dinlemeniz ve iyi bir yargıç olduğunuzu göstermeniz size düşüyor. Çünkü eğer gerçeği bilip de doğru olanı yapmazsanız, Tanrı'nın önünde hiçbir savunmanız olmayacaktır. (1 Apol. 3.2-5) Justin burada yöneticilerin, özellikle de Antoninus ve Marcus Aurelius gibi eğitimli yöneticilerin, Hristiyan olmamalarına rağmen iyi yargıda bulunabilmeleri gerektiğini açıkça kabul ediyor. Justin, ikinci Savunmasında (2 Apol. 7.1) Hristiyanları özel, ilahi olarak ayrıcalıklı bir sınıf olarak seçiyor, ancak imparatorların bunu takdir etmesini beklemiyor; o yalnızca yöneticilerin genel olarak dindarlıktan ve felsefeden ilham almasını bekler. Eğer bunu yaparlarsa, iyi yargılayacaklar ve adil olanı yapacaklardır (ta dikaia poi ein). Bu, Hristiyanlara hoşgörü gösterilmesini ve diğerlerinin yaptığı gibi onları hayali suçlarla suçlamamayı gerektirir. Görünüşe göre dindarlık ve adalet, Justin için özellikle Hristiyan özellikleri değil; Bunlar sadece paganlar arasında bulunmakla kalmıyor, aynı zamanda Justin açıkça pagan toplumunda onlara değer verildiğini ve özellikle pagan yöneticilerin onlara saygı duyduğunu ima ediyor. Bu nedenle aynı eserin biraz daha başında Justin, masumları kınayan yöneticilerin kendilerine zarar verdiğini, çünkü Platon'a göre adaletsizlik yapmanın faile zarar verdiğini savunurken Platon'un Savunması 30c'ye atıfta bulunur. Muhtemelen Justin, dindarlık ve adalet gibi, Hristiyan olsun olmasın, tüm makul ve eğitimli insanlar tarafından, hepsinin akıl tarafından yönlendirildiği ölçüde paylaşılan birçok önemli değer veya normun olduğu görüşünü benimsiyor. Bu bakımdan Hristiyanlık değerli bir pagan geleneğini desteklemektedir. Yukarıda alıntılanan pasajda dikkate değer olan şey, Justin'in Roma imparatorunun statüsüne veya onun yönetim iddiasına itiraz etmemesidir; daha ziyade bu hakkı ona veriyor ve bunu, reddetmeleri için bir başlangıç noktası olarak alıyor. Onun gündeme getirdiği soru, imparatorların bu hakkı nasıl en iyi şekilde kullanmaları gerektiğidir. Ve gördüğümüz gibi, onları akıllı takip etmeye ve karakteristik erdemlerine sadık kalmaya teşvik ediyor.

--- SAYFA 234 ---

Ahlak ve Politika 217 Dindarlık ve Felsefe. Justin'in imparatorların erdemli karakterine yaptığı vurgu, onların imparatorluk otoritesinin meşrulaştırılması işlevi görür. Justin, bugün kayıp olan Tanrı'nın Tek Kuralı veya Tanrı'nın Monarşisi Üzerine (Peri theou monarşileri Üzerine) adlı eserinde bu konu hakkında daha fazla bilgi vermiş olmalı; varlığını Eusebius'un ifadesinden biliyoruz (H.E. IV.18.4). Bu çalışmanın tezi hakkında ancak spekülasyon yapabiliriz. Athenagoras'ın Hristiyanlar için Yakarışı Justinus'un konumunu yeniden yapılandırmamıza yardımcı olacak bir ipucu verebilir. Athenagoras, Marcus Aurelius ve oğlu Commodus'un ortak hükümdarlığının Baba Tanrı ve Oğul Tanrı'ninkine paralel olduğunu görür. Sizin de göksel krallığı kendi başınıza keşfetmenizi diliyorum! Çünkü krallığı yukarıdan almış olan baba ve oğul, her şey size tabi olduğundan (çünkü kralın ruhu Tanrı'nın elindedir [Süleyman'ın Özdeyişleri 21:1] diyor peygamberlik Ruhu), aynı şekilde tek Tanrı'ya ve O'ndan gelen Logos'a, O'ndan ayıramaz olarak tasarlanan Oğul'a da her şey aynı şekilde tabidir. (Legatio 18.2) Bu çarpıcı bir pasajdır. Athenagoras, yalnızca Roma imparatorlarının dünyevi hükümdarlığını Baba Tanrı ve Oğul Tanrı'nın göksel krallığıyla karşılaştırmakla kalmıyor, aynı zamanda Roma imparatorlarına siyasi yetkilerinin Hristiyan Tanrısı'ndan verildiğini de belirtiyor. İmparatorluk otoritesi herkes tarafından hizmet ve saygı görmekten ibaretken, Tanrı'nın gücü her şeyin kendisine tabi olmasından ibarettir. Athenagoras, Roma monarşisinin siyasi otoritesini ilahi olanla karşılaştırarak meşrulaştırma yönünde cesur bir adım atıyor. Justin Martyr, kaybettiği On God's Monarchy'de de aynısını yapmış olabilir. Görünüşe göre böyle bir tutumun amacı, Hristiyanların sadece mevcut siyasi düzeni kabul etmekle kalmayıp, aynı zamanda onu teolojik olarak da haklı bulduklarını vurgulamaktı. Tertullianus da Roma imparatoruna karşı benzer bir tavır sergiliyor. Roma imparatorunu, nihai olarak Tanrı'nın gücüne bağlı olan yaratılış düzeninin bir özelliği olarak kabul eder.⁵⁹ Daha spesifik olarak Tertullianus, gökteki Tanrı neyse, yeryüzünde de imparatorun o olduğunu öne sürer ve imparatoru bu konuma atayan ve ona sahip olduğu gücü verenin Tanrı olduğunu iddia eder. Tertullianus, imparatorun gücünün ruhumuzdan sorumlu olan aynı kaynaktan, yani Tanrı'dan geldiğini söylüyor. Bu nedenle, diye devam ediyor, Hristiyanlar imparatorun sağlığı için dua ediyorlar çünkü o Tanrı'ya hizmet ediyor: İmparator büyüktür çünkü cennetten aşağıdır. Kendisi de cennetin ve tüm yaratılışın sahibi olan Allah'a aittir. İnsanı imparator yapmadan önce yaratan imparatorun geldiği yer burasıdır. İmparatorun gücü, ruhunun gücüyle aynı kaynağa sahiptir. (Apol. 30.3) Tertullianus'un konumu, imparatorun Tanrı tarafından atandığını ve Roma imparatorunun siyasi gücünü meşrulaştırdığını iddia eden Athenagoras'ın tutumuna benzemektedir.

--- SAYFA 235 ---

218 Ahlak ve Politika İmparator yeryüzünde Tanrı gibi hareket eder. Aynı bağlamda Tertullianus, Hristiyanları imparatorun yönetimine saygı duymaya teşvik etme konusunda Athenagoras'tan daha da ileri gidiyor,⁶⁰ Justin'in de üstü kapalı olarak vurguladığı bir nokta. Çalışmasının diğer kısımlarında Tertullianus, Roma imparatorunun tanrısallığını açıkça reddeder; ancak bunun nedeni, imparatorları tanrıların kendileri olarak değil, Tanrı'ya bağlı olarak görmesidir; ancak Roma'nın, imparatora ölümden sonra ilahi onurlar verme geleneğini kabul eder (Apol. 13.8). O halde Tertullianus'un Hristiyanların Roma imparatoruna sadık olmaları ve içinde yaşadıkları toplumun kanunlarına ve geleneklerine saygı duymaları gerektiğini savunduğunu görmek bizi şaşırtmamalı (Ad Nationes I.17.4). Tertullianus, Hristiyanlara yönelik yaygın bir suçlamaya, Hristiyanların yaşadıkları şehrin yasalarına uymadıkları yönündeki suçlamaya yanıt vererek bu noktaya değiniyor. Bu bağlamda Tertullianus, hukukun doğasına ilişkin ilginç bir yorumda bulunuyor: Yasalar Hristiyanları cezalandırıyor. Eğer Hristiyanlar yanlış bir şey yaptıysa bu kamuoyuna açıklanmalıdır. Soruşturmayı engelleyecek bir yasa yok. Aslına bakılırsa bir soruşturma hukukun çıkarına işler. Mevcut delilleri dikkate almadan, kanunun yasakladığı suçu görmezden gelerseniz, kanunu nasıl uygulayacaksınız? Hiçbir yasa, kendi doğruluğuna ilişkin kendi açıklamasına güvenemez, ancak böyle bir açıklamayı kendilerinden itaat talep ettiği kişilere borçludur. Üstelik bir yasa kendini kanıtlama eğilimi göstermiyorsa şüpheli hale gelir. Bu nedenle, Hristiyanlara karşı yasaların saygı duyulmaya ve uyulmaya değer olduğu kabul edilir, ancak bu yasaların ne cezalandırdığını kimse bilmediği sürece. Ancak gerçek, yani bu yasaların kendi kurallarını kılıçlarla, haçlarla ve aslanlarla uyguladığı gerçeği öğrenildiğinde, son derece adaletsiz olduğu gerekçesiyle şiddetle reddedilir. . . Çünkü adil olmayan bir yasanın hiçbir değeri yoktur. (Ad Nationes 1.6.4–7; Sider çev.) Tertullianus'un buradaki amacı Hristiyanları cezalandıran imparatorluk yasalarını eleştirmektir. Bu dönemin tarihçileri bize böyle özel bir yasanın olmadığını söylüyorlar.⁶¹ Ancak Hristiyanlara karşı imparatorluk kararnameleri ya da Hristiyanların ağır cezalara çarptırılmasını, hatta idam edilmesini emreden benzer imparatorluk kararları mutlaka vardı.⁶² Yukarıda alıntılanan pasajda önemli olan nokta, Tertullian'ın Hristiyan karşıtı siyasi düzenlere karşı nasıl savunduğudur: Tertullian, bu tür emirlerin Hristiyanların fiili eylemlerine ilişkin herhangi bir araştırmaya dayanmadığı gerçeğini kınıyor. Mevcut kanıtlar bunun doğru olduğunu gösteriyor: Hristiyanlar yalnızca kimlikleri nedeniyle tutuklanıp cezalandırıldı ve inançlarını inkar ederek ve pagan Tanrılara kurban sunarak masum oldukları kanıtlandı.⁶³ Tertullianus, Hristiyanların suçunun tam olarak ne olduğunu ve onlara karşı olan mevzuatın tam olarak neyi cezalandırdığını soruyor. Bu bağlamda Tertullianus, Hristiyanlara karşı yaygın önyargılar tarafından sıklıkla yanlış yönlendirilen Roma imparatorlarının dindarlık gibi erdemlerine ve sağlam akla hitap eden Justin Martyr ve Athenagoras'ın kurduğu akıl yürütme çizgisini takip ediyor. Ancak Justin ve Athenagoras'tan farklı olarak Tertullianus burada hukukun doğasına ilişkin önemli bir noktaya değiniyor. Bir yasanın, yasa statüsü nedeniyle değil, gerekçesi nedeniyle saygın olduğunu ve bunun bir açıklamasının tüm vatandaşların erişimine açık olması gerektiğini söylüyor.

--- SAYFA 236 ---

Ahlak ve politika 219 yasaya. Bir kanunu adaletin bir parçası haline getiren de bu açıklama veya gerekçedir. Tertullianus burada Hristiyan değerlerine veya normlarına herhangi bir atıfta bulunmuyor; bir yasanın ne Hristiyan doktrininden ilham alması gerektiğini ne de Hristiyan bir yönetici tarafından çıkarılması gerektiğini ve yasanın esasının adil olması olduğunu ima eder. Ter Tullian, bir yasanın adil olmasını sağlayan belirli Hristiyan kriterlerinin olduğunu savunmuyor. Yönetici kim olursa olsun, dini inancı ne olursa olsun, bir kanun adil de olabilir, adaletsiz de olabilir. Tertullianus, mevcut siyasi düzene ve imparatorluk yasalarına (adil olmaları koşuluyla) bağlılığını ilan eder. Hristiyanlara farklı davranılacağına dair bir beklentisi yok. Justin Martyr gibi Tertullian'ın da tek talebi adalet içindir. Ancak Tertullianus, Hristiyanların özel bir sınıf oluşturmadığını iddia ederek Justin Martyr'den ayrılıyor; daha ziyade Hristiyanlar, herkesin ait olduğu aynı topluluğun, yani dünyanın üyeleridir (Apol. 38.3). Tertullian, Hristiyanların dünyevi veya siyasi kaygılarla motive edilmediğini savunuyor; dünyayı yönetmezler, yalnızca Tanrı'ya ibadet ederler ve Kutsal Yazıları iyi anlamaya çalışırlar (Apol. 39.3). Ancak bu tür motivasyonlar onları diğer yurttaşlardan ayırmaz; daha ziyade Hristiyanlar kanuna ve imparatora saygı konusunda onlarla birleşmişlerdir (Ad Nationes I.17.3). Tertullianus ayrıca, yaygın olarak düşünüldüğü gibi Hristiyanların sadece birbirlerinin değil, aynı zamanda pagan vatandaşlarının da kardeşi olduğunu iddia eder (Apol. 39.1-2, 8-9). Tıpkı onlar gibi Hristiyanlar da imparatorları, bakanları, subayları için dua ederler; çünkü Tertullianus'un söylediğine göre hepsini birbirine bağlayan şey, kendi tabiriyle ortak annemiz olan doğa kanunudur. İlgili pasaj alıntılanmaya değer: Şimdi ben Hristiyan toplumunun uygulamalarını açıklayacağım, yani bunların kötü olduğu yönündeki suçlamaları çürüttükten sonra, bunların iyi olduğuna da işaret edeceğim. Ortak dini inançlarımız, hayat birliğimiz ve umut bağımızın sonucunda bir vücut oluşturuyoruz. Dualarımızla Allah'ı kuşatmayı amaçlayan bir grup ve cemaat oluşturuyoruz. Bu şiddet Allah'ı memnun eder. Ayrıca imparatorlarımız, bakanları ve yetkileri için, mevcut durum için, dünya barışı için, sonun ertelenmesi için de dua ediyoruz. . . Kendimize kardeş dediğimiz için insanlar öfkeleniyor. Biz de sizin kardeşiniziz ama doğa kanunlarına göre ortak annemiz. Ve yine de, tek babayı, Tanrı'yı kabul eden, tek kutsallık ruhu içmiş olan, ortak cehaletlerinin tek rahminden gerçeğin tek ışığına korku ve hayret içinde çıkanları kardeş olarak adlandırmak ve böyle kabul etmek ne kadar daha doğrudur? (Apol. 39.1-2, 8-9; Sider çev.) Tertullianus, Hristiyanların bir topluluk ve aslında bir kardeşlik oluşturduğunu inkar etmez, ancak bunun onları yurttaşlarından ayırdığını da inkar eder; daha doğrusu, ortak bir anaları olan doğaya sahip oldukları için onların da kardeş sayıldığını söylüyor.⁶⁴ Tertullianus burada açıkça insan doğasından bahsediyor. Ona göre bütün insanlar kardeşler

--- SAYFA 237 ---

220 Ahlak ve siyaset, hem anneyi hem de babayı paylaşmaları nedeniyle birbirlerine: insan doğası ve Tanrı. Tanrı'yı babaları olarak kabul edenlerin kardeş olarak anılma hakları daha fazladır; Hristiyanlar da böyledir. Tertullianus burada insanların Tanrı'yı baba olarak görmesinin anlamını belirtmez ama bunu De anima'da yapar. 4. Bölüm'de gördüğümüz gibi Tertullianus, Tanrı'nın ilk insana ve onun aracılığıyla tüm insanlara hayat üflediğini belirtir; bu, Tanrı'nın ruhunun, ortak anamız olan doğanın yardımıyla ebeveynlerden çocuklarına aktarılan insan ruhunu oluşturduğu anlamına gelir.⁶⁵ Bütün insanlar bu anlamda kardeşler. Bu da tüm insanların aynı doğayı paylaştığı ve dolayısıyla aynı yasaya, doğa yasasına tabi olmaları gerektiği anlamına gelir. Hristiyanlar ayrı bir vatandaş sınıfı oluşturmazlar. Diğer herkesin yaptığını yaptıklarını söylüyor: denizci, çiftçi ve tüccar olarak çalışıyorlar; pazar yerlerini, fabrikaları, hanları ve hamamları paylaşırlar (Apol. 42.1) ve aynı kanunlara tabidirler. Ancak Tertullianus, tüm insanların ortak doğasını ve hepsinin aynı doğa kanununa tabi olduğunu vurgularken, Hristiyanların ahlaki üstünlüğünü de vurgulamaktadır. Hristiyanların kanunlara uyduklarını ve devlete yıkım getirenlerin paganlar olduğunu savunur (Apol. 39.19-21). Tertullianus ayrıca Hristiyanları, bireysel pagan filozofları da dahil olmak üzere ahlaki açıdan kusurlu paganlarla karşılaştırır (Apol. 46.8-47.10). Diğer birçok Hristiyan çağdaşı da benzer görüşler ifade ediyor. Örneğin İskenderiyeli Clement, Hristiyan bilgisi Gnostik'in, özel bir tür bilgi, yani Hristiyan Tanrısı ve Hristiyan doktrini bilgisi gerektiren mükemmelliğe ulaşma amacından uzun uzadıya söz eder. Bu bölümde daha önce de belirttiğim gibi, bu tür bilgiler Hristiyan bilginin Tanrı'ya benzer olma nihai amacına ulaşmasına yardımcı olur (Strom. VI.7.60.1-3). Buradaki kritik nokta, iki hiyerarşik norm düzeyi arasındaki ayrımdır: politik ve etik. Tertullianus, hem Hristiyanların hem de paganların tabi olduğu kamu yasalarının normatif karakterini kabul eder, ancak yine de Hristiyanların ahlak düzeyindeki üstünlüğünü vurgular. Tertullianus, Pavlus'un yazılarında, Diognetus'a Mektup'ta ve Athenagoras'ın Hristiyanlara Yakarışı'nda karşılaştığımız, ilk Hristiyanlar arasında yaygın olan bir eğilime uymaktadır. Athenagoras, Hristiyanların görevinin sadece adil olmak değil, aynı zamanda iyi ve hoşgörülü olmak olduğunu iddia eder⁶⁶ ve Mesih'in dirilişiyle ilgili olarak Hristiyanların kendilerine ve başkalarına karşı görevlerinden söz eder (Legatio 35-36). Bunlar, adaletten daha yüksek düzeyde olduğu düşünülen ve Hristiyan olmayanlar tarafından da elde edilebilecek belirli Hristiyan değerleridir. Bir yanda politik, diğer yanda ahlaki normların bu ikiliği, Theophilus'un Autolycus'a yazdığı bir pasajda da ima ediliyor: Buna göre, imparatora ona taparak değil, onun için dua ederek şerefimi ödeyeceğim. İmparatorun onun tarafından yapıldığını bildiğimden, gerçek ve gerçek Tanrı olan Tanrı'ya tapıyorum. Bana, "Neden imparatora tapmıyorsun?" diyeceksiniz. Çünkü o, ibadet edilmek için değil, meşru şerefle şerefendirilmek için yaratılmıştır. O, Tanrı değil, Tanrı tarafından atanan bir adamdır [Rom. 13.1], ibadet edilmek için değil, adil bir şekilde yargılamak için. Çünkü bir

--- SAYFA 238 ---

Ahlak ve Politika 221 belirli bir şekilde kendisine bir idarecilik görevi verilmiştir [1 Kor. 9:17] Tanrı'dan. Kendisinin de imparator olarak adlandırılmasına izin vermediği asılları vardır, çünkü onun adı "imparator" dur ve bir başkasına bu unvanın verilmesi doğru değildir. Aynı şekilde ibadet de başka kimseye değil, yalnızca Allah'a yapılmalıdır. (Autolykus I.11'e, Grant, çev. değiştirilmiş) Theophilus, imparatoru Tanrı'nın atanmış hükümdarı olarak sunarken Athenagoras ve Tertullianus'unkine benzer bir pozisyon alır. Ancak Theophilus, imparator ile Tanrı arasındaki farka daha fazla vurgu yapıyor. İmparatorun ilahi olmadığını ve dolayısıyla Tanrı'nın yaptığı gibi ibadeti değil, yalnızca onuru hak ettiğini savunuyor. İmparator, Tanrı tarafından atandığı ve görevi adil yargılamak olduğu için onuru hak eder. Yukarıdaki pasajın önemli bir özelliği Hristiyanların otoriteler hiyerarşisini kabul etmeleridir: Tanrı, imparator ve onun memurları. Buna göre, normların kaynakları hiyerarşisini kabul ederler: İmparator devletteki adaletten sorumludur, Tanrı ise normların nihai kaynağıdır. İkisi arasında en azından prensipte bir çatışma yok çünkü Hristiyanlara göre imparator, insan toplumuna adaleti sağlamak için Tanrı tarafından atanmıştır. İmparator Tanrı tarafından atandığı için yasaya itaat, Hristiyan'ın görevlerinin bir parçasıdır, ancak Hristiyan'ın Tanrı'yı tüm normların egemen kaynağı olarak kabul etmesi ve Tanrı'nın emirlerine uyması gerektiği açıktır. Tanrı ile Roma imparatoru arasındaki ilişki konusunda en ilginç erken Hristiyan metinlerinden biri Eusebius'un Konstantin için Panegirik'idir (Laus Constantini). Eusebius, ilahi olarak seçilmiş özel bir hükümdar olan Konstantin'den söz eder. Eusebius, Konstantin'i Tanrı tarafından hükümdar olarak görevlendirilen bir Roma imparatoru modeli olarak sunar ve Konstantin'i Tanrı ile dünya arasında aracı rolü oynayan Tanrı'nın Logos'uyla karşılaştıracak kadar ileri gider.⁶⁷ Eusebius bize imparatorun Logos aracılığıyla ilahi otoriteyi paylaştığını anlatır: "Tanrı'nın Logos'undan İlahi Egemenliğin bir kopyasını alan imparator, Tanrı'nın kendisini taklit ederek dünyanın idaresini yönetir. işler" (Laus Constantini 1.6). İmparatorun otoritesi Logos'u taklit etmesinden kaynaklanır. Bu, imparatorun davranışında açıkça görülür; Tanrı'ya bağlılığını ilan eden biri tutkularla değil, ilahi modele uygun erdemlerle yönlendirilir (Laus Constantini 5.2-3). Konstantin, geçmiş ve gelecek imparatorların ölçüsü olan ideal imparator olarak tasvir edilmiştir. Her ne kadar Athenagoras, Marcus Aurelius ve Commodus'u Baba Tanrı ve Oğlu ile karşılaştırmış olsa da, Eusebius, Konstantin'i açıkça Tanrı'nın seçtiği ve ilk Hristiyan İmparatoru olarak sunma konusunda yenilikçidir. Ancak Eusebius aynı zamanda yukarıda tartışılan normların ikiliği eğilimine de uymaktadır. Onun dünya görüşüne göre imparator toplumun birlik ve istikrarından, Tanrı ise tüm dünyadan sorumludur. Yine istikrarın, düzenin ve değerlerin iki nedeni var: Dünyevi olan, imparator; ve göksel olan Tanrı. Üstelik ikisi arasında özel bir ilişki var: Birincisi ikincisine bağımlı. Şu ana kadar Hristiyan entelektüellerin mevcut siyasi düzeni kabul ettiği ve büyük ölçüde onayladığı bir Hristiyan modelinin çeşitlemelerini gördük.

--- SAYFA 239 ---

222 Pagan karakterlerine rağmen ahlak ve politika ile toplumlarının politik normları. Her ne kadar Hristiyanlar ayrı bir grup oluşturup oluşturmadıkları konusunda birbirleriyle anlaşamaları da, pagan toplumuyla siyasi bütünleşmeleri ve Roma imparatorunun otoritesini ve pagan toplumunun kanunlar gibi siyasi normlarını onaylamaları konusunda yine de hemfikirdirler. Bu onayı, Roma imparatorunun Tanrı tarafından atandığını iddia ederek meşrulaştırıyorlar. Hristiyanlar bu iddiayı ileri sürerek normatifliğin iki kaynağını -biri dünyevi ve siyasi (imparator), diğeri ise göksel ve ahlaki (Hristiyan Tanrısı)- birbirinden ayırıyor ve birincisinin türev karakterini ve ikincisinin üstünlüğünü daha da vurguluyorlar. Az önce sunulan modele alternatif model, Hristiyanlığı toplumdaki siyasi düzen ve adalet için belirleyici kriter haline getirmektir. Lactantius'un De Ira Dei'sinde yaptığı da budur.⁶⁸ Bu çalışmanın temel amacı, pagan filozoflar arasında yaygın olan öfkenin tanrısallıkla bağdaşmadığı fikrine karşı çıkmaktır. Lactantius bunun yerine, Tanrı'nın kötülükle karşı karşıya kaldığında öfke gösterebileceğini ve bunun aslında kötülüğe verilen uygun ilahi tepki olduğunu savunuyor. Ayrıca, toplum öncelikle düzen ve adaletle karakterize edildiğinden, dinin toplumun varlığı için hayati öneme sahip olduğunu ileri sürer; çünkü dinin, insanlara Tanrı korkusu aşıladığı için suçlara yol açan bencil eylemlerden kaçınmak için çok önemli olduğunu iddia eder (De Ira Dei 8.5-8). Tanrı ve din olmadan, adaletsiz eylemlerin sonuçlarından korkmanın olmayacağını ve korku olmadan erdem veya dürüstlüğü olamayacağını iddia eder. Lactantius'a göre örneğin Epikürosçular, Tanrı korkusuna karşı çıktıklarında toplumu yok ederler. Aşağıdaki pasaj Lactantius'un ana fikrini çok iyi yansıtır: Ve eğer Tanrı'nın dünyayla hiçbir ilgisi yoksa ve herhangi bir ilgi göstermiyorsa, o zaman neden insanların dikkatinden kaçmak ve kamu yasalarını aldatmak için gücümüzün yettiği kadar sık suç işlemeyelim? Dikkatten kaçmak için bir fırsat bulduğumuz her yerde, bu durumdan yararlanalım: Kanunlardan başka saygı duyulacak bir şey yoksa, başkalarının mallarını, kan dökmeden, hatta kanla alalım. Epiküros bu duyguları eğlendirirken dini tamamen yok ediyor; ve bu ortadan kaldırıldığında, bunu kafa karışıklığı ve yaşam düzensizliği takip eder. Fakat eğer bizi vahşilerden ayıran bilgeliğimizi ve kamu yaşamını daha güvenli hale getiren adaleti yok etmeden din elimizden alınamıyorsa, dinin kendisi korkusuzca nasıl korunabilir veya korunabilir? Çünkü korkulmayan şey küçümsenir ve küçümsenene açıkça saygı duyulmaz. Böylece din, izzet ve şeref, korkuyla birlikte var olur; ama kimsenin kızmadığı yerde korku da olmaz. Bu nedenle, ister Tanrı'nın iyiliğini, ister öfkesini, ister her ikisini birden alın, dinin de alınması gerekir; o olmadan, insanların yaşamı ahmaklık, kötülük ve kötülükle doludur. (De Ira Dei 8.5-8) Lactantius'un bu pasajda yaptığı en önemli hamle, politik ve etik normları, her ikisi de aynı kaynağa sahip olacak şekilde çok yakından bağlamaktır: kamusal

--- SAYFA 240 ---

Etik ve Politika Kanunlar vatandaşlar için ahlaki görevleri belirler ve bunların kaynağı Tanrı'dır. Tanrı ve din olmadan kamusal yaşamda karışıklık ve düzensizlik olacağını öne sürüyor. Daha önceki Hristiyan düşünürlerin aksine, Lactantius'un modeline göre, kesin olarak konuşursak, o toplumda doğru bir din biçimi, yani Hristiyan din biçimi bulunmadığı sürece bir topluma sahip olamayız. Bunun nedeni, Lactantius'a göre dinin sadece kişisel bir mesele, kişisel bir inanç olmaması, aynı zamanda önemli bir sosyal ve politik role sahip olması ve politik bir kurum olarak işlev görmesidir; Din normatifliğin kaynağıdır ve kamusal yaşamı düzene sokar. Lactantius'un dinin politik rolüne yaptığı vurgu bizi şaşırtmamalı. Roma dini bir zamanlar Roma toplumunda böyle bir role sahipti. Aslına bakılırsa Romalıların Hristiyanlara karşı ileri sürdüğü suçlamalardan biri, Hristiyanların Roma dininin siyasi karakterini takdir etmemesi ve onu Hristiyanlıkla bağdaşmaz olduğu gerekçesiyle reddetmesiydi. Lactantius'a göre din, öncelikle dünyadaki düzenin nedeni ve aynı zamanda etik ve politik normların kaynağı olan Hristiyan Tanrısının kabulüdür. Bu anlamda dinin inkarı anarşiye, adaletsizliğe ve düzensizliğe yol açar. Bu, Lactantius'un Tanrı'nın adaletin kaynağı olduğunu iddia ettiği pasajlarda açıkça ortaya çıkıyor; İsa'nın doktor iustitiae ve quasi viva lex olduğunu söylüyor (Div. Inst. IV.23-24, IV.29). Buna göre Lactantius, Theophilus gibi diğer erken dönem Hristiyan düşünürlerin yaptığı gibi, adaleti sağlayan ilahi bir yasadan bahseder (Ad Autol. 35.1). De Ira Dei'den alınan şu pasaj bu açıdan önemlidir: Bu nedenle, Tanrı çok kutsal bir yasa koyduğuna ve tüm insanların masum ve yardımsever olmasını istediğine göre, kendi yasasının küçümsendiğini, erdemin reddedildiğini ve hazzın hedef haline getirildiğini gördüğünde öfkelenmemesi mümkün müdür? Ama eğer Tanrı dünyanın yöneticisiyse, ki olması gerektiği gibi, tüm dünyada en büyük öneme sahip olanı bile kesinlikle küçümsemez. (De Ira Dei 19.5-6) Bu pasaj, Lactantius'un daha önceki Hristiyan düşünürlerin yaptığı gibi biri politik, biri etik, biri dünyevi, diğeri göksel olmak üzere iki alanı ayırmadığını, aksine ikisini birleştirdiğini açıkça ortaya koyuyor. Tanrı'nın krallığının yeryüzüne kadar uzandığını ve sosyal ve politik normlarımızı ve değerlerimizi şekillendirmesi gerektiğini öne sürüyor. O halde Tanrı, yalnızca dünya düzeninin ilkesi değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasal düzenin ilkesi, yani insan toplumundaki adaletin kaynağıdır. Görünen o ki, Lactantius'a göre adalet, bir toplumda sadece devletin kanunlarına uyularak sağlanamaz; çünkü Tertullian'ın daha önce de işaret ettiği gibi bu kanunlar adaletsiz olabilir. Diyelim ki birisi herhangi bir yasayı ihlal etmeden komşusunun malını alıyor. Hukuki anlamda bir suç işlenmemiştir ancak haksız bir fiil işlenmiştir. Hem Platon hem de Cicero bu tür eylemlere duyarlıdır ve adaletin gerçekte ne olduğunu göstermek için bunları tartışır.69 Onlara göre adalet açıkça yasalara uymak değil, aklın adil olarak emrettiğini yapmaktır; ve bu, doğru motivasyonu ve doğru görüşleri içeren doğru psikolojik yapıyı gerektirir. Oldukça dikkat çekici bir şekilde, Lactantius

--- SAYFA 241 ---

224 Etik ve politika, Cicero'nun De Republica'daki hukukun tek ve değişmez olduğu, doğru akıldan kaynaklandığı ve doğaya uygun olduğu ve bu yasanın mucidinin Tanrı olduğu yönündeki argümanına başvurur.⁷⁰ Lactantius'un vurguladığı önemli nokta, bu tür sivil yasaların adaleti sağlamadığı, aksine doğru ilkelerin getirdiğidir; Bir yasaya yetki veren şey bu ilkelere uygunluktur; bu, Tertullian'ın daha önce tartışılan konuyla ilgili görüşünü anımsatan bir görüştür. Lactantius'a göre adil eylemin ilkeleri önemli ölçüde dindarlığı (pietas) içerir. Bu, insanın Hristiyan Tanrısını insanın, humanum cinsinin babası olarak kabul etmesinden başka bir şey değildir.⁷¹ Tanrı'nın bizim babamız ve doğanın da annemiz olduğu görüşünde olan Tertullian'ın aksine Lactantius, Tanrı'nın hem babamız hem de annemiz olduğunda ısrar eder (Böl. Enst. IV.4.6). İnsanın Tanrı'yı tek ebeveyni olarak kabul etmesi, Tanrı'nın düzen ve adaletin kaynağı olarak kabul edilmesini gerektirir. Burada Tanrı'nın tam olarak nasıl bir adalet kaynağı olduğu merak edilebilir. Lactantius gördüğüm kadarıyla bu soruya net bir cevap vermiyor. Yine de Tanrı'nın doğru aklın (Böl. Öğr. VI.8.6) ve aynı zamanda sosyal içgüdümüzün (Böl. Öğr. VI.10.10) kaynağı olduğunu ileri sürer. Lactantius, Tanrı'nın doğamızın ve onun tüm özelliklerinin yaratıcısı olduğunu öne sürüyor gibi görünüyor. Bunlar insanlığın tarafsız özellikleri değil, norm ve değerlerin taşıyıcılarıdır; bizi sosyal hayvanlar haline getiriyorlar ve bizi adalete yöneltiyorlar, kısacası bizi biz yapıyorlar: insanlar. Lactantius daha sonra dinin, yani Hristiyan Tanrısının inkarını adaletsizliğin, kafa karışıklığının ve etik ve politik düzensizliğin kaynağı olarak kınar; çünkü böyle bir inkar, bizi doğamızın Tanrı tarafından yaratılan normatif özelliklerine karşı körleştirir. Şu ana kadar iki erken Hristiyan modelini gördük. İlk olarak Hristiyanlar, devlette düzen ve adaleti sağlayan Hristiyan olmayan mevcut siyasi norm ve kurumları onaylıyor ve Roma imparatorunu siyasi normların kaynağı olarak kabul ediyorlar. Lactantius'un eserinde bulduğumuz ikinci modelde ise siyasi düzen ve adalet, devletin mevcut kanunlarına uymakla değil, doğru türde bir dinin, yani Hristiyanlığın motive edilmesiyle, yani Hristiyan Tanrısının kabul edilmesiyle sağlanır. Bu görüşe göre, mevcut insani siyasi normların yerini Hristiyan normları almalıdır. Ancak başka bir olasılık daha var: Normlar doğadan, daha spesifik olarak insan doğasından türetilmiştir. Lactantius'un iddia ettiği gibi, Tanrı insan doğasının yaratıcısıdır, ancak bu onun ona ait normların yaratıcısı olduğu anlamına gelmez. Nyssa'lı Gregory'nin vurgulayacağı şey budur. İnsani ve ilahi yasalar: kölelik sorunu Burada ve önceki bölümde gördüğümüz gibi, Hristiyan filozoflar tüm insanların eşitliği konusunda ısrar ettiler. Onların inançları, Yaratılış 1:26'da belirtildiği gibi, tüm insanların aynı doğayı paylaştığı, Tanrı'nın benzerliğinde yaratıldığı görüşüne dayanıyordu. Bu noktanın, Pavlus'un Romalılara Mektup 9:18-21'deki beyanı gibi kutsal metinlere dayanan belirli bir insan sınıfının ayrıcalıklı karakterinde ısrar eden Valentinus ve Basilides gibi Gnostiklerin görüşlerine karşı şiddetle savunulduğunu gördük.

--- SAYFA 242 ---

Tanrı'nın insanları birbirinden farklı kıldığı ahlak ve politika 225. Irenaeus, Tertullianus, Clement ve Origen, insan doğasının evrensel karakterini farklı şekillerde doğruladılar ve bunun, hepimizin aynı derecede paylaştığı bir yetenek olan özgür seçim yeteneğini önemli ölçüde içerdiğini vurguladılar. Caesarea'lı Basil ve Nyssa'lı Gregory, dini inançları veya kültürel geçmişleri ne olursa olsun, tüm insanların ortak bir doğayı paylaştığı fikrini oldukça güçlü bir şekilde savundular. Basil ve Gregory, bireysel insanları ayıran özelliklerin aksine, tüm insanların paylaştığı doğaya oldukça fazla vurgu yapıyorlar. Bu vurgu onların (Bölüm 2, s. 93-95'te tartışılan) ilahi Teslis'in kişilerinin ortak bir doğayı, yani ilahi olanı paylaştıklarına ve yine de farklı bireysel özelliklere sahip olduklarına dair teolojik argümanlarının sonucudur. Gregory, İnsanın Yaratılışı Üzerine (178D-185D) ve Ablabius'a Mektup adlı eserinde evrensel insan doğasından uzun uzun bahseder. Gregory, tüm insanların Tanrı'nın benzerliğini paylaştığını, bunun da hepimizin zeka konusunda eşit paya sahip olduğumuz anlamına geldiğini savunuyor; ve zekadaki bu paylaşım, önemli ölçüde kendi kendimizin efendisi olma ve özgürce seçim yapma yeteneğini içerir (to autokrates kai auteuxousion, 185AC). Bu görüş, Gregory'nin köleliğe oldukça güçlü bir şekilde karşı çıktığı temeldir ve hiçbir insanın doğası gereği köle olmadığını savunur; bu görüş zaten Stoacılar tarafından savunulmaktadır (D.L.VII.121-2).⁷² İlk Hristiyanlar kölelik sorunu konusunda biraz belirsiz bir pozisyon alırlar.⁷³ Örneğin Justin, tüm insanların, özgür ve kölelerin eşit şekilde Tanrı'nın oğulları olduğunu ve aynı değere sahip olduğunu ileri sürdü;⁷⁴ bu görüşün birkaç pasajda tekrarlandığını görüyoruz. Clement (Paed. 1.6.31, Strom. V.5.30.4), Pavlus'un Mesih'te ne köle ne de özgür, ne kadın ne de erkek vardır (Gal. 3:28) ifadesiyle uyumlu bir görüş.⁷⁵ Pavlus'un ifadesi, Aristoteles'in Yunanlıların Yunan olmayanlardan üstün olduğu, özgür vatandaşların kölelerden ve erkeklerin kadınlardan üstün olduğu teorisinin yanı sıra Yahudilerin insanlar ve Yahudiler arasındaki ikilemi ile çelişmesi açısından dikkat çekicidir. ve Yahudi olmayanlar. Ancak bu tür ifadeler, bırakın köleliğin kaldırılmasını desteklemek bir yana, kölelik fikrini açıkça kınamıyor. Gerçekten de, Nazianzus'lu Gregory gibi bazı Hristiyanlar, köleliğin ve özgürlüğün insan eylemlerinin, günahkar ya da övgüye değer eylemlerin sonucu olduğunu iddia ediyordu (De pauperum amore, PG 35, 892AB). Daha sonra Augustinus, köleliği köleleştirilmiş bireylerin günahlarının bir sonucu olarak tasvir edecekti (De civitate Dei 19.5).⁷⁶ Kölelik fikrinin doğal olduğu yönündeki ilk Hristiyan kınaması Basil'in ve daha sonra Nyssa'lı Gregory'nin çalışmalarında bulunmuştur. Basil açıkça köleliğin insanlar için doğal bir durum olmadığını, efendiler ve hizmetkarlar için ayrı doğaların olmadığını, tüm insanların ortak bir insan doğasını paylaştığını ileri sürerek açıkça iddia eder (De Spirito sancto PG 32, 160D-161D). Ancak Basil, bazı insanların düşünme kapasitesinin daha az gelişmiş olduğunu (bouleutikon) kabul ediyor ve başkaları tarafından yönlendirilmenin onların yararına olduğunu öne sürüyor (161A).⁷⁷ Nyssa'lı Gregory, Pavlus'un Galatyalılar 3.28'deki ifadesini temel alarak kölelik konusunda çok daha açık sözlü bir pozisyon alıyor.⁷⁸ Gregory, tüm insanlar tarafından paylaşılan tek bir insan doğasının olduğunu ve onun da benzer şekilde yaratıldığını savunuyor. Tanrı'nın doğası. Ona göre özgürlük hem tanrısal hem de tanrısal varlığın temel bir özelliğidir.

İnsan doğası ve eğer özgürlük insanın temel bir özelliği ise, bu hiçbir şekilde geri alınamaz.

--- SAYFA 243 ---

226 Ahlak ve politika uzakta. İnsanları efendiler ve köleler olarak ayıranlar, Tanrı'nın amaçlamadığı bir bölünmeyi ortaya çıkararak Tanrı'nın yasasına aykırı davranışlar (antimothetein; Homily on Ecclesiastes 335.5-7). "Erkek ve kadın kölelerim vardı." Sen ne diyorsun? Doğası özgür olan, karar verme ve Tanrı'ya karşı yasa koyma yetkisine sahip olan insanı, onun doğada dayatılan yasasını (antimothetein) geçersiz kılarak mı cezalandırıyorsunuz? . . . Öyleyse söyleyin bana, Tanrı'nın benzerliğinde yaratılmış, tüm dünyanın efendisi ve yeryüzünde var olan her şey üzerinde Tanrı'dan yetki miras almış olanı kim satacak ve kim satın alacak? Bunu yalnızca Tanrı yapabilir, hatta daha iyisi Tanrı'nın kendisi bile yapamaz. Çünkü hediyelerinin geri alınamayacağı yazılmıştır. Kendi seçimiyle bizi günahın köleliğinden özgürlüğe geri getiren Tanrı, insan doğasını köleleştirmez. Eğer Tanrı özgür doğayı köleleştirmiyorsa, kendi gücünü Tanrı'nın gücünün üzerine koyan kimdir? (Vaiz IV, GNO V, 335.5-7, 336.10-20) Burada dikkat çekici olan, ilahi yasamanın varlığını önermek için alınabilecek antinomotein fiilinin kullanımıdır. Gregory elbette spesifik, kodlanmış bir mevzuata atıfta bulunmuyor; daha ziyade, Tanrı'nın yasaları insan doğasının yaratılma biçiminde, yani Tanrı'nın suretinde ima edilir. Bu, insan doğasının belirli normları gerektirdiği anlamına gelir. Ve bu normlar insan doğası kadar evrenseldir. İnsanları özgür ve köleler gibi farklı kategorilere veya Gnostiklerin önerdiği kategorilere ayırmak saçmadır; Çünkü Tanrı bütün insanları eşit yaratmıştır. Seçme özgürlüğü insanlara Tanrı tarafından bahşedilmiştir ve hatta Tanrı tarafından bile geri alınabilir. Lactantius'un zaten ima ettiği gibi, insanların belirli bir şekilde yaratılmış olması tarafsız bir gerçek değildir; daha doğrusu, Tanrı'nın bir yaratımı olarak insan doğası normatif bir karaktere sahiptir, yani kendimize ve başkalarına nasıl davranmamız gerektiğini, başkalarına ve kendimize karşı ne tür davranışlara hoşgörü gösterilmeyeceğini belirler. İnsan doğasının dikkatli bir şekilde incelenmesi, kendimize ve başkalarına karşı görevlerimizin neler olduğunu bize gösterebilir. Aynı bakış açısını Gregory'nin De hominis opificio'su ile hemen hemen aynı zamana tarihlenen Nemesius'un De natura hominis'inde de buluyoruz. Nemesius'un aynı zamanda Tanrı'ya karşı yasa koyanları (antimothetein; De nat. hom. 42, 144-147) ve bunun yerine insan yasalarına uyanları da eleştirmesi dikkat çekicidir.⁷⁹ Nemesius, incelemesinde insan doğasına odaklanır ve Gregory gibi onun normatif karakterinin altını çizer, bu da esas olarak insanın seçme özgürlüğünden oluşur. İnsan hukukunun, yazarının Tanrı olduğu bir doğa kanunuyla çatışmaması gerektiğini öne sürüyor. Gregory ve Nemesius, normların nihai kaynağının Tanrı olduğunu açıkça belirtmektedir; ancak normlar, özellikle Tanrı'nın yarattığı insan doğasında temellenmektedir. Sivil yasalar insan doğasına saygı duyduklarında normatif bir güce sahiptirler; Onunla çatıştıkları zaman ilahi kanunla da çatışırlar. İlahi yasalar insan doğasında açığa çıktığı ölçüde, onların soyut ya da gizemli hiçbir yanı yoktur; daha ziyade evrensel oldukları kadar spesifik ve somutturlar.

--- SAYFA 244 ---

Bütün tartışma, Augustinus'un Tanrı Şehri'nde iki şehir ya da toplumu birbirinden ayırmasıyla yeni bir aşamaya giriyor: tamamen Hristiyan olan göksel şehir; ve yalnızca kısmen Hristiyan olan dünyevi olan. Augustine ayrıca ilahi ve insani hukuk arasında da ayırım yapar. Birincisi değişmez, evrensel ve ebedidir, oysa ikincisi en iyi ihtimalle birinciye model alır ancak modelinin bir görüntüsü olarak kalır, dolayısıyla zıt özelliklere sahiptir: değişebilir, yanılabilir, zamansaldır. Ebedi yasa yalnızca cennet için, öteki dünyaya ait bir toplum için değildir, aynı zamanda Augustinus'un söylediği gibi insan yaşamını da düzenleyen, yüce akıl olan Tanrı'nın yasasıdır ve bu anlamda bir doğa yasasıdır, kalplerimize kazınmış yasadır (De libero arbi trio I.6.15), başkalarının eylemlerini yargıladığımız yasadır. Augustine'in projesi hem yenilikçi hem de özellikle Hristiyan doğasına sahip son derece karmaşık bir siyasi programdır. Sonuç Kutsal Yazılarda etiğe güçlü bir şekilde odaklanıldığı göz önüne alındığında, ilk Hristiyanların ahlakla daha fazla ilgilendiklerini gördük. Hristiyanlar, felsefi araştırmalarında etiği merkeze alarak, pagan felsefesinde etiği felsefenin sonu olarak kabul eden yaygın eğilime uyuyorlar. İlk Hristiyanlar, pagan filozoflarla, etiğin teolojik-metafizik yönelimi, yani insanların dünya ve Tanrı ile ilişkileri gibi çeşitli fikirleri paylaşırlar. Ayrıca, daha önceki felsefede olduğu gibi, sadece mutlulukla değil, kurtuluşla da belirgin bir ilgiyi paylaşıyorlar. Ancak ilk Hristiyanlar, bu bölümde belirtmeye çalıştığım birçok bakımdan pagan çağdaşlarından da farklıdılar. Kurtuluş yalnızca insanın nihai amacı değildir; yaratılış, Tanrı'nın gerçekleştirmek istediği bir kurtuluş planına uygun olarak yapılmıştır. Ancak Hristiyanlar için kurtuluş bizim tek başımıza başaracağımız bir şey değildir; Tanrı bu amaca ulaşmamıza yardım etmek için oradadır. Bu, biz insanların taklit etmesi ve komşularımıza sevgiyi yayması gereken Tanrı sevgisinin bir göstergesidir. Bu fikirlerin, ilk Hristiyan düşünürlerin geliştirdiği farklı fikirler olduğunu öne sürdüm. Notlar 1 Yeni Ahit etiğine ilişkin iyi bir araştırma için bkz. Osborn (1976: 15-49). Pavlus'un Romalılara Mektubu'nun etiği Thorsteinsson (2010: 89-104) tarafından iyi bir şekilde tartışılmıştır. 2 Bu kuralın erken Hristiyanlık dönemindeki kabulü ve farklı yorumları hakkında bkz. Steenbuch (2018). 3 Tanrı'nın sevgisi, en eski Hristiyan yazılarından biri olan Diognetus'a Mektup'ta (bölüm 9, 10) zaten vurgulanmıştır. 4 Tartışma için bkz. Jacobsen (2012: 145-157). Yeni Ahit'te aşk hakkında bkz. Osborne (1994: Bölüm 2). 5 LS bölüm 25E-G'ye bakın. 6 Bu, Hadot (1995) tarafından iyi bir şekilde vurgulanmıştır, belki de gereğinden fazla vurgulanmıştır. Felsefe, Stoacılık ve Epikürosçuluk ile birlikte yaşama sanatı haline gelir ve Cicero tarafından vurgulanır; Tusc. Dağıtım II.11, II.12, V.5; Kesinlikle. III.4, V.16. 7 Ayrıca bkz. Cicero, Acad. I.34, 38, II.131; Kesinlikle. V.13; ve Karamanolis (2006: 51-64). 8 Bakınız örneğin Plutarch, Adversus Colotem 1107E; Non posse suaviter vivi 1086C-D; Plotinos, Enn. I.2.

--- SAYFA 245 ---

10 15 20 25 30 35 228 Etik ve politika 9 Plutarch, An recte dictum sit latenter esse videndum 1129F-1130E; Plotinos, Enn. I.4.1-3. Plutarch'ın etiği hakkında bkz. Van Hoof (2012) ve Karamanolis (2013b). Plotinos'un etiği üzerine hızla büyüyen bir literatür var. Özellikle Song'a (2009) bakınız. Anscombe (1958: 1-19). 11 Thorsteinsson (2010). Ayrıca Rasimus ve ark.'daki makalelere bakınız. (2010). Ramelli (2020: 292-297) bu tartışmayı gözden geçiriyor. 12 Örneğin Origen, Stoacı Musonius'un (C. Cels. III.66) ve Epiktetos'un (VI.2) ahlak değerlerine saygısını ifade eder ve Tertullianus, Seneca Seneca saepe noster (De an. 20) adını verir. Referansları Thorsteinsson'a (2010: 1) borçluyum. 13 Bu konunun tartışması için bkz. Carone (2005a). 14 Plutarch, De sera 550D-E; Fiili 944A; Alcinous, Didask. 28, Plotinus, Enn. I.4.3.33-40, I.2.7.6-13; Porfir, Yoksunluk Üzerine III.26.29-3.27.1, III.27.8-9. Bu konudaki klasik Merki'dir (1952). İlgili metinler yakın zamanda Männlein-Robert (2020) tarafından toplanmış ve tartışılmıştır. 16 2. ve 3. Bölümlerde (s. 95, s. 121) gördüğümüz gibi, Nyssa'lı Gregory bu noktayı özellikle vurgulamaktadır. 17 Ayrıca bkz. Clement, Strom. VII.7.48.1-2; Origen, Gen. I.12'de. 18 Dünyanın her yerindeki yönetimi göz önünde bulundurursak, dünya çapında bir yapıya sahip olan, tam anlamıyla sağlam bir akıl sahibi oluruz. Omnia enim quibus constat quaeque generat ex se mundus, ad utilitatem hominis accomodata sunt (De ira Dei 13.1). Lactantius, De opificio Dei 6.19 [R]ecapitulare, id est ad initium redigere vel ab initio recensere'de (Adv. Marc. 17.1) Epikurosçu kozmolojiyi bu gerekçelerle eleştirir. Daha fazlası için bkz. Osborn (1997: 16-18, 39-41). Bu fikir için bkz. Osborn (1993: 142-172). 21 Bu düşünce çizgisine birçok Hristiyan düşünürde rastlanır. Özellikle bkz. Clement, Strom. VII.22-34 ve Karamanolis'teki (2012) tartışma. 22 Bu pasajın tartışması için bkz. Perrone (2020: 224-225). 23 Joh'da. II.2.17, C. Cels. IV.59. Daha fazla bilgi için bkz. ilgili pasajları toplayan ve Origen'in tanrılaştırma kelime dağarcığını inceleyen Perrone (2020). 24 Bu pasajın tartışması için bkz. Song (2009: 20-21). Θεραπεῖα . . . τοῦ θεοῦ ἡ συνεχὴς ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς (Strom. VII.1.3.1). Epimeleia terimi, Özü 30ab'da yer alan Sokrates'in ruhumuzla ilgilenme emrine bir göndermedir. Bkz. Karamanolis (2020: 117). 26 Legatio 12.1-25, Platon'a atıfta bulunarak, Gorgias 523c-524a, Apology 41a; bkz. Legatio 31.15-31, 32.8-27. 27 Bkz. Clement Strom. II.2.4-6 ve Havrda'daki (2019) tartışma. 28 Bu noktada bkz. Edwards (2003: 247-248). 29 Porfir Gönderildi. 8, 9, Ad Marcellam 34; bkz. Porphyry, Kahinlerden Felsefe, fr. 323 Smith, P.E.'de. IX.10.1-2; ayrıca fr. 324; P.E. IX.10.3-5. Daha fazlası için bkz. Karamanolis (2013c: 617-618). 31 Günahın kökeninin izini Eski Ahit'e kadar uzanan Anderson'un (2009) ilginç sunumuna bakınız. 32 Bu noktayı vurguladığı için Johannes Steenbuch'a minnettarım. 33 Bu ayrımın tarihçesi için bkz. Marksches (1998). 34 Örneğin bkz. Şarkıların Şarkısı Üzerine Yorum prol. 1.4, 2.4-8. Plotinos, Enn. I.2.1, I.4.16, VI.7.5.11-17, daha fazlası için aşağıya bakın; Porphyry, Kendini Bilmek Üzerine fr. 274-275 Smith; Yoksunluk Üzerine I.24.4, I.30.6-7. 36 gün önce bir kredi kartı satın aldınız mı? ἀνθρώπων (C. Cels. VI.63); bkz. VII.38, Prens. I.1.9, Şarkıların Şarkısı Üzerine Yorum prol. 1.4, 2.4-8., 11-14.

37 Basil, In illud joine tibi ipsi, PG 31, 197-217; Nazianus'lu Gregory Mektup 153; Gregory, De hom. opif. 236A. 38 Esas olarak bkz. Plotinus, Enn. I.2.2-3, 6; Porfir, Sententiae 32; Olympiodorus'ta Iamblichus, Phaedonem'de 113.14-114.25. Plotinus'taki erdemler hiyerarşisi için bkz. Dillon (1996b). 39 Tartışma ve daha fazla referans için bkz. Lilla (1971: 103-104), Clark (1977), Havrda (2019), Edwards (2019: 44-46). Aynı şekilde şu görüşü benimseyen Nyssa'lı Gregory'ye de bakınız:

--- SAYFA 246 ---

Ahlak ve politika 229 erdem, örneğin aşağıda alıntılanan metinde ortalamada yatmaktadır: ἡ κατ' ἑλλειψιν ἢ καθ' ὑπέρπτωσιν ἀρετῆς ἐνεργεῖσθαι, οἷον ἐπὶ τῆς ἀνδρείας Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. τὸ δὲ ἑκατέρου τούτων καθαρεῦον ἐν μέσῳ τε τῶν παρακειμένων κακιῶν θεωρεῖται καὶ ἀρετὴ ἐστὶ (Doktrinimiz, erdemleri ortalama olarak tanımlayan bu açıklamadır, çünkü kötülük, örneğin korkaklığın erdem ve kibir eksikliği olduğu cesarette olduğu gibi, erdemden yoksun olarak veya erdemi aşarak ortaya çıkan bir doğaya sahiptir. Her iki uçtan uzak kalan ve komşu kötülüklerin ortasında kalan şey erdem olarak kabul edilir ve öyledir; 40 Clement'in etiği üzerine hatırı sayılır miktarda literatür var. Bunlar arasında Bradley (1974: 41-66); Osborn (1976: 50-83); Greschat (1989: 121-133). 41 Bkz. Havrda (2020). 42 Strom. VI.7.60.1-3; bkz. IV.18.113.6-114.1, VII.14.84.1-2, VII.14.88.3. 43 Clement φιλοθεάμων ψυχῆ'dan söz ediyor ve bizi onaylayarak Platon'a havale ediyor (Strom. V.4.19.3-20.1). Daha fazla referans ve tartışma için bkz. Havrda (2020). 44 Bkz. Knuutila (2004: 118-121). 45 Referansı Steenbuch'a borçluyum (2018: 12). 46 Av. Marc. IV.16; Strom. II.22.139.1-2. Referansları Steenbuch'a (2018) borçluyum. 47 Clement aşkı στερεκτικῇ οἰκείωσις olarak tanımlar (Strom. VI.9.73.3, II.18.87.2). Bkz. Steen buch (2018: 19). Origen'de Tanrı'nın sevgisi hakkında bkz. Osborne (1994: bölüm 7). 48 Montanizm hakkında bkz. Marksches (2012) ve Fox (1986: 404-410). Origen'de Tanrı'nın sevgisi hakkında bkz. Osborne (1994: bölüm 7). 49 Tertullian'ın etiği Osborn (1997: 225-245) tarafından daha detaylı tartışılmıştır. 50 Bkz. Koch (1932: 41-46). Bkz. Ramelli (2013: 223-278). 51 Bu Ramelli (2013: 279-658) tarafından şüpheye yer bırakmayacak şekilde gösterilmiştir. 52 Hristiyan apokatastasis teorisi ve onun pagan geçmişine ilişkin kapsamlı ve ayrıntılı bir tartışma için Ramelli'nin (2013) ayrıntılı ve zengin çalışmasına bakın. 53 Pavlus'un ahlaki ve hukuk anlayışı çok sayıda çalışmanın konusudur. Kısaca bkz. Osborn (1996: 43-46) ve Thorsteinsson (2010). 54 Bkz. Wilken (1984); Fox (1986: 422-434). Bu bölümde Karamanolis'ten (2021a) bahsediyorum. 55 Athenagoras'ın imparatorlara Atina'dayken özrünü iletmış olması mümkündür. Marcus Aurelius'un Hristiyanlara yönelik zulmünün patlak vermesi ve 177'de Lyons'da yaşanan şehitlikler göz önüne alındığında, Hristiyanlara yönelik çağrısının siyasi bir motivasyonu vardır (Eusebius, H.E. V.1.1.-4.3). Daha fazla bilgi için bkz. Barnes (1975). Athenagoras'ın Legatio'su hakkında bkz. 217-218. sayfalar. 56 Pavlus Kutsal Yazıları normların kaynağı olarak, Mesih'in yaşamını ise yaşam modeli olarak alır; Gal'e bakın. 4:30, 1 Kor. 9:10, Roma. 15.1-3, Phil. 2:1-13. Pavlus'un bazı pagan erdemlerini kabul ettiği ileri sürülmüştür; bkz. Rosner (2003: 212-226). 57 Bu konuların bazılarının tartışması için bkz. Fox (1986), 14-47. 58 Bkz. 1 Apol. 2.1, 6-7, 3.9, 12.19-20. 59 Tertullian'ın siyasi görüşleri için bkz. Barnes (1971). 60 Bu bölüme ilişkin bir yorum için bkz. Waltzing (1961: 211-215). Sider (2001: 1-70) Apologeticum'u (kısmen) tercüme etmiş ve yorumlamıştır. 61 Bkz. Sherwin-White (1963) ve Barnes (1968). 62 Barnes (1971: 143-163), ilgili kanıtlara atıfla. Diocletianus'un zulmü sırasında buna benzer birkaç kararname çıkarıldı. Bkz. Shin (2018). 63 Bkz. de Ste Croix (1963), Barnes (1971: 146). 64 Bkz. Waltzing (1961: 246-254).

65 Bkz. Tertullian, Dean.11.1-3, 22.2 ve Bölüm 4'teki tartışma, s. 176-181. 66 οὐ γὰρ ἀπαρκεῖ δίκαιον εἶναι (ἐστὶ δὲ δικαιοσύνη ἴσα ἴσοις) ἀμεῖβειν, ἀλλ' ἀγαθοῖς καὶ ἀνεξικάκοις εἶναι πρόκειται (Çünkü adil olmak yeterli değildir (adalet, ölçüye ölçüye karşılık vermektir); ama iyi ve hoşgörülü olmamızı gerektirir Legatio 34.3). 67 Eusebius'un Panegyric'i Maraval (2001) tarafından çevrilmiş ve tartışılmıştır. Eusebius'un Konstantin'i sunuşu çok tartışıldı. Kısa bir açıklama için bkz. Cameron ve Hall (1999: 34-48).

--- SAYFA 247 ---

230 Etik ve Politika 68 Lactantius'un değişen imparatorluk iklimindeki yeri Digeser (2000) tarafından tartışılmaktadır. 69 Bkz. Cumhuriyet I-II, Tanım. I.58-60. 70 Böl. Öğr. VI.8.6-9, alıntı: Cicero, De Republica III.33. Pasajın bir tartışması için bkz. Colot (2016: 145-147). 71 Pieta . . . nihil aliud quam parentis agnitio (Div. Inst. III.9.19). Bkz. Colot (2016: 150-152). 72 Aristoteles köleliğin bazı insanlar için doğal olduğunu iddia etmiştir (Politika 1253b4-1254a17). 73 Hristiyanların köleliğe karşı tutumu hakkında bkz. Ramelli (2012a, daha ayrıntılı olarak 2016). 74 πάντες υἱοὶ καὶ ὁμότιμοι γεγόνασι (tüm insanlar [yani Tanrı'nın] oğullarıdır ve aynı değerdedir) (Kadran. 134) Krş. 2 Apol. 1, Justin tüm erkeklerin kardeş olduğunu iddia ediyor. 75 yıl önce, yeni bir anlaşma yapıldı, bu da çok önemli. ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ, πάντες γὰρ ὁμοῦς εἷς ἔστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Gal. 3:28). Bu pasajla ilgili çok fazla literatür var. Ramelli (2020) tarafından incelenmiş ve tartışılmıştır. 76 Bkz. Garnsey (1996: 243-244). 77 Basil'in burada Aristoteles'in Politika'daki fikirleri tarafından yönlendirildiği makul bir şekilde tahmin edilebilir. 1254a20-24. 78 Gregory'nin köleliğe karşı tutumu hakkında bkz. Ramelli (2016: bölüm 5). 79 Πῶς γὰρ οὐ φευκτός ἐστιν ἄνθρωπος ἀντινομοθετῶν τῷ θεῷ καὶ ἀντιπαρακελευόμενος τοῖς τῆς προνοίας ἔργοις, ὁ μὴδὲ ταῖς ἀνθρωπίναις νομοθεσίαις ἀντιλέγειν τολμῶν (Çünkü Tanrı'ya aykırı kanunlar yapan ve ilahi takdirin işlerine karşı talimatlar veren, fakat insanın kanun yapmasına karşı konuşmaya bile cesaret edemeyen bir insandan nasıl kaçınılamaz? nat. hom, Sharples ve Van der Eijk çev.).

--- SAYFA 248 ---

7 SONUÇ Giriş bölümünde bu kitabın amacını ortaya koydum: yalnızca ilk Hristiyanların bazı önemli felsefi konulardaki görüşlerini araştırmak değil, aynı zamanda ilk Hristiyanların pagan çağdaşlarının yönelttiği sorulara benzer felsefi sorularla uğraştıklarını ve bunu çeşitli felsefi argüman türlerini içeren benzer yöntemleri kullanarak yaptıklarını göstermek. Elbette Hristiyanların Kutsal Yazılara güvendiklerini, hatta esas olarak Kutsal Yazılara güvendiklerini inkar etmek istemiyorum. Tartıştığım kanıtlar, Kutsal Yazıların ilk Hristiyan düşüncesinin oluşumunda önemli bir rol oynadığını gösteriyor, ancak aynı zamanda bu kanıt aynı zamanda Kutsal Yazıların tek başına Hristiyanlara, Hristiyanlığın mesajını açıklamak ve uygun bir şekilde savunmak istiyorlarsa kaçınamayacakları karmaşık felsefi sorular hakkında görüş geliştirmede pek yardımcı olmadığını da gösteriyor. Kutsal Yazıların otoritesine ve doğruluğuna yaptıkları vurgu, maddenin doğası, özgür irade sorunu veya ruh-beden ilişkisi gibi felsefi konulardaki görüşlerini ifade etmek için kullandıkları araçların Kutsal Yazıların otoritesi değil, argüman, mantıksal analiz ve tefsir olduğu gerçeğini gölgelememelidir. Gördüğümüz gibi, Tanrı'nın Firavun'un yüreğini katılaştırması (Çıkış 4:23) ya da Pavlus'un, kendi zihninde olduğundan farklı olarak organlarında işleyen bir yasayı gözlemlediğini ifade etmesi (Romalılar 7:19-24) gibi İncil'deki hikayeler, ilk Hristiyanlar arasında bir yorum savaşı alanıydı. Bu tür pasajların ikna edici ve inandırıcı bir yorumunu dile getirmek tefsirsel ve felsefi bir titizlik gerektirir ve böyle bir yorumu tutarlı, makul, felsefi bir teze dönüştürmek için daha da fazla titizlik gerekir. Bu bakımdan Hristiyan düşünürlerin çağdaş Platonculara benzediklerini ileri sürmüştüm. Platoncular ayrıca Platon'un önemini, otoritesini ve hatta mükemmelliğini vurgularlar. Ancak sonuçta bunun, örneğin ruhun bedenle nasıl ilişki kurduğunu veya dünyada kötülüğün neden var olduğunu anlamalarına pek faydası olmaz. Hristiyanlarla Platoncular arasındaki benzerlik daha da ileri gidiyor. Her iki taraf da iç çekişmeler, anlaşmazlıklar ve hatta çatışmalarla işaretlenmiştir. Sık sık vurguladığım gibi

--- SAYFA 249 ---

232 Bu kitaptaki sonuç, bu, erken Hıristiyanlığın temel bir özelliğidir; bu, tıpkı Platon'un metinlerinin çözmediği gibi Kutsal Yazıların da tek başına hiçbir sorunu çözmediğini gösterir. Anlaşmazlık yalnızca Kutsal Yazıların yorumlanmasıyla ilgili değildi; aynı zamanda Kutsal Yazılarda ne okumanın anlamlı olacağıyla da ilgiliydi. Origen, insanın özgür iradesine ilişkin karmaşık teorisinin Kutsal Yazılardan geldiğini iddia etmiyor, Nyssa'lı Gregory de madde, kozmogoni veya Teslis'in birliği hakkındaki görüşleri hakkında benzer bir iddiada bulunmuyor. Ancak her ikisi de bir Hıristiyanın bu şekilde düşünmesinin mantıklı olacağı inancıyla bu tür teoriler geliştirdi. Kutsal Yazılara atfettikleri gerçek, verili bir nitelik değil, felsefi teorileri aracılığıyla ulaşmaya çalıştıkları varsayılan bir nitelikti. Bu anlamda ilk Hıristiyanlar, Platon'a yakışır bir teori, yani hem Platon'un metinlerine hem de düşüncesine hakkını verecek ve diğer tüm rakip felsefi teorileri gölgede bırakacak bir teori tasarlamaya çalışan Platoncu çağdaşlarına bir kez daha benziyorlar. Felsefi görüş ve teorilerin gelişimi Hıristiyanlığa ikna edici bir güç kazandırdı. Bu, Hıristiyanlığın sosyal ve politik boyutunu vurgulama eğiliminde olan geç antik çağ tarihçileri tarafından sıklıkla hafife alınmaktadır. Öte yandan antik felsefe öğrencileri, ilk Hıristiyan düşünürlerin çağdaş pagan filozoflardan daha az felsefi olmadığı gerçeğini her zaman takdir etmezler. Metinlerine yakından bakıldığında, onların yalnızca son derece karmaşık felsefi görüşleri ifade etme ve rakip görüşlere etkili itirazlar formüle etme becerisine sahip olduklarını değil, aynı zamanda bazılarının aynı zamanda tüm önemli felsefi soruları tutarlı bir şekilde ele aldıkları belirli bir felsefi sistem geliştirme yeteneğine de sahip olduklarını gösterdiğini umuyorum. Bana öyle geliyor ki Origen ve Nyssa'lı Gregory bu kategoriye giriyor. Metinleri aynı zamanda bu ilk Hıristiyan düşünürlerin çoğunun entelektüel paradigmasının pagan felsefesi olduğunu ve pagan felsefesine yönelik eleştirilerinin her zaman reddetme anlamına gelmediğini, aksine öykünmeyi, takdiri ve bağlılığı ortaya çıkardığını göstermektedir. İlk Hıristiyan düşünürlerin pagan filozoflarla eleştirel de olsa bu kadar derin bir diyaloga girmeleri bu sonucu doğruluyor. Bu kitapta buna benzer birçok diyalog örneğiyle karşılaştık. Platon, Epiktetos, Galen, Plotinus ve Porphyry, ilk Hıristiyan filozofların diyalog ortakları olarak karşımıza çıkıyor. Ancak bu diyalog farklı şekillerde yorumlanabilir. Kaçınılması gereken iki olası yorum vardır. Biri Hıristiyan ve pagan düşünürler arasındaki benzerlikleri vurgularken, diğeri farklılıkları vurguluyor. Her ikisi de bana eşit derecede sorunlu görünüyor. Origen'in özgür irade teorisinin, tanıklık olarak kullanılabilecek ölçüde Stoacı teoriden yararlandığı doğrudur ve Tertullianus'un ruh teorisinde de durum benzerdir; bu da yine ilgili Stoacı doktrine veya Gregory'nin, büyük ölçüde Porphyry'ninkinden ilham alan madde hakkındaki görüşlerine yakındır. Ancak Hıristiyanlar, yararlandıkları teorileri farklı şekilde kullanırlar. Onları yalnızca farklı amaçlarla kullanmakla kalmıyoruz; bu kitapta göstermeye çalıştığım gibi, ama aynı zamanda onları orijinal pagan teorilerine tamamen yabancı olan Hıristiyan görüşleriyle de ilişkilendiriyorlar. Örneğin Origen, Stoacı ön tutkular kavramını ele alır, ancak tutkuların geçilmezliğini açıklamak için bunu İsa'ya uygulamaya koyulur.

his divine nature. Nihai sonuç, belirgin bir felsefi tablodur.

--- SAYFA 250 ---

Sonuç 233 Yine bu resmin ne anlama geldiği konusunda anlaşmazlıklar olabilir. Bir eğilim, onu pagan felsefi malzemesinin temellük edilmesi ve yeniden şekillendirilmesi olarak düşünmektir. Bu bana yanlış yönlendirilmiş gibi geliyor. As I have tried to show, Christian thinkers were concerned with developing Christian philosophical views and some of them were concerned with creating a new philosophical outlook. Origen and Gregory of Nyssa once again come to mind as systematic Christian thinkers, while Justin, Theophilus, and Tertullian do not quite reach that level. As we have seen, however, the latter set of thinkers were also capable of developing personal positions on philosophical matters and of arguing rigorously against rival views. Furthermore, they inherited the philosophical questions which troubled their predecessors, studied their views, and set themselves the task of developing them and coming up with better answers. Their quality and plausibility needs, of course, to be evaluated, but first they must be appreciated as thinkers with philosophical sensitivity and ability. Diğer eğilim ise erken dönem Hristiyan düşüncesinin antik pagan felsefi düşüncesinden farklı, özel bir durum olduğunu düşünmektir. Bu görüşün de aynı derecede yanlış yönlendirildiğini göstermeye çalıştım. İlk Hristiyan düşünürlerin pagan çağdaşlarınıninkine benzer şekilde ele almadıkları tek bir felsefi konu düşünemiyorum. Gördüğümüz gibi onlar da tıpkı Helen filozoflarının yaptığı gibi, örneğin ruhun doğası ve onun bedenle ilişkisi hakkında tartışıyorlar. Basil and Gregory operate with conceptual tools similar to those employed by Plotinus and Porphyry when they set out to expound cosmogony and even the unity of the persons of the Trinity. Bedenin yeniden dirilişinden, Teslis'in doğasından ya da enkarnasyondan söz ederken bile Helen felsefi geleneğiyle paralellik gösteren argümanlar sunmaya girişirler. Elbette bu tür konuların Hristiyanlığa özgü olduğunu iddia etmek haklı olacaktır. Teslis ve Mesih'in doğası, onun enkarnasyonu, bedenin dirilişi ve diğer konular göz önüne alındığında, Hristiyanlıkta uzun tartışmalara yol açan yeni konulardı. Ancak bu konular felsefenin yeniden doğuşu için fırsatlardı. The Cappadocian conceptualization of the distinction between hypos tasis and ousia is a good example of a new and important metaphysical theory with highly interesting ramifications. Christian thinkers were confronted with a new philosophical problem, namely how the three divine persons of the Trinity make up a unity, and came up with original and sophisticated philosophical theories. Bunlar yalnızca cevaplamayı amaçladıkları soru açısından değil, daha genel olarak, bir birey ile onun türü arasındaki belirli bir metafizik ilişkiyi ele aldıkları ölçüde ilginçtir. Hristiyanlığa özgü teorik konularla ilgilenmenin felsefe değil teoloji anlamına geldiği görüşü tamamen haksızdır. Göstermeye çalıştığım gibi, antik çağda, özellikle de geç antik çağda, teolojiyi felsefeden ayırmak çok zordur. Geç Platoncular tüm felsefelerini, gerçekliğin ilk ilkeleri olarak kabul ettikleri ve bu ilkelerin tanrısal olduğu varsayıldığından teolojinin konusunu oluşturan şeyler üzerine kurdular. Platoncular teolojiyi tercih etme konusunda yalnız değiller. De mundo'nun Peripatetik yazarı

--- SAYFA 251 ---

Dünyanın uyum, birlik ve düzeninin nedenini ortaya koyan 234 Sonuç, bu özelliklerin yönetici, hakim ve inayet sahibi bir Tanrı tarafından açıklanması nedeniyle teoloji yapmaya başladığını iddia eder. Apuleius bu fikri ele alıyor ve kendi eseri De mundo'da yeniden şekillendiriyor. Benzer şekilde Galen, yalnızca kozmik olayların değil, aynı zamanda insan bedeninin parçalarının da (Parçaların Kullanışlılığı Üzerine) ilahi bir Tanrı'ya işaret ettiğini savunur. Hristiyan filozofların teolojiye olan ilgileri benzerdir. Onlar Mesih'in doğasını, enkarnasyonunu ve Teslis'i açıklamak istiyorlar çünkü gerçekliğimizin önemli bir kısmını açıklamak istiyorlar; aslında, onların görüşüne göre dünyayı, insan doğasını ve insanların mutluluğa ve kurtuluşa nasıl ulaşabileceğini açıklamada çok önemli olan kısım. O halde Hristiyanlar pagan çağdaşlarından hem farklı hem de onlara benzerler. Bana göre bu farklılıklar öyledir ki, tıpkı ilk Hristiyan sanatçı ve yazarların sanat ve edebiyatta yeni gelişmeleri başlatması gibi, Hristiyanlar da ayrı bir düşünce ekolü oluştururlar. Ancak ortak felsefi tartışmalara girmeleri bakımından çağdaş pagan filozoflara benziyorlardı; belirli konuları tekrar tekrar ele alıyorlar ve bunları farklı bir şekilde kavramsallaştırıyorlardı. Felsefe tarihi açısından bu felsefi okulun değerinin ne olduğu hâlâ sorulabilir. Platon şeylerin özünü keşfetmiştir ve diyalektiğin babasıdır; Aristoteles özcülüğü geliştirdi, hilomorfizmin ana hatlarını çizdi ve biçimsel mantığı keşfetti; Stoacılar önermeleri ve önerme mantığını keşfettiler ve insanın özgür seçimi konusunu ilk açanlar oldular. İlk Hristiyan filozofların katkısı nedir? Ousia ve hipostaz arasındaki ayrım böyle bir katkıdır. Bu, Platoncu/Aristotelesçi evrensel ve tikel ayırımına ve Stoacı evrensel ve gerçek (idion) ayırımına benzer ama ondan oldukça farklıdır. Bir birey - örneğin Sokrates veya İsa - hem ousia hem de hipostazdır (insan ve bu insan, ilahi ve ilahi bir kişi) ve bu haliyle hem evrensel hem de özel özelliklere sahiptir: insanlığın veya tanrısallığın ve bireysel kişinin özellikleri. Tabii ki Yeni-Platoncular, özellikle de Plotinus ve Porphyry bu ayırımın habercisiydi, ancak Kapadokya'nın katkısı hala değerlidir. Özellikle Nyssa'lı Gregory, ilahi failliğin birliğini vurgulayarak bu teoriye daha fazla derinlik kazandırdı. Felsefeye bir başka değerli katkı da kozmogoninin teodise ile yakın bağlantısıdır. Bu esas olarak Origen'e atfedilmelidir. Tasarımdan kaynaklanan argümanın, esas olarak Tanrı'nın suretinde yaratılmış insanların bazı önemli açılardan eşitsiz olduğunu iddia eden Gnostikler tarafından ileri sürülen, ilahi yaratıcının iyiliği ve adaleti konusundaki endişeyi gidermek için yeterli olmadığını fark eden ilk kişi oydu. Origen, çağdaş Hristiyanlar arasında bir sansasyon yaratan ve tepkileri uyandıran çok yaratıcı ve orijinal bir teori ortaya koyuyor (4. ve 5. Bölümlerde özetlenen). Hristiyanlar (benim görüşüme göre) kötülüğü insan faaliyetleri alanıyla sınırlamak gibi talihsiz bir seçim yaptılar ve ilahi takdirin her şeyi daima iyilik için düzenlediğini kabul eden Stoacıları takip ettiler. But as with the Stoics, this is an understandable choice given their commitment to the view that God is good, benevolent, and just.

--- SAYFA 252 ---

Sonuç 235 Son olarak Hristiyanlar, insanın mutluluğa ve kurtuluşa ulaşma yeteneğinin sınırlarını vurgulayarak önemli bir adım atarlar. Pagan filozoflar neredeyse istisnasız olarak, doğru karakteri oluşturmamız ve doğru türde bir yaşam, inkar ve erdem dolu bir yaşam sürmemiz koşuluyla mutluluğun bize bağlı olduğunu ileri sürdüler. Clement'ten Hristiyan filozoflar farklı bir görüş sunuyorlar. Daha çok insanın sınırlarını vurguluyorlar ve bunun yerine yapabileceğimiz tek şeyin, bize mutluluk getirebilecek ilahi lütfu çekebilecek bir yaşam sürmek olduğunu öne sürüyorlar. Mutluluğa ulaşmak hâlâ büyük ölçüde bize bağlıdır, ancak bu, Platon'dan Plotinus'a kadar pagan filozofların anlatımlarında olduğu gibi, yalnızca bizim başarımız değildir. Bu elbette Hristiyan felsefesinin tartışılabilir bir özelliğidir, ancak yine de önemli ve orijinal bir özelliktir. Ancak, erken dönem Hristiyan felsefesinin değerini nasıl değerlendirirsek değerlendirelim, onlarla birlikte felsefenin yeni bir aşamaya girdiği, Hristiyanlaştığı bir gerçektir. Hem Doğu'da hem de Batı'da Orta Çağ felsefesi Hristiyan felsefesidir ve bu nedenle ilk Hristiyan düşünürlerin içgörülerinin, teorilerinin ve kavramsal yeniliklerinin çoğunu miras alır. Bizans filozofları, Platon, Aristoteles ve Yeni-Platoncuların yanı sıra inceledikleri Origen ve Kapadokyalılardan büyük ölçüde ilham alıyorlar; sonuç olarak hem pagan hem de Hristiyan filozofların terminolojisini ve kavramlarını kullanıyorlar. En azından bu kitapta ele alınan dönem, felsefe tarihindeki paradigma değişikliği nedeniyle dikkatimizi hak ediyor.

--- SAYFA 253 ---

EK Kahramanlar Aşağıda bu kitabın bölümlerinde tartıştığım ana figürler hakkında bazı temel biyografik bilgileri okuyucuya yardımcı olacağını umarak sunuyorum. Sıralama kronolojiktir. Marcion (c. 85-160) Marcion, Pontus'un Sinope kentinde doğdu ve yerel Hristiyan cemaatiyle bütünleşmek için Roma'ya taşındı. 144 yılında yerel kiliseden ayrılarak kendi kilisesini kurdu (Tertullian, Adv. Marc. IV.5.3). Marcion daha yüksek bir Tanrı ile aşağı bir Tanrı arasında ayırım yaptı. Birincisi iyi, kurtarıcı, Mesih'in babası, gerçek Tanrı'dır; ikincisi adildir, yargıçtır, güçlüdür ama aynı zamanda çabuk öfkelenen, kötü niyetli ve potansiyel olarak zalimdir (Adv. Marc. II.6.1, II.16.3, II.29.1). Birincisi İncillerin Tanrısı, ikincisi ise Marcion'un Hristiyan doktrininin kaynağı olarak reddettiği Eski Ahit'in Tanrısıdır. İkinci Tanrı, eksik ve hatalı olan dünyanın yaratılışıyla (Adv. Marc. I.14.1) ve insanların cezadan kaçınmak için uyduğu Kanun aracılığıyla kendini gösterirken, gerçek Tanrı kendisini Oğlu Mesih aracılığıyla açığa vurur (I.17.1, II.19.1). Marcion'a göre kurtuluşun yolu münzevi bir yaşamdan geçiyor. Yaratılan dünya devam etmesin diye evlenmeyi ve üremeyi reddeder. Marcion, Antitez ("Muhalefet" anlamına gelir; Adv. Marc. I.19.4) başlıklı bir çalışma yazdı, ancak başından itibaren sapkın ilan edildiğinden günümüze hiçbir şey ulaşamadı. Dolayısıyla onun hakkında bildiğimiz her şey Tertullian ve Irenaeus gibi eleştirmenlerinden geliyor. Justin Martyr (c. 100-168) Tertullianus'un (Adv. Val. 5.1) "filozof ve şehit" olarak adlandırdığı Justin, 100 civarında Filistin'deki Samiriye'de doğdu ve yaklaşık 100 civarında Hristiyanlığa geçmiş olmalı.

--- SAYFA 254 ---

Ek 237 132-135. Justin'in, Hristiyanlığa geçmeden önce Stoacılık, Aristotelesçilik, Pisagorculuk ve Platonculuk (Kad. 2.1-8.3) gibi eski felsefi okullarda eğitim gördüğü, özellikle Platon'u (2 Apol. 12.1) incelemekten keyif aldığı ve Hristiyan şehitlerinin cesaretinden etkilendiği (Eusebius H.E. IV.8.5) iddia ediliyor. Justin, Antoninus Pius (138-161) döneminde Roma'da bir okul kurdu ve öğrencileri arasında Tatian ve Smyrna'lı Irenaeus da vardı. Justin, Marcus Aurelius zamanında (c. 162-168), muhtemelen 165'te bir zulüm sırasında şehit olarak öldü. Eserleri arasında paganlara hitap eden iki Özür yer alıyor; sapkınlıkları eleştiren bir çalışma (1 Apol. 26.8, Tertullian, Adv. Val. V.1); ruh üzerine bir ders ve Yahudilere karşı bir diyalog (Eusebius H.E. IV. 18.1-6), bunlardan iki Özür ve Trypho ile Diyalog (Yahudilere karşı) mevcuttur. Justin daha sonraki Hristiyan filozoflar üzerinde hatırı sayılır bir etki yarattı. Özellikle etkili olan, Babanın Logosu ve Bilgeliği olarak Tanrı'nın Oğlu öğretisiydi. Basilides (ö. 120-140) Basilides'in yaşamı ve faaliyetleri hakkında, imparatorlar Hadrianus ve Antoninus Pius zamanında İskenderiye'de yaşadığı gerçeği dışında neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz. Onun görüşleri Clement, Irenaeus ve Hippolytus'un eleştirel raporlarından yeniden oluşturulabilir. Görünüşe göre Basilides başlangıçta doğmamış bir Baba'nın olduğunu ve ondan Nous'un, sonra da ondan Logos'un doğduğunu ileri sürüyordu; Logos'tan Phronesis gelir; Phronesis, Sophia ve Dynamis'ten; ve onlardan Erdemler. Basilides, yüce Tanrı ile, dünyamızı yöneten Eski Ahit'in Tanrısı ile özdeşleştirdiği yaratıcı Tanrı arasında ayırım yapar. İsa, seçilmiş azınlığı Tanrı'ya yönlendirmeyi amaçlayan yüce Tanrı'nın elçisidir. Bu ayrıcalıklı azınlık, İncil'in gelişinden önce de Tanrı'nın bilgisine (gnosis) sahipti. Basilides, muhtemelen Kutsal Yazılar üzerine bir yorum olan 24 kitapta Exegetica başlıklı (artık mevcut olmayan) bir çalışma yazdı. Valentinus (ö. 120-140) İskenderiye'de doğan Valentinus, aforoz edildiği 130-140 yılları arasında Roma'da öğretmenlik yaptı. Nag Hammadi kütüphanesinde keşfedilen bir dizi eserin, aralarında Gerçeğin İncili, Diriliş Üzerine İnceleme ve Bilginin Yorumlanması'nın da bulunduğu öğretilerini içerdiği düşünülüyor. Görünüşe göre Valentinus, tamamen aşkın olan Baba Tanrı ile yaratıcı Tanrı veya Baba Tanrı tarafından yaratılan çağlardan biri olan Sophia'nın gayri meşru çocuğu olan Yaratılış Tanrısı arasında ayırım yapmıştı. Yaratıcı Tanrı, dünyadaki kötülüklerden ve aynı zamanda Baba Tanrı'nın insanların cehaletinden sorumlu olan cahil ve kibirli bir Tanrı'dır. Baba Tanrı hakkındaki insanın bilgisizliği, Tanrı'nın oğlu Mesih'in, Tanrı'nın ne olduğunu açıklamak ve insanlığa onları kurtaracak bilgiyi getirmek üzere dünyaya gönderilmesiyle düzeltilir. Ancak bu bilgi ya da irfan yalnızca seçilmiş azınlığa, pneumatikoi'ye ya da maneviyata verilen tek kişilerdir.

--- SAYFA 255 ---

238 Ek kaydedildi. Valentinus 161 yılında Kıbrıs'ta öldü. Görüşleri Irenaeus (Adversus Haereses) ve Tertullianus (Ad Valentinianos) tarafından şiddetle eleştirildi ve Origen tarafından da karşı çıktı. Tatianus (c. 120–170) Tatianus, Roma'da tanıştığı Justinus'un öğrencisiydi (Eusebius, Chronicle XII, H.E. IV.29.1, 3), ancak onun Asur'da doğduğuna dair bir sözümüz var (Or. 42). Tatian bize Hristiyanlığa geçtiğinde ünlü bir filozof olduğunu anlatır (Or. 1.10). Bu, Roma'ya gittiğinde gerçekleşti (29) ve Hristiyan doktrinlerinin basitliği ve anlaşılabilirliğinden etkilendiğini söylüyor. Oratio Ad Graecos dışında, dört İncil'in tamamının uyumlu bir anlatımı olan Diatessaron adlı bir başka eseri günümüze ulaşmıştır. Tatianus'un gayreti onu son derece çileci bir ideali savunmaya yönlendirdi (Tertullian, De Ieiunio 15) ve Enkratites mezhebinin kurucusu olarak tanındı (Irenaeus, Adv. Haer. I.28.1; Eusebius, H.E. IV.29). Lyonlu Irenaeus (c. 130/140–202?) Irenaeus muhtemelen Smyrna'da doğmuştur; burada yerel piskopos ve öğretmeni Polycarp'ın şehit edilmesine tanık olmuştur (Adv. Haer. III.3.4). 177 yılında Lyon'a papaz olarak gönderilmesinin sebebi Kelt diline dair bilgisi olsa gerek. O yıl Lyon halkı yerel Hristiyanlara karşı çıktı ve yerel piskopos da dahil olmak üzere pek çoğunu öldürdü; bu, Hristiyanlara karşı yapılan en vahşi yerel zulümlerden biriydi. Irenaeus Roma'ya kaçtı ve Lyon'a döndüğünde şehrin piskoposu olarak atandı. Irenaeus'un ana eseri, orijinali Yunanca yazılmış, Heresies'e Karşı (Adversus Haereses, beş kitaplık) adlı eseridir ve orijinalinin sadece bir kısmı günümüze ulaşmıştır, ancak elimizde eserin orijinaline oldukça sadık olan eski bir Latince tercümesi bulunmaktadır. Çalışma Gnostik öğretileri, özellikle Valentinus ve Marcion'un öğretilerini eleştirmek ve düzeltmek için yola çıkıyor. Muhtemelen Heresies'e Karşı adlı eserinden sonra yazdığı bir diğer eseri olan Apostolik Vaazın Kanıtı'nın yalnızca Ermenice tercümesi mevcuttur. Eusebius (H.E. V.20.1), Yunanlılara hitap eden On Scientific Knowledge adlı mektupların ve incelemenin yazılmasında Irenaeus'a itibar eder. Bugün bunların hiçbirisi mevcut değil. Antakyalı Theophilus (c. 150–220) Theophilus, ikinci yüzyılın ikinci yarısında yaşadı ve Antakya piskoposu olarak görev yaptı (Jerome, Vitae 25; Eusebius, H.E. III.22.1, IV.24.1). Marcion'a Karşı, Hermogenes'in Sapkınlığına Karşı, Autolycus'a, İncil üzerine yorumlar (Jerome, Vitae 25) ve Tarih Üzerine bir eserin (Ad Autol. II.30) yazarıdır. Bugün sadece Autolycus'a adlı eseri günümüze ulaşmıştır. Üçüncü kitapta bahsi geçen Marcus Aurelius'un (180) ölümünden kısa süre sonra tamamlanan bu eser, Hristiyanlığa karşı çıkan eğitimli bir Yunanlı olan Autolycus'a hitap etmektedir. Theophilus, Teslis'ten Tanrı, Logos ve Bilgelik açısından bahseden ilk kişidir (Ad Autol. II.15).

--- SAYFA 256 ---

Ek 239 İskenderiyeli Clement (c. 140/150–220) Clement, Epiphanius'un bildirdiğine göre (Panarion 31.3) ya hayatının çoğunu geçirdiği İskenderiye'de ya da Atina'da 140/150 civarında doğdu. İskenderiye'de Pantaenus'la çalıştı (Eusebius, H.E. 5.11; Strom. I.11.2), muhtemelen yerel Hristiyan okulunun öğretmeni olarak başarılı oldu (H.E. 5.11). Clement, muhtemelen Severus'un (H.E. VI.1) zulmünden kaçınmak için 202 yılında Alex andria'yı terk etti ve 220 civarında ölmüş olmalı. Clement'in en önemli eserleri Pro trepticus, Paedagogus ve Stromata'dır. Bunlardan ilki, pagan dininin saçmalığını ve Hristiyanlığın Logos'un gerçekleşmesi olduğunu göstermeyi amaçlayan protreptik konuşmalar türüne aittir. Paedagogus Hristiyan eğitiminin ve Hristiyan etiğinin ana hatlarını çizer. Markos 10:17-31'in alegorik bir yorumu olan Quis dalış salvetur (Zengin Adamın Kurtuluşu) adlı çalışma da etik niteliktedir. Clement'in Stromata'sı (sekiz kitaptan oluşan, tamamlanmamış olarak günümüze ulaşan) miscellanea türüne aittir. Bu kitapta Clement, gerçek Hristiyan Gnostik'in, Hristiyan bilge adamın öğretilerini sunmayı ve Valentinus ve Basilides gibi Gnostiklerin öğretilerine karşı çıkmayı amaçlamaktadır (böylece eserin ikinci başlığı, "Miscellanea: Gerçek Felsefeye Göre Gnostik Açıklamalar"). Tertullianus (c. 160–225) Tertullianus, Kartaca'da pagan bir ailede doğdu ve retorik ve hukuk eğitimi aldı. De pallio'sunda (Manto Üzerine), felsefe örtüsünü benimsemek için neden Roma togasından vazgeçtiğini açıklıyor. Hristiyanlığa nasıl döndüğü belli değil. Tertullianus üretken bir yazar ve yetenekli bir yazardı; bildiğimiz kadarıyla Latince yazan ilk Hristiyan. Bugün 30 eseri günümüze ulaşmıştır. Bunlardan en eskilerinden biri, Hristiyanların Roma imparatorluğunun vatandaşları olarak güvenilirliğini savunduğu ve De Idolo latria'da da yaptığı gibi pagan dinine saldırdığı Apologeticum'dur. Olgunluğunda Tertullianus, Montanistlerin katı ahlakçılığına sempati duyar ve iffetini ve münzevi bir yaşamı sürdürdüğü etik konular üzerine bir dizi eser yazar (örneğin, De uxore, Decultu feminarum, De oratione, Depaenitentia). Tertul lian, Adversus Valentinianos, Adversus Marcionem, Adversus Praxean ve Adversus Hermogenem gibi eserlerde özellikle alternatif Hristiyan görüşlerine karşı yetenekli bir polemikçiydi. Tertullianus, Hristiyan teolojisi için Latince bir kelime dağarcığı oluşturmada önemli bir rol oynadı ve trinitas gibi terimleri ilk ortaya atan kişi oldu. Origen (c. 185-254) Origen'in biyografisi Eusebius (H.E. VI.1-39) tarafından, Eusebius'un Pamphilus'la birlikte yazdığı Origen için Apoloji ve öğrencisi Gregory Thaumaturgos'un Panegirik'i tarafından fazlasıyla belgelenmiştir. Origen 185/186 civarında İskenderiye'de doğmuş olmalıdır (H.E. VII.1), ancak ebeveynlerinin Hristiyan olup olmadığı (H.E. VI.1) kesin değildir (H.E. VI.19'da Porphyry). İskenderiye'de Ammonius'la, muhtemelen Amonius Saccas'la çalıştı (H.E. VI.19.1-10'da Porphyry; Porphyry,

--- SAYFA 257 ---

240 Appendix V.P. 3.11, 20.36), Plotinos'un öğretmeni. Subsequently Origen taught in Alexandria, but he moved to Caesarea after the massacre of Christians of 215, which was ordered by Caracalla. In Caesarea he established an apparently successful school. He was arrested in the persecution of Decius (c. 250), but later released, to die from the consequences of torture in 254 in Tyros. Bir Hristiyan entelektüel olarak Origen'in üç ana kaygısı vardı: tefsirsel, sistematik ve özür dileyici - ve çalışmaları buna göre bölünebilir. Birinci kategoride, Eski ve Yeni Ahit kitapları (H.E. VI.24, 32, 36) ve Eski Ahit'in İbranice metnini, Yunanca karakterli İbranice metni ve Aquila, Symmachus, Septuagint ve Theodotion'un Yunanca çevirilerini altı paralel sütunda karşılaştırdığı Hexapla kitabı hakkındaki çeşitli yorumları yer alır. Sistematik çalışmaları arasında, İlkeler Üzerine (Rufinus'un Latince çevirisinde günümüze ulaşan) özellikle önemlidir. His apologetical works include the voluminous Against Celsus. Origen'in Tanrı'nın statüsüne ilişkin görüşleri Eusebius ve Origenistler olarak adlandırılan diğerleri tarafından benimsendi, ancak aynı zamanda Methodius, Nyssa'lı Gregory ve Epiphanius'un eleştirileriyle de karşılaştılar. Origen'in Savunması'nda Eusebius ve Pamphilus tarafından savunuldular. Daha sonraki Hristiyanların ondan aldıkları kritik mesafeye rağmen, Origen son derece etkili olmaya devam etti. Arius (c. 256–336) Arius, İskenderiye'de bir papazdı ve orada eğitim görmüş olması gerekir. Baba Tanrı'nın Oğul'dan farklı bir öze sahip olduğu, yani yaratılmamış olduğu, Oğul'un ise Baba Tanrı tarafından "yoktan" yaratıldığı ve dolayısıyla ondan aşağı olduğu görüşüyle ünlendi. Bu görüş çok geçmeden çok tartışmalı hale geldi ve kesinlikle kınandığı ilk İznik Konsili'nin toplanmasına yol açtı. Arius'un yazılarından sadece iki mektup korunmuştur - Epiphanius ve Sokrates Scholasticus'a ait - ana eseri Thalia'dan ("Şenlik" anlamına gelir) şiirle yazılmış, ana rakibi Athanasius'un eserlerinde iki parça hayatta kalmıştır. Lactantius (c. 260–325) Lactantius 260 civarında Afrika'da doğdu ve Arnobius'tan retorik eğitimi ve öğrenimi aldı. 290 ve 300 yıllarında Diocletianus tarafından Bitinya'da retorik öğretmeni olarak görevlendirilmiş ve belki de burada Hristiyan olmuştur. İmparator 303 yılında Hristiyanlara karşı büyük bir zulüm başlattığında Lactantius öğretmeyi bırakıp günümüze kadar ulaşan eserleri yazmaya başlamıştır. Pagan dininin reddi ve Hristiyan doktrinlerinin bir açıklaması olan De ira Dei (Tanrı'nın Öfkesi Üzerine), yaygın pagan görüşüne karşı, Tanrı'nın ahlaksızlık ve kötülükle karşı karşıya kaldığında öfke gösterebileceğini ortaya koymaya çalışır.

--- SAYFA 258 ---

Appendix 241 to show how God's greatness punished his enemies, the persecuting emperors. Lactantius 325 yılında Trier'de öldü ve 314/315'ten itibaren Konstantin'in oğlu Crispus'a öğretmenlik yaptı. Eusebius (c. 263–339) Eusebius, Kayserya'da doğdu ve hayatının çoğunu orada geçirdi; 313 civarında şehrin piskoposu oldu. Origen'in çalışmalarının hayranı olan Pamphilus'la çalıştı ve öğretmenin Origen'e olan hayranlığını miras aldı. Origen'in görüşlerine duyduğu saygı, onu Arius'un itaatçi teolojisine yaklaşmaya yöneltti. Eusebius çok bilgili bir adamdı ve bu, İncil'e Hazırlık (Preparatio Evangelica) ve İncil'in Gösterimi (Demostatio Evangelica) adlı eserlerinde açıkça görülmektedir. Bu çalışmaların amacı Helen ve Yahudi kültürlerini ve teolojilerini ve bunların Hristiyanlığa yönelik itirazlarını itibarsızlaştırmak ve Hristiyanlığın bu noktaya kadar insan bilgeliğinin ve kültürünün doruk noktasını temsil ettiğini göstermektir. Yine de Eusebius çok çeşitli Yahudi ve Helen kaynaklarından alıntılar yapıyor ve Atticus ve Severus gibi az bilinen filozoflardan parçalar saklıyor. Inspired by Origen's Against Celsus, Eusebius also wrote against the works critical of Christianity by Hierocles and Porphyry. He is also the first to write a History of the Church (Historia Ecclesiastica), to highlight the victory of Christianity under Constantine. Eusebius'un Konstantin'e övgüsü, yazar tarafından 335'te yazılan Panegirik'te ve yarım bırakılan Konstantin'in Hayatı'nda ifade edilir. Athanasius (c. 295–373) Athanasius, İznik Konseyi'nde Ariusçuların teolojisine karşı hüküm süren Baba Tanrı ile Oğul Tanrı arasındaki ilişkiye ilişkin görüşün dile getirilmesiyle ünlü oldu. Oğul'un Baba Tanrı ile aynı özden olduğu görüşünü savunuyordu ve bu fikri homoousios (eş-tözlü) terimini kullanarak ifade ediyordu. Athanasius was elected bishop of Alexandria in 328, but was later exiled to Trier by the Emperor Constantine. He returned to his see after the amnesty of the Emperor Julian. Athanasius'un en önemli teolojik eserleri arasında Paganlara Karşı, Sözün Enkarnasyonu Üzerine (böyle bir başlığa sahip bir eser yazan ilk eser) ve Ariusçulara Karşı üç inceleme bulunmaktadır. He is also the author of Life of Anthony, which was very influential in the rise of the genre of hagiography. Basil of Caesarea (c. 300–379) Basil was born into an upper-class Cappadocian family. Babası, Akdeniz'e yayılmış ve en yüksek Tanrı'ya (theos hipsistos) saygı duyan bir mezhep olan Hipsisteryalılar'ın bir üyesiydi. Basil was educated in Caesarea, Constantinople, Antioch, and Athens by teachers of rhetoric such as Libanius, Prohaeresius and Himerius. Basil returned to Caesarea as teacher of rhetoric, and in 364 he became

--- SAYFA 259 ---

242 Ek Şehrin piskoposu ve bölgede nüfuz ve güç sahibi bir adam. Yazılarının birçoğu arasında Yaratılışın Altı Günü Üzerine Vaazlar (Hexaemeron'daki Homilies), İnsanın Yaratılışı Üzerine Vaazlar, Eunomius'a Karşı adlı eseri ve Klasik Edebiyatın Değeri üzerine kısa ama beğenilen Genç Adamlara adlı eseri bulunmaktadır. İlk iki çalışma, Basil'in kozmogoniye ilişkin doğru Hristiyan görüşü olarak kabul ettiği şeyi tartışma konusundaki endişesini gösteriyor. Eunomius'a Karşı'da Basil, Eunomius'un, Arius'un Oğul'un doğası hakkındaki konumunu yeniden biçimlendirmesine değinirken, Klasik Edebiyatın Değeri Üzerine Genç Adamlara adlı kısa çalışması, onun kendine özgü bir Hristiyan eğitiminin oluşumuna olan ilgisinin göstergesidir. Eunomius (c. 320/330–394) Eunomius Kapadokya'da doğdu ve Konstantinopolis'te eğitim gördü. Daha sonra Antakya ve İskenderiye'ye gitti ve burada Arian yanlısı bir ilahiyatçı olan Aetius'un öğrencisi oldu. Paylaştıkları görüş, Oğul Tanrı'nın özünün Baba Tanrı'nın özünden farklı (anomoios) olduğuydu, bu yüzden onlara Anomoeanlar deniyordu. Eunomius, Kyzikos'un piskoposu oldu ve yalnızca onları eleştiren Basil ve Nyssa'lı Gregory'nin raporlarından bildiğimiz bir dizi eser yazdı. Basil'in Eunomius'a Karşı adlı eserini yayınlayarak yanıtladığı Özür ve Nyssa'lı Gregory'nin Eunomius'a Karşı adlı eserleriyle yanıt verdiği Özür Özü bunlar arasında yer alıyor. İmparator Arcadius, Mart 398 tarihli bir kararnameyle tüm Eunomian eserlerinin yakılmasını emretti (Synesius Ep. 5). Nyssa'lı Gregory (c. 335–396) Gregory, Caesarea'lı Basil'in kardeşi idi. Gregory, kardeşinin aldığı türden bir eğitim almamıştı ama felsefi konuları anlama ve ele alma konusunda çok yetenekli ve güçlüydü. Gregory'nin 362 ile 371 yılları arasında profesyonel bir retorik öğretmeni olması muhtemeldir ve 372 civarında kardeşi Basil onu Nyssa'nın küçük piskoposluğuna piskopos olarak atadı. Çoğunlukla yaşamının sonraki dönemlerine ait olan yazıları, kardeşinin çalışmasının devamı olan, Eunomius'a Karşı Eunomius, Yaratılışın Altı Gününe İlişkin Homilies adlı eserinde Eunomius tarafından revize edilen Arian doktrinini eleştiren incelemeleri içerir. Ayrıca Gregory'nin insan doğası, insan ruhunun durumu ve cevher hakkındaki görüşlerini içeren iki felsefi başyapıtı olan İnsanın Yaratılışı ve Ruh ve Diriliş Üzerine ile Musa'nın Hayatı ve Bekaret Üzerine gibi etik incelemeleri de yer alıyor. Gregory ayrıca Mezmurlar, Vaizler ve Şarkıların Şarkısı üzerine bir dizi tefsir eseri yazdı. Emesa'lı Nemesis (dördüncü yüzyılın sonu) Nemesis hakkında bildiğimiz her şey, dördüncü yüzyılın son on yılına tarihlenen İnsan Doğası Üzerine adlı günümüze kadar ulaşan eserinden gelmektedir. Yazar Nemesis, Suriye'deki Emesa Piskoposu olarak tanıtılıyor. Nemesis, eserinde aşağıdakilere büyük bir aşinalık göstermektedir:

--- SAYFA 260 ---

Ek 243 sıklıkla yararlandığı pagan felsefi ve tıbbi görüşlerinin yanı sıra Kilise ve Hristiyan düşüncesindeki güncel gelişmeleri de içermektedir. Nemesis önce insanı evrene yerleştirir, ardından insan ruhunu ve onun bedenle ilişkisini tartışır, bu da onu insan duygularını, ardından da özgür irade ve ilahi takdir sorusunu tartışmaya getirir.

--- SAYFA 261 ---

DAHA FAZLA OKUMA General Chadwick, H. (1966), Erken Hristiyan Düşüncesi ve Klasik Gelenek (Oxford: Oxford University Press). Chadwick, H. (1967), Erken Kilise (Harmondsworth: Penguin). Dodds, E. (1965), Pagan and Christian in an Age of Anxiety (Cambridge: Cambridge University Press). Edwards, M. (ed.) (2020), The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy (Londra: Routledge). Fox, R.L. (1986), Paganlar ve Hristiyanlar (Harmondsworth: Penguin). Frede, M. ve P. Athanassiadi (eds) (1999), Geç Antik Çağda Monoteizm (Oxford: Oxford University Press). Morlet, S. (2014), Christianisme et philosophie: les premières çatışmalar (Ier – VIe siècle) (Paris: Le Livre de poche). Osborn, E. (1981), The Beginning of Christian Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press). Osborn, E. (1993), The Emergence of Christian Theology (Cambridge: Cambridge University Press). Pelikan, J. (1994), Christian and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism (New Haven, CT: Yale University Press). Quasten, J. (1950), Patrology, 3 cilt (Utrecht: Spectrum). Stead, C. (1994), Philosophy in Christian Antiquity (Cambridge: Cambridge University Press). Warkotsch, A. (1973), Antike Philosophie im Urteil der Kirchengäter (Paderborn: Ferdinand Schöningh). (Önemli felsefi konulara ilişkin önemli pasajları seçer ve bunları tartışır.) Wolfson, H. A. (1970a), The Philosophy of the Church Fathers, 3. baskı (Cambridge, MA: Harvard University Press). Young, F., L. Ayres ve A. Louth (eds) (2004), The Cambridge History of Early Christian Literature (Cambridge: Cambridge University Press).

--- SAYFA 262 ---

Daha fazla okuma 245 1 Hristiyan felsefe anlayışı ve Hristiyan felsefi metodolojisi Antik felsefe anlayışı için faydalı bir okuma, A.-H. Chroust (1947), "Felsefe: Antik Dünyadaki Özünü ve Anlamı". Felsefi İnceleme 56(1), 19-58. Hristiyanların felsefeye karşı tutumu birçok çalışmada irdelenmektedir. Bunlardan bazılarını burada listeliyorum: Boys-Stones, G. (2001), Post-Helenistik Felsefe (Oxford: Oxford University Press). Edwards, M. (2008), "Origen'in Platonizmi: Sorular ve Uyarılar". ZAC 12, 20-38. Kobusch, T. (2002), "Christliche Philosophie: Das Christentum als Vollendung der antiken Philosophie", T. Kobusch ve M. Erler (eds), Metaphysik und Religion: Zur Signatur des spätantiken Denkens, 239-259 (Leipzig: Saur). Malherbe, A. (1987), Paul ve Selanikliler: Pastoral Bakımın Felsefi Geleneği (Philadelphia: Fortress). Malherbe, A. (1989), Paul ve Popüler Filozoflar (Minneapolis: Fortress). Ramelli, I. (2009) "Köken, Patristik Felsefe ve Hristiyan Platonizmi". VC 63, 217-263. Trigg, J. (1985), Origen: Üçüncü Yüzyıl Kilisesinde İncil ve Felsefe (Londra: SCM Press). Vogel de, C. (1985), "Platonizm ve Hristiyanlık: Salt Bir Düşmanlık mı Yoksa Derin Bir Ortak Zemin mi?" VC 39, 1-62. 2 Fizik ve Metafizik: İlk ilkeler ve kozmogoni sorunu Okuyucu, özellikle kozmogoni tartışması için arka plan okuması olarak aşağıdaki çalışmalara başvurmalıdır: Sedley, D. (2007), Creationism and its Critics in Antiquity (Berkeley: University of California Press). Sorabji, R. (1988), Madde, Uzay ve Hareket (Londra: Duckworth). Sorabji, R. (1993), Time, Creation and the Continuum (Londra: Duckworth). Daha spesifik olarak Hristiyan tartışmasıyla ilgili olarak şunları tavsiye ederim: Köckert, C. (2009), Christliche Kosmologie und Kaiserzeitliche Philosophie (Tübingen: Mohr Siebeck). May, G. (1978), Schöpfung aus dem Nichts (Berlin: De Gruyter; İngilizceye şu şekilde çevrilmiştir: Creatio ex nihilo: Erken Hristiyan Düşüncesinde "Yaratılıştan Yaratılış" Doktrini (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994)). Pépin, J. (1964), Théologie cosmique et théologie chrétienne (Paris: Presses Universitaires de France). Runia, D. (2003), "Platon's Timaeus, First Prince(s) and Creation in Philo and Early Christian Thinking", G. Reydam-Schils (ed.), Platon's Timaeus as Culture Icon, 133-151 (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press). Steenberg, M. (2008), Irenaeus on Creation (Leiden: Brill). Tzamalikos, P. (2006), Origen: Kozmoloji ve Zamanın Ontolojisi (Leiden: Brill, Suppl. to VC 77). Ousia/hypostasis ayrımı hakkında bkz.: Frede, M. (1997), "Der Begriff des Individuums bei den Kirchenvätern". JAC 40, 38-54. Hammerstaedt, J. (1994), "Hipostaz". RAC 16, 986-1035.

--- SAYFA 263 ---

246 Daha fazla okuma Ramelli, I. (2012), “Köken, Yunan Felsefesi ve Hipostazın Teslis Anlamının Doğuşu”. HThR 105, 302–349. Zachhuber, J. (2000), Nyssa'lı Gregory'de İnsan Doğası (Leiden: Brill). 3 Mantık ve epistemoloji Barnes, J. (2012), “Galen, Christians, Logic”, Logical Matters: Essays in Ancient Philosophy II, 1–21 (Oxford: Oxford University Press). DelCogliano, M. (2010), Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names (Leiden: Brill). Havrda, M. (2012a), “Stromata VIII'deki Kategoriler”. Elenchos 33, 199–225. Havrda, M. (2012b), “Stromateis VII'de Gösterici Yöntem: Bağlam, İlkeler ve Amaç”, M. Havrda, V. Husek ve J. Platova (eds), Stromateis'in Yedinci Kitabı, 261–276 (Leiden: Brill, Suppl. to VC 117). Havrda, M. (2016), İskenderiyeli Clement tarafından Sözde Sekizinci Stromateus. Yunan Bilimsel Terminolojisinin Erken Hristiyanlık Anlayışı (Leiden/Boston: Brill, Philosophia Antiqua 144). Solmsen, F. (1973), “Gösteri Teorisine Erken Hristiyan İlgisi”, W. den Boer ve ark. (eds), Romanitas et Christianitas, 281–291 (Amsterdam: Kuzey Hollanda). 4 Özgür irade ve ilahi takdir Kadim irade ve irade özgürlüğü kavramına ilişkin en iyi açıklama, 6. bölümün Origen'e ayrıldığı M. Frede'nin (2011), A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Think (Berkeley: University of California Press) adlı eseridir. Ayrıca şunlar da önemlidir: Amand, D. (1945), Fatalisme et liberté dans l'antiquité Grecque (Louvain: A.M. Hackett). Bobzien, S. (1998a), Stoacı Felsefede Determinizm ve Özgürlük (Oxford: Oxford University Press). Bobzien, S. (1998b), “Özgür İrade Sorununun Yanlıklıkla Anlaşılması ve Geç Doğuşu”. Phronesis 43, 133–175. Boys-Stones, G. (2007a), “Human Autonomy, and Divine Revelation in Origen”, S. Swain, S. Harrison ve J. Elsner (eds), Severan Culture, 488–499 (Cambridge: Cambridge University Press). Kahn, C. (1988), “Discovering the Will from Aristoteles to Augustine”, J. Dillon ve A. Long (eds), The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy, 234–259 (Berkeley: University of California Press). Sorabji, R. (2001), Duygular ve İç Huzur (Oxford: Oxford University Press). 5 Psikoloji: ruh ve onun bedenle ilişkisi Ruh hakkındaki antik felsefi teoriler hakkında arka plan okuması olarak, H. Lorenz'in (2009) “Ancient Theories of the Soul” adlı makalesini, E. Zalta (ed.), Stanford Felsefe Ansiklopedisi, <http://plato.stanford.edu/entries/antik-soul/> da öneririm. Ayrıca bkz. G. Karamanolis ve F. Zanella (2020), “Seele und Seele Wanderung”. RAC 30, 107–177. Hristiyan ruh teorileri konusunda okuyucuyu aşağıdaki çalışmalara yönlendiriyorum: Apostolopoulos, C. (1986), Phaedo Christianus: Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen Phaidon und dem Dialog Gregors von Nyssa über die Seele und die Auferstehung (Frankfurt: Peter Lang).

--- SAYFA 264 ---

Daha fazla okuma 247 Barnes, J. (2009), “Anima Christiana”, D. Frede ve B. Reis (eds), Body and Soul in Ancient Philosophy, 447–464 (New York: De Gruyter). Cartwright, S. (2018), “Erken Hristiyanlıkta Ruh ve Beden”, A. Marmodoro ve S. Cartwright (eds), A History of Mind and Body in Late Antiquity, 173–190 (Oxford: Oxford University Press). Cavarnos, J. (1976), The Relation of Body and Soul in the Düşüncesinde Gregory of Nyssa”, içinde H. Dörrie, M. Altenburger ve U. Schramm (eds), Gregor von Nyssa und die Philosophie, 60–78 (Leiden: Brill). Osborn, E. (1981), The Beginnings of Christian Philosophy, bölüm 4 (Cambridge: Cambridge University Press). 6 Etik ve politika Antik etiğin pek çok iyi sunumu vardır. Aşağıdaki ikisi özellikle zengin ve sofistike: Annas, J. (1993), The Morality of Happiness (Oxford: Oxford University Press). Cooper, J. (2012), Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Socrates to Plotinus (Princeton, NJ: Princeton University Press). Düşünürler için çok geniş bir literatür var: Knuutila, S. (2004), Emotions in Ancient and Medieval Philosophy, bölüm 2 (Oxford: Oxford University Press). Osborn, E. (1976), Ethical Patterns in Early Christian Thinking (Cambridge: Cambridge University Press, R. (2001), Christian and Pagan in the Roman Empire: The Witness of Tertullian (Wash.ington, DC: Catholic University of America Press). Thorsteinsson, P. (2010), Roman Christian and Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality (Oxford: Oxford University Press). İnsanın Tanrıya asimilasyonuna ilişkin spesifik soru için aşağıdakilere bakınız: Fantino, J. (1985), L'Homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon (Paris: Éditions du Cerf). H. (1952), ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ: Von der platonischen Angleichung an Gott zu Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Freiburg: Paulus).

--- SAYFA 265 ---

KAYNAKÇA Birincil kaynaklar Athanasius Paganlara Karşı (Contra Gentes), Sözün Enkarnasyonu Üzerine (De incarnatione verbi) Kannengiesser, C. (ed. ve Fransızca çeviri), Athanase d'Alexandrie sur l'incarnation du verbe (Paris: Éditions du Cerf, 1973) (SC 199). Meijering, E. P., Athanasius Contra Gentes: Giriş, Çeviri, Yorum (Leiden: Brill, 1984). Thomson, R. (ed. ve çev.), Athanasius Contra Gentes ve De Incarnatione (Oxford: Oxford University Press, 1971) (OECT). Aryanlara Karşı (Contra Arianos) Metzler, K., D. Hansen ve K. Savvidis (eds), Athanasius Werke: Orationes I et II Contra Arianos (Berlin: De Gruyter, 1998). Metzler, K. ve K. Savvidis (editörler), Athanasius Werke: Oratio III Contra Arianos (Berlin: De Gruyter, 2000). Athenagoras Embassy/On Resurrection (Legatio/De Resurrectione) Marcovich, M. (ed.), Athenagoras Legatio pro Christianis (Berlin: De Gruyter, 1990) (PTS 31). Pouderon, B. (Fransızca ed. ve trans.), Athénagore supplique au sujet des Chrétiens et sur la résurrection des morts (Paris: Éditions du Cerf, 1992) (SC 379). Schoedel, W. R. (ed. ve çev.), Athenagoras Legatio ve De Resurrectione (Oxford: Oxford University Press, 1972) (OECT).

--- SAYFA 266 ---

Kaynakça 249 Eunomius'a Karşı Caesarea Fesleğeni (Contra Eunomium) Sesboüé, B., G.-M. De Durand ve L. Doutreleau (Fransızca ed. ve trans.), Basile de Cés arée Contre Eunome, 2 cilt (Paris: Éditions du Cerf, 1982-1983) (SC 299, 305). Homilies in Hexaemeron Giet, St. (ed. ve trans. Fransızca), Basile de Césarée Homélie sur l'Hexaéméron (Paris: Éditions du Cerf, 1949) (SC 26). Letters Deferrari, R. (ed. ve çev.), Saint Basil The Letters, 4 cilt (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926) (Loeb). İnsanın Yaratılışı Üzerine (De opificio hominis) Smets, A. ve M. van Esbroeck (Fransızca editörler ve çev.), Basile de Césarée sur l'origine de l'homme (Hom. X et XI de l'Hexaemeron) (Paris: Éditions du Cerf, 1970) (SC 160). İskenderiyeli Clement Protrepticus ve Paedagogus Marrou, H.-I. ve M. Harl (Fransızca ed. ve çev.), Clément d'Alexandrie, Le Pedagogue. Livre I (Paris: Éditions du Cerf, 1960) (SC 70). Mondésert, C. ve H.-I. Marrou (Fransızca editörler ve çev.), Clément d'Alexandrie, Le Pedagogue. Livre II (Paris: Éditions du Cerf, 1965) (SC 108). Mondésert, C., C. Matray ve H.-I. Marrou (Fransızca editörler ve çev.), Clément d'Alexandrie, Le Pedagogue. Livre III (Paris: Éditions du Cerf, 1970) (SC 158). Stählin, O. (ed.), Clement Alexandrinus Bd I. Ptolepticus und Paedagogus (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1936) (GCS 12). Stromata Früchtel, L. ve U. Treu (editörler), Clemens Alexandrinus Bd. II. Stromata Buch I-VI, 3. baskı (Berlin: Akademie-Verlag, 1985) (GCS 522). Früchtel, L. (ed.), Clemens Alexandrinus Bd. III. Stromata Buch VII-VIII. Theodoto'dan alıntı; Eclogae Propheticae; Quis salvetur'a d alıyor; Fragmente, 2. baskı (Berlin: Akademie-Verlag, 1970) (GCS 172). Eunomius (parçalar) Vaggione, R.P. (ed. ve çev.), Eunomius: The Extant Works (Oxford: Oxford University Press, 1987) (OECT).

--- SAYFA 267 ---

250 Kaynakça Evagrius On Düşünceler (De cogitationibus) Géhin, P., C. Guillaumont ve A. Guillaumont (Fransızca editörler ve çev.), Evagre le Pontique, sur les pensées (Paris: Éditions du Cerf, 1998) (SC 438). Practical Treatise (Cephalaia Practica Ad Anatolium) Guillaumont, C. ve A. Guillaumont (ed. ve Fransızca çeviri), Evagre le Pontique, "Traité Pratique" ou "Le Moine", 2 cilt (Paris: Éditions du Cerf, 1971) (SC 170, 171). Eusebius Ecclesiastical History (Historia Ecclesiastica) Lake, K. (ed. ve trans.), Eusebius: The Ecclesiastical History, cilt. 1 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926) (Loeb). Oulton, J. E. L. (ed. ve trans.), Eusebius: The Ecclesiastical History, cilt. 2 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932) (Loeb). İncil'in Gösterimi (Demostatio Evangelica) Heikel, I. A. (ed.), Eusebius' Werke: Die Demostatio Evangelica (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1913) (GCS 23). İncil'e Hazırlık (Preparatio Evangelica) Mras, K. (ed.), Eusebius Werke: Die Preparatio Evangelica, 2 cilt (Berlin: Akademie-Verlag, 1954-1956) (GCS 43.1-2). Şirinelli, J., E. Des Places, et al. (Fransızca ed. ve trans.), Eusebius la Préparation évangélique, 5 cilt (Paris: Éditions du Cerf, 1974-1987) (SC 206, 216, 228, 262, 266). Nyssa'lı Gregory Eunomius'a Karşı (Contra Eunomium) Jaeger, W. (ed.), Contra Eunomium Libri, 2 cilt (Leiden: Brill, 1960) (GNO, cilt I-II). Winling, R. (Fransızca ed. ve trans.), Grégoire de Nysse contre Eunome, 2 cilt (Paris: Éditions du Cerf, 2008-2010) (SC 521, 524). Hexaemeron için özür (Hexaemeron'da Explicatio apologetica) PG 44, 62-124. Dobner, H. (ed.), Gregorii Nysseni in Hexaemeron, (Leiden: Brill, 2018) (GNO, cilt IV.1)

--- SAYFA 268 ---

Kaynakça 251 Kadere Karşı (Contra Fatum) McDonough, J. (ed.), Gregorii Nysseni Contra Fatum, (Leiden: Brill, 1987) (GNO, cilt III.2) Life of Moses (Vita Mosis) Daniélou, J. (ed. ve Fransızca çeviri), Grégoire de Nysse: la vie de Moïse (Paris: Éditions du Cerf, 1968) (SC 1). İnsanın Yaratılışı Üzerine (De hominis opificio) PG 44, 124-256. Ruh ve Diriliş Üzerine (De anima et resurrectione) PG 46, 11-160. Spira, A. (ed.), De anima et resurrectione, (Leiden: Brill, 2014) (GNO, cilt III.3). Bekaret Üzerine (De Virginitate) Aubineau, M. (Fransızca ed. ve çev.), Grégoire de Nysse'ye Giriş: Traité de la virginité (Paris: Les Éditions du Cerf, 1966). Cavernos, J.P. (ed.), Gregorii Nysseni De Virginitate (Leiden: Brill, 1952) (GNO, cilt VIII.1). The Katechetical Oration (Oratio Catechetica) Mühlberg, E. (ed.), Oratio Catechetica (Leiden: Brill, 1996) (GNO, cilt III.4). Ablabius'a (Ad Ablabium) Mueller, F. (ed.), Ad Ablabium quod non sint Tres Dei (Leiden: Brill, 1958) (GNO, cilt. III.1). Lyon'lu Irenaeus Sapkınlara Karşı (Adversus Haereses) Doutreleau, L. ve A. Rousseau (ed. ve Fransızca çeviri), Irénée de Lyon: contre les hérésies, 5 cilt (Paris: Éditions du Cerf, 1974-1982), cilt. I (1979; SC 263-264), cilt. II (1982; SC 293-294), cilt. III (1974; SC 210-211). Rousseau, A., B. Hemmerdinger, L. Doutreleau ve C. Mercier (Fransızca ed. ve çev.), Irénée de Lyon: contre les hérésies, 5 cilt, cilt. IV (Paris: Éditions du Cerf, 1965) (SC 100). Rousseau, A., L. Doutreleau ve C. Mercier (Fransızca ed. ve çev.), Irénée de Lyon: contre les hérésies, 5 cilt, cilt. V (Paris: Éditions du Cerf, 1969) (SC 152-153).

--- SAYFA 269 ---

252 Bibliyografya Apostolik Öğretinin Kanıtı (Demonstratio Apostolicae Praedicationis) Froidevaux, L. M. (Fransızca çev.), Irénée de Lyon, Démonstration de la prédication apostolique (Paris: Éditions du Cerf, 1959) (SC 62). Smith, J. (çev.), St Irenaeus: Apostolik Öğretinin Kanıtı (Londra: Longmans, Green, 1952). Justin Apology 1, 2 (Apologiae) Marcovich, M. (ed.), Iustini Martyris apologiae pro Christianis (Berlin: De Gruyter, 1994) (PTS 38). Minnis, D. ve P. Parvis (ed. ve çev.), Justin, Philosopher and Martyr: Apologies (Oxford: Oxford University Press, 2009). Munier, C. (Fransızca ed. ve çev.), Justin Apologie pour les chrétiens (Paris: Éditions du Cerf, 2006) (SC 507). Trypho ile Diyalog (Dialogus cum Tryphone) Marcovich, M. Iustini Martyris Dialogus ve Tryphone (Berlin: De Gruyter, 1997) (PTS 47). Lactantius Tanrı'nın yaratılışı üzerine (De opificio Dei) Perrin, M. (ed. ve Fransızca çeviri), Lactance De opificio Dei, 2 cilt (Paris: Éditions du Cerf, 1974) (SC 213-214). Tanrının Öfkesi Üzerine (De ira Dei) Ingemeau, C. (Fransızca ed. ve çev.), Lactance De ira Dei (Paris: Éditions du Cerf, 1982) (SC 289). İlahi Kurumlar (Divinae Institutiones) Bowen, A. ve P. Garnsey (çev.), Lactantius İlahi Enstitüler (Liverpool: Liverpool University Press, 2003). Heck, E. ve A. Wlosok (ed.), Lactantius Divinarum Institutionum Libri Septem, 2 cilt (Leipzig: Teubner, 2005). Zalimlerin Ölümü Üzerine (De mortibus persecutorum) Creed, J. L. (ed. ve çev.), Lactantius, De mortibus persecutorum (Oxford: Oxford University Press, 1984) (OECT).

--- SAYFA 270 ---

Kaynakça 253 Nemesis On Man's Nature (De natura hominis) Morani, M. (ed.), Nemesis: De Natura Hominis (Leipzig: Teubner, 1987). Sharples, R. ve P. Van der Eijk (çev.), Nemesis: On the Nature of Man (Liverpool: Liverpool University Press, 2008). Origen Against Celsus (Contra Celsum) Borret, M. (ed. ve trans. Fransızca), Origène: Contre Celse, 5 cilt (Paris: Éditions du Cerf, 1967-1976) (SC 132, 136, 147, 150, 227). Chadwick, H. (çev.), Origen: Contra Celsum (Cambridge: Cambridge University Press, 1953). Koetschau, P. (ed.), Origenes: Werke. Contra Celsum, 2 cilt (I-IV, V-VIII) (Berlin: Akademie-Verlag, 1899) (GCS 2-3). Genesis Metzler, K. (Almanca ed. ve çev.), Origenes: Die Kommentierung des Buches Genesis (Berlin: De Gruyter, 2010) üzerine yorum. John Preuschen, E. (ed.), Commentarius in Iohannem (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1903) (GCS 10) üzerine yorum. Şarkıların Şarkısı Üzerine Yorum Baehrens, W. A. (ed.), Origenes Kommentar zum Hohelied (Origenes Werke, cilt VIII) (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1925) (GCS 33). Fürst, A. ve H. Strutwolf (ed. ve trans. Almanca), Origenes Der Kommentar zum Hohelied, (Berlin/Boston: De Gruyter, 2016). Lawson, R. P. (çev. İngilizce), Origen The Song of Songs Commentary and Homilies, (Londra: Longmans, Green, 1957). Romalılara Mektup Üzerine Yorum Heithers-Osb, T. (ed. ve Almanca çeviri), Origenes, Commentarii in Epistolam ad Romanos, 5 cilt (Freiburg: Herder, 1990-1999). Genesis'e Övgüler Habermehl, P. (Almanca ed. ve çev.), Origenes. Die Homilien zum Buch Genesis (Berlin/Boston: De Gruyter, 2011).

--- SAYFA 271 ---

254 İlkeler Üzerine Bibliyografya (De Principiis) Behr, J. (İngilizce çev.), Origen On İlk İlkeler. Bir Okuyucu Sürümü, (Oxford: Oxford University Press, 2018). Butterworth, G. W. (çev.), Origen: İlk İlkeler Üzerine (Londra: SPCK, 1936). Crouzel, H. ve H. Simonetti (Fransızca ed. ve trans.), Origène Traité des Principes, 5 cilt (Paris: Éditions du Cerf, 1978-1984) (SC 252, 253, 268, 269, 312). Görgemanns, H. ve H. Karpp (ed. ve trans. Almanca), Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien, 3. baskı (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992). Koetschau, P. (ed.), De Principiis: Origenes Werke (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1913) (GCS 22). Philocalia Junod, E. (Fransızca ed. ve çev.), Origène: Philocalie 21-27 – Sur le libre arbitre (Paris: Éditions du Cerf, 2006) (SC 226). Yunanlılara Sözde Justin Öğüt, Monarşi Üzerine, Yunanlılara Söylev Pouderon, B. (ed. ve Fransızca çeviri). Sözde Justin: Özür diliyor. Exhortation aux Grecs (Marcel d'Ancyre?). Yunanlılara karşı söylemler. Sur la monarşi (Paris: Éditions du Cerf, 2009) (SC 528). Tatian'ın Paganlara Konuşması (Oratio Ad Graecos) Marcovich, M. (ed.), Tatiani Oratio Ad Graecos (Berlin: De Gruyter, 1995) (PTS 43). Whittaker, M. (ed. ve çev.), Tatian Oratio Ad Graecos (Oxford: Oxford University Press, 1982) (OECT). Tertullian Against Hermogenes (Contra Hermogenem) Chapot, F. (ed. ve Fransızca çeviri), Tertullien: Contre Hermogène (Paris: Éditions du Cerf, 1999) (SC 439). Waszink, J. H. (çev. ve ek açıklama), Tertullian: The Treatise Against Hermogenes (London: Longmans, Green, 1956). Marcion'a karşı (Contra Marcionem) Evans, E. (ed. ve çev.), Tertullian: Adversus Marcionem, 2 cilt (Oxford: Oxford University Press, 1972).

--- SAYFA 272 ---

Kaynakça 255 Praxeas'a Karşı (Adversus Praxean) Evans, E. (ed. ve çev.), Tertullian's Treatise Against Praxeas (Londra: SPCK, 1948) (OECT). Scarpit, G. (İtalyanca ed. ve çev.), Contro Prassea (Torino: Società Editrice Internazionale, 1985) (Corona Patrum). Sieben, H.-J. (Almanca çev.), Tertullian: Adversus Praxean (Freiburg: Herder, 2001) (Fon tes Christiani 34). Valentinianuslulara Karşı (Adversus Valentinianos) Fredouille, J.-C. (Fransızca ed. ve trans.), Contre les valentiniens, 2 cilt (Paris: Éditions du Cerf, 1980-1981) (SC 280, 281). Özür (Apologeticum)/Gözlükler Üzerine (De Spectaculis) Glover, T. R. (ed. ve çev.), Tertullian: Apology, De Spectaculis (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931) (Loeb). Waltzing, J. (ed. ve trans. Fransızca), Tertullien: Apologétique (Paris: Les Belles Lettres, 1961). Mantoda (De Pallio) Hunink, V. (ed. ve çev.), Tertullian: De Pallio (Amsterdam: J. C. Gieben, 2005). Kafirlerle Karşı Reçete Üzerine (De Praescriptione Hereticorum) Refoulé, R. F. ve P. de Labriolle (ed. ve Fransızca çeviri), Tertullien: Traité de la recette contre les hérétiques (Paris: Éditions du Cerf, 1957) (SC 46). Ölülerin Dirilişi Üzerine (De Resurrectione Mortuorum) Evans, E. (ed. ve çev.), Tertullian'ın Diriliş Üzerine İncelemesi (Londra: SPCK, 1960). Kroymann, A. (ed.), Tertullianus: De Resurrectione Mortuorum (Turnhout: Brepols, 1906) (CSEL 47). Ruh Üzerine (De anima) Leal, J. ve P. Mattei (Fransızca ed. ve çev.), Tertullien: de l'âme (Paris: Éditions du Cerf, 2019) (SC 601). Waszink, J. H. (ed.), Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima (Amsterdam: North-Holland, 1947). Theophilus To Autolycus (Ad Autolycum) Marcovich, M. (ed.). Theophili Antiocheni: Ad Autolycum (Berlin: De Gruyter, 1995) (PTS44).

--- SAYFA 273 ---

256 Kaynakça İkincil literatür Aldaz, J. (2010), "Truth", L. F. Mateo-Seco ve G. Maspero (eds), The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa, 761-765 (Leiden: Brill). Amand, D. (1945), Fatalisme et liberté dans l'antiquité Grecque (Louvain: A.M. Hackett). Anatolios, K. (1998), Athanasius: Düşüncesinin Tutarlılığı (Londra: Routledge). Andersen, C. (1952-1953), "Justin und der mittlere Platonismus". ZNW 44, 157-198. Andersen, C. (1955), Logos und Nomos: Die Polemik des Kelsos daha geniş das Christentum (Berlin: De Gruyter). Anderson, G. (1933), İkinci Sofistik: Roma İmparatorluğu'nda Kültürel Bir Olgu (Lon don: Routledge). Anderson, G. (2009), Sin: A History (New Haven, NH: Yale University Press). Anscombe, G.E.M. (1958), "Modern Ahlak Felsefesi". Philosophy 33, 1-19 (S. Cahn ve J. Haber (eds), Twentieth Century Ethical Theory, 351-364'te yeniden basılmıştır (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1995)). Apostolopoulou, G. (1977), Die Dialektik bei Klemens von Alexandria: ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Methoden (Frankfurt: Peter Lang). Apostolopoulos, C. (1986), Phaedo Christianus: Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen Phaidon und dem Dialog Gregors von Nyssa über die Seele und die Auferstehung (Frankfurt: Peter Lang). Armstrong, A.H. (1980), "The Self-Definition of Christians in Relation to Later Platonism", E.P. Sanders (ed.), Jewish and Christian Self-Definition, cilt. I, 74-99 (Londra: SCM Press). Arnim, H. von (1894), De octavo Clementis Stromateorum libro (Rostock: Rostock Üniversitesi). Arruzza, C. (2011), Les Mésaventures de la theodicée: Plotin, Origène et Grégoire de Nysse. (Dönün: Brepols). Aubineau, M. (1966), Grégoire de Nysse'ye Giriş: Traité de la virginité, giriş, metin eleştirisi çevirisi, yorum (Paris: Éditions du Cerf). Aubry, G. (2008), "Capacité et covenance: la notion d'epitēdeiotēs dans la théorie porphyrienne de l'embryon", L. Brisson, M.H. Congourdeau ve J.L. Solère (eds), L'Embryon: formasyon et animasyon, 139-155 (Paris: Vrin). Audi, R. (2003), Epistemoloji: Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş (Lon don: Routledge). Ayres, L. (2004), İznik ve Mirası: Dördüncü Yüzyıl Üçlü Teslis Teolojisine Bir Yaklaşım (Oxford: Oxford University Press). Baltes, M. (1976), Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten, cilt. ben (Leiden: Brill). Baltes, M. (1996), "Gegonen (Platon Tim. 28B7): Ist die Welt entstanden oder nicht?", K. Algra ve ark. (eds), Polyhistor: J. Mansfeld'in Tarihi ve Tarih Yazımı Çalışmaları, 75-96 (Leiden: Brill). Balthasar von, H. U. ve J. R. Armogathe (1988), Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse (Paris: Beauchesne). Barnard, L. W. (1996), Justin Martyr: Hayatı ve Düşüncesi (Cambridge: Cambridge University Press). Barnes, J. (1997a), Logic and the Imperial Stoa (Leiden: Brill). Barnes, J. (1997b), "Roman Aristoteles", M. Grifn ve J. Barnes (eds), Roman Aristoteles: Platon ve Aristoteles at Rome, 1-69 (Oxford: Oxford University Press). Barnes, J. (2009), "Anima Christiana", D. Frede ve B. Reis (eds), Body and Soul in Ancient Philosophy, 447-464 (New York: De Gruyter).

--- SAYFA 274 ---

Kaynakça 257 Barnes, J. (2012), "Galen, Christians, Logic", *Logical Matters: Essays in Ancient Philosophy* II, 1–21 (Oxford: Oxford University Press). Barnes, T. D. (1968), "Hristiyanlara Karşı Mevzuat". JRS 58, 32–50. Barnes, T.D. (1971), *Tertullian* (Oxford: Oxford University Press). Barnes, T. D. (1975), "Athenagoras Büyükelçiliği". JTS 26, 111–114. Begjan, S. P. (2008), "İskenderiyeli Clement'te Mantık ve Teoloji: Stromata'nın 8. Kitabının Amacı". ZAC 12, 396–413. Behr, J. (2000), *Irenaeus ve İskenderiyeli Clement'te Asketizm ve Antropoloji* (Oxford: Oxford University Press). Berkeley, G. (1998), *Hylas ve Philonous Arasında Üç Diyalog*, ed. J. Dancy (Oxford: Oxford University Press). Betegh, G. ve P. Gregoric (2020), "Tanrı'nın Kozmosla İlişkisi", içinde P. Gregoric, P. ve G. Karamanolis (eds), *Pseudo-Aristotele De Mundo (Kozmos Üzerine): Bir Yorum*, 176–212 (Cambridge: Cambridge University Press). Bett, R. (ed.) (2010), *The Cambridge Companion to Skepticism* (Cambridge: Cambridge University Press). Bianchi, U. (1967), "Marcion: theologien biblique ou docteur gnostique". VC 21, 141–149. Bigg, C. (1913), *İskenderiye Hristiyan Platoncuları* (Oxford: Clarendon Press). Bobzien, S. (1998a), *Stoacı Felsefede Determinizm ve Özgürlük* (Oxford: Oxford University Press). Bobzien, S. (1998b), "Özgür İrade Sorununun Yanlışıyla Anlaşılması ve Geç Doğuşu". *Phronesis* 43, 133–175. Böhm, T. (1999), "Die Entscheidungsfreiheit in den Werken des Origenes und des Gregor von Nyssa", W. Bienert ve U. Kühneweg (eds), *Origeniana Septima*, 459–468 (Leuven: Peeters). Bos, A. P. (2002), "Erken Hristiyan Felsefesinde ve Gnostisizmde Aristotelesçi ve Platonik İkilik". VC 56, 273–291. Boys-Stones, G. (2001), *Helenistik Sonrası Felsefe* (Oxford: Oxford University Press). Boys-Stones, G. (2007a), "Human Autonomy, and Divine Revelation in Origen", S. Swain, S. Harrison ve J. Elsner (eds), *Severan Culture*, 488–499 (Cambridge: Cambridge University Press). Boys-Stones, G. (2007b), "Kader ve İnsan Otonomisi Üzerine Orta Platoncular", R. Shar ples ve R. Sorabji (eds), *Greek and Roman Philosophy 100 bc–200 reklam*, cilt. 2, 431–447 (Londra: Klasik Araştırmalar Enstitüsü). Boys-Stones, G. (2011), "Zaman, Yaratılış ve Tanrının Zihni: Origen'de Platoncu Bir Teorinin Ölümünden Sonra Yaşamı". OSAP 40, 319–337. Boys-Stones, G. (2018), *L. Annaeus Cornutus: Greek Theology, Fragments and Testimonia*, (Atlanta: Society of Biblical Studies). Bradley, D. J. M. (2014), "Alexan dria'lı Clement'te Stoacı Ahlakın Dönüşümü". *Augustinianum* 14, 41–66. Briggman, A. (2011), "Irenaeus'un Felsefi Zekasını Yeniden Ziyaret Etmek". VC 65, 115–124. Brisson, L., M.O. Goulet-Gazé ve R. Goulet (eds) (1982), *Porphyre: La Vie de Plotin* (Paris: Vrin). Brouwer, R. (2020), "İmparatorluk Stoacılığında İlahi ve İnsan İradesi", R. Brouwer ve E'de. Vimercati (ed.), *Kader, İlahi Takdir ve Özgür İrade: Erken İmparatorluk Çağında Diyalogda Felsefe ve Din*, 31–48 (Leiden: Brill). Brown, P. (1971), *The World of Late Antiquity* (Londra: Thames & Hudson). Brown, P. (1988), *Beden ve Toplum* (New York: Columbia University Press). Brown, P. (1995), *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World* (Cambridge: Cambridge University Press).

--- SAYFA 275 ---

258 Kaynakça Burnyeat, M. (1980), "Aristoteles on Learning to Be Good", R. Rorty (ed.), *Essays on Aristoteles's Ethics*, 69-92 (Berkeley: University of California Press). Butterworth, GW (1916), "İskenderiyeli Clement Protrepticus ve Platon'un Phaedrus'u". CQ 10, 198-205. Caluori, D. (2015), *Plotinus on the Soul* (Cambridge: Cambridge University Press). Cameron, A. (1983), "Caesarea'lı Eusebius ve Tarihin Yeniden Düşünülmesi", E. Gabba (ed.), *Tria corda: scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, 71-88 (Como: Edizioni New Press). Cameron, A. (1990), *Hristiyanlık ve İmparatorluğun Retoriği: Hristiyan Söyleminin Gelişimi*, (Berkeley: California University Press). Cameron, A. ve S. G. Hall (1999), *Eusebius Life of Constantine* (Oxford: Oxford University Press). Carone, G. (2005a), *Platon'un Kozmolojisi ve Etik Boyutları* (Cambridge: Cambridge University Press). Carone, G. (2005b), "Geç Platon'da Zihin ve Beden". AGPh 87, 227-269. Cartwright, S. (2018), "Erken Hristiyanlıkta Ruh ve Beden: Eski ve Yeni Bir Conun davulu", A. Marmodoro ve S. Cartwright (eds), *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, 173-190 (Cambridge: Cambridge University Press). Caston, V. (2006), "Aristoteles's Psychology", M. L. Gill ve P. Pellegrin (ed.), *A Companion to Ancient Philosophy*, 316-346 (Oxford: Wiley-Blackwell). Cavarnos, J. (1976), "Nyssa'lı Gregory'nin Düşüncesinde Beden ve Ruhun İlişkisi", H. Dörrie, M. Altenburger ve U. Schramm (eds), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, 60-78 (Leiden: Brill). Casey, R. P. (1925), "İskenderiyeli Clement ve Hristiyan Platonculuğunun başlangıcı". HThR 18, 39-101. Chadwick, H. (1947), "Origen, Celsus ve Stoa". OTS 48, 34-48. Chadwick, H. (1966), *Erken Hristiyan Düşüncesi ve Klasik Gelenek* (Oxford: Oxford University Press). Chadwick, H. (1967), *Erken Kilise* (Harmondsworth: Penguin). Cherniss, H. (1930), *Nyssa'lı Gregory'nin Platonizmi* (Berkeley, CA: California Üniversitesi Yayınları). Chroust, A. H. (1947), "Felsefe: Antik Dünyadaki Özü ve Anlamı". Felsefi İnceleme 56, 19-58. Clark, E. A. (1977), *Clement's Use of Aristoteles* (Lewiston, NY: Edwin Mellen). Clark, G. (2004), *Hristiyanlık ve Roma Topluluğu* (Cambridge: Cambridge University Press). Colot, B. (2016), *Lactance. Constantin'in Roma'ya dönüşümünü düşünün* (Firenze: Leo S. Olschki). Congourdeau, H. (2007), *L'Embryon et son âme dans les Ressources Grecques* (Paris: Centre d'histoire et medeniyet de Byzance). Cooper, J. (1970), "Duyu-algı ve Bilgi (Theaetetus 184-186)". Phronesis 15, 123-146. Cornford, F. (1937), *Platon'un Kozmolojisi* (Londra: Routledge & Kegan Paul). Corrigan, K. (2009), *Evagrius ve Gregory: Dördüncü Yüzyılda Zihin, Ruh ve Beden* (Alder-shot: Ashgate). Courcelle, P. (1967), "Grégoire de Nysse, lecteur de Porphyre". *Revue des Études Grecques* 80, 402-406. Cribiore, R. (2001), *Zihin Jimnastiği. Helenistik ve Roma Mısır'ında Yunanca Eğitimi* (Princeton, NJ: Princeton University Press). Cumont, F. (1912), *Yunanlılar ve Romalılar arasında Astroloji ve Din* (New York: G.P. Putnam).

--- SAYFA 276 ---

Kaynakça 259 Cuomo, S., (2000), Pappus of Alexandria and the Mathematics of Late Antiquity, Cambridge: Cambridge University Press). Dal Toso, G. (1998), La nozione di prohaireisis in Gregorio di Nissa (Frankfurt: Peter Lang). Daniélou, J. (1956), "Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle". REG 69, 412-432. Daniélou, J. (1961), Mesaj évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles (Paris: Desclée et Cie). Daniélou, J. (1963), L'Église des premiers temps: Des Origines à la fin du IIIe siècle (Paris: Seuil). Daniélou, J. (1967), "Grégoire de Nysse et le Néo-Platonisme de l'école d'Athènes". REG 80, 395-401. Dawson, D. (1992), Alegorik Okuyucular ve Antik İskenderiye'de Kültürel Revizyon (Berkeley, CA: University of California Press). de Ste Croix, G. E. M. (1963), "Hristiyanlara Neden Zulmedildi?" Geçmiş ve Bugün 26, 6-38. DelCogliano, M. (2010), Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names (Leiden: Brill). Denecker, T. (2017), Erken Latin Hristiyanlığında Dil Fikirleri. Tertullianus'tan Seville'li Isidore'a (Leiden: Brill, Suppl. to VC 142). Digeser, E. (2000), The Making of Christian Empire: Lactantius and Rome (Ithaca, NY: Cornell University Press). Dihle, A. (1982), Klasik Antik Çağda İrade Teorisi (Berkeley, CA: University of California Press). Dillon, J. (1982), "Origen's Doctrine of the Trinity and Some Later Neoplatonic Theories", D. O'Meara (ed.), Neoplatonism and Early Christian Thinking, 19-23 (Norfolk: International Society for Neoplatonic Studies). Dillon, J. (1989a), "Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity", G. Vesey (ed.), The Philosophy in Christian, 1-13 (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). Dillon's The Great Tradition'da (Aldershot: Ashgate, 1997) yeniden basılmıştır, çalışma 8. Dillon, J. (1989b), "Tampering with the Timaeus: Ideological Emendations in Plato with the Timaeus". Amerikan Filoloji Dergisi 110, 50-72. Dillon, J. (1996a), The Middle Platonists, gözden geçirilmiş baskı (Londra: Duckworth). Dillon, J. (1996b), "An Ethic for the Late Antique Sage", L. Gerson (ed.), The Cambridge Companion to Plotinus, 315-335 (Cambridge: Cambridge University Press). Dillon, J. (2002), Alcinoüs: The Handbook of Platonism (Oxford: Oxford University Press). Dillon, J. (2003), "Eski Akademideki Timaeus", G. Reydams-Schils (ed.), Plato's Timaeus as a Cultural Icon, 80-94 (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press). Dillon, J. (2007), "Noetik Üçlünün Babasının Fiyatı Nedir? Porphyry'nin Birinci Prensipten Üzerine Bazı Düşünceler", G. Karamanolis ve A. Sheppard (eds), Studies on Porphyry, 51-59 (London: Institute of Classical Studies). Dodds, E.R. (1965), Pagan and Christian in an Age of Anxiety (Cambridge: Cambridge University Press). Donahue, J. R. (1963), "Alexandria'lı Clement'te Stoacı Kayıtsızlıklar ve Hristiyan Kayıtsızlık". Gelenek 19, 438-446. Dörrie, H. (1976a), "Präpositionen und Metaphysik", H. Dörrie, Platonica Minora, 124-136 (Münih: W. Fink). Dörrie, H. (1979b), "Was ist spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzbeziehung zwischen Platonismus und Christentum", H. Dörrie, Platonica Minora, 508-523 (Münih: W. Fink). Doutreleau, L. ve A. Rousseau (1982), Irénée de Lyon: Contre les hérésies (Paris: Éditions du Cerf).

--- SAYFA 277 ---

260 Kaynakça Drobner, H. R. (2000), "Filozof olarak Nyssa'lı Gregory: De anima et resistione ve De hominis opificio". *Dionysius* 18, 69–101. Droge, A. (1989), *Homer mı Musa mı? Kültür Tarihinin Erken Hristiyan Yorumları* (Tübingen: Mohr). Dubois, J.-D. (2016) "Controverses sur la sotériologie des gnostiques valentiniens", H. Seng, L. Soares Santoprete ve C. Tommasi (eds), *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, 65–80 (Heidelberg: Universitätsverlag Winter). Dummett, M. (2010), *Felsefenin Doğası ve Geleceği* (New York: Columbia University Press). Dunderberg, I. (2008), *Gnostisizmin Ötesinde: Valentinus Okulunda Efsane, Yaşam Tarzı ve Toplum* (New York: Columbia University Press). Edwards, M. (1989), "Kilise Babalarında Gnostikler ve Valentinianusçular". *OTS* 40, 26–47. Edwards, M. (1992), "Clementina: Pagan Romanına Hristiyan Bir Yanıt". *CQ* 42, 459–474. Edwards, M. (1995), "Justin'in Logoları". *J ECS* 3, 262–280. Edwards, M. (2000), "İskenderiyeli Clement ve Logos Doktrini". *VC* 54, 159–177. Edwards, M. (2002), *Origen Against Plato* (Aldershot: Ashgate). Edwards, M. (2003), "Origen on Christ, Tropology, and Exegesis", G. Boys-Stones (ed.), *Metaphor, Allegory, and the Christian Tradition*, 234–256 (Oxford: Oxford University Press). Edwards, M. (2008), "Origen'in Platonizmi: Sorular ve Uyarılar". *ZAC* 12, 20–38. Edwards, M. (2018), "Origen and Gregory of Nyssa on the Song of Songs", A. Mar modoro ve N. B. McClynn (eds), *Exploring Gregory of Nyssa*, 74–92 (Oxford: Oxford University Press). Edwards, M. (2019), *Aristoteles ve Erken Hristiyan Düşüncesi* (Londra: Routledge). Edwards, M. (2020), "Providence, Free Will and Predestination in Origen", R. Brouwer ve E. Vimercati (eds), *Fate, Providence, and Free Will: Philosophy and Religion in the Early Imperial Age*, 293–308 (Leiden: Brill). Eliasson, E. (2008), *Plotinus'ta Bize Bağlı Olanın Kavramı ve Arka Planı* (Leiden: Brill). Engberg-Pedersen, T. (2010), *Kozmoloji ve Havari Pavlus'ta Benlik: Maddi Ruh* (Oxford: Oxford University Press). Engberg-Pedersen, T. (2017), *John and Philosophy: A New Reading of the Fourth Gospel*, (Oxford: Oxford University Press). Evans, E. (1948), *Tertullian'ın Praxeas'a Karşı İncelemesi* (Londra: SPCK). Evans E. (1972) (ed. ve çev.), *Tertullian Adversus Marcionem*, 2 cilt (Oxford: Oxford University Press). Evans, G. (ed.) (2007), *The First Christian Theologians* (Oxford: Blackwell). Fantino, J. (1985), *L'Homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon* (Paris: Éditions du Cerf). Fantino, J. (1992), "La Création ex nihilo chez saint Irénée". *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 76, 421–442. Fantino, J. (1996), "L'Origine de la öğretisi de la création ex nihilo", *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 80, 589–602. Faye, de E. (1898), *Clément d'Alexandrie, étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au I^{er} siècle* (Paris: E. Leroux). Floyd, W. (1971), *İskenderiyeli Clement'in Kötülük Sorununun Tedavisi* (Oxford: Oxford University Press). Fontanille, M.-T. (1977), *Avortement et contraception dans la médecine gréco-romaine* (Paris: Searle). Fox, R.L. (1986), *Paganlar ve Hristiyanlar* (Harmondsworth: Penguin). Frede, M. (1987a), "Numenius". *ANRW* II.36.2, 1034–1075.

--- SAYFA 278 ---

Kaynakça 261 Frede, M. (1987b), "The Original Notion of Cause", M. Frede içinde, *Essays in Ancient Philosophy*, 125-150 (Oxford: Clarendon Press). Frede, M. (1994), "Celsus Philosophus Platonicus". ANRW II.36.7, 5183-5213. Frede, M. (1997a), "Der Begriff des Individuums bei den Kirchenvätern". JAC 40, 38-54. Frede, M. (1997b) "Celsus' Attack on the Christians", J. Barnes ve M. Griffin (eds), *Philosophia Togata II*, 218-240 (Oxford: Oxford University Press). Frede, M. (1999a), "Son Söz", K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld ve M. Schofield (eds), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy, 771-797* (Cambridge: Cambridge University Press). Frede, M. (1999b), "Origen's Treatise Against Celsus", M. Edwards, M. Goodman ve S. Price (eds), *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jewish and Christians*, 131-155 (Oxford: Oxford University Press). Frede, M. (2003), "Galen's Theology", J. Barnes ve J. Jouanna (eds), *Galen et la philosophie*, 73-126 (Cenevre: Fondation Hardt). Frede, M. (2006), "The Early Christian Reception of Socrates", V. Karasmanis ve L. Judson (eds), *Remembering Socrates: Philosophical Essays*, 188-202 (Oxford: Oxford University Press). Frede, M. (2010), "The Case for Pagan Monotheism in Greek and Graeco-Roman Antiquity", S. Mitchell ve P. Van Nuffelen (eds), *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, 53-81 (Cambridge: Cambridge University Press). Frede, M. (2011), *Özgür Bir İrade: Antik Düşünce'de Kavramın Kökenleri* (Berkeley: University of California Press). Frede, M. ve P. Athanassiadi (eds) (1999), *Geç Antik Çağda Monoteizm* (Oxford: Oxford University Press). Fredouille, J.-C. (1972), *Tertullien et la transform de laculture antik* (Paris: Études Augustiniennes). Fürst, A. (2011), "Origen: Exegesis and Philosophy in Early Christian Alexandria", J. Lössl ve J. Watt (eds), *Interpreting the Bible and Aristoteles in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition Among Rome and Baghdad*, 13-32 (Aldershot: Ashgate). Fürst, A. ve H. Strutwolf (eds) (2016), *Origenes: Der Kommentar zum Hohenlied* (Berlin/ Boston: De Gruyter). Gager, J. (1972), "Marcion ve Felsefe". VC 26, 53-59. Gaith, J. (1953), *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (Paris: J. Vrin). Gamble, H. (1995), *Books and Readers in the Early Church* (New Haven, CT: Yale University Press). Garnsey, P. (1996), *Aristoteles'ten Augustine'e Kölelik Fikirleri* (Cambridge: Cambridge University Press). Gerson, L. (1994), *Plotinus* (Londra: Routledge, 1994). Gibbon, E. (1840), *Roma İmparatorluğunun Gerilemesi ve Çöküşü Tarihi* (Cincinnati, OH: J. A. James). Gigon, O. (1979), "Lactantius und die Philosophie", A. Ritter (ed.), *Kerygma und Logos içinde. Antik ve Christentum'u bir araya getiren Geistesgeschichtlichen Beziehungen. Festschrift C. Andresen*, 196-213 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht). Goodenough, E. (1923), *Justin Martyr'in Teolojisi* (Jena: Frommann). Gottschalk, H. (1980), *Pontuslu Heraclides* (Oxford: Oxford University Press). Gottschalk, H. (1987), "Cicero Zamanından MS İkinci Yüzyılın Sonuna Kadar Roma Dünyasında Aristoteles Felsefesi". ANRW II.36.2, 1079-1174. Gourinat, J. B. "Adsensio in nostra potestate: Antik Stoacılıkta 'Bizden' ve 'Bize Kadar' - Yeniden Değerlendirme İçin Bir Talep", P. Destrée, R. Salles ve M. Zingano (eds), *Bize Ne Kadar?*

--- SAYFA 279 ---

262 Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Bibliyografya Çalışmaları, 141–150 (Sankt Augustin: Aca demia Verlag). Grant, R. (1988), İkinci Yüzyılın Yunan Savunmacıları (Philadelphia, PA: Westminster Press). Grant, R. (1997), Lyons'lu Irenaeus (Londra: Routledge). Grégoire, H. (1951), Les Pérésecutions dans l'Empire romain (Bruxelles: Palais des Académies). Gregoric, P. (2005), "Platon ve Aristoteles'in İnsan Duruşuna İlişkin Açıklaması". Rhizai 2, 183–196. Gregoric, P. ve G. Karamanolis (editörler) (2020), Pseudo-Aristoteles: De Mundo (Kozmos Üzerine). Bir Yorum (Cambridge: Cambridge University Press). Greschat, M. (1989), "Clement ve Hristiyan Normları Sorunu". Studia Patristica 18, 121–133. Haas, C. (1997), Geç Antik Çağda Alexandria: Topografi ve Sosyal Çatışma (Baltimore/Lon don: Johns Hopkins University Press). Hadot, I. (1984), Arts liberaux et philosophie dans la pensée antik (Paris: Études Augustiniennes). Hadot, I. (1987), "Les Introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néo platoniciens et les auteurs chrétiens", M. Tardieu (ed.), Les Règles de l'interpretation, 99–122 (Paris: Éditions du Cerf). Hadot, I. (1990), "Du Bon et du mauvais use du terme 'éclecticisme' dans l'histoire de la philosophie antik", R. Brague ve J. F. Courtine (eds), Herméneutique et ontologie: mélanges en homage à Pierre Aubenque, 147–162 (Paris: Presses Universitaires de France). Hadot, P. (1987), "Théologie, exégese, révélation, écriture dans la philosophie grecque", M. Tardieu (ed.), Les Règles de l'interpretation, 13–34 (Paris: Éditions du Cerf). Hadot, P. (1995), Bir Yaşam Biçimi Olarak Felsefe: Sokrates'ten Foucault'ya Manevi Egzersizler, çev. M. Chase (Oxford: Oxford University Press). Hammerstaedt, J. (1991), "Der trinitarische Gebrauch des Hypostasisbegriffs bei Origenes". JAC 34, 12–20. Hammerstaedt, J. (1994), "Hipostaz". RAC 16, 986–1035. Hankinson, R. (2003), "Stoacılık ve Tıp", B. Inwood (ed.), The Cambridge Companion to the Stoics, 295–308 (Cambridge: Cambridge University Press). Hankinson, R.J. (2008), "Epistemology", R.J. Hankinson (ed.), The Cambridge Companion to Galen, 157–183 (Cambridge: Cambridge University Press). Harnack, A. (1908), İlk Üç Yüzyılda Hristiyanlığın Misyonu ve Genişlemesi (Londra: Williams & Norgate, 1968). İlk olarak 1908'de Almanca olarak yayımlandı. Harnack, A. (1924), Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott (Berlin: J. C. Hinrichs). Havrda, M. (2011a), "Galenus Christianus? Stromata VIII'de Gösteri Doktrini ve Kaynağı Sorunu". VC 65, 343–375. Havrda, M. (2011b), "İskenderiyeli Clement'e Göre Lütuf ve Özgür İrade". JECT 19, 21–48. Havrda, M. (2012a), "Stromata VIII'deki Kategoriler". Elenchos 33, 199–225. Havrda, M. (2012b), "Stromateis VII'de Gösterici Yöntem: Bağlam, İlkeler ve Amaç", M. Havrda, V. Husek ve J. Platova (eds), Stromateis'in Yedinci Kitabı, 261–276 (Leiden: Brill, Suppl. to VC 117). Havrda, M. (2015), "Galen'in Gösteri Üzerine İncelemesinin Amacı". Erken Bilim ve Tıp 20, 265–287. Havrda, M. (2016), İskenderiyeli Clement tarafından Sözde Sekizinci Stromateus. Yunan Bilimsel Terminolojisinin Erken Hristiyanlık Anlayışı (Leiden/Boston: Brill, Philosophia Antiqua 144). Havrda, M. (2019), "Hristiyan Ahlakının İki Projesi: Clement, Paed. I 1 ve Strom. II 2, 4– 6". VC 73, 121–137.

--- SAYFA 280 ---

Kaynakça 263 Havrda, M. (2020), "İskenderiyeli Clement", M. Edwards (ed.), The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy (Londra: Routledge) içinde. Hegedus, T. (2007), Erken Hristiyanlık ve Antik Astroloji (New York: Peter Lang). Heimgartner, M. (2001), Pseudo-Justin über die Auferstehung (Berlin: De Gruyter). Heine, R. (1995), "The Introduction to Origen's Commentary on John, Introductions to the Ancient Philosophical Commentaries on Aristoteles ile Karşılaştırıldığında", G. Dorival ve A. Le Boulluec (eds), Origeniana Sexta: Origène et la Bible, 3-12 (Leuven: Brepols). Heine, R. (2010), Origen: Kilise Hizmetinde Burs (Oxford: Oxford University Press). Henry, P. (1938), Études plotiniennes. I. Les États du texte de Plotin (Paris: Desclée de Brouwer). Hibbs, D. (2005), "Nyssa'lı Gregory bir Berkeley İdealist miydi?" İngiliz Felsefe Tarihi Dergisi 13, 425-435. Hofmann, P. ve A. Timotin (eds) (2020), Théories et pratiques de la prière à la fin de l'antiquité (Turnhout: Brepols). Holte, R. (1958), "Logos Spermatikos: Aziz Justin'in Özürlere Göre Hristiyanlık ve Antik Felsefe". Studia Theologica 12, 109-168. Hörich, L. (1986), Il volto dei filosofi antichi (Napoli: Bibliopolis). Horn, C. (1995), Augustinus (Münih: Beck). Ivanka, E. von (1964), Plato Christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter (Einsiedeln: Johannes-Verlag). Jacobsen, A.-C. L. (2006), "Irenaeus ve Origen'e Göre İnsanın Anayasası", B. Feichtinger ve ark. (eds), Körper und Seele: Aspekte spätantiker Anthropologie, 67-94 (Münih: Saur). Jacobsen, A.-C. L. (2012), "Hristiyan Felsefesine Dönüşüm: Kayserya'daki Origen Okulu Örneği". ZAC 16, 145-157. Jaeger, W. (1969), Erken Hristiyanlık ve Yunan Paideia (Oxford: Oxford University Press). Johansen, K. F. (1998), Antik Felsefe Tarihi: Başlangıçtan Augustine'e (Londra: Routledge). Johansen, T. (2004), Platon'un Doğal Felsefesi: Timaeus – Critias Üzerine Bir Araştırma (Cambridge: Cambridge University Press). Johansen, T. (2014), "Evrenin Neden Bir Zanaatçıya İhtiyacı Var: Platon, Timaeus 27d5-29b1". Phronesis 59, 297-320. Jourdan, F. (2014), "Materie und Seele in Numenius' Lehre vom Übel und Bösen", F. Jourdan ve R. Hirsch-Luipold (eds), Die Wurzeln allen Übels: Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts, 153-210 (Tübingen: Mohr Siebeck). Kahn, C. (1988), "Discovering the Will from Aristoteles to Augustine", J. Dillon ve A. Long (eds), The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy, 234-259 (Berkeley: University of California Press). Kalligas, P. (2001), "Eusebius'un Preparatio Evangelica'sındaki Longinus Kütüphanesinin İzleri". CQ 51, 584-598. Kalligas, P. (2019), "Eusebius' Contribution to the Transmission of Plotinus Enn. IV.7 [2] On the Immortality of the Soul", L. Ferroni (ed.), Tempus Quaerendi: nouvelles expériences philologiques dans la domaine de la pensée de l'antiquité tardive, 185-195, (Paris: Les Belles) Mektuplar). Kamesar, A. (2009), "Filo'da İncil Yorumu", A. Kamesar (ed.), The Cambridge Companion to Philo, 65-91 (Cambridge: Cambridge University Press). Kannengiesser, C. (1983), "Arius ve Arians". JTS 44, 456-475. (Arius ve Athanasius: Two Alexandrian Theologians (Hampshire: Variorum, 1991), çalışma 2'de yeniden basılmıştır).

--- SAYFA 281 ---

264 Kaynakça Karamanolis, G. (2006), *Platon ve Aristoteles Anlaşmada mı? Antiochus'tan Porphyry'ye Aristoteles üzerine Platoncular* (Oxford: Oxford University Press). Karamanolis, G. (2007), "Porphyry's Notion of Empsychia", G. Karamanolis ve A. Sheppard (eds), *Studies on Porphyry*, 91-109 (Londra: Institute of Classical Studies) içinde. Karamanolis, G. (2009), "Plotinus on Quality and Immanent Form", R. Chiaradonna ve F. Trabattori (eds), *Philosophy of Nature in Neoplatonism*, 79-101 (Leiden: Brill). Karamanolis, G. (2011), "Aristoteles Felsefesinde Etiğin Yeri". OSAP 40, 133-156. Karamanolis, G. (2012), "Clement on Superstition and Religious Belief", M. Havrda, V. Husek ve J. Platova (eds), *The Seventh Book of the Stromateis*, 113-130 (Leiden: Brill, 2012, Suppl. to VC 117). Karamanolis, G. (2013a), "Numenius", E. Zalta (ed.), *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* içinde. <http://plato.stanford.edu/entries/numenius/> Karamanolis, G. (2013b), "Plutarch", E. Zalta (ed.), *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* içinde. <http://plato.stanford.edu/entries/plutarch/> Karamanolis, G. (2013c), "Porphyry and Iamblichus", J. Warren ve F. Shefeld (eds), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, 610-625 (Londra: Routledge). Karamanolis, G. 2017, "Erken Hristiyan Filozoflar Aristoteles", içinde A. Falcon (ed.), *The Brill Companion to the Reception of Aristoteles*, 460-479 (Leiden: Brill). Karamanolis, G. (2020), "Erken Hristiyanlıkta Platon'un Phaedrus'unun Kabulü", S. Delcominette, P. D'Hoine ve M.-A. Gavray (eds), *Antik Çağ'dan Rönesans'a Platon'un Phaedrus'unun Kabulü*, 103-118 (Berlin/Boston: De Gruyter). Karamanolis, G. (2021a), "Toplum ve Siyasi Normlar Üzerine Erken Hristiyan Filozoflar", P. Adamson ve C. Rapp (eds), *State and Nature* içinde. *Antik Siyaset Felsefesinde Denemeler*, 315-338 (Berlin/Boston: De Gruyter). Karamanolis, G. (2021b), "Erken Hristiyan Filozoflar on Kavramlar", G. Betegh ve V. Tsouna (eds), *The Notion of Concept in Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, yakında çıkacak). Karamanolis, G. ve Politis, V. (eds) (2017), *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press). Karamanolis, G. ve F. Zanella (2020), "Seele und Seelwanderung". RAC 30, 107-177. Karavites, P. (1999), *İskenderiyeli Clement'te Kötülük, Özgürlük ve Mükemmelliğe Giden Yol* (Leiden: Brill). Karfkova, L. (2000), "Die Rede von Gott nach Gregor von Nyssa: warum ist Pluralität der theologischen Diskurse notwendig". *Acta Universitatis Carolinae Graecolatina Pragensia* 18, 53-61. Karfkova, L. (2007), "Der Ursprung der Sprache nach Eunomius und Gregor vor dem Hintergrund der Antiken Sprachtheorien (CE II, 387-444, 543-553)", L. Karfkova, S. Douglas ve J. Zachhuber (eds), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II*, 279-305 (Leiden: Brill, Ek. VC 82). Karpp, H. (1934), "Sorans vier Bücher Περὶ ψυχῆς und Tertullians Schrift De anima". *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 33, 31-47. King, K. (2003), *Gnostisizm Nedir?* (Cambridge, MA: Harvard University Press). Kitzler, P. (2009), "Nihil enim anima si non corpus: Tertullian und die Körperlichkeit der Seele". *Wiener Studien* 122, 145-169. Kobusch, T. (2002), "Christliche Philosophie: das Christentum als Vollendung der antiken Philosophie", T. Kobusch ve M. Erler (eds), *Metaphysik und Religion: zur Signatur des spätantiken Denkens*, 239-259 (Leipzig: Saur). Kobusch, T. (2010), "Der Begriff des Willens in der christlichen Philosophie vor Augustinus", J. Müller ve R. Pich (eds), *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*, 277-300 (Berlin: De Gruyter). Koch, H. (1932), *Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (Berlin: De Gruyter).

--- SAYFA 282 ---

Kaynakça 265 Köckert, C. (2009), *Christliche Kosmologie und Kaiserzeitliche Philosophie* (Tübingen: Mohr Siebeck). Knuutila, S. (2004), *Antik ve Ortaçağ Felsefesinde Duygular* (Oxford: Oxford University Press). Kübel, P. (1971), "Zum Aufbau von Origenes' De Principiis". VC 25, 31-39. Labhardt, A. (1950), "Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une 'pozisyon saf'". *Helveticum Müzesi* 7, 159-180. Layton, R. A. (2000), "Propatheia: Tutkuların Kökeni Üzerine Origen ve Didymus". VC 54, 262-282. Le Boulluec, A. (ed.) (1981), *Clément d'Alexandrie: Les Stromates: Stromates V* (Paris: Éditions du Cerf). Le Boulluec, A. (1985), *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque Ile-IIIe siècles* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes). Lekkas, G. (2001), *Liberté et progrès chez Origène* (Turnhout: Brepols). Lieu, J. (2004), *Yahudi ve Greko-Romen Dünyasında Hristiyan Kimliği* (Oxford: Oxford University Press, 2004). Lieu, J. (2015), *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century* (Cambridge: Cambridge University Press). Lilla, S. (1971), *İskenderiyeli Clement: Hristiyan Platonizmi ve Gnostisizm Üzerine Bir Araştırma* (Oxford: Oxford University Press). Lilla, S. (1997), "The Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity", M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, 127-189 (Aldershot: Ashgate). Locke, J. (1689/1997), *İnsan Anlayışı Üzerine Bir Deneme* (Londra: Penguin). Long, A. (1982), "Astrology: Arguments Pro and Contra", J. Barnes (ed.), *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*, 165-192 (Cambridge: Cambridge University Press). Long, A. (1996), "Stoicism'de Ruh ve Beden", A. Long, *Stoic Studies*, 224-249 (Berkeley: University of California Press). Long, A. (2002), *Epiktetos: Stoacı ve Sokratik Yaşam Rehberi* (Oxford: Oxford University Press). Long, A. (2015), *Yunan Zihin ve Benlik Modelleri* (Cambridge MA: Harvard University Press). Lorenz, H. (2009), "Antik Ruh Teorileri", E. Zalta (ed.), *Stanford Felsefe Ansiklopedisi*. <http://plato.stanford.edu/entries/ancient-soul/>. Lyman, R. (1993), *Kristoloji ve Kozmoloji: Origen, Eusebius ve Athanasius'ta İlahi Faaliyet Modelleri* (Oxford: Oxford University Press). Macris, C. (2019), "Philosophes de la Grèce antik dans un centon monothéiste de Clément d'Alexandrie". *Revue de l'histoire des Religions* 236, 767-789. Magris, A. (2020), "Gnostiklere Göre Özgür İrade", R. Brouwer ve E. Vimercati (eds), *Fate, Providence, and Free Will: Philosophy and Religion in the Early Imperial Age*, 174-195 (Leiden: Brill). Malherbe, A. (1970), "Athenagoras on the Poets and Philosophers", J. Quasten, Granfeld ve J. A. Jungmann (eds), *KYRIAKON: Festschrift Johannes Quasten*, 214-225 (Münster: Aschendorf). Männlein-Robert, I. (2019), "Move Yourself: Mobility and Migration of Greek Intellectuals to Rome", M. Niehof ve J. Levinson (eds), *Self, Self-Fashioning and Bireysellik in Late Antiquity*, 331-352 (Tübingen: Mohr Siebeck). Männlein-Robert, I. (2020), "Die Angleichung an Gott als höchstes Ziel und Vollendung der Seele im Mittelplatonismus", C. Pietsch (ed.), *Die Philosophische Lehre des Platonismus, Die Ethik im antiken Platonismus der Kaiserzeit, Der Platonismus in der Antike*, 136-145, 390-407 (Stuttgart-Ban Cannstatt).

--- SAYFA 283 ---

266 Kaynakça Maraval, P. (2001), Eusèbe de Césarée: la théologie politique de l'Empire chrétien (Paris: Éditions du Cerf). Marcovich, M. (ed.), Iustini Martyris apologiae pro Christianis (Berlin: De Gruyter, 1994) (PTS 38). Marcus, R. A. (1980), "Kendini Tanımlama Sorunu: Mezhepten Kiliseye", E. P. Sanders (ed.), Jewish and Christian Self-Definition, cilt. I, 1-15 (Londra: SCM Press). Marmodoro, A. ve S. Cartwright (eds) (2018), A History of Mind and Body in Late Antiquity (Oxford: Oxford University Press). Marksches, C. (1998), "İçsel Mensch". RAC 18, 266-312. Marksches, C. (2009), Gnosis und Christentum (Berlin: Berlin University Press). Marksches, C. (2012), "Montanismus". RAC 24, 1198-1219. Marrou, H. I. (1948), Histoire de l'éducation dans l'antiquité (Paris: Seuil). Maspero, G. (2007), Trinity and Man: Gregory of Nyssa's Ad Ablabium (Leiden: Brill, Suppl. to VC 86). Maspero, G. (2010), "Kölelik", L. F. Mateo-Seco ve G. Maspero (ed.), The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa, 683-685 (Leiden: Brill). Matson, W. (2011), Büyük Teoriler ve Günlük İnançlar: Bilim, Felsefe ve Tarihleri (Oxford: Oxford University Press). May, G. (1978), Schöpfung aus dem Nichts: Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex Nihilo (Berlin: De Gruyter). Mayer, A. (1942), Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien (Roma: Herder). Meijering, E. (1968), Athanasius'ta Ortodoksluk ve Platonculuk: Sentez veya Antitez (Leiden: Brill). Meijering, E. P. (1974), "Tanrı, Kozmos, Tarih: İlahi Vahiy Üzerine Hristiyan ve Neo-Platonik Görüşler". VC 28, 248-276. Meijering, E. (1977), Tertullian contra Marcion: Gotteslehre in der Polemik (Leiden: Brill). Menn, S. (1998), Descartes ve Augustine (Cambridge: Cambridge University Press). Meredith, A. (1999), Nyssa'lı Gregory (Londra: Routledge). Merki, H. (1952), ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ: Von der platonischen Angleichung an Gott zu Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Freiburg: Paulus). Minnis, D. (2010), "Justin Martyr", L. Gerson (ed.), The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity, cilt. 1, 258-269 (Cambridge: Cambridge University Press). Minnis, D. ve P. Parvis (ed. ve çev.), Justin, Philosopher and Martyr: Apologies (Oxford: Oxford University Press, 2009). Mitchell, S. ve P. Van Nufelen (eds) (2010), Tek Tanrı: Roma İmparatorluğu'nda Pagan Monoteizmi (Cambridge: Cambridge University Press). Momigliano, A. (1963), "Dördüncü Yüzyılda Pagan ve Hristiyan Tarih Yazımı", Momigliano (ed.), Dördüncü Yüzyılda Paganizm ve Hristiyanlık Arasındaki Çatışma, 79-99 (Oxford: Oxford University Press). Moraux, P. (1984), Der Aristotelismus bei den Griechen, cilt. II (Berlin: De Gruyter). Moreschini, C. (1979), "Tertulliano tra Stoicismo e Platonismo", A.M. Ritter (ed.), Kerygma und Logos: Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum: Festschrift für Carl Andersen zum 70. Geburtstag, 367-379 (Göttingen: Van denhoeck & Ruprecht). Moreschini, C. (2020), "İskenderiye Okuluna Göre Yahudi Olmayanların Teolojisinin Tanıklığı Olarak Phaedrus", S. Delcomminette, P. D'Hoine ve M.-A. Gavray (eds), Antik Çağ'dan Rönesans'a Platon'un Phaedrus'unun Kabulü, 87-102 (Berlin/Boston: De Gruyter). Morison, B. (2008), "Logic", J. Hankinson (ed.), The Cambridge Companion to Galen, 66-115 (Cambridge: Cambridge University Press).

--- SAYFA 284 ---

Kaynakça 267 Morlet, S. (2014), *Christianisme et philosophie: les premières çatışmaları (Ier-VIe siècle)* (Paris: Le Livre de poche). Morphey, D. (2021) "Gregory of Nyssa'nın Devam Eden Kişisel Kimliği Çözümü". *Felsefe Tarihi Dergisi* (yayınlanacak). Mosshammer, A. (1990), "Nyssa'lı Gregory'de Olmama ve Kötülük". *VC* 44, 136-167. Motta, B. (2008), *Il Contra Fatum di Gregorio di Nissa nel dibattito tardo-antico sul fatalismo e sul determinismo* (Pisa/Roma: Fabrizio Serra Editore). Nasrallah, L. (2010), *Christian Responses to Roman Art and Architecture* (Cambridge: Cambridge University Press). Nautin, P. (1977), *Origène: sa vie et son oeuvre* (Paris: Beauchesne). Nestle, W. (1948), "Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum", *W. Nestle, Griechische Studien*, 597-660 (Stuttgart: Hannsman). Neuschäfer, B. (1987), *Origenes als Philologe* (Basel: F. Reinhardt). Nilüfer, A. (2019), *Porphyry'nin Entelektüel Bağlamında "Su Perileri Mağarası Üzerine"*, *Platonculuk, Yeni-Platonculuk ve Platoncu Gelenek Üzerine Çalışmalar*, cilt. 23 (Leiden: Brill). Noble, C. (2013), "Ruhun İzinde Plotinus". *OSAP* 44, 233-277. Nock, A. D. (1972), "Hristiyanlık ve Klasik Kültür", A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, cilt. II, 676-681 (Oxford: Oxford University Press). O'Brien, D. (1991), *Plotinus on the Origin of Matter* (Napoli: Bibliopolis). O'Daly, G. (1987), *Augustine's Philosophy of Mind* (Berkeley: University of California Press). Opsomer, J. (1998), *Gerçeğin İzinde. Orta Platonculukta Akademik Eğilimler* (Brüksel: Koninklijke Academie voor Wetenschappen). Orbe, A. (1969), *Antropologia de San Irineo* (Madrid: La Editorial Catolica). Orbe, A. (1978), "San Irineo y la creacion de la materia". *Gregorianum* 59, 71-127. Osborn, E. (1973), *Justin Martyr* (Tübingen: Mohr). Osborn, E. (1976), *Erken Hristiyan Düşüncesinde Etik Kalıplar* (Cambridge: Cambridge University Press). Osborn, E. (1981), *The Beginning of Christian Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press). Osborn, E. (1993), *The Emergence of Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press). Osborn, E. (1997), *Tertullian: Batının İlk İlahiyatçısı* (Cambridge: Cambridge University Press). Osborn, E. (2001), *Lyons'lu Irenaeus* (Cambridge: Cambridge University Press). Osborn, E. (2005), *İskenderiyeli Clement* (Cambridge: Cambridge University Press). Osborne, C. (1994), *Eros Açıklandı: Platon ve Aşk Tanrısı* (Oxford: Oxford University Press). Osborne, C. (2011), "İskenderiyeli Clement", L. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Later Ancient Philosophy*, cilt. I, 270-282 (Cambridge: Cambridge University Press). Pannenberg, W. (1971), "Erken Hristiyan Teolojisinin Dogmatik Bir Sorunu Olarak Felsefi Kavramların Sahiplenmesi", W. Pannenberg, *Teolojide Temel Sorular*, cilt. II, 119-188 (Londra: SCM Press). Pasnau, R. ve J. Stenberg (2013), *Matson, Grand Theories and Everyday Beliefs'in incelemesi* (Oxford: Oxford University Press, 2011). <http://ndpr.nd.edu/news/32152-grand-theories-and-everyday-beliefs-science-philosophy-and-their-histories/>. Pelikan, J. (1993), *Christian and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism* (New Haven, CT: Yale University Press). Pépin, J. (1964), *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Paris: Presses Universitaires de France). Pépin, J. (1972), "La vraie electique selon Clément d'Alexandrie", C. Kannengiesser (ed.), *Epektasis: mélanges patristiques teklifleri au Cardinal Jean Daniélou*, 375-384 (Paris: Beauchesne).

--- SAYFA 285 ---

268 Kaynakça Peroli, E. (1993), *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa* (Milano: Vita e Pensiero). Peroli, E. (1997), "Nyssa'lı Gregory ve Ruhun Neoplatonik Doktrini". VC 51, 117-139. Perrone, L. (2020), "Et l'homme tout entier sapkın dieu': la déification selon Origène à la lumière des nouvelles Homélies sur les Psaumes", içinde A. Le Boulluec, L. G. Soares Santoprete ve A. Timotin (eds), *Exégèse, révélation et formation des dogmes dans l'antiquité tardive*, 213-240 (Paris: Institut d'Études Augustiniennes). Phillips, J. (2007), *Düzenden Düzen: Proclus'Kötülük Doktrini ve Antik Platonizmdeki Kökleri* (Leiden: Brill). Pietzner, S.K. (2013), *Bildung, Elite und Konkurrenz: Heiden und Christen vor der Zeit Con stantins* (Tübingen: Mohr Siebeck). Podolak, P. (2010), *Soranos von Ephesos Peri psychēs: Sammlung der Testimonien, Kommentar und Einleitung* (Berlin: De Gruyter). Polito, R. (1994), "I quattro libri sull'anima di Sorano e lo scritto De anima di Tertulliano". *Rivista di storia della filosofia* 49, 423-468. Polito, R. (2007), "Şüphelilik Bir Felsefe miydi? Alım, Kendini Tanımlama, İç Çatışmalar". *Klasik Filoloji* 102, 333-362. Pouderon, P. (1989), *Athenagore d'Athènes* (Paris: Beauchesne). Pouderon, P. (2008), "L'Influence d'Aristote dans la öğretisi de la procréation des Pre miers Pères et ses imaları theologiques", L. Brisson, M.-H. Congourdeau ve J.-L. Solère (eds), *L'Embryon: oluşum ve animasyon - antik Yunan ve latin, gelenekler hébraïque, chrétienne ve islamique* (Paris: Vrin). Quispel, G. (1947), "La Conception de l'homme dans la Gnose valentinienne". *Eranos* 47, 249-286. Quispel, G. (1996), "Gnostik Valentinus'un Orijinal Doktrini". VC 50, 327-352. Radde-Gallwitz, A. (2009), *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa and the Transformation of Divine Simplicity* (Oxford: Oxford University Press). Radde-Gallwitz, A. (2018a), *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works: A Literary Study*, Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford University Press). Radde-Gallwitz, A. (2018b), "Gregory of Nyssa and the Three Gods Problem", A. Marmodoro ve N. B. McClynn (eds), *Exploring Gregory of Nyssa*, 199-218 (Oxford: Oxford University Press). Ramelli, I. (2009), "Köken, Patristik Felsefe ve Hristiyan Platonizmi". VC 63, 217-263. Ramelli, I. (2011), "Origen'in İtaat Karşıtlığı ve İznik ve Kapadokya Hattındaki Mirası". VC 65, 21-49. Ramelli, I. (2012a), "Nyssa'lı Gregory'nin Kölelik ve Yoksulluk Üzerine Geç Antik Tartışmalardaki Konumu ve Çileciliğin Rolü". *Geç Antik Çağ Dergisi* 5, 87-118. Ramelli, I. (2012b), "Köken, Yunan Felsefesi ve Hipostazın Teslis Anlamının Doğuşu". *HThR* 105, 302-349. Ramelli, I. (2013), *The Christian Doctrine of Apokatastasis* (Leiden: Brill, 2013, Suppl. to VC 120). Ramelli, I. (2016), *Sosyal Adalet ve Köleliğin Meşruiyeti* (Oxford: Oxford University Press). Ramelli, I. (2018a), "Gregory of Nyssa", A. Marmodoro ve S. Cartwright (eds.), *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, 285-305 (Oxford: Oxford University Press). Ramelli I. (2018b), "Gregory of Nyssa on the Soul", A. Marmodoro ve N. B. McClynn (eds), *Exploring Gregory of Nyssa*, 110-141 (Oxford: Oxford University Press). Ramelli, I. (2018c), "Origen", A. Marmodoro ve S. Cartwright (eds), *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, 245-266 (Oxford: Oxford University Press).

--- SAYFA 286 ---

Kaynakça 269 Ramelli, I. (2020), “Gal. 3:28 ve Aristotelesçi (ve Yahudi) Aşağılık Kategorileri: Yunan Felsefesi, Pavlus ve Erken Hristiyanlık”. *Eirene* 55, 275–307. Rankin, D. (2010), “Athenagoras, Filozof ve İlk İlkeler”. *Studia Patristica* 15, 419–424. Rasimus, T., T. Engberg-Pedersen ve I. Dunderberg (eds) (2010), *Erken Hristiyanlıkta Stoacılık* (Peabody, MA: Hendrickson). Reale, G. ve A.P. Bos (1995), *Il trattato sul cosmo per Alessandro* (Milano: Vita e Pensiero). Remes, P. (2007), *Plotinus on Self: The Philosophy of the “We”* (Cambridge: Cambridge University Press). Riddle, J. (1992), *Antik Dünyadan Rönesans'a Doğum Kontrolü ve Kürtaj* (Cam Bridge, MA: Harvard University Press). Ridings, D. (1995), *Attic Moses: Bazı Erken Hristiyan Yazarlarda Bağımlılık Teması* (Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis). Rist, J. (1961), “Madde ve Kötülük Üzerine Plotinus”. *Phronesis* 6, 154–166. Rist, J. (1981), “The Önemi of Stoic Logic in the Contra Celsum”, H. Blumenthal ve R. Markus (eds), *Neoplatonism and Early Christian Thinking: Essays in Honor of A.H. Armstrong*, 64–78 (Londra: Variorum). Rist, J. (2000), “Nyssa'lı Gregory'nin Platonizmi Üzerine”. *Hemartena* 169, 129–151. Roberts, L. (1970), “Origen ve Stoacı Mantık”. *TAPA* 101, 433–444. Robertson, D. (2002), “Özel İsimlerin Patristik Teorisi”. *AGPh* 83, 1–19. Rosner, B. (2003), “Paul's Ethics”, J. Dunn (ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul*, 212–226 (Cambridge: Cambridge University Press). Rousseau, P. (1994), *Caesarea Fesleğeni* (Berkeley: University of California Press). Runia, D. (1968), *İskenderiyeli Philo ve Platon'un Timaeus'u* (Leiden: Brill). Runia, D. (1999), “Kosmos Noetos Teriminin Kısa Tarihi”, J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism: Essays in Honor of John Dillon*, 151–171 (Aldershot: Ashgate). Runia, D. (2003), “Platon's Timaeus, First Prince(s) and Creation in Philo and Early Christian Thinking”, G. Reydams-Schils (ed.), *Platon's Timaeus as Culture Icon*, 133–151 (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press). Runia, D. (2004), “İskenderiyeli Clement ve İlahi Güçlerin Filonik Doktrini”. *VC* 58, 273–275. Safrey, H. (1975), “Un Lecteur antik des œuvres de Numenius: Eusébe de Césarée”, *Forma Futuri'de. Onore di Michele Pellegrino'daki çalışmalar*, 144–153 (Torino: Bottega d'Erasmus). Salzman, M. (2002), *The Making of a Christian Aristocracy* (Cambridge, MA: Harvard University Press). Sedley, D. (2002), “The Origins of Stoic God”, D. Frede ve A. Laks (eds), *Traditions of Theology*, 41–83 (Leiden: Brill). Sedley, D. (2007), *Yaratılışçılık ve Antik Çağda Eleştirileri* (Berkeley: University of California Press). Segal, A. (1986), *Rebecca's Children: Judaism and Christian in the Roman World* (Cambridge, MA: Harvard University Press). Sharpe, E. (1983), *Understanding Religion* (Londra: Duckworth). Sherwin-White, N. (1952), “Erken Zulümler ve Yeniden Roma Hukuku”. *JTS* 3, 199–213. Sherwin-White, N. (1963), *Yeni Ahit'te Roma Topluluğu ve Roma Hukuku* (Oxford: Oxford University Press). Shin, M. S. (2018), *Büyük Zulüm: Tarihsel Bir Yeniden İnceleme*, *Studia Antiqua Aus traliensia* (SAA), 8 (Turnhout: Brepols). Sider, R. (2001), *Christian and Pagan in the Roman Empire* (Washington, DC: Catholic University of America Press).

--- SAYFA 287 ---

270 Kaynakça Simelides, C. (2009), Nazianzuslu Gregory'nin Seçilmiş Şiirleri (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht). Simon, M. (1979), "Yunan Hairesis'ten Hristiyan Heresy'ye", W. R. Schoedel ve R. L. Wilken (eds), Early Christian Literatür ve Klasik Entelektüel Gelenek, 101-116 (Paris: Éditions Beauchesne). Simon, M. (1986), Verus Israel: Roma İmparatorluğu'ndaki Hristiyanlar ve Yahudiler Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma, çev. H. McKeating (Oxford: Oxford University Press). Simonetti, M. (1975), La crisi ariana nel IV secolo (Roma: Institutum Patristicum Augustianum). Siniosoglou, N. (2008), Platon ve Theodoret: Platonik Felsefenin Hristiyan Sahiplenmesi ve Helenik Entelektüel Direniş (Cambridge: Cambridge University Press). Snyder, H. (2000), Teachers and Texts in the Ancient World (Londra: Routledge). Solmsen, F. (1973), "Gösteri Teorisine Erken Hristiyan İlgisi", W. den Boer ve ark. (eds), Romanitas et Christianitas, 281-291 (Amsterdam: Kuzey Hollanda). Somos, R. (2015), Origen'de Mantık ve Tartışma (Münster: Aschendorf Verlag). Song, E. (2009), Aufstieg und Abstieg der Seele: Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht). Sofokles, E. (1887), Roma ve Bizans Dönemlerinin Yunan Sözlüğü (MÖ 146'dan MS 1100'e kadar), 2 cilt (New York: Frederick Ungar). Sorabji, R. (1988), Madde, Uzay ve Hareket (Londra: Duckworth). Sorabji, R. (1993), Time, Creation and the Continuum (Londra: Duckworth). Sorabji, R. (2001), Duygular ve İç Huzur (Oxford: Oxford University Press). Sorabji, R. (2007), "Epictetus on Prohairesis and Self", T. Scaltsas ve A. Mason (eds), The Philosophy of Epictetus, 87-98 (Oxford: Oxford University Press). Spaneut, M. (1957), Le Stoicisme des Pères de l'église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie (Paris: Seuil). Stead, C. (1963), "Arius'un Platonizmi". OTS 14, 16-31. Stead, C. (1994), Philosophy in Christian Antiquity (Cambridge: Cambridge University Press). Steenberg, W. C. (2008), Irenaeus on Creation (Leiden: Brill, Suppl. to VC 91). Steenbuch, J. (2015), "Bir Hristiyan Anarşist? Nyssa'dan Gregory'nin Siyasi İktidara Eleştirisi". Siyasi Teoloji 17(6), 1-16. Steenbuch, J. (2018), "Ataerkil Ahlakta Altın Kural Ne Kadar Önemsizdir. Yeni Ahit'ten Augustine'e Bağlıları, Anlamı ve İşlevleri". Danimarka Felsefe Yıllığı, 1-21. Stevenson, J. (1987), A New Eusebius: Documents Illustrated the History of the Church to ad 337, 2. baskı (Londra: SPCK). Streck, M. (2005), Das schönste Gut. Der menschliche Wille bei Nemesis von Emesa und Gregor von Nyssa (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht). Stroud, B. (1984), Felsefi Şüpheciliğin Önemi (Oxford: Oxford University Press). Stump, E. ve N. Kretzmann (eds) (2001), The Cambridge Companion to Augustine (Cam köprüsü: Cambridge University Press). Taormina, D. P. (2014), "Seçim (hairesis), Self-determinasyon (autexousion'a) ve Porphyry's Interpretation of the Myth of Er'de Gücümüzde Ne Var (eph'hēmin)", P. Destrée, R. Salles ve M. Zingano'da (eds.), Bize Ne Kadar? Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar (Sankt Augustin: Academia Verlag). Thein, K. (2020), "The Heavenly Sphere (Bölüm 2, 391b9-392a31)", P. Gregoric ve G. Karamanolis (eds), Pseudo-Aristoteles: De Mundo (Kozmos Üzerine). Bir Yorum, 57-98 (Cambridge: Cambridge University Press).

Thomassen, E. (2006), Manevi Tohum: Valentinianus Kilisesi (Leiden: Brill).

--- SAYFA 288 ---

Kaynakça 271 Thorsteinsson, R. (2010), *Roma Hristiyanlığı ve Roma Stoacılığı: Antik Ahlakın Karşılaştırmalı Bir Çalışması* (Oxford: Oxford University Press). Thorsteinsson, R. (2012), "Yalnız Felsefeye: Justin'in Hristiyanlığını ve Platonculuktan Dönüşünü Yeniden Değerlendirmek". *Erken Hristiyanlık* 3, 492-517. Timotin, A. (2017), *La Prière dans la gelenek platonicienne, de Platon à Proclus* (Turnhout: Brepols). Torjesen, K. (1986), *Origen's Exegesis'te Hermenötik Prosedür ve Teolojik Yöntem* (Ber lin: De Gruyter). Trigg, J. (1985), *Origen: Üçüncü Yüzyıl Kilisesinde İncil ve Felsefe* (Londra: SCM Press). Turcescu, L. (2005), *Nyssa'lı Gregory ve İlahi Kişiler Kavramı* (Oxford: Oxford University Press). Tzamalikos, P. (2006), *Origen: Kozmoloji ve Zamanın Ontolojisi* (Leiden: Brill, Suppl. to VC 77). Vaggione, R. (1987), *Eunomius: The Extant Works* (Oxford: Oxford University Press). Van der Eijk, P. (1988), "Origenes' Verteidigung des freien Willens". VC 42, 339-351. Van Hoof, L. (2012), *Plutarch's Practical Ethics: The Social Dynamics of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press). Van Riel, G. ve T. Wauters (2020), "Gregory of Nyssa's Bundle Theory of Matter". J ECS 28, 395-421. Vogel de., C. (1985), "Platonizm ve Hristiyanlık: Salt Bir Düşmanlık mı, Yoksa Derin Bir Ortak Zemin mi?" VC 39, 1-62. Walzer, R. (1949), *Galen on Jewish and Christians* (Oxford: Oxford University Press). Warkotsch, A. (1973), *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter* (Paderborn: Ferdinand Schöningh). Waszink, J. (1955), "Tertullian'ın Hermogenes'e Karşı İncelemesi Üzerine Gözlemler". VC 9, 129-147. Waszink, J. (1965), "Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum". VC 19, 129-162. Watson, G. (1989), "Origen'in Peri Archôn'undaki Ruhlar ve Bedenler". *İrlanda Teolojik Üç Aylık Bülteni* 55, 173-192. Wehrli, F. (1944-1959), *Die Schule des Aristoteles*, 10 cilt (Basel: Schwabe). Whitmarsh, T. (2005), *İkinci Sofistik* (Oxford: Oxford University Press). Wilberding, J. (2011), *Embriyoların Nasıl Ruhlandırıldığı ve Gücümüzün Ne Olduğu Konusunda Gaurus'a* (Lon don: Bristol Classical Press). Wilken, R. (1984), *Romalıların Gördüğü Hristiyanlar* (New Haven, CT: Yale University Press). Wilken, R. L. (1972), "Athenagoras'ın Felsefi ve İncille İlgili Arka Planı", *Epektasis: Mélanges Jean Daniélou*, 3-16 (Paris: Beauchesne). Williams, M. (1996), "Gnostisizm'i Yeniden Düşünmek: Şüpheli Bir Kategoriyi Parçalamak İçin Bir Argüman" (Princeton, NJ: Princeton University Press). Winden van, J. (1970), "Le Christianisme et la philosophie: le beginment du diyalog entre foi et la raison", J. Quasten, P. Granfeld ve J. A. Jungmann (eds), *KYRIA KON: Festschrift Johannes Quasten*, 205-213 (Münster: Aschendorf). Witt, R. E. (1931), "İskenderiyeli Clement'in Helenizmi". CQ 25, 195-204. Wolfson, H. A. (1970a), *The Philosophy of the Church Fathers*, 3. baskı (Cambridge, MA: Harvard University Press). Wolfson, H. A. (1970b), "Nyssa'lı Gregory'de Ex Nihilo'nun Yayılımla Özdeşleştirilmesi". HThR 63, 53-60. Wyrwa, D. (1983), *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien* (Berlin: De Gruyter).

--- SAYFA 289 ---

272 Kaynakça Wyrwa, D. (1988), "Seelenverständnis bei Irenäus von Lyon", J. Holzhausen (ed.), *Ψυχή - Seele - Anima. Festschrift für Karin Alt*, 301-334 (Stuttgart: Teubner). Young, F. (1999), "İkinci Yüzyılın Yunan Savunucuları", M. Edwards, M. Good man ve S. Price (eds), *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jewish and Christians*, 81-104 (Oxford: Oxford University Press). Young, F., L. Aures ve A. Louth (eds) (2004), *The Cambridge History of Early Christian Edebiyatı* (Cambridge: Cambridge University Press). Zachhuber, J. (1999), *Nyssa'lı Gregory'de İnsan Doğası* (Leiden: Brill). Zachhuber, J. (2003), "Nochmals: Der 38 Brief des Basilius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa". ZAC 7, 73-90. Zachhuber, J. (2005), "Bir Kez Daha: Universals'da Nyssa'lı Gregory". JTS 56, 75-98. Zachhuber, J. (2006), "Stoacı Madde, Var Olmayan Madde? Caesarea Fesleğenindeki Bazı Pasajlar Yeniden Değerlendirildi". *Studia Patristica* 41, 425-431. Zachhuber, J. (2018), "The Soul as dynamis in Gregory's of Nyssa's On the Soul and Resurrec tion", A. Marmodoro ve N. B. McClynn (eds), *Exploring Gregory of Nyssa*, 142-159 (Oxford: Oxford University Press). Zachhuber, J. (2021) "Geç Antik Çağda Felsefe ve Teoloji: Kavramlar ve Terminolojiler Üzerine Bazı Düşünceler", taslak.

--- SAYFA 290 ---

INDEX Akademi 8, 30, 45, 57, 71 Afrodisiaslı İskender 15-16, 105, 140, 142, 188 İskenderiye 16-17, 19, 91, 114, 178, 237, 239-242 alegorik yorum 19, 50, 239 Amelius 6 Ammonius Saccas 34, 48, 239 öfke 30, 32, 141, 152, 155, 184, 206, 222, 240 Anscombe, G.E.M 203, 213-214 Antakya 19, 238, 242 Ascalonlu Antiochus 19, 45, 57, 74, 201, 210 Pergeli Apollonius 16 Tyanalı Apollonius 207 aporetik ruh, aporia 28, 33-34, 45-46, 169 Havariler 2 endişe (katalēpsis) 37 Arcesilaus 10 Arianizm 23, 91-92, 117 Aristo (Stoacı) 45 Aristotelesçilik 16, 22, 45, 62, 237 Aristoteles 2, 4, 6, 10, 12, 14, 22, 31, 33, 36, 41-43, 45-46, 48, 55-57, 60, 64-65, 70, 74, 78, 82, 89, 105, 111-113, 117, 123, 125, 133-138, 141, 153, 157, 160, 166-168, 172, 179, 181, 187, 190, 194, 203, 209-10, 225, 234-235 Arius 91-92, 95, 116-117, 205, 240-242 Arnobius 22, 240 Tanrı'ya asimilasyon 8, 11, 204, 206, 209, 212 astroloji/astrologlar 47, 132, 143, 152, 158, 160 Athanasius 9, 23, 27, 31, 43, 79, 83, 91, 92-93, 176, 185, 240-241 ateizm 5, 34, 48, 109, 205 Athenagoras 10, 12, 37, 47-48, 61, 63, 176, 180, 194, 207, 214, 217-218, 220-221 Atticus 15-16, 36, 45, 65, 213, 241 Augustine 1-2, 10, 22, 109, 225, 227 autexousion 133, 143-145, 147-148, 150, 159 Fesleğen 1-2, 5-6, 9, 23, 29, 44, 47, 80-84, 88, 92-93, 95, 116-123, 125, 130, 151, 157-160, 193, 210, 212, 225, 233, 241-242 Basilides 9, 67, 224, 237, 239 varlık bilimi 14, 42, 201 Tanrı inancı 5, 14, 151, 109, 205-207 inançlar 10, 37, 104, 108, 137-140, 142-143, 153, 214 Berkeley, G. 87 gövde 8, 37, 73, 78, 87, 91, 108-109, 153, 203, 234; 13, 43, 133, 158'in arzuları; ruhla ilişki 11, 12-13, 20, 23, 43-44, 56, 78, 80, 85, 116, 123-126, 153, 159-161, 166-196; (Bölüm 5), 202, 205-208, 209-210, 231, 233, 243; 9, 11, 12, 29, 39, 48-49, 85, 195 Boethus 8, 105, 113, 168 boulema (metinden) 19, 49 Tanrı'nın bouleması (yani Tanrı'nın iradesi) 75, 81, 91, 130-131

--- SAYFA 291 ---

274 Dizin Sezariye 19, 240-242 Kategoriler 21, 105-106, 111-113, 117, 125 nedenler 33, 55-56, 61, 65-66, 91, 140, 142, 160, 221 Celsus 3, 5, 7, 9, 11, 17, 35-36, 39-40, 45, 49, 60, 85, 91, 104, 106, 110, 113-115, 125, 194, 204, 240-241 Khaeremon 35 Mesih 2-3, 9, 34, 42, 62, 67, 76, 79, 103-104, 151, 155, 172-173, 176, 182-183, 209, 225, 232, 236 Hristiyan kültürü 6, 15, 40 Hristiyan kimliği 4-5, 214 Hristiyan felsefesi bkz. felsefe, Hristiyan Hristiyan (terim olarak) 16 Chrysippus 4, 105, 109, 178 Kilise, 18-19, 22, 30, 32, 40, 71, 94, 236, 241, 243 Clement 1-2, 5-6, 10, 21-22, 30-43, 45, 50, 74-76, 90, 95, 106-114, 116-117, 123, 125, 130, 147-153, 156, 158-161, 176, 181, 185, 188, 201, 204-214, 220, 225, 235, 237, 239 kavramları 45, 47-48, 75-76, 84, 110, 113, 117, 121-123, 125-126, 137, 190 Korint 19 Kornutus 35 İznik Konseyi 1, 23, 88, 92, 117, 240-241 yaratılış 4, 7, 11-12, 30, 47-48, 57, 59-89, 91, 117-118, 122, 131, 134, 143, 145, 151, 159, 172, 191, 202, 204-205, 207, 213, 217, 226-227, 236, 242; ex nihilo 20, 61, 67, 71, 73, 76, 84, 88; ayrıca bkz. kosmos Şam 14, 95 Delphi 14 Demokritos 22 determinizm 23, 47, 132, 135, 142-143, 147, 153-154, 157-158 şeytan 146, 155 diyalektik 39-40, 43, 105, 114, 116, 234 Dodds, E. R. 16 dogmatik gelenek bkz. felsefe, dogmatik gelenek bağımlılığı teması 34-35, 41, 62, 74 ölüm 8, 31, 83, 85, 143, 146, 159, 168-169, 171-174, 178-180, 186, 189, 195, 207, 218 yaratıcı 56-57, 60, 63, 65, 70, 89, 131, 136, 194, 203 gösteri 4, 11, 23, 104-106, 108-111, 115-116, 168, 241 ilahi akıl 4, 43, 56, 58, 70, 85, 131, 173 ilahi takdir 4, 30-31, 36, 40, 130-161 (Bölüm 4), 181, 187, 193-194, 202, 204, 234, 243 eklettizm 38, 41 eğitim 3, 5, 16-17, 30, 36, 114, 204, 213, 239, 242 duygular 8, 158, 174, 184, 191, 210-212, 243 Epiktetos 6, 16, 106, 130, 133, 138, 141, 156, 214, 232 Epikurosçular 12, 16, 21-22, 36, 45-46, 48, 70, 109-110, 116, 135-136, 166-167, 172, 186-187, 201-202, 206, 222 Epikuros 22, 29, 31-32, 40, 45, 222 epopticen 40 sonsuzluk: dünyanın 21, 61, 81; 72, 81. maddenin; ilahi kişilerin 92 etik 3, 8, 41, 73, 116, 133-134, 181, 200-214, 227, 239 Eusebius 6, 11, 19, 31, 35-36, 38-41, 61, 76, 77, 92, 104, 107, 110, 114, 118, 169, 179, 215, 217, 221, 237-241 ex nihilo bkz. ex nihilo inanç (pistis) yaratılış 3, 39-40, 103-104 kader 8, 47, 80, 114-115, 125, 140-143, 153, 157-160 Favorinus 9 ön bilgi (ilahi) 9, 23, 79, 114, 140, 154 Formlar 12-13, 29, 39, 56, 60, 65-70, 74-75, 78-79, 86, 88-90, 92, 112, 117, 131 irade özgürlüğü 6, 45, 76, 130-131, 138, 143-147, 148, 151, 156-157, 176 Galen 3, 6, 7, 10, 14, 16-17, 34, 38, 40, 103-106, 110-111, 113-114, 123, 158, 168, 186, 193-194, 232, 234 Hristiyanlığa hazırlık olarak Yunan felsefesi 5, 31, 38, 104, 241 Gibbon, E. 16 Gnosis 10, 18, 237 Gnostisizm 18, 132, 176 Gnostikler 18-19, 29, 44-45, 58-59, 67-70, 73, 81, 88, 92, 108, 132-134, 140, 145, 147, 152, 156, 161, 176, 185, 193, 196, 205-206, 224, 226, 234, 239 Tanrı: Hristiyan anlayışı 5, 30, 43, 47, 58-59, 70, 88, 109, 205, 206-207; 32, 35, 39, 66, 73, 75, 79, 80, 91'in bilgeliği

--- SAYFA 292 ---

Dizin 275 İncil 6, 19, 31, 33, 38-39, 62, 104, 122, 151, 211, 236-238, 241 lütuf (ilahi) 22, 144, 150-151, 156, 161, 208, 235 Nyssa'lı Gregory 1-2, 6, 9, 12, 15, 20, 22-23, 30-31, 43, 47-48, 83-84, 92-93, 116-117, 123, 130, 151, 157-159, 169, 176, 181, 185-186, 194, 196, 210, 213-14, 224-226, 232-234, 240, 242 mutluluk (eudaimonia) 20, 37, 42-43, 132, 134, 145, 160, 170, 201-202, 204-205, 207, 216, 227, 234-235 İbrani kültürü 39-41 Hegel, G.W.F. 2-3 Helen kültürü 11, 18, 28, 39, 104 Helen felsefesi bkz. felsefe, Helen Helenizmi 3-4, 17, 18 Herakleitos 22, 29, 34, 108 sapkınlıklar 6, 19, 27, 29, 67, 237-238 sapkınlık 19, 29, 144, 236 hermeneutik yöntem 50 hermetik kültler 6 Hermogenes 9, 29, 46-48, 57, 63, 71-74, 76, 118, 131, 176-177, 238 tarih 6, 16, 18, 22, 35, 38, 205, 214, 234, 241 Kutsal Ruh 69, 90-91, 93-94, 118, 151, 161 Homeros 5, 50 homoousios 92-93, 241 hipostaz 91, 93-94, 159, 233-234 Iamblichus 14, 48, 108, 130, 184, 207-208 ölümsüzlük 3-4, 8, 12, 30, 143-146, 168, 172, 174, 175, 179-180, 186 enkarnasyon 11-12, 89, 91-92, 172-173, 176, 182, 188, 209, 233-234, 241 içteki insan 209-210; ayrıca bkz. kişisel zeka 8, 56, 84-86, 89-90, 92, 112, 122-125, 152, 156, 166-167, 171, 173-174, 176, 179-180, 182-193, 204, 206, 209-210, 225; ayrıca bkz. ilahi akıl Irenaeus 1, 9, 13, 15, 18, 20, 45, 47-48, 58-59, 67-71, 73, 75-77, 89, 92, 130, 133, 135, 144-147, 151-152, 170, 172-178, 182, 184-185, 191, 193, 204-205, 225, 236-238 Yahudi kültürü 4, 35-36, 241 Yahudiler 17-18, 50, 104, 106, 205, 214, 225, 237 John Chrysostom 22 Evangelist Yuhanna 2 Yahudilik 17-18 Justin 1-2, 5-6, 13, 17, 21, 27-30, 34-36, 38-39, 42-43, 46, 49, 61-63, 65-67, 69, 73, 75-76, 88-90, 95, 104, 114, 130, 135, 140-147, 149, 153, 161, 169-174, 176-177, 182, 191, 201, 211, 213-219, 225, 233, 236-238 kainotomi 6 Kierkegaard, S. 2 kosmos 14, 55-58, 76, 136; ayrıca bkz. yaratılış Lactantius 5-6, 14, 30, 32-33, 43, 116, 193, 201, 205, 215, 222-224, 226, 240-241 dil 1, 4, 47, 90, 95, 105, 110-112, 116-119 Locke, J. 87 Logolar 6, 17-18, 32-36, 38-41, 47, 61-63, 65-67, 69-70, 75, 79, 85-86, 88-90, 92-93, 105, 120, 141, 149, 172-173, 176, 183, 195, 210-211, 213-214, 217, 221, 237-239 Longinus 12, 17, 20, 48 Lucian 3, 7, 17, 104 Ancyra'lı Marcellus 89 Marcion 9, 18, 29, 47, 58, 67-68, 70-71, 73, 88-89, 236, 238-239 Marcus Aurelius 16, 63, 214-217, 221, 237-238 Marius Victorinus 23 Marx, K. 3 Matson, W. 3 madde 6-7, 11-15, 20-21, 29, 40, 45, 47-48, 57, 60-67, 70-78, 80-82, 84-88, 95, 111-112, 124, 130-131, 136, 140, 159, 173, 177, 189-190, 210, 231-232; önceden var olan 7, 32, 64-65, 71, 75-77, 84; niteliksiz 61, 74, 82 tıp 33, 37-38, 106, 168, 178, 243 ölçülü 210, 212 Orta 60, 67, 89 Musa 3, 6, 34-35, 41, 62, 74, 77, 103, 242 efsane 18, 28, 49-50 70, 80 Arabacı efsanesi 192 Er efsanesi 149, 150, 153 mitoloji 28, 50 isimler 11, 23, 56, 79, 94, 111-112, 117-123, 125-126, 182 Nemesis 135, 157-159, 161, 179, 185-186, 191, 226, 242-243

--- SAYFA 293 ---

276 Dizin Neoplatonizm 2, 15, 153, 184, 206, 219, 234-235 Yeni Ahit 13, 18, 50, 58, 67, 88, 107, 200, 213-214, 240 Nietzsche, F. 2-3 Numenius 6, 10, 16, 19, 22, 35-36, 60, 63, 67, 70, 79, 89-90, 131, 159, 173-174, 182, 185 Eski Ahit 6, 18, 20, 36, 38, 46, 58, 67, 107, 114, 132, 140, 211, 236-237, 240 ontoloji 7, 21, 56-57, 60-62, 67, 81, 88, 91, 105, 111-112, 117-118, 167, 175, 178, 186, 195, 202 Origen 1-3, 5-6, 9, 11-13, 15, 17, 19-21, 27, 35, 40-45, 47-50, 57, 61, 75-82, 84, 86, 88, 90-95, 104, 106, 110, 113-116, 118, 122-123, 130, 135, 146-147, 151-161, 169-170, 181-186, 188-189, 194-196, 201, 204-207, 209-210, 213-214, 232-235, 238-241 pagan kültürü ve Hristiyan 5-6, 104, 196, 213 pagan Hristiyanlığa karşı itirazları 4, 47, 104 pagan felsefesi bkz. felsefe, pagan Pantaenus 19, 38, 239 Pavlus 1-2, 7, 13, 29, 104, 118-119, 133, 135, 156, 173, 194, 200, 205, 209, 213-215, 220, 224-225, 231 Peripatetikler 8, 12, 15-16, 20, 34, 36, 38, 45-46, 89, 105, 113, 132, 143, 168, 172 İskenderiyeli Philo 20, 41, 50, 57, 61, 74, 82, 90, 179, 212 Larissalı Philo 10 felsefesi: Hristiyan 2-5, 9-10, 15, 16, 22-23, 40, 114, 140, 235; dogmatik gelenek 10-11, 28, 32, 113; Helenik 6, 11, 27-36, 38-41, 43-44, 60, 70, 74, 201, 203, 207; pagan 2, 4-5, 7, 9, 15, 18, 23, 39, 41, 95, 200-201, 207, 208, 213, 220, 222, 227, 232-235; şüpheli gelenek 10, 28, 32, 37; Helen felsefesinin mezhepleri 28, 32, 36 fizik 41, 55-96 (Bölüm 2), 113, 121, 202-203 Platon 2, 5-7, 11-12, 18, 20, 22, 29-33, 35-36, 41, 45-46, 48-50, 56-57, 59, 62, 70, 74, 75, 78, 110, 123, 134-139, 141, 143, 166-167, 169, 172-175, 118-189, 203, 209, 213, 216, 223, 234-235, 237 Platoncular 4-5, 8, 12-16, 19-22, 34-36, 39-40, 42-43, 45-46, 50, 57-60, 63, 65, 67, 70-71, 73-74, 78, 81-82, 88-90, 95, 105, 107-108, 112-113, 131, 140, 143, 159, 168, 171-175, 182, 186, 193-194, 203-204, 208-209, 214, 231, 233 zevk 48, 138, 155, 192, 206, 212-213, 223 Plotinus 6, 8, 12, 14-15, 17-20, 22, 34, 43, 47-48, 58, 60, 65, 68, 70, 72, 78, 80, 82-83, 86, 88, 90, 93, 95, 105, 113, 130-132, 134, 152-153, 159, 168, 174-175, 182, 184-186, 191, 193-194, 202, 204-210, 212-214, 232-235, 240 Plutarch 9, 12, 14, 16, 22, 50, 60, 65, 70, 105, 108, 137, 142-143, 159, 173-174, 186, 202, 204, 212, 214 pneuma 13, 20, 167, 170-173, 177-178, 182; ayrıca bkz. ruh pneō 20, 170, 177 Posidonius 16, 35 Porphyry 3, 6, 8, 14, 17-18, 22, 43, 48, 50, 58, 65, 82-83, 85-87, 94-95, 104-105, 108, 111, 113, 117, 121, 130-131, 153, 168, 174, 182, 184, 186, 191, 193-194, 204, 207-210, 212, 214, 232-234, 239, 241 ilkeler: ilk 20, 23, 42, 55, 59, 61, 69, 88; kanıtlanamaz 4, 108 Proclus 14, 60, 80, 95, 159, 184 prohairesis 6, 133, 138, 140-141, 149, 159-160, 186 prolēpsis 108-109 imkansıza göre kanıt 48 propatheia 155 Ptolemaios 16, 105-106 Pisagorcular 9-11, 27-28, 32, 37, 110 Pisagorcular 4, 12, 34-35, 45, 74, 108 kalite 58, 82-83, 85, 112-113, 117, 190 reductio ad absürt 13, 76 din 3-4, 7, 14, 28, 30, 33, 148, 222-224, 239-240 restorasyon (apokatastasis) 213, 184, 195 diriliş 9, 11-12, 29, 39, 47-48, 85, 180, 189, 194-196, 208-209, 220, 233 retorik 4-5, 29-30, 38, 105, 114, 116, 239-242 ritüel 14-15, 207-208 Roma 16-17, 19, 236-238 Sabellius 89 kurtuluş 3, 18, 42, 67, 69, 92, 108, 132-134, 144-145, 151, 161, 170, 181, 183-184, 193, 204-209, 211, 213, 227, 234-235, 236

--- SAYFA 294 ---

Dizin 277 şüphecilik 11-12, 20, 28, 30, 36, 42-3, 127, 251-2; ayrıca bkz. felsefe, şüpheci gelenek; Pyrrhonean kutsal metinleri 11-12 kutsal yazılar 3-13, 18-21, 30, 38, 40, 43-47, 49-50, 67, 75, 77, 106-107, 110, 115, 118, 130, 132-133, 135, 139, 141, 150, 169-171, 174, 181-182, 200-201, 219, 227, 231-232, 237; 19-20 saniyelik sofistlik 17 öz 43, 133, 138, 153, 159, 167, 185, 193, 209, 210 Seneca 14, 106, 114, 154-155, 160, 214 duyular 43, 106, 123, 125, 137, 189-190 Septuagint 20, 240 Sextus Empiricus 9, 16, 28, 32, 106, 132 günah 72, 143, 146, 152, 156, 159, 171-172, 177, 180, 185, 194, 202, 207-208, 213, 226 kölelik 138, 224-226 Sokrates 30-31, 34, 38, 93, 116, 138, 148-149, 166, 187, 189, 204, 234 Süleyman 40, 77, 79 Tanrı'nın Oğlu 23, 35-36, 62, 63, 69, 73, 75, 79, 89, 90, 92, 182, 237 sofistlik 29, 38 sofistler 15 Soranus 16, 168, 178 ruh 8, 12-14, 21, 29-32, 39, 42-45, 49, 56, 62-63, 83, 108, 116, 124, 134, 137, 143, 144, 151-152, 154-157, 159-160, 166-196 (Bölüm 5), 201-211, 213, 217, 220, 231-233, 237, 242-243 ruh 13, 19, 133, 150, 169-182, 184, 191-192, 209, 217, 220 Stoacılık 6, 16, 22, 29-30, 37-38, 42, 45, 61, 71, 135, 202-203, 237 Stoacılar 8, 10, 12, 16, 20, 22, 29, 31-32, 34-37, 41, 45-46, 50, 57, 60-61, 69, 71, 74, 77-78, 105, 109-110, 115, 123, 132, 136-140, 142-143, 146-147, 149, 151, 153-158, 160, 166-168, 178-179, 181, 186-187, 202, 205, 207, 225, 234 Strato 8, 168 hükmün ertelenmesi 10, 28 kıyas 108-109 kıyas 43, 105, 110, 115-116, 175 Tatian 17, 27-29, 31, 39, 41, 65-67, 77, 140, 143-144, 146-147, 172-173, 176-177, 237-238 ayartma 138, 156 Tertullian 2, 5-6, 9, 11-15, 17-18, 20, 27-31, 33, 38-39, 41, 44, 46-48, 57-59, 63, 67, 69-76, 89-90, 95, 130-131, 145-147, 151, 158, 169-170, 176-182, 186, 194-195, 204-206, 208, 210-211, 213, 215, 217-221, 223-225, 232-233, 236-239 teodise 13, 133, 135, 152, 157, 196, 234 teoloji 14-15, 41, 59, 74, 92, 114, 117, 122, 233-234, 239, 241 Theophilus 39, 65-67, 69-70, 73, 75, 90, 95, 135, 143-146, 172, 174-176, 186, 214, 220-221, 223, 233, 238 Timaeus 8, 13, 20, 31, 43, 48, 50, 56-57, 59-68, 70, 73-74, 77-78, 81, 89, 91, 108, 130-131, 136, 166-168, 171-174, 179, 188-189, 203-204 ruh göçü 29, 32, 49, 175, 178, 186, 188 Trinity (kutsal, ilahi) 9, 12, 75, 88, 93, 118, 225, 232-234, 238 Valentinus 9, 18, 29, 58, 67, 133-134, 144-145, 176, 179, 181, 224, 237-239 mengene 46, 58, 60, 76, 115, 132, 141-142, 144-145, 147-148, 151-152, 157, 207, 240 erdem 13, 43, 46-47, 58, 68, 134, 138-139, 141-142, 144-145, 147-148, 157, 184, 191, 206-207, 210-213, 216, 218, 221-223, 235, 237 dünya, yaratılışa bakın, kosmos dünya ruhu 56, 58, 62-63, 70, 159, 173, 193, 204 Xenarchus 45 Xenocrates 57 Xenophanes 70 Zeno 29, 37, 137

--- SAYFA 295 [Görsel / Boş] ---