

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ANADOLULU BİR KİLİSE BABASI: NAZ ANZUSLU
GREGORY**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Elif TOKAY

**Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Dinler Tarihi**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Fuat AYDIN

HAZİRAN-2007

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ANADOLULU BİR KİLİSE BABASI: NAZ ANZUSLU
GREGORY

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Elif TOKAY

Enstitü Ana Bilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Dinler Tarihi

Bu tez 22/06/2007 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ali ERBA
Jüri Başkanı

Doç. Dr. Fuat AYDIN
Jüri Üyesi

Doç. Dr. Ramazan B. ÇER
Jüri Üyesi

BEYAN

Bu tezin yazımında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya diğer bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Elif TOKAY

30.05.2007

ÖNSÖZ

Nazianzuslu Gregory, Hıristiyanlığın merkez doktrini olan Teslis inancının oluşum aşamaları, Ortodoks düşüncenin temelleri ve Hıristiyanlık-felsefe etkileşimi gibi konuların yanı sıra IV. yüzyıl düşünce hayatına da ışık tutan önemli bir şahıstır. Bu çalışma, Teslis inancı ilgili yaşanan teolojik gelişmeleri, IV. yüzyılı merkeze alarak incelemekte ve ülkemizdeki Ortodoksluk çalışmalarına mütevazı da olsa katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Tez konusunun seçiminden tezin bitiş tarihine kadar yardımları ve teşvikleriyle beni destekleyen danışman hocam Doç. Dr. Fuat Aydın'a, çalışmalarım boyunca yardımlarını esirgemeyen Dr. Salime Leyla Gürkan'a, önemli kaynaklara ulaşmamı sağlayan M. Cüneyt Kaya'ya, maddi ve manevi desteği ile verimli bir çalışma dönemi geçirmemi sağlayan Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'ne, sevgilerini ve desteklerini her zaman yanımda hissettiğim aileme şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim.

Elif TOKAY

30.05.2007

Ç NDEK LER

ÖZET	iii
SUMMARY	iv
G R	1
BÖLÜM 1: IV. YÜZYILA KADAR KAPADOKYA BÖLGES , HIR ST YANLI IN DO U U VE YAYILI I	5
1.1. Kapadokya Bölgesinin Coğrafi, Tarihi, Siyasi, Etnik ve Sosyo-Ekonomik Yapısı	5
1.2. Kapadokya Bölgesinde Dini Durum	17
1.2.1. Hıristiyanlık Öncesi İnanışlar	17
1.2.2. Hıristiyanlığın Doğuşu ve Yayılışı	23
BÖLÜM 2: NAZ ANZUSLU GREGORY’N N HAYATI VE DÜ ÜNCELER	32
2.1. Ailesi, Çocukluğu ve Gençliği	32
2.2. Eğitimi ve Dönemin Önemli Şahıslarıyla Münasebetleri	36
2.3. Düşüncelerini Şekillendiren Unsurlar	45
2.4..Aktif-Asketik Hayat Çatışmasının Düşüncesinde ve Yaşamındaki Yansımaları	62
2.5. Eserleri	85
BÖLÜM 3: IV. YÜZYIL HIR ST YAN KONS LLER EKSEN NDE HIR ST YANLIK Ç NDEK TARTI MALAR	94
3.1. İznik Konsili ve İsa’nın Tanrı Oğlu Olarak Kabul Edilişi	94
3.2. İznik Konsili’nden İstanbul Konsili’ne Kadar Geçen Süreç	108
3.3. İstanbul Konsili’nin Toplanması, Tartışmaları ve Sonucu	117

BÖLÜM 4: NAZ ANZUSLU GREGORY’N N HIR ST YAN DÜ ÜNCES	
Ç NDEK YER VE ÖNEM	132
4.1. İznik Kredosu’nun Muhafazasına Katkıları: Teslis Doktrini	132
4.2. İstanbul Konsili Kararlarına Katkıları: Kutsal Ruh Doktrini	152
SONUÇ	177
KAYNAKLAR	180
ÖZGEÇM	190

Tezin Ba lı ı: Anadolu Bir Kilise Babası: Nazianzuslu Gregory	
Tezin Yazarı: Elif Tokay	Danı man: Doç. Dr. Fuat AYDIN
Kabul Tarihi: 22 Haziran 2007	Sayfa Sayısı: IV (ön kısım)+190 (tez)
Anabilimdalı: Felsefe ve Din Bilimleri	Bilimdalı: Dinler Tarihi
<p>Nazianzuslu Gregory'nin düşünceleri ve yaşamı merkezinde Teslis inancının oluşum aşamalarını inceleyen bu çalışma, aynı zamanda MS. IV. yüzyıla ışık tutmayı da hedeflemektedir. Zira Hıristiyanlık bu yüzyılda, Grek felsefesi ve kültürü ile yoğun bir etkileşime girmiş ve bir teolojinin vazgeçilmez öğeleri olan inanç beyanları, doktrinler ve terminoloji gibi unsurları üretmiştir. Bu verimli dönem, Hıristiyan inanç sisteminin merkez doktrinini yani Teslis inancını büyük ölçüde son şekline kavuşturmuştur. Gregory bu inancın şekillendirilmesinde ve bilhassa Kutsal Ruh'un Teslis'e dahil edilmesinde önemli bir rol oynamıştır. O, İznik Konsili'nde kabul edilen öğretiyi İstanbul Konsili'ne kadar taşıyan zincirin bir halkasıdır. İstanbul Piskoposluğu'nda bulunan ve kısa süreliğine de olsa İstanbul Konsili'ne başkanlık eden Gregory, Hıristiyanlığın bugüne kadar gelen klasik öğretisini ilan eden konsil kararları için güçlü bir zemin hazırlamıştır. Yaklaşık iki yıllık bu süre zarfında ortodoks Hıristiyan öğretisini Apollinariusçular ve Eunomiusçular gibi heretik gruplar karşısında savunmuştur.</p> <p>Gregory, hem doğu hem de batı Hıristiyanlığı tarafından önemli bulunmasına rağmen daha çok doğu Hıristiyanlığı üzerinde etkili olmuştur. O, mistik teolojisi, asketik yaşam eğilimi, imgesel ve apophatik (tenzihi) üslubu ile Ortodoks düşüncesini temellendirmiştir. Ayrıca Bizans dünyasının önemli edebi figürleri arasında sayılmıştır. Araştırmamız Gregory'nin, düşünceleri ve yaşamı ile Hıristiyanlık tarihinin çok önemli bir dönemi olan IV. yüzyıla ışık tutmuş ve V. yüzyılın tartışma konularına da zemin hazırlamış olduğunu ortaya koymaktadır.</p>	
Anahtar kelimeler: Hıristiyan Teolojisi, Teslis, Kutsal Ruh, İstanbul Konsili, İznik-İstanbul Kredosu	

Sakarya University Institute of Social Sciences Abstract of Master's Thesis

Title of the Thesis: An Anatolian Church Father: Gregory of Nazianzus	
Author: Elif Tokay	Advisor: Assoc. Prof. Dr. Fuat AYDIN
Date : 22 June 2007	Nu. of pages: IV (pre-text)+190 (main body)
Department: Philosophy and Religious Sciences	Subfield: History of Religions
<p>This thesis besides studying the doctrine of Trinity in accordance with the thoughts and the life of Gregory of Nazianzus also enlightens the fourth century. Because in this century, Christianity had an intense interaction with Greek philosophy and culture and produced essential elements of a theology like expressions of faith, doctrines and terminology. During this influential period the final shape of the Trinity was constituted. Gregory played an important role in the formation of this faith and especially including the Holy Spirit into the Trinity. He was a ring of the chain which carried the Nicene principles to the Council of Constantinople. He defended the orthodox Christian principles against the heretics like Apollinarius and Eunomius during his two year residence in Constantinople. Gregory who was the bishop of Constantinople and presided over the council for a short period had prepared a strong ground for decisions of the council that declared the classical Christian principles which came to us.</p> <p>Although he is important for both Western and Eastern Christianity he has more affected Eastern Christianity. He found basis for Orthodox thought with his mystical theology, his tendency to ascetic life and his imagery and apophatic style. He was called among the important literary figures of Byzantine too. In a word, he enlightened the important period of Christian history, i.e. fourth century with his thoughts and life and laid the groundwork for fifth century discussion points.</p>	
Keywords: Christian Theology, Trinity, Holy Spirit, the Council of Constantinople, Niceno-Constantinopolitan Credo	

G R

Tezin Konusu

Bu tez, Nazianzuslu Gregory'yi ve Teslis anlayışını konu edinmektedir. Konu, giriş ve sonuç dışında dört bölümde ele alınmaktadır. Giriş bölümünde tezin konusu, amacı, önemi ve yöntemleri açıklanmakta ayrıca kaynak değerlendirmesi yapılmaktadır. Birinci bölüm, Nazianzuslu Gregory'nin düşüncelerinin ve yaşam biçiminin şekillenmesinde etkisini hissettiren, bunun yanı sıra Hıristiyan teolojisinin geliştiği zemini gösteren Kapadokya bölgesinin tarihi, siyasi, sosyo-ekonomik ve dini yapısını incelemektedir. Bölgenin tarihi, milattan önce XII. yüzyıldan milattan sonra IV. yüzyılın sonlarına kadar ele alınmış, fakat Hıristiyanlığın III. ve V. yüzyıllar arasındaki tarihi diğer bölümlere bırakılmıştır. Ayrıca bölgenin dini yapısı, Hıristiyanlık öncesi ve sonrası olmak üzere iki başlık altında ele alınmıştır.

İkinci bölüm Nazianzuslu Gregory'nin biyografisini beş başlık altında ele almaktadır. Gregory'nin biyografisi; ailesi, eğitimi, düşüncelerini şekillendiren unsurlar, aktif-asketik hayat çatışmasının düşüncesi ve yaşamındaki yansımaları ile eserleri çerçevesinde sunulmaktadır. Bu bölüm, bir biyografi olmasının ötesinde IV. yüzyıl düşüncesine ışık tutmayı da hedeflemektedir.

Üçüncü bölüm, Hıristiyanlık tarihini birinci bölümün bıraktığı yerden alıp IV. yüzyılın sonlarına kadar getirmektedir. Ancak bu bölüm, esas olarak, IV. yüzyılda Hıristiyanlık içinde var olan teolojik tartışmalara ve bu tartışmaları gün yüzüne çıkaran konsillerle sinodlara odaklanmaktadır. Hıristiyan teolojisinin ana doktrini olan Teslis'in çeşitli süreçler sonucunda şekillendiğini vurgulayan bu çalışma, üçüncü bölümde bu süreçleri yansıtmaya çalışmakta ve bir sonraki bölüme zemin hazırlamaktadır.

Dördüncü bölüm, Gregory'nin Teslis anlayışını ve bilhassa Kutsal Ruh'un tanrılığı konusundaki düşüncelerini ele almaktadır. Bu bölüm, İznik ve İstanbul Konsili ekseninde Teslis doktrininin oluşum sürecini ele almakta ve Gregory'nin bu konudaki katkılarını sunmaktadır. Sonuç bölümünde ise Gregory'nin Hıristiyan düşüncesi içindeki yeri ve önemi değerlendirilmektedir.

Tezin Amacı

Bu tez, Nazianzuslu Gregory'yi ve Teslis anlayışını hem IV. yüzyıl hem de sonraki dönem açısından anlamayı ve akademik bir çalışma olarak sunmayı hedeflemektedir. Bu çalışma, Hıristiyan teolojisinin, büyük ölçüde I. yüzyıldan IV. yüzyıla kadar Anadolu topraklarında Grek düşüncesi ile etkileşime geçerek oluştuğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu dönemin en önemli temsilcilerinden biri olan Nazianzuslu Gregory'nin, Hıristiyanlığın Teslis doktrininin ve bu doktrinin üçüncü unsuru olan Kutsal Ruh'un Tanrı olduğu inancının mimarlarından olduğunu göstermek de tezin bir diğer amacıdır.

Tezin Önemi

Nazianzuslu Gregory hakkında Türkiye'de yapılmış ilk çalışma durumundaki bu tez ilk dönem Hıristiyanlığı ve Ortodoksluk araştırmalarına katkıda bulunulacak, konuyla ilgili yurt dışında yapılan çalışmaları tanıtmış ve değerlendirmiş olmasıyla da gelecekte yapılacak olan çalışmalar için zemin hazırlamış olacaktır.

Tezin Yöntemi

Bu tez, Hıristiyan inanç sisteminin en önemli unsuru olan Teslis doktrini Nazianzuslu Gregory üzerinden tarihsel süreçle irtibatlı olarak incelemekte, teolojik bir değerlendirme yapmamaktadır. Dolayısıyla tarihsel bilgiler ve inançla ilgili veriler objektif bir şekilde bir araya getirilip değerlendirilmeye çalışılmıştır.

İnanca dair veriler Hıristiyan kaynaklarından alınmıştır. Gregory'nin eserlerinin İngilizce tercümelerinden istifade edilmiş, ancak önemli kavramların Grekçe orijinaleri üzerinde inceleme yapılmıştır. Türkçe karşılıkları tam olarak bulunamayan Grekçe kavramlar orijinallerinin okunuşu veya İngilizce kullanımları ile verilmiştir. Yine Türkçe karşılıkları tam olarak bulunamayan İngilizce kelimelerde serbest fakat amaca uygun bir tercüme tercih edilmiştir.

Geçmişte farklı isimlere sahip olan fakat daha sonra şimdiki isimleri üzerinde mutabakat bulunan özel isimler, ilk kez kullanıldıkları yerlerde, parantez içinde eski isimleri de gösterilerek verilmiştir. Gregory, Basil ya da Konstantin gibi İngilizce

telaffuzlu özel isimler, yaygın kullanımından dolayı Grekçe asıllarının Türkçe okunuşları yerine tercih edilmiştir.

Kaynak De erlendirmesi

Bu tezin birinci el kaynaklarının başında Gregory'nin eserleri yer almaktadır. Gregory'nin söylevleri ve mektupları hususunda ana kaynaklarımız, *The Nicene and Post Nicene Fathers* serisinin VII. cildi ve Brian Daley'in *Gregory of Nazianzus* adlı eserleri olmuştur. Gregory'nin şiirleri ise Carolinne White'ın *Gregory of Nazianzus-Autobiographical Poems* adlı çalışması ile Daley'in zikredilen eserinden takip edilmiştir.

Gregory'nin teolojik düşünceleri ile ilgili yapılmış şu iki doktora tezi ikincil kaynakların başında yer almaktadır: Frederic Norris'in *Gregory Nazianzen's Doctrine of Jesus Christ* ve Donald Winslow'un *Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus* adlı çalışmaları. Anthony Meredith'in *The Cappadocians*, Brian Daley'in *Gregory of Nazianzus*, Carl Ullmann'ın *Gregory of Nazianzum* adlı biyografik çalışmaları ile Robert Payne'in *The Fathers of The Eastern Church* adlı eseri de bu gruba dahildir. Ayrıca Gregory'nin retorikçi yönünü ele alan Ruether, Ellverson ve Hagg'la Jones'a ait çalışmalar da tali kaynaklar arasındadır.

Hıristiyan doktrinlerinin ve inanç ifadelerinin geçirdiği süreçler için J. N. D. Kelly, Jaroslav Pelikan ve Adolf Harnack'ın eserleri; konsil kayıtları için *The Nicene and Post Nicene Fathers* serisinin XIV. cildi, kilise tarihi için Eusebius, Socrates, Sozomenus, Theodoret ve Jerome gibi antik yazarların yanında modern dönem yazarlarından Chadwick ve Lietzmann'ın tarihleri; doğu kilisesi tarihi ve düşüncesi için Vladimir Lossky, Timothy Ware ve Kürşat Demirci'nin çalışmaları, Kapadokya'nın tarihi, siyasi, sosyo-ekonomik ve dini yapısı için Metin Sözen'in editörlüğünde hazırlanan *Kapadokya* isimli eserle Nezahat Baydur'un çalışması kullanılmıştır.

Yukarıda zikredilen kaynaklar arasında yer alan Norris'in ve Winslow'un doktora tezleri, teolojik çalışmalar olmakla birlikte, Gregory'nin düşüncelerini büyük ölçüde yorumsuz bir biçimde yansıtabilmektedir. Ruether ve Ellverson'ın incelemelerinin yanında Daley'in eseri ve Hagg-Jones editörlüğünde hazırlanan çalışma da ciddi ve

objektif bir araştırma niteliğini taşımaktadır. Ancak Ullmann'ın detaylı biyografisi savunmacı bir tarzda kaleme alınmıştır. Ramazan Adıbelli'nin, 2002 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığı *Kapadokya Bölgesindeki Hıristiyanlık Tarihi* başlıklı tez de Hıristiyan inancına dair incelemeler yapmaktan çok bölgedeki Hıristiyan etkisini ve yapılarını ele almıştır.

BÖLÜM 1: IV. YÜZYILA KADAR KAPADOKYA BÖLGESİ , HİR ST YANLI IN DO U U VE YAYILI I

1.1. Kapadokya Bölgesinin Co rafi, Tarihi, Siyasi, Etnik ve Sosyo-Ekonomik Yapısı

Kapadokya, eskiçağdan itibaren Anadolu coğrafyasının gerek tarih gerekse kültür açısından önemli yerleşim yerlerinden biri olmuştur. “Kapadokya” adına ilk kez Pers kralı I. Darius (M.Ö. 522-486) dönemine ait bir yazıtta rastlanmaktadır. Pers İmparatorluğu’na bağlı ülkelerin sıralandığı Behistun¹ kayalıkları yazıtında bölge *Katpatuka* ismiyle anılmaktadır. Bu ismin anlamı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Tam olarak bilinmemekle birlikte sözcüğün Persçe “*Tukha*” ya da “*Dukha Ülkesi*” yani “*Güzel Atlar Ülkesi*” anlamına geldiği sanılmakta ve bu anlam yaygın olarak kullanılmaktadır. Bölgenin atlarının meşhur olduğu, Asur ve Pers imparatorluklarının buradan haraç olarak at ve katır aldıkları bilinmektedir. Roma döneminde bölgenin atları, at yarışları için tercih edilmiştir. Nyssalı Gregory ve Nazianzuslu Gregory’nin eserlerinde (Gregory of Nazianzus, 1989: 343, 392, 400) görülen at yarışı imajı, dördüncü yüzyılın sonlarında bile bölgede yarış atlarının yetiştirildiğini göstermektedir (Heine, 1990: 175). Romalı doğa tarihçisi Plinius’a (I. yüzyıl) göre ise isim Halys’in (Kızılırmak) bir kolu olan Kapadoks (Delice) Çayı’ndan gelmektedir (Sevin, 1998a: 47). “Kapadokya” isminin kökeni konusundaki tartışmalara şu görüşler de eklenmelidir: Medler, M.Ö. 585’te bölgeyi ele geçirdiklerinde Ermenice *Katpat-ukh* (Katpat halkı) ismini benimseyerek kullanmışlardır. *Katpat* adının kökeni, yörenin baş tanrısı (Hurri dilinden gelen ve Hititler tarafından da kullanılan) *Hepat/Khepat*’tan gelmektedir. Nitekim M.Ö. II. bin yılda ve M.Ö. I. bin yılda ülkelerin baş tanrılarına göre adlandırılmaları yaygın bir uygulamadır (Adıbelli, 2002: 14). Ayrıca bu sözcük, Hitit topraklarında konuşulan bir dilden, Hint-Avrupa ailesine mensup Luvice’den gelmiş olabilir (Esin, 1998: 65).

Gerasimos Augustinos’a (1992: 11) göre bu tür bölge isimlerinin oluşumunda tarihin ve coğrafyanın önemli bir yeri vardır. Nitekim yukarıda verilen isimlerden ilki,

¹ İran’da, Kirmanşah ile Hemedan arasındaki yol üzerinde bulunan Bizitun (Behistun) Dağı (Esin, 1998: 65).

bölgenin sosyo-kültürel yapısından diğeri de coğrafi bir unsurdan kaynaklanmaktadır. Augustinos bu iki unsurun birlikte etki ettiği isimlere örnek olarak *Asia* ve *Anatolia*'yı vermekte ve Greklerin bu adlarla kendilerini o dönemde bilinen yerlere göre konumlandığını söylemektedir. Greklere göre *Anatolia* “güneşin doğduğu yer” dir.

Doğuda Armenia, kuzeyde Pontus, kuzeybatıda Galatia, güneyde Kilikia, güneydoğuda Kommagene, batıda da Phrygia ve Lykaonia ile komşu olan bölge, kuzey-güney doğrultusunda Karadeniz'den Toroslar'a, doğu-batı doğrultusunda da Kızılırmak'tan Fırat'a kadar uzanır. Sınırları zaman zaman değişikliğe uğrayan bölge (Sevin, 1998a: 47), dağlık ve denizden yaklaşık 2500 metre yükseklikte bir yerleşim yeridir (Meredith, 2000: 2). Bölgenin batıdan doğuya gittikçe artan engebeli yapısının en önemli yüksekliği Argaios (Erciyes) Dağı'dır (3917 m.). Halys (Kızılırmak) Nehri Kapadokya'yı doğu-batı yönünde baştan başa kat eder. Güneye yakın olmasına rağmen Kapadokya'da kışları oldukça sertleşen karasal step iklimi görülür. Bu iklim özelliklerinin eskiçağda bile benzer bir yapı sergilediği düşünülmektedir. Erciyes eteklerindeki ormanlar dışında bölgede bozkırlar geniş yer kaplamıştır (Sevin, 1998a: 48). Bölge, vadi yamaçlarından inen sel sularının ve rüzgarın, tüflerden oluşan yapıyı aşındırmasıyla meydana gelen (Tuncel, 1998: 27) *peribacaları* ile özdeşleşmiştir.

Kapadokyalıların etnik kökenlerinin Suriye olduğu konusunda antik yazarlar ittifak etmiştir. Kapadokyalılar Küçük Asya'daki diğer milletlerin aksine Asya kökenlidir. Bu, bölgenin Suriye ile bağlantılı olan yerlere yakınlığına ve Halys'in doğal akışı gereği diğer bölgelerden ayrılışına bağlanabilir (Cramer, 1971: 105). Nitekim Herodot (1973: 46), Halys Irmağı'nın Kapadokya Suriyelileri ile Paphlagonia¹ arasında sınır çizdiğini, böylece ırmağın neredeyse Bütün Asya'yı bir kıydan öbürüne kesmiş olduğunu belirtir. Kyros (M.Ö. 559-529) tarafından birleştirilene kadar Halys Irmağı, Med ve Lydia imparatorluklarının sınırını oluşturmuştur. Güneydeki koyu tenli Suriyelilerden ayırt etmek için kuzeyde yaşayan bu halka Leukosyrialılar (Beyaz Suriyeliler) denmiştir. Kapadokyalıların Suriye'den gelen Sami bir kavim olduğunu desteklemek için Aramice konuştukları iddia edilmektedir. Arabissos'ta

¹ Karadeniz'in kıyısında, Pontus ve Bitinya arasında kalan bölge. Bitinya, antikçağda Ön Asya'nın kuzey batısında bulunan ve günümüzde Bolu, Bursa, Kastamonu ve Zonguldak şehirlerini kapsayan bölgenin adıdır.

(Kapadokya'nın Kataonia bölgesinde bir şehir, bugünkü Elbistan) Arami dilinde bulunan çok sayıda kitabe, bu tezi destekler mahiyettedir (Adıbelli, 2002: 25). Ancak bu görüşün M.Ö. VI. yüzyıl öncesi için güvenilir olduğu söylenemez. M.Ö. VI. yüzyıl öncesinde bölgede Tabal, Kaşku ve Muşki gibi çeşitli halklar yaşamış, bu tarihin ortalarından sonra İranlı Ahamenidlerin bölgeye gelmesiyle zaten karışık olan toplum yapısı iyice karmaşık bir yapı göstermeye başlamıştır (Sevin, 1998a: 48).

Tarihöncesi dönemde Anadolu'da tek bir ırktan müteşekkil kavimlerin yaşamadığı, antropolojik ve arkeolojik delillerle ispat edilmiştir (Kınal, 1987: 35). Kapadokya halkının etnik yapısı belirlenmeye çalışılırken ortaya konulabilecek en doğru tespit de bu olacaktır. Zira M.Ö. V. yüzyılda yaşamış olan Herodotos'un *Tarih*'inde (1973: 46, 408) şu ifadeler yer almaktadır: "Kapadokyalılara Yunanlılar Suriyeli derler" ve "Bu Suriyelilere Persler Kapadokyalı derler". Herodotos'un bu ifadelerinden Kapadokya halkının Grek ya da Pers kökenli olmadığı ortaya çıkmaktadır; ancak bu iki milletin bölge üzerindeki etkileri yadsınamayacak derecede önemlidir. Perslerin ve Greklerin bölge üzerindeki etkilerini incelemek için Kapadokya'nın tarih boyunca kimlerin hakimiyetlerine girdiğinin ve ne tür siyasi-sosyal yapılara sahip olduğunun incelenmesi gerekmektedir.

Kapadokya bölgesi Hitit İmparatorluk Çağı'nı (M.Ö. XII. yüzyıl başlarına doğru çökmüştür) izleyen dönemlerde Tabal adıyla anılmaya başlamıştır. M.Ö. IX. yüzyılın ortalarında Tabal ülkesi irili ufaklı birçok beylikten oluşmaktaydı. III. Tiglath-Pileser (M.Ö. 745-727) ve II. Sargon (M.Ö. 721-705) gibi Asur kralları, bölgenin önemli yollar üzerinde bulunması ve Bolkar Dağları'ndaki zengin gümüş madenleri nedeniyle Kapadokya ile sıkı ilişkiler kurmaya çalışmıştır (Sevin, 1998b: 173). Bölge M.Ö. IX. ve VIII. yüzyıllarda çeşitli krallıklar ve beylikler tarafından paylaşılmıştır. Doğuda (Fırat kıyılarından Elbistan'a kadar) Melid Krallığı, batıda (Gürün'den Nevşehir ve Niğde'ye kadar) Tabal krallıkları ve kuzeyde de Kaşku Krallığı bulunmaktaydı. Bu halklar genellikle Hitit-Luvi hiyeroglif yazısını kullanmaktaydı. Midas döneminde Frig Krallığı'nın giderek güçlenen etkisini bölge üzerinde hissettirmesi, II. Sargon'u (M.Ö. VIII. yüzyılın sonlarına doğru) harekete geçirmiştir. M.Ö. VIII. yüzyılın sonlarında Asur İmparatorluğu Niğde'den Malatya'ya kadar uzanan alanı güçlü bir sınır çizgisi haline getirmiş ve Frig Kralı Midas'ı barış istemek zorunda bırakmıştır (M.Ö. 709).

M.Ö. VIII. yüzyıl sonlarında Kafkaslar üzerinden gelen Kimmerler¹ büyük ölçüde Kapadokya'ya yerleşmiş ve Tabal ülkesi bu göçlerden çok olumsuz etkilenmiştir.

Asur İmparatorluğu M.Ö. VII. yüzyılın sonlarında Babil, İskit ve Med ortak güçleri tarafından yıkılınca (M.Ö. 621) Kapadokya'nın kuzeyi M.Ö. 590 yıllarında büyük çapta İranlı Medlerin hakimiyeti altına girmiştir. Ahamenid sülalesinden Kyros (M.Ö. 559-529) Med Krallığı'na son verince Halys'e kadar uzanan bölgenin hükümranı olmuştur. M.Ö. 547'de Lidya devletine son veren Persler bütün Anadolu'nun sahibi haline gelmiştir. Kyros'a karşı Lidya'yı tutan Kapadokya Kralı Aribaios'un varlığı bu dönemde yerli sülalelerin yaşamakta olduğunu göstermektedir. Pers toprakları "krallığın koruyucusu" anlamına gelen satraplarca yönetilmekteydi; ancak M.Ö. VI. yüzyılın sonlarına doğru bu satraplıklar hakkında kesin ve net bilgilere sahip bulunmamaktayız. Pers egemenliği döneminde Anadolu'ya gelen pek çok zengin ve soylu Pers ailelerinden bazıları da Kapadokya'ya yerleşmiştir. Bunların en meşhurları, M.Ö. VI. yüzyılın sonlarından başlayarak bölgede etkin görünen ve belki de ilk satrap olan Ariaramnes ve ailesi ile M.Ö. 302'den sonra Kapadokya ve Paphlagonia'yı yöneten Mithridates ailesidir. Bu süreçte Kapadokya yerlileri İranlı ailelerin yanında hizmet gören, toprağa bağlı köleler haline gelmiştir (Sevin, 1998b: 189-193).

M.Ö. V. yüzyıl sonlarında Kapadokya Krallığı'nın başında Mithridates bulunmaktaydı. Mithridates'in ardından krallık babadan oğula geçen bir hanedan haline geldi ve zaman zaman isyanlara sahne oldu. M.Ö. 360'ta Karadeniz'e kadar uzanan Kapadokya ikiye bölündü ve kuzey kısmına Pontos adı verildi (Sevin, 1998b: 193). Büyük İskender Halys'i geçtiği sırada I. Ariarathes Kapadokya satrabı (Pers valisi) ünvanı ile İskender'in atadığı satraba karşı çıkmıştı. Ariarathes ailesi, M.Ö. 322'de Makedonya ordusu komutanı Perdikkas tarafından öldürülünce Kapadokya yirmi yıl süreyle Makedonyalı satraplar tarafından yönetildi. M.Ö. 281 yılında bölgedeki Makedonya egemenliği son buldu ve hakimiyet Seleukos'a geçti. Bölgenin güney kesiminde Seleukos ve ardından gelenler bir süre daha başta kaldılar. Bu sırada kuzeyde Pers kökenli Mithridates Pontos Krallığı'nı kurmuştu. I. Ariarathes'in ardından oğlu II. Ariarathes Seleukos krallarına bağlı kalarak bölgenin hakimiyetini elinde tuttu. II.

¹Kapadokyalılar üzerinde Kimmerlerin önemli etkilerinin olduğunu düşünenlerin yanı sıra bu halkın Kapadokya'ya gelmediğini savunanlar da bulunmaktadır. Bkz. Baydur, 1970: 117.

Ariarathes'in torunu III. Ariarathes, bazı bilim adamlarınca Kapadokya'nın gerçek kralı olarak kabul edilmektedir. Çünkü III. Ariarathes'in sikkelerinde kendisinden öncekilerden farklı olarak ilk kez "basileus" yani "kral" kelimesi yer almaktadır. Dolayısıyla yaklaşık olarak M.Ö. 255 yılı Kapadokya Krallığı'nın başlangıç tarihi olarak kabul edilir (Tekin, 1998: 199-201).

Kapadokya Krallığı bölgesel bir nitelik taşıdığı için Helenizm buraya girmekte zorlanmıştır. Bu yüzden Helenler tamamen nüfuz ettikleri Pontos Kapadokyası'ndan ayrı gördükleri bölgeye sadece Kapadokya adını vermişlerdir. Helen kaynaklarına göre bölge Fırat, Toros ve İkonien (Konya) sınırları arasındaki alandan ibarettir (Günaltay, 1987: 264-265).

IV. Ariarathes döneminde başlayan Kapadokya-Roma ilişkisi, V. Ariarathes tarafından sürdürülmüştür. Bu dönemde bölge Yunan kültürüyle yakından tanışmış, ancak kralın ölümüyle birlikte Helenizm'in kötü kabul edilen adetleri Kapadokya topraklarında yayılmıştır. Kralın ölümünün ardından krallık iç savaşa sürüklenmiş ve ardından çökmüştür. Kapadokya toprakları Pontos Kralı Mithridates'in çeşitli entrikaları ile kısa süreli idarelere maruz kalmıştır. Bölge, Mithridates'in ve Bitinya Kralı Nikomedes'in hakimiyeti ele geçirmek için başvurdukları stratejiler neticesinde karışık dönemler geçirmiş ve VIII. Ariarathes ile bu hanedan sona ermiştir. Bölgedeki karışıklık Roma Senatosu tarafından Mithridates'in ve Nikomedes'in ele geçirdikleri yerlerden geri çekilmeleri ve burada hür devletlerin kurulması kararı ile çözülmeye çalışılmıştır. Ancak Kapadokyalılar cumhuriyet fikrine karşı çıkmış ve Roma'dan seçecekleri kralı onaylamasını istemişlerdir (Günaltay, 1987: 266-272). Buradan hareketle Kapadokya halkının, boyun eğmeye müsait ve köle olmaya razı bir yapıda olduğu yorumları yapılsa da Günaltay'a (1987: 274) göre, Kapadokyalıların, Roma'nın cumhuriyet teklifi altında kendilerini Roma'ya bağlamayı düşündüğü tehlikesini sezmiş oldukları için bu uygulamaya karşı çıkmış olmaları mümkündür. Kapadokya bir süre daha Mithridatların entrikalarına sahne olmuştur. Bu dönemde senatoda karışıklıklar baş gösterdiği için bir ara Mithridatlar halk tarafından teveccüh görse de baştakiler yavaş yavaş bir Roma valisi konumuna inmiş ve M.S. 17'de Kapadokya bir Roma eyaleti (provincia Cappadocia) haline gelmiştir (Günaltay, 1987: 277). Bu tarihten sonra

Kapadokya, atlı sınıftan bir vali (procurator) tarafından yönetilmeye başlamıştır (Tekin, 1998: 216).

Yaklaşık üç yüz yıllık bir Roma egemenliği sırasında bölge çeşitli zamanlarda bölünmelere ve komşu eyaletlerle birleşmeye maruz kalmıştır. 330'dan sonra Kapadokya, Bizans adıyla anılan Doğu Roma İmparatorluğu'nun bir parçası haline gelmiştir. Diocletianus (284-305) döneminde bölgenin doğu kısımları ayrılarak Armenia bölgesi oluşturulunca Kapadokya toprakları da küçülmüştür. 371'de İmparator Valens (364-378), bölgenin güneyinde başkenti Tyana (Kemerhisar) olan Kapadokya II (Kapadokya Secunda) eyaletini oluşturmuştur. Kapadokya Prima'nın başkenti ise Kaisareia'dır. IV. yüzyıl Kapadokya'sına ait önemli bilgileri "Kapadokyalı Babalar"ın eserlerinden öğrenmekteyiz. Bölge, IV. yüzyıldan VII. yüzyılın başlarına kadar Bizans-Pers çekişmelerine maruz kalmış, VII. yüzyıldan itibaren de Arap saldırılarıyla tanışmıştır (Akyürek, 1998: 229).

Kapadokya'da halk, kabile-aşiret düzeninde bir örgütlenme ile bir arada bulunmuş ve çoğu kez köylerde yaşamıştır. Engebeli bir yapıya sahip olan bölgenin bazı kesimleri son derece az bir nüfusa sahip olmuştur. Yerel krallar, kırsal kesimde yaşayan halkı "strategia" denilen birimlerle yönetmiştir. Kökeninin çok eskilere dayandığı düşünülen bu birimler Roma egemenliği döneminde bile varlığını sürdürmüştür. "Strategialar"da egemenlik yöre soylularına ve rahip prenlere aittir. Bu bölgesel birimler Tauros'un (Toros) kuzeyinde Morimene, Khamenene, Saravene, Sargarausene ve Laviansene şeklinde sıralanırken Tauros'un güneyinde de Garsauritis, Tynanitis, Kilikia, Kataonia ve Melitene birimleri yer almıştır (Sevin 1998a: 52). Strabon'a göre Kapadokya'nın iki önemli kenti Tyana ve Mazaka'dır. Ksenophon, Tyana'nın geçmişinin Hititler'e kadar uzandığını söylemekte ve şehirden büyük ve zengin bir kent olarak söz etmektedir. Gerçekten de Tyana, Kilikia strategiasına açılan önemli bir mevkide bulunmaktadır. Daha sonra Kayseri adını alacak olan Mazaka, başlangıçta Tyana'dan daha az elverişli bir konumda bulunmuş olmasına rağmen Krallık döneminde başkent yapılmış, Roma döneminde de bölgenin en önemli şehri haline gelmiştir (Tekin, 1998: 214-215).

Kapadokya, Anadolu yarımadasının ortasını kaplayan konumuyla önemli yollar üzerinde yer almaktadır. Hıristiyanlığın gelişmesinden sonra "Hacı Yolu" olarak

adlandırılan Ankyra (Ankara)-Tyana (Kemerhisar)-Kilikia Yolu, Karadeniz'i Akdeniz'e bağlayan Pontos Euksenios-Tavion-Mazaka Yolu ve Kapadokya'nın Ege kıyıları ile ilişkisini sağlayan İkonion (Konya)-Garsaura (Aksaray)-Mazaka (Kayseri) Yolu, bunlar içinde en önemlileridir (Sevin, 1998a: 49-50).

Kapadokya bölgesi bulunduğu mevki itibariyle sürekli iktidar mücadelelerine sahne olmuştur ve bu nedenle de farklı kültürlerin etkisi altına girmiştir. Bölge üzerindeki en büyük etki, Perslere ve Greklere aittir. Perslerin hakimiyeti ile Kapadokyalıların kendi topraklarında köle konumuna getirildiği bilinmektedir. Perslerden önce Hititlerden kalma büyük topraklara sahip prensler bulunmaktadır. Bölgede Pers etkisinin uzun yıllar hissedildiğini düşünenlere göre bu etki, Helenistik dönemde, Roma devrinde ve Hıristiyanlık sonrasında bile kendini göstermektedir. Bilhassa din alanında olmak üzere takvim, giyim-kuşam gibi unsurlarda Pers hakimiyetine boyun eğişe rastlanmaktadır; ancak bu teslimiyetin Persler tarafından zorla gerçekleştirilmediği kabul edilmektedir (Adıbelli, 2002: 30). Kapadokya halkının kendilerinden güçlü otoritelerin hakimiyetini kabul etmede sıkıntı çekmediği söylenebilir. Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi Kapadokya halkının köle tabiatlı olduğu şeklinde bazı yorumlar yapılmıştır.

Her ne kadar Kapadokya'nın Helenleşmeyi tam olarak gerçekleştirmediği düşünülse de (Meredith, 2000: 2, Ramsay, 1961: 24 ve Baydur, 1970: 120) bölge üzerinde yadsınamaz bir Grek etkisi vardır. Kapadokya Kralı V. Ariarathes Yunan kültürüne duyduğu ilgiyi Helenizm'i topraklarına sokmaya çalışarak göstermiştir. Ancak kendisinden sonra başa gelenler İyonya kültürünün sefahat alemleri gibi unsurlarını da devreye sokarak toplumda bir bozulmanın başlamasına sebep olmuşlardır (Günaltay, 1987: 267-268). Kültepe (Kanes) ve Kayseri üzerinde incelemeler yapan Nezahat Baydur (1970: 117), bölgede Helenizm'in eğitimli sınıf tarafından benimsendiğine, ilkel halkın köy ekonomisini sürdürdüğüne dikkat çekmektedir. Yerli sanat dilinin M.Ö. IV. yüzyıldan itibaren Helenleştiği ve yerel dillerin yanında Grekçe'nin de kullanılmaya başladığına arkeolojik bulgular işaret etmektedir (Adıbelli, 2002: 29). Ancak Grek eğitimi almış olanların dahi aksanın çok kaba olduğu söylenmektedir. Nezahat Baydur'un (1970: 121) aktardığına göre Philostratus (*Vita Soph.* II, 13), Kaisareialı sofist Pausanias'ın, Atinalı ünlü sofist Herodes'in öğrencisi olduğunu, pek

çok özelliğe sahip bulunduğunu ve irticalen konuşmalar yaptığını söyledikten sonra şöyle devam etmektedir: “Bütün Kapadokyalılar gibi kaba bir aksanla konuşur, kısa heceleri uzatır, uzunları kısaltırdı, pahalı nefis yiyecekleri hazırlanış sırasında bozan aşçı gibi”. Mezar yazıtlarında rastlanan Grekçe adlar, M.Ö. II. yüzyılda bölgeye Grekler’in gelmiş olduğunu göstermektedir.

Kapadokya halkı kaynaklarda eğitimsiz ve kaba olarak tarif edilmektedir. Bu bağlamda Anthony Meredith (2000: 2), M.Ö. VI. yüzyıla ait, bölge halkını yılanlardan daha zararlı olarak tanıtan hatta onların akıllıca konuşmaları ihtimalinin bir tosbağanın uçması ihtimali ile aynı olduğunu ifade eden bir şiirden söz etmektedir. Yine bir hicivde zehirli bir yılanın Kapadokyalı birini soktuğu fakat adam yerine yılanın öldüğü yazılmaktadır (Baydur, 1970: 118). Tertullianus’un şu sözleri de Kapadokyalılar hakkında ne düşündüğünü ortaya koymaktadır: “Nefret etmeye değer üç K vardır dünyada: Kapadokyalılar, Kilikyalılar ve Krytoslular (Giritliler)” (Texier, 2002: 9). Ancak Strabon, onları barbarlardan ayırarak çalışkan, Yunan diline ve kültürüne vakıf kişiler olarak övmektedir (Günaltay, 1987: 456). Nazianzuslu Gregory otuz üçüncü vaazında (1989: 396) geçen bir cümlede şöyle demektedir: “Kapadokya sadece atlarıyla değil genç nesliyle ve meşhur insanları ile de tanınır”. Nezahat Baydur (1970: 119-120), araştırmasında Kayseri’den çıkan meşhur isimlere yer vermekte ve bu isimlerin çoğunlukla M.S. IV. yüzyılda toplandığını belirtmektedir. Bölgeyle adeta özdeşleşmiş Kapadokyalı Babalar düşünüldüğünde Baydur’a katılarak IV. yüzyılın Kapadokya için parlak bir asır olduğu söylenebilir.

Kapadokyalı Babaların eserlerinde, yaşadıkları dönemin sosyal konuları ile ilgili önemli bilgiler yer almaktadır. IV. yüzyılın ihtişamı bölgede uzun sürmemiş, Kapadokya halkı Bizans’ın etkilerinden ve dolayısıyla zenginliklerinden mahrum kalmıştır. Bölgede hakim olan feodal yapıdaki sosyal sistem, halkın bağımlı bir karakter sergilemesine ve bölgede şehirlerin gelişmemesine neden olmuştur (Heine, 1990: 175). Halkın davranışları ve konuştukları Grekçe, Bizans soyluları ve eğitilmiş kişiler için son derece kabardır. Basil’in Kapadokyalı gençleri eğitmek için görevlendirdiği Antakyalı Sofist Libanus onlar için “evcilleştirilmesi olanaksız yaban güvercinleri” ifadesini kullanmıştır. Charles Texier’in aktardığına göre Nazianzuslu

Gregory, M.S. 372 yılına doğru yazıldığı sanılan epigramlarından birinde, değerli bir mezarın yıkılmasına öfkelenmesinin ardından cemaate şöyle seslenmektedir:

“Mausolos’un mezarı da kocaman ama
Karyalılar kusur etmezler ona saygıda
Ne bir saldırgan ne bir el izi ortalıkta
Bense onca yüksekteyim Kapadokyalıların
Üstünde, ama görüyorsunuz çektiklerimi;
Yazı mı yazacaksınız üstüme, ey ölü katilleri!” (Texier, 2002: 25).

Texier, Nazianzuslu Gregory’nin Kapadokyalıları, sefaletten aptala dönmüş ve işi utanç verici mezar soygunculuğuna dökmüş insanlar olarak gösterdiğini belirtmektedir. Texier’e göre Gregory bu işi önlemede başarılı olamamıştır (Texier, 2002: 24). İkonoklazma sonrası imparatorluk doğulu değerlere yakınlaşınca bölge üzerine olan ilgi artmaya başlamıştır. Ancak bu topraklarda manastır hayatının ortaya çıkışı ve yaygınlaşması halkta zaten var olan yoksulluğun ve boyun eğiş karakterinin pekişmesine sebep olmuştur (Akyürek, 1998: 235-236).

Bölge Helenizasyondan oldukça az etkilenmiş, dördüncü yüzyılın sonlarında bile hala yerel bir Kapadokya diyalektiği kullanılmaya devam etmiştir¹. Meredith (2000: 2), Kapadokya halkının eğitimsizliğinin uzun yıllar sürmüş olabileceğine ve bu nedenle Kapadokyalı Babaların (Nazianzuslu Gregory, Basil ve Nyssalı Gregory) eğitim seviyesinin şaşkıncı olduğuna değinmektedir. Ona göre Kapadokyalı Babaların eserleri eğitimsiz bir topluluğa hitap ettikleri göz önüne alınarak değerlendirilmelidir. Meredith, Alman tarihçi Theodor Mommsen’in şu tespitinde isabet ettiğini düşünmektedir: Büyük Frederick zamanında Bradenburg ve Pomerania ne kadar Fransız ise emperyal dönemin başlarında Kapadokyalılar da o kadar Grekti.

IV. yüzyılda Kaisareia’da bulunan dokuma ve silah atölyeleri bu dönemde bölgede sanayileşmenin başlamış olduğunu göstermektedir (Baydur, 1970: 120). Kaisareia, cephedeki ordunun silah ve giyim ihtiyacını sağlamanın yanında bölgedeki en büyük

¹ Resuller’in İşleri, II: 8-9’da Kapadokyalılar’ın farklı bir dil kullandıkları belirtilmektedir. Ayrıca Basil (1989: 47) *De Spiritu Sancto*’da (*On The Spirit*) şöyle demektedir: “Biz Kapadokyalılar da kendi memleketimizin lehçesiyle (diyalektik) konuşuruz.” Ancak bu dil konusunda sağlıklı bir bilgi bulunmamaktadır.

askeri garnizonu oluşturmaktadır. Kentin zenginliği önce Persleri ardından da Arapları burayı istilaya sevk etmiştir. Bölgenin ismi konusunda da belirttiğimiz üzere, çok öncelerden beri atlarıyla meşhur olduğu bilinen bölge, Bizans ordusunun at ihtiyacının karşılanmasında önemli bir yere sahiptir. At yarışları Bizans'ın erken dönem Kapadokyası'nda yaygın bir sosyal ve siyasal etkinlik teşkil etmiştir. Bugün dahi bağlılığı ve şarap üretimiyle meşhur olan bölge, bu özelliğini yüzyıllardır sürdürmüş olmalıdır (Akyürek, 1998: 236).

Kapadokya kültürünü etkileyen en önemli unsur Hıristiyanlık olmakla birlikte arkeolojik kazılarda tarih öncesine ve sonrasına ait materyaller ve yeraltı şehirleri gibi yapılar da gün yüzüne çıkarılmıştır. Bölge kendisine has yapılar olan peribacaları, kaya kiliseleri ve yeraltı şehirleri ile dikkati çekmektedir. Kapadokya'daki kaya mimarlığının başlangıç tarihini tespit etmek zordur; ancak çok eski dönemlerden itibaren bölge halkının coğrafyanın kendilerine sağladığı ilginç malzemeyi keşfetmiş olduğu anlaşılmaktadır. Yumuşak tüf içinde kolayca oyularak inşa edilen yapılar ısının yalıtımında eşsiz bir koruma sergilemektedir. Kaya mimarisi deprem ve sel gibi afetlere dayanıklılığın yanı sıra rutubetsiz bir ortam da sağlamaktadır. Bu yapılar bugün de limonluk, şarap mahzeni ve tahıl ambarı olarak kullanılmaktadır. Kaya mimarisinin, sürekli dış saldırılara uğrayan bölge halkı için korunması kolay sığınaklar teşkil ettiği söylenebilir. Yapılar genellikle yer yüzeyinden oldukça yüksekte oyulmuştur. Bu şekilde oluşturulmuş yapılardan günümüze ulaşan örnekler dini mimari örnekleridir ve IV. yüzyılla VI. yüzyıl arasında inşa edilenlerden bize kadar gelenlerin sayısı epey azdır (Akyürek, 1998: 243-244).

İmparator Theodosius (M.S. 379-382) zamanında doğudaki putperestlik kalıntılarının yok edilmesi çabası, IV. yüzyıldan önce yapılmış Hıristiyanlık öncesi dini yapıların günümüze gelmemesini açıklamaktadır. Mimari yapıların korunmaması yalnızca halkın yıkıcılığına bağlanamaz. M.S. III. yüzyılda gerçekleştiği söylenen yer sarsıntılarının bölgeyi tahrip etmiş olması da önemli bir etkidir (Baydur, 1970: 135, 137-138). Kapadokya'daki yeraltı şehirlerinden bahseden en eski kaynak Xenophon'un Anabasis adlı eseridir. Xenophon'un M.Ö. IV. yüzyılda yaşadığı bilindiğine göre yeraltı şehirlerini en kesin biçimde bu döneme tarihlemek doğru olacaktır. Ancak bu tarihi M.Ö. VII-VIII. yüzyıla kadar geri götüren araştırmacılar bulunmakta, hatta

Hititlerin bu yapıların inşasında payı bulunduğu düşünülmektedir. Taşı kullanmayı iyi bilen tarih öncesi insanların basit de olsa bu yapıları yapacak kapasitede olduğu düşünülünce bu tarih epey gerilere götürülebilmektedir. Kesin olarak yapılabilecek tespit, yeraltı kentlerinin Bizans döneminde en yaygın biçimde kullanıldığıdır (Gülyaz, 1998: 520-523).

Bölgede halen turistik amaçlı yapılan çanak-çömlek işinin kökeni de arkeolojik kazılardan elde edilen bulgular sonucu yerleşim tarihine kadar geri götürülebilmektedir. Ayrıca Kaisareia'da IV. yüzyılda faaliyette olan dokumacılık sanayii, dokumacılığın Bizans döneminden beri sürdürüldüğünü göstermektedir (Alper, 1998: 531, 547).

XIX. yüzyılda Kapadokya'yı gezen Charles Texier, *Küçük Asya* isimli eserinde hem o dönemde hem de daha önceki dönemlerde yaşayan Kapadokyalıların sosyal, kültürel ve ekonomik hayatları ile ilgili bilgiler vermektedir. Buna göre Perslerin hakimiyeti sırasında bölgede geniş bahçeler ve kralların av kuşları ile her türlü hayvan için düzenlettirdikleri parklar bulunmaktadır. Bölgenin katırları pazarlarda at fiyatına satılmaktadır; dağlık kısımlarda da at ve keçi beslenmektedir. XVIII. yüzyılda bölgenin zenginliklerinden birini teşkil eden koyun cinsi önceki dönemlerde azdır fakat halk keçi yününden yapılmış elbiseler giymektedir. Perslere yılda bin beş yüz at, bin katır ve elli bin koyun vergi verilmektedir (Texier, 2002: 7-8, 11).

Engabeli alanları nedeniyle az bir nüfus yoğunluğuna sahip olan Kapadokya, gerek hammadde gerekse iş gücü bakımından, ele aldığımız zaman diliminde hiçbir dönem zengin bir bölge niteliği taşımamıştır. Verimli topraklara sahip Melitene (Malatya) ve ormanlık alanlarla kaplı Argaios (Erciyes) çevresi hariç bölge çorak ve verimsiz topraklarla kaplıdır. Strabon, Melitene ve Argaios için şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Melitene, Kommagene'ye benzer, çünkü her tarafında meyve ağaçları vardır ve bütün Kapadokya'da böyle olan tek ülkedir. Böylece hem zeytin üretir hem de Helen şarabıyla rekabet eden Monarite şarabı elde eder.” “Bütün Kapadokya'da hiç kereste olmadığı halde Argaios'un bütün çevresi ormanlarla kaplıdır ve böylece kolaylıkla kerestecilik yapılabilir...” (Strabon, 2000: 4).

Atları ve katırları ile meşhur olan bölgede, bozkırlar çayır olarak bırakılmış ve bu çayırarda iyi cins atlar ve katırlar yetiştirilmiştir. Toroslardaki gümüş madeni bölgenin önemli zenginliklerindedir. M.Ö. IX. yüzyılda Asurlular'ın ilgisini çeken maden daha sonra Ahamenidlere ödenen verginin önemli bir kaynağını oluşturmuştur. Ayrıca Tabal'ın erken dönemlerde önemli bir maden bölgesi olduğu düşünülmektedir, çünkü Asur İmparatoru II. Sargon (M.Ö. 721-705), bir Urartu kutsal bölgesi, Muşafir'den ele geçirdiği ganimetler arasında altın kulplu gümüş çanaklardan söz eder ki bunlar Tabal yapımıdır. Bunun yanında Kitab-ı Mukaddes'in Hezekiel bölümünün yirmi yedinci babının on üçüncü pasajından Tubal'da (Tuval, Tabal) tunç kapların üretildiğini öğrenmekteyiz. Tabal'da üretilen bu tunç kapların güneydeki Sur kentinde satıldığı anlaşılmaktadır. Yine Niğde'nin Bor ilçesine bağlı Kaynarca köyü yakınlarındaki bir tümülüs mezardan ölü armağanı olarak boğa atışlı tunç kazanlar, omphaloslu tunç kaseler, testiler ve kemerler çıkarılmıştır. Bu eşyaların Tabal atölyelerinde üretildiği düşünülmektedir (Sevin, 1998: 187).

Strabon, Kapadokya'da üretilen bir aşı boyasından bahsetmekte ve bunun dünyanın en iyisi olduğunu söylemektedir (2000: 12). Bu boyanın diğer bir adı da Sinopeli'dir (Sinoplu), çünkü boyayı bölgeye ulaştıran Ephesoslu tüccarlar boya maddesine Sinope'den ulaşmaktadır. Tekstil sanayisinde kullanılan kırmızı renkli miltos adlı bu boyanın kırmızı kurşun ya da zincifreden yapıldığı düşünülmektedir (Sevin, 1998a: 61). Strabon'un bahsettiğine göre bölgeden bazı taşlar çıkarılmaktadır (2000: 11-12). Kristal ve onyks plakalar, fildişine benzeyen ve kendisinden hançer sapları yapılan beyaz bir taş ile saydam taşlar bu gruptandır. Mazaka ülkenin yapı inşaatında kullanılan kereste ve taş merkezidir.

Kapadokya'nın en önemli ticari gelirlerinden birini de köleler oluşturmaktadır. Bölgedeki sert iklim koşullarına dayanıklı köylülerin çocukları toprak sahipleri tarafından satılmıştır (Sevin, 1998a: 61). Servetlerini kaybedince köylülerini satan Pers soyluları yalnızca tapınakların kölelerini satamamıştır (Günaltay, 1987: 457).

Nezahat Baydur'un (1970) Kaneş (Kültepe) ve Kayseri hakkındaki araştırması, Asur Koloni Çağı (M.Ö. XIX-XVIII. yüzyıllar) gibi erken bir dönemde, bölgedeki ekonomik durumu görebilme imkanını sağlamaktadır. Kültepe (Kaneş) tabletleri ticari

içerikli olmasının yanında M.Ö. II. bin yılda Anadolu'nun siyasi ve toplumsal yapısı hakkında da aydınlatıcı bilgiler vermekte ve o tarihte Asurluların Anadolu'nun zenginliklerinden haberdar olduğunu hatta bu topraklarda ticari girişimlerde bulunduğunu göstermektedir (Darga, 1998: 156). Kazılarda bulunan yanık tahıl taneleri, bunların konduğu küpler ve taş ambarlar, el değirmenleri ile metinlerde rastlanan buğday, mısır ve benzeri tahıl sözcükleri, yerlilerin ziraatın yanı sıra bira yapımı ve bağcılıkla da uğraştığının göstergesidir. Altın, gümüş, bakır işlenmesi ve tunç yapımı ile dokumacılık halkın geçim kaynaklarındandır. Yerlilerin ürettiği dokumalar Asurlular tarafından işlenerek yeniden bölge halkına satılmaktadır. Bölge halkının fakir olduğu ve Asurluların ekonomik açıdan halkı baskı altında tuttuğu bilinmektedir (Baydur, 1970: 49-50).

1.2. Kapadokya Bölgesinde Dini Durum

1.2.1. Hıristiyanlık Öncesi namı lar

Anadolu, Hıristiyanlığın doğuşuna ve yayılışına kadar çok tanrılı dinlerin ve bazı kültürlerin merkezi, hatta Ana Tanrıça kültü gibi bazı unsurların da doğum yeri olmuştur. Hıristiyanlık'tan sonra, M.S. IV. yüzyıl gibi bir tarihte bile bu inançlara ait bazı yapıların bölgedeki varlığı ve dönemin yazarlarının bu yerlere atıflarda bulunması, Hıristiyanlık öncesi bölgedeki dini inanışları ana hatlarıyla incelemeyi gerekli kılmaktadır.

Hıristiyanlık öncesi Kapadokya'nın yerel dini, eklektik unsurlar içermektedir. Kapadokya önemli bir geçiş bölgesi olduğu için bu unsurların Kapadokya'ya çeşitli milletler tarafından getirildiği düşünülebilir. Nitekim ateş kültüründe Perslerin, dağ kültüründe Hititlerin, Zeus ve Apollon kültürlerinde de Greklerin katkısı görmek mümkündür. Ancak bu dinde yerli Anadolu ve Hitit-Luvi etkileri en önemli rolü oynamaktadır (Sevin, 1998b: 193).

Yerli Ana Tanrıça Ma, Kapadokya panteonunda ilk sırayı alır. Bu tanrıça bereketlilikle ilgili olmasının yanında ormanlardaki vahşi hayvanların da sahibidir. Bu yüzden avcılar ona dişi geyik kurban eder. M.Ö. I. bin yılın ilk yarısı içinde Tabal ülkesinde Ma tapınımına ilişkin bir iz bulunmazken, bu tarihlerde Frigya'da (Sakarya Irmağı ile Büyük Menderes'in yukarı çığırları arasında kalan bölgenin eskiçağdaki adı) Ma'ya

tapınıldığı bilinmektedir (Sevin, 1998b: 193). Ma, Lydia'da (İzmir ilinin doğusu, Manisa ilinin büyük bir bölümü, Kütahya ve Uşak illerinin batı uçları) *Kybele*, Frigya'da *Kybele* ve Hititler'de *Hepat* diye adlandırılan Ana Tanrıça'nın Komana Pontika (Tokat civarı) ve Komana Kappadokika'da (Kayseri yöresi) aldığı çok eski bir Anadolu adıdır (Kulaçoğlu, 1992: 15). Strabon'a göre Ma, Komana'da kutsanan Savaş tanrıçası Enyo'ya Kapadokyalıların verdiği isimdir (2000: 4). Ma'nın en eski ve en değerli tapınağı Komana'da (Gömenek) bulunmaktadır; ancak kuzeydeki Komana zamanla güneydekinin yerini almıştır. Her iki Komana'da da büyük rahip, krallığın ikinci şahsiyeti sayılmakta ve şehirle çevresindeki kutsal topraklar kendisine tabi bulunmaktadır (Günaltay, 1987: 459). Strabon, rahibin genellikle kralla aynı soydan olduğunu bildirmektedir (2000: 4). Eski müelliflerin eserlerine dayanılarak Ana Tanrıça Ma tapınımı ile ilgili bazı bilgiler verilmektedir (Bkz. Günaltay, 1987: 459-460); ancak bu bilgilerin güvenilirliği kesin olmadığı için burada aktarılmayacaktır. Ma tapınımının, geçmişi M.Ö. 6500-7000'lere kadar uzanan Anadolu'ya ait Ana Tanrıça kültürünün, Kapadokya topraklarında bölgeye ait özelliklerle şekillenerek kazandığı yeni bir biçim olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla Ana Tanrıça kültürünün genel özellikleriyle birlikte bazı yerel unsurları da Ma tapınımında bulmak mümkündür (Kulaçoğlu, 1992: 15).

Yerel dinin bir unsuru da Luvi kökenli Fırtına Tanrısı Tarkhu'dur. M.Ö. VIII. yüzyılın son çeyreğine tarihlenen bir kabartmada sol elinde sapsarı kesilmemiş bir buğday demeti, sağ elinde üzeri üzüm taneleri ile dolu olan bir asma dalı taşıyan Tarkhu, kralla karşı karşıya bulunmaktadır. Arka planında Hitit-Luvi hiyeroglifiyle kralın tanrıya dua ettiği yazılmaktadır. Bu kabartma Tarkhu'nun bereketle ilgili tarafının yanında kralın tanrıya bağlılığını ve nimetlerin tanrıya ait oluşunu simgeliyor olmalıdır (Sevin, 1998b: 193).

Helenistik çağda ve Roma döneminde bölgedeki en önemli kült Argaios (Erciyes) kültürüdür. Roma İmparatorluk Dönemi Kaiseria sikkelerinde Argaios tasvirine sıkça rastlanması bu görkemli dağın yöre halkı üzerinde büyük bir etki gösterdiğini ortaya koymaktadır. Sikkelerdeki bu tasvirler krallık döneminde görülmemektedir. Arkhelaos'un kentin adını Kaiseria'ya çevirmesiyle önem kazanmaya başlayan dağ tanrısı kültürünün Tiberius döneminde şehrin eyalet merkezi haline gelmesiyle

yaygınlaştığı söylenmektedir (Tekin, 1998: 225). Dağ tanrılarına önem veren Hititlerin bu bölgede yaşaması ve onlara ait dağ kültürünün daha sonra Roma'ya geçmesi Argaios'a ait bir dağ kültürünün varlığına işaret etmektedir. Argaios'un bir dağ kültürüne dönüşmesi süreci hakkında kesin bilgilere sahip bulunulmamakla birlikte erken çağlarda bu dağın bir dağ tanrısı ile ilgili olmuş olabileceği varsayımının ileri sürülmesi yanında Argaios ve imparator kültü arasında da bir bağ kurulmuştur (Baydur, 1970: 123).

Argaios'un doruğuna çıkan bir yol üzerindeki Tekirderbent köyünde bulunan Hitit hiyeroglif dilindeki bir yazıtta dağın adı geçmektedir. Bu adın Hurrice Namni olabileceği düşünülmüş ve Hurrilerin buradaki varlığı da göz önüne alınarak Argaios kültürünün Hurri Tanrısı Namni'nin isim değiştirerek yaşayan hali olduğu sonucuna varılmıştır (Baydur, 1970: 124-125).

Argaios'un Zeus'la ilişkisi de bu konuda önemli bilgiler sunmaktadır. Maximus Tyrius, ilk insanların Olympos ve İda gibi dağ tepelerinde Zeus'a heykeller diktiğini söylemektedir. Solinus da Kapadokya halkının Tanrı'nın Argaios'ta oturduğuna inandığını belirtmektedir. Sikkeler üzerinde bulunan ay ve yıldız motifleriyle kartal figürlerinin Zeus'la ilişkili olduğu düşünülmektedir (Baydur, 1970: 125-126). Nezahat Baydur, Kaiseria'nın eski ismi Mazaka'nın Zeus'la ilişkili olduğunu¹ ve bu ismin Perslerden de önceye gittiğini belirterek kültürün kökenini gerilere götürmektedir (1970: 126). Nitekim Persler döneminde Zeus inancının varlığı açıktır ve bu konuda Herodot şöyle demektedir: “İranlıların adetleri, en yüksek dağların tepelerine çıkarak orada Jüpiter'e kurban adamaktır, Jüpiter onların bütün gök kubbesine verdikleri isimdir.” Kilise tarihçisi Sozomenus'tan (1989: 329) öğrendiğimize göre İmparator Julian (M.S. 361-363) Kaiseria halkına karşı Hıristiyanlığı hemen kabul ettikleri ve Apollon ile Jüpiter tapınaklarını yıktıkları için düşmanlık beslemektedir. Şehir halkı, Julian'ın tahta geçişinden hemen sonra kentte bulunan tek tapınak olan Fortune² tapınağını da ele geçirince imparatorun öfkesini üzerine çekmiştir. Öyleyse Kaiseria'da Zeus tapınağı M.S. IV. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür. Sikkeler üzerinde yer alan

¹ Mazaka adının Frigce Zeus anlamındaki Mazeus'tan geldiği ve önce Maza şeklinde kullanılıp Pers egemenliği sırasında bu şekli aldığı düşünülmektedir (Baydur, 1970: 79).

² Nazianzuslu Gregory (1989: 266), babasının ölümü üzerine yaptığı konuşmasında, Fortune tapınağının o dönemde mevcut olduğundan bahsetmektedir.

Argaios eteklerindeki iki ya da dört sütunlu tapınağın tasvirinin de Zeus tapınağını göstermesi makuldür (Baydur, 1970: 127).

Kapadokyalıların Ana Tanrıça Ma'nın ve Zeus'un yanı sıra Apollon, Tykhe ve Serapis'e taptığı, aynı zamanda Mithra, ateş ve imparatorluk kültlerini sürdürdükleri bilinmektedir. Ayrıca Gök Tanrısı Zeus'un yanında Kapadokyalılar'ın Leuko-Syria kökenlerine ters olan bir Güneş Tanrısı inancına da rastlanmaktadır. Ancak bu inanç sadece Kataonialılarda görülmekte Pontos bölgesinde bulunmamaktadır. Pontos'a ait Men (Lunus) isimli erkek ay tanrısının Pers kökenli olduğu sanılmaktadır (Günaltay, 1987: 458).

Strabon, Apollon'un bütün Kapadokya'da itibar gördüğünü söylemektedir (2000: 7). Yukarıda, kilise tarihçisi Sozomenus'tan M.S. IV. yüzyılda bölgede Apollon tapınağının bulunduğunu öğrenmiştik. Grek kültürünü Kapadokya'ya yerleştirmeye çalışan V. Ariarathes döneminde bu inancın Atina'dan getirilmiş olduğu söylenebilir. Şehirde basılan sikkelerde Apollon çıplak, sağ elinde defne, sol elinde ok ve yay bulunduğu halde resmedilmiştir (Baydur,1970: 127).

Yukarıda sözü edilen Fortune tapınağının adı Nazianzuslu Gregory tarafından Tykhe şeklinde kullanılmıştır. Bunun yanı sıra şehrin sikkeleri üzerindeki tasvirler de Tykhe kültürünün varlığına delil teşkil etmektedir. Ayrıca British Museum'daki bir gem üzerinde Tanrıça Argaios başına taç giymiş biçimde sunulmaktadır. Bu Tanrıça geç Roma döneminde İsis ile bir tutulmuş olabilir, zira Kaiseria'da bulunan bir karneolde (Antik çağlarda en değerli takı taşı) Tanrıça, bir elini dümene dayamış diğer eliyle Dionysos heykelini tutarken tasvir edilmiştir. Başında da İsis tasvirlerinde görülen bir disk ve disk üzerinde de tüyler bulunmaktadır (Baydur, 1970: 127-128).

Nezahat Baydur'un bildirdiğine göre bölgede Serapis kültürünün varlığını kanıtlayacak yazılı bir belge bulunmamaktadır (1970: 128). Ancak Septimius Severus (M.S. 193-198), Macrinus (M.S. 217-218) ve Severus Alexander (M.S. 222-235) dönemi sikkelerinde elinde agalma (ahşap yontu) olarak Argaios'u tutan Serapis'e rastlanmaktadır. Geç Roma çağı Anadolusunda Mısırlı tanrıların yaygın olduğu bilindiğinden, Mısır kökenli bu tanrıçanın da Kapadokya inancında yer edinmesi mümkündür.

Kaiseria'da bulunmuş bir yazıtta, İran kökenli Avesta dininde ışık, bereket ve savaş tanrısı olan “güneş Tanrısı yenilmez Mithra”ya yapılan bir adaktan bahsedilmektedir. M.Ö. 1400'e ait bir Hitit-Mitanni anlaşmasında adı geçen bu tanrıya inanın Ahamenid krallarından II. ve III. Artaxarxes zamanında (M.Ö. 400'ler) Küçük Asya'da yaygınlaştığı düşünülmektedir. İmparator Aurelius'un (M.S. 270-275) annesinin bu güneş tanrısı rahibelerinden olduğu bilinmektedir (Baydur, 1970: 128-129).

Kapadokya'daki Pers etkisinin kendisini hemen hemen her alanda hissettirdiğine değinmiştik. Dolayısıyla bölgeye yerleşen ve bölgeye kendi kimliklerini veren İranlıların dinlerini de beraberlerinde taşımış olması doğaldır. Kapadokya, coğrafi yapısı ile (Argaios Dağı) ateş kültüne doğal bir ortam sunmaktadır, Perslerin bu topraklara yerleşme nedenlerinden birisinin de bu olduğu düşünülebilir. Daha öncesine dair kaynak bulunmadığından, ateş kültürünün bölgeye I. Darius'la girdiği kabul edilmektedir (Baydur, 1970: 129).

Kapadokya'daki ateş kültü uygulamalarına dair bilgilerimiz, Strabon'a (1961: 177) dayanmaktadır. Buna göre Magus (ateş yakıcı) ya da Pyraethi (ya da Pyraitoi) denilen rahipler, tapınağın içindeki bir sunak üzerinde sürekli olarak ateşin hazır bulunmasından sorumludur. Rahipler her gün, ellerinde çubuk demetleri, başlarında keçeden yapılmış ve yanaklarından aşağı inerek ağızlarını da örten bir başlık bulunduğu halde ateşin önünde bir saat boyunca büyü sözlerden oluşan nameler mırıldanmaktadır. Rahiplerin başlıklarının ağız kısmını da örtmesinin nedeni, insan nefesinin ateşe değmemesi gerektiğine olan inançtır (Baydur, 1970: 129). Kayseri'nin doğusunda Bünyan ya da civarında bulunan ve Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nde sergilenen bir ateş sunağı üzerinde bu türden rahip kabartmaları görülmektedir. Rahipler muhtemelen kürk başlıklı, uzun mantolu ve ellerinde kutsal dallardan demetler tutar şekilde tasvir edilmiştir (Sevin, 1998b: 193). Bu tasvirdeki rahiplerin ağız açık olmakla birlikte yine Anadolu'da bulunan başka bir kabartmada rahiplerin ağız kapalıdır. Rahipler yukarı kaldırdıkları ellerinde de birer kase tutmaktadırlar. Kaseinin içinde *haoma* adlı sihirli ve sarhoş edici bir içki vardır. Ateş kültüründe ateş falına bakmak ve topuzla öldürmek suretiyle hayvan kurban etmek gibi unsurlar da bulunmaktadır. Ateş kültü Kapadokya'da var olduğu bilinen Anaitis

(Artemis) kültü ile de ilişkilendirilmiştir. Strabon, ateş kültü ritüellerinin benzerini Anaitis ve Omanus tapınaklarında da müşahede ettiğini belirtmektedir (1961: 177).

Kabartmaların üslupları bakımından erken Seleukid veya Ahamenidler dönemine tarihlenmesi, ateş kültürünün bölgede ne zamandan beri var olduğunu göstermektedir. Ateş kültü rahipleri kendi geleneklerini Hıristiyanlığın yükselişinden sonra da sürdürmüşlerdir. Nitekim Basil'in 258. mektubundan (1989: 294), M.S. IV. yüzyılda Kapadokya'nın her tarafında hatırı sayılı miktarda ateş kültü rahibinin (magusaeen) bulunduğunu öğrenmekteyiz.

İmparatorluk kültü din, siyaset ve iktidarın biçimlendirdiği bir olgudur. Nitekim Küçük Asya'da, milattan sonraki ilk üç yüz yılda, Grek sitelerinin yeni egemenlerini geçmişteki geleneksel tanrı kültlerine dahil etmesiyle oluşmuştur. Ancak bu ifadeden imparatorluk kültürünün atalara tapınımının bir devamı olduğu gibi kolaycı sonuçlar çıkarılmamalıdır (Price, 2004: 31). Kapadokya'da imparator kültürünün M.S. 196 yılında kurulduğu düşünülmektedir; çünkü şehrin sikkeleri üzerinde "neokoros" (I. yüzyıldan itibaren Roma imparatoru için tapınak yapan bir kente verilen ünvan) ünvanına Septimius Severus'un karısı Julia Domna'ya ait bir sikke üzerinde rastlanmaktadır. Bu sikke 196'da Severus'un imparatorluğunun dördüncü yılında basılmıştır. Bu kültürün, VI. Ariarathes (M.Ö. 130-112) tarafından "epiphanes" ünvanının kullanılmasıyla Kapadokya'ya girdiği düşünülebilirse de bu ünvanın Tanrının görüntüsü anlamında kullanılmadığı bilinmektedir. Nitekim "epiphanes" Helenistik dönemde V. Ptolemaios'tan (M.Ö. 204-181) itibaren pek çok Helenistik kralın kullandığı bir ünvanıdır. Kaisareia, imparator Severus Alexander zamanında yani 226'da ikinci kez "neokoros" ünvanını almıştır ancak hem bu tarih hem de sonrasında bu ünvanı kullanarak basılan sikkelerde bir tapınak tasvirine rastlanmamaktadır. Dolayısıyla Zeus ya da Tykhe tapınağının bu kült için de kullanılmış olduğu düşünülebilir (Baydur, 1970: 130).

İmparatorluk kültü ile Argaios kültü arasında bir ilişkinin bulunup bulunmadığı araştırılmış fakat kesin sonuçlara ulaşılamamıştır. Zira Argaios, Serapis ve Tykhe ile de tasvir edilmekte ve böylece bu dağın imparatorlara ait unsurlarla (yarışmaların, oyunların ve spor faaliyetlerinin düzenlendiği imparator şenlikleri gibi) birlikte

sikkelerde görünmesi bizi aralarında kesin bir ilişki kurmaya götürmemektedir (Baydur, 1970:130-133).

1.2.2. Hıristiyanlı ın Do u u ve Yayılı ı

Hıristiyanlığın Kapadokya kültürüne damgasını vuran en önemli etken olduğu söylenebilir. Nitekim bölgedeki düşünce ve sanat hayatı Hıristiyanlık'la yepyeni bir şekil kazanmıştır. Bilhassa Nazianzuslu Gregory'nin yaşadığı dönem yani, M.S. IV. yüzyıl Kapadokya'nın, ihtişamını Hıristiyanlığa borçlu olduğu en parlak devridir.

Kapadokya'daki Hıristiyanlık tarihi incelenirken Hıristiyanlık öncesinde Yahudiliğin bu topraklar üzerinde ne gibi bir rol üstlendiği genellikle göz ardı edilmiştir. Anthony Meredith (2000: 3), Nazianzuslu Gregory'nin babasının Hıristiyanlığı kabul edişinden önce bağlı bulunduğu *Hypsistarii* adlı gruptan yola çıkarak konuya açıklık getirmektedir. Nazianzuslu Gregory (1989: 256), babasının vefatı üzerine yaptığı konuşmasında bu grupta ilgili düşüncelerini açıkça ifade etmektedir. Ona göre bu grup birbirine ters iki eksen üzerinde hareket etmektedir; örneğin putlara ve kurbanı karşı çıkarken ateşe ve ışığa saygı göstermekte, Şabat günü kurallarına uyarken sünneti reddetmektedirler. Grup üyeleri sadece Kadir-i Mutlak bir tanrıya inandıklarını dile getirmektedir. Gregory, babasının *Hypsistarii* geçmişinden utanç duymadığını zira onun doğru yolu bulduktan sonra bu uğurda pek çok zorluğa katlanmış olduğunu belirtir. Bu grubun Yahve ile Grek Tanrısı Zeus'un birleşiminden bir yüce tek tanrı inancına ulaştığını düşünen Meredith (2000: 3), Kapadokyalı Babaları derinden etkileyen Gregory Thaumaturgos'tan önce bölgede Sinagog'un yani Yahudiliğin etkili olması gerektiğini belirtmekte fakat konuyla ilgili daha fazla açıklama yapmamaktadır. Konuyla ilgili kaynaklarda Kapadokya'da Yahudiliğin etkileri hakkında aydınlatıcı bilgiler bulunmadığından bu hususun incelenmesi gereken önemli bir mesele olduğu açıktır.

Hıristiyanlık'ta çok önemli bir rolü olan Pavlus hakkındaki incelemeler Hıristiyanlık öncesinde Anadolu'nun kültürel ortamıyla ilgili bazı bilgiler sunmaktadır. Bu bilgilerden Anadolu'nun çeşitli yerlerinde diaspora Yahudilerinin bulunduğunu ve bu Yahudilerin Helenizmin etkisini yoğun bir şekilde hissettiğini öğrenmekteyiz. Yahudi tarihçi Josephus'un bildirdiğine göre Yahudi göçmenler Antakya ve civarına erken dönemlerden itibaren yerleşmiş ve Seleukos Nicator (M.Ö. 358?-281) tarafından kendilerine vatandaşlık hakkı verilmiştir. Helenizmin, sır dinlerinin, gnostisizmin ve kimi yerlerde Suriye geleneğinin birbirine karıştığı Anadolu medeniyetine, diaspora Yahudilerinin de katkılarının bulunmuş olduğunu düşünmek mümkündür. Nitekim Pavlus'un kültürel arka planına baktığımızda Eski Ahit geleneği, Helenizm, Gnostisizm ve sır dinleri gibi pek çok unsurun etkileşimine şahit olmaktadır (Gündüz, 2004: 89-90). Buradan hareketle Anadolu topraklarının ve Pavlus'un yetiştiği Tarsus' a nispeten yakın olması nedeniyle Kapadokya'nın, Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından önce ve ilk yıllarında kültürel ve sosyal açıdan bir mozaik görünümü sergilediği söylenebilir.

Kapadokya'daki Hıristiyanlık tarihi, I. Konstantin'in 313'te Hıristiyanlığa özgürlük tanınmasından daha öncesine gitmektedir. Eusebius gibi tarihçilerin sunduğu delillerden, Hıristiyanlığın II. yüzyılda bölgeye iyice nüfuz ettiği anlaşılmaktadır. Pavlus'un Galatya bölgesine yaptığı yolculukta (üçüncü yolculuk) Kapadokya'dan geçtiği düşünülmektedir. Pavlus'un üçüncü misyon ziyareti, ikinci ziyaretinin ardından bir süre kaldığı Antakya'dan başlayıp Galatya ve Frigya bölgelerini içine alıp Efes'te son bulmuştur (Res. İş. 18/22-23). Petrus'un I. Mektubu'nun girişinde ve Resullerin İşleri 2/9'da Pentekost'a katılanlar arasında adları geçen Kapadokyalıların bölgedeki ilk tebliğciler olduğu düşünülebilir (Heine, 1990: 175). Pavlus, "Galatyalılara Mektup"ta Hıristiyanlığın evrensel bir din olduğu mesajını vermektedir (Akyürek, 1998: 230-232). Önceleri dindar bir Yahudi iken Şam yolunda gördüğü bir vizyon sonucu kendisini İsa'nın havarisi ilan eden Tarsuslu Pavlus'un Hıristiyanlık tarihinde dönüm noktası teşkil eden bir rolü vardır.

Hıristiyanlığın bugünkü şeklinin Pavlus'un çabaları ile oluştuğunu söylemek mümkündür. "Milletlerin havarisi" ya da "gentilelere elçi" (Rom. 11: 13) Pavlus, İsa'nın Yahudi kökenli mesajını Yahudi olmayan topluluklara (gentile) iletmeyi ve

böylece bu mesajı evrenselleştirmeyi hayatının gayesi kabul etmiştir. Esasında bu gaye, yeni mesajın çok büyük ölçüde değiştirilmesine hatta İsa ve Yahudi-Hıristiyanların adeta tanıyamayacağı bir şekle bürünmesine neden olmuştur. Nitekim İsa'nın kendisini "insanoğlu" şeklinde tanımlamasına ve halkın onu bir peygamber gibi görmesine itiraz etmemesine rağmen Pavlus, Tanrı Oğlu ve Mesih İsa (Kristosentrizm) merkezli bir dinden bahsetmektedir (Gündüz, 2006: 37). İsa ile Pavlus arasında Helenistik Hıristiyan grupların var olduğu kabul edilirse Hıristiyanlar, dinlerinin bugünkü şekli için Pavlus'la birlikte bu Helenistik Hıristiyanlara da çok şey borçlu olmalıdır (Scobie, 2006: 112). Pavlus'un ikinci misyon seyahatinde kendisinden önce Korint'e gelerek burada misyon faaliyetlerinde bulunan Akvila-Priskila çiftinin evinde kalması, bu Hıristiyanların Anadolu topraklarındaki varlığına ait bir delildir (Gündüz, 2004: 68).

Tarsuslu Pavlus'un, Filistin kökenli dini Anadolu topraklarında yüzyıllardır kökleşmiş inançlarla ve geleneklerle karşı karşıya getirmesi bu dinin Filistin kökenini çok büyük ölçüde kaybetmesine yol açmıştır. Pavlus Musa Şeriatı'nın ahlaki yanlarını kabul ederken ritüelle ilgili unsurlarını reddetmiştir.⁷ Ona göre Yahudilerin Tanrı'nın seçilmiş kulları olduğunu ima eden Şabat, sünnet, temizlik ve yiyecek kuralları gibi yasa unsurlarının hiçbir değeri yoktur. İnsanlığın kurtuluşu Tanrı'nın kendilerine kurtarıcı olarak gönderdiği Oğlu'na imanla sağlanabilir. Ancak Pavlus'un diğer Yahudi-Hıristiyanlar gibi şeriatin zorunluluklarını yerine getirdiğini, yasa konusunda gentile Hıristiyanlara kolaylıklar sağlarken Yahudi kökenliler için bir değişiklik yapmadığını deliller getirerek göstermeye çalışmaları da bulunmaktadır (McCrack, 2006: 342). Bu şekilde düşünenlere göre Pavlus hem gentileleri hem de Yahudi kökenlileri yasayı yanlış uygulayan Yahudilerin elinden kurtarmıştır. Pavlus'u yasa karşıtlığına götüren belki de en önemli etken, mesajını iletmediği kitlelerin içinde bulunduğu kültürel ve sosyo-politik ortamdır. Korintoslulara I. Mektup, 9/21-23'te yasanın denetimi

⁷ Yazar Mehmet Sakioglu (2004: 131-132), Ferisilerin, gentile Yahudileri Nuhiler statüsüne koyarak onları sadece şu üç kuraldan sorumlu tuttuğunu belirtmektedir: Putlara sunulan şeylerden, zinadan ve kanı akıtılarak ölmemiş her şeyden uzak durmak. Aynı zamanda "Tanrı'dan korkanlar" adını alan bu yarım Yahudilerin Pavlus'un öğretilerini kabul eden Yunanlılar oldukları düşünülmektedir (Aydın, 2000: 40). Buradan hareketle gentilelere farklı bir statü verilmesi işinin ilk olarak Pavlus'a ait olmadığı söylenebilir.

altında olmayanları Mesih'e kazandırmak için "herkesle her şey" olduğunu dile getirmektedir (Aydın, 2006: 329-331).

Martin Hengel (2003: 29), İsa ve Pavlus arasında köprü kuran Yahudi-Hıristiyan Helenist grubun üyelerinin İsa'nın mesajının Grekçe'ye çevrilmesinde ve yasanın özgürce eleştirilmesinde Pavlus'a zemin hazırladığını belirtmektedir. Bu grup, Kudüs'e geri dönen Grekçe konuşan Helenleşmiş Yahudi kökenli insanlardan oluşmaktadır. Helenizmin gücü karşısında dinlerini savunmak durumunda kalan bu insanlar, sahip oldukları "etik monoteizm"i ve eskatolojik inançları İsa'nın mesajının verdiği ruhla birleştirmiştir. Pavlus'un, İsa'nın öğretisini değiştirip çok hızlı bir şekilde geniş bir coğrafyaya ve topluluğa ulaştırdığını düşünmek bu görüş dikkate alındığında daha makul olacaktır. İsa ve Pavlus arasında Hıristiyanlığın şekillendiği sonraki yedi yüz yıl içinde cereyan edenlerden daha çok şeyin gerçekleştiğine inanan yazara katılmak bir ölçüde mümkündür. Zira çok kısa bir zaman diliminde bir tek kişinin gayretiyle yepyeni bir öğretinin oluşturulmuş olması ve kabul görmesi makul gözükmemektedir.

Rudolf Bultmann ve Hans Küng gibi Yeni Ahit uzmanları da Kudüs'teki İsa cemaatinden farklı Helenistik bir grubun Pavlus'a zemin hazırlayan ortamı oluşturduğunu düşünmektedir. Antakya merkezli bu grubun Kudüs cemaatinden ayrıldığı en önemli iki konu, Musa şeriatinin durumu ve Mesih doktrinleridir (Gündüz, 2004: 56-57). Daha geniş bir bakış açısıyla bakıldığında, Pavlus Hıristiyanlığına zemin hazırlayan Diaspora Yahudiliğinin Filistin Yahudiliğinden ayrıldığı temel noktanın, Yahudi milletinin hakimiyeti tezi yerine, hakikatin bütün dünyaya yayılması ideali olduğunu düşünmek mümkündür (Aydın, 2000: 40). Kudüs'teki cemaat İsa'nın kardeşi olarak tanıtılmakla birlikte gerçekte İsa'nın arkadaşı olan Yakup'un etrafında toplanmıştır. Bu cemaat Musa yasalarına uymakta ve kendilerini İsrailoğulları'ndan soyutlamamaktadır (Özemre, 2002: 213-214). Pavlus'un Kudüs cemaatine karşı düşmanca duygular beslediği bilinmektedir. Nitekim Pavlus'un "Köpeklerden, kötü işçilerden, bedeni kesip biçenlerden sakının! Gerçek sünnetliler bizleriz. Çünkü Tanrı'nın Ruhu aracılığıyla tapmıyor, Mesih İsa'yla kıvanç duyuyoruz. Bedensel özelliklere güvenmiyoruz" (Filip. 3/2) gibi bazı ifadelerini bu cemaate yönelttiği düşünülmektedir.

Pavlus'un mektuplarından ve Resuller'in İşleri'nden Gentile Hıristiyanlığı ile ilgili bilgiler edinmemize rağmen Kudüs'teki ana kilise ile ilgili ayrıntılı bilgiler bulunmamaktadır (Chadwick, 1993: 17). Yakup'un Mektubu'nun bu konuda aydınlatıcı olup olmadığı üzerinde düşünülmelidir. Zira Pavlus'un düşünce sisteminden farklı unsurlar barındıran bu mektup, semitik bir kökene aitmiş gibi görünmektedir (Sakioğlu, 204: 235). M.S. 70 yılında Roma'nın Kudüs'ü tahrip etmesiyle Yakup liderliğindeki Kudüs cemaatinin etkisini yitirdiği ve Pavlus taraftarlarının hakimiyeti ele geçirdiği düşünülebilir. Bununla birlikte Yahudi-Hıristiyanların M.S. II. yüzyılın ortalarına kadar varlıklarını sürdürdüğü kabul edilmektedir. Ancak Epiphanius ve Jerome'un şahitlikleri ile Nazarenler adı verilen bu gruba IV. yüzyılda da rastlanmaktadır. Nazarenler, Epiphanius'a göre İsa'ya inanan ilk Yahudi-Hıristiyanların torunlarıdır. Nitekim Kudüs Cemaati'nin lideri Yakup'un öldürülmesinden ve Kudüs'ün tahrip edilmesinden sonra bu grup Pella'ya (Ürdün) kaçarak varlıklarını sürdürmüştür (Pritz, 1992: 108).

Arnold G. Fruchtenbaum (1979), farklı bir bakış açısıyla Yahudi-Hıristiyanların bugün dahi varlığını sürdürdüğünü iddia etmektedir. Anlaşılan Fruchtenbaum, bu tespiti yaparken sözünü ettiği kişilerin Yahudi ırkıdan gelmelerini hareket noktası kabul etmiştir. Yazara göre gerek ilk dönemde İsa'ya inananlar gerekse sonradan zorla Hıristiyanlaştırılanlar bu kökeni sürdürmektedir. Yahudi-Hıristiyanlar her dönemde Gentile Hıristiyanlığı'ndan farklı olduklarını ileri sürmüş ve Yahudi kökenlerini vurgulamıştır. Grubun Reformasyon sürecinde etkin bir rol oynadığına ve Rabbinik gelenek için önemli bir tehdit oluşturduğuna inanan yazar, Benjamin Disraeli ve Felix Mendelssohn gibi ünlülerden oluşan örnekler vermektedir. Pritz (1992: 108), Nazarenlerin triniteryen olduğunu, İsa'nın tanrısallığını⁸ kabul ettiğini hatta Kutsal Ruh doktrininin nüvelerini barındırdıklarını ileri sürerken, Fruchtenbaum (1979) kitabında İsa'nın Mesih oluşunu ön plana çıkarmakta, fakat Teslis doktrini ile ilgili açık ifadeler kullanmamaktadır.

⁸ Eusebius, *Kilise Tarihi*'nde (1989: 125), Kudüs cemaatinin başı Yakup'un öldürülüşünden bahsederken Yahudiler tarafından inancını açıklamaya zorlandığında onun, Kurtarıcı İsa Mesih'in Tanrı'nın Oğlu olduğunu söylediğini nakletmektedir. Fakat sonraki cümlelerde Mesih İsa tabirinin çokça kullanılması ve İsa'nın Mesihliğinin ön plana çıkarılması dikkati çekmektedir. Bazı araştırmacılar (Mesela bkz. Sakioğlu, 2004: 258-259) bir erken dönem kilise birliği mitinin yaratıldığını ve buna göre Pavlus'la havariler arasında hiçbir görüş ayrılığı olmadığını iddia edildiğini düşünmektedir. Petrus ve Yuhanna'ya ait mektupların bu amaçla tahrif edildiği hatta uydurulduğu bile dile getirilmektedir.

İlk dönem Hıristiyanları üzerine yapılan araştırmalar ne yazık ki karmaşık bir durum sergilemektedir. 1945 yılında Mısır'da bulunan Toma'ya Göre İncil (İsa'nın 114 hadisinin, havarilerinden Didimus Yahuda Toma tarafından yazıya geçirilmiş olduğu apokrif incil) ve 1947'de Kumran'da bulunan l Deniz Yazmaları, ilk dönem Hıristiyanları ile ilgili önemli bilgiler vermesi umuduyla incelenmiş ancak bilim adamları birbirinden farklı sonuçlara ulaşmıştır. Kimilerine göre Kumran topluluğu Esseniler cemaati iken kimilerine göreyse İsa'dan çok önce yaşamış apokaliptik bir Yahudi grubudur ve bu cemaatin İsa ile hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Yine Toma'ya Göre İncil'in Yakup nderliğindeki Kudüs cemaatine ait olduğu ve bu grubun İsa'nın gerçek takipçileri olarak doğru mesajı taşıdığı ne srlmştir. Elde edilen bu bulguların çeşitli maksatlarla saklandığı ya da çarpıtıldığı gibi spekülasyonlar ilk dönem Hıristiyanlık tarihini daha da karmaşık hale getirmektedir.

Pavlus'un çabalarından sonra adı Hıristiyanlık⁹ olan yeni bir dinin teşkil edililişinden bahsedilebilir ki bu yeni dinin beşiği artık Anadolu'dur. Ancak Pavlus'tan önce de kurtuluş inancının yaygın olduğu ya da Pavlus ncesi Hıristiyanları ile ilgili kesin bilgilerin bulunmadığı gibi argümanlarla Pavlus'un Hıristiyanlıktaki merkeziliğinin abartıldığını düşünenler de bulunmaktadır. Ne var ki bugüne kadar yapılan çalışmaların yanı sıra Hıristiyanlar arasında Tarihsel İsa merkezli, dinin köklerini araştırmaya yönelik çabaların artması da İsa'nın ve getirdiği mesajın değişime uğradığını göstermektedir.

Pavlus'un Filistin Yahudiliğinden çok farklı bir öğreti ortaya koymadığını ispatlamaya yönelik bazı gayretler, Diaspora Yahudiliği'nde olduğu gibi Filistin'in de Yunan, pagan ve Helenistik geleneklerden etkilenmiş olduğunu iddia etmektedir. Filistin'in içinde bulunduğu çağın değişimlerinden uzak kalmayacağı görülmekle birlikte Pavlus'un öğretisinin geleneksel Yahudi düşüncesinden farklı olduğu ve Yunan, pagan, Helenizm gibi unsurlardan beslendiği anlaşılmaktadır (Aydın, 2000: 40-41).

Pavlus ve İsa'nın mesajının geçirdiği süreç konusunu Yeni Ahit uzmanı F. C. Baur'un tespiti ile nihayete erdirmek faydalı olacaktır. Bu süreci Hegelci bir bakışla

⁹ Resullerin İşleri 11: 26'ya göre İsa taraftarlarına ilk kez Antakya'da Hıristiyan (Kristianous: Mesihçi) ismi verilmiştir. Bu terimin kullanılışı ile ilgili bazı yazarlar en erken M.S. 43 tarihini vermektedir. Tarih konusunda kesinlik bulunmamakla beraber bu ismin İsa'dan sonra Mesih inancını ön plana çıkaran bir topluluğa verildiği açıktır (Gündüz, 2004: 16).

değerlendiren Baur'a göre Yahudi-Hıristiyanlığın ilk dönem ifadesi tez, Pavlus'un gentile Hıristiyanlığı antitez ve bu ikisinin sonraki karışımı sentez dönemini oluşturmaktadır (Turan, 2004: 86).

Havari Aziz Petrus'un "I. Mektub"unda, Pontus, Galatya, Asya ve Bitinya'nın yanında Kapadokya'ya da seslenmesi I. yüzyılda bu bölgede Hıristiyan bir topluluğun varlığına delil teşkil etmektedir. Kayseri üzerinde incelemelerde bulunan Nezahat Baydur (1970: 133), Hıristiyanların Kaisareia'ya erken tarihlerde girmiş olduğunu, fakat Hıristiyanlık resmi din haline gelene kadar şehrin yüksek tabakasına mensup olanların bu dini tercih etmediğini belirtmektedir. M.S. I. yüzyılda Hıristiyanlığı yaymaya çalışan yüzbaşı Longinus'un İmparator Tiberius'a (M.S. 14-37) şikayet edilerek başının kesilmesi, İmparator Trajan'ın (M.S. 98-117) oda hizmetçisi Kaiserialı Hyazinthus'u inancından dolayı öldürtmesi ve şehirdeki Hıristiyanları sıkı bir şekilde izlettirmesi, ilk dönemde bölgedeki Hıristiyanların durumunu gözler önüne seren örneklerdir. Bu tür baskı örneklerine rağmen bölgede M.S. 180'lerden önce Hıristiyan bir topluluğun varlığı bilinmektedir. Zira Gregory Thaumaturgos'un misyon seyahatlerinden (210/213-270/275) önce bölgede Hıristiyanların bulunduğu dair Tertullian'dan nakledilen bir bilgiye göre II. yüzyılın sonunda Kapadokya'da Hıristiyanlara zulmedilmektedir (Meredith, 2000: 3).

Bu bölümde Basil ve kardeşi Nyssalı Gregory'nin kendisine "Kapadokya'nın Havarisi" ismini verdiği Gregory Thaumaturgos'tan bahsetmek yararlı olacaktır. Zira Gregory Thaumaturgos, Kapadokyalı Babalar üzerindeki etkisi yanında bize III. yüzyıl Kapadokya'sındaki Hıristiyanların eğitim durumuyla ilgili bilgiler de sunmaktadır. Origen'den (M.S. 184-254) etkilenen Gregory, önce teknik ve pratik olmak üzere diyalektik üzerinde çalışmış, ardından da fiziğe yönelmiştir. Ahlak eğitimini Origen'in sevki ve teşvikiyle teolojiye yöneltmiş fakat tıpkı ustası gibi teolojiyi ahlaktan ve maneviyattan ayırmamıştır (Meredith, 2000: 5). Nitekim Origen'den gelen bu çizgiyi çok açık bir şekilde Nazianzuslu Gregory'nin düşünce sisteminde de görmekteyiz. Yine Origen kaynaklı Teslis'in üç şahsı arasında gerçek ve ebedi bir ayrılık olduğu düşüncesinin (Meredith, 2000: 5) Gregory Thaumaturgos tarafından Kapadokyalı Babalara intikal ettirildiği düşünülebilir.

Kaiseria'da 180-196 yıllarında vali L. Claudius Herminianus'un Hıristiyanlarla mücadele ettiği, 236'da vali Serenianus zamanında Hıristiyanlara sert davranıldığı ve kiliselerin yıkıldığı kaydedilmiştir. Ancak bu dönemlerde bile Hıristiyanların baskı karşısında mücadele ettiği 230'dan 268'e kadar Kaiseria piskoposluğunda bulunan Firmillianus örneğinde görülmektedir. Firmillianus ve Origen, bu baskının yanında, o tarihlerde meydana gelen depremlerden ve bu sarsıntıların Hıristiyanların çoğunun bölgeyi terk etmesine neden olduğundan söz etmektedir (Heine, 1990: 175). Gotların 264 yılında Kapadokya'ya saldırıp Hıristiyanları esir edip götürmesi üzerine Roma piskoposu Dionysios para karşılığında bu Hıristiyanları geri alabilmiştir (Baydur, 1970: 134). Basil (1989: 216) Gotların baskısının inanç sahiplerini yeniden barbarlaştırdığını yazmaktadır. İmparator Diocletianus'un (M.S. 284-305) ve Julian Apostata'nın (M.S. 360-363) Hıristiyanlara uyguladığı baskı ve zulümden hemen hemen her kaynakta bahsedilmektedir. Ancak bu iki imparator arasında tahta geçen Galerius (M.S. 310-311) ve Licinius (M.S. 313-324) Hıristiyanlara karşı yumuşak bir tutum sergilemiştir (Baydur, 1970: 134). Baskıların ara dönemlerde ve bazı yerel vakalara göre uygulanması ayrıca devletin Hıristiyanları III. yüzyıla kadar ciddiye almaması Hıristiyanlara kendi iç meseleleri ile uğraşması için rahat bir ortam hazırlamıştır (Chadwick, 1993: 31).

Kapadokya'da I. yüzyıldan itibaren oluşmaya başlayan Hıristiyan gruplar bölgenin III. yüzyıldan itibaren önemli bir teolojik merkez olmasının yolunu açmıştır. Nitekim III. yüzyılda bölgede yıllık *synod*lar ve önemli kilise toplantıları düzenlenmiştir (Akyürek, 1998: 232). Örneğin 264'te Antakya'da toplanan sinodda Samosatalı Paul suçlu bulunmuştur. Bu sinodda Gregory Thaumaturgos'un Samosatalı Pavlus'u modalizm (Tanrı'nın kendisini üç ayrı modda gösterdiğini savunan görüş) ve adoptionizm (Mesih'in beşer olarak doğduğu fakat daha sonra Tanrılığı elde ettiğini düşüncesi) karışımı düşüncelerinden dolayı suçladığı bilinmektedir (Meredith, 2000: 5). Özellikle Firmillianus'un Caesarea Piskoposu (230-268) olduğu dönemde bölge, Hıristiyanlık'la ilgili önemli tartışmalara sahne olmuştur. Piskopos, düzenlediği İkonium Sinodu'nda Montanizmi (II. yüzyılda Frigya bölgesinde ortaya çıkan ve ilham aldığını iddia eden Montanus'un takipçilerince sürdürülen öğretisi) ele almasının yanı sıra Antakya'da patlak veren Novatianist (pagan tanrılara kurban sunmak zorunda kalan Hıristiyanların

vaftizini kabul etmeyen grup) çatışmaya Samosatalı Paul'e karşı mücadelede etkili olarak katkıda bulunmuştur (Heine, 1990: 175).

Romalıların Hıristiyanlara karşı uyguladığı baskı ve zulüm, Hıristiyanların dünyasında önemli bir yer kaplayan *martyrların* (din şehidi) ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bizans teolojik düşüncesinde, sanatında ve halkın yaşamında büyük bir yer kaplayan Kapadokyalı *martrylar* arasında şu isimler sayılabilir: Hyacinthus, Kyrillos, Markurios, Eustratios, Auxentios, rahibe Khreste ile Kalliste ve Sebasteia'nın Kırk Asker Şehidi (Akyürek, 1998: 232). Basil'in XIX. Vaazı'nda Sebasteia'nın Kırk Asker Şehidi ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. Buna göre İmparator Licinius'un görevlileri tarafından pagan idollere kurban adamakla emrolunan askerler bu emre karşı çıkınca bütün bir gece boyunca buz tutmuş gölde tutularak şehit edilmiştir (1989: lxx). Bu kırk asker daha sonra bütün Hıristiyan dünyasında büyük saygınlık kazanmış, özellikle de Doğu Hıristiyanlığında önemli bir kült oluşturmuş ve pek çok sanat eserine ilham kaynağı olmuştur (Akyürek, 1998: 233).

IV. yüzyılda Kapadokyalı Babaların gayretleriyle bölgede putperestlik yok olmaya yüz tutmuştur. Ancak Kaiseria'da putperestlik kalıntılarının o tarihte var olduğunu gösteren tanrı isimlerinden türetilmiş şahıs isimleri, domuz eti yasağına uyanların mevcudiyeti, ateşe tapma ve yıldız falına bakma gibi deliller bölgenin tamamen Hıristiyanlaşmadığını göstermektedir. Basil'in kız kardeşi Makrina'nın almış olduğu Thekla ismini açıkça kullanamamış olması da bu deliller arasında zikredilmelidir (Baydur, 1970: 134-135). Nitekim Nazianzuslu Gregory'nin ve Basil'in kendi dönemlerinde Fortune (ya da Tykhe) Tapınağı'nın varlığına şahitlik ettiklerine yukarıda değinilmişti.

Sonuç olarak İsa'nın yaklaşık üç yıl boyunca Filistin topraklarında yaymaya çalıştığı mesajın otuz yıllık bir zaman dilimi içinde geniş bir coğrafyayı kapsayarak farklılaştığını söylemek mümkündür. İsa'nın getirdiği mesajın aslından uzaklaşarak farklılaşmasında Anadolu topraklarında var olan çeşitli inançlar ve bu inançların oluşturduğu mozaikte yetişen insanlar önemli bir rol oynamıştır. Kapadokya, tarihin en önemli olaylarından birini teşkil eden bu sürecin canlı tanıklarından biri olmuştur.

BÖLÜM 2: NAZ ANZUSLU GREGORY'N N HAYATI VE DÜ ÜNCELER

2.1. Ailesi, Çocuklu u ve Gençli i

Nazianzuslu Gregory, hayatına dair bazı meselelerde belirsizlikler olmakla birlikte, hakkında sağlıklı malumata sahip bulunduğumuz erken dönem teologlarından biridir. Gregory'nin biyografisi üzerinde çalışanlar, kaynak olarak bizzat Gregory'ye ait eserlere sahip bulunmak açısından şanslıdırlar. Vaazları, mektupları ve özellikle tarihi malumat içeren şiirleri bu konudaki önemli kaynaklardır.

Gregory'nin kendisi ve başkaları hakkında bilgiler verdiği tarihi malumat içeren şiirleri, dogmatik ve ahlaki yapıdaki teolojik şiirlerinden ayrılmaktadır. Şiirleri; manzum mektuplar, 129 mezar kitabesi ve 94 epigramla birlikte Migne'nin *Patrologia Graeca* adlı çalışmasının 37. ve 38. cildinde basılmıştır. *Patrologia Graeca*'nın 37. cildinin II.1 başlığı altında Gregory'nin hayatına dair irili ufaklı 99 şiir bulunmaktadır. Bu şiirlerden en önemlisi biyografik, tarihsel ve teolojik açıdan bilgiler sunan *De Vita Sua*'dır. Gregory bu uzun şiirinde, hayatının ilk dönemlerine özellikle de Basil'le birlikte Atina'da geçirdiği eğitim sürecine, kendisi için nasıl bir yaşamın uygun olacağına karar verdiği sıkıntılı günlere, babasıyla ilişkisine, İstanbul'da (Konstantinopolis) geçirdiği iki yıla ve insanlar tarafından yanlış anlaşıldığını düşündüğü döneme dair bilgiler vermektedir. *De rebus suis* (II.1.1), *De se ipso et de episcopis* (II.1.12), *De animae suae calamitatibus* (II.1.45), *Querela de suis calamitatibus* (II.1.19) gibi bazı şiirleri de biyografisi ile ilgili önemli bilgiler vermektedir (White, 2004: xxv-xxvi).

Nazianzuslu Gregory, Hıristiyan bir aileden gelen Nonna ile başlangıçta hakkında az bir bilgiye sahip olduğumuz *Hypsistarians* veya *Hypsistians* adıyla anılan bir gruba bağlı olan fakat daha sonra Hıristiyanlık'ı seçerek piskoposluğa kadar yükselen Gregory'nin oğludur. Gregory'nin bağlı olduğu bu grup hakkında oğlundan ve Nyssalı Gregory'den bazı bilgiler edinilmektedir. IV. yüzyılda Küçük Asya'da ortaya çıktığı düşünülen bu grup adını, En Yüce anlamına gelen Grekçe *hypsistos* kelimesinden almıştır. Hem Yahudiler hem Gentileler tarafından kullanılan bu ismin Tanrı'ya adanmış bir kült adı olduğu düşünülmektedir (Meredith, 2000: 39).

“Aydınlanmış rahipler”den (Payne, 1989: 171) oluşan topluluğun, putperestlikten, Yahudilik’ten ve Hıristiyanlık’tan unsurlar taşıyan senkretist bir grup olduğu düşünülmektedir. *Hypsistarians* adlı bu grup, Yahudi Tanrısı Yahveh ile Grek Tanrı Zeus’u birleştirerek genel bir monoteist inanç oluşturmaya çalışmış gözükmektedir (Meredith, 2000: 3). Grup, Kadir-i Mutlak ve En Yüce ismini verdikleri tek bir yüce varlığa inanmakta ve monoteizme sıkı bir şekilde bağlı kalıp politeizmi ve Teslis doktrinini reddetmektedir (Gregory, 1989: 187). Ateş ve ışık sembollerini altarlarında kullanmaları Zerdüştlük’ten etkilenmiş olabileceklerini akla getirmektedir (Payne, 1989: 171). Her türlü harici tapınma unsuruna ve kurbana karşı çıkan grup üyeleri, Yahudi Şabat kurallarını ve bazı yiyecekler hakkındaki Levili yasaklarını uygulamakta fakat sünneti reddetmektedir (Gregory, 1989: 256). *Hypsistarians* grubunun merkezi Kapadokya’dadır, fakat burada dahi sayılarının çok olduğu söylenemez (Gregory, 1989: 187). Bir gece rüyasında kendisini Mezmurların 122. bölümünün ilk pasajından şu sözleri okurken bulan baba Gregory, ortodoks inanca geçmeye karar vermiştir: “Bana Efendi’nin evine gideceğiz dedikleri zaman memnun olmuştum”. Gregory, karısı Nonna’nın vasıtasıyla *Hypsistarian* inanç ve uygulamalarını terk etmesinin ardından piskoposluğa getirilmiştir. İznik Konsili’ne katılmak için bölgeden geçen piskoposlar Gregory’nin Hıristiyanlığa dönüşünde etkili olmuştur (Gregory, 1989: 258). Oğlundan öğrendiğimize göre Gregory, Nazianzus kasabasında güzel bir kilise inşa etmiştir. 374’te, yüz yaşında ölen Gregory, isimleri azizler arasında yer alan karısı ve çocuklarından hayatı boyunca destek görmüş ve iyi bir yönetici, ortodoks inancın sıkı bir savunucusu ve sevilen bir öğretmen olarak anılmıştır (Gregory, 1989: 255).

Gregory’nin annesi Nonna, Nazianzus’un varlıklı ailelerinden birine mensuptur. Gregory ile evlendikten sonra bir süre çocuk sahibi olamamış (Daley, 2006: 3), rüyasında erkek bir bebekle müjdelenince doğacak olan oğlunu Tanrı’ya adanmış ve doğumdan sonra bebeği, ellerini kilisedeki Kitab-ı Mukaddes üzerinde birleştirerek kutsamıştır. Gregory annesini, Samuel’i Şilo’daki Efendi’ye veren Hannah’a (bkz. I. Samuel 1: 9) benzetmektedir (Ullmann, 1851: 22). Çocuklarının Hıristiyan eğitimi ve ahlakıyla yetişmesinde Nonna’nın etkili olduğu görülmektedir. Gregory’nin, annesinden büyük bir sevgiyle bahsetmesine rağmen babasından söz ederken daha yumuşak bir tavır takınması Nonna’nın sert ve baskın karakterini göstermektedir. Kızıl

saçlı, kısa boylu küçük Gregory annesinin sert talimatları altında yetişmiştir (Payne, 1989: 171). Nonna'nın katı ve ufku dar bir din anlayışına sahip olduğu oğlu tarafından aktarılan bazı bilgilerden anlaşılmaktadır. Örneğin o, Hıristiyan olmayan kadınlarla temas etmekten kaçınmakta, kilisedeki kutsal masaya asla arkasını dönmemekte, tuz yememekte, pagan mabetlerine bakmamakta hatta kapılarından bile geçmemektedir. Oğlu için Nonna, çok sevdiği bir benzetme ile İbrahim'in yanındaki Sare gibidir (Ullmann, 1851: 18-19, 21). Çok sayıda milletin atası olan çağın İbrahim'i ve Sare'si¹⁰, oğulları İshak'ı (Gregory) ilahi bir söz olarak Tanrı'ya adamıştır (Elm, 2006: 189).

Gregory'nin annesine karşı hissettiği duyguları bazı mektuplarında bulmak mümkündür. Örneğin 362'de kardeşi Caesarius'a yazdığı mektupta (Gregory, 1989: 457), saraydaki görevi konusunda gösterdiği hırsın "soylu anneleri"nin kulağına gitmesinden korktuğunu belirtmektedir. On yıl sonra Basil'e gönderdiği mektubunda (Gregory, 1989: 456) annesinin hastalığından ve yaşlandığından şefkatle bahseden Gregory, babasının ölümünün ardından yaptığı konuşmada (18. Söylev), annesinin kendisini Tanrı'ya adayışını, kiliseye, ibadetlerine ve evinin idaresine ne kadar özen gösterdiğini anlatmaktadır. Gregory annesi Nonna ile Havva'yı karşılaştırmakta ve Nonna'nın Havva'nın aksine eşini doğru yola ulaştırdığından söz etmektedir. Nonna için esas güzellik ruh güzelliğinde ve Tanrı'yı her zaman içinde taşımaktadır (Gregory, 1989: 256-257). Bütün bu ifadelerden sonra Gregory'nin annesinin ölümünden sonra yaptığı bir konuşmasının bulunmayışı ilginç gelecektir (Meredith, 2000: 39-40). Ancak Gregory'nin, annesinin ölümünden sonra böyle bir konuşmayı yapmaya güç yetiremeyeceğini bildiği için babasının cenaze konuşmasında annesine geniş yer ayırdığı ya da bahsi geçen konuşmayı annesinin ölümünden sonra genişletmiş olduğu düşünülebilir. Bütün bunların yanı sıra esas nedenin Gregory'nin annesinin ölümü gibi bir gerçekten kaçma çabası olduğunu düşünmek de mümkündür (Hagg, 2006: 141).

Ailenin, Gregory'nin hayatının çeşitli safhalarında karşımıza çıkan aktif-asketik hayat çatışmasında büyük bir payı olduğu aşikardır¹¹. Muhtemelen Gregory'den birkaç yaş büyük olan kız kardeşi Gorgonia, Gregory'nin deyimiyle "tam bir Hıristiyan kadın

¹⁰ Gregory'nin anne ve babası için kullandığı benzetmelerden biri de Penelope ve Odysseus çifti olmuştur (Elm, 2006: 189)

¹¹ Bkz. 2.4. numaralı başlık.

modeli” sergilemiştir (Gregory, 1989: 238-245). Erkek kardeşi Caesarius ise, Gregory ile birlikte başladığı eğitim hayatını bir noktadan sonra başka bir mecraya çevirerek kendisini saray hekimliğine ulaştırarak yola adım atmıştır (Daley, 2006: 3). Caesarius’un, Julian döneminin sıkıntılarını yaşamakla birlikte inançlarından taviz vermediği görülmektedir. Gregory’nin, 7. ve 8. Söylev’i kardeşleri için yazılmış bir methiye niteliğindedir. Gregory bu söylevlerde kardeşlerini mükemmel bir Hıristiyan evliliğinden doğmuş çocuklar olarak nitelendirmektedir. Ayrıca Caesarius, Hıristiyan bir resmi görevlinin, Gorgonia da Hıristiyan bir eşin ve annenin mükemmel örneğidir. Gregory, kız kardeşinin methiyesi ile aynı zamanda Hıristiyan bir kadını öven en erken hagiografik¹² çalışmaya imza atmıştır (Elm, 2006: 186-187).

Gregory’nin ailesine dair söyledikleri ya da yazdıkları karşımıza ilginç bir tablo çıkarmaktadır. Bu sözler, kutsal bir soyu ya da aileyi tanıtmaya çalışıyor gibidir. Burada Yeni-Eflatuncu yazarların kendilerini kutsal bir soya bağlama çabası akla gelmektedir. Nitekim dönemin önemli şahıslarından İmparator Julian’ı da tıpkı Gregory gibi soyunun kutsallığını ispatlama çabası içinde görmekteyiz. Gregory bu tavrıyla, topluma bir Hıristiyan aile örneği sunmak istemesinin yanı sıra, kendisini “hem anneleri hem babaları” olarak gördüğü cemaati üzerindeki etkisini güçlendirmek istemiş olabilir (Elm, 2006: 171-172, 183). Ancak filozofça bir hayat yaşamayı arzulayan Gregory gibi biri için topluma örnek bir model sunma gayesinin daha fazla etkili olacağı açıktır.

Gregory’nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte kaynaklardan çıkarılabilen iki sonuç bizi 325 ve 330 tarihlerine ulaştırmakta, ancak 329 veya 330 tarihi ağırlık kazanmaktadır (White, 2004: xii). Gregory, babasının görev yeri sınırları içinde yer alan Nazianzus (Nenezi-Bekarlar, Aksaray) yakınlarındaki taşra arazisi Arianzus’ta doğmuştur. Brian Daley (2006: 3), Gregory’nin Arianzus yakınlarındaki Karbala’da doğduğunu belirtmektedir. Romalılar, kimi zaman Nazianzum adıyla da anılan Nazianzus’a “Diocaesarea” adını vermiştir. Diocaesarea’nın bazı kaynaklarda yer almayışı, onun Nazianzus’a bağlanmış olabileceğini düşündürse de Gregory bu iki yerleşim yerinden birbirinden çok ayrı yerlermiş gibi bahsetmektedir. Bununla birlikte

¹² Ermiş olduğu kabul edilen kişilerin, kilise büyüklerinin ve kendini dine adayanların hayatlarının anlatıldığı edebi eserler.

yine ondan öğrendiğimize göre Diocaesarea, Nazianzus'tan uzakta değildir (Cramer, 1971: 113). Gregory'ye göre Nazianzus, az kişinin yaşadığı sıkıcı ve sevimsiz bir yerdir (Payne, 1989: 170). Ancak Ruether (1969: 18-19), Carl Ullmann'ın Paul Lucas'ın günlüğünden yaptığı bir alıntıyı aktarmakta ve bu alıntıya göre Nazianzus'un geçmişte önemli bir yerleşim yeri olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir. İmparator Valens 372'de, önceden Caesarea valiliği sınırları içinde bulunan bölgeyi ekonomik nedenlerle ikiye ayırınca, Nazianzus'un güneybatısında yer aldığı bölge, Kappadocia Secunda adını almıştır (Gregory, 1989: 187). Valens'in gerçekleştirdiği bu bölgesel ayırımın Gregory'nin hayatında ne gibi sonuçlar doğurduğu ilerleyen sayfalarda ele alınacaktır.

Gregory'nin çocukluğu 337'de ölen İmparator Konstantin'in hakimiyetinin son dönemine rastlamaktadır. Gregory, yedi yaşındayken rüyasında beyaz elbiseler giymiş, yüzü peçeli fakat gözlerinin parlaklığı aşikar olan iki güzel kadın görmüştür. Kadınlar, Gregory'nin yanına gelip adlarının Saflık ve Dürüstlük olduğunu söylemiş sonra da onu İsa'nın ruhuna katılmaya davet etmiştir. Bu rüyadan oldukça etkilenen Gregory büyük bir vaiz olma hayalleri kurmaya başlamıştır (Payne, 1989: 171).

Gregory, bölgenin toprak sahibi zengin ailelerinden birine mensuptur. Ailesi, Hıristiyan ve Helenistik kültürün merkezinden uzakta olmalarına rağmen imparatorluğun aristokrat sınıfını oluşturan Helenleşmiş üst sınıftandır. Bu sebeple, çocuklarının, Hıristiyanlığın yanı sıra Grek kültürünü de içeren bir eğitim almasını önemsemişlerdir (Ruether, 1969: 18). Gregory'nin çocukluk yıllarındaki eğitimini kardeşi Caesarius'la birlikte Nazianzus'ta aldığı tahmin edilmektedir (Cramer, 1971: 114). İki kardeş ayrıca edebiyatçı ve saygın bir avukat olan dayıları Amphilochius'un yanında (Iconium/Konya) birkaç aylık bir eğitim sürecinden geçmiştir (Daley, 2006: 4).

2.2. E itimi ve Dönemin Önemli ahıslarıyla Münasebetleri

Nazianzuslu Gregory, ilk eğitimini memleketinde aldıktan sonra kardeşi Caesarius'la birlikte Caesarea'ya gitmiş ve burada Carterius adında birinin gözetimi altına girmiştir. Caesarea, o dönemde bilimlerin gelişmiş olduğu hatta geçmişte birkaç meşhur piskoposun ardı ardına piskoposluk makamına geçtiği bir merkezdir (Ullmann, 1851: 24). Gregory'nin hayatı boyunca etkisinde kaldığı Carterius'un daha sonra Antakya manastırlarına nezaret eden ve Aziz John Chrysostom'un hocalarından biri olan Carterius olduğu düşünülmektedir. Gregory eski arkadaşı ve hocası için dört cenaze epigramı kaleme almış ve bunlardan birinde ondan gençlik günlerini erdemli ve ulvi bir hayata yönlendiren kişi olarak bahsetmiştir (Gregory, 1989: 188). Caesarea, kendisinininkine benzer bir eğitime ve ruha sahip olan yaşıtı Basil'le yakınlığının temellerinin atıldığı yer olması açısından Gregory için ayrı bir önem taşımaktadır. Gregory'nin Basil'le olan inişli çıkışlı ilişkisi, hayatını yönlendiren en önemli faktörlerden biri olmuştur. Basil'in, arkadaşının aktif-asketik hayat konusunda yaşadığı çatışmalarda ailesinden bile daha etkili olduğu söylenebilir. Basil, Caesarea'dan sonra eğitimini sürdürmek için İstanbul'a geçmiştir (Ullmann, 1851: 24).

İki kardeş eğitimlerini devam ettirmek amacıyla Kapadokya Caesareası'nın ardından Filistin Caesareası'na yani "sahil Caesareası"na geçmiştir. Origen, Pamphilus (Ullmann, 1851: 24) ve Eusebius gibi şahısların hem eğitim gördükleri hem de ders verdikleri bu şehir, felsefe ve retorik eğitimi açısından önemli bir yerdir. Şehir, özellikle kütüphanesi ve retorik eğitimi ile meşhurdur. Brian Daley'in John McGuckin'den yaptığı aktarıma göre Caesarea, "IV. yüzyılda bir Hıristiyan üniversite kasabasına en çok benzeyen" yerleşim yeridir. Ayrıca IV. yüzyılın yarısında cereyan eden Mesih'in ilahi tabiatı konusundaki ateşli tartışmaların zirvede yaşandığı yer de Caesarea'dır (Daley, 2006: 4). Caesarius burada uzun süre kalmayıp İskenderiye'ye geçmiş fakat Gregory, Thespesius adında bir retorikçinin yanında eğitimini tamamlamıştır (Jerome, 1989: 382). Gregory, Origen'in eserleriyle muhtemelen ilk kez İskenderiye'de karşılaşmış ve bu karşılaşma Kapadokyalı Babaların teolojilerinde ve Kutsal Kitap metinlerinin yorumunda çok etkili bir unsurun yeşermesine vesile olmuştur (Daley, 2006: 5). Gregory'nin buradaki arkadaşlarından biri, ileride sapkın

görüşler ortaya atacak ve Filistin Piskoposu olarak anılacak Euzoius'tur (Ullmann, 1851: 24).

Gregory Filistin'den İskenderiye'ye geçmiş, Yeni-Eflatunculuk, Origenci teoloji ve yoruma olan ilgisini burada yoğunlaştırmıştır. İskenderiye, Pantaenus ve Clement'ten bu yana Hıristiyanlığın ve klasik eğitimin meczedildiği bir merkez olmuştur. Gregory burada Athanasius'la tanışmıştır (Ruether, 1969: 19). Ancak vaazlarından birini (21. Söylev) Athanasius'a övgüye ayırmış olmakla birlikte onunla tanıştığına dair bir bilgi vermemektedir. O sırada Athanasius piskopos, Didymus da meşhur İlmihal Okulu'nun başıdır. Athanasius'un o tarihte sürgün dönemlerinden birini yaşıyor olması muhtemeldir. Çünkü ikinci sürgün 340'tan 347'ye kadar sürmüştü ve Athanasius 350'de İskenderiye'ye dönmüştür (Gregory, 1989: 189). Gregory'nin de bu tarihte Atina'ya gitmek için şehirden ayrıldığı bilinmektedir. Nitekim şiirlerinde Atina'ya ulaştığında yaklaşık yirmi yaşında olduğunu söylemektedir (Ruether, 1969: 19). Dolayısıyla bu iki şahsın tanışması muhtemel gözükmemektedir. Didymus ile ilgili dikkat çekici bir nokta, onun çoğu IV. yüzyıl Origencilerinin aksine İznik'te oluşturulan teolojinin savunucusu olmasıdır. Ayrıca o Apollineryen olmayıp Origen gibi Mesih'teki beşeri ruhun merkeziliğinde ısrar etmektedir. Gregory'nin Origenci ve İznik taraftarı tutumunda Didymus'tan etkilenmiş olup olmadığı, üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur (Daley, 2006: 5). Gregory daha meşhur bir eğitim merkezi olan Atina'nın cazibesine kapıldığı için İskenderiye'de fazla kalmamıştır.

Gregory'nin bir an önce Atina'ya gitme arzusu gemi yolculuğu için uygun zamanı beklemesine müsaade etmemiş ve Kasım ayında Ege'ye giden bir gemiye binmesine sebep olmuştur. Kıbrıs yakınlarında fırtınaya yakalanan yolcular ölümün eşiğine gelmiş ve nihayetinde Fenikeli tüccarlar tarafından kurtarılmıştır. Gregory'ye göre kurtuluşunda ailesinin dualarının büyük bir payı vardır. Zira ailesi rüya ve vizyon gibi çeşitli olağanüstü vasıtalarla oğullarının durumundan haberdar edilmiştir (Ullmann, 1851: 27). Bu yolculuğun canlı bir tasviri, hayatını anlattığı *De Vita Sua* adlı uzun şiirinde ve XVIII. Söylev'de (Gregory, 1989: 264) bulunmaktadır. Gregory, ölümü beklediği o zor saatlerde henüz vaftiz olmamış olduğuna hayıflanmış ve kurtulduğunda kendisini Tanrı'ya adayacağına söz vermiştir. O tarihlerde Hıristiyanlar arasında vaftizi ilerlemiş yaşlara bırakmak gibi bir adet söz konusudur. Bu zorlu gemi

yolculuğu ile gündeme gelen vaftiz olma meselesi kesinliğe kavuşmamıştır. Zira Gregory'nin kurtulur kurtulmaz mı yoksa Nazianzus'a döndükten sonra mı vaftiz olduğu bilinmemektedir (Gregory, 1989: 189).

Yaklaşık on yılını retorik ve felsefe çalışarak geçireceği “mektuplar yurdu” (Gregory, 1989: 399) Atina'ya sağ salim ulaşan Gregory, Basil'le olan yakınlığını burada daha da derinleştirmiştir. Gregory, Atina ve buradaki gençlik hakkında yaptığı canlı tasvirlerle IV. yüzyıl eğitim hayatı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Buna göre şehirdeki gençler, sofistlerin etkisi altında, hipodromdaki yarışları seyreden taraftarlar kadar çılginca hareket etmektedir (Gregory, 1989: 190). Sofistlere maaşları imparator tarafından verilmekte ve bu grup vergi muafiyeti gibi pek çok imtiyazı elinde bulundurmaktadır (Ruether, 1969: 21). Şehre yeni gelenler, bu grupların onları kendi taraflarına çekme çabasıyla karşılaşmaktadır. Böyle bir çekişme sırasında Gregory belki de ortamı henüz tanıyamamış olmasından dolayı Basil'le bile karşı karşıya gelmiştir. Atina'nın o dönemde gençleri yoldan çıkaracak pek çok etkinliğe ev sahipliği yapması, Gregory ve Basil'i, kilise ve okul şeklinde ikili bir yol belirlemekten ve yolun dışına çıkmama kararı almaktan alıkoyamamıştır¹³ (Gregory, 1989: 190). İki arkadaşın çevresi Gregory'nin tabiriyle “bayağı gruptan çok uzak” dostlarla çevrilidir (1989: 402). Filozof gibi bir yaşam sürme çabası, iki arkadaşı, Atina'da planladıkları fakat daha sonra hayata geçirecekleri manastır yaşamı fikrine ulaştırmıştır (Ruether, 1969: 27).

Gregory, retorik alanında pagan Himerius ve Hıristiyan Prohaeresius'tan ders almıştır. Kilise tarihçisi Socrates ve Sozomen, Gregory ve Basil'in Antakya'da Libanius'tan ders aldığını söylemekte ancak bu iddia söz konusu kişilerin hayatları ile ilgili verdikleri bilgilerle teyit edilememektedir (Ullmann, 1851: 32). İki arkadaşın Prohaeresius'u seçmesinin nedeni, o dönemde öğrencilerin kendi memleketlerinden ya da yakın memleketlerden kişilerin etrafında toplanmayı tercih ediyor oluşunda aranabilir. Yoksa o dönem Hıristiyanları, çoğunluğu paganlardan oluşan sofistlerden de ders aldıkları bilinmektedir (Ruether, 1969: 19-20).

¹³ Gregory'ye göre (1989: 402) o dönemde Atina putperestlikle dolu bir yerdir. Muhtemelen kendisi ve Basil'le ilgili olarak “zihinlerimizi bunlara kapatıp onlara karşı güçlendirerek hiç yara almadık” diyerek Atina'daki ortama karşı takındıkları tavrı belirtmektedir (Ruether, 1969: 25).

Gregory'den öğrendiğimiz bilgilere göre Basil; retorik, gramer, matematik, felsefe (fizik, ahlak ve diyalektikle birlikte), müzik ve tıpta ciddi bir birikime sahiptir. Ancak buradan IV. yüzyılda Atina'daki okulların ders programlarının bütün bu bilimleri içerdiği düşüncesi çıkarılamaz (Ruether, 1969: 24). Nitekim dönemin düşüncesi kültürlü kişilerden yüzeysel de olsa bu bilim dalları hakkında bilgi sahibi olmalarını beklemektedir. Zaten söz konusu dallar şematik bilgiler sunan el kitaplarından öğrenilmektedir (Daley, 2006: 6). Kesin olan şey, Gregory'nin ve Basil'in burada aldıkları eğitimin felsefeyle ilişkili bir retorik uzmanlığını içerdiği olmalıdır. Bu tarihlerde Atina okullarında felsefenin etkisini yitirmiş olduğu bilinmektedir. Geçmişte etkili olan Stoacı, Epiküryen, Eflatuncu ve Aristocu felsefe gelenekleri yerlerini Akademi'den olanların devraldığı bir peripatetik felsefeye bırakmıştır (Ruether, 1969: 25). Atinalı Akademikler teurjik ilgilere sahip Yeni-Eflatunculardan oluşmaktadır. Gregory'nin Akademi'de çalışıp çalışmadığı ise bilinmemektedir. Iamblicus'un öğrencilerinden Priscus, Gregory'nin Atina'da bulunduğu sırada Yeni-Eflatuncu bir eğitim vermektedir. Bu şahsın genç Kapadokyalılar üzerinde de etkili olduğu görülmektedir. Fakat Priscus'un esas etkisi, Kapadokyalı gençlerin okul arkadaşı Prens Julian üzerinde olacaktır (Daley, 2006: 6-7).

On sekiz yaşında Atina'ya geldiği ve yaklaşık otuz yaşında iken şehri terk ettiği düşünülecek olursa Gregory'nin burada uzun süre kalmış olduğu görülecektir. Basil, kendisinden önce Atina'dan ayrılıp Kapadokya'ya dönmüştür. Gregory arkadaşına katılmak istese de Atinalılar tarafından engellenmiş ve onların ısrarları üzerine burada bir süre daha bulunarak retorik dersleri vermiştir. Ancak filozofça bir hayat yaşama gayesi ve iyice yaşlanmış olan ailesi, onu burada daha fazla bulunmaktan alıkoymuştur (Ullmann, 1851: 41). Aslında, Atina'da yaşadığı ve John Colet'nin deyişiyle “inanç ve mektuplarla dolu hayat” da bu gayeden uzak değildir. Nitekim Gregory'nin hayatındaki dört önemli köşe taşından ikisi, Kudüs ve Haç'tan sonra gelen, Atina ve Grek şairleridir (Payne, 1989: 174).

Gregory, eğitim hayatının çeşitli safhalarında zamanın ya da gelecek günlerin önemli kişileri ile tanışma fırsatı bulmuştur. Kurduğu bu tür ilişkilerin izlerini yaşamının her safhasında bulmak mümkündür. Bu bölümde zikredilmesi gereken ilk ve en önemli kişi Basil'dir. Kapadokya Caesareası'nda tanışan iki genç Atina'da uzun yıllar

kardeşçe sürececek olan bir yakınlığın temellerini atmıştır. Gregory'nin aktif ve asketik hayat arasında bir karar vermek zorunda kaldığı günlerde iki arkadaşın yakınlığı yıpranacak hatta kopma derecesine varacaktır. İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere manastır yaşamına olan meyli ve istemediği halde Basil yüzünden Sasima Piskoposluğu'na atanışı Gregory'yi derinden etkilemiştir.

İki arkadaşın farklı karakterlere sahip olması dostluklarını pekiştirmiştir; çünkü Basil aktifliği Gregory ise sakinliği temsil etmektedir. Farklı yapılarıdaki bu iki arkadaş bu suretle birbirlerinin eksikliklerini tamamlamış ve orta yolu bulabilmiştir (Ullmann, 1851: 37). Basil, bu ilişkide yönlendirici tarafı temsil etmiş, fakat hayatlarının ilerleyen safhalarında da bu tutumunu sürdürmesi sevgi ve ideal merkezli yakınlığa zarar vermiştir. Gerçekten de bu ilişkinin kurulmasını sağlayan esas neden, aynı memleketten gelmiş, aynı kültürü benimsemiş ve aynı eğitimden geçmiş iki gencin Tanrı yolunda filozofça bir hayat sürme gayesi taşımasıdır.

Gregory'nin bir diğer arkadaşı ve meslektaşı, Basil'in kardeşi Nyssalı (Nevşehir) Gregory (335-393), kiliseye ve politikaya ait meseleler yerine mistik düşünce ve yaşama dair yazılar yazan bir yazar¹⁴ ve filozof olarak tanınmaktadır. Sakin, ılımlı, olumlu ve neşeli tabiatıyla ağabeyinden farklı olan Gregory, düzenli bir eğitim sisteminden geçmemesine rağmen diğer iki Kapadokyalı Babadan daha derin bir felsefi bakış açısına sahiptir (Meredith, 2000: 52-53). Gençlik yıllarında kiliseye karşı ilgisiz kalmış ve babasının yolunu takip ederek retorikle ilgilenmiştir. Nazianzuslu Gregory bir mektubunda (Nyssalı Gregory'ye Mektup I, bkz. Gregory, 1989: 459) arkadaşını bu yüzden eleştirmektedir. Fakat Basil'in manastırında geçirdiği günler dini bir uyanış yaşamasına vesile olmuştur. Yine de kilise işlerine ilgi duyduğu söylenemez, çünkü o da Basil'in kendisini zorla Nyssa Piskoposluğu'na atmasına tıpkı Nazianzuslu Gregory gibi isyan etmiştir. Buradaki görevinden 375'te Aryüsçüler tarafından uzaklaştırılmış, fakat 378'de bir imparatorluk emriyle geri dönmüştür (Payne, 1989: 139-141).

¹⁴ *Bekarlık Üzerine, Eunomius'a Karşı, Yaratılışın Altı Günü Üzerine, İnsanın Yaratılışı Üzerine, Ruh ve Yeniden Diriliş Üzerine, İlmihal Söylevi, Musa'nın Hayatı, Neşideler Neşidesi Üzerine Vaazlar* en önemli eserlerinden bazılarıdır (Meredith, 2000: 53-54).

381 İstanbul Konsili'nde bulunan Gregory, Nazianzuslu arkadaşının tahta geçişinden memnuniyet duymuş ve konsilin ilk başkanı Meletius'un cenaze söylevini yapmak gibi önemli görevlerde bulunmuştur. İmparator Theodosius daha sonra ona Pontus topraklarında ortodoks inancı takip etme görevini vermiştir¹⁵. Bütün kariyeri boyunca özellikle de yorumda ve maneviyatta Origen'den etkilenen Gregory, apophatik (negatif) teolojinin havarisi kabul edilmektedir (Meredith, 2000: 53-54, 90). İnsanlara güvenen¹⁶ mütevazı tavrıyla diğer iki Kapadokyalı babaya göre daha insancıl bir karakter sergilemektedir¹⁷. Gregory'nin *Büyük İlmihali*, Origen'in *İlk Prensipler Üzerine*'siyle birlikte doğu kilisesinin en önemli eserlerinden biridir. Nitekim ölümünden yaklaşık dört yüz sene sonra 787'deki 7. Genel Konsil'de "Babaların Babası" ünvanını almıştır (Payne, 1989: 145, 168-169).

Gregory'nin Atina'da tanıştığı ve daha sonra da karşılaştığı bir diğer önemli şahıs İmparator Julian'dır. Gregory, dönemin şahıslarıyla ilgili görüşlerine eserlerinde yer vererek aynı zamanda IV. yüzyıl tarihine önemli bir katkıda bulunmuştur. Bu durum Julian örneğinde çarpıcı bir şekilde belirmektedir. Ancak onun bu noktada objektif bir tarih anlayışı sergilemediği çok açıktır. Nitekim Julian'a takdığı "Dönme (Apostata)" lakabı daha sonra tarihçiler arasında yaygın bir kullanım kazanmıştır (Baydur, 1999: 9). Bunun yanı sıra Julian'la ilgili sarf ettiği sözcüklerin çoğu, ona olan düşmanlığını açıkça göstermektedir.

Tarih sahnesinde İmparator Julian'ı meşhur kılan, din anlayışı ve bu konuda yaptığı reformlar olmuştur. Halbuki imparator, bu çok önemli icraatı yanında başka bazı katkılarla da anılmayı hak etmektedir. Ancak Hıristiyanlığın resmi bir din konumunda olduğu Bizans İmparatorluğu'nda eski dini yeniden canlandırmaya çalışmak gerçekten önemli sonuçlar doğuran bir olaydır. Dönemin şartları gereği Hıristiyan olarak yetiştirilen fakat Hıristiyanlık konusunda her zaman şüpheler taşıyan Julian, Bergama,

¹⁵ Gregory, konsilden birkaç ay sonra Antakya Sinodu'na katılan piskoposlar arasında görülmektedir. Sinod kendisini Arabistan ve Babil kiliselerinin durumu ile ilgili rapor hazırlama görevi ile vazifelendirmiştir. Bu vazife için çıktığı yolculuğunun ardından 383'te İstanbul'a dönmüştür (Payne, 1989: 164-165).

¹⁶ İnsanın kurtuluşa ulaşacağına dair inancı ve bu konuda oluşturduğu düşünce ile eserler bu tavrının yansımalarıdır.

¹⁷ Kapadokya düşüncesinde Basil'in sert bir komutanı, Nazianzuslu Gregory'nin acı çeken bir şairi, Nyssalı Gregory'nin de Mesih'ten büyülenmiş bir adamı temsil ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır (Payne, 1989: 168).

Efes ve Atina'da aldığı felsefe ağırlıklı eğitim sonucu putperestliği benimsemiş fakat bunu bir süre gizlemek zorunda kalmıştır. Stoacılığa ve Kinizm yanında özellikle Yeni-Eflatunculuğa olan ilgisi, onu bu yola sevk eden en önemli etkidir. O dönemde, metafizik meselelerle ilgilenen ve eski dini canlandırmak isteyen Yeni-Eflatuncular küçümsenmeyecek bir etkiye sahiptir. Aslında Hıristyanlığı kabul eden halk da hala eski ritüelleri uygulamaya devam etmektedir. 363'te Julian'ın doğum günü kutlamaları için bastırıldığı düşünülen sikkelerde, imparatorun burcunu simgeleyen boğa ve üzerindeki iki yıldızla birlikte bir kartal resmi görülmektedir. Tanrıların kendisini eski dini canlandırmakla görevlendirdiğini düşünen Julian için bu kartal Zeus'u simgeliyor olmalıdır (Baydur, 1999: 21-24, 115, 154).

Atina'da eğitim gördüğü sırada Julian ile tanışan Gregory¹⁸, onun imparatorluk için ne kadar zararlı olacağını, o zaman söylediğini belirtmektedir (Gregory, 1989: 190). Julian eğitiminin çeşitli dönemlerinde Maximus, Priscus, Celsus ve Proharesius gibi kişilerden felsefe ve retorik eğitimi almış ve onlarla dost olmuştur. İmparator gerçek bir ilim ve kitap aşığı olarak tanınmaktadır. Nitekim Sezar oluşunda sergilediği isteksizlik hali ve Augustus (Roma İmparatoru) olmayı bizzat istememesi onun bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Konstantius'un kendisini varis olarak belirlemesinin ardından imparatorluğun başına geçen Julian, tıpkı Sezar olduğu dönemde yaptığı gibi vergiler ve adalet¹⁹ gibi pek çok konuda yenilikler gerçekleştirmiştir. Ancak bütün bu iyi niyetli çabaların yanında paganizmi canlandırmaya çalışması tepkileri üzerine çekmeye yetmiştir. Julian'a göre bilim ve sanattaki başarı dine bağlıdır. Halbuki Hıristyanlık insanlığa başarı getirmek şöyle dursun onları tembelleğe itmektir. Eflatun gibi filozoflara ait ideal devlet fikri ise ahlakı ve yardımseverliği hedef olarak belirlemektedir (Baydur, 1999: 22, 26, 47-49, 30).

İmparator olduğunda pagan mabetlerini onartıp rahiplerin görevlerini düzenleyen ve kurban uygulamasını yeniden başlatan Julian'ın bir Hıristiyan kovuşturması yaptığı söylenemez. Ancak kimi zaman Hıristiyan mezarlarının yerlerinden kaldırılması gibi

¹⁸ Julian, Atina'ya gelmeden önce, Kapadokya'nın güneybatısındaki Marcellum'da bulunan İmparatorluk çiftliğinde yaşamıştır (Payne, 1989: 172). Dolayısıyla o da bir Kapadokyalı sayılabilir. Üç Kapadokyalı gencin aynı amaçla gittiği Atina'da bir araya gelmesi tarihin ilginçliklerinden biri olsa gerektir.

¹⁹ Gregory dahi Julian'ın bu özelliğini görmezden gelememiştir (Baydur, 1999: 49).

bazı olaylara imza atmıştır. 362’de çıkardığı eğitim yasası, hitabet ve dilbilgisi dersi vermek ve almak konusunda Hıristiyanları çok zor duruma sokmuştur. Çünkü yasaya göre belirlenen özellikleri taşımayanlar öğretmen olamayacaktır (Baydur, 1999: 72-75, 94-95).

Julian’ın Hıristiyanlara karşı uyguladığı hoşgörünün zamanla azaldığı kabul edilse de Hıristiyanları ve paganları huzur içinde bir arada yaşatmak gayesinde olduğu bilinmektedir. Ana Tanrıça kültünü uygulayan, kehanetlere inanan ve mister ayinlerine katılan “Roma dininin reformcusu” Julian, ailesini öldürten ve ahlaktan uzak davranışlarda bulunan Hıristiyan imparatorlar nezdinde Hıristiyanlık’tan nefret etmektedir. Öyle ki *Kata Galilaion (Galilelilere Karşı)* adlı eserinde Hıristiyanlığı eleştirmekte, “Helios’a Söylev”de Yeni-Eflatuncu Tanrı anlayışını ortaya koyarak tek bir En Büyük Tanrı’ya (Helios) ve kozmostaki varlık derecelerine olan inancını açıklamaktadır. Ona göre Yahudilerin tanrısı da bu Tanrı’ya benzemektedir (Baydur, 1999: 119, 66, 89, 124, 98-101).

Nezahat Baydur (1999: 128), Julian’ın din konusundaki politikasını üç döneme ayırarak incelemenin mümkün olduğunu belirtmektedir. Buna göre ilk dönem, Julian’ın eski dinin Hıristiyanlık karşısında uğradığı yenilgiyi görerek felsefeye, özellikle de Yeni-Eflatunculuğa yönelmesini içermektedir. Sonraki dönemde Julian, Roma’nın parlak günlerini geri getirmek için çabalamış ve eski dini kendi içinde yenilemeye ve canlandırmaya çalışmıştır. Üçüncü dönemde ise Hıristiyanlara karşı hoşgörüsünü yitirerek bazı sert tedbirlere başvurmuştur.

Bu noktada Gregory’nin Julian’la ilgili neler düşündüğünü belirtmek gerekmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi Gregory, Julian’a karşı düşmanca duygular beslemektedir. Örneğin söylevlerinden birinde (5.23) Julian’ın portresini çizerken anormal ve çirkin görünümlü bir insanı resmetmektedir. Başka bazı kaynaklarda hatta Julian’ın kendi eserinde (*Misopogon*) bile bu tür bir resim çizilmesine rağmen sikkelerden ve plastik sanatlardaki betimlemelerden onun çirkin bir insan olmadığı anlaşılmaktadır. İmparator’un çıkardığı yasa ve uyguladığı yasaklara karşı öfkelenen Gregory, bir söylevinde (4.96), “onun istediği, Hıristiyanların özgürlüğünün alınması ve onların tüm toplantılardan, toplumsal beraberliklerden, törenlerden, yargı

kürsülerinden uzaklaştırılmasıydı” diyerek mevcut olan durumu abartırken görülmektedir (Baydur, 1999: 16, 86). Ona göre Julian tiranlığını sofistike araçlar altında gizleyerek mabetlere saldırmakta ve güç kullanmaktadır (Gregory, 1989: 265). İnsanları çeşitli vesilelerle kandırmasından yakınırken kardeşi Caesarius’u da kandırmaya çalıştığını söylemekte ve bu konuda adeta ateş püskürmektedir (Gregory, 1989: 233). Gregory, Julian için Deccal (Antichrist) diyecek kadar ileri de gitmektedir (Payne, 1989: 173).

Julian, Hıristiyanlık konusunda kararlı oldukları için hoşlanmadığı Kapadokya halkına, vilayet valisini bir ordu eşliğinde göndererek kendilerinden kilisenin mallarını istemiştir. O sırada piskopos olan yaşlı Gregory, oğlunun ve halkının desteğiyle bu emre karşı koymuş ve birliğin geri çekilmesini sağlamıştır. Pers seferi sırasında yolunun üzerindeki Kapadokya’da kalışı sırasında Julian’la sık sık karşılaşan Gregory’nin kararlılığı, imparatorun o bölgeden ümidini kesmesine neden olmuştur. Sefer dönüşü intikamını almaya kararlı olan imparatorun bu isteği, yaşamını yitirmesi sonucu gerçekleştirilememiştir (Gregory, 1989: 194). Julian’ın Hıristiyanlığa bağlı Caesarealılara verdiği ceza da hayli ilginçtir. Şehir tekrar eski ismine döndürülmüş ve Mazaka adıyla anılmıştır (Baydur, 1999: 74).

2.3. Dü üncelerini ekillendiren Unsurlar

Nazianzuslu Gregory’nin hayatı, düşünce tarihinin ve bilhassa Hıristiyan düşüncesinin önemli bir dönemine tekabül etmektedir. Zira IV. yüzyıl, Hıristiyanlık ve klasik Grek kültürü arasındaki çatışma ve rekabetin yanı sıra Hıristiyanlığın bu kültürün etkisiyle yeni bir şekil almasının en canlı tanığıdır. Bu dönem ayrıca Roma ve Bizans imparatorluğu arasındaki geçişi temsil eden bir köprü gibidir. Gregory’nin hayatı, Aryüsçü Konstantius (M.S. 337-361), eski Grek dinini canlandırmaya çalışan Julian (M.S. 361-363), Yarı Aryüsçü Valens (M.S. 364-378) ve İznik kararları savunucusu Theodosius (M.S. 379-395) gibi dört farklı imparatorun iktidar dönemlerine rastlamaktadır (Winslow, 1979: 2). Bu itibarla o, söz konusu edilen geçiş döneminin önemli bir şahısdır.

Geçiş dönemi şahısları, içinde yaşadıkları dönemin özelliklerini düşüncelerinde ve yaşam biçimlerinde bilinçli ya da bilinçsiz olarak yansıtırlar. Bu bölümde, Gregory’nin

düşüncelerini şekillendirdiğini düşündüğümüz üç unsur dönemin özellikleri ile irtibatlı olarak ele alınacaktır. Bunlar felsefe-retorik polemiği, Hıristiyan kaynakları ve aktif-asketik hayat çatışmasıdır. “Teolog”un gerek düşüncelerini gerekse yaşamını anlamada özel bir dikkati hak ettiğini düşündüğümüz son unsur bir sonraki başlık altında müstakil olarak incelenecektir.

Kapadokya teolojisi ve özellikle Gregory’nin teolojik anlayışı, Hıristiyan düşüncesinin oluşumunda özel bir yere sahiptir. Gregory, geleneksel Teslis anlayışında ve terminolojide, Kutsal Kitap ve felsefe arasındaki güçlü bir etkileşimden kaynaklanarak açılan çığırda (Daley, 2006: 46, 49) önemli bir rol oynamıştır. Bu açıdan Hıristiyan düşüncesini şekillendiren dönemin öncelikle felsefe-retorik polemiği açısından değerlendirilmesi gerekmektedir.

Kapadokyalı Babalar genellikle Eflatuncu olarak tanımlanmakta ve İskenderiye düşüncesinin mirasçıları kabul edilmektedir. Dönemin Hıristiyanlığı da Helenistik ve Eflatuncu bir yapı sergilemektedir (Ellverson, 1981: 12). Fakat IV. yüzyılın ortasında felsefe okullarının durumu hakkında açık ve net bilgiler edinilememektedir. Bunun yanında kadim medeniyetin şahit olduğu felsefe-retorik polemiği ve karşılıklı asimilasyonu, dönemin anlaşılmasında önemli bir yer tutmaktadır. Her iki unsur da kurumları ve yapısı ile eğitim sistemine hakim olmaya çalışmış, her biri diğerinin kendisinin dalı olduğunu ilan etmiş, fakat karşılıklı etkileşimden kaçınmamıştır (Ruether, 1969: 24, 8-9).

Felsefe ve retorik arasındaki kadim ayrım Eflatun’a dayanmaktadır. Eflatun’un varlık (*being*) ve görünüş (*appearance*) şeklinde ifade edilen metafizik düalizmi, bilgi (*knowledge*) ve düşünce (*doxa*) şeklindeki epistemolojik düalizminin yolunu açmıştır (Ruether, 1969: 2). *Gorgias* diyalogunda (462b ve 463a) doğru bilginin diyalektikle anlaşılacağını söyleyen Eflatun, sofistliğin, kalabalıkların düşüncelerini şekillendirmekten öteye geçemeyeceğini belirtmektedir.

Bu noktadan sonra “Gregory’nin düşüncesi” ifadesi ile teolojik düşüncelerinin kastedileceği belirtilmelidir. Retorik, felsefe ya da Hıristiyan kaynaklarından hangisinin bu düşünce yapısında hakim unsur olduğuna dair yapılan bütün

tartışmalara²⁰ rağmen bu unsurların her birinin Gregory'nin teolojik düşüncelerine hizmet ettiği açıktır. Dolayısıyla teolojik düşüncelerinden bağımsız salt felsefi görüşleri şeklinde bir ayrıma gitmek mümkün değildir. Henri Pinault, zamanının felsefe iklimine aşinalıkta ayrı bir yere sahip olmasına rağmen inanca aykırı hiçbir unsurunu düşüncesinde barındırmadığını belirterek bu konuya işaret etmektedir. Ayrıca dilinin gerisinde Yeni-Eflatunculuğun yattığını fakat bu unsurun kullanıma geçmeden önce Kutsal Kitap'a uygunluğunu kanıtlamak zorunda olduğunu da eklemektedir (Norris, 1970: 30).

Dönemin eğitim sistemi gereği Gregory'nin orta seviyede bir felsefe eğitimi almış olduğu düşünülmektedir. Fakat Eflatun ve Aristoteles'i daha derinden okumuş olmalıdır. Bunların yanı sıra eserlerinden Stoicism, Plotinus ve diğer bazı filozoflar hakkında bilgi sahibi olduğu da görülmektedir. Tartışmalarda Aristocu diyalektiği kullanan, Eflatun²¹ gibi Tanrı'nın aşkın gerçekliğinin, Tanrı'nın aklındaki ebedi akledilebilir formlar sayesinde yaratılmış dünyayla ilişki kurduğunu düşünen, dünyada hakim olan Stoacı bir düzenden bahseden, maddi şeylerden uzak duran Kiniklere hayranlık duyan Gregory, bu ekollerden herhangi birini düşüncesinin baskın unsuru olarak ortaya koymamıştır (Daley, 2006: 34). Fakat daha önce de belirtildiği gibi bu düşünce yapısında Origen'in etkisi açık bir şekilde görülmektedir. Bilhassa Yeni-Eflatunculuğu, yaşayan okullar özellikle de Plotinus yerine Origen'den²² Hıristiyanlaşmış haliyle devraldığı bilinmektedir (Ruether, 1969: 26-27). Gregory,

²⁰ Örneğin Frederick Norris (1970: 32), Pinault gibi Gregory'nin retorikçi yanını ön plana çıkarıp filozof tarafını görmezden gelenlere karşı çıkmaktadır. Gerçekten de Gregory, bilhassa Nyssalı Gregory ile kıyaslandığında felsefi yanı hafif kalan biri olarak sunulmakta ve belki de bu yüzden onun kadar ilgi görmemektedir. *The Cappadocians* adlı kitabın yazarı Anthony Meredith'in bu çalışmada niteliksel ve niceliksel açıdan en az yeri Nazianzuslu Gregory'ye ayırdığı görülmektedir. Meredith (2000: 42, 48), Gregory'nin diğer iki Kapadokyalıya göre Hıristiyan düşüncesine daha az katkıda bulunduğunu belirtmekte ve bu tespitini Andrew Louth gibi diğer bazı yazarların eserleriyle desteklemeye çalışmaktadır. Norris'e (1970: 34) göre, Nyssalı Gregory'nin daha iyi bir teolog olduğunu ileri sürenler, Nazianzuslu'nun düşüncelerini ifade etmedeki ustalığını kavrayamamaktadır. Halbuki "Teolog" ünvanını kazanan kişi Nazianzuslu'dan başkası değildir. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Sonuç bölümü.

²¹ Kapadokyalı Babaları etkileyen Eflatunculuğun en önemli üç düşüncesi şudur: İdeal dünya, görünen dünyanın ebedi olanla ilişkili oluşu ve insanda hayatın ve arzunun sebebi olan ebedi bir ruhun bulunuşu (Meredith, 2000: 11).

²² Atina'dan ayrıldıktan kısa bir süre sonra, Basil'le birlikte Origen'in eserlerinden seçilmiş bazı bölümleri *Philokalia* adındaki eserde bir araya getiren Gregory'nin, Origen'in şu üç fikrinden özellikle etkilendiği görülmektedir: Tanrı'yı bilebilmenin imkanı, ruhsal duyular ile ahlaki yükseliş ve zihni disiplin (Meredith, 2000: 40-41, 15-16).

Origen ve Clement'in işlediği malzemeye Hıristiyanlığa uygunluk açısından ek bir kontrol işlemi uygulayarak bu düşünce çizgisini ilerletmiştir (Norris, 1970: 30).

Gregory, tıpkı klasik Grek düşüncesinde olduğu gibi felsefenin teorik ve pratik olmak üzere iki yönü olduğunu düşünmektedir. Felsefenin en önemli pratik görevi, aşkın ve ulaşılamaz olan Yaratıcı'yı tefekkür etmektir. Dolayısıyla felsefeyi doğru bir şekilde anlayan kişi hissedilebilenler dünyasından uzaklaşıp Tanrı ile birleşebilir (Daley, 2006: 35-36). Tanrı ile bir olma yani *theosis* Gregory'nin temel kavramlarından biridir. Bir Hıristiyanın hayat gayesi olarak kabul edilen Tanrı ile bir olma düşüncesi, Hıristiyan asketik düşüncesi ve yaşamındaki yeri itibarıyla bir sonraki başlık altında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Gregory, Tanrı'nın idrak edilemez olduğuna inandığı için apophatik bir yol takip etmeyi tercih etmektedir. Eflatun Tanrı'nın tarif edilemez olduğunu söyleyerek gerçeğe yaklaşmıştır. Fakat apophatik²³ teoloji, bilmeye talip kişinin bilmek istediği objenin, kişinin gücünü aştığını belirterek Tanrı'nın aynı zamanda idrak edilemez olduğunu ilan eder (Winslow, 1979: 28-29). Gregory'nin *Söylevler*'inde, aklın Tanrı'nın nihayetsiz idrak edilebilirliği ile ilişkisinin incelendiği bölümlerde ve yine sınırlı aklın Tanrı'nın ebediliğini idrak edebilmesi meselesinde Eflatuncu etki ve terimler göze çarpmaktadır (Daley, 2006: 36-37). Ancak Eflatun'un konuyla ilgili olarak kullandığı ifadelerini değiştirerek Tanrı'nın idrak edilemezliğine doğru genişletmesi (Gregory, 1989: 289), Eflatuncu olarak tanınan Gregory'nin, filozofların dünyasından kimi zaman ne kadar uzaklaştığını gözler önüne sermektedir (Lossky, 1973: 34).

Doğu Kilisesi'nin Mistik Teolojisi adlı kitabın yazarı Vladimir Lossky'ye (1973: 42-43, 50) göre doğu Hıristiyan düşüncesini felsefeden ayıran, hatta onun karşısında güçsüz ve etkisiz kalmasını engelleyen unsur apophatizmdir. Bu yol, Hıristiyanları rasyonel spekülasyondan ve ruhsal gerçeklikleri gölgeleyen kavramlar oluşturmaktan alıkoymaktadır. Diğer bir ifadeyle Hıristiyanlık soyut kavramlar üzerinde spekülasyon yapan felsefi bir okul değil, Tanrı'yla bir olmayı hedefleyen bir yoldur. Apophatizm,

²³ Gregory Helenistik kültürden hem kataphatik (pozitif dil) hem apophatik (negatif dil) yaklaşımlara uygun terimler almıştır. Fakat ona göre teolojide pozitif (resimsel) dil gerekli olmakla birlikte çoğunlukla yanılıcı olduğundan daha güçlü bir metot olan negatif dil tercih edilmelidir (Norris, 2006: 29).

rasyonel spekülasyonu Teslis'in gizemini tefekkür etme yoluna dönüştürmüştür; fakat bu bir ekstazi teorisi değil daha ziyade kalbin ve zihnin yüce gerçekliği tefekkür edebilmek için değişime uğraması halidir. Doğu geleneğine ait babalar, aldıkları eğitime ve spekülasyona olan meyillerine rağmen apophatik metotla, teolojik bakış açıları açısından yanlış anlaşılma tehlikesine maruz kalmadan ve bir kavramlar teolojisine düşmeden felsefi terimleri kullanabilmiştir. Bu açıdan bakınca doğu Hıristiyanlığında felsefe-teoloji karşıtlığı şeklinde bir hareketin yaşanmadığı söylenebilir. Teolojinin dini bir felsefe haline gelişi, bütün bir doğu kilisesi geleneğinin tipik özelliği olan apophatizmden vazgeçmeyi gerektirecektir ki bu duruma en güzel örnek Origen'dir.

Gregory, Tanrı'nın algılanışı meselesinde, Sabelliusçu modalizm tarafından savunulan ilahi birlik fikri ile IV. yüzyılın yarısında İznik inanç ifadeleri karşıtı çeşitli teolojiler tarafından savunulan Baba'nın Oğul'dan ve Ruh'tan ontolojik olarak farklı olduğu düşüncesi arasında orta bir yol tavsiye etmektedir. Onun savunduğu model bu iki aşırı uç arasında fakat onlardan daha karmaşıktır. Gregory, Teslisçi Tanrı kavramının öncülüğünü yapmış ve Kutsal Kitap ve gelenekle uyumlu teolojik bir terminolojinin kullanılması gerektiğini savunmuştur. Teslis doktrinini ve bu doktrin Hıristiyan yaşamındaki merkeziliğini ifade etmede onun, çağdaşları arasında en açık ve en özlü düşünür olduğu söylenebilir (Daley, 2006: 41, 44). Bu noktada Frederick Norris'in (1970: 4) uyarılarını dikkate alarak, Gregory'yi V. yüzyıl terminolojisi içine yerleştiren ve onu bir monofizit (İsa'da var olduğuna inanılan insani ve Tanrısal tabiatların katışma ve değişme olmaksızın tek bir tabiatta birleştiği ve tek tabiata dönüştüğü düşüncesi) gibi tanıtan hatalı yaklaşımlardan özenle kaçınılması gerekmektedir.

Logos ve Ruh'u Baba ile aynı ontolojik seviyede kabul eden Gregory, Origen'in emanasyon²⁴ fikrinden uzaklaşmıştır. Origen'in varlıklar silsilesi düşüncesi yerine Teslis'in üç şahsının²⁵ da birbiriyle eşit olduğu fikrini ortaya koyan Gregory'ye göre Yaratıcı ile yaratıklar arasına hiçbir aracı giremez (Meredith, 2000: 13). Fakat bu fikri

²⁴ Gregory, Plotinus gibi Tanrılığın taşmasından bahsetmekte fakat bunun bir zorunluluktan kaynaklanmasına karşı çıkmaktadır (Ruether, 1969: 131).

²⁵ Logos ve Ruh'un şahsi varlıklar olarak algılanışı İran gnostisizminden kaynaklanmış olabilir (Ruether, 1969: 130-131). Zira Ahura Mazda'nın yanında bulunan Ameşa Spenta adlı baş melekler, Ahura Mazda'nın sıfatları, çeşitli vecheleri ve fonksiyonları olarak düşünülmektedir (Tümer ve Küçük, 2002: 121).

değişimin Logos'u felsefi fonksiyonundan uzaklaştırarak bir gizem teolojisine mahkum ettiği söylenebilir. Genel olarak muhafazakar²⁶ bir düşünür olan Gregory, İsa Mesih'le ilgili olarak kilise öğretisine yeni bir alternatif sunmamıştır (Norris, 1970: 3). Kristoloji anlayışını Eflatuncu antropoloji üzerine temellendirmiş ve Mesih'te bizzat var olan Logos'la insanda mevcut olan Tanrısal nüve arasındaki farka dayanarak bu iki anlayışı karıştırmamaya özen göstermiştir (Ruether, 1969: 136). Mesih'in tam bir beşeriyete ve ilahlığa sahip olduğuna inanan Gregory, Mesih'in beşeri ruhunun ilahi unsurla beşeri unsurun bir araya geldiği yer olduğunu belirtmektedir (Meredith, 2000: 43).

Kapadokya teolojisine göre insan ruhu maddi dünyadan sonra yaratılmıştır. Gregory yaratılmış ruhun görünmez (*invisible*) olduğunu fakat maddeden uzak (*immaterial*) olmadığını belirtir; çünkü maddi olmayan yalnızca Tanrı'dır. Gregory, maddi ve ruhsal varlıklar şeklindeki Grek ayrımı karşısına Tanrı, meleki/ruhsal varlıklar ve görünür maddi gerçeklikten oluşan üç gerçeklik seviyesini koymaktadır (Ruether, 1969: 132).

Bir taraftan meleklerin kötülük yapamayacağını söyleyen bir taraftan da Kutsal Kitap geleneğini devam ettirerek onların düşüşünden bahseden Gregory, kainatı iyi kabul eden Kutsal Kitap'ın yaratılış anlayışıyla onu bir düşüş ve Tanrı'dan yabancılaşma olarak gören gnostik anlayışı birleştirmektedir. Brooks Otis'e göre Kapadokya kozmolojisi, Irenaeusçu ve Origeneci unsurları birleştirmiş, yani ilk yaratılış ham bir oluş dönemi kabul ederek tarihte gelişmeye mahkum saymış ve cennetten yeryüzüne inişi pedagojik bir sistem olarak görmüştür. Gregory için tarih, insanı Tanrı'ya geri getiren bir eğitim döneminden ibarettir (Ruether, 1969: 132-133, 135-136).

İnsanı dualistik terimlerle tarif eden Gregory'ye göre beşerin nihai gayesi tanrılaşmadır. Eden Bahçesi, insanın primordial durumda ideleri tefekkür edişini dolayısıyla da felsefi yaşamı temsil eder. Fakat o henüz hazır değilken *theoria* (Hayat/Bilgi Ağacı) meyvesini aldığı için deri giysisine bürünerek zor bir yola koyulmak zorunda kalmıştır (Gregory, 1989: 348).

²⁶ Gelenek ve Kutsal Kitap, Gregory'nin düşüncesinde birbirini tamamlayan iki güçlü unsurdur. Felsefe, inanca ve geleneğe uygunluğunu kanıtladığı ölçüde bu düşünce içinde yer edinebilmiştir.

Tanrı ile bir olmayı sağlayacak tek şey felsefe yapmak yani Eflatun'un deyimiyle ölüme hazırlanmak ve ruhu beden hapishanesinden kurtarıp gelecek dünya için yaşamaktır. Bu yüzden erdemli bir hayat yaşayarak özgürlüğe ulaşacak olan gerçek bir filozof, Mesih gibi bütün hataları ve eksiklikleri affedebilen ve Pavlus gibi her şeyi katlanabilen biri olmalıdır. Gregory'nin filozof diye adlandırdığı kahramanlar dünyevi işlerle uğraşmayı sürdürmektedir. Örneğin kız kardeşi Gorgonia, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde anlatılan erdemlere sahip biri olarak, ev hanımlığının ötesinde, kendisine bahşedilen manevi lütuflarla felsefi yaşam seviyesine ulaşmıştır (Daley, 2006: 37-40).

Gregory'nin teolojisinin lokomotif unsurlarından biri olan tanrılaşma düşüncesine giden yolu açtığı için burada zikredilmesi gereken bir ayrım daha vardır. Buna göre, ilki Tanrı doktrini ile ilgilenen fakat nihayetinde idrak edilemez olanı idrak edemediğinden sessiz kalmak zorunda olan, diğeri Tanrı'nın bize dönük yüzüyle yani bizim seviyemize inmeye tenezzül eden Tanrı'yla ilgilenen iki tür teoloji bulunmaktadır. İkinci tür teoloji Teslis'in iç dinamikleri yerine unsurlarının bize dönük faaliyetleri ile ilgilenir. Burada teoloji *oikonomi*ya (kurtuluş planı) dönüşür. Bu suretle teolog, Tanrının özünü bilemez fakat bir Yaratıcı ve Kurtarıcı olarak onu tanıyabilir (Winslow, 1979: 30).

Tanrı'nın kurtarıcı rolü Gregory'nin teolojisine hakim olan unsurdur. Zira yaratılış, inayet, enkarnasyon, haça gerilme, yeniden dirilme ve göğe yükselme, tekrar dünyaya geliş ve yargılama gibi eylemler dogmatik açıdan taşıdıkları önemin yanı sıra insanın kurtuluşuna aracılık etmektedir. Teolojisi baştan sona soteriolojik (kurtuluş) bir karakter taşımasına rağmen Gregory'nin kurtuluş doktrini ile ilgilenmediği ya da bu doktrine katkıda bulunmadığı şeklinde modern döneme ait bir kabul vardır. Bu düşüncüyü oluşturan nedenlerin başında batı ve doğu Hıristiyanlığı arasındaki anlaşma vasıtası, yani dil problemi gelmektedir. Zira bizzat Gregory'nin ifadeleri²⁷ ile İtalyanca'nın az sayıda kelimeye ve terime sahip olması nedeniyle batılılar Grekçe terimleri ve kavramları anlayamamaktadır. İmgesel Grek patristik dilinin ve apophatik yaklaşımın batılı kulaklara yabancı gelmesi, doğu ve batı Hıristiyan düşüncesinin

²⁷ 21. Söylev'in 35. paragrafında (Gregory, 1989: 279) İtalyanların, dillerinin yetersizliği nedeniyle *essence* (cevher) ve *hypostasis* (uknum) terimleri arasındaki ayrıma vakıf olamadıklarını söylemektedir.

1054'te ayrılmasına giden yolu hazırlayan en önemli nedenlerden biridir (Winslow, 1979: 42, 36).

Nazianzuslu Gregory, Theodosius Rönesansı olarak da adlandırılan sanat ve edebiyat açısından çok verimli bir dönemde yaşamıştır. Nitekim "Teolog" ünvanına sahip olmuş olmasına rağmen geç Bizans geleneğinde ve Batı Rönesansı'nda modern akademik anlamda bir teologdan daha çok edebi bir figür olarak tanınmıştır. Ancak eserlerinin V. yüzyılın ortalarından önce notlarla genişletilmiş olması, biçimdeki başarısı kadar düşünceleri açısından da önemli bulunduğunu göstermektedir (Daley, 2006: 26-31).

I. yüzyılın ikinci yarısından V. yüzyılın başlarına kadar süren İkinci Sofistik Dönem, retorik'in Grek dünyasında yeniden canlanışının göstergesidir. Gregory'nin edebi mirasının merkezini oluşturan eserler bu dönemin özelliklerini canlı bir biçimde yansıtmaktadır (Daley, 2006: 28). Retorik'in bu eserler ve Gregory üzerinde ne denli bir öneme sahip olduğunu görmeden önce dönemin tarihi şartlarının incelenmesi gerekmektedir. Gregory'nin eğitiminden bahsedilen bölümde, IV. yüzyıl eğitim sisteminin belki de en önemli unsurunun retorik olduğundan söz edilmişti. Retorik'in temsilcileri olan sofistler adı geçen dönemde Atina'da son verimli günlerini yaşamaktaydı. Retorik geçmişte Helenist mirasın taşınmasında ve yayılmasında büyük bir rol oynamıştı. (Ruether, 1969: 4-7). Retorik'in bu gücünün farkında olan İmparator Julian onu Hıristiyanlık karşısında güçlendirmeye çalıştığı eski Grek kültürünün taşıyıcısı olarak görmeyi sürdürecektir.

Julian dönemi (M.S. 361-363), Hıristiyanlığın imparatorluk toprakları içinde sofistliğe ve eski kültüre karşı önemli bir tehdit oluşturması üzerine Helenlerin imparator önderliğinde giriştikleri karşı reform ataklarına sahne olmuştur. Zira o dönemde Hıristiyanlık sofistlik karşısındaki tek güçlü rakipti ve bu iki unsurun bir arada yaşaması mümkün değildi (Ruether, 1969: 6-7). Julian'ın Hıristiyanlara klasik geleneğin öğretilmesi hususunda yasaklar getirmesi, dönemin en önemli olaylarından biridir. Ona göre kadim geleneğin inançlarına inanmayan kişilerin bu geleneği öğretmesi mümkün değildir. İmparatorluk topraklarında eğitim klasik felsefi çizgilerde (özellikle Yeni-Eflatuncu) devam etmeli ve Hıristiyanlık öğretilerinden uzak

tutulmalıdır (Daley, 2006: 32). Ancak Hıristiyanlar antik geleneği öğrenmeli ve böylece doğru yola ulaşmalıdır (Ullmann, 1851: 90).

Gregory'nin Julian'ın uygulamaları karşısında neler hissettiğini ve düşündüğünü tahmin etmek zor değildir. Nitekim Julian'a karşı yazdığı iki sövgü yazısında (Contra Julianum) imparatorun uygulamalarının haksızlığı üzerinde sert bir tavırla durmaktadır. Ona göre insan aklını kanunlarla sınırlandırmak hakkına kimse sahip olamaz. Julian'ın ölümüyle uygulanan yasaklar sona ermiş fakat bu, Hıristiyanlara yöneltilen meydan okuyuşun etkisini yok edememiştir. Çünkü Gregory ve diğer Hıristiyan yazarlar Julian'ın meydan okuyucu sorularıyla daha sonra da yüzleşmek zorunda kalmıştır. Gregory'nin edebiyattaki başarısının temelinde de bu meydan okuyuşun yattığı düşünülebilir. Nitekim hem çağdaşlarına hem de sonraki Grek edebiyatı bağlularına bir kişinin nasıl aynı anda Hıristiyan ve hümanist²⁸ olabileceğini göstermeye çalışarak Julian'ın meydan okuyuşuna karşı önemli bir cevap vermiştir (Daley, 2006: 33-34).

Gregory için Grek kültürünün sadece paganlara ait olduğu iddia edilemez (Ullmann, 1851: 90). Buna rağmen o, Grek düşüncesi için genelde olumsuz kelimeler kullanmakta ve klasik kültüre olan borcunu açıkça itiraf etmemektedir²⁹. Hıristiyan apolojetik (savunmacı) geleneğin mirasçısı olması bu menfi tavrın nedenidir zira bu gelenek pagan dini ve felsefesini boş olmakla³⁰ itham etmekte ve küfür kategorisine sokmaktadır. İçinde bulunduğu Helenistik dünyayı pagan kabul eden kilise, zamanla kendisinin de seküler meselelerle uğraşması üzerine, Hıristiyanlar arasında kilisenin de içinde bulunduğu dünyevi her şeyi seküler kabul etme eğilimini yaygınlaştıracaktır. Ancak klasik kültüre karşı başta takınılan menfi tavır çok uzun sürmemiş ve Hıristiyanlar teolojik gelişmelerde Grek felsefesi dilini kullanmak zorunda olduklarını

²⁸ Brian Daley (2006: 34), bu kelime ile Grek kültürünün ve bilhassa edebiyatının incelenmesi yoluyla insani hasletlerin geliştirilebileceğini savunan düşüncenin temsilcisini kastetmektedir.

²⁹ Gregory'nin mektuplarında söylevlere nazaran daha rahat bir tavır sergilediği görülmektedir. Söylevlerde "Teolog" Gregory'nin dilinin hakim olduğu dikkate alınmalıdır. Bazı mektuplarında ise Grek felsefesine değer verdiği anlaşılmaktadır (Ruether, 1969: 172).

³⁰ Gregory 32. Söylev'de Grek felsefesinin sadece faydasız tartışmalar olduğunu söylemekte ve onları Mısır felaketleri ile karşılaştırmaktadır (bkz. Kitab-ı Mukaddes, Çıkış Kitabı). Yine Tanrı'nın idrak edilemezliği gibi bazı meselelerde Eflatun'un insanları dışlayıcı bir tavır takındığını ve bu çeşit bilgileri kendisi gibi kişilere layık gördüğünü söyleyerek Grek felsefesinin kuşatıcı olmadığını göstermeye çalışmaktadır (Ruether, 1969: 170).

fark etmiştir. Bu noktada Hıristiyan yazarlar³¹ farklı bir tavır geliştirerek klasik kültür karşısında güçlü kalmaya çalışmıştır (Ruether, 1969: 157, 167).

Ele alınan dönemde Hıristiyanlık henüz inanç ve akıl arasında bir ayrıma gitmemiştir. Dolayısıyla teolojik olarak doğru olan bütün bilgiler Kutsal Kitap vahyinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Hıristiyanlara göre Hıristiyani ve Musevi olmayan bir geleneğin bu iki dinden bağımsız bir şekilde var olduğu söylenemez. Grek filozofları doğruları Musa'nın öğretilerinden edinmiş ve bu nedenle dolaylı olarak da olsa Hıristiyanlığa borçlu kalmıştır. Ancak Grek felsefesi gerçek felsefe olan Hıristiyanlığın yanında her zaman yanlısı olmak durumundadır (Ruether, 1969: 167-169).

Felsefe ve retorik arasındaki gerilimin ele alınan dönemin en önemli unsurlarından biri olduğu belirtilmişti. Bu gerilimde her iki taraf da tam bir çözüm üretememiş olmakla birlikte Gregory'nin meseleye kesin formüller ya da kriterlerden uzak, şahsi tecrübelerle dayalı varoluşsal bir çözüm sunduğu görülmektedir. Ancak oluşturduğu sentez, teorik bir zemine sahip olmaktan uzaktır. Yine de Grek düşüncesi ile Hıristiyan kaynakları arasında oluşturulan sentezin bilinçsizce yapılmış bir faaliyet olduğu ya da Gregory'nin Grek düşüncesine olan borcunu açıkça itiraf etmemesinin artıynetli bir tavrı yansıttığı söylenemez. Gregory'nin iki kültür arasındaki ilişki konusunda takındığı müphem tavır, bu iki kültürün daha geniş analizlerini gerektirmektedir (Ruether, 1969: 174-175, 156).

Gregory'nin retorik³² ve Hıristiyan düşüncesindeki yeri konusunda neler düşündüğü açıklığa kavuşturulmadan retoriğin düşünceleri ve yaşamı üzerinde ne denli etkili olduğunu anlamak mümkün olmayacaktır. Her şeyden önce eğitimi süresince retorik üzerine çalıştığı hatta Atina'dan dönüşünü takip eden kısa süre zarfında retorik öğretmenliği yaptığı belirtilmelidir. Sınıfla dış dünya arasına sınır koymayan eski eğitim sistemi gereği sadece öğrencilerin³³ değil şehrin bütünü üzerinde etkili olmuştur. Öğretmenliği bıraktıktan sonra retorikten tam anlamıyla uzaklaştığı

³¹ Geç dönem antikitesinde klasik eğitimden geçmiş kilise adamlarının beslendikleri eski kaynaklara karşı nostaljik bir bağlılık hissettikleri bilinmektedir (McLynn, 2006: 238).

³² Bu çalışmada retorik sözcüğü ile merkezinde belagatin bulunduğu edebi faaliyetlerin bütünü kastedilmektedir.

³³ Kısa süreli profesyonel retorikçiliğinin ardından rahipliği sırasında ve babasına yardımcı olduğu dönemde Eulalius, Helladius, Eudoxios ve Cledonius gibi öğrenciler yetiştirdiği bilinmektedir (Milovanovic, 2005: 193).

söylenemez; çünkü ona göre *logoiye*³⁴ bağlılık ifadesini rekabete dayalı dünyada uygulamakta bulur (McLynn, 2006: 224, 226). Hayatının son yıllarında gençlerin retorik eğitimi üzerinde çalıştığına dair bilgiler içeren bazı mektuplardan Gregory'nin gençlere bu yolda rehberlik ettiği hatta hocalarıyla mektuplaşarak onların eğitim süreçlerini takip ettiği anlaşılmaktadır. Bu gençler arasında yer alan kız kardeşi Gorgonia'nın torunu Nicobulus'un, Gregory'nin mektuplarının bir araya getirilmesinde önemli bir rol oynadığı düşünülmektedir (Ruether, 1969: 53-54). Diğer Hıristiyan yazarlar Grek kültürünün merkezi Atina'yı yeren ifadeler kullanırken Gregory'nin Atina'yı övüşü de aldığı eğitimi savunmasının göstergesidir (Rubenson, 2006: 113, 117).

Gregory, şiirsel ürünlere ve düz yazılara eğitim amaçlı bir vazife yüklemektedir (Milovanovic, 2005: 193). Ahlaki ve didaktik şiirin önemini vurgularken Eflatun'u takip ederek kendisinden önceki ve çağdaşı şairleri bu dünyaya ait meselelerle uğraştıkları için eleştirmektedir. Ruh tarafından ilham aldığını kabul eden Gregory, şiir yazması için beş sebebi olduğunu belirtir. Bir kere ölçüye uygun yazma çabasının zor bir iş olduğundan şiir yazmak asketik hayat için bir alıştırmadır. Sonra şiir yoluyla gençleri ve edebiyattan zevk alanları doğru yola kazandırmak mümkün olmaktadır. Bu ikinci sebep aynı zamanda şiirin eğitici yanını savunan yeni bir eğitim modeli (*paideia*: Belli bir teknik bilgi yerine entelektüel eğitimi amaçlayan klasik Yunan eğitim kültürü) sunmaktadır. Diğer sebep, Hıristiyanların Helenistik kültür karşısında yetersiz ve güçsüz kalmasının önüne geçmeyi hedeflemektedir. Gregory, ayrıca şiirin tedavi edici bir rolü³⁵ olduğuna ve bir sofistin hayatındaki anlamı geri getireceğine inanmaktadır. Son olarak ona göre şiir Tanrı'nın imajı olan insanın derununu anlamaya dair bir davettir (McGuckin, 2006: 206-210). Retorikte şiirin önemli bir yer tuttuğunu fark eden araştırmacıların IV. yüzyıl retorik eğitimi programında şiir kompozisyonunun rolünü araştırmaya yönelik incelemelerde bulunması, Gregory'nin şiire verdiği önemi haklı çıkarmaktadır (McLynn, 2006: 234).

³⁴ Gregory için bu ifade genel anlamda edebi yaşamla iç içeliği ifade etmesine rağmen özelde Tanrı'nın Kelimesi'ne (Logos) işaret etmektedir.

³⁵ Şiirlerinden yola çıkarak Gregory'nin psikolojisini ortaya koymaya çalışan bazı incelemeler, şiirlerin arka planını ve yazıldığı dönemle bağlamı görmezden gelmiştir. Gregory, bazı Avrupalı eleştirmenler için taklitçi ve yaşlılık dönemi depresyonunda vasat bir şair olmaktan kurtulamamıştır. Halbuki onun felsefe ile retorik arasındaki çekişmeyi çözüme kavuşturduğu önemli yerlerden biri de şiirleridir (McGuckin, 2006: 194-195, 198).

Nesir ve şiir gibi ayrı bir edebi tür olan mektup sahasında yazdıklarını bizzat kontrol edip muhataplarına ulaştırdığı bilinen ilk Grek yazar Gregory'dir. Mektuplarını toplamadaki gayesinin, hem düşünce hem de doktrin açısından yazılarının öğretici tarafından insanları mümkün olduğunca yararlandırmak olduğunu belirten Gregory, retorikte faydacı bir tavır takındığını göstermektedir (Daley, 2006: 30).

Eflatun'dan gelen bir düşünce ile retorikle felsefenin amacını ve konusunu karşılaştıran Gregory, mukayesesini Kutsal Kitap ve Grek edebiyatına doğru genişletir. Bu mukayesede öncelikle felsefe sonra da Kutsal Kitap diğer unsura galip gelmektedir. Fakat Hıristiyanlara hitap ederken sofistliği eleştiren Gregory, paganlar ve sofistler için yazarken kendisinin de onlar kadar retoriği bildiğini ve onu kullanmada başarılı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Belki de İmparator Julian, Grek retoriği ve diyalektiğinin gücünü fark eden Hıristiyanların önüne geçilemeyeceğini görmüş ve bu nedenle onları kültürden uzak gettolarada bırakmaya çalışmıştır (Ruether, 1969: 158, 161-163). Nitekim Gregory, esas hedefi kurtuluşa ulaşmak olan bir Hıristiyanın Grek bilgisinden yararlanabileceğini müteakip defalar belirtmiş ve bunu kendi uygulamaları ile de göstermiştir (Norris, 2006: 19).

Gregory, Hıristiyanların klasik kültürden yararlanması gerektiğine inanmış fakat bu kültürün nasıl ve ne ölçüde kullanılacağına dair felsefi bir dayanak göstermemiştir. Bu konuda ilk kıstas, ele alınan metinlerin Hıristiyanlara yararlı olup olmayacağını incelemesi gerektiği meselesidir. Klasik kültürü öğrenen Hıristiyan, daha sonra teolojiye ve felsefi yaşama geçmeli ve bu süreçte topladığı meyveleri İncil'in nizamına göre bir araya getirmelidir. Bu tavır retoriğin kendi değer sisteminden koparılarak Hıristiyan değerler sistemine uyarlanmasını gerektirmektedir (Ruether, 1969: 164-167).

Gregory'nin retoriğinde bulunan en önemi unsurlardan biri Kutsal Kitap'tan yapılan alıntılarla kendi söylemini birleştirmesidir. Burada *parable* (menkıbe) ve hikaye projeksiyonu önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü olayları hikaye şekline sokup sonra onu başka hikayelerle ilişkilendirmek bu sistemde bilgi edinme ve anlamı yakalama sürecinin iki temel unsurunu oluşturmaktadır. Kutsal Kitap'ın yaratıcı bir şekilde kullanımı, Gregory'nin bütün eserlerinde yaygın olarak görülür. Örneğin kendisini

Samuel'e ve İsa'ya, annesini de Hannah'a ve Meryem'e benzetmesinde bu figürler onun hayatıyla irtibatlı olarak bir değişime uğramıştır. Figürlerde bir değişim yaşanmasaydı Gregory kendini yeni bir Samuel ya da İsa olarak sunamayacaktı (Bortnes, 2006: 14-17). Ayrıca retoriğin yeniden canlanışından oldukça etkilenmiş olmasına ve saf Atina kelimeleriyle sentaksına önem veren bir eğitimden geçmesine rağmen Gregory'nin kullandığı dil Koine'den (Roma İmparatorluğu'nda gayri resmi olarak birinci dil haline gelen Yeni Ahit'in ve Hıristiyan eğitiminin orijinal dili) seçilmiş kelimelerle doludur (Norris, 1970: 19).

Gregory'nin retoriğindeki bir başka unsur, imgelerden yana kullanılan tercihtir. Nitekim başarılı mantıkçılardan oluşan Yeni-Aryüşçü rakipleri karşısında mantık bulmacaları yerine imgeleri tercih etmiştir. Ona göre her ne kadar Tanrı'nın idrak edilemez olduğuna inanılsa da tefekkür ve imgeler yoluyla bu yolda ilerlemek mümkündür. Fakat Gregory, imgelerin Tanrı hakkında bir şey söyleyip söyleyemeyeceği ya da hangi imgelerin kullanılması gerektiği hususunda açık değildir. İmgelerin ve zihni tasvirlerin üzerinde ısrarla duran Gregory, gündelik imgeleri teknik felsefi terimler üzerinden aşırıp Kutsal Kitap'a uyumlu hale getirerek teolojik dile önemli bir katkıda bulunmuştur (Norris, 2006: 21-33).

Jostein Bortnes (2006: 51-52), Gregory'nin zihni yaratıcılığında ve Tanrı'ya dair meseleler hakkında konuşurken kullandığı metot ve sanatta zihni imgelerle kelimelerden oluşan imgelerin önemli bir yer tuttuğunu vurgulamaktadır. Ona göre bugün kognitif/bilişsel bilimler zihinsel imge, mecazın yapısı ve bunların felsefeye teolojideki önemine ışık tutan yolu aydınlatmaktadır. Düşüncelerimizin büyük ölçüde imgelerden oluştuğu ve imgelerin belki de düşüncelerimizin özünü teşkil ettiği kabul edilmektedir. İşte bu zihinsel imgeler³⁶ patristik ve ortaçağ epistemolojisinde önemli bir rol oynamıştır.

İmgeler hususunda üzerinde durulması gereken bir nokta da estetikle bilme faaliyetinin ilişkisidir. Zira Gregory'ye göre içimizdeki sessiz düşünme süreci güçlü imgeler yoluyla dışarıya yansıtılmaktadır. Bu faaliyeti gerçekleştiren de teolojidir (Rousseau,

³⁶ Gregory'nin *nousu*, post-Kartezyen akıl kavramından, yani hisler ve arzulardan arınmış bir zihinden farklıdır. *Nous*, *imaginatio* karşısı *ratio* değil bilakis bu ikisini de içeren bir unsurdur (Bortnes, 2006: 55).

2006: 283). Kapadokyalı Babalar, imge anlayışlarıyla ikonofil teologları (ikonoklazma hareketinde ikonların savunuculuğunu yapan) etkilemiş ve bu suretle Ortodoks Kilisesi'nin ikon teolojisinin temelini yani imge teorisinin gelişmesinin yolunu açmıştır (Bortnes, 2006: 46). Babalar bu suretle Bizans estetiği üzerinde de etkili olmuştur (Louth, 2006: 272).

Ele aldığımız retorik sisteminin bir başka özeliği de metinlerarası etkileşimi sağlayan bir yaklaşım sergilemesidir. Bu söylem bir alıntılar mozayici oluşturmakta ve başka bir metni hem özümseyip hem de dönüştürmektedir (Bortnes, 2006: 46). Örneğin 3. Söylev'de (kendisini görevine çağıran fakat daha önce görevden ayrılmasına tepki olarak onu iyi karşılamayanlara hitaben yaptığı sitemli konuşma) Kutsal Kitap ifadeleri ile klasik Atina nesir örnekleri, bütünsellikleri bozulmadan birleştirilmiş ve böylece eski Grek edebiyatı modelinin Hıristiyanlaştırılmasına güzel bir örnek verilmiştir. Bu kısa konuşmada Eski ve Yeni Ahit arasında neredeyse orantılı olarak bölüştürülmüş tam yirmi dört alıntı vardır. 3. Söylev'in Greko-Romen hitabet geleneğinden etkilendiği görülmektedir. Zira bu söylev, Gregory'nin Aristides'in yolunu takip ettiğine³⁷ dair göstergeleri doğrulamaktadır. Aristides'in 33. Söylevi ile bu söylev arasında önemli bir benzerlik vardır. 36. Söylev'de pagan yazarlardan özellikle de Eflatun'dan yapılan imaların Kutsal Kitap alıntılarını geçmesi de ilginç bir noktadır (Milovanovic, 2005: 201, 204, 207, 209).

Retorikte sadelikten yana olan Gregory bu açıdan Hıristiyanlığın dilini övmekte ve döneminin sofist Hıristiyan hatiplerini konuşmalarını gösteriye dönüştürmekle suçlamaktadır (Ruether, 1969: 159-160). Retorik eğitiminden geçmiş biri olarak onun Hıristiyanlarca "iş" olarak benimsenmesine karşı çıkmakta hatta retorik öğretimine başlayan Nyssalı Gregory'yi de uyarmaktadır (Gregory, 1989: 459). Ancak IV. yüzyıl retorik teorisinde üç tarz retoriğin varlığının kabul edildiği düşünüldüğünde Gregory'nin onu bütünüyle reddetmeyişinin sebebi açıkça görülebilir. Hatibin üç görevi vardır: Eğitmek, memnun etmek ve zihni ötelere götürmek. Bu üç görev de üç

³⁷ Gregory her ne kadar 4. ve 6. Söylev'de edebiyata olan derin sevgisinden bahsetse de onu Aristides'ten ayıran en önemli fark, retoriği birincil bir hedef olarak görmemesidir (Milovanovic, 2005: 205). Aelius Aristides, hitabette Gregory'nin kendisini örnek aldığı II. Sofistik Dönem'in ilk evresinin (I. yüzyılın ortasından III. yüzyılın başlarına) temsilcilerinden önemli bir hatiptir. Gregory de bu dönemin 330-390 yılları arasına tekabül eden ikinci evresinin temsilcileri arasındadır (Ruether, 1969: 6).

hitabet dalına işaret etmektedir: Düşündürücü, övücü ve edebi (Milovanovic, 2005: 221).

Gregory, içinde bulunduğu dönemin felsefe³⁸-retorik karşıtlığını³⁹ şahsında çözmeyi başarabilmiş nadir kişilerden biridir. Gregory'nin retorikle ilişkisi üzerinde çalışan Ruether ve Guignet, retoriğin onun düşüncesinde ve yaşamında teolojiye hizmet eden bir konumda bulunduğuna işaret etmektedir (Norris, 1970: 39). Eserlerinin muhtevası ve mesajı incelendiğinde İncil'e sıkı bir bağlılık göze çarpmaktadır. Zira o, Grek dili, edebi üslubu ve felsefesine dair aldığı eğitimi bir Hıristiyan olarak hakikati algılama biçimleri ile ilişkilendirmiştir. Dolayısıyla eserlerine hakim olan estetik unsur, teolojik görüşlerinden ve pastoral hedeflerinden ayrı tutulamaz (Daley, 2006: 29).

Teslis doktrinini açıklayabilmesinden dolayı kazandığı “Teolog” ünvanının altında, esas olarak inanca dair meseleleri retorik becerileri ile ifade edebilmesi ve bu hususta yeni bir heyecan yaratması yatmaktadır. Geleneksel retoriğe farklı bir yön kazandıran Gregory, Ortodoks inancı onunla savunmaya çalışmış ve kilise tarihinde retoriğin önemini artırmıştır⁴⁰ (Norris, 1970: 41-42). Gregory'nin hayatını ilk kez kaleme alan erken dönem Bizansından Gregory the Presbyter de öğretisindeki yumuşaklık ve Tanrı hakkındaki düşünceleri nedeniyle, bilgelikleri ile meşhur pek çok kişi arasından “Teolog” ünvanıyla seçildiğine ve bu ünvanın onun ayırıcı bir vasfını yansıttığına işaret etmektedir (Daley, 2006: 41).

Bortnes'e (2006: 11) göre, Frederic Norris'in Gregory ile ilgili ortaya attığı retoriksel teoloji fikri, 1980'in sonlarında ve 1990'larda ortaya çıkan modern retorik ve klasik retoriği canlandırma çabalarıyla eş zamanlıdır. Bu çabalar kelimelerin arkasında yatan bilince ışık tutmakta ve klasik retoriğin de düşüncüyü usule dair yapay süslerle gölgelemeden önce kelimelerin arkasında yatan zihni süreçlerle ilgilendiğini ileri

³⁸ Felsefe denilince kast edilen şey zamanla Hıristiyanlık halini almıştır. Gregory için doğru felsefe Hıristiyanlık'tır. Nitekim II. ve III. yüzyıldaki Apolojistlerden (Savunmacılardan) beri bir hayat ve düşünce yolu olarak Hıristiyanlık, “gerçek felsefe” ismiyle ilişkilendirilmiştir (Winslow, 1979: 23).

³⁹ Milovanovic'e göre (2005: 193) Gregory, hitabetteki ustalığın mantık ve diyalektikle iç içe olduğu kendisine has bir felsefi retorik (s sofistik retoriğin zıttı) geliştirmiştir.

⁴⁰ Gregory, hayatını anlattığı şiiri *Carmen de vita sua*'da (White, 2004: 19), Grek edebiyatına olan düşkünlüğünün ve bu yolda geçirdiği uzun yılların gayesinin, sahte ürünlerin gerçek ürünlerin hizmetine sunulmak amacıyla dönüştürülmesi olduğunu belirtir. Ruether'e (1969: 28) katılarak Gregory'nin retoriğe dair süreli uğraşlarının Hıristiyan bir hitabet sanatı geliştirmeye dair çabalar olduğunu söylemek mümkündür.

sürmektedir. Gerçekten de Gregory için kelimelerin zihinsel süreçlerle metinler arasındaki ilişkinin temsilcisi olmasının ötesinde dinleyicilerin ya da okuyucuların aktif zihni katılımı ile anlam kazanması gerekmektedir. İnsanlar arasında iletişimi sağlayan, bu karşılıklı katılım unsurudur.

McGuckin (2006: 212), Bizans'ın Helenistik kültürün dönüşümünü gerçekleştirmeye çalıştığı uzun dönemde Gregory'nin yolunu takip ettiğini ve onu şair-vaiz olarak taçlandığını söylemektedir. Nitekim Gregory felsefe ve retorik gibi unsurları Kutsal Kitap ve gelenekle uyumlu hale getiren yeni bir *paideianın* temelini atmıştır. Gerçekten de eserleri her eğitimli Bizanslının kütüphanesinde yer alan referans kitaplarını oluşturmuştur (Efthymiadis, 2006: 241). Gregory'nin Bizans edebiyatında edindiği yer, yazılarından çok konuşmalarından kaynaklanmıştır. Zira konuşmalarından on altı tanesi liturjik⁴¹ amaçlı kullanılmak üzere bir araya getirilmiş ve İstanbul'da yaygın olarak kullanılan kitaplardan biri haline gelmiştir (Milovanovic, 2005: 195).

Batılı hümanist Desiderius Erasmus'un, Gregory'nin eserlerinde dindarlık unsuru ile dildeki üstün başarımın birbiriyle yarıştığını belirtmesi ve kullandığı ifadelerin Latince'ye çevrilmesinin zorluğundan söz etmesi, etkisinin sonraki dönemlerde de kendisini hissettirdiğinin bir delilidir (Daley, 2006: 26).

Buraya kadar Gregory'nin düşüncelerini oluşturan unsurlardan ikisi yani felsefe ve retorik üzerinde bu iki unsurun çatışmaları ve etkileşimleri bağlamında duruldu. Üçüncü unsur olarak ele alacağımız Hıristiyan kaynakları ile ne kastettiğimizin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Zira bir inanç ve yaşam tarzı olarak Hıristiyanlığın Gregory'nin hayatının en önemli motifi olduğu, ayrıca felsefenin ve retorikğin teolojisine hizmet eden araçlar olarak kullanıldığı bilinmektedir. Burada Hıristiyan kaynakları ile doğu Hıristiyan düşüncesi geleneği kastedilecek ve Gregory'nin bu geleneğe karşı nasıl bir yaklaşım sergilediği irdelenecektir.

⁴¹ Liturjik olarak nitelenen on altı adet konuşmanın *orthros* ibadetinde (aynı zamanda *Matins* diye de anılan, Ortodoks Kilisesi'nin günlük ayin halkasının en uzun ve kompleks ayini) okunmak için kullanıldığı, mevcut olan en eski manastır *typikasında* (günlük ibadetlerle ilgili kuralları içeren kitap) belirtilmektedir (Milovanovic, 2005: 231).

Gregory retorik konusundaki yeteneğinin yanı sıra aynı zamanda bir Kutsal Kitap yorumcusudur. Bu konuda kesin bilgiler olmamakla birlikte bugün elimizde olmayan bazı tefsiri metinler yazmış olduğu tahmin edilmektedir. Ancak Gregory'nin biyografisini yazan Carl Ullmann gibi bazı yazarlar onun kilise dogmatikçiliği tarafını daha güçlü bir şekilde vurgulamaktadır (Norris, 1970: 20).

Gregory'nin yorum faaliyetinde Origen'i⁴² temel kabul ettiği görülmektedir. Tıpkı onun gibi harfle ruh arasındaki ayrımı destekler; fakat Antakya geleneğinin harfe bağlılığından da uzak kalmaz. Bununla birlikte heretikleri literal anlama saplanıp kalmakla suçlamaya devam eder. Yorumda takip ettiği yöntem, harfe körü körü bağlılıkla harften tamamen uzak durma arasında bir yoldur (Norris, 1970: 22, 26).

Yorumda orta yolu takip eden Gregory, alegorik ve figüratif yorumlarda aşırı gitmekten kaçınmış fakat gizli imgelerin önemini fark etmekten geri kalmamıştır. Yorum üslubunu belirleyen tek bir faktör göstermek zor olsa da yoruma dair kararlarında en önemli belirleyicinin Ortodoks gelenek olduğunu söylemek mümkündür. Gelenek konusundaki tavrı heretiklere karşı çıkışlarında açıkça gözükmektedir (Norris, 1970: 27).

Gelenek ve Kutsal Kitap Gregory'nin düşüncesini oluştururken birbirini tamamlayan iki unsur halini almıştır. Ona göre bu iki unsurun birbirinden farklı olması düşünülemez. Dolayısıyla geleneği teşkil eden Hıristiyan yazar ve düşünürler inançta bir değişiklik meydana getirmediği sürece çeşitli metotlar kullanmış olabilir (Norris, 1970: 29). Gregory'nin geleneğe dair muhafazakar tavrı, Ortodoks düşünce içinde varlığını sürdürecektir. Nitekim modern Ortodoks düşünce, Ortodoks düşüncesinin merkez kavramlarından biri olan *theosis* (Tanrılaşma, Tanrı'yla bir olma) köklerini, son dönem antikitesi babalarının teolojisine ve teologların konuyla ilgili Kutsal Kitap metinlerine yaptıkları yorumlara yerleştirmektedir (Tollefsen, 2006: 257).

Gregory'nin düşüncesini oluşturan unsurların nasıl bir denge oluşturduğunu şu şekilde göstermek mümkündür: Onun tek düşüncesi aşırı uçlardan uzak kalıp bir denge oluşturmaktır. Bu denge içinde Kutsal Kitap'ın, geleneğin ve felsefenin yeri inanca

⁴² Origen, rahip-filozof-şair rolüne yorum sisteminde büyük önem vermiştir. Fakat bu yorum tarzının ötesine geçip ilhamı şiirle yansıtmaya işinin Gregory'ye düştüğü söylenebilir (McGuckin, 2006: 198).

göre belirlenmiştir. Retoriğe dair aldığı eğitim, yetenekleri ve tecrübesi de bu dengeyi güçlendirmiştir (Norris, 1970: 37) .

Gregory son dönem antik dünyasının iyi eğitilmiş insanları gibi dilin etkili kullanımına dayanan bir eğitimden geçmiştir. Onu modern akademik anlamda bir filozof gibi düşünmek mümkün değildir. McGuckin'in deyişiyle o, Origen⁴³ ve kendisinden önceki diğer Hıristiyan düşünürlerin çoğu gibi pragmatik bir eklektiktir (Daley, 2006: 34). Fakat bu eklektik çabasının tam anlamıyla başarılı olduğu söylenemez. Zira o, Origen'den bir adım daha ileri giderek Ortodokslukla uyuşmayacak Grek felsefesi unsurlarını Hıristiyan felsefesinin içeriğinden arındırmaya çalışmıştır. Ancak bizzat kendi düşünceleri, Kutsal Kitap ve Eflatunculuk gibi birbiriyle uyuşmayacak unsurlara sahip iki temel üzerine kurulu olduğu için, bu düşünce yapısının parçaları tam olarak yerine oturmamaktadır (Ruether, 1969: 155).

2.4. Aktif-Asketik Hayat Çatışmasının Düşüncesinde ve Yaşamındaki Yansımaları

Bu bölümde, Gregory'nin düşüncelerini anlamada özel bir yere sahip olduğu anlaşılacak aktif ve asketik hayat tarzı çatışması önce tarihsel çerçevede sonra da düşünce odaklı bir bakış açısı ile sunulmaya çalışılacaktır. Sözü edilen tarihsel çerçeve, Gregory'nin eğitim hayatının sonundan ölümüne kadar geçen süreyi, yani 360-390 yıllarına tekabül eden yaklaşık otuz yıllık bir dönem kuşatmaktadır. Düşünceye odaklanan kısımda ise, Gregory'nin aktif ve asketik hayat hakkında neler düşündüğü, düşüncelerini pratiğe döküp dökemediği ve bu iki hayat karşısında nasıl bir tavır takındığı üzerinde durulacaktır.

Gregory Atina'dan dönüşünü takip eden yıllarının bir kısmını Arianus'ta bir kısmını ise Basil'le birlikte Pontus'taki manastırda geçirmiştir. Manastır hayatı ile dünya hayatı arasında kararsız kaldığı bu dönemde oldukça yaşlanmış olan ebeveynine, özellikle de babasına piskoposluk görevinde yardımcı olmaya, fakat bunu çok sert asketik kurallar altında yapmaya karar vermiştir (Browne ve Swallow, 1989: 191).

⁴³ Philo, Eflatuncu ve Gnostik düşünce ile Eski ve Yeni Ahit'i bir araya getirerek ilk sistematik Hıristiyan teolojisini kuran Origen (Ruether, 1969: 14) eklektik düşünürler için güzel bir örnektir.

Rufinus'un on üç yıllık bir zaman diliminden bahsetmiş olmasına rağmen Gregory'nin, Basil'in manastırında bu kadar uzun bir süre kalmış olması düşünülemez. Onun Pontus'taki manastıra yaptığı çeşitli ziyaretler yaklaşık bu uzunlukta bir zaman dilimine (357'de Basil'in manastıra yerleşmesinden 370'de piskoposluğa atanışına kadar) yayılmış olsa da kronolojik açıdan bunun sürekli bir ikamet olmadığı anlaşılmaktadır⁴⁴. Gregory, memleketindeki karışıklık ve babasının sıkıntıda olması nedeniyle 360'ta Nazianzus'a dönmüş olmalıdır (Browne ve Swallow, 1989: 192).

359'da Meclis'in etkisiyle 150 doğulu piskoposun Seleucia'da (Silifke) toplanıp Rimini'dekine (İtalya) benzer bir formülü resmen ilan etmesi üzerine baba Gregory hala İznik ortodoksisi taraftarı olmakla birlikte yeni kredonun altına imza atmaya ikna edilmiş ve bu hareketi bölgede karışıklığa neden olmuştu. Babasını gönülsüzce yaptığı hata için özür dilemeye ve ortodoksluğunu ilan etmeye ikna eden Gregory, barış üzerine yaptığı konuşma ile piskoposluk bölgesindeki huzuru geri getirmiştir (Browne ve Swallow, 1989: 192).

361 Noel'inde, bütün isteksizliğine rağmen babasının ve Nazianzus halkının isteği ile rahipliğe atanan Gregory, sonraki yıllarda karşı karşıya kaldığı bu tavrı bir tiranlık (başka terimlerle ifade edemediği için kullandığı bu dilden dolayı Kutsal Ruh'tan özür dilemektedir) (White, 2004: 37) örneği olarak niteleyecektir. Rahipliğe atanmasının ardından 362 Epifani Bayramı'nda (batı kilisesinde İsa Mesih'in, astrologların temsil ettiği Musevi olmayanlara ilk kez görünmesi anısına, doğu kilisesinde ise Ürdün Nehri'ndeki vaftizi sırasında meydana çıkan İsa'nın tanrısallığı adına kutlanan yortu) Pontus'a kaçan Gregory, piskoposuna karşı olan sorumluluk duygusuyla burada fazla kalmayıp aynı yılın Paskalya'sında Nazianzus'a dönmüştür. Daha önce görev başına gelmesinde ısrarcı olan halkın bu kez kendisini iyi karşılamaması üzerine görevden uzaklaşmasının nedenlerini sıraladığı meşhur konuşmasını⁴⁵ yapmıştır. Görevden uzaklaşmasının nedenlerini açıkladığı bir başka uzun söylevinde papazlık görevinin mahiyeti üzerinde durmaktadır ve bu konuşması ile daha sonra John Chrysostom'un

⁴⁴ Robert Payne'e (1989: 178) göre Gregory'nin Basil'in İbora'da (Amasya yakınları) kurduğu manastırda yaklaşık iki yıl kaldığı düşünülmektedir.

⁴⁵ *The Nicene and Post Nicene Fathers*'ın (1989) VII. cildinin 227-229. sayfaları arasında yer alan III. Söylev.

kaleme alacağı *Papazlık Üzerine Altı Kitap*'a ve Büyük Gregory'nin (St. Gregory the Great) *Kilise Kuralları*'na örnek teşkil etmiştir (Browne ve Swallow, 1989: 193-194).

Julian'ın imparatorluğu sırasında Hıristiyanlığa bağlılığı yüzünden Nazianzus'a çeşitli askeri girişimlerde bulunulmuştur. Vilayet valisi hatırı sayılı bir ordu eşliğinde kilisenin mal varlığına el koymak istemiş fakat yaşlı piskoposun ve oğlunun dirayeti sonucu bunu gerçekleştirememiştir. Halkın ve piskoposun kararlı duruşu imparatoru kilisenin inançları ve haklarına karşı şiddetli bir saldırıda bulunma amacından döndürmüştür (Browne ve Swallow, 1989: 194).

Basil'in 370'de piskopos olacağı Caesarae'ya (Kayseri) 363 veya 364 yılında rahip olarak atanmasından sonra⁴⁶ Gregory, arkadaşı ve metropoliti arasında uzun süre devam eden gerginliği uzlaşma sağlayarak ortadan kaldırmak için çaba sarf etmiştir. 368'in sonunda Bitinia'da (antikçağda önasyanın kuzey batısında bulunan ve günümüzde Bolu, Bursa, Kastamonu ve Zonguldak bölgelerini kapsayan bölge) önemli bir görevde bulunurken büyük bir depremden kaçarak memleketine dönen kardeşi Caesarius'u, kısa bir süre sonra da Gorgonia'yı kaybetmiştir (Browne ve Swallow, 1989: 195).

370'de Caesarea Metropoliti Eusebius'un ölmesi üzerine Basil, Gregory ve babasının çabalarıyla başpiskopos seçilmiştir. Yaklaşık 372 yılında İmparator Valens idari sebeplerle bölgeyi birinin başkenti Caesarea diğeri de Tyana olan iki bölgeye ayırmıştır. Tyana Piskoposu Aryüşü Anthimus'un güçlenmesinden korkan Basil kendi piskoposluk bölgesini güçlendirmek için birkaç yeni piskoposluk vazifesi⁴⁷ tesis etmiş ve arkadaşı Gregory'yi, rızası olmadığı halde (bkz.: 9. Söylev, 10. paragraf) Sasima Piskoposluğu'na getirmiştir. Gregory'nin ifadeleri (White, 2004: 43) ile burası susuz, kurak, ürkütücü derecede korkunç küçük bir köydür. Basil'in bu uygulaması ile

⁴⁶ Basil, Hıristiyanlar arasında birliği sağlamanın yolunun yerel kiliselerin dar çevrelerinden uzaklaşıp batı ile birleşmekten geçtiğine inanmıştır. Bunun için batı kilisesinden yüksek yetkilerle donatılmış bir delegenin doğuya getirilmesine çaba sarf etmiştir. Ona göre bu önemde ve otoritede bir buluşma doğunun kendi kaynakları ile yapamadığı şeyi gerçekleştirebilecektir. Zira doğudaki tek tehlike Aryüşçüler'den kaynaklanmamaktadır. Esas tehlike Sebasteli (Sivas) Eustathius, Laodicealı (Ladik) Apollinarius, Ancyralı (Ankara) Marcellus ve Antakyalı Paulinus gibi ortodoks grubun koyun postuna bürünmüş kurtlarından gelmektedir. Basil, Hıristiyanlığın birliği için gerekli olduğunu düşündüğü batı ile birleşme düşüncesi için uzun yıllar yoğun bir çaba sarf etmiş fakat başarılı olamamıştır (Lietzmann, 1967: 22-23, 29-31).

⁴⁷ Bu yeni piskoposluk makamlarından bir diğeri de Basil'in kardeşi Gregory'nin tayin edildiği Nysa (Nevşehir) Piskoposluğu'dur. Bkz. 2.2. başlıklı kısım.

iki arkadaş arasındaki inişli çıkışlı ilişki kopma noktasına gelmiş, Gregory sonunda babasının ısrarıyla başpiskoposun emrine itaat etmiş fakat Sasima'yı askerlerle kuşatan Anthimus tarafından çok kısa bir süre sürdürdüğü görevinden uzaklaştırılmıştır. Babasının 374'teki ölümüne kadar Nazianzus'ta yardımcı piskoposluk vazifesinde bulunan Gregory yeni bir piskoposun göreve gelmesi için çaba sarf ederek bir yıl piskoposluğu idare etmiştir. Halkın kendisine olan bağlılığından dolayı çabalarının sonuçsuz kalacağını bilen Gregory, geçirdiği ciddi bir hastalık sonrasında üç veya dört yıl kalacağı Isauria (Konya yakınları) Seleuciası'nda bulunan Aziz Thecla Manastırı'na çekilmiştir. İki yıl sonra Caesarea Katedrali'nde çok etkileyici bir methiye sunmasına sebep olan Basil'in ölüm haberini burada almış olmalıdır (Browne ve Swallow, 1989: 196). Buradan ayrılmasının nedeni belki de ortodoks inancın Basil gibi bir savunucusunu kaybetmiş olmasıdır (Norris, 1970: 17).

379'da kırk yıldır Aryüschü başpiskoposların başarısıyla baskı altında tutulan ve neredeyse Aryüschü düzenin beslediği Eunomiusçu, Makedoniusçu, Novatiusçu ve Apollinariusçu gibi sapkın inançların çokluğu nedeniyle yıkılma tehlikesi geçiren İstanbul Kilisesi, Gregory'yi yardıma çağırmıştır (Browne ve Swallow, 1989: 196). Gregory yaklaşık üç yılını imparatorluğun başkentinde ortodoks inancı sağlam temellere kavuşturmak için sarf etmiş ve II. Ekümenik Konsil olan İstanbul Konsili'nin bir süreliğine sürdürdüğü başkanlığında Teslis doktrininin bugünkü son şekline getirilmesinde ve Kutsal Ruh'un tanrılığını ilan etmede başı çekerek Hıristiyan tarihine önemli bir katkıda bulunmuştur.

Hakkında çıkan bazı hoşnutsuzluklar yüzünden Konsil'deki görevinden uzaklaştırılan Gregory, kısa bir süreliğine Nazianzus Kilisesi'ni yönetip Eulalius'u piskopos olarak seçtirmeyi başarınca inziva hayatı yaşadığı Arianus'a yerleşmiştir. Fakat kendilerini kilisede etkin hale getirmeye çalışan Apollinariusçular tarafından rahatsız edilen şehirden tamamen uzaklaşmamış bilakis kilise meselelerine ilgi göstermeye devam etmiştir (Browne ve Swallow, 1989: 198).

Kendisini durmak bilmez bir yazı hayatına adanmış yaklaşık on yıllık bu dönemde Kutsal Kitap üzerine derin araştırmalar yapmaktan çok insanların kalplerini kazanmada başarılı olduğu söylenebilir. Ölümünden hemen sonra cenazesi İstanbul'a taşınmış ve

şehrin haçlılarca işgal edilişinde gizlice Roma'ya götürülerek bugün Vatikan'daki Michelangelo imzalı Aziz Gregory Şapeli'ne defnedilmiştir (Payne, 1989: 194). Gregory'nin kemiklerinin kalıntıları, Kasım 2004'te, İstanbul'un bir diğer başpiskoposu John Chrysostom'un kalıntıları ile birlikte sekiz yüz yıldan beri buldukları Roma'dan İstanbul'a getirilmiştir. Patrik Bartolomeos ve Papa II. Jean Paul'ün girişimleri ile gerçekleşen bu olay, Ortodoks ve Katolik Kilisesi arasındaki diyalog çabalarının sonuçlarından biri olarak kabul edilmektedir (Archons, 2007 ve Eroğlu, 2005: 17).

Gregory'nin aktif ve asketik hayat konusundaki düşüncelerini anlayabilmek için genel olarak Kapadokya düşüncesine ve dönemin ortodoks çizgisinin tavrına bakmak gerekmektedir. Kapadokyalıların ilahi birlik düşüncesi merkezli ruhsal din anlayışı kilisede manastır yaşamına giden yolu açmıştır. Nitekim eserleri, kalbin kişiyi yaratılmamış Güzelliği yaşamaktan mahrum bırakan şeylerden uzak duruşunu esas alan asketik bir hayat felsefesini temsil etmektedir. Onlar ruhsal dini kavramlar ve keşifliğin ideallerine bağlı kalarak doğu kilisesine girmiş bulunan popüler dinin materyalistik formlarına karşı koymuşlardır (Strawley, 1980: 212). Kapadokyalılar, Hıristiyanlığı, asketik ve mistik yaşama meyli etmiş bir Grek felsefesi, Eflatuncu tinselcilik ve manastır yaşamı ile birleştirerek başka bir şekle kavuşturmuştur (Ruether, 1969:10-11, 14-15).

Ortodoks maneviyatını⁴⁸ anlamının yolu manastır yaşamından geçmektedir. IV. yüzyılın başlarında Mısır'da ortaya çıkan manastır yaşamı Konstantin'in Hıristiyan oluşunun ardından yaygınlık kazanmıştır⁴⁹. Bizans toplumunda Tanrı'nın krallığının dünyevi bir krallık olmadığını unutmaya başlayanları uyarmak toplumdan uzaklaşp

⁴⁸ Ortodoks teolojisi mistik bir karakter sergiler. Bu düşünceye göre teolojiden ayrılan mistisizm sübjektif ve heretik, mistik olmayan teoloji de tatsız bir skolastisizm ve kelimenin menfi anlamıyla akademik olmaktan kaçamayacaktır (Ware, 1964: 215). Doğu kilisesi düşüncesinin merkezinde bulunan Teslis, üç ilahi şahsın oluşturduğu mistik bir hayat birlikteliğidir (Lossky, 1973: 240).

⁴⁹ Timothy Ware'e (1964: 43-45) göre Ortodoksluğun bir yaşam biçimi olduğu Bizans İmparatorluğu'nda kilise sosyal sorumluluklarını unutmamıştır. Bizans piskoposu konsillere katılan uzak bir figür olmaktan çok hayırsever bir rehber, arkadaş ve hamidir. Bizatihi din Bizans yaşamının her karesinde kendini gösterir, bu sebeple İstanbul'a (Byzantium) boşuna "semavi Kudüs'ün ikonu" denmemiştir. Bugünün dinden uzak dünyasında, laikler ve kilise mensupları, fakirler ve eğitimsizlerle meclis üyeleri ve bilim adamlarından oluşan toplumun her köşesinde nasıl bir dini iştiağın yaşandığını anlamak zordur.

çöle çekilen ve kilise yaşamında eskatolojik idareyi elinde tutan keşişlere düşmüştür (Ware, 1964: 45).

350'den önce Mısır'da ortaya çıkan ve bugünkü Ortodoks kilisesinde var olan üç ana manastır yaşamı şekli vardır: En önemli temsilcisi manastır yaşamının babası Mısırlı Aziz Anthony (251-356) olan ilkinde münzeviler mağaralar ve ağaç dallarında hatta mezarlarda yaşar. İkincisi keşişlerin genel kurallar ve düzenli manastır yapıları altında yaşadıkları cemiyet hayatından oluşur. Bu yaşamın öncüsü Mısırlı Aziz Pachomius'un (286-346) oluşturduğu kurallar Aziz Benedict tarafından batıda kullanılmıştır. Asketik yazıları doğu manastır yaşamında derin etkiler bırakan Basil de bu şekli savunmakta ve manastır yaşamının sosyal boyutu üzerinde durmaktadır. Ona göre bu çeşit dini yapılar aynı zamanda hastane, yetimhane ya da hasta ve zayıfların barındığı yerler gibi toplum yararına hizmet gören mekanlar olmalıdır. Fakat doğu manastır yaşamının aktif yaşamla ilişkisinin batıdakine nazaran daha az yoğun olduğu söylenebilir. Ortodokslukta bir keşişin esas vazifesi dualara yoğunlaşmasıdır, zira o bu yolla diğerlerine hizmet edebilecektir. Üçüncü tarz manastır yaşamı diğer ikisinin ortasında bir yol tavsiye eder. Bu yarı münzevi keşiş hayatı birbirine daha gevşek bağlarla bağlanan 2-6 kişilik gruplardan oluşmaktadır. Yarı-münzevi manastır yaşamı Mısırlı Makarius (390), İskenderiyeli Makarius, Pontuslu Evagrius ve Büyük Arsenius gibi önemli keşişler yetiştirmiştir (Ware, 1964: 46).

Kapadokya bölgesi, tarihinin uzun bir döneminde Bizans İmparatorluğu'nun kültürel etkilerinden ve zenginliğinden uzak kalmıştır⁵⁰. Yoksul bölge halkı, sıradan insanın yoksulluğunu erdem edinen, onu yaşam tarzı olarak seçen ve böylece yücelten keşiş ve rahipleri kahramanlaştırmıştır. Bu keşişlere göre yoksulluk bilinçli olarak seçilebilecek bir yaşam tarzıdır. Kapadokya bu yaşam tarzının gelişip yaygınlaşması ve manastırların bölgenin üzerinde güçlü bir otorite kurmaları için çok uygun bir zemin olmuştur. Bölgenin kültürel atmosferi ve mimarisinin de bu yaşam tarzını yansıttığı görülmektedir (Akyürek, 1998: 236).

⁵⁰ McLynn (2006: 222), Nazianzus'un imparatorluğun iki merkezi, İstanbul (Konstantinopolis) ve Antakya arasında bulunması nedeniyle resmi görevlilerin, imparatorların, şair ve retorikçilerin sürekli uğradığı bir yer olduğunu belirtmektedir.

Kapadokya’da tek başlarına münzevi yaşam süren keşişler önemli bir sosyal grup oluşturmaktaydı. Tamamen bireysel bir yaşam süren bu keşişler beslenme gibi ihtiyaçlarını kendilerine büyük saygı duyan halktan ve yakındaki manastırlardan karşılamaktaydı. Basil, *Uzun Kurallar*’da münzevi bir yaşam süren bu keşişleri manastırda toplanmaları konusunda ikna etmeye çalışmaktadır. Bu bakımdan o bütün Bizans tarihi ve manastırcılığı için olduğu kadar batıdaki manastırlar için de önemli bir kişidir (Akyürek, 1998: 234).

Gregory ile Basil, Atina’daki eğitimlerinin son yıllarında asketik tefekkür hayatı yaşamaya belki de bunun için bir manastır kurmaya karar vermiş olmalıdır. Basil arkadaşından bir ya da iki yıl önce Atina’dan ayrılmış, doğunun önemli asketik yaşam merkezlerini gezerek daha sonra ortaya koyacağı kuralların düşünce temellerini atmıştır (Norris, 1970: 16). İki arkadaşın, her zamanki ılımlı tavırlarıyla Suriye ve Mısır asketik yaşam tarzının aşırı noktalarını yumuşattığı görülmektedir. Ancak onlar için de keşişin asketizmle bedeni bağlarından kısmen de olsa kurtulabileceği düşüncesi merkeziyetini korumuştur (Ruether, 1969: 147). Basil’in manastırında bu düşünce, bir arkadaşına gönderdiği mektupta yer alan ve daha sonra meşhur manastır kuralları⁵¹ haline gelen ve hala doğu kilisesi tarafından uyulan prensiplerle sürdürülmektedir. Basil’e göre inziva hayatı ruhu, arzuları harekete geçiren bedeni etkilerden uzak tutmayı hedeflemektedir. Bu yüzden keşişler doğdukları şehri, babalarının evlerini, sahip oldukları mülkleri, eşlerini, arkadaşlarını, sanatlarını ve ilimlerini terk ederek kalplerini ilahi öğretilerden başka hiçbir şeyi almamaya hazır hale getirir (Browne ve Swallow, 1989: 191).

Kutsal Kitap’ı özellikle de mukaddes insanların hayat hikayelerini okumak, dua etmek ve sükut halinde bulunmak kişiyi manevi bir yükselişe ulaştıracaktır. Bu çabada olan kişi darmadağınık saçlar, kirli ve dağınık elbiselerle tembelce gezinmemelidir. Keşişin giysisi beline kuşak bağlanmış şekilde basit olmalı, ek bir giysi olmadan bedeni yeteri kadar ılık tutacak şekilde hem yazın hem kışın kullanılabilir. Başta sebzeler

⁵¹ Batılı yazarların Ortodoks keşişleri Basil keşişleri ya da Basil kurallarına bağlı keşişler olarak adlandırmalarına ve Basil’in iki eseri *Uzun Kurallar* ve *Kısa Kurallar* ismini taşımasına rağmen Ortodoks manastır yaşamında Aziz Benedict’in *Kurallar*’ı ile karşılaştırılacak bir kurallar bütününden söz edilemez (Ware, 1964: 47).

olmak üzere sadece çok gerekli olan besinler yenmeli ve su içilmelidir. Yemekler belirli saatlerde dua ile başlayıp yine dua ile bitirerek yenmelidir. Uyku kısa olmalı ve ışık ruhu ifsat edecek rüyalara izin vermeyecek şekilde asla ölü dereceye getirilmemelidir. (Browne ve Swallow, 1989: 192).

Gregory'nin ahlakla ilgili ya da bir Hıristiyanın nasıl bir hayat yaşaması gerektiğine dair görüşleri eserlerine serpiştirilmiş durumdadır, yani onun bu konuya tahsis ettiği ayrı bir eseri yoktur. Fakat ahlakla ilgili düşüncelerini dogmaya dayandırdığı açıktır. Hıristiyanlar hayatlarını Tanrı'nın Mesih'le yeryüzüne inerek gerçekleştirdiği kurtuluş yolunu taklit ederek geçirmelidir. Gregory'nin bu yaklaşımında biri inzivayı ve Tanrı'nın rehberliğini, diğeri insanlarla bir arada olmayı içeren iki model göze çarpmaktadır. Asketik (*askesis*) yaşam ve insan sevgisi (*philanthropia*) adındaki bu modeller, kurtuluş planının (*oikonomia*) hem taklitleridir hem de araçlarıdır (Winslow, 1979: 147-148).

Ahlaki bir ideal olarak *askesis* (asketik yaşam), Mesih'in asketizmini taklit etmeye çalışır. Mesih'in asketizminin en belirgin unsuru ise acı çekmektir. Acı çeken Mesih'in asketizmi Hıristiyan yaşamının en önemli göstergesidir (Winslow, 1979: 148-149). Gregory insanlara, “onlar için kendisini feda eden Mesih gibi kendilerini feda etmelerini ve bu yoldaki Mesih'e benzemeleri”ni teklif etmekte (1989: 203) ve “Mesih'e uyarak yaşayanların Mesih gibi olacağı”nı müjdelemektedir (1989: 272). Gregory'nin bu yolda yürüyenler arasında en çok değer verdiği kişi, Mesih'in ardından onun gibi her türlü zorluğa dayanan Pavlus'tur (1989: 216). Ona göre, “Mesih'le birlikte zafer kazanıp onun uğrunda ölmek bu dünyanın sıkıntılarına derman olabilecek ve zafere ulaştırabilecek tek şeydir” (1989: 222).

Gregory'ye göre acı çekmek kişi sadece Mesih'i takip ettiği zaman değer kazanır. Hıristiyanların acı çekişi ve ölüşü vaftizle sembolize edilir ve şehitlikle⁵² kendini adama yolunda tecrübe edilir. Şehit olan kişi Mesih'in yeniden dirilişine iştirak eder. Vaftiz bu yolun sadece başlangıcıdır, esas gösterge, kişinin sürdürdüğü Hıristiyanca yaşamdır (1989: 237). Şehitlik bu yolda ulaşılması arzulanan bir idealdir fakat kişinin

⁵² İlk dönem Hıristiyanları arasında önemli bir yer tutan şehitlik düşüncesi daha sonraları manastır yaşamına dönüşerek varlığını sürdürmüştür. Zira Grek yazarlar için manastır yaşamı şehitliğe eş değerdedir (Ware, 1964: 22).

theosisin Oğul ve Ruh'la gerçekleştirildiğini ve en çok da Oğul'un enkarnasyonu ile ilişkili olduğunu görmekteyiz (bkz. Söylev 2.22, 31.4, 29.19, 30.14, 30.21, 7.23, 30.6, 38.13, 45.22). Mesih'in, insanı tanrısallaşmaya ulaştırabilmek için beden kazandığı ve Kutsal Ruh'un bu vazifeyi tamamladığı düşüncesi (Lossky, 1973: 134) Hıristiyan kurtuluş doktrininin temelidir. Gregory, meseleyi insanın yaratılışından hareketle ele almaktadır. Zira Tanrı'nın suretinde yaratılan insan onunla benzer bir entelektüel tabiata sahiptir ve ruhundaki yüce yetenekle (lütuf) Tanrı'nın kutsallaştırıcı enerjisini alıp kendine ait kılabilir (Lossky, 1973: 124, 126). Dolayısıyla insanın Tanrı'ya benzemesi doğası gereğidir (Ellverson, 2006: 26-27).

Tanrı bilgisinin tek yolunun kesin surette tanrısallaşma olduğuna dair inancı Gregory'yi, vahyin en zirve noktası olan Teslis'in hakikatine ulaşmak isteyen insana, tanrısallaşmayı gerçekleştirme şartı koşmaya sevk etmiştir. Apophatik teolojinin yolunu açtığı tanrısallaşma süreci sonsuz olana doğru gerçekleştirilen bir yükseliştir. Bu sonsuz hedef ne bir doğa ne bir öz ne de bir şahıstır, o hem doğa hem de şahıs fikrini aşkınlaştıran şey yani Teslis'tir. Teolojik şiirlerinden birinde (*Poemata de seipso I*) bu sürece imada bulunan Gregory, dünyadaki her şeyin sebebi olan Teslis'i idrak ettiği andan itibaren bu dünyadan yüz çevirdiğini anlatmaktadır (Lossky, 1973: 43-44).

Gregory'ye göre insan, bu zor dünya hayatında iyiye ve Tanrı'yla bir olmaya ulaşabilir. Dünya hayatının var olma nedeni belki de budur. İnsanın ulaştığı seviye sadece Tanrı'nın bir hediyesi değil aynı zamanda kendi erdeminin bir ödülüdür (Ellverson, 2006: 70). Çünkü o "zaten kendisine verilmiş olanın" yanında özgür iradesiyle iyiyi seçmiş ve "bu dünyadaki mücadeleyi" geçerek ödülüne ve hediyesine kavuşmuştur (1989: 208).

Gregory'nin bu meselede tıpkı diğerlerinde olduğu gibi az ve öz ifadeler kullandığı görülmektedir. Bu nedenle de ileri sürdüğü fikirler yoruma açıktır. Althaus ve Portmann konuyu üç boyutta ele almaktadır. Öncelikle insanın erdemli yaşaması ve iyiyi elde etmesi özgür iradesiyle verdiği kararlara bağlıdır. Dolayısıyla birinci unsur kişinin ancak iradesiyle ödül almaya hak kazanacak olmasıdır. Diğerleri özgür bir varlık olan insanın iyiyi kendisine mal etmesini içerir (Gregory, 1989: 348). Son unsur da

dünyadaki bedensel⁵⁵ yaşamın insanı zayıflıklarından arındıracağına ve karakterini güçlendireceğine (Gregory, 1989: 292-293) işaret eder. Ayrıca bedensel yaşam daha büyük bir düşüşe maruz kalma tehlikesini bertaraf edebilir. Çünkü dünyadayken semavi yaşama ulaşan insan, elde ettiklerine bir daha kaybetmemecesine sarılır (Ellverson, 2006: 70-72).

Tanrı ile insanın ilişkisi iki ana hareketi içerir. Bunlardan biri yaratılışla gerçekleşen, Tanrı'dan insana doğru olan harekettir ki bu hareketin bir sudur ya da tanrılığın taşması anlamında bir çıkış olduğu söylenemez. Diğer hareketse tanrısallaşma ve nihai yenileme ile gerçekleşen insandan Tanrı'ya doğru bir geri dönüş hareketidir (Ellverson, 2006: 86).

Gregory'nin kurtuluş doktrinine *kenosis-theosis* modelinin hakim olduğu görülmektedir. Bu model iki unsurdan oluşmaktadır. Bunlardan ilki, özellikle Aryüsçülere karşı dile getirilen Mesih'in kurtuluşumuz için Tanrı olduğu inancıdır⁵⁶. Tanrı, kendisine geri dönebilmesi için insana gelmiştir (1989: 346). Bizi yaratan Tanrı aynı zamanda bizi yeni bir yaratılışa kavuşturacak olandır. Tanrı ile insan arasındaki mesafe ilkinin müdahalesi olmadan aşamayacak kadar büyüktür. Bu yüzden Filipililere Mektup 2'de⁵⁷ tarif edilen *kenosis*, bir hizmetçi şeklinde dünyaya inen ve bedenlenerek insan olan Mesih'in artık ilah olmayacağı anlamına gelmemektedir. Tanrı'nın enkarnasyonla bilinmesi için Mesih, Tanrı Oğlu oluşunu sürdürmek zorundadır. Bu yolla idrak edilemeyen idrak edilebilecektir (1989: 356-357, 338-339). Gregory bu yüzden Mesih'i "perdenin arkasındaki Tanrım" diye çağırılmaktadır (1989: 362-363). İkinci unsur, Mesih'in bizi kötülüklerimizden kurtarması için ayrıca insan olması gerektiğine işaret eder. Bu yüzden tanrısallaşma teması Teslis'in ikinci şahsının insan oluşunu vurgular (Norris, 1970: 129-131).

⁵⁵ Gregory'nin asketizme olan meyli Helenist felsefe geleneği ve Origen'de bulunan beden ruhun hapisanesi olduğu düşüncesi ile bağlantılıdır. Fakat Kutsal Kitap'ın yaratılış anlayışı yüzünden beden tamamen negatif bir anlam kazanamaz, onun bir kısmının semavi yaşama katılmak için arınabileceği kabul edilmek zorundadır (Norris, 1970: 77).

⁵⁶ Mesih'in ölümü ve insanlık için kendini kurban edişi, Gregory'nin düşüncelerinin ilk döneminde soteriyolojik açıdan önem taşımakla birlikte kurtuluşu açıklamak için kullanılmamıştır (Norris, 1970: 64).

⁵⁷ Fil. 2/ 6-8: "O Mesih ki, Tanrı'nın suretinde olduğu halde, Tanrı'ya müsavi olmayı bir ganimet saymadı; fakat kul suretini aldı, ve insanların benzeyişinde olarak, kendini hali kıldı; ve şekilde insan gibi bulunarak ölüme, hatta haç ölümüne kadar itaat edip nefsinin alçalttı."

Şu üç husus hem *kenosis-theosis* modelinin merkeziliğini hem de fiziksel ya da mecburi olmadığını gösterir: Öncelikle Mesih'in ölümü bütün bir kurtuluşu tek başına açıklayabilecek bir yapıya sahip olmamakla birlikte Gregory'nin sık sık kullandığı bir unsurdur (Norris, 1970: 133). Bu unsur daima kurtuluş planının, yani *kenosis-theosis* modelinin yapısı içinde düşünülmelidir (Norris, 1970: 137-138). Ayrıca evharistiya gibi sakramentler de kendileri yoluyla tanrılaşabileceğimiz unsurlar oldukları için doğrudan *theosis*le ilgilidir. Son olarak bu model, insanın özgürlüğünü es geçen mekanik bir kurtuluş kavramına mahal vermeyecek şekilde özgür iradeye önemli bir yer ayırmaktadır ve insanın özgür iradesini geçersiz kılacak hiçbir unsuru barındırmamaktadır (Norris, 1970: 134-140).

Gregory'nin *kenosis-theosis* modeliyle sunduğu kurtuluş doktrininin en güçlü itirazı Apollinariusçularadır. Bu doktrinin meşhur formülü “deruhte edilmeyen iyileştirilemez, fakat Tanrı ile birleşen kurtarılır” ifadesidir. Bu ifadenin negatif tarafına fazlaca dikkat çekilmiş olması, *kenosis-theosis* modelinin güçlü bir denge ile ifade ediliyor oluşunun gözden kaçırılmasına neden olmuştur. Çift kutuplu *kenosis-theosis* modeli başka türlü anlatılması zor olan meseleleri çatısı altında toplayabildiği için merkezietini korumuştur. Bu modelin bir kılıca benzetilmesi durumunda kılıcın bir tarafının Aryüsçüler için bilenmiş, diğer tarafının da Apollinariusçular için daha keskin hale getirilmiş olduğu söylenebilir (Norris, 1970: 153, 157-158, 164-165).

Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasındaki ilişkiler IV. yüzyılın en çok tartışılan meselelerinin başında gelmekte idi. Aslında bu tartışmaların dayandığı temel tamamen soteriyolojiktir. Athanasius'un da ifade ettiği gibi Aryüs'ün Oğul'u ikinci bir tanrı haline getirme çabaları en çok kurtuluş doktrininin tehdit ediyordu. Gregory insanın kurtuluşu ve bu kurtuluşun nasıl gerçekleştiğine dair düşüncelerini ifade ettiği *kenosis-theosis* modelini Kutsal Kitap, liturjik unsurlar ve retorik arka planla şekillendirmiş, kelime olarak Kutsal Kitap'ta bulunmayan *theosis* ise Hıristiyan geleneğinden almıştır (Norris, 1970: 57, 60).

Hıristiyan yaşamının en az asketizm kadar önemli bir diğer unsuru da insan sevgisidir (*philanthropia*). Asketizm manastır yaşamına, insan sevgisi de insanlarla bir arada olmaya işaret etmektedir. Gregory'ye göre insanların ruhlarını arındırmada aracı olan

kişi önce kendi ruhunu arındırmalıdır (1989: 222-223), yani asketizm insan sevgisinden önce gelmelidir. Onun asketik hayatı tercih ettiği açıktır fakat insanlara karşı sorumluluklarını yerine getirmekten kaçtığı söylenemez. Çünkü asketik yaşam bir idealken insan sevgisi bir zorunluluktur (Winslow, 1979: 151-152). Ona göre bu konuda Athanasius'un yaşamı pratikle teorinin verimli bir şekilde birleşimine güzel bir örnektir (1989. 274-275).

Ahlaki bir ideal olarak insan sevgisi sadece papazlara has bir özellik değil Hıristiyanların bütününe ait olması gereken bir erdemdir. Asketik yaşam Tanrı'nın Mesih'teki kurtuluş planını taklit ederken, insan sevgisi bu planın izlediği yolu yani planın insanlara yönelik oluşunu taklit etmektedir. Diğer insanları kapsamayan bir asketik yaşam, arınmadan ziyade bozulmadır. Zira kişinin bedeninin ve ruhunun emniyeti hayırseverliğine bağlıdır. Tanrı'nın insanlara yönelik kurtuluş planı merhametinin simgesidir. Gregory, cemaatine, Tanrı'nın sevgisini içlerinde taşımayı, zor durumda kalanlara onun merhametini örnek alarak davranmayı tavsiye eder. Çünkü insan, Tanrı'ya, komşusuna iyilik yaptığı zaman yaklaştığı kadar başka hiçbir durumda yaklaşamaz (Winslow, 1979: 153).

İster asketik (asketizm) ister philanthropik (insan sevgisi) olsun, Gregory'nin kurtuluş merkezli etiğinin temelinde *theosis* bulunmaktadır. Asketik yaşam, genel olarak Mesih'te bireysel olarak da vaftizde insana sunulan kurtuluşa götüren bir araçtır. Bu insan sevgisi için de geçerlidir (Winslow, 1979: 154). Bunun için Gregory'nin asketik ve aktif yaşam arasındaki mücadeleyi sürdürmesinin nedeni her iki yaşam tarzının da *theosise* ulaşmada gerekli olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır (Norris, 1970: 62).

Rahipliğe seçilmesinin ardından Gregory için *theosis*, şahsi bir gaye olmaktan uzaklaşmış ve diğer insanlara yönelmiştir. Ona göre “rahiplerin sanatı ruha kanat takmak, onu dünyadan kurtarmak ve Tanrı'ya vermek, Tanrı'nın suretinde olanı gözetmek, Mesih'i Ruh'la kalpte yaşatmak, kısacası kutsallaştırmak ve aslında göklere ait olana semavi saadeti sunmaktır” (Winslow, 1979: 155).

Gregory'nin ortaya koyduğu ahlak anlayışı şu soruyu cevaplamak zorunda kalmıştır: Tanrı'nın kurtuluş planı ilmek ilmek dokunmuşsa insanın bu plandaki rolü ya da yeri

nedir? Gregory için *theosis*, sadece Tanrı'dan gelen bir hediye değil aynı zamanda erdeme verilen bir ödüdür. Bu yüzden kurtuluşa lütuf ve özgür irade bir arada bulunmaktadır. Gregory, Tanrı'nın merhametinin ne irademize ne de şahsi çabalarımıza bağlı olmadığını söyleyen Pavlus'u ve Romalılar'a Mektup 9: 16 ve Matta 20: 20'de sözü edilen Tanrı iradesi meselesini ele alarak şunu sormaktadır: "O zaman yöneten aklın, emeğin, akıl yürütmenin, felsefenin, tutulan oruçların, gece dualarının, yerde uyumanın ve gözyaşlarında boğulmanın bir değeri yok mu?" (1989: 342). Öncelikle Tanrı'nın bizi özgür irade ile yaratması ve böylece kurtuluşumuza bizzat katkıda bulunmamızı sağlayan şey lütfudur. Asketik ya da philanthropik çabalar Tanrı'nın lütfu olmadan bir işe yaramaz. Kuşun havasız, balığın da susuz kalamayacağı gibi Mesih'in yardımı olmadan insanın nihai gayesine ulaşması mümkün değildir (Winslow, 1979: 157-160).

Gregory'nin eserlerinde beşeri çabayla Tanrı'nın lütfu bir gerçekliğin iki yüzünü yansıtmaktadır. O, kendisine verilen şeyle bizzat elde ettiği şey arasında bir denge kurmaya çalıştığını belirtmektedir (1989: 343). Ona göre ahlaki karşılığı olmayan lütuf anlamsızken lütufsuz ahlaki karşılık da mümkün değildir (1989: 342). Ruether'e katılarak "kişinin çabaladığı ölçüde kurtuluştan pay alabildiğini ve ancak Tanrı'nın gücüyle çabalayabildiğini" söyleyebiliriz (Winslow, 1979: 137, 161).

Gregory'nin, kurtuluşa beşeri ve ilahi müdahalenin birlikte hareket ettiği düşüncesi üzerindeki ısrarını pişmanlık ve tövbe hakkındaki sözlerinde de açıkça görmekteyiz. Gregory, Tanrı'ya benzemeye çağrılan kişinin Tanrı'dan farklı olmakla anlam kazanan bir tabiata sahip olduğunu fark etmede realist bir bakış açısı sergilemektedir. Vaftizle yeni bir yaratılış kazanan insan, aynı zamanda günahkar bir tabiata sahiptir. Vaftizin etkileri kalıcı olmadığı gibi insanın *theosis* yolculuğunda duracağı bir son durak da yoktur. Bu konudaki realist tavrı cemaati arasında günahlarını ilk itiraf eden kişi olmak istemesinde de açığa çıkmaktadır. O, arınmış olduğunu söyleyerek kibirlenmemeleri gerektiği hususunda insanları uyarmaktadır (1989: 359). Kişi ancak günahlarını fark ederek ve başkalarını affederek bağışlanmayı hak edebilir (1989: 252). Gregory'nin realist tavrı, kilisenin kendi döneminde mükemmel olmaktan hala çok uzak olduğunu itiraf etmesinde bir kez daha ortaya çıkmaktadır (Winslow, 1979: 162).

Gregory'ye göre günahlardan pişmanlık duymak Hıristiyanlarda daima bulunması gereken mütevazı tavrın yansımasıdır. Evharistiya (1989: 243, 267) vaftiz sonrası günahlardan arınmak, Son Akşam Yemeği (1989: 428-429) de günahın karanlığından aydınlığa kavuşmak için aracı olmuştur. Fakat bağışlanmaya giden yol bu tür özel araçlardan daha çok pişmanlığın hakim olduğu bir yaşam biçiminden geçmektedir. İnsan her zaman bağışlanmaya ihtiyaç duyar, ancak merhametli olan ve azap etmekten geri duran Tanrı, merhametine güvenip çalışmaktan geri durmamaları ve daha kötü bir duruma düşmemeleri için insanları tamamen affetmez (1989: 262). Gregory hayatı boyunca yaşaması gerektiğini düşündüğü fakat yaşayamadığı hayat için üzülmüş ve kendini henüz olgunlaşmamışken kaderine doğru elini uzatan Adem'e benzetmiştir (Winslow, 1979: 163-164).

Bir papaz olarak Gregory, kendisini Tanrı'nın azabı ve merhameti ile cemaati arasında bir kefil ya da aracı olarak görmekte (1989: 252) ve cemaatinin son yargılama günündeki durumu için endişelenmektedir (1989: 210-211). Gregory, ölümden sonraki hayat hakkında neler düşündüğünü açıkça dile getirmemektedir. Fakat bu dünyanın sonunun Mesih'in yapması gereken bütün işler tamamlandığında geleceğini (1989: 314-315), dünyadan ayrılanların dirilmeyi bekleyeceğini (1989: 236-237) ve insanların hepsi yeniden dirildiğinde yargılamanın başlayıp kurtulanların kaybolanlardan ayrılacağını (1989: 310-311) öğrenmekteyiz (Winslow, 1979: 164).

Gregory, cemaatini, son yargılamanın bir kere olacağı ve yargılamadan önce bütün hazırlıkların yapılması gerektiği hususunda uyarmaktadır (1989: 249). Origenci evrenselliği kabul etmeyen Gregory, yalnızca Hıristiyanların kurtuluşa erebileceğine inanmaktadır (1989: 250). Dolayısıyla uyarıda bulunduğu kişiler paganlar değil Hıristiyan inancından dönmüş kişiler ya da tevbe etmeyen Hıristiyanlardır. Nitekim Hıristiyanlık bağlarıyla bağlı olmadıkları için paganların ahlaki açıdan vaftiz olmuş Hıristiyanlar kadar sorumlu olmadığı söylenebilir (Winslow, 1979: 165-166).

Gregory, ebedi bir cehennem azabından bahsetmekle birlikte hüküm günü için daha orta bir yol bularak ebedi cezadan daha merhametli ve ilahi adalete daha uygun bir cezanın olacağını söylemektedir (1989: 249). Ancak onun bu konuda kesin tanımlardan kaçınması bizi, Origen gibi kurtuluşu evrensel kabul ettiğini ya da Nyssalı

Gregory'nin eskatolojik düşüncelerini paylaştığını söylemeye sevk edemez. Onun bu konudaki genel tavrı korku yerine ümit merkezlidir. Tyanalı (Kemerhisar, Niğde) Theodore'a yazdığı mektubunda (bkz. Gregory, 1989: 471-472) bu durumu genç bir incir ağacına uygulanması gereken yumuşak tavırla anlatmaktadır (Winslow, 1979: 166-168).

Gregory insanın varacağı nihai yerin bu yere ulaştırılan yoldan çok daha iyi olduğunu söylemektedir (1989: 255). Dolayısıyla bu dünyadaki hayat öteki dünya ile anlam kazanmaktadır (Winslow, 1979: 169-170). Kişinin *theosis* yolculuğu ile sonlanacak Tanrı'yı arama çabasında içindeki ilahi nüve Tanrı ile birleşecektir (1989: 294-295).

Bunun için Gregory bütün hayatını semavi bir yaşamı yeryüzünde yakalama çabasına adanmıştır. Bu dünyadan kaçma arzusu gökteki Kudüs'te yaşayan Mesih'le bir arada olmaya yöneliktir. Cennet, uzun ve zor bir yolcuğun sonu, ölümlü dünyanın fırtınalı dalgalarından korunmuş emin bir liman, Hıristiyan yolcu için sıcak bir ev ve hayatın değişikliklerinden kurtuluşun sonudur (1989: 255, 268-269). Gregory'nin gelecek yaşama dair sadece bu dünya ile yapılan negatif bir mukayeseden ibaret olmayan girift bir dil kullandığı görülmektedir (Winslow, 1979: 170-172).

İlahi yaratılış planının nihai hedefi semavi yaşama ulaşmaktır. Bu süreç sembolik anlamda yeni bir yaratılışı içermektedir. Dolayısıyla semavi yaşama götüren yol bu dünyanın sonu olmak yerine yeni bir hayatın başlangıcı olarak algılanmalıdır. Gregory'nin bu yeni hayatla ilgili en fazla kullandığı imge "ışık"tır. Cennette olmak Tanrı'dan akan ışıkla dolmak, Mesih'in ışınlarıyla aydınlanmaktır. Gregory gelecek yaşamı tasvir ederken ayrıca Yeni Ahit'in mecazlarına da başvurmaktadır. Bu düşünce aynı zamanda Kutsal Kitap ve Eflatuncu unsurun bir araya getirilmesi ile oluşturulmuştur. Burada çoğunluğunu Pavlusçu metinlerin oluşturduğu Kutsal Kitap metinleri ile süreklilik ve hareketsizlik gibi Eflatuncu kavramlar bir araya getirilmiştir. Süreklilik, aydınlanma, Tanrı'ya yakın olma, Tanrı bilgisi ve Mesih'le sevinçli bir yaşam geçirme Gregory'nin kavuşmayı arzuladığı ve başkaları için dilediği gelecek yaşamın bazı özellikleridir. Yine ölümden sonra Tanrı'yla nihai olarak bir olmayı neşeyle bekleyen ruh, Gregory'nin Helenist arka planını, bedeninin yeniden dirilişi

üzerindeki ısrar da Kutsal Kitap'a olan bağlılığını yansıtmaktadır (Winslow, 1979: 172-174).

Gregory'ye göre Kelam, nasıl insanları kurtarmak için tam olarak bedenlenmiş ve böylece insan bütünüyle kurtuluşa ermiş ise semavi yaşama katılacak olan da bütün azaları ile birlikte bu mutluluğa kavuşacak olan insandır. Mesih'le gerçekleşen kurtuluş, Kutsal Ruh sayesinde tek tek bireylerin ulaşabileceği bir hal aldığından semavi yaşamda insanlar bireyselliklerini muhafaza eder. Bir bütün olarak diriltilen insan, bireyselliğini semavi yaşama da taşıyacaktır. Dolayısıyla insanın burada ruhlar evrenine karışıp ferdiyetini kaybedeceği söylenemez. İnsanın ferdiyetinin cennette devam edeceğini gösteren bir diğer işaret, insanın dünyada kazandığı erdemler ve edindiği arınmışlık seviyesine göre burada bulunan çok sayıda Tanrı evinden birine yerleştirilecek olmasıdır. Gregory'nin bu konuda kısaca insanın psikosomatik yapısını gelecek dünyada da sürdüreceğini söylediğini belirtmek yeterlidir (Winslow, 1979: 174-176).

Tanrı yaratılış ve kurtuluş planında aynı gayeyi gütmektedir; çünkü insan Tanrı'yı bilmek ve onunla bir olmak için ilk yaratılıştan sonra yeni bir yaratılış daha geçirmektedir. Tanrı'nın suretinde yaratılan insan "gerçek evi"ne (cennet) kavuşmak için bu sureti en doğru şekilde yansıtmak üzere bir yolculuk (*theosis*) geçirecektir. Fakat kurtuluş ilk yaratılıştan daha yücedir ve Tanrı'ya daha yakındır. Aksi düşünüldüğünde kurtuluş anlamsız olacaktır zira o sadece ilk duruma geri dönüş değildir. Onun daha çok *theosise* giden yolu kapasite olarak taşıyan ilk duruma dönüp yola devam etmek olduğu söylenebilir (Winslow, 1979: 177, 191).

Gelecek dünyada kurtuluşa eren insanlar Tanrı'nın onlar için dilediği şey yani *theos* haline gelirler (1989: 310-311). Gregory, en sonunda tamamen Tanrı gibi olacağımızı, Tanrı'yı bütünüyle kendimize dahil edeceğimizi ve içimizde sadece onu yaşatacağımızı söylemektedir. Zaten başından beri üzerinde ısrarla durduğu mesele budur (1989: 311-312). Son yargılamadan sonra Tanrı, tanrılar yani kurtuluşa ermiş kullar arasında olacaktır (1989: 310-311). Sonuç olarak tıpkı yaratılış planında olduğu gibi Gregory'nin düşüncesinin varmayı dilediği hedef *theosistir* (Winslow, 1979: 178).

Bütün bunlardan sonra, Gregory'nin kurtuluş ve *theosis* kavramlarının birbirleri yerine kullanabilecek kavramlar olduğunu söyleyerek kurtuluş bahsini kapamak mümkün olsa da bu, meseleyi basite indirgemek olacaktır. Aslında *theosis*, kurtuluşu anlamada ve yorumlamada kullanılacak çok önemli bir kavramdır. Gregory'nin kurtuluş doktrinine bu kavramla yaptığı katkı çok özel bir yere sahiptir. Kendisinden önce bu kavramı dile getirenler olmakla birlikte o, hem terminolojik hem de kavramsal açıdan tutarlı bir yapıyı kuran kişidir. Gregory, kurtuluş doktrini ile hitap ettiği insanların zihninde ve Hıristiyan geleneğinde yer edinmemiş bir meseleyi ele aldığı farkındadır⁵⁸. Hatta o, insanın ilahi kökeni ile kaderi arasındaki bağı tanrısallaşma kavramı ile kurmaya çalıştığı bir konuşmasında kendisine gülen bazı kişilerin olduğunu bildirmektedir (1989: 206). Fakat Florovsky'nin ifadeleri ile “*theosisin* zor bir kelime olmasına rağmen kastettiği anlamı vermede en uygun ifade olduğunu” fark etmiş olmalıdır. Gregory'nin bu ifadeyi tıpkı *homoousionda* (Teslis'deki unsurların aynı özden oluşu) olduğu gibi Kutsal Kitap dışı kaynaklar çerçevesinde ördüğü görülmektedir. Zaten onun için önemli olan, bir düşüncenin Kutsal Kitap'ta literal bir şekilde yer almasından ziyade Kutsal Kitap'ın mantığına uygun olmasıdır. Dolayısıyla Kutsal Kitap ifadelerinden biri olmak bir dogmanın ya da doktrinin ortodoksluğunu garantilemez (Winslow, 1979: 179-181).

R. Franks, *theosis* kavramının köklerinin Yeni-Eflatuncu bir yolla Eflatun'da ve ilkel Orfizm'le birlikte Dionysios'ta bulunduğunu söylemekte ve bu şüpheli kökeninden dolayı kavramın Hıristiyan düşüncesi için uygun olmadığını ileri sürmektedir. Ancak Gregory'nin, *theosisin* pagan benzerlerinden haberdar olduğu, üstelik kavramın pagan anlam çerçevesi içindeki kullanımlarını kabul etmediği açıkça görülmektedir (Winslow, 1979: 182).

⁵⁸ Theosis gibi cesur bir düşünce özellikle bir kurtuluş biçimi olarak sunulduğunda batılı Hıristiyanlara epey yabancı gelecektir. Tollefsen'e (2006: 258, 270) göre Norris gibi bazı kişiler bu fikri Protestanlara uygun hale getirmeye çalışmaktadır. Aynı şekilde Winslow da, tanrısallaşma fikrini daha az şaşırtıcı kılmaya çalışmaktadır. Ancak bu amaç uğruna tanrısallaşma dilinin güçlü etkisinin zayıflatılmaması gerekir. İnsan Tanrı'ya benzer ve ona benzer yaratılmıştır. Fakat insanın tanrısallaşmasında her iki doğanın birbirine karışması söz konusu olamaz. Çünkü insanın doğasıyla birlikte Tanrı olduğunu söylemek, Tanrı'nın doğasının başka bir varlıkta hazır olduğu ve onu yeni bir varlığa çevirdiği anlamına gelir.

Gregory, *theosisi* putperestlik şeklinde algılanmaması için tanrılaşma (*deification*) kelimesi ile birlikte kullanmaktadır. Onun bu kavramının ne Grek misterleri, ne İmparator kültü ne de çoktanrılık ve panteizmle ilişkili olmadığı eserlerinde açık bir şekilde görülmektedir. Gregory, dinleyicilerini ve okuyucularını *theosisin* literal anlamda ele alınmaması hususunda uyarmaktadır. *Theosis*, Tanrı ve yarattıkları arasındaki ilişkiyi tasvir etmekte, yoksa bu ilişkinin öznelere tanımlama çabasına girişmemektedir. *Theosis* dinamik bir sürece işaret etmektedir. Bu süreci belirleyen Tanrı'dır yani insanı bu türden bir sürece bizzat Tanrı dahil etmektedir. O, kökleri yaratılışın amacında bulunan, enkarnasyon ile bu amacın açığa çıkarıldığı, Kutsal Ruh'la mükemmelleştirildiği, vaftizin yanı sıra, asketik ve philanthropik taklitle insanın kendisine mal ettiği, gelecek yaşamda gerçekleşecek bir süreçtir (Winslow, 1979: 186, 183-189).

Theosis ve kurtuluş kavramları birbirini tamamen karşılayan iki kavram değildir. İlkini kökleri yaratılışın gerçekleştiği geçmişteyken⁵⁹, ikincisinininki yeniden yaratıcı yani Mesih'le birlikte gelen geçmiştir. Kurtuluş, daha ziyade, eğilmiş genç bir fidana olması gerektiği şekilde olması için verilen daha güçlü bir ilaç gibidir (Winslow, 1979: 193).

Hem kelime hem kavram olarak bir mecaz olan *Theosis* ya da Tanrılaşma sosyal bir metafordur yani ilahi yaşama katılımı aynı zamanda bu yaşamın dinamik bir paylaşımını içermektedir. Beşeri dilin ilahi gerçeklikle ilgili meselelerde ne kadar sınırlı olduğu düşünüldüğünde, Gregory'nin *theosis* kavramını daha başka kavramları da içeren bir mecaz olarak seçmek suretiyle bir çözüm yolu bulmaya çalıştığı söylenebilir. Bunu yaparken Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin Tanrı'yla ilgili boyutu antropomorfik, insanla ilgili boyutu da theomorfik bir dille anlatılmaya çalışılmıştır (Winslow, 1979: 193, 197-199).

Gregory'nin bu dünyadan ayrı durmasının⁶⁰ nedeni, dünyanın kötülüğünden daha çok Tanrı ile bir olma arzusuna dayanmaktadır. Çocukken gördüğü Saflık ve Ölçülülüğün

⁵⁹ *Theosis* hem geleceğe dair bir hedef hem de bu dünyada edinilen bir haldir. Gregory'nin ifadeleri ile *theosis* "burada yani aşağıda gerçekleşir, fakat gelecek yaşamda ihsan edilir (1989: 348).

⁶⁰ Gregory'nin seküler dünyadan uzaklaşma meyli, Grek patristik yazarların da paylaştığı bir tavrıdır. Burada Eflatuncu maddi ve geçici olanı küçümseme tavrı ile manevi ve ebedi olana dönüş arzusu bir araya gelmektedir (Winslow, 1979: 3).

kendisini semavi güzelliği yaşamaya davet ettiği bir vizyon ve daha sonra Atina'ya gitmek üzere çıktığı yolculukta ölümle yüz yüze gelmesi, onu inziva yaşamına ve sert bir asketizme hazırlamıştır. Bu deneyimler onun en başından bu dünyaya yabancı olduğunu ve Tanrı'ya adandığını destekler niteliktedir. Gregory'nin toplumsal yaşama katılımı aynı zamanda onu tekrar toplumsal yaşama döndürecek bir inziva hayatını doğurmaktadır. Brook Otis, Gregory'nin bu iki yaşam arasındaki gerilimini kilise sorumluluklarının Taht'ı ve tefekkür hayatının Dağ'ı ile tarif etmektedir. Ancak bu gerilim, Gustave Bardy'ye nerede olması gerektiğine karar veremeyen bir adamı hatırlatmaktadır. Otis'in benzetmesini Gregory'nin İstanbul Piskoposluğu'ndan yani Taht'tan son yıllarını geçireceği Dağ'a çıkışında açıkça görmek mümkündür. Başkent dönüşünden vefatına kadar süren on yıllık Dağ hayatında kalemini toplumsal yaşam için kullandığı görülmektedir. Gregory'nin hayatının, kısaca, “dünyevi meseleler arenasına atılmış hassas bir insanın trajedisi”ni anlattığı söylenebilir (Winslow, 1979: 4-7, 12-14).

Gregory, doğruyu bulmak için çıktığı dağdan doğrudan uzaklaşma ihtimali olan cemaatini düşünerek tahta geri dönmüştür. Zaten *theoria*, *praxis*in temelidir. Bu yüzden, Gregory'nin kariyerinin farklı yönlerini sıralamaya çalıştığımızda teolojik⁶¹ faktör, diğerlerini bünyesinde barındıracak en önemli unsur olacaktır (Winslow, 1979: 16-17).

Gregory için ne tek başına doktrin ne de arınmış bir hayat kurtuluş için yeterli olacaktır. Hıristiyan doktrininin ve yaşamının telosu bizzat Tanrı'nın kurtuluş planında bulunmaktadır (Winslow, 1979: 21). Gregory'nin ağır sorumluluklarla geçen ömründe takip etmek istediği tek yol bu telosa ulaştıracak felsefi yaşam olmuştur. Son yıllarında bu yaşamı kısmen de olsa sürdürmüştür. Ancak onun felsefi hayattan anladığı sistemli bir manastır yaşamından çok kitaplarıyla ve yazı malzemeleriyle baş başa yaşayabildiği, sıkıntılar karşısında dimdik durarak erdemli kalabildiği bir yoldur. Bu yolda arkadaşlarıyla⁶² birlikte olmaya büyük önem verir. Üyelerinin birbirine sıkıca

⁶¹ Gregory teolojik kariyerini tanımlarken şu tür benzetmeler kullanmıştır: “Doğrunun yetenekli hattatı” (1989: 376), “Tanrı'nın Ruh tarafından yetiştirilmiş akıllı (1989: 269) fakat sınırlı (1989: 338) bir aracı” vb.

⁶² Gregory'nin keşişlerle ilişkisinde farklı bir boyutun bulunduğu ve etrafındaki keşişlerin onun öğrencisi gibi görüldüğü dikkati çekmektedir. Böylece onun eğitim dünyasında etkisini sürdürdüğü söylenebilir. Gregory, gençlerle olan ilişkisinde bir pastörle bir filozof arasındaki farkı

bağlı olduğu bir topluluğa mensup olmadıkça sadece kitaplar ve düşünceler ile filozof olunmaz. Bu tarz bir topluluk üyeleri, mektuplarla birbirine bağlı olmalıdır. Gregory yazmayı hem felsefi hem edebi kariyerinin önemli bir parçası olarak görmüştür (Daley, 2006: 40-41).

Gregory'nin yaşamı edebi bir figür olmakla pastoral bir vazifede bulunmak arasındaki gerilim hattında sürüp gitmiştir. Ailesinin kiliseyle olan güçlü bağlarına rağmen gücü ve ayrıcalıklı olmayı başka bir yaşam şeklinde arama çabasını sürdürmüştür. Andrew Louth'un da belirttiği gibi aldığı eğitim ve ailesinin kiliseyle olan güçlü bağları Gregory'yi en başından itibaren bu görevin sahibi kılmıştı. Gregory de bu gerçeğin farkındaydı ve göreve çağrıldığını hissediyordu. İçinde taşıdığı bu his, halkına olan bağlılığı ve babasına yardımcı olmak istemesi, inziva hayatını sürdürmesini engellemiş ve görevine dönmesini sağlamıştır (Daley, 2006: 57-58). Nitekim Eyüp peygamberi örnek göstererek Tanrı'nın emrini yerine getirme arzusunun insanı yetersizlik duygularından uzaklaştırdığını belirtmektedir (1989: 226-227).

Gregory'nin rahip olmak istememesindeki en önemli neden, kendisini bu göreve layık görmemesi ve görevin sorumlulukları karşısında kendisini güçsüz görmesidir. Ona göre rahip ya da piskopos insanları hem kutsama hem de arındırma vazifesinden sorumludur. Bu yüzden kilise mensupları sıkı ahlaki kurallara tabi olmak zorundadır. *On Himself and the Bishops* adlı şiirinde rahipliği sadece idari bir görev gibi görenleri sertçe eleştirmektedir. Gregory rahiplik, kurban ve liturji gibi unsurları manevi açıdan ele almakta ve bu unsurların insanların kalplerini günahattan arındırmadaki işlevleri üzerinde durmaktadır. Rahip sadece ayinleri yöneten bir kişi değil, bilakis sürüsünün hem fiziksel hem manevi dirliğini sağlayacak bir çobandır (Daley, 2006: 50-52).

Çobanın görevi sadece ağırbaşlı, yumuşak hayvanları değil, aynı zamanda inatçı hayvanları da kapsamaktadır. Bu yüzden çoban olağanüstü bir yeteneğe, erdeme ve tecrübeye sahip olmalıdır. Çobanın en önemli görevi, sürüsünü ilahi kelamla beslemektir (1989: 214, 226, 212). Hıristiyanlar ilmihal bilgisiyle yetinmeyerek kabiliyetleri ölçüsünde daha derin bir eğitime yönelmelidir. Başlarında bulunan rahibin

bulanıklaştırmıştır. Nazianzus'ta oluşturduğu çevrede şiirinin ve manastır yaşamı kurallarının etkili olduğu bir eğitim sistemini sürdürmüş olabileceği düşünülebilir (McLynn, 2006: 231-233).

de eğitimli ve arınmış olmanın ötesinde cemaatinin yeteneklerini keşfedebilecek bir ferasete de sahip olması gerekir (Daley, 2006: 53).

Öğretmenlik ve liderlik emirler verip doktrinel açıklamalarda bulunmaktan öte hasta ya da yolunu kaybetmiş olan ruhları tedavi etmektir. Gregory'nin ifadeleri ile “canlıların en zekisi ve karmaşığı olan insanı eğitmek sanatların sanatı, bilimlerin bilimidir” (1989: 208). Bu yüzden öğretmenler ve liderler hem iyi bir teşhis yeteneğine hem de teknik bilgi, yöntem ve araçlara sahip olmalıdır (Daley, 2006: 54). Onların tıpkı doktorların hastalarından gördüğü vefasızlık ya da düşmanlık gibi davranışlardan uzak kalması da düşünülemez (1989: 212).

Rahibin esas gayesi Tanrı'nın suretinde yaratılan insanı Tanrı'ya ulaştırmaktır. Gregory, tıpkı Eflatun'un *Phaedrus*'taki (246) diline benzer bir dille bu gayeyi şöyle ifade etmektedir (Daley, 2006: 55): “Bu sanatın amacı Tanrı'nın suretinde yaratılan insan ruhuna kanat takarak onu bu dünyadan çıkarıp Tanrı'ya iletmektir. Bu suretle Tanrı'nın suretinden kalan parçalar korunabilir, yanlış yola sapmak üzere olanlar doğru yola yönlendirilebilir, bozulmuş olansa düzeltilir. Kutsal Ruh'la birlikte Mesih insan ruhunda ikamet eder. Cennete kendini adayınlar semavi mutluluğu paylaşınlar arasına dahil edilir” (1989: 209). Bu sadece beşeri çabalarla gerçekleştirilebilecek bir şey değildir, tarihsel süreçte ve mekanda kendini hissettiren Tanrı'nın kurtuluş planı her şeyden önce bu gayeye yöneliktir (1989: 348-349). “Tanrı'nın kurtuluş planında rahipler ve piskoposlar hizmetçi ve aracı olmaktan öteye gidemez” (1989: 210). Papazlık Tanrı'nın sevgisinin yeryüzüne bir yansımasıdır. Papaz, kalbin ilahi sevgilisiyle olan evliliğinde çöpçatan ve sağdıç görevindedir (1989: 220-221).

Gregory 2. Söylev'de, Eski Ahit'in din adamlarını eleştiren peygamberleri özellikle de İsa'nın Yazıcılarla Ferisileri kıyasıya eleştirişini ele almakta ve Pavlus'u durdurak bilmez bir pastör örneği olarak sunmaktadır. Din adamının elçilik görevini hakkıyla yerine getirmesi için bizzat taşıdığı mesajın bedenleşmiş halini yansıtması gerekir. Gregory aynı Söylev'de rahiplik vazifesini yerine getirebilmek için arınmak zorunda olduğunu belirtmektedir. O, kendisini, parçalanmış ve heyecanla polemiklere dalmış Hıristiyan bir toplumun idaresine ehil görmemektedir. İmparatorluk ve Kilise kendi pozisyonlarını haklı çıkarmak için inancı bahane ederek bir çeşit sivil savaşa

bulaşmıştır. Gregory bu karmaşa ortamına girmek istemediğini belirtmekte ve bu görevi yerine getirecek ahlaki seviyeye ulaşmadığını eklemektedir. Ona göre kilise görevlilerinin iyi bir eğitimden geçmiş olması ve kilisede hiyerarşik bir şekilde ilerlemesi şarttır (1989: 215, 221-222, 214). Ambrose ve Nectarius gibi henüz vaftiz dahi olmamış kişilerin piskoposluk vazifesine getirilmesini de sertçe eleştirmektedir (Daley, 2006: 56-57).

Gregory, presbiterlik ve piskoposluk görevi boyunca insanların ruhlarını idare etmenin de bizzat felsefi bir yaşam olduğunu fark etmiştir. Athanasius'un çöldeki keşişleri ziyaretinde fark ettiği "felsefi rahiplik ile gizemleri keşfetmeye muhtaç bir felsefe" (1989: 220-274) Gregory'nin hayatı boyunca bir araya getirmek için uğraştığı iki felsefe türü olmuştur (Daley, 2006: 59-60).

Gregory için kişinin başarısı kendi arzusuna ve Tanrı'nın yardımına bağlıdır. Dolayısıyla insanın tabiatı ile Tanrı'nın lütfu birlikte hareket eder (Ruether, 1969: 137). O halde felsefe ve lütuf birbirini dışlamaz. Felsefi yaşam praxis ile teoriayı birleştirir. Manastır hayatı da tefekkür ve hareketin uyumunu gerektirir. Bu açıdan Gregory, cenobite (bir topluluğa bağlı keşiş) ve hermit-solitary (münzevi keşiş) terimlerini birbirinden ayırır. İlki praktikonu, ikinci grup tamamen tefekkür hayatını içerir (Ruether, 1969: 138).

Gerçek Hıristiyan yaşamını oluşturan asketizm sınırlı bir gruba tahsis edilmemiştir. Bu yüzden Gregory dünyada kalıp bu ideali benimseyenlerin ne yapması gerektiği üzerine kafa yormaktadır. Kainatın iyi olup olmadığı meselesindeki ikilem, Gregory tarafından bedenin değil bedeni arzunun kötü kabul edilmesi ile çözülmeye çalışılmıştır. Gregory için asıl önemli olan kişinin özünün bekar bir hayat yaşamasıdır. Ona göre evli bir kadının evli bir erkeğe göre kutsal bir hayat yaşama ihtimali daha yüksektir. Gregory dünyevi işlerle dolu hayatı tamamen suçlamamaktadır. Daha geniş bir perspektiften bakmaya çalışsa da onun için nihayetinde ideal yaşam arınma ve tefekkür hayatıdır. Bu yüzden karışım şeklinde bir hayatı kabul etmez zira siyasi hayat kökten kötüdür (Ruether, 1969: 140-142, 144).

Sonuç olarak, Gregory'nin aktif-asketik hayat çatışmasında dağdan şehre inmesinin, felsefenin teolojiye dönüşmesini temsil etmekte olduğu söylenebilir. Işığı artık bir

dağın tepesinden insanları aydınlatacaktır. Bu aydınlatma işi tam olarak teolojinin işidir. Teolojinin görevi Tanrı ile insanın bir olmasını sağlamaktır. Bütün bir Hıristiyan düşüncesi ve pratiği de bunu hedefler (Winslow, 1979: 25-26, 33). Münzevi bir tefekkür hayatı enkarnasyonla mümkün hale gelen *theosise* giden bir yoldur. Eğer kişi Hıristiyan tecrübesinin en üst sınırına, Kutsal Kitap ve Tanrı'yla bir olmanın en doğru bilgisine ulaşmak istiyorsa bunu dış dünyanın baskılarından uzak bir yaşamla elde edebilir (1989: 284-288). Ancak kiliseye ait vazifeler Tanrı'nın en yüce çağrıları, kurtuluş planında ifa edilecek en önemli görevlerdir. Pastör ile papaz Tanrı'ya doğru yükselmek isteyen ve Tanrı'nın suretine yeniden sahip olmayı arzulayan ruhların rehberidir (Norris, 1970: 15).

Gregory'nin, Arianus'taki inziva hayatında kendini tamamen Tanrı'ya adadığı, dizlerinin eğilmekten dolayı yıprandığı, çuval bezinden bir örtüyle kaplı samandan bir yatakta yattığı ve tek parça bir giysiye büründüğü bilinmektedir. Ullmann'ın bildirdiğine göre, Gregory orta boylu ve solgun bir bedene sahipti. Saçları sert, sakalı kısa, kaşları da kalın idi. Sağ gözünün üzerinde bir iz vardı. Dostça, etkileyici ve sade bir tavra sahipti. Asketik hayata olan meyli sağlığını bozmuştu. Onun için bu tarz bir yaşam aklını yükseltmek ve özgürleştirmek demektir. Yalnızlık sevgisi bütün gücünü halkın yararına hasretmesine mani olmuştu. İnsanlara karşı bazen güvensiz ve acımasızdı. Fakat başarı hususunda alçakgönüllü, zaferde mutedil, ihtilafli ve dayanma gücü gerektiren durumlarda soylu ve yüce gönüllü olan Gregory, çok hassas ve duyarlı bir insandı. Bütün varlığını Nazianus'un fakirlerine bırakan vasiyeti ile fakirlerin yardımcısı ve koruyucusu olduğunu bir kez daha göstermişti (Browne ve Swallow, 1989: 199-200).

2.5. Eserleri

Gregory, mektuplarının ve şiirlerinin çoğunu 381'de İstanbul'dan ayrılışından ölümüne (390) kadar geçen sürede kaleme almış gözükmektedir. Bu döneme ve daha önceki yıllara ait yazılarından ve söylevlerinden çoğu bize kadar ulaşmıştır. Bunlar, ona ait olduğu kesinlik kazanmış 44 söylev, 241'i muhtemelen orijinal olan 244 mektup ve 16000 mısrayı geçen şiirlerden oluşmaktadır (White, 204: xxiii-xxiv).

Söylevler: 1. *Beş Teolojik Söylev*: Kendisine “Teolog” ünvanını kazandıran bu söylevler, İstanbul’da kilisenin Teslis inancını Eunomiusçular ve Makedoniusçulara karşı savunmak amacıyla irad edilmiştir. 1. ve 2. Söylev, varoluş, doğa, varlık ve Tanrı’nın nitelikleri konularını ele almaktadır. 3. ve 4. Söylev’de ise Oğul’un Tanrılığı, Kutsal Kitap açıklamaları ve heretiklerce ileri sürülen tartışmalar ekseninde incelenmektedir. 5. Söylev de aynı şekilde Kutsal Ruh’un ilahiliğini ve kişiliğini teyit etmektedir.

2. *Julian’a Karşı İki Tahkir*: Bu konuşmalar Julian’ın ölümünün ardından Nazianzus’ta irat edilmiştir. İmparatorun karakteri hakkında çok karanlık bir resim sunan tahkirlerde, onun Kudüs’teki tapınağı yeniden inşa etme niyeti ve bu konudaki başarısızlığı ile Perslere karşı giriştiği seferde uğradığı yıkım üzerinde durulmaktadır. Hatip bu gerçeklerden yola çıkarak Tanrı’nın adaletinin gücünü savunmakta ve Tanrı’ya güveni empoze eden Hıristiyan ilahi inayet doktrinini ortaya koymaktadır (Browne ve Swallow, 1989: 200).

3. Matta 19: 1-22’yi ele aldığı 37. *Söylev* (Gregory’nin sadece bu söylevi, Kutsal Kitap metinlerinden birini açıklamaya dairedir) (White, 2004: xxiv).

4. Ahlaki Söylevler: a) *Görevden Kaçış İçin Savunma*: Bu konuşmanın büyük ihtimalle yapılmadığı ya da sonradan önemli miktarda genişletmelere maruz kaldığı düşünülmektedir. Gregory burada, kaçışı ve zorla gerçekleştirilen atamasının ardından dönüşü üzerinde durmakta, asketik hayata olan sevgisinden bahsetmekte fakat konuşmanın büyük bir kısmında papazlık görevinin zorluğu, ağır sorumlulukları, ciddi tehlikeleri ve bunlara değip değmeyeceği gibi meseleler üzerinde tartışmaktadır. Dönüşünün dinleyicilerine olan saygısı ile yaşlı anne ve babasına duyduğu hisler tarafından teşvik edildiğini açıklayan Gregory, babasının hayır duasını kaybetmekten korktuğunu ve Yunus peygamberin Tanrı’nın isteği karşısında durunca nelerle karşılaştığını hatırlayınca kararından vazgeçtiğini söylemektedir. Daha çok papazlık üzerine bir risale olarak kabul edilen bu konuşma John Chrysostom’un ve Büyük Gregory’nin konuyla ilgili kitaplarında örnek alınmıştır.

b) *İstanbul’daki Veda Konuşması*: Gregory’nin bu söylevi başkentte yaptığı işlerden bahsetmektedir.

c) *Fakirlere Sevgi Üzerine*

d) *Evliliğin Parçalanmazlığı Üzerine*: Bu söylev, Gregory'nin bize kadar sıhhatli bir metinle ulaşan tek vaazıdır.

e) *Barış Üzerine Üç Söylev*

f) *Teolojik Tartışmalarda İtidal Üzerine*

g) *Bayram Söylevleri*: Noel, Epifani (ertesı gün Kutsal Vaftiz hakkında uzun bir söylevle devam eden Ürdün Nehri'nde Mesih'in vaftizi üzerine yapılan bir konuşma), Paskalya (biri ilk diğeri de muhtemelen son vaazı olan iki konuşma), Low Sunday⁶³ ve Pentekost Üzerine.

h) *Azizlere Methiyeler*: Makkabi Kardeşler ve Anneleri, Kartacalı Aziz Cyprian (Kutsal Bakire Meryem kültünden ve azizlerin duasının geçerliliğinden izler taşır) ve Aziz Athanasius Üzerine.

ı) *Ünlü Kişiler İçin Cenaze Söylevleri*: Annesi ve Babası Hakkındaki Söylev, Caesarius Hakkındaki Söylev (annesi ve babası huzurunda, kardeşinin ahlakını özellikle de Julian'ın onu saptırma çabalarına karşı duruşunu ve başkentteki görevini bırakmasını tasvir ederek onları teselli ettiği konuşma), Gorgonia Hakkındaki Söylev (kız kardeşini Hıristiyan kadının örneği olarak övdüğü ve onun altarda insanları tedavi edişine değindiği konuşma) ve Basil Hakkında Söylev.

i) *Bazı Durumlar İçin Yapılmış Konuşmalar*: Dolu Felaketi Üzerine, Doaralı (Sırbistan) Eulalius'un Takdisi Üzerine ve Sasima'ya Takdisi Üzerine.

Mektuplar: Açık, özlü ve hoş bir üsluba sahip olmakla karakterize edilen mektuplardan 244 tanesi bize kadar ulaşmıştır. Cledonius'a yazılan iki mektup ve İstanbul'da halefi olan Nectarius'a yazdığı mektup gibi bazıları, günün teolojik meseleleriyle ilgilenmektedir. Ancak mektuplarının çoğu arkadaşlara yazılmış bazen taziye veya tebrik, bazen tavsiye bazen de sadece genel konularla ilgili yazılardır. Sıhhati şüpheli olan vasiyeti de bu kısma eklenebilir.

⁶³ Gregory'den (1989: 264) öğrendiğimize göre bu tamlama, IV. yüzyılda, Mesih'in yeniden dirilişinden sonra gelen ilk Pazar günü için kullanılmıştır.

Şiirler: Çeşitli ölçülerde 507 adet şiiri mevcuttur. Teslis, Yaratılıştta Tanrı'nın İşleri, İnyet, Melekler-İnsanlar, Düşüş, On Emir, İlyas ve Elissaeus (M.Ö. 9. yüzyılda yaşamış olan Eski Ahit peygamberi Elisha) Peygamberler, Enkarnasyon, Tanrımızın Mucizeleri ve Sözleri ile Kutsal Kitap'ın Kanonik Kitapları üzerine yazılmış 38 tane şiiri dogmatik bir karakter sergiler. Şiirlerinden 40 tanesi ahlaki⁶⁴, 206 tanesi tarihi ve biyografik, 129 tanesi mezar kitabesi veya cenaze vecizesi, bazıları şiirsel mektup, 94 tanesi de vecizedir (Browne ve Swallow, 1989: 200-201). Migne'nin Patrologia Graeca 37 II.1 başlıklı bölümü kısa şiirlerinin yanında kendisiyle ilgili 99 şiir içerir (White, 2004: xxvi).

Şiirlerinin en meşhuru *De Vita Sua*'dır. Gregory'nin en uzun şiiri olan bu eser biyografik, tarihi ve teolojik konularda en önemli kaynaklardan biridir. Bu uzun şiirin önemli bir kısmı İstanbul'daki günlere ayrılmıştır. *De rebus suis* (II.1.1), *De se ipso et de episcopis* (II.1.12), *De animae suae calamitatibus* (II.1.45), *Querela de suis calamitatibus* (II.1.19) gibi bazı şiirler de biyografi ile ilgili önemli bilgiler vermektedir. 382 Paskalya perhizinde konuşmama orucu sırasında yazdığı *In silentium jejunii* (II.1.34) adlı şiir Gregory'nin mersiye tarzındaki yeteneğini göstermektedir. II.1.92 numaralı mezar kitabesi kendisi için yazdığı, hayatını özetleyen kısa bir şiirdir. *In suas versus*'ta (II.1.39) ise Gregory poetikasını sunmuştur (White, 2004: xxvi-xxvii).

Christus Patiens denilen ve Hıristiyan dramasının ilk denemesi olarak bilinen uzun bir trajedi de Gregory'ye atfedilmektedir. Mesih, Kutsal Bakire, Aziz Joseph, Azize Mary Magdalene, Nicodemus, Pontius Pilate, Theologus, Nuntius ve diğer rollerden oluşan bu trajedi, Benediktin editörleri tarafından şüpheyile karşılanmaktadır. Benediktin Edisyonu'nun ikinci kısmını yapan editörler bu eserin, VI. yüzyılda Antakya Piskoposu olan başka bir Gregory'ye isnat edilmesi gerektiğini söylemekte ve eseri

⁶⁴ Bekarlık Üzerine (I.2.1) ve Erdem Üzerine (I.2.10) gibi ahlaki şiirleri Kapadokya hümanizminin mükemmel ifadeleri kabul edilmektedir (White, 2004: xxv).

ekler kısmında göstermektedir. Gregory'nin gazellerinden veya ilahilerinden hiçbiri kilisenin liturjik şiirleri arasında yer almamıştır⁶⁵ (Browne ve Swallow, 1989: 201).

Gregory'nin eserlerinin tümünü kapsayan bir edisyon kritik henüz yapılmamıştır. 1532'de Latince yapılan Paris Edisyonuna Erasmus bir giriş yazmıştır. En geniş koleksiyon, 1778'de yayınlanan daha sonra 1840'da Caillau tarafından tamamlanan ve Jacques-Paul Migne'nin *Patrologia Graecia* adlı çalışmasının XXXV. ve XXXVIII. ciltleri arasında yeniden yayınlanan Benediktin edisyonudur⁶⁶. Ancak bu edisyon, metinlerin kalitesi, şiirlerin belirlenmesi ve sınıflandırılması gibi durumlarda eksiklikler ve yanlışlar barındırdığı için dikkatli bir şekilde kullanılmalıdır. Gregory'nin söylevlerinin geniş girişler ihtiva eden Fransızca edisyon kritiği, *Sources chrétiennes*'de yayınlanmaya devam etmektedir (Daley, 2006: 60, 259).

Mektuplarının edisyon kritiği ise Paul Gallay tarafından 1964-1967, 1969 ve 1974 tarihli üç ayrı çalışma halinde yayınlanmıştır. Şiirlerinin edisyon kritiğine dair ilk çalışmalar devam etmekle birlikte uzun ya da meşhur şiirlerinin tercümeleleri bazı eserlerde yayınlanmıştır (Daley, 2006: 260).

İngilizce Tercümeleler: Söylevlerinin çoğunun Viktorya dönemi tercümeleleri genellikle çok eski ve bazen de yanlıştır. İlk kez 1894'te yayınlanan *Nicene and Post Nicene Fathers*'ın II. Serisinin VII. cildi Gregory'nin 24 söylevi ile 95 mektubunun Charles Gordon Browne ve James Edward Swallow'a ait İngilizce tercümesini içermektedir. C. W. King 1888'de *Julian'a Karşı İki Tahkir*'in (4. ve 5. Söylev) tercümesini yayınlamıştır. Gregory'nin kardeşleri, babası ve Basil için yaptığı cenaze söylevlerinin Leo McCauley'e ait tercümeleleri de *Fathers of The Church* 22 (New York, 1953) içinde "Funeral Orations by Saint Gregory Nazianzen and Saint Ambrose" ismi altında yer

⁶⁵ Gregory'nin Paris edisyonunun yanında on altı vaazdan oluşan daha küçük bir seçki XI. yüzyılda popüler olmuştur. Kilise yılı boyunca okunan eserler arasına konan bu liturjik edisyon her bir bayram gününe uygun imgelerle resimlenmiştir (Baldwin ve diğer., 1991: 881).

⁶⁶ Gregory'nin el yazmaları muhtemelen diğer babalarınkinden daha çoktur. Büyük Benediktin Edisyonu el yazmalarının, çeşitli versiyonlarının ve önceki edisyonların uzun listelerini içermektedir. Bunlardan en meşhuru Abbot Jacobus Billius'unkidir (1589). Bu edisyonda Nicetas'ın *Scholiası* gibi çalışmalar da yer almaktadır. 1571'de (Basle) Leuvenklavius Elias Cretensis'in *Scholiası* ve diğerlerini içeren bir edisyon yayınlamıştır. 1778'de Paris yakınlarındaki S. Maur Manastırı Benediktin Babaları'nın 1708'den beri hazırlanmakta olan edisyonunun ilk cildi yayınlanmıştır. Fransız devrimi nedeniyle çalışmanın ikinci cildi 1842'ye kadar yayınlanamamıştır (Browne ve Swallow, 1989: 201-202).

almaktadır. Beş teolojik söylev (27-31. Söylev), Frederick W. Norris'in geniş bir girişi ve yorumuyla birlikte Lionel Wickham ve Frederick Williams'ın tercümeleri ile *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen* (Leiden: Brill, 1991) ismi altında yeniden tercüme edilmiştir. Bu tercüme Gregory'nin Cleodnius'a gönderdiği Mesih'in şahsı ile ilgili iki mektup (101-102. Mektup) ile birlikte Lionel Wickham tarafından kısa giriş ve notlarla *On God and Christ* (New York, 2002) adıyla yeniden yayınlanmıştır. Browne ve Swallow'da bulunmayan söylevlerin hepsi, *Julian'a Tahkirler* hariç *Fathers of The Church 107* (Washington, 2003) içinde Martha Vinson tarafından tercüme edilmiştir. Önemli şiirlerinin tercümeleri Denis Molaise Meehan (1987), Carolinne White (1996), Peter Gilbert (2001) ve John McGuckin'e (1986) ait çalışmalarda yer almaktadır. Ancak yine de kısa şiirlerinin çoğu ve mektuplarının beşte üçü onun anlaşılması zor Grekçesine nüfuz edemeyenler için ulaşılamaz haldedir (Daley, 2006: 260-261, 60).

Gregory'nin eserleri hem edebi değeri hem de teolojik derinlikleri nedeniyle V. yüzyılın sonlarından itibaren bilim adamları ve teologlar tarafından yorumlanmaya başlamıştır. Bu yorumlar Joannes Sajdak'ın "Historia Critica Scholiastarum et Commentatorum Gregorii Nazianzeni" (Cracow, 1904), Friedhelm Lefherz'in "Studien zu Gregor von Nazianz. Mytologie, Überlieferung Scholiasten" (Bonn, 1958) ve Jennifer Nimmo Smith'in "The Early Scholia on the Sermons of Gregory of Nazianzus" (Turnhout, 2000) isimli çalışmalarında ele alınmaktadır. Yorumları çeşitli çalışmalar kapsamında yayınlanan yorumcuların bazıları şunlardır: Pseudo-Nonnas (VI. yüzyıl), Kudüslü Cosmas (VIII. yüzyıl), Basil "Minimus" (X. yüzyıl), Heraclealı Nicetas (1030-1100), Michael Psellos (XI. yüzyıl), Girit Metropoliti Elias (XII. yüzyıl) ve "Nazianzuslu Gregory'nin Hayatı" adlı biyografinin yazarı Caesarea Presbiteri Gregory (VI. yüzyılın sonu, VII. yüzyılın başı) (Daley, 2006: 261-262).

Paris Gregory Yazması'na Presbiter Gregory'nin biyografisinin dahil edilmesi Aziz'in hayatına dair sahnelerin resmedilmesine zemin hazırlamıştır. Son döneme ait birkaç yazmada Gregory, koltuğunda oturan bir İncil vaizi olarak resmedilmektedir. Bunlardan biri liturjik vaazlarının bir yazmasının ön yüzünde bulunan yazı yazar Gregory portresidir. Bu yazma XII. yüzyılda Sina'daki Azize Catherine Manastırı'na aittir. Yazma, İstanbul'daki Pantokrator Manastırı (bugünkü Molla Zeyrek Camii)

heguomenosu (başkanı) Joseph Hagioglykerites tarafından yazdırılmıştır (Baldwin ve diğer., 1991: 881).

Ruether (1969: 178-180), Paul Gallay'ın La Vie de S. Grégoire de Nazianze (Paris, 1943) adlı kitabından adapte ettiği şekliyle Gregory'nin eserlerinin kronolojisini şu şekilde vermektedir:

Söylevler

1. Paskalya Üzerine ve Kaçışı Üzerine: 362 Paskalya
2. Kaçışı İçin Özür: 362 Paskalya'dan kısa süre sonra
3. Onu Davet Edip De Kendisine İtibar Etmeyenlere: 362 Paskalya'dan kısa süre sonra
15. Makkabilere Övgü: 362 Paskalya'dan kısa süre sonra
- 4-5. Julian'a Tahkirler: 363'ün sonu ya da 364
6. Barış Üzere I: 364
14. Fakirlere Sevgi Üzerine: 365
7. Caesarius İçin Cenaze Söylevi: 368'in sonu ya da 369'un başı
8. Gorgonia İçin Cenaze Söylevi: 7. Söylev'den biraz sonra
10. Kaçışından Sonra Kendisi Üzerine: 372 Paskalya'dan ve atanışından önce
9. Babası İçin Apoloji: 372 Paskalya'dan önce ve atanışından sonra
11. Nyssalı Gregory'ye: 372/9. Söylev'den hemen sonra
12. Onu Nazianzus Kilisesi İçin İkna Eden Babasına: 372/11. Söylev'den hemen sonra
16. Dolu Felaketinde Babasının Suskunluğu Üzerine: 372 sonbahar
13. Eulalius'un Takdisi Üzerine: 372
17. Nazianzus Halkına: 373 ya da 374'ün başı
18. Babasının Ölümü Üzerine: 374 bahar

19. Julian'a: 374 advent
- İstanbul'da Yapılan Söylevler
22. Barış Üzerine II: 379 yaz
32. Tartışmalarda İtidal Üzerine: 379 yaz
33. Aryüsçüler'e Karşı ve Kendisi Hakkında: 379 yaz
21. Athanasius Üzerine: 2 Mayıs 379
25. Kahraman Üzerine: 379
41. Pentekost Üzerine: 9 Haziran 379
34. Mısırlıların Gelişi Üzerine: 2 veya 4 Ekim 379
38. Teofani Üzerine: 25 Ekim 379
39. Kutsal Işıklar Üzerine: 6 Ocak 380
40. Kutsal Vaftiz Üzerine: 7 Ocak 380
26. Kendisi Hakkında: 25 Şubat-14 Temmuz 380
24. Cyprian'a Övgü: 25 Şubat-14 Temmuz 380
23. Barış Üzerine III: 25 Şubat-14 Temmuz 380
- 27-31. Beş Teolojik Söylev: 380 yaz ya da sonbahar
20. Piskoposların Atanmasına Dair: 380 yaz sonu ya da sonbahar, 27-31. Söylev'den sonra
36. Şehitler Üzerine ve Aryüsçülere Karşı: 27 Aralık 380'den biraz sonra
37. Matta 19: 1 Üzerine: 380'in sonu ya da 381'in başı, fakat 10 Ocak'tan önce
42. Son Elveda: Haziran veya Temmuz 381 fakat 9 Temmuz'dan önce
- Kapadokya'ya Dönüşten Sonra Yapılanlar
43. Basil'e Övgü: 381 Ağustos ya da Eylül

45. Paskalya II: 9 Nisan 383

44. Yeni Efendi: 383 Paskalyadan önceki ilk Pazar, muhtemelen 16 Nisan

Mektuplar

359 ve 390 yılları arasında yazılmıştır.

Bazı Şiirler

Poemata de Seipso II, i. 11 (Carmen de vita sua): 382'nin başları

Poemata de Seipso II, i. 12-72: 382-390

Poemata quae spectant ad Alios II, ii. 4-7: 384-390

BÖLÜM 3: IV. YÜZYIL HIRISTİYAN KONSİLLER EKSENİNDE HIRISTİYANLIK ÇİNDEKİ TARTIŞMALAR

3.1. İznik Konsili ve İsa'nın Tanrı Oluşu Olarak Kabul Edilmesi

M.S. IV. yüzyıl, Hıristiyanlığın temel doktrinlerinin tartışıldığı ve sonuca bağlandığı zengin bir düşünce ve tartışma dönemidir. Bu dönem, çok sayıda farklı düşünceye şahit olmakla birlikte Hıristiyanlık'ta baskın hatta şekillendirici bir unsur olarak kendini her zaman hissettirmiş olan siyaset ve din ilişkisi açısından da önem taşımaktadır. Nitekim bu yüzyıla ait konsillerin toplanış nedenlerinin başında siyasi sebepler yer almaktadır.

Önceki bölümde İsa'nın tebliğ ettiği mesajın kısa sürede geniş bir alana yayıldığı ve farklılaştığı belirtilmişti. Havariler döneminden itibaren Hıristiyanlar arasında itikadi ya da şer'i bazı tartışmaların yaşandığı bilinmektedir. M.S. 48, 49 ya da 52 yılında havariler ve ileri gelenler tarafından Kudüs'te toplanan ilk konsilde (Resullerin İşleri, 15/6-29), gentilelerin Yahudi şeriatının tamamından sorumlu olup olmadıkları tartışılmış ve onların yalnızca putlar adına kesilenlerle ölü havyan etinden, kan ve zinadan uzak durmaları gerektiği kararına varılmıştır (Daley, 1987: 125; Lietzmann, 1967: 15).

Hıristiyanlığın Greko-Romen dünyada yayılması ve yaklaşık I. yüzyılın sonunda Yeni-Eflatuncu felsefeden etkilenmesi, Yahudi kökenli tanrı anlayışının değişmesine yol açmış ve farklı görüşlere sahip grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Örneğin II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İsa'da yalnızca insani tabiatın var olduğunu ve onun bakire Meryem'den mucizevi bir şekilde doğmadığını ileri süren Ebionitler adı altında bir Yahudi-Hıristiyan grubuna rastlanmaktadır (Wilken, 1987: 576). Bu dönemde, Pavlus'u havari kabul etmeyen ve herkes için Yahudi şeriatının geçerliliğini savunan Ebionitlerin yanı sıra, gentileleri şeriatın muaf tutan ve Pavlus'u havari kabul eden başka bir Yahudi-Hıristiyan grubu olan Nazarenler⁶⁷ bulunmaktadır. Nazarenler, İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olduğunu belirten ortodoks inancı taşımaktadır (Kelly, 1977:

⁶⁷ Nazarenlerin, İsa öncesine ait bir kökene sahip olduğu da düşünülmektedir. Grup hakkında tıpkı erken dönem Hıristiyanlık tarihinde olduğu gibi sıhhatli kaynaklardan yoksun olunması, dikkatli araştırmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır.

139). Aynı yüzyılda Ebionitlerin aksine, Tanrı'nın madde ile ilişkiye girmesi mümkün olmadığı için İsa'nın da beşeri bir tabiat taşıyamayacağını fakat taşıyormuş gibi gözüktüğünü iddia eden Doketistlere rastlanmaktadır (Perkins, 1987: 384).

II. yüzyılda apolojistler adı verilen kilise babaları, Grek felsefesini teolojik tartışmalarda kullanmış ve Logos doktrinini ortaya koyarak sonraki teolojik düşüncelere zemin hazırlamıştır (Baş, 1999: 19-20). Mesih'in tabiatı, Oğul'un Baba ile ilişkisi, Oğul'un uluhiyyeti ve Baba'nın birliği ile bunun nasıl uzlaştırılacağı gibi itikadi konularda yaşanan ihtilaflar bu yüzyılın en önemli olaylarındandır. 170'de Montanizm'e, 190'da da Paskalya kutlamalarına ilişkin mahalli konsiller toplanmıştır (Daley, 1987: 125). Tanrı'nın birliğine vurgu yapan ve bu birliği tehlikeye düşürecek anlayışlara karşı çıkan Monarşianizm akımı sonraki yüzyılı da etkileyecek ve Samosatalı Paul, Praxeas, Smyrnalı Noetus ve Sabellius gibi Monarşianistlerin ortaya çıkmasına neden olacaktır (Hamell, 1981: 1019-1020). Özellikle Samosatalı Paul'ün Tanrı'nın Kelamının Meryem'den doğan İsa'ya hulul ettiği ve Sabellius'un yaratıcılık, kurtarıcılık ve kutsama işlerini teslisin unsurları arasında paylaştıran görüşü, doktrine dair tartışmalarda etkili olacaktır (Lonergan, 1976:37-38).

İzник Konsili'ne geçmeden önce, konsilin toplanma nedenlerinin başında yer alan Aryüşü hareketin zeminini hazırlayan III. yüzyıl düşünce sistemlerinin ana hatlarıyla incelenmesi gerekmektedir. Bu dönemde Antakya ve İskenderiye merkezli iki farklı ekolün yaklaşımları, I. yüzyılın Kudüs ve Diaspora merkezli Hıristiyanlık anlayışı arasındaki farkı çağrıştırmaktadır. Bu iki ekol arasındaki farklar özellikle Kutsal Kitap yorumu ve kristoloji anlayışlarında ortaya çıkmaktadır.

III. yüzyılda Antakya ekolünün temsilcisi Lucian (312), İsa'ya hulul etmiş olan kelamın Tanrı'nın ezeli kelamından farklı ve sonradan yaratılmış olduğu şeklinde bir kristoloji anlayışı geliştirmiştir. İsa'ya hulul etmiş kelim Tanrı'dan sonra yaratıldığı ve beşeri özelliklere de sahip bulunduğu için Tanrı'dan aşağı bir konumdadır. Aristo'nun diyalektik felsefi bakış açısını benimseyen Lucian, Tanrı ile İsa Mesih'in de dahil olduğu bütün yaratılmışları farklı kutuplara yerleştirmek suretiyle ontolojik bir ayrıma gitmiştir (Harnack, 1957: 242-243). Samosatalı Paul'ün öğrencisi Lucian'ın görüşleri, talebesi Aryüs (336) tarafından geliştirilmiş ve bilhassa IV. yüzyılda önemli

tartışmalara yol açarak Hıristiyanlığın resmi akidesinin oluşturulmasına neden olmuştur. J.N.D. Kelly'ye göre (1977: 230-231) Aryüs'ün, hocası Lucian yoluyla Samosatalı Paul'den etkilendiği şeklindeki bir iddia, ikisinin bakış açıları karşılaştırıldığında geçersiz kabul edilecektir. Ezeli doğrulma fikri gibi bazı düşünceleri hariç Aryüs üzerinde Origen'in etkili olduğu açıktır. Ancak Aryüs her ne kadar kutsal metinlerden yola çıkmış olsa da düşünce sistemini Orta Eflatunculuk'tan devraldığı kavramlarla geliştirmiştir.

Aryüs, Tanrı'nın mutlak aşkınlığı ve mükemmelliğinden yola çıkarak ezeli, ebedi, doğrulmamış, her şeyin kaynağı olan ve özünün başkasına geçmesi mümkün olmayan bir Tanrı anlayışı ortaya koymuştur. Buna göre Tanrı, tabiatı itibariyle bölünemezdir ve tektir. Tanrı madde ile ilişkiye giremeyeceği için dünyayı yaratmak isteyince her şeyden önce Oğul'u yaratmıştır. Yoktan var edilen Oğul, yaratılmış olması itibariyle bir başlangıca sahiptir. Ancak yaratılmışlar arasında ilk olduğu için diğer mahlukların üzerinde bir konumdadır ve bu nedenle Tanrı diye isimlendirilmektedir. Oğul, Baba'nın bilgisine sahip olamaz zira sınırlı bir varlığın sınırsız bir varlığı kavraması imkansızdır (Baş, 1999: 51-52).

Ontolojik olarak Baba Tanrı, Oğul'la Kutsal Ruh da O'nun yaratıklarıdır. Oğul'un vasıtasıyla yaratılan Kutsal Ruh derece olarak Oğul'dan aşağıdadır. Aryüs'ün Baba ile Oğul arasında kurduğu aracılık ilişkisinde Yeni-Eflatuncu felsefenin etkisini görmek mümkündür. Nitekim mektuplarında ve *Thalia* adlı eserinde Oğul'un Baba'nın özünden doğrulmadığı fakat diğer yaratılmışlara nispetle daha üst bir konumda yaratıldığı vurgulanmakta ve aracılık vasfı ön plana çıkarılmaktadır. Kısacası Aryüs'ün özleri birbirinden farklı üç varlık şeklinde ortaya koyduğu Teslis anlayışında Baba gerçek Tanrı, Oğul ve Kutsal Ruh ise mecazi olarak Tanrı ismini almış mahluklardır (Baş, 1999: 52). Aryüs'ün Oğul'la ilgili ileri sürdüğü şu dört esas da öğretisinin özetini sunmaktadır: Oğul yaratılmıştır ve ezeli değildir. O, nihayetsiz Tanrı'yı idrak edemez ve değişime maruz kalabilir hatta günah bile işleyebilir (Kelly, 1977: 227-229).

Athanasius'a göre Aryüs, bu şekilde, Kutsal Üçlüğün ezeliğine zarar vererek politeizme benzer bir düşünce ortaya koymuştur. Ayrıca o zamana kadar kullanılan

vaftiz formülünü anlamsız bir hale getirmiş ve insanların Mesih'te kurtuluşa ereceği şeklindeki Hristiyan kurtuluş anlayışını yıkmıştır (Kelly, 1977: 233).

Aryüs'ün 318 yılında Baucalis (İskenderiye'nin bir bölgesi) başrahibi iken açıklamaya başladığı görüşleri kısa zamanda gerek halk gerekse rahipler arasında etkili olmuştur. Kilise tarihçisi Sokrates'in (1991: 3) aktardığına göre İskenderiye Piskoposu Alexander, Teslis'e dair açıklamalarda bulununca Aryüs tarafından Sabellianizm'e sapmakla suçlanmıştır. Sokrates'in, Aryüs'ün fikirlerini öne sürmesine neden olarak sunduğu bu vakıa Athanasius (1991: xvi) tarafından farklı bir şekilde aktarılmaktadır. Ona göre Alexander'ın yönetimi altındaki presbiterlerden Kutsal Kitap'a ait bazı bölümleri açıklamalarını istemesi, Aryüs'e, görüşlerini ifade edebilme imkanını sunmuştur. Kullandığı "Baba benden büyüktür" ve "Rabb beni yarattı" gibi çeşitli Kutsal Kitap alıntıları ile "Tanrı'nın Oğlu doğmadan önce de mi vardı?" ya da kadınlara yönelik "Siz çocuk doğurmadan önce de mi anneydiniz?" şeklindeki bazı argümanlar karizmatik kişiliğinin de yardımıyla görüşlerinin köylere kadar ulaşmasını sağlamıştır. Oldukça sınırlı sayıda metnin günümüze ulaştığı *Thalia* adlı eseri, görüşlerini halk arasında yaymaya çalıştığı teolojik şarkılardan oluşmaktadır (Baş, 1999: 41).

İskenderiye Piskoposu Alexander, muhtemelen Aryüsçülerin etkisinden çekindiği için 321 İskenderiye Sinodu'na kadar Aryüs'e müdahale etmemiş ve bu tavrından dolayı diğer din adamları tarafından eleştirilmiştir. 321 İskenderiye Sinodu'nda Aryüs ve taraftarlarının aforoz edilmesi İznik Konsili'ne kadar sürecek mektuplar dönemini başlatmıştır. Bu dönemde Aryüs, başta Nicomedialı (İzmit) Eusebius olmak üzere pek çok piskoposa mektuplar yazarak kendisi hakkında verilen kararın yanlışlığını göstermeye çalışmış ve kararın değiştirilmesi için kendilerinden yardım istemiştir. *Thalia* adlı eserini yazdıktan sonra Mısır'dan ayrılan Aryüs, Filistin'i ve Anadolu'daki çeşitli yerleri ziyaret ederek pek çok piskoposun desteğini kazanmıştır. Aryüs'ü destekleyen Caesarealı ve Nicomedialı Eusebius sırasıyla Caesarea'da ve Bitinya'da düzenledikleri sinodlarla İskenderiye'de alınan kararın yanlış olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu mektup savaşları dönemine kendisine yakın hissettiği piskoposlara mektuplar göndererek katılan İskenderiye Piskoposu Alexander, Kutsal Kitap'tan getirdiği karşı delillerle Aryüs'ü mağlup etmek istemiştir (Baş, 1999: 41-44).

Fakat Alexander'ın bu çabası sonuç vermemiş, aksine Aryüsçülerin kendilerinden önce ortaya çıkan ayrılıkçı grup Meletiusçuları⁶⁸ (Eusebius, 1991: 515; Athanasius, 1991: xv) da kendi taraflarına çekerek güçlenmelerine neden olmuştur (Sokrates, 1989: 5).

Aryüs'ün görüşlerinin IV. yüzyıl Doğu Roma topraklarında yarattığı kargaşa ortamının, meselenin tarihi boyutu incelenmeden anlaşılması mümkün değildir. 313'te İmparator Konstantin ve Licinius'un ortak kararıyla (Milan Fermanı) Hıristiyanlık'ın serbest bırakılmasının ve Licinius'un anlaşmayı bozup Hıristiyanlara baskı uygulamaya başlamasının ardından iki imparator arasındaki anlaşmazlık doruk noktaya ulaşmış ve Konstantin 323'te gerçekleşen savaşta galip gelerek bütün Roma İmparatorluğu'nun hakimi olmuştur.

Hakimiyeti elinde tuttuğu dönem boyunca topraklarında siyasi bir birliğin kurulması ve korunması için mücadele veren Konstantin, doğu topraklarını kasıp kavuran Aryüsçü tartışmalara bir son vermek için kendisine güvendiği danışmanı Kurtuba Piskoposu Hosius'u⁶⁹ iki mektupla⁷⁰ birlikte Alexander'a ve Aryüs'e göndermiştir. Ancak Hosius, taraflar arasında bir uzlaşma sağlayamamış ve bunun üzerine Antakya'da topladığı sinodda Aryüs'ü ve arkadaşlarını aforoz etmiştir. Meselenin çözüme kavuşturulmadığını gören imparator, 325'te Nicea'da (İznik) batının ve doğunun bütün piskoposlarının toplanacağı bir konsil düzenleme kararı almıştır (Lietzmann, 1964: 115-116).

268'de Antakya'da toplanan ve Samosatalı Paul'ü aforoz eden sinod sonraki teolojik tartışmalar döneminin de habercisi olmuştur. İmparator Konstantin'un Hosius'u görevlendirmesiyle başlayan süreç, inanç tarihinin en önemli dönemlerinden biridir. Nitekim 325'te Antakya'da toplanan sinodun dokümanları incelendiğinde, İznik Konsili'ni hazırlayan ortam aydınlanacaktır. Bu belgelerde Oğul'un yoktan yaratılmadığı, anlaşılabilir bir şekilde Baba'dan doğduğu ve her açıdan ona benzediği vurgulanır. Fakat *aynı özden* (from the same substance) ve *tek özden* (of one

⁶⁸ Bkz. 3.3. başlıklı kısım.

⁶⁹ Hosius, Donatistler meselesinin ele alındığı Roma Konsili'nde de imparatora danışmanlık yapmıştır (Athanasius, 1991: xvii).

⁷⁰ Konstantin bu mektuplarda iki tarafa da aralarındaki ihtilafın büyütülmemesi, bir uzlaşmaya varılması ya da meselenin halka aksettirilmeden din adamları arasındaki bir iç ihtilaf olarak bırakılması çağrısında bulunmuştur (Sokrates, 1989: 6-7).

substance) gibi ifadeler kullanılmamaktadır. Sinodun belirlediği kredonun son kısmı Aryüs'ün görüşlerinin tekzibine ayrılmıştır. Bu sinodda alınan kararlar sonraki bütün sinodal kredoların öncüsüdür. Antakya Sinodu İznik Konsili'nde tartışılacak konuların ilk kez belirttiği yerdir (Kelly, 1976: 207-211).

Teolojik açıdan IV. yüzyıla damgasını vuran iki düşünce sistemi vardır. Bunlardan ilkini ılımlı bir Origenci olan İskenderiye piskoposu Alexander, diğerini de radikal Origenciliği en uç noktaya ulaştıran Eusebius temsil etmektedir. Alexander, kişilik ya da tabiat açısından Baba'dan ayrı olmakla birlikte, yaratılışa aracılık görevi gören Oğul'un, doğal yolla Baba'dan doğduğunu, yani Oğulluğun kazanılmış bir şey olmadığını ileri sürmektedir. Oğul, Baba'dan ezeli bir şekilde doğmuştur ve ona tıpatıp benzemektedir. Ancak bu benzerlik hipostazlarında bir oldukları anlamına gelmemektedir (Kelly, 1977: 224-225).

Origen'in "subordinationist", yani Oğul'un Baba'dan sonra ikinci sırada gelmesi düşüncesini benimseyen Eusebius'a göre Oğul, yaratılışa aracılık rolü üstlenmektedir. Onu diğer yaratılmışlardan ayıran özelliklere sahip olmasının (Kelly, 1977: 225) yanı sıra idrak edilemeyen Tanrılığın yansımaları (image) taşıdığı için Tanrı ismini almıştır. Ontolojik açıdan Baba ve Oğul arasında aşılamayan bir uçurum söz konusudur. Oğul'un Baba'yla birlikteliği aynı ihtişamı paylaştığı bir yakınlıktır ki azizler de Baba ile bu şekilde bir yakınlık kurabilir (Kelly, 1977: 226).

14 Haziran'da başlayıp 25 Ağustos'ta sona erdiği düşünülen İznik Konsil'i, çoğu doğudan olmak üzere pek çok piskopos, rahip ve filozofa ev sahipliği yapmıştır. Konsile katılan piskoposların sayısı konusunda tarihçilerin verdiği bilgiler farklılık arz etmektedir. Farklılığın, Aryüsçülerin isimlerinin bu sayılara eklenmemiş (Eusebius, 1991: 522) ya da konsil süresince katılımcı sayısının değişmiş olmasından (Baş, 1999: 47) kaynaklanması muhtemeldir. Sokrates'e göre bu sayı 300, Athanasius'a göre 318, Theodoret'e göre 270 iken bazı yazarlar da 200 rakamını vermektedir. Konsile ait kayıtlar ve davetiyeler günümüze ulaşmamış olduğundan bu konudaki bilgilerimiz bazı kilise tarihçilerinin yazılarına ve konsil üyelerinin bazılarının isnat edilen mektuplara dayanmaktadır. Bu noktada kilise tarihçilerinin objektifliği tartışmaya açıktır. Nitekim Sokrates (1989: 1) örneğinde görüldüğü gibi bazı kilise tarihçileri, edebi unsurları ya

da imparatora övgüde bulunmayı tarihi gerçeklerden daha ön planda tutma gibi nedenlerle birbirlerini eleştirmektedir. Montfaucon'a göre Athanasius, aktarımındaki doğruluktan, gerçek belgeleri kullanması ve üzerinde durduğu meseleleri kendi şahitliği ile açıklamasından dolayı diğer tarihçilerden çok daha güvenilirdir. Bunun yanında Rufinus, Sokrates, Sozomenus ve Theodoret gibi kilise tarihçilerinin eserleri belgelere dayanmadıkları sürece büyük bir dikkatle okunmalıdır (Athanasius, 1991: 97). Ancak Athanasius'un konsildeki taraflardan birinin temsilcisi olduğu, vurgulanması gereken önemli bir noktadır. Kelly'ye (1976: 213) göre bu kaynakların süreci tam olarak yansıtmada başarılı olmadıkları ve metinlerin kanonizasyonu gibi bazı konulardan bahsetmedikleri açıktır.

Konsile, batıdan Britanya hariç on üç eyalet temsilcisi, çok yaşlı olduğu için konsile katılamayan Roma Piskoposu'nu temsilen iki presbiter, Kurtubalı Hosius, Kartacalı Caecilia ve iki presbiter katılmıştır. Konsilde yaklaşık otuz kişilik Athanasius ve yirmi kişilik Aryüs taraftarı piskoposun etkin olduğu düşünüldüğünde geriye kalan kişilerin tarafsız ve kararsız olduğu görülmektedir. Piskoposların çoğunun şahsi şikayet ve dilekçelerini imparatora sunmak amacıyla konsile katıldığı da hesaba katılırsa tarafların bu kararsız çoğunluğu yanlarına çekmek için giriştiği entrikaların yarattığı ihtilaf ortamı daha iyi anlaşılacaktır (Baş, 1999: 48).

İmparator Konstantin, İznik Konsili'nin prosedürünü senato kurallarına göre belirlemiştir. Örneğin piskoposlar tıpkı senatörler gibi davet edilmiş ve yine onlar gibi masraflardan muaf tutulmuştur. Aynı zamanda imparatorluğun posta teşkilatı da piskoposların istifadesine sunulmuştur. Karara bağlanamayan meseleler senatoda olduğu gibi özel komisyonlarda ele alınmıştır. Konsil oturumlarına başkanlık eden imparatorun önüne senatodaki zafer heykeli yerine İncil konulmuş ve İmparator konsilin toplamış amacı gibi açıklamalardan önce tartışılacak konuyu belirtip bütün piskoposlara görüşlerini sunma hakkı vermiştir. İmparator tıpkı senatoda olduğu gibi İznik Konsili'nde de oy kullanma hakkına sahip olmamıştır (Dvornik, 1990: 7).

Konsilin düzenlendiği tarihlerde henüz vaftiz olmamış bir Hıristiyan olan imparatorun Hıristiyanlık anlayışının kilise öğretisiyle tam olarak örtüştüğü söylenemez. Zira imparator paganizmin izlerini taşıyan ve bir tek Tanrı anlayışı ile yola çıkan dönemin

anlayışını sergiliyor gözükmektedir. Onun Oğul'u ve Kutsal Ruh'u birinci derecede önemli görmeyişi, Aryüs ve Alexander tarafında cereyan eden tartışmayı basit ve tali bir teolojik mesele şeklinde algılamasını açıklamaktadır (Baş, 1999: 46).

Büyük ölçüde Aryüs ile İskenderiyeliler arasındaki mücadeleyle geçen konsil, Aryüsçülerin kendi kredolarını sunmaları ile başlamıştır. Aryüsçüler sahip oldukları etkili taraftarlarını ve kararsız çoğunluğu düşünerek daha önceki gibi kazanan taraf olacaklarını tahmin etmiş fakat kiliseden afroz edilmekle sonuçlanan bir tepkiyle karşılaşmıştır. Caesarealı Eusebius, İsa'nın yaratılmış olmadığını, babasının iradesinden neşet eden ikinci bir tanrı konumunda bulunduğunu söyleyen ve Oğul'a tanrılıkla yaratılmışlık arasında bir yer veren inanç esasını iki tarafı uzlaştırabilmek amacıyla sunmuş, fakat Athanasius tarafından Aryüsçü tehdidi etkisiz hale getirmede yetersiz bulunmuştur. Halbuki piskoposların çoğunluğu gösterilen tepkinin yeterli olduğunu düşünmekte ve daha ileri giderek Oğul'la Baba'nın ayniyetinin vurgulanmasının Sabellianizm'e saptıracağına inanmaktadır (Baş, 1999: 49-50).

Eusebius'un kredosu her iki tarafı da memnun edecek bir yapıda olmasına rağmen Athanasius tarafını tatmin etmemiş ve onları Aryüsçü inancın kredoda reddedilmesi için yoğun bir çaba içine sürüklemiştir. Athanasius'un⁷¹ çabaları sonucu konsilde, Niceno Credo olarak tarihe geçen, İstanbul (381), Efes (431) ve Kadıköy (451) Konsili sürecinde son halini alan şu kredo kabul edilmiştir:

“Tek bir Tanrı'ya inanıyoruz, her şeye kadir Baba'ya, görünen ve görünmeyen her şeyin yaratıcısı ve tek bir Rab İsa Mesih'e, Tanrı'nın Oğlu'na, Babasından doğana, Baba'nın özünden olana, Tanrı'dan Tanrı, Işıktan Işık, Gerçek Tanrı'dan Gerçek Tanrı, yaratılmamış fakat doğrulmuş olana, Baba'yla aynı özden olana. Göklerde ve yerde bulunan her şeyi kendi vasıtasıyla yaratılmış kılana. Bizim için, kurtuluşumuz için [göklerden] gelerek enkarnasyona uğrayıp insan olana. O acı çekti ve üçüncü gün dirilip göklere yükseldi. Ve O, hem canlıları hem de ölüleri yargılamak için tekrar gelecek. Ve [inanırız] Kutsal Ruh'a. Ve her kim Tanrı'nın Oğlu'nun olmadığı bir zamanın var olduğunu veya onun doğrulmadan önce var olmadığını veya yoktan var edildiğini veya [Baba'nın özünden] farklı bir özden olduğunu ya da onun bir yaratık olduğunu, değişime ve dönüşüme maruz kaldığını söylerse bütün bunlar Katolik ve Apostolik Kilise tarafından afroz edilmektedir” (Percival, 1991: 3).

⁷¹ Athanasius'un İznik Konsil'ndeki rolünün abartıldığını düşünenler, onun bu süreçte yaratıcılıktan uzak bir tavır sergilemekten ziyade bizzat süreç içinde şekillendiğini iddia etmektedir (bk. Athanasius, 1991: xviii).

Konsilde kabul edilen kredo, Aryüs'ün görüşlerini mahkum etmek amacını güttüğü için bu fikirlere karşı bir anatema niteliği taşımaktadır. Bu açıdan Aryüs'ün görüşleri ve kredo esasları arasında yapılacak karşılaştırma konuyu aydınlatmak bakımından yararlı olacaktır. İznik Kredosu'nda geçen "*Baba'nın özünden*" ifadesi Oğul'un Baba'dan doğuşuna açıklama mahiyetinde kullanılmış ve bununla Aryüs'ün Oğul-Baba ilişkisine dair görüşleri reddedilmiştir. Aryüs'e göre "*Baba'dan doğmuş*" ifadesi, Oğul'un Baba tarafından yoktan yaratılmış olduğu anlamına gelmektedir. Bu nedenle Oğul ontolojik olarak Baba'dan farklıdır. İznik Kredosu'na göre Oğul, "*gerçek Tanrı'dan gerçek Tanrı*"dır ki bu ifade Aryüsçülerin gerçek Tanrı'nın Baba olduğu şeklindeki görüşüne karşı ileri sürülmüştür. Ayrıca "*doğrulduğuna, yaratılmadığına*" ifadesi de Oğul'la diğer yaratılmışların var olması arasında bir fark olduğunu vurgulamak amacıyla İznik Kredosu'nda kullanılmıştır. "*Doğrulma*" ifadesinin doğrudan çağrıştırdığı Baba'dan sonra olma fikri "*ezeli doğurma*" ibaresiyle aşılmaya çalışılmıştır (Baş, 1999: 52-53).

İznik Konsili, İsa'nın insanlığını *gennetos*, tanrılığını da *agennetos* kelimeleriyle ilişkilendirmiştir. Aslında *homoousiosu* inkar etmek amacıyla ilk başta Aryüsçüler tarafından kullanılan bu iki kelime, Aryüsçü tehdidin izale edilmesiyle ortodoks yazarlar tarafından da benimsenmiştir. Ancak sonraki teologlar kelimenin tek "n" ile yazılan formlarını bu şekilden ayırmıştır. Buna göre *genetos* ebedilikle ilişkili olmayana, *agenetos* ise ebedi olanı karşılarken *gennetos* ve *agennetos* zamanda ve ebedilikte Oğul'la Baba'nın ontolojik ilişkisine işaret etmektedir. Oğul'un ilahi tabiatında *genetostan* bahsedilemez (Percival, 1991: 4-7).

J. N. D. Kelly, erken dönem Hıristiyan kredolarını incelediği eserinde, İznik Konsili'ni ve karar alma süreçlerini ele aldıktan sonra konsilde kabul edilen kredonun kökenini araştırmaya yönelmektedir. Yazar, konuyla ilgili iki önemli varsayımı ele almaktadır. Bu varsayımlardan biri, İznik Kredosu'nun Eusebius'un kilisesine ait yerel kredoyla ilişkili olduğunu iddia etmekte diğeri ise kredonun Suriye-Filistin kökenli bir geçmişe sahip olduğunu savunmaktadır. Eusebius'a ait kredoyla İznik kredosu arasındaki farkları ve bunlardan ilkinin konsilde sunulmasının farklı bir amaca matuf olduğunu gösteren yazar, bu iki kredo arasında yakın bir ilişki olduğunu iddia edenlere karşı çıkmaktadır (Kelly, 1976: 217-226).

İznik kredosunun kökeni konusundaki arayışları sonucu Suriye-Filistin kökenli bir kaynağa ulaşan Kelly, Lietzmann'ın da öne sürdüğü bu varsayımı desteklemektedir. Buna göre, İznik kredosuna beceriksizce eklenen bazı ifadeler metinden çıkarıldığında kaynak olarak kullanılan, ancak metin olarak elimizde bulunmayan, bütün halinde bir kredonun varlığı açığa çıkmaktadır. Bu kaynak, Eusebius kredosunun da dahil olabileceği Suriye-Filistin çizgisine aittir. İznik Konsili'nde kredo oluşturmakla görevlendirilen komitenin farklı kredo metinlerini dikkate almak yerine Aryüsçü tehdidi bir an önce etkisiz hale getirmeyi hedefledikleri ortadadır (Kelly, 1976: 227-230).

Yukarıda konsilin Aryüsçü tehdidi etkisiz hale getirmeyi hedeflediğinden ve kredoyu oluşturan komitenin bu yolda mücadele ettiğinden bahsedilmişti. Athanasius'un temsil ettiği Aryüs karşıtı grubun bu konudaki tutumunun imparatorun amacıyla örtüşmesi konsilin rengini belirleyen en önemli unsurdur. Başlangıçta imparatorun taraflardan birini açıkça desteklemediği bilinmektedir fakat konsile damgasını vuran *homoousios* ibaresinin imparator tarafından ortaya atıldığı hususunda yaygın bir kanaat mevcuttur (Kelly, 1976: 250). İmparatorun teolojik meselelerle ancak idaresi altındakileri birlik içinde tutma çabası nedeniyle ilgilendiği bilindiğine göre yıllarca tartışma yaratacak derecede karmaşık bir ifadeyi ortaya atmasında ve bu ifadenin kabul edilmesini şart koşmasında başka nedenlerin aranması gerekmektedir.

İmparatorun danışmanı Kurtubalı Hossius'un esas toplantı öncesi Alexander'la *homoousios* üzerine görüştüğüne dair tarihçi Philostorgius tarafından nakledilen bilgi bu konuya ışık tutabilir. Şöyle ki, Aryüs, konsilden yaklaşık yedi yıl önce öğretisini yaymaya başladığına hatta düşüncelerini açıklayan bir mektubu Alexander'a gönderdiğine göre konsilde etkili olan azınlık, orada ne ile karşılaşacağını farkındadır. Konsilden birkaç ay önce toplanan Antakya Sinodu da bu sürecin canlı bir örneğidir. Dolayısıyla böylesine etkili olacak bir ifadenin konsil sırasında Aryüs karşıtı grup ya da imparator tarafından birdenbire ortaya atıldığı düşünülemez. Alexander'ın Origenci düşünceleri benimsediği şeklinde bir iddia aynı şahsın Baba ile Oğul arasındaki birliği ima eden bir düşünce yapısını her zaman taşıdığı gerçeğiyle çürütülmektedir. Nitekim Aryüs'ün Alexander'ı Sabellianizm'e düşmekle suçladığı bilinmektedir. Bunun yanı sıra batıda bir süredir etkili olan *ilahi monarşi* fikrinin

Hossius'un *homoousiosu* en etkili çözüm olarak görmesinde etkili olduğu düşünülebilir (Kelly, 1976: 251-252).

İzник Konsili, toplantılarda etkili olan azınlığın amacına ulaşmasında başarılı olmasına rağmen imparatorun konsili toplamasına neden olan birliği sağlama çabasını *homoousios* ifadesiyle tehlikeye atmıştır. Bu ifade azınlığı amacına ulaştırmış fakat konsile katılan çoğunluk tarafından neredeyse zorla kabul edilmiştir. Muhafazakar piskoposlar bu ifadeden son derece rahatsız olmuş fakat imparatorun kendilerinden yalnızca bir imza atmalarını beklediğini fark edince kredoyu kabul etmiştir (Kelly, 1976: 254).

Konsil'in en tartışmalı ifadesi Oğul'un Baba ile aynı özden olduğunu vurgulamak için kullanılan *homoousios* kelimesidir. Burada önemli olan *homoousios* kelimesinin konsile katılanların çoğunluğu tarafından hangi anlamıyla biliniyor oluşudur. Konsilden önceki süreçte kelime gerek seküler gerekse teolojik alanlarda genel anlamıyla kullanılmakta, dolayısıyla sayısal anlamda bir "öz birliği" anlamı taşımamaktadır. Ancak İznik kredosunu oluşturanların birdenbire kelimenin yeni bir anlamını ortaya çıkarıp benimsemeleri de mantıklı gözükmemektedir. Konsilde kabul edilen kredoyu ortaya çıkaran azınlığın amacı, Oğul'un Baba'yla aynı ilahi tabiatı taşıyan gerçek bir Tanrı olduğunu vurgulamak olmalıdır. Zira orada ana konu Tanrısallığın birliği değil Aryüs'ün karşı çıktığı Oğul'un Baba'yla ebedi birlikteliği meselesidir. Eğer konsilde sayısal bir birlik kast edilmiş olsaydı Eusebius ve taraftarlarının buna itiraz etmemesi mümkün olmazdı. Sonuç olarak bu konsile ait somut bir teoloji yerine kişilerin teolojilerinden bahsetmek daha doğru olacaktır (Kelly, 1977: 234-237).

Homoousios kelimesi aynı özden oluşu ifade etmek suretiyle İsa'nın mutlak ve tam bir Tanrı olduğunu ileri sürmektedir. Aryüsçüler ve onların dışındaki bazı piskoposlar kelimeye Kitab-ı Mukaddes'te bulunmadığı için karşı çıkmaktadır. Kelimenin Kutsal Kitap kaynaklı olmaması, Aryüs karşıtları tarafından düşünülerek yapılmış bir seçim sonucu ortaya çıkmamış, Athanasius'un temsil ettiği grup, ileri sürülen her fikri kelimeleri kendi düşüncelerine göre yorumlayarak etkisiz hale getiren Aryüsçüler karşısında bu kelimeyi kullanmak zorunda kalmıştır (Kelly, 1976: 238-239).

Homoousios kelimesini kabul etmek Kilise otoritesine karşı çıkmak anlamına da gelmektedir, zira Kilise 269'da Antakya'da toplanan sinodda aynı kelimeyi⁷² kullanan Samosatalı Paul'ü aforoz etmiştir. Aryüsçülere göre Oğul'la Baba'nın bir özden olduğunu ifade eden bu kelime Sabellianizm'i çağrıştırmaktadır. Sabellianizm'e göre Teslis'in unsurları bir olan Tanrı'nın ihtiyaç duyduğunda ortaya çıkan farklı görünümüdür. Aryüsçüler'e göre *ousia* kelimesi maddi bir anlamı çağrıştırmakta ve bu nedenle de kelimenin Tanrı'ya izafe edilmesi sakınca taşımaktadır. Aryüsçülerin yaşadığı dönemde çok yaygın olan Stoacı anlayışta *ousianın* sadece maddi anlamda kullanılmış olması Aryüsçüleri de etkilemiştir. Bu kelimenin maddi anlam taşıyan *substantia* ile Latinceye çevrilmesi sonucu batı kilisesi de aynı şekilde itiraz etmiştir (Baş, 1999: 53-55).

Homoousios ifadesini anlayabilmek için *hypostasis* ve *ousia* kelimelerinin incelenmesi gerekmektedir. Ancak çok farklı kullanım alanlarına sahip olan bu iki kelimeyi bir süreç dahilinde takip edebilmek epey güçtür. 362 İskenderiye Sinodu'na kadar *hypostasis* ve *ousia* kelimelerinin eş anlamlı olarak kullanıldıkları bilinmekte fakat bu tarihten sonra Hıristiyan teolojisine yerleşeceği şekliyle farklı iki anlamı karşıladıkları görülmektedir. Buna göre *hypostasis*, ilahi özün içlerinde var olduğu üç formun her birine, yani Baba'ya, Oğul'a ve Kutsal Ruh'a tekabül etmekte, dolayısıyla bu formların tek tek varoluşlarını vurgulamaktadır.

Ousia ise ilahi özü yani Tanrısallığı karşılamaktadır. *Hypostasis* gibi *ousia* da felsefi bir geçmişe sahiptir. Filozoflar *ousia* kelimesini, bireylerin dahil olduğu sınıf, evrensel (Aristoteles'in *ikincil cevheri*) ya da birey (Aristoteles'in *birincil cevheri*) anlamında kullanmıştır. Stoacılar ise kelimeyi *madde* ile karşılamıştır. Patristik dönem boyunca *ousia*, bireysel öz yani *birinci cevher* anlamında kullanılmış fakat daha sonra evrensel öz anlamı ağırlık kazanmıştır (Kelly, 1976: 241-244). Kelimenin sahip olduğu farklı kullanım alanlarının doğurduğu sıkıntı *homoousios* ile ilgili tartışmalarda da ortaya çıkmaktadır.

⁷² *Homoousios* kelimesi Iranaeus tarafından dört kez kullanılmıştır. Konsildeki şekliyle Origen tarafından da kullanılan kelime, Epiphanius'a göre, aynı öz ve tabiatın yanında kişilerin (*persona*) ayrımını da ifade etmekte ve bu anlamıyla Kilise tarafından özellikle kullanılmaktadır (Baş, 1999: 54).

Aryüsçü tartışmaların yaşandığı dönemde Aryüsçüler, *homoousiosu* materyal anlamda bir birlik şeklinde anlamış ve bunun Baba'nın özünden bir ayrılmaya götürdüğünü söyleyerek kelimeye itiraz etmiştir. Eusebius'un mektubuna göre imparator Konstantin bu nedenle kelimenin fiziksel bir anlamı dolayısıyla da Baba'nın özünden kopuşu ifade etmediğini belirtmek zorunda kalmıştır⁷³ (Kelly, 1976: 246).

İznik Kredosu'nun belirlenmesindeki esas gaye, piskoposların ittifak ettiği bir kredo oluşturmak yerine Aryüsçü görüşleri reddetmek olduğu için kredonun hazırlanmasında aşırı ifadeler kullanılmış, bu yüzden de iki yüze yakın kararsız piskopos kredodan memnun olmamış hatta metni zorla imzalamak durumunda kalmıştır. Ceza korkusuyla imzaları alınan piskoposlar kiliselerine döndüklerinde eski kredolarını kullanmaya devam etmiştir. Bunun en çarpıcı örneği kredonun en ateşli savunucusu Athanasius'un 360'lı yıllara kadar İznik'te belirlenen kredoyu kullanmamış olmasıdır (Baş, 1999: 56).

Sokrates'ten (1989: 10-11) öğrendiğimize göre kilise tarihçisi Caesarealı Eusebius da kredoyu kabul etmede tereddüt göstermiştir. Yönetimi altındakilere gönderdiği mektubunda kabul edilen kredonun yanında *homoousios* kelimesiyle ilgili açıklamaları sunmuş ve tereddüdünün nedenini ortaya koymaya çalışmıştır. Mektuptan Eusebius'un tereddüdünün nedeni açık olarak çıkarılamamakla birlikte *homoousios* kelimesinin bu konuda etkili olabileceği ve imparatorun ikna ve açıklama çabalarının Eusebius'u etkilediği söylenebilir.

Eusebius mektubunda, kredodaki bazı ifadelerin üzerinde durup düşünmek durumunda kaldıklarını belirtmekte ve “Baba'nın özünden olmak” ile “Baba ile aynı özden olmak” ifadeleri arasındaki farkı açıklamaktadır. Ona göre Oğul, hiçbir yaratık tarafından anlaşılamayan ve açıklanamayan bir şekilde Baba'dan doğmuştur fakat onun bir parçası olarak yaşamamaktadır yani onun özünün bir parçası değildir. Baba ile aynı özden olmak da diğer yaratıklara benzememek ve her konuda onu doğuran Baba gibi olmak anlamına gelmektedir. Eusebius ayrıca *homoousios* kelimesinin konsilden önce kullanılmış olduğunu fakat “yoktan yaratılma” ve “o var olmadan önce bir zaman

⁷³ Nazianzuslu Gregory'nin bu kelimelerin Hıristiyan teolojisine mal olmasında ne denli önemli katkılarda bulunduğunu görmek için bkz. 4. Bölüm.

vardı” ifadelerinin kutsal metinlerde bulunmadığını ileri sürmektedir (Sokrates, 1989: 11-12).

İzник Konsili’ne, konsiller arasında bir ilk olma özelliğini veren unsurlar, konsilin ekümenik yapısı ve kilise-devlet ilişkisini ilk kez gündeme getirmiş olmasıdır (Kelly, 1976: 212). Zaten konsilin toplanma amacı bunu sözleriyle ve davranışlarıyla açıkça ortaya koyan imparator tarafından en başından itibaren katılımcıların gündeminde tutulmuştur. Ayrıca İznik’te cereyan eden hadiselerin çoğu inanç üzerinde yapılan çalışmalardan ziyade kilise tarihine aitmiş gibi gözükmektedir (Kelly, 1976: 211).

İzник Konsili’nde kredonun oluşturulmasının yanı sıra Paskalya bayramının ne zaman kutlanacağı, bazı kiliselerin statüleri, rahipler sınıfının hiyerarşisi, yetkileri ve uymaları gereken kurallar gibi meseleler de açıklığa kavuşturulmuştur. Yahudilerle birlikte kutlanan Paskalya’nın tarihi, 14 Nisan’dan bahar ekinoksunu takip eden ilk dolunaydan sonraki Pazar gününe alınmıştır (Percival, 1991: 55-56). Sokrates’in tarihi (1989: 15) Paskalyanın kutlanma tarihinde yapılan değişikliği, ay takvimini kullanmalarından dolayı bazen bayramı yılda iki kez kutlamak durumunda kalan Yahudilere benzememeye bağlamaktadır. Dahası bu eserde imparatorun böylesine kötü niyetli bir milletle herhangi bir konu üzerinde ittifak etmekten kaçınılması gerektiğini ifade ettiği belirtilmektedir.

Konsilde, piskoposların takdisinde üç piskoposun bulunması ya da kilise mensuplarının bekar kalması (Sozomenus, 1989: 256) gibi rahipler sınıfına ait yirmi adet kural belirlenmiş ve metropolitler eyalet piskoposlarından daha imtiyazlı bir konuma getirilmiştir. Öncelik sırasında birinciliği alan Roma’yı, İskenderiye ve Antakya piskoposluğu takip etmiştir (Dvornik, 1990: 7).

Son dönemde (19.-20. yüzyıl) ve günümüzde, bazı Müslüman yazarların, İzник Konsili’nde Hıristiyanların kutsal kitap kanonizasyonunun gerçekleştiği yani kullanılacak kitapların kesin olarak belirlendiği şeklinde bir görüş ileri sürdüğü görülmektedir. Ancak yazarların görüşlerine dayanak teşkil eden kaynağı belirtmemesi, Hıristiyan kaynaklarda bu iddiaya rastlanmaması ve kanonizasyon sürecinin konsilden önceki tarihlerde başlayıp sonraki dönemlere kadar sarkması gibi

unsurlar, bu iddianın kabul edilmesini mümkün kılmamaktadır (Sinanoğlu, 2001: 16; Taşpınar, 2006: 44).

3.2. İznik Konsili'nden İstanbul Konsili'ne Kadar Geçen Süreç

İznik Konsili'nden İstanbul Konsili'ne kadar geçen zaman dilimi, Aryüs ve Athanasius taraftarlarının mücadeleleriyle doludur. Başa geçen imparatorların kimi zaman bir tarafı kimi zaman da öteki tarafı desteklemesi bu karmaşa ortamına uygun bir zemin hazırlamıştır. Bu dönemde gerçekleşen çok sayıda teolojik amaçlı toplantı, sürecin sinodlar ve ortaya konan kredolarla anılmasına neden olmuştur. Kelly'nin (1976: 263) de belirttiği gibi İznik Kredosu'nda meydana gelen değişiklikleri takip edebilmek açısından bu dönem özel bir önem taşımaktadır. Bu sebeple bu bölüm, teolojik gelişmeleri tarihsel seyri içinde ele alacak ve İznik Konsili'nden İstanbul Konsili'ne uzanan yolu aydınlatmaya çalışacaktır.

İznik Kredosu ile aforoz edilen Aryüs, görüşlerinden vazgeçtiğini belirten bir belgeyi İmparator Konstantin'e sunmasının ve kredoyu kabul edeceğini bildirmesinin ardından İskenderiye'ye dönmüştür. Aryüs taraftarı Eusebius'un destekçilerinin Athanasius hakkında imparatora yönelttiği suçlamalar, Tyre'da (Sur) (335) bir sinodun toplanmasına sebep olmuş, ancak düzenledikleri planlar öğrenilince Aryüsçülerin çabaları boşa çıkmıştır. Tyre Sinodu'na katılanlar imparatorun emriyle Kudüs Kilisesi'nin takdisi için Kudüs'e gitmiş ve burada bir kez daha Athanasius'u suçlu ilan edip Aryüs'ün topluluğa kabul edildiğini bildirmişlerdir. Athanasius'un imparatora sığınması tartışmayı yeniden gündeme getirse de onu bir kez daha suçlu bulunmaktan hatta Galya'nın bir şehri olan Treves'e (Trier, bugünkü Almanya'da) sürgüne gönderilmekten kurtaramamıştır (336 İstanbul Sinodu). İmparator tarafından İstanbul'a çağrılan Aryüs'ün ani ölümünü imparatorun ölümü takip etmiş ve böylece Hıristiyanlık tarihinde önemli bir yeri bulunan Konstantin dönemi sona ermiştir (Socrates, 1989: 28-35).

Konstantin'in ardından imparatorluğun doğu topraklarında Konstantius, batıda II. Konstantin, İtalya, Afrika ve Yunanistan'ı içine alan sahada da Konstans hakimiyeti elinde bulundurmuş fakat daha sonra II. Konstantin'i yenen Konstans, hakimiyeti altındaki toprakları genişletmiştir. Konstantin'in ölümü sürgündeki piskoposlara

yerlerine dönme imkanı sağlamıştır. Genç Konstantin'in yazdığı mektuptan cesaret alarak İskenderiye'ye dönme kararı alan Athanasius'un şehre dönene kadar yaklaşık beş aylık bir süreyi bazı şehirlere uğrayarak geçirmiş olduğu düşünülebilir. Daha sonraki tartışmalarda kendisini destekleyenler dikkate alındığında Athanasius'un bu yolculuğunu çeşitli şahıslarla ilişkiler kurmak amacıyla gerçekleştirdiği söylenebilir (Lietzmann, 1964: 185).

Sürgünlerin dönmesiyle hareketlenen ortam, İskenderiye piskoposluğuna kimin geleceği konusundaki tartışmalarla alevlenmiş ve kredolar dönemini başlatan Antakya Sinodu'na uzanan yolu hazırlamıştır. Eusebius taraftarları, Antakya'da Konstantin'in emriyle inşaatına başlanan ve on yıl sonra oğlu tarafından tamamlanan altın kilisenin adanışını kutlamak için düzenlenen töreni fırsat bilerek bir sinod tertip etmiştir. 341 yılında düzenlenen Antakya Sinodu, Tyre'da Athanasius'u, İstanbul'da Marcellus'u sürgüne gönderen kararı güçlendirmek ve 341 baharında bu iki kişiyi kiliseye kabul eden, ardından da suçlamalarla dolu bir mektup gönderen Papa I. Julius'a cevap vermek istemiştir (Kelly, 1976: 264).

Antakya Sinodu'na ait kayıtlar tam olmadığından bu süre zarfında olayların nasıl cereyan ettiği açık bir şekilde bilinmemektedir (Lietzmann, 1964: 196). Bu sinodla ilgili kapalı kalan bazı noktalar, toplantıda biri ortodokslardan biri de Eusebiusçulardan oluşan iki ayrı tarafın bulunduğu iddiasını gündeme getirmiştir (Percival, 1991: 105). İlan edilen farklı kredoların varlığı da bu iddiayı destekleyebilir. Bu sinoda ait olduğu söylenen dört tane kredonun ilki, Aryüsçülük iddialarını reddeden ve doğu geleneğinin vaftiz formüllerinden birinin ihtiyaca göre değiştirilmiş şeklinden ibaret olduğu düşünülen bir belgedir. Bu belgeyi sinodun resmi kredosu olarak gösterecek hiçbir delil yoktur. Daha ziyade belgenin Papa I. Julius'a gönderilen apolojetik mektuptan çıkarıldığı düşünülebilir. Bu kredonun, Aryüs ve Marcellus'un sergilediği aşırı tavırları saf dışı bırakmasıyla orta bir yol bulmaya çalıştığı söylenebilir (Kelly, 1976: 264-266).

Yanlış bir kullanım sonucu Üçüncü Antakya Kredosu adıyla anılan bir diğer kredo, Tyana (Kemerhisar) Piskoposu Theophronius'a aittir. Kredo, Oğul'un bir hipostaz olduğu yani sadece Baba'nın bir fonksiyonu olmadığı hususundaki vurgusu ile Samosatalı Paul'ü, Ancyralı Marcellus'u ve Sabellius'u aforoz etmektedir. Lietzmann

bu kredonun, Marcellus'un ve Roma'nın temsil ettiği monarşianizme karşı tavrı aldığını belirtmektedir (1964: 196-197).

Sinodun tek resmi deklarasyonu, İkinci Antakya Kredosu adıyla anılan inanç ifadesidir. Bu kredonun Antakyalı Lucian'ın kredosundan izler taşıdığına dair bir gelenek mevcuttur (Kelly, 1976: 264). Bu gelenekten söz eden kilise tarihçisi Sozomen (1989: 285), katılımcıların kredoyu çok sevilen bir şehide atfetmekle güvenilirliklerini artırmaya çalıştığını iddia etmektedir. Socrates (1989: 39-40), Sozomen (1989: 285), Hilary (1989: 13) ve Athanasius'un (1991: 461) bildirdiğine göre konsile katılanlar çeşitli nedenlerle önceki görüşlerinden vazgeçip farklı kredolar ilan etmiştir. Socrates'e göre katılımcılar, Aryüsçü görüşlerini yavaş yavaş kabul edilir hale getirmek için birinci kredodan vazgeçip yeni bir kredo ilan etmiştir. Sozomen ve Hilary, ikinci kredonun İznik Kredosu'na benzediğini söylemekte, ancak Hilary'nin de açıkça belirttiği üzere, katılımcıların *homoousios* kelimesini kullanamadıklarına inanmaktadır. Değiştirilen kredo Theophronius'a ait kredo olmalıdır, zira Hilary (1989: 13), sonraki kredonun ortaya çıkışına öncekilerden birinin heretikliğinin neden olduğunu söylemektedir.

İkinci Antakya Kredosu'nun, doğuya ait vaftiz formüllerinden birine, teolojik açıdan önemli Kitab-ı Mukaddes ifadelerinin ve aforoz edici bazı cümlelerin eklenmesiyle oluştuğu ve bunun yanı sıra Aryüs ve Euzoius'un İmparator Konstantin'e sundukları metinle de benzerlikler taşıdığı düşünülmektedir. Sabellius, Marcellus ve Monarşianizm karşıtı olan bu kredonun, Oğul'u ikinci sıraya koyan görüşü temsil ettiği ve İznik öncesi döneme ait olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, kredoyu ilan edenlerin, İznik kredosunu etkisiz hale getirmeyi veya Aryüsçü bakışı hakim kılmayı hedeflediğini söylemek mümkün değildir. Kredonun daha ziyade Aryüsçülük ve Sabellianizm arasında bir yol çizmeye çalıştığı söylenebilir (Kelly, 1976: 268-271).

İkinci Antakya Kredosu'nda *homoousios* kelimesinin kullanılmaması, Athanasius'un dahi 350'lere kadar bu ifadeyi dile getirmeyişi dikkate alındığında şaşkıncı olmayacaktır. Nitekim bu tarihe kadar hem doğuda hem de batıda vaftiz formüllerinin kullanımına devam edilmektedir. Zaten batı, doğudaki gelişmelerden neredeyse tamamen habersizdir. Bunda, Grekçe'nin teolojik gelişmelerin ana dili olması, batının

Aryüşçülük tehlikesini bizzat yaşamaması ve İznik Konsili'ni kendi meselesi olarak görmemesi etkili olmuş olabilir. Belki de İznik Konsili'nin pozitif bir teoloji ortaya koyamaması, bunun yerine Aryüşçülük tehdidini etkisiz hale getirmeyi hedeflemesi, *homoousios* kelimesinin benimsenmesini engellemiştir (Kelly, 1976: 255-261).

Aslında şaşırtıcı olan, İznik ve İstanbul Konsili arasındaki süreçte piskoposların sergilediği farklı tutumlardır. Kelly'ye (1976: 257, 262) göre büyük bir çoğunluk İznik kredosuna bağlı kalmış fakat bunu açıkça göstermemiştir. Bununla birlikte İznik Konsili'nin tarihsel bir vakıa olduğu ve zamanla ihtiyacı karşılamaktan uzak kaldığı da kabul edilmelidir. Gerçekte imparatorun, birliği sağlamak amacıyla imzalarını aldığı piskoposları, kredoyu kendi bakış açıları ile okumakta serbest bıraktığı söylenebilir. Bir başka açıdan, konsilin yaptırım gücü göz önüne alındığında tarafların kendilerini ölçülü davranmak zorunda hissetmiş olduğu görülecektir. İznik Konsili'nden sonra bir müddet doktrinel açıdan bir gelişmenin ya da tartışma ortamının olmayışının sebebi belki de burada aranmalıdır (Baş, 1999: 59).

Sinodun son kredosu olan Dördüncü Kredo'yu ortaya çıkaran olaylar dizisi çok açık olmamakla birlikte belirtilmesi gereken en önemli şey, bu kredonun doğu ile batı arasında bir uzlaşma çabasını göstermesidir. Socrates (1989: 44), batının İmparatoru Konstans'ın, Athanasius'la İskenderiye piskoposluğuna düşünülen Paul'un görevden alınması husunda bir açıklama talep etmesi üzerine doğulu bir heyetin Treves'e gittiğini bildirmektedir. Ona göre heyet Antakya Sinodu'nun resmi kredosunu beraberinde taşımış fakat son anda kendilerinin oluşturduğu kredoyu sunmuştur. Athanasius'a (1991: 462) göre ise önceki kredolardan memnun olmayan piskoposlar üç yıl sonra çok uzun⁷⁴ bir metin hazırlayıp batıya doğru yol almışlardır. Fakat heyetin, Konstans'ın üzerinde ısrarla durduğu genel bir konsil toplama düşüncesinin gereksiz olduğunu göstermek amacıyla oraya gittiğini düşünmek daha makul gözükmektedir (Kelly, 1976: 273). Nitekim kredonun uzlaşmacı tavrı da bunu desteklemektedir.

Dördüncü kredo, doğu teolojisinin bir tekrarı olmasının yanı sıra Aryüs karşıtlığını daha açık bir şekilde dile getirmektedir. Batılılar tarafından kabul edilebilir bir yapıda

⁷⁴ Bu kredo "Uzun/Uzun Satırlı Kredo" (*Ecthesis Macrotychos*) adıyla anılmaktadır (Bkz. Socrates, 1989: 44 ve Kelly, 1976: 279).

olmasına rağmen araya giren bazı teolojik meseleler sebebiyle bu özelliğini yitirmiştir (Kelly, 1976: 273).

Sinodların damgasını vurduğu bu dönemin önemli kilometre taşlarından biri de Serdika (Sofya) Konsili'dir. Konstans'ın isteği üzerine 342 veya 343 yılında toplanan bu konsile doğudan fazla katılım olmamıştır. Hosius'un başkanlığındaki batı tarafı Athanasius ve meslektaşlarının görevden alınması kararını ve Aryüşçülükle suçlanan uzun bir doğulu piskoposlar listesini gündeme getirince, aslında ılıman bir yapı sergileyen doğu heyeti, Perslere karşı kazanılan zaferi bahane ederek konsilden çekilmiştir. Kendi aralarında toplanarak bir enklial (ansiblik, kilise kararları ile ilgili resmi yazı) yayınlayan doğulu piskoposlar, aslında Dördüncü Antakya Kredosu'na bazı anatemalar eklemekten öteye geçememiştir (Kelly, 1976: 274-275).

Hosius ve yerel piskopos Protogenes'in önderliğindeki batılı piskoposlar, Serdica Konsili'nin Batı Kredosu diye anılan metni ilan etmiştir. Bu belgenin dönemin diğer kredolarından farkı, vaftiz formüllerine dayanmıyor oluşudur. Kredo kısaca tek ilahi hipostaz görüşünü savunmakta, fakat Teslis'in unsurlarının şahıs olarak birbirlerinden nasıl ayrıldığını açıklamamaktadır. Origen'den alınarak İkinci Antakya Kredosu'nda kullanılan Teslis'in unsurlarının iradenin birliği ile bir olduğu görüşü reddedilmiştir. Aslında bu kredonun konsilin resmi kredosu olup olmadığı tartışmalıdır (Kelly, 1976: 277-278).

Serdica Konsili, Hıristiyanlık tarihindeki ilk ciddi ayrılığı gün yüzüne çıkararak 1054'te tarafları birbirinden resmen ayıracak olan süreci başlatmıştır. Bu ayrım sadece kilise politikaları ile ilgili olmayıp teolojik meseleleri de barındırmaktadır (Lietzmann, 1964: 206). Serdica Konsili'nden sonra doğunun ve batının hakimi iki kardeş arasında cereyan eden iktidar mücadeleleri, Athanasius'un İskenderiye piskoposluğuna geri dönmesini sağlamıştır. Daha önce kendisini desteklemeyen bazı piskoposlar Kudüs'te düzenledikleri bir sinodla Athanasius'un haklılığını dile getirmiştir (Socrates, 1989: 49-53). Ancak Athanasius bu kez de görevinde uzun süre kalamayacaktır.

345 yılında Milan'da toplanan konsil, doğu heyetinin, doğunun teolojik bakış açısını batılı meslektaşlarına ve Konstans'a sunmasına imkan tanımıştır. Heyet, Serdica'daki doğu kredosunu da oluşturan Dördüncü Antakya Kredosu'nu ek aforoz ifadeleri ve

açıklayıcı paragraflarla zenginleştirerek sunmuştur. Bu metin *hipostaz*, *ousia* ve *üç hipostaz* gibi ifadelerden özenle kaçınmakta fakat “*tamamen mükemmel üçlük*” (the all perfect Triad) ve “*Tanrılığın tek itibarı*” (one dignity of Godhead) gibi ifadeleri kısmi bir açıklıkla da olsa kullanabilmektedir. Batılı piskoposların, Aryüsçülüğün en temel hatası olarak gördükleri *üç hipostaz* doktrininin reddedilmesi konusundaki ısrarları bir kez daha uzlaşmayı engellemiştir (Kelly, 1976: 279).

347 yılında Sirmium’da (Sırbistan) düzenlenen bir toplantı ile Aryüsçü piskopos Photius’un aforoz edilmesinin ardından dört yıl sonra aynı yerde ikinci bir sinod düzenlenmiştir. Sinodun ilan ettiği kredo, Antakya Konsili’nin Dördüncü Kredosu’dur. Kredoda, Tanrılığın birliği meselesi üzerinde ısrarla durulmuştur (Kelly, 1976: 281-282). Sinodlar ve kredolarla dolu bu dönemde doğunun ve batının sahip olduğu teolojik anlayışlar Kelly (1976: 282) tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: “Batı, Tanrı’nın birliğine dair vurgusunun ve Marcelluşçu bakış açısının şekillendirdiği bir Teslis’i, doğu ise hiyerarşik olarak sıralanmış üç hipostaz şeklinde bir Tanrı anlayışını temsil etmektedir.” Yazara göre bu dönemde İznik’ten ve *homoousios* kelimesinden bahsedilmemiş olması İznik inançlarına inanılmadığı ya da onlara bağlı kalınmadığı anlamına gelmemektedir. Bu durum doğu için de aynı şekilde geçerlidir.

Konstans’ın ölümünün (350) ardından Konstantius 353 yılında imparatorluğun tek hakimi haline gelmiştir. Konstantius’un ölümüne (361) kadar sürecek olan bu döneme damgasını vuran en önemli faktör, Aryüsçülüktür. Aryüs’ün görüşleri, Aetius ve Eunomius’un önderliğinde Anomoeanlar adıyla anılan bir grup tarafından yeniden gündeme getirilmiştir. Oğul’un Baba’ya benzemediğini söyleyen Anomoeanlar grubu ile başlayan bu yeni dönem, doğudaki ılımlı kanatla *homoousios* doktrinini savunanlar arasında gerçekleşecek bir uzlaşmaya doğru yol alacaktır. Ancak 362’deki İskenderiye Konsili’ne kadar terminoloji üzerinde bir uzlaşmanın gerçekleşmesini ya da tarafların birbirini anlamasını beklemek aceleci davranmak olacaktır (Kelly, 1976: 283-284).

Bu döneme ait esas meselenin, Athanasius’un göreviyle alakalı görünmekle birlikte Hıristiyan akidesinin kesin olarak belirlenmesi olduğu açıktır. Nitekim 355’te toplanan Milan Konsili’nde tarafların bu amaçlarını açıkça ortaya koyduğu görülmektedir. Papa Liberius, imparatora gönderdiği bir mektupta, İznik’te alınan kararları tasdik edecek

bir konsil toplamasını tavsiye etmektedir (Kelly, 1976: 284). Theodoret (1989: 76), imparatorun amacının, Athanasius'u suçlayan kararı onaylatmak ve yeni bir kredo ortaya koymak olduğunu söylemektedir. Ancak batılı piskoposlar buna karşı direnmiş ve bu yüzden görevlerinden olmuştur. Sozomen'e (1989: 305) göre Milan Konsili'nin hedefini sonraki Ariminum ve Seleucia Konsili'nde açıkça görmek mümkündür. Çünkü bu iki konsil İznik'te kabul edilen doktrinleri değiştirmek için toplanmıştır. Bu yolu başlatan da Milan Konsili olmuştur. Kelly (1976: 284-285), Aziz Hilary'nin, İznik Kredosu ile ilk kez bu tarihte karşılaştığını itiraf ettiğini bildirmektedir. Ayrıca Athanasius'un İznik Kredosu'nu ortodoksluğunun nişanesi olarak bu tarihlerde benimsediği bilinmektedir. Bunda Aryüs taraftarlarının sahip olduğu gücün etkili olduğu düşünülebilir.

357 sonbaharında Sirmium'da ilan edilen kredo, Aryüs taraftarlarının o dönemdeki gücünü göstermektedir. İmparatorun danışmanları Valens ve Ursacius ile yerel piskopos Germinius'un ortaya koyduğu kredo *homoousios* ve *homoiousios* kelimelerinin kullanımını yasaklamakta ve açıkça "subordinationist" bir bakış açısını yansıtmaktadır: Oğul seviye olarak Baba'dan aşağıdadır (Lietzmann, 1964: 219). Aryüsçü görüşleri benimseyenlerin Antakya Konsili'nden bu yana ilk kez Aryüzçülüğü aforoz etmediği görülmektedir. Aryüsçülerin daha önce içinde bulunulan dönemin şartları gereği bu tür davranışlarda bulunduğu bilinmektedir (Kelly, 1976: 287).

Sirmium'da ilan edilen kredo hem batıda hem de doğuda geniş yankı uyandırmıştır. Batılılar, İznik Kredosu'nu yıkan böylesi bir kredonun kendi piskoposları tarafından imzalanışını şaşkınlıkla seyrederken (Kurtuba Piskoposu yaşlı Hosius dahi kredoyu imzalamıştır), doğulular Anomean tarafın aşırı uçlarını tehlikeli bulmaya başlamıştır. Halbuki İmparator Konstantius bu kredonun barış getireceğine inanmaktadır (Kelly, 1976: 287). Aryüsçüler bu kredoyu ilan ederek aslında büyük bir hata yapmış ve bu hatanın bedelini önceden beri aralarında var olan ihtilafların ayrılıklara dönüşmesi ile ödemek zorunda kalmıştır (Baş, 1999: 67).

Sirmium Konsili, Aryüsçüler arasında bir süredir var olan ihtilafları gün yüzüne çıkarmış ve bu tarihten itibaren üç ayrı grup halinde hareket etmelerine sebep

olmuştur. Öncelikle Aryüsçülerin İznik'ten sonra Caesarealı Eusebius'un kredosu yolunda ilerledikleri belirtilmelidir. 343 Serdika Konsili'nde diğer Aryüsçülerden ayrılan gruba Yarı-Aryüsçüler adı verilmektedir. Bu grubun liderleri Ankaralı Basil, Arethusalı (Siracusa-Sicilya) Mark, Kudüslü Cyril ve Samosatalı Eusebius'tur. Yarı-Aryüsçülerin görüşlerini, *homoousios* kelimesi yerine *homoiosios* ifadesini tercih ettiklerini söyleyerek özetlemek mümkündür. Onlara göre Oğul, özü ve bütün özellikleri açısından Baba'nın benzeridir. Eusebius'un yolunu takip eden Acacius, Homoeanlar adı verilen ikinci grubun fikir babasıdır. Homoeanlar Oğul'un özü itibarıyla Baba'dan farklı olduğunu fakat diğer özellikleri ile O'na benzediğini söylemektedir. Oğul'un hiçbir şekilde Baba'ya benzemediğini söyleyen radikal Aryüsçü Anomeanlar, Aetius ve öğrencisi Eunomius tarafından temsil edilmiştir (Newman, 1919: 293-306). Sirmium Konsili'nden sonra Anomeanlar Homoeanları desteklemiş, Yarı-Aryüsçüler de İznik taraftarlarının yanında yer almıştır (Gwatkin, 1914:93).

Anomeanların aşırı görüşleri, Yarı-Aryüsçüleri, Ankara'da (358) bir araya gelerek Oğul'un özde Baba'ya benzediğine dair inançlarını ilan etmeye sevk etmiştir. Sirmium'da bulunan imparatoru ikna eden Yarı-Aryüsçüler, Üçüncü Sirmium Kredosu adını taşıyan formülü oluşturmuştur. Bu formül aslında birkaç aforozla genişletilmiş Birinci Sirmium Kredosu'dur. Birinci Sirmium Kredosu da Dördüncü Antakya Kredosu ile Samosatalı Paul ve Photius'u aforoz eden belgeden müteşekkildir (Kelly, 1976: 287).

Ankara'daki başarısından güç alan Piskopos Basil'in, genel bir konsil toplanması gerektiği konusunda imparatoru ikna etmesi üzerine, konsilin yapılacağı birkaç yer düşünülmüş ve doğulu piskoposların Isauria Seleuciası'nda (Silifke) batıların ise Rimini'de (İtalya) toplanmasına karar verilmiştir. 359'da Sirmium'da bulunan imparator, her iki konsilde tartışılacak kararları belirlemiştir. Bu konsillerde kabul edilmesi beklenen bir de kredo ilan edilmiştir (Lietzmann, 1964: 226). Dördüncü Sirmium Kredosu, kendisine atfedilen kesin bir tarihten (Haziran'ın ilk gününden önceki on birinci gün) dolayı "Tarihli Kredo" (The Dated Creed) adıyla anılmaktadır. Kredoya bu ismin verilmesinde ironik bir tavır söz konusudur; çünkü "dated" kelimesi aynı zamanda "eski ve modası geçmiş" anlamına gelmektedir. Homoeanların

uzlaşmacı formülünü yansıtan ve imparatorun desteğini alan kredo, *ousia* ve *homoousios* gibi teknik terimlerden kaçınmış ve “bütün özelliklerinde benzer” ifadesini kullanmıştır. Ancak kullandığı bu ifade ile tarafları uzlaştırma hedefini gerçekleştirememiştir (Kelly, 1976: 290-291).

359’da ilan edilen kredoyu, Rimini’de toplanan batılı piskoposlara ulaştırmakla görevli Valens ve Ursacius, beklentilerinin aksine İznik Kredosu’nu ısrarla savunan kalabalık bir grupla karşılaşmıştır. Rimini’de toplanan piskoposlar İznik Kredosu’na benzer bir kredo ilan ederek Sirmium Kredosu’nu yayınlayanları aforoz etmiştir. Bu aforoz kararına itiraz eden az sayıdaki Homoean da aforoz edilmekten kurtulamamıştır (Lietzmann, 1964: 227-228). Ancak batılı piskoposlar, imparatorun aldıkları karardan memnun olmaması üzerine Niké’de (Edirne yakınlarında küçük bir kasaba) Tarihli Kredo’nun bazı kısımları değiştirilmiş bir versiyonunu imzalamak durumunda kalmıştır (Kelly, 1976: 291).

Aynı tarihlerde Seleucia’da toplanan doğulu piskoposlar arasında tartışmalar yaşanmış ve Homoean grubuyla Yarı-Aryüsçüler daha önce ilan edilen kredo üzerinde anlaşmaya varamamıştır. Daha önce kararlaştırıldığı gibi her iki konsilin delegeleri İstanbul’a gitmiş ve 360’ta Seleucia’da toplananların Rimini’de ilan edilen kredoyu (Sirmium’da oluşturulan) imzalamak zorunda kaldıkları bir sinod düzenlenmiştir⁷⁵ (Lietzmann, 1964: 229-231). 361’de Konstantius’un ölümüne kadar sürecek olan bu dönem Homoean Aryüsçülüğün zafer kazandığı bir dönemdir. 361 ile 381 yılları arasında imparatorluktaki hakim düşüncenin Homoean Aryüsçülük’ten İznik çizgisine ulaşması gerçekten şaşırtıcıdır.

3.3. İstanbul Konsili’nin Toplanması, Tartışmaları ve Sonucu

Gratian (367-383), 379 yılında Sirmium’da Theodosius’u imparator ilan etmek suretiyle uzun süredir devam etmekte olan barbarlar karşısında yürütülen savaşı iki cepheye ayırmıştı. İspanyalı soylu bir aileden gelen Theodosius, Gratian’ın kendisini seçmesinden önce de savaşlarda gösterdiği başarılar nedeniyle halk tarafından imparatorluğa layık biri olarak kabul edilmekteydi (Socrates, 1989: 119).

⁷⁵Rimini ve Seleucia Konsili’ne ait metinler için Athanasius’un *De Synodis* adlı çalışmasına bakılabilir (1991: 448-494).

Gratian'ın Theodosius'u imparatorluğu birlikte yönetmek için görevlendirdiği sırada Kudüs Kilisesi hariç bütün kiliseler Aryüsçülerin elinde idi (Sozomen, 1989: 377). Geçmişte Konstantius Aryüsçüleri desteklerken, Julian kısa saltanat döneminde hepsini parçalamak için en azından görüntüde bütün grupları desteklemişti. Jovian'ın erken ölümünden sonra Valens'in doğuda güç kazanmasıyla Aryüsçülük Konstantius dönemindekinden bile daha fazla güç elde etti. Bütün kiliseler Aryüsçülerin hakimiyetine geçti. Fakat özellikle İstanbul'da mezhep kavgaları sona ermemişti. Şu gruplar dönemin en önemli aktörleriydi: Katı Aryüsçü bakış açısını yansıtarak Oğul'un Baba'ya benzemediğini savunan ve İstanbul'da epey kalabalık bir grup olarak bulunan Eunomiusçular⁷⁶, Yarı-Aryüsçülerin⁷⁷ “benzer öz” dogmasına bağlılığını sürdürerek ortodoksluğa yakın duran Makedoniusçular, pratik uygulamalardaki katılıkla Makedoniusçuları da geçen ve ortodoksluğa çok yakın durmakla birlikte onunla birleşmeyen Novatiusçular ve Apollinariusçuların (Ullmann, 1851: 162-163) yanı sıra Aryüsçüler⁷⁸ (Eudoxiusçular), Sabelliusçular⁷⁹, Marcelliusçular⁸⁰ ve Photiniusçular⁸¹. Gregory, kendisinden sonra İstanbul Kilisesi'nin başı olan Nectarius'a gönderdiği bir mektupta Apollinarius ve Eunomius'un görüşlerinden bahsetmektedir. Eunomius'un kiliseye verdiği zarardan rahatsız olduklarını belirten Gregory, Apollinarius'un

⁷⁶ Bunlar Oğul'un ebediliğini ve yaratılmamış oluşunu inkar eden hatta Aryüs'ün ilahi doğaya atfettiği zorunlu anlaşılmazlık kavramını da reddeden ultra Aryüsçülerdir. Onlara göre Oğul Tanrı ismini sadece bir ünvan olarak alabilir yani o ve yaratılmamış Tanrılık arasında geçilmesi mümkün olmayan bir uçurum vardır (Percival, 1991: 175).

⁷⁷ IV. yüzyıldaki Yarı-Aryüsçü grup Oğul'u Baba ile aynı özden olmakla bir yaratık olmak arasında orta bir noktaya yerleştirmeye çalışmıştır. Bu grubun içinden çıkan Makedoniusçular Ortodoks inanç gibi Oğul'un yaratılmamış hükümlerini kabul etmiş fakat *homoousionu* reddetmiştir. *Homoousionu* Kutsal Ruh'a atfetmeyerek bölünmez tek Tanrılığın dışında tutmuştur. 362 İskenderiye Konsili Kutsal Ruh'u yaratılmış sayanları lanetlemiştir. 374'te İlyralı piskoposlar Asyalı meslektaşlarına Teslis unsurlarının aynı özden olduğunu yazarken, Athanasius İznikli babaların ima ile de olsa Kutsal Ruh'u Baba ve Oğul'la aynı seviyeye koyduğunu belirtmektedir. Basil de bu çizgide görüşler serdedir. İstanbul Konsili Kutsal Ruh için “Baba'dan çıkan Efendi ve Hayat Verici, Baba ve Oğul'la birlikte kendisine ibadet edilip övülen” ifadelerini kullanacaktır (Percival, 1991: 173).

⁷⁸ Oğul'un Baba'ya benzediğini söyleyen fakat bunun ahlaki benzeyişten farklı olduğuna dair bir açıklama yapmayan grup. Bu grup Anomoeanlara giden yolu hazırlamıştır (Percival, 1991: 175).

⁷⁹ Oğul'u ve Kutsal Ruh'u tek bir şahıs olan Baba'nın yönleri, kipleri veya ondan sudur etmiş varlıklar olarak gören grup. O tarihte organize edilmiş bir Sabelliusçu gruptan bahsedilemeye de Basil'den öğrendiğimize göre bu eski inancın yeniden canlanışına dair bazı belirtiler bulunmakta idi (Percival, 1991: 175-176).

⁸⁰ Hem Aryüsçüler hem de ortodokslar tarafından reddedilen grubun en önemli düşüncesi, ebedi olarak Tanrı'da içkin bulunan ve şahsi olmayan ilahi bir güç şeklindeki Logos'un, yaratılış faaliyetinde Tanrı'dan çıkarak İsa'nın beşeri bedenine girmek suretiyle Oğul olduğudur (Percival, 1991: 176).

⁸¹ Marcellius'un öğrencisi Photinius'u takip eden bu gruba göre Logos'un tam olarak kendisiyle birlikte bulunduğu İsa sadece bir beşerdi (Percival, 1991: 176).

görüşlerini daha tehlikeli bulmaktadır. Gregory, filozofların ve keşişlerin İznik Kredosu'na bağlı olduğunu belirtmekte ve Kilikya'dan (Çukurova) İstanbul'a kadar uzanan bu iki tehlikeli hareketin, tıpkı Aryüşçüler gibi, keşişlerin sahip olduğu doğru inançtan etkilenen insanlar tarafından etkisiz hale getirileceğine inanmaktadır (Sozomen, 1989: 364).

Apollinariusçular, tam olarak beşer olmanın akılda bulunduğuna ve İsa Mesih'in bu akla sahip olmadığına inandığı için onun tam ve hakiki beşeriliğinin karşısında durmuştu. Gregory'den öğrendiğimize göre, o tarihte, öğretilerini kamu nezdinde önemli hale getirerek kiliseleri zorlamayı planlayan çok sayıda Apollinariusçu piskopos İstanbul'da bulunmaktaydı (Browne ve Swallow, 1989: 197).

Apollinarius, IV. yüzyılın ikinci yarısında Laodicea (Ladik) piskoposu idi ve bir dönem bilgisi ve ortodoksluğa bağlılığı yüzünden Athanasius ve Basil tarafından büyük sayđı görmüştü. Hatta 374'te Jerome'un hocalarından biri olmuştu. Fakat monofizit (İsa'da var olduğuna inanılan insani ve Tanrısal tabiatların katışma ve değişme olmaksızın tek bir tabiatta birleşiği ve tek tabiata dönüştüğü) itizale zemin hazırlayan görüşleri nedeniyle ertesi yıl kiliseden ayrıldı. Ona göre Mesih'te bir beşer vücudu ve ruhu vardır fakat akıl (intellectus) yoktur; onun yerini İlahi Logos almıştır. Mesih'in beşeri bir zihne sahip olduğu söylenemez. Zira eğer böyle bir şey olsaydı Mesih'in günaha ait meyilleri olacaktı ve bir tek Mesih iki şahıs haline gelecekti. Bu inanç, Apollinarius'un öğretisi olarak bilinmemekle birlikte 369 sularında kesin bir şekil aldı. Apollinarius ve takipçileri enkarnasyonun sadece Tanrı'yla insan arasında kesin bir konuşma olduğu ve Mesih'in bedeninin gerçekten Meryem'den doğmadığı fakat ete dönüşen Tanrılığın bir parçası olduğu görüşünü sürdürmeye devam etti. Bu sistem enkarnasyonu iki doğanın birliği değil fakat sadece çok yakın bir karışım olarak görüyordu. Apollinariusçuların zihninde bütün ilahi sıfatlar insan doğasına ve bütün insani tavırlar da ilahi olana nakledilmişti ve bu suretle iki şey birleşik bir varlıkta bir araya gelmişti. Apollinarius ve takipçileri 377'de bir Roma sinodunda aforoz edilmiştir. Gregory, Apollinariusçu görüşlere şu şekilde cevap vermiştir: Tam Tanrılık ve tam insanlık haça gerilen Tek şahıs'ta birleşmiştir. Bu şahıs, insandaki bütün doğayı kurtarmak için onu üzerine alan, tapınılmaya layık Oğul'dur (Browne ve Swallow, 1989: 198).

İstanbul'un o tarihteki dini durumu şöyleydi: Dini meseleler eğlence konusu haline getirilmiş, tiyatroya ait olan kiliseye, kiliseye ait olan da tiyatroya sokulmuş ve bu suretle kilisenin tiyatroya, vaizin de aktöre dönüşmesi korkusu doğmuştu. İnanca dair meseleler toplumun her kesiminde ilgi görüyordu, fakat bu, kalbin teslimiyetçi ilgisi değil eleştirel ve tartışmacı aklın ilgisiydi. Tanrı'nın üçlü birliğinin korunması onu bütün kalple sevmekten daha önemli görülyordu. Oğul'un Baba ile aynı özden oluşu onu alçakgönüllülüğünde takip etmekten, Kutsal Ruh'un şahsiliğini⁸² savunmak onun sevgi, barış, doğruluk gibi meyvelerini öne sürmekten daha önemli bulunuyordu. Bütün bunlarla birlikte Gotlara karşı yoğun mücadeleler veren imparatorluk vahşi fırtınalarla çalkalanan bir deniz resmi sunuyordu (Ullmann, 1851: 156-161).

Antakya Piskoposu Paulinus ve Meletius ile taraftarları arasında uzlaşma sağlanmasının ardından o sıralarda İstanbul'a giden Meletius, bir araya gelmiş çok sayıda piskoposu, Gregory'yi Nazianzus'tan İstanbul'a aldırmanın zorunluluğu üzerinde tartışırken bulmuştur (Sozomen, 1989: 378).

Gratian'ın İlyria ve doğu vilayetlerini Theodosius'a bırakmasının ardından barbarlarla mücadelede başarılı olan Theodosius Selanik'e gelerek İznik esasları üzerine vaftiz olmuştu. İznik esaslarına bağlı bir aileden gelen Theodosius İlyra'yı (Balkan Yarımadası'nın Adriyatik Kıyıları) da bu esaslara bağlı görmekten memnun olmuş fakat doğu vilayetlerinin durumundan endişe etmişti. Kendi inancının hakimiyeti altındaki topraklarda kabul edilir hale getirilmesinin uygun olacağını düşünerek Selanik'te bir emir yayınlamış ve bunun İstanbul'da da yayınlanmasını sağlayarak niyetini açık hale getirmişti. Bu emre göre Teslis'in üç şahsına aynı itibarı göstermeyenler "Katolik (evrensel) Kilise" bünyesine dahil edilmeyecek ve cezalandırılacaktı (Sozomen, 1989: 378).

⁸² Sozomen'e (1989: 359) göre o dönemin en önemli tartışma konularından biri Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'la aynı özden olup olmadığı meselesi idi. Bu konuda Oğul'un Baba ile aynı özden olduğunu savunanlar da bu görüşe karşı çıkanlar da ortak bir noktada buluşmakta idi. Her iki tarafa göre de Kutsal Ruh hiyerarşi, önem ve öz açısından Teslis'in üçüncü sırasındadır ve öz bakımından farklıdır. Bu doktrin Suriye'de Apolinarius, Mısır'da Athanasius, Kapadokya ve Pontus'ta da Basil'le Gregory tarafından muhafaza edilmişti. Bu durumdan haberdar olan Roma Piskoposu, doğu kiliselerinden, batının üç şahsın da aynı özden olduğu ve eşit bir itibar taşıdığı şeklindeki inancını kabul etmesini istedi ve böylece bu konuda bir sonuca ulaşıldı. Teslis'in ve özellikle Kutsal Ruh doktrininin geçirdiği süreç için bkz. 4. Bölüm.

Theodosius, başlangıçta kiliseyi batılı ortodokside olduğu gibi sert bir tutumla yönetmeyi tasarlamıştır. Nitekim 380’de vaftiz oluşunun ardından ilan ettiği buyruğu bunun göstergesidir. Fakat doğuyu ancak doğulu ortodoksi ile yönetebileceğini fark edince önceki tutumundan vazgeçip düşmanları kazanma yolunu tercih etmiştir. 381’de başkentte düzenlediği doğulu piskoposlardan oluşan konsilin başına Antakya’daki yeni ortodoksinin lideri Meletius’u getirince batılıları ve Mısırlıları gücendirmiş ancak Kapadokyalı ve Küçük Asyalı teologları yanına çekmiştir (Harnack, 1957: 263).

Theodosius İstanbul’a geldiğinde, Demophilus liderliğindeki Aryüsçüleri kiliseleri başında hazır bulmuştu. Bu arada Nazianzuslu Gregory, bir dua evi haline getirilen küçük mekanda İznik esaslarını savunan kişilerle birlikte toplanıyordu. Bu mekan, ortodoks inancın heterodokslar tarafından gömüldüğü yerden çıkarılmasını temsil etmekte ve bu yüzden Anastasia⁸³ (yeniden diriliş) ismini taşımakta idi. Anastasia’nın, Meryem sayesinde pek çok mucizeye ev sahipliği yaptığı halk tarafından kabul ediliyordu. Hatta bir keresinde insanların bu yapıda bir araya geldiği bir toplantı sırasında hamile bir kadının en yüksek balkondan düştüğü ve sonra ölü bulunduğu fakat orada bulunanların duası sayesinde bebeğiyle birlikte tekrar hayata döndüğü rivayet edilir. Anastasia ismi kimilerine göre buradan gelmektedir. Theodosius’un, Demophilus’u İznik esaslarını kabul etmeye çağırması ve kabul etmemesi halinde kiliseleri kendisine bağlı bulunanlarla birlikte terk etmesini emretmesi üzerine Aryüsçüler şehirden ayrılmayı tercih etmişti. Bütün bunlar Gratian’ın yönetimde beşinci, Theodosius’un ise birinci yılında ve kırk yıllık Aryüsçü hakimiyetin sonunda gerçekleşmişti (Sozomen, 1989: 378-379).

Böylesine tartışmalarla dolu bir başkente gelen Gregory, bir yakınının evinin bir kısmını şapel haline getirerek sözü edilen Anastasia kilisesini kurmuştur. Gregory dinsel kavgaları yerdiği iki vaazının ardından kendisine “Teolog” ünvanını kazandıran

⁸³ Yeniden Doğu Kilisesi’nin Hipodrom meydanının sonundaki yeri üzerinde bugün Sokullu Mehmet Paşa Camii bulunmaktadır (Lietzmann, 1967: 39). Theodoret’e (1989: 136) göre, Gregory’nin “geminin emniyete erdiği Şilo (İsrail’in ilk başkenti, çadırın korunduğu yer), yeniden diriliş yeri” (42. Söylev: 6) olarak nitelediği İstanbul’daki evi yerine yapılan meşhur kiliseye Anastasia ismi verilmiştir. Socrates (1989: 120) de aynı fikirdedir. Ancak Gregory’nin bu yerden birkaç kere Anastasia ismiyle bahsetmesi, bu adın daha sonra inşa edilen kilisenin adı olduğu iddiasını şüpheli hale getirmektedir.

meşhur beş konuşmasını (Teolojik Söylevler) başkentte yapmıştır. Dinleyicilerini Aryüşçülerin neden olduğu ciddiyetsizlik karşısında uyardıktan sonra ortodoks Teslis doktrinini Sabelliusçu şahıslar karmaşası ile özün üçlü ayırımı arasındaki farkı dikkatlice göstererek ortaya koymak için dört etkileyici konuşma ile devam etmiştir. O tarihlerde başkente gelen Aziz Jerome arkasında, ortodoks inancın büyük savunucusunu dinlemekten ve onunla konuşmaktan zevk aldığına dair bir kayıt bırakmıştır (Browne ve Swallow, 1989: 197-198).

Gregory'nin İstanbul'da yaptığı teolojik konuşmalar münazara ve anlatım sanatının yanı sıra edebi bir metindeki ahengin de en güzel örneklerinden biri olmuştur. Bunların en önemlisi Aryüşçülere karşı hazırlanmış meşhur "Teolojik Söylevler"dir. Ustalıkla planlanan bu söylevlerde Teslis doktrini etkileyici bir şekilde sunulmuştur. Dinleyiciler üzerinde çok güçlü bir etki yaratan bu tarz bir hitabet örneği, o dönem İstanbul'unda kıymet görececek bir değerdi. Çünkü halk elli yıldır en iyi hatipler tarafından eğitilmekte idi. Ayrıca dogma ile ilgili tartışmalar sadece üst tabaka arasında değil fırınlarda, sarraflarda, hamamlarda ve pazarlarda da popüler bir mesele haline gelmişti (Nyssalı Gregory'den aktaran Lietzmann, 1967: 40).

Gregory, Kinik ya da Filozof Maximus adında piskoposluğu kendine tahsis etmek umuduyla İstanbul'a gelmiş bulunan garip görünüşlü biriyle yakınlaşmış ve ona güvenmişti⁸⁴. Kısa bir süre sonra Maximus, bazı Mısırlı piskoposlar tarafından Gregory'nin bir hastalık döneminde geceleyin kilisede gizlice kendisine taç giydirilmesini başarmıştır. Sabaha doğu olayın farkına varan halk Maximus'la işbirlikçilerini kiliseden çıkarıp şehri terk etmeye zorlamıştır (Browne ve Swallow, 1989: 198).

Maximus, Gregory'yi yerinden etmek için yaptığı planda İskenderiyeli Peter'dan destek almıştı. Gregory'nin aslında hiçbir zaman İstanbul piskoposluğuna atanmadığı, kilise kanunlarından birini ihlal ettiği ve taşralı tavırlarıyla bu göreve layık olmadığı hususunda Peter'ı ikna eden Maximus, şehirde planını uygulamada kendisine yardım edecek kişileri ayarlamış ve İskenderiye'den özel emirlerle gelen grubun şehre

⁸⁴ Gregory, Maximus'u gerçek bir filozof ve gerçek bir inanç şehidi örneği olarak kilisesini övecek (25. Söylev) kadar ileri gitmişti. Onu bir söylevle tavsiye etmesinin popüler hafızada hala canlı olduğunu gördüğünde Maximus'un sonu onun için acı verici olmuştu (Lietzmann, 1967: 41).

varmasıyla planını uygulamaya geçirmişti. Selanik'e kaçarak durumunu imparatora bildiren Maximus, burada soğuk karşılanmış, imparatorun talimatıyla Papa'ya meseleyi bildiren Ascholius, Maximus'un cezalandırılmasına dair Papa'dan bir mektup almıştı. Bunun üzerine İskenderiye'ye giden Maximus, bu sefer Peter'in desteğini alamamıştır. Peter 380'de öldüğüne göre bu olay 379'da gerçekleşmiş olmalıdır. Bu suretle Maximus olayı, İstanbul Konsili'nin tartıştığı meselelerden biri haline gelmişti. Maximus'un İskenderiye'den sonra Kuzey İtalya'ya giderek İstanbul Piskoposluğu'na atanışı hakkında Ambrose ve yardımcılarını ikna etmesi üzerine İtalyalı piskoposlardan genel bir konsil öncesinde meselenin ele alınmasına dair Theodosius'a bir teklif gelmiş, fakat bu çağrı sonuçsuz kalmıştır. 382'nin sonlarına doğru Roma'da toplanan bir konsil de bu konuyla ilgili hiçbir adım atmamıştır (Percival, 1991: 180-181).

İstanbul'un üst tabakaya mensup halkı, popüler vaizler gibi davranmadığı ve basit bir hayat yaşadığı için Gregory'den hoşlanmıyordu⁸⁵. İnziva hayatı yaşamayı arzuluyor olmasına rağmen arkadaşlarının şehri terk etmesi durumunda doğru inancın da gideceğine dair ikna çabaları sonucunda Gregory görev için uygun biri bulununcaya kadar kalmaya razı olmuştur. 380'in son günlerinde şehre giren Theodosius ilk iş olarak kilisedeki Aryüsçüleri uzaklaştırıp Saint Sofya Katedrali'ni Gregory'ye vermiştir (Browne ve Swallow, 1989: 198).

Ertesi yıl İkinci Ekümenik Konsil kabul edilen büyük doğu piskoposları konsili Antakyalı Meletius başkanlığında başkentte toplanmıştır. Doktrinleri Katolik inançtan çok farklı olmayan Makedoniusçular da bir uzlaşma umudu ile konsile çağrılmıştı. Teslis unsurlarının aynı özden oluşunu savunan yüz elli piskoposun yanı sıra başlarını Cyzicus (Erdek-Bandırma) piskoposu Eleusius ile Lampsacus (Lapseki) piskoposu Marcian'ın çektiği otuz altı Makedoniusçu piskopos da hazır bulunmuştu. Konsile İskenderiye piskoposu Timothy ve Antakya piskoposu Meletius'un önderliğindeki grupların yanında Ascholius (Selanik), Diodorus (Tarsus) ve Acacius (Berea-Veria/Yunanistan) gibi piskoposlar da katılmıştı. Kudüslü Cyril, Basil'in halefi Helladius ile kardeşleri Nyssalı Gregory ve Peter da konsile katılanlar arasındadır

⁸⁵Kimi zaman çeşitli saldırılara uğrayan Gregory, bir ayın esnasında bir grup Aryüsçü keşiş ve dilencinin saldırısına uğramıştı. Bu öfkeli kalabalık tarafından atılan taşlar altının, kutsal kapların ve eşyaların üzerine düşmüştü (Lietzmann, 1967: 39). Hatta Aryüsçüler tarafından Gregory için bir suikast planı hazırlandığı da bilinmektedir (Browne ve Swallow, 1989: 198).

(Theodoret, 1989: 136). Mısırlılar ve Makedoniusçular meselesinde barış elçilerinin başını İskenderiyeli Timothy ve Selanikli Ascholius çekiyordu. Zira doğu ve batı arasındaki ayrılığın büyümesinden endişe eden İmparator, uzlaşmacı bir tavırla Mısırlılarla Makedoniusçulara da konsile katılma emri vermişti. Ancak onlar Gregory'nin ifadeleriyle bir batı rüzgarını da beraberinde getirmişlerdi. Ascholius konsile katılmadan önce Papa Damasus'tan fırsat bulduğunda Maximus'u bir sahtekar olarak göstermek ve Gregory'nin İstanbul piskoposluğuna getirilmesine engel olmak hususunda da özel bir talimat almıştı (Lietzmann, 1967: 44). Makedoniusçular Oğul'un Baba ile aynı özden olduğunu savunan doktrini şiddetle reddedip konsili terk etti (Sozomen, 1989: 380).

Konsilin ele aldığı ilk konu, Gregory'nin Sasima piskoposluğundan imparatorluğun Metropolis piskoposluğuna geçişini teyit edip Ayasofya⁸⁶ tahtına getirilişi olmuştur. Kısa süre sonra Meletius'un ölmesi üzerine Gregory, konsil başkanlığını üzerine almıştır. Antakya Kilisesi'ni sıkıntıya sokan hizipçiliğe çözüm bulma çabaları başarısız olmuştur⁸⁷. Ayrıca başkente gelen Mısırlı piskoposların Maximus davasıyla ilgili hoşnutsuzluk göstermesi, piskoposların yer değişikliklerini yasaklayan İznik kanununu gündeme getirerek Gregory'yi suçlaması ve başpiskoposluk tahtından indirmek istemesi üzerine Gregory görevden çekilmeye karar vermiştir. Sinodun sonunda başkentteki faaliyetlerini canlı bir biçimde tasvir ettiği meşhur konuşmasını⁸⁸ yaparak şehirden ayrılmıştır (Browne ve Swallow, 1989: 198).

Konsil üyeleri her biri kendi grubunun temsilcisini başa getirmek istediğinden yeni piskoposun seçilmesi hususunda ayrılığa düşülmüştü. Piskoposluğa atanacak kişi için yoğun araştırmaların yapıldığı bir sırada Tarsus Piskoposu Diodorus'un teklifi ile Antakya piskoposu, imparatora sunulacak listeye Nectarius'un ismini de eklemişti. Tarsuslu meşhur bir hukukçu olan Nectarius, o sırada bir süredir ikamet ettiği İstanbul'dan memleketine gitmek üzereydi. Henüz vaftiz olmamış olması herkesi

⁸⁶ Şehrin katedral kilisesi Saint Sofya veya Havariler Kilisesi (Lietzmann, 1967: 41).

⁸⁷ Doğu piskoposları İstanbul Konsili'nde mahalli presbiterlerden biri olan Flavian'ı Antakya piskoposluğuna getirmiş, 382'de toplanan İkinci İstanbul Konsili de bu seçimi onaylamıştır (Lietzmann, 1967: 45).

⁸⁸ 381'de, konsile katılan yüz elli piskopos ve ortodoks inancı benimseyen halk huzurunda irad edilmiş olan, Son Elveda başlıklı 42. Söylev *The Nicene and Post Nicene Fathers*'ın VII. cildinin 385 ve 395 sayfaları arasında yer almaktadır.

şayırtmasına ve bazı itirazların yükselmesine sebep olmasına rağmen Theodosius kararında ısrar etmişti. Nectarius vaftiz olmasının ardından piskopos ilan edilmişti (Sozomen, 1989: 380-381).

İstanbul Konsili'nin kayıtları mevcut olmadığından, bu konuda kilise tarihçilerine, harici kayıtlara ve hukuk (kanun) kitaplarında saklanan kanunlara dayanılmak zorundadır. Sadece ilk kanonda verilen heretikler listesiyle hala Roma Mass'ında (ekmek ve şarap ayini, aşai rabbani) kullanılan İznik-İstanbul Sembolü olarak bilinen inancın kısa bir özeti korunmuştur (Lietzmann, 1967: 43, 46). 382'de İstanbul'da ikinci kez toplanan doğulu piskoposlar Papa Damasus'a ve diğer piskoposlara gönderdikleri bir mektupta İkinci Genel Konsil'in ele aldığı doktrinel meseleleri de içeren bir kitabın olduğundan bahsetmektedir. Kadıköy Konsili üyeleri İmparator'a gönderdikleri mektupta İstanbul Konsili üyelerinin ulaştıkları sonuçlardan batıyı haberdar ettiklerini söylemektedir. Elimizde mevcut olan Kredo ve heretikler listesi bu kitabın sonundaki özet kısmına ait olmalıdır. 382'deki sinodun mektubunda yer alan doktrinel ifadeler de bu kitaptan alınmış olmalıdır. Bu kitabın bir kopyası batıya gönderilmiştir, fakat kitabın nasıl kaybolduğu bizim için tamamen karanlık bir alandır (Percival, 1991: 169).

Konsil'in ilan ettiği kredo olarak bilinen ve bugün dahi kullanılan İznik-İstanbul Kredosu şöyledir:

Biz tek bir Tanrı'ya, Her Şeye Kadir Baba'ya, gökleri ve yeri, görünen ve görünmeyen her şeyi yaratana inanırız. Ve tek bir Efendi İsa Mesih'e, Tanrı'nın doğurulmuş tek Oğlu'na, her şeyden önce Babasından doğana, Işığın Işığı, Tanrı'dan Tanrı, yaratılmamış fakat doğurulmuş, Baba ile aynı özden olana ve kendisiyle her şeyin yaratıldığı [varlığa] inanırız. Bizim için, kurtuluşumuz için cennetten inen, Kutsal Ruh ve Meryem [aracılığıyla] enkarne olan ve Pontius Pilate'nin yönetimi altında yine bizim için haça gerilene [inanırız]. O acı çekti ve gömüldü, kutsal metinlere göre üçüncü gün yeniden dirildi ve göklere çıkarak Baba'nın Sağ Yanına oturdu. Ve o canlıları ve ölüleri yargılamak için yine ihtişamla gelecek. Krallığının sonu olmayacak.

Ve Kutsal Ruh'a, Efendi'ye ve Hayat Veren'e, Baba'dan çıkana, Baba ve Oğul'la birlikte kendisine ibadet edilene ve övülene, peygamberler aracılığı ile konuşana inanırız. Ve tek, kutsal Katolik ve Apostolik Kilise'ye inanırız. Günahlardan kurtulmak için vaftizi kabul ederiz ve ölümlerin diriltilmesi ile gelecek dünya hayatını bekleriz. Amen (Percival, 1991: 163).

İstanbul Konsili'nde İznik Kredosu'nun genişletilmiş bir şeklinin ilan edilmediğine dair bilim adamları arasında kabul görmüş olan bir düşünce bulunmaktadır. Tillemont, Hefele ve Dr. Lipsius bu düşünceyi paylaşmaktadır. Bu düşünceye göre konsil zaten kullanılmakta olan bir kredoyu ilan etmiştir. Dr. Lipsius, bu kredonun Aziz Epiphanius'un *Ancoratus* adlı eserinin sonunda bulunan ve Salamis (Atina'nın bulunduğu yarımada)ya kuzeyden güneye paralel uzanan ve özellikle antik çağda Atina limanının güvenliği açısından stratejik öneme sahip olan ada) Kilisesi'nde vaftiz formülü olarak kullanıldığı düşünülen inanç ifadeleriyle kelimesi kelimesine benzer olduğuna işaret eder. Yazarının beyanına göre *Ancoratus*, 374'te kaleme alınmıştır (Percival, 1991: 163).

Zikredilen kredonun bu konsile ait olmadığını düşünen Adolf Harnack'a (1957: 264) göre doğuda 450'den, batıda 530'dan bu yana İstanbul Konsili'nin sembolü kabul edilen kredo, aslında Cyril tarafından kullanıldığı düşünülen Kudüs vaftiz formülüdür. Bu formülün nasıl olup da İstanbul Konsili kredosu haline geldiği hala merak konusudur. Kredoda Aryüsçülük karşıtı ifadelerin ve İznikçi temel kavramların eksik oluşu ayrıca dikkati çekmektedir. Bu da *homousios* ismi altında toplananların aslında homoiousianist tavırlarını hala sürdürdüğünün kanıtıdır. Lietzmann (1967: 46) ise bu konuda bazı şüphelerin ifade edildiğini doğrulamakla birlikte bugün eldeki resmi bildirilerin kredonun bu konsile ait olduğunu kanıtladığını düşünmektedir.

Konsilde kabul edilen kanunların sayısı konusu şüphelidir. Eski Grek kodeksleri ve ortaçağ Grek yorumcuları yedi kanundan bahsetmektedir. Halbuki eski Latince tercüme ilk dört kanunu içermektedir. Eldeki deliller beşinci ve altıncı kanunların 382'deki sinoda ait olduğunu fakat yedinci kanunun çok daha sonra ortaya çıktığını desteklemektedir; çünkü beşinci ve altıncı kanunu içeren VI. yüzyıla ait John Scholasticus koleksiyonu bu kanuna yer vermemektedir (Percival, 1991: 171). Konsilde kabul edilen kanunlar şunlardır:

1. İznik Kredosu muhafaza edilecek ve özellikle şu heretik gruplar aforoz edilecektir: Eunomiusçular ya da Anomeanlar, Aryüsçüler ya da Eodoxianlar, Yarı-Aryüsçüler ya da Pneumatomachiciler, Sabelliusçular, Marcelliusçular, Photiniusçular, Apollinariusçular (Percival, 1991: 172).

2. Bir piskoposluk bölgesindeki piskoposlar kendi sınırları dışındaki kiliselere karışarak kilisede düzensizliğe sebep olmamalıdır. İskenderiye piskoposu sadece Mısır'ın, doğu piskoposları doğunun, Asya bölgesinin piskoposları Asya'nın, Pontus piskoposları Pontus'un ve Trakya piskoposları Trakya'nın idaresiyle ilgilenmelidir. İznik'te Antakya'ya tanınan ayrıcalık muhafaza edilecektir. Ayrıca atanmak ya da kiliseye ait başka herhangi bir görev için piskoposluk bölgelerinin dışına çıkamazlar. Küfür bölgelerinde bulunan kiliseler geçmişten beri kullanılan geleneğe göre yönetilmelidir.

Bu kural özellikle Antakya piskoposu Meletius ve Nazianzuslu Gregory için konulmuş olmalıdır. Bu sinodda vilayet metropolitlerinin kendi bölgelerinin başı olduğu ve kendi sinodlarıyla atandığı görülmektedir. Ancak bu kural Kadıköy Konsili'nde değiştirilecektir. Konsil, Serdica Konsili'nde kabul edilen ve Roma'ya iltimas sağlayan kuralları reddediyor görünmektedir. Belirli yerlerde toplanan konsillere kilise ile ilgili meselelerde tam bir otorite veren bu kanun, Serdica'nın Papa'ya başvurulması gerektiği şeklindeki kararını bırakıp eski hakları geri vermiştir (Percival, 1991: 176-177).

İmparator Konstantin'in İstanbul'u başkent ilan etmesiyle yepyeni bir durum ortaya çıkmıştı. İmparatorluğun doğu topraklarının merkezi İstanbul ya da Yeni Roma, Trakya'daki Heraclea Metropolitliğine bağlı piskoposluk statüsünü⁸⁹ reddederek eski Roma'nın yanında kilise hiyerarşisinde ikinci bir yer iddia etmişti. 381'deki İkinci Genel Konsil'le de İskenderiye'yi saf dışı bırakan bu karar kabul edilmiştir (Hussey, 1991: 297).

3. İstanbul Yeni Roma olduğu için derece olarak Roma piskoposundan sonra İstanbul piskoposu gelecektir.

Bu kanunun amacı doğunun başı olan İstanbul piskoposluğunu mümkün olduğu ölçüde batınkiyle aynı seviyeye getirmektir. Greklerde piskoposluk görevinin kilise hiyerarşisindeki yeri, şehrin sivil rütbesini (derecesini) takip etmelidir. Ancak Roma

⁸⁹ İznik Konsili sırasında İstanbul Piskoposluğu, Heraclea Metropolitliğine bağlı bir piskoposluk idi. O dönemde doğuda İskenderiye, Antakya, Efes, Heraclea ve Kapadokya Caesareası olmak üzere beş büyük piskoposluk bölgesi vardı. Heraclea Metropolitliğinin idareci statüsü sembolik olarak bir süre daha devam etmiştir (Paraskevas ve Reinstein, 1989: 29-30).

eski kilise düzeninde yapılan bu değişikliği yüzyıllar boyunca tanımamıştır. İstanbul'un 1204'te Latinler tarafından işgal edildiği ve burada bir Latin başpiskoposluğu kurulduğu zaman Papa III. Innocent ve 1215'teki 12. Genel Konsil, bu başpiskopoluğa Roma'dan sonra ilk sırayı tanımıştır. Bu tanınma 1439'daki Floransa Birliği'nde Grek başpiskoposluğuna da yöneltilmiştir. Roma bunu kabul etmede ne kadar isteksiz olursa olsun İstanbul Piskoposu 381'den bu yana doğunun başı olmuştur (Percival, 1991: 178-179).

Dvornik (1990: 11-12), konsilin üçüncü kararının dışındaki çoğu kararın doğuyu ilgilendirmekte olduğunu fakat kilise hiyerarşisi içinde Roma'nın öncülüğünün kabul edilmesinin yanında ikinci sırayı İskenderiye yerine İstanbul'a veren üçüncü kararın genel bir nitelik taşıdığına işaret etmektedir. Ona göre İstanbul'un, İskenderiye ve Antakya piskoposluklarının zımnen de olsa farkında olduğu bu statüsü Roma'ya meydan okuma çabasından ziyade İskenderiye'yi hedeflemektedir. Zira İskenderiye piskoposları Aryüşü tartışmalar sırasında kendi düşüncelerini kiliselere empoze ettirerek varolan karışıklığı daha da artırmıştır. Papa'nın ve dolayısıyla batının konsilden haberdar olmamakla birlikte basit bir şeref öncülüğü olarak gördüğü bu karara itiraz etmediği bilinmektedir.

4. Kinik Maximus bir piskopos değildir ve hiç olmamıştır, ayrıca onun atadıklarının kilise hiyerarşisinde yeri yoktur.

Maximus meselesi, İskenderiye ve Roma kiliselerinin başpiskoposlukta rakipleri olan İstanbul'a karşı beslediği kıskançlığı ve onun yönetimine karışmalarını hatta bunun için kendi isteklerine uygun piskoposların atanması için çalışmalarını açıklamaktadır (Percival, 1991: 179-180).

5. Batılı piskoposların kitabına göre Baba'nın, Oğul'un ve Kutsal Ruh'un Tanrılığının birliğini kabul eden Antakyalıları da kabul ediyoruz.

Bu kanunun 382'de toplanan ikinci konsilde benimsenmiş olduğu düşünülmektedir. Burada sözü edilen batılılara ait dogmatik bir eser olmalıdır ancak esas mesele bunun hangi eser olduğudur. Bazı yorumcular bununla Serdica Konsili kararlarının kastedildiğini düşünmüştür, fakat Antakya'daki hizipleşmenin konsilden on yedi yıl sonra ortaya çıkmış olması, kanunda Papa'nın 369'da ve 380'de bu meseleyle ilgili

doğuya gönderdiği iki belgeden birine işaret edildiğini göstermektedir. Bu konuda kesinlik olmamakla birlikte belgelerden ilkinin kastedilmiş olması ihtimali daha yüksektir (Percival, 1991: 181-182).

6. Konsil, suçlamada bulunanları incelemeyi kabul etmeme kararı almıştır. Kilise yöneticilerini suçlama konusunda geniş haklar tanımamakla birlikte herkesi bundan uzak tutmak da hedeflenmemiştir. Eğer heretiklerle ilgili bir mesele vilayet piskoposları ile çözülememişse imparatoru ve hakimleri kızdırmak ve vilayet piskoposlarına saygı göstermemek pahasına ekümenik bir konsilin toplanmasına neden olabilir.

Bu kanunda kullanılan piskoposluk bölgesi ifadesi bugünkü anlamından farklı olarak çok sayıda vilayeti içine alan bir kuşatıcılığa sahiptir. Edirne ve Filibe eyalet kabul edilirken Trakya ve Makedonya piskoposluk bölgesi (diocese) adıyla anılmaktadır. İstanbul Konsili piskoposlara yöneltilen suçlamaları seküler mahkemelerden uzak tutmaya çalışmıştır ve bu durum Theodosius Yasası'nda bulunan ve Valens, Gratian ve Valentinian'ın ismini taşıyan anayasa ile de uygunluk arz etmektedir (Percival, 1991: 183-184).

7. Ortodoksluğa dönenler için şu metotlar ve gelenekler uygulanacaktır: Quarto-decimanlar veya Tetraditesler⁹⁰, Aryüşüler, Makedoniusçular, Sabbatiusçular⁹¹ ve Apollinariusçular eski hatalarını ve bütün heresileri reddettiklerine dair belgeleri ile birlikte kabul edilmeli ve bütün duyu organlarından yağlanmalıdır. Fakat vaftizde tek dalışı kabul eden Eunomiusçularla Sabelliusçular ve Phrygianlar⁹² kâfir kabul edilir (Percival, 1991: 185).

Bu kanunun 381 ve 382 konsilinde oluşturulmadığına fakat bu tarihten en azından seksen yıl sonrasında gündemde olduğuna dair bir kabul bulunmaktadır. Kanunların eski özetinde bu kanun ikiye ayrılmış ve böylece sekizinci bir kanun elde edilmiştir.

⁹⁰ Paskalya'nın Yahudilerle birlikte, haftanın hangi gününe denk gelirse gelsin ilk ayın on dördüncü gününde kutlanması gerektiğini düşünen grup (Percival, 1991: 186).

⁹¹ Novatius'un görüşlerini paylaşan fakat düşüncelerini konsilden en az sekiz sene sonra ilan etmiş bulunan grup (Percival, 1991: 185).

⁹² Frigya ve çevresinde yayılıp uzun süre varlığını sürdürdüğü için bu adla anılan Montanist grup. Montanistler, Kutsal Ruh'tan ilham alan bir peygamber olduğunu iddia eden Montanus etrafında toplanmış itizeli bir harekettir (Percival, 1991: 186).

Socrates ve Sozomen'den öğrenildiğine göre Novatius'un görüşlerini benimseyen Sabbatius, düşüncelerini konsilden en az sekiz sene sonra ilan etmiştir. Bu da kanunun sonraki bir döneme ait oluşunun bir delilidir (Percival, 1991:185).

Bu konsile ait bazı kararlar aynı yıl toplanan Latin konsilinde eleştiri konusu⁹³ olmuştur. Eleştirilen kararlar Flavian'ın seçilmesiyle Meletiusçu hareketin varlığının sürdürülmesi ve Nectarius'un İstanbul piskoposu ilan edilmesi meselesidir. Zira batılılara göre bu görev Maximus'un hakkıdır. Batının bu tavrı sebebiyle ertesi yıl toplanan sinod bir öncekinin ekümenikliği üzerinde durmak zorunda kalmıştır. Papa Damasus bu sinodu sadece kredosuyla onaylamıştır. V. yüzyılın yarısı gibi bir tarihte bile Roma özellikle üçüncü kanunu nedeniyle konsilden menfi bir dille söz etmektedir. Kadıköy Konsili'nde (451) Papa'nın temsilcisi, üçüncü kanun nedeniyle toplantıyı terk etmiştir. 600'ler gibi bir tarihte bile konsil sadece kredosu ile kabul edilmeye devam etmiştir. Grekler Efes Konsil'inde (431) dahi bu konsille ilgili sessiz kalmış ve ancak dördüncü genel konsilde onu ekümenik ilan etmiştir (Percival, 1991: 186-187). Kısacası İkinci ekümenik konsil kabul edilen İstanbul Konsili aslında genel bir konsil değildir. Genellik karakterini Kutsal Ruh doktrinine ve bu doktrini İznik Kredosu'na dahil edişine borçludur (Dvornik, 1990: 11).

Kilise kanunlarını ihtiva eden Grek Metinler koleksiyonunun varlığına ve bu sinodun kanunları ile birlikte imparatora gönderilen mektubun korunduğuna dair tartışmalar bulunmaktadır. Bu mektup, sonuçların imparator tarafından mühürlendiğinde ancak kanun hükmünde olabileceğini belirterek tasdik edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu suretle sinod, başında imparatorun olduğu bir devlet kilisesi⁹⁴ fikrini kabul etmiştir. 30 Temmuz 381 tarihli bir kanunda görüldüğü üzere konsilin sonuçları imparator tarafından onaylanmıştır. Bu kanun, sinodun inançla ilgili emirlerine olduğu gibi piskoposluk görevlerine atama ilgili kararlarına da evrensel bir geçerlilik vermektedir.

⁹³ Buna rağmen Theodosius, batı ile doğuyu ayrı tutan tavrını devam ettirip genel bir konsil toplama girişiminde bulunmamıştır. Ancak 382'de Roma'da ve İstanbul'da toplanan konsiller uzlaşmacı bir tavır sergilemiştir (Harnack, 1957: 265).

⁹⁴ Zernov (1963: 49), Kapadokyalı Babaların, dönemin diğer teologlarının aksine devletin doktrinel tartışmalara müdahalesine karşı çıktıklarını belirtmektedir. Ona göre, Kapadokyalıların bu tavrıyla apostolik gelenek muhafaza edilebilmiştir. Ancak İznik Konsili'nden itibaren imparatorların konsil kararları üzerinde ne kadar etkili olduğu açıkça görülmektedir. Bu noktada Hıristiyan tarihçilerin, siyasi otoritenin IV. yüzyıl Hıristiyanlık tarihindeki rolünü etkisiz hale getirmeye çalıştıkları da dikkate alınmalıdır.

İmparator yaklaşık iki ay önce kendi devlet kilisesine eşsiz bir imtiyaz tanımıştı. Paganizme dönen üyeler vasiyet yazma hakkından mahrum olma ile cezalandırılacaktı. Böylece Hıristiyanlık kelimenin tam anlamıyla bir devlet dini haline gelmiştir (Lietzmann, 1967: 46-47).

İstanbul Konsili teolojik açıdan büyük bir önem taşımaktadır, çünkü bu konsille Aryüsçü ihtilaf sona erdirilmiş ve Teslis doktrini formüle edilmiştir. İznik'te *homoousia* sadece Baba ve Oğul'a referansla kullanılmışken bu kez Kutsal Ruh'a da atfedilmiştir. Doğu, mücadelelerle dolu yıllar sonunda bu sonuca ulaşmıştır. Halbuki batı aynı sonuca zorluk çekmeden kendi insiyakıyla ulaşmış görünmektedir (Lietzmann, 1967: 47).

381'de doğunun onda dokuzu Aryüsçü iken Theodosius'un güç merkezli sert tavrı, Aryüsçülüğün Helenizm'in Grekler arasında kayboluşundan daha kısa bir sürede etkisiz hale gelmesini sağlamıştır. Bu süreç papaz ve teologların halkın derin köklere sahip inancı üzerindeki zaferini temsil etmektedir. Ancak papazların ve teologların halkın inancını daha açık ya da anlaşılır bir hale getirdiği söylenemez. Laik ortodokslar, ortodoks inanç formülünü inançlarını açıklayan ifadelerden ziyade açıklanmayan bir gizem olarak kabul etmeyi sürdürmüştür (Harnack, 1957: 255-266).

Ertesi sene daha fazla sayıda piskopos⁹⁵ kilisenin ihtiyaçları için aynı yerde bir araya gelmiştir. Burada Roma'da toplanacak büyük bir sinoda davet edildiklerini belirten bir mektup almışlar fakat katılamayacaklarını söyleyerek mazeret beyan etmişlerdir. Kiliselerin karşı karşıya kaldıkları tehlikeden söz eden ve apostolik doktrinin bir özetini içeren mektuplarını Roma'ya göndermişlerdir (Theodoret, 1989: 136).

382'de toplanan konsilin mektubundan önemli bazı kısımlar şöyledir:

“Başka bir uzun yolculuğa çıkamayacağımızı belirtir ve kardeşlerimiz Cyriacus, Eusebius ve Priscianus'u sinodunuza göndereceğimizi haber veririz. (...) Bizim vaftiz inancımız Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına inanmayı öğretir, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un tek bir Tanrılığı, Gücü ve Özü olduğunu, saygınlığın ve haşmetin üç tam hipostaz yani üç tam şahıs için eşit olduğunu ilan eder. Böylece Sabelliusçu, Eunomiusçu, Aryüsçü ve Pneumatomachici itizale açık bir kapı bırakılmamıştır. Dahası Mesih'in enkarnasyonu doktrinini, Kelam'ın en başından beri mükemmel olduğuna ve son günlerde kurtuluşumuz için tamamen insan

⁹⁵ Bunların çoğu bir sene önceki konsile katılan piskoposlardır. Gregory ikinci konsil için kendisine yapılan daveti reddetmiştir (Ullmann, 1851: 263).

haline geldiğine inanarak kabul ederiz. Antakya ve İstanbul sinodlarının inancımızı açıkladığımız ve heretikleri aforoz ettiğimiz doktrinel belgelerini okursanız memnun kalacaksınız. Nectarius'u ve Flavian'ı konsilin, imparatorun ve kilise mensuplarının rızasıyla seçmiş bulunuyoruz" (Percival, 1991: 189).

BÖLÜM 4: NAZ ANZUSLU GREGORY'N N HIR ST YAN DÜ ÜNCES Ç NDEK YER VE ÖNEM

4.1. znik Kredosu'nun Muhafazasına Katkıları: Teslis Doktrini

Hıristiyan inanç sistemi ve bu sistemin görünürdeki yansımaları olan kredolar, çeşitli süreçlerden geçerek son şeklini almıştır. Hıristiyanlığın ana doktrini olan Teslis'in, 381 İstanbul Konsili ile bugün bütün Hıristiyanlarca kabul edilen şekline ulaştığı kabul edilmektedir. Ancak 381'e kadar Teslis anlayışında birbirinden farklı pek çok düşüncenin ortaya çıkması, bu doktrinin geçirdiği serüvenin kişiler ve dönemler bağlamında incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Hıristiyanlığın klasik kredoları, gökleri ve yeri yaratan Tek Tanrı inancının ilanı ile başlamaktadır. Geçmişte monoteistik Tanrı anlayışı kilise ve pagan inanışlar arasındaki sınırı belirliyordu. İlk dönemde "her şeye gücü yeten" sıfatı Tanrı'nın her şeyi kuşatan kontrolünü ve hakimiyetini ifade ediyordu. Aynı zamanda "Baba" adı, Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olma rolünü ifade etmek üzere öncelikli olarak kullanılıyordu. Bu fikirler çoğunlukla Kutsal Kitap ve son dönem Yahudiliğinden ve az da olsa dönemin felsefelerinden alınmıştı. Apolojistler⁹⁶ dönemine gelindiğinde ise seküler düşünce daha açık bir elenme işlemine tabi tutulmuştu. Irenaeus (ö. II. yüzyılın sonu), gnostisizmin Yüce Tanrı, Demiurg ve aeonların (aşkın Tanrı'nın kendisinden sudur eden sıfatlarının ezeli ve ebedi tecelligahları) hiyerarşik inişi düşüncelerini çürütüp Demiurg'un kendisinden daha üstün bir varlık bulunduğu için tanrı olamayacağını ispatlamıştı. İlk dönemde kilise, Tanrı'nın kendisini İsa'nın, yani Mesih'in şahsında gösterdiğini, onu ölü iken diriltip insanların kurtuluşu için kurban verdiğini ve kilise üzerine Kutsal Ruh'u gönderdiğini ilan ediyordu. Mesih'in önceden varoluşu ve yaratıcı rolü ile Ruh'un kilisedeki faaliyeti inancı şekillenmeye devam ediyordu. Fakat bütün bu düşünceleri sistemli bir düzene koymak için herhangi bir adım atılmamıştı. Kilise, birbirine eşit üç şahısta var olan Tanrı şeklindeki Teslis doktrinine yani nihai bir sonuca ulaşmak için üç yüz yıldan daha fazla beklemek zorunda idi (Kelly, 1977: 83-84, 86-88).

⁹⁶ Justin Martry, Quadratus, Aristides, Tatian, Athenagoras, Theophilus'dan oluşan II. yüzyıl kilise babaları.

Apostolik gelenekte⁹⁷ ve popüler inançta tanrısal şahısların çokluğu kavramı kök salmış bir biçimde bulunmakta idi. Vaftiz, üçlü isim altında gerçekleştiriliyordu. İşte bu erken dönem ilmihal ve liturjik formüllerinde görülen ve Yeni Ahit yazarları tarafından da kullanılan ikili ve üçlü örnekler, Hıristiyan inancının teoloji öncesi dönemini temsil ediyordu. Teologlar bu ham materyal üzerinde çalışarak Hıristiyanlığın Tanrı doktrinini oluşturacaktı. Apostolik Babalar adıyla anılan ilk dönem yazarları, geleneksel inancı sürdüren kişilerdi. Örneğin Clement (ö. 215) üç şahsın birbirleriyle ilişkisi meselesini ele almamıştı. Diyakonlarla piskopos ya da kiliseyle piskopos ilişkisini Mesih’le Baba’ya uygulayan Ignatius (ö. 107) ise ikisi arasında gerçek bir ayrılığa işaret edebilmişti. Fakat bu ilişki ile ilgili tek iması, Mesih’in Baba’nın düşüncesi olduğu fikri idi. Apostolik Babaların delilleri çok zayıf ve sonuca varmaktan uzaktı. Kilise üçlü formülünü her yerde hissettirse de ortada henüz bir Teslis doktrini yoktu (Kelly, 1977: 88-95).

Apolojistler, Mesih’in zamandan önce Baba ile birlikte ikili bir teklige sahip oluşunu ve onun zaman ve mekan içinde tezahür edişini daha makul kılmak için Logos düşüncesini genişletmişti. Onlar ayrıca “Tanrı Baba” isminin sadece Teslis’in birinci şahsına değil Tanrılığa da işaret ettiğini ve Logos’un yaratılış, açığa çıkma ve kurtuluş için var olduğunu söyleyerek geniş açılımlı bir adım atmıştı. Tanrılık içindeki ezeli ve ebedi farklılığı gösterecek teknik bir dile sahip olmadıkları doğruduydu; ancak bu farklılıkların tam olarak farkında oldukları da açıktı. Logos’la ilgili düşünceleri ile karşılaştırılacak olursa Kutsal Ruh’un statüsü ve rolü konusunda tamamen belirsizlik içinde oldukları görülecektir. Onların gözünde Ruh’un asli vazifesi peygamberlere ilham etmesidir. Esas meselelerinin Mesih’le Tanrılığın ilişkisi olması, Kutsal Ruh doktrinine katkıda bulunmamalarını açıklamaktadır. Ancak bütün kopukluğuna ve tutarsızlıklarına rağmen apolojistlerde Teslis doktrininin ana hatları görülmektedir. Onlar düşüncesini ve ruhunu dışa dönük bir faaliyette gösteren insan örneğinden hareketle, kabaca da olsa Tanrılıktaki çokluğu fark edebilmiş ve Kelam’la Ruh’un zaman ve mekan dünyasında tezahür etmelerine rağmen Baba’nın varlığında durduklarını, Baba ile sürekli bir birliktelik içinde olduklarını gösterebilmişti (Kelly, 1977: 96, 100-103).

⁹⁷ İsa’nın havarileri ve onların talebeleri aracılığı ile sürdürülen gelenek.

Bütün bir II. yüzyıl teolojisinin özetini ve Origen'den önceki ortodoksluğun baskın özelliklerini Irenaeus'ta görmek mümkündür. Irenaeus'un içinde bulunduğu dönem, monoteizm prensibine bağlılıklarından dolayı Baba'yı Tanrılığın tek şahsı olarak göstermiş, dolayısıyla da Oğul'la Ruh'un şahsiyetlerini belirsiz bir duruma itmiştir. Bu dönemin teolojisi, Tanrı'nın bu dünyadaki kurtuluş planına (*oikonomia*) yaptıkları vurgudan dolayı Ekonomik Teslisçilik adıyla anılmaktadır. Buna göre, bölünmez ve tek Baba'da mevcut bulunan, fakat sadece kurtuluş planında tam olarak tezahür eden ve ezelden beri varolan gerçek ayrımlar (Oğul ve Ruh) vardır (Kelly, 1977: 104, 108, 115).

III. yüzyıl, Teslis düşüncesinde sonraki anlaşmazlıklara malzeme sağlayan birbiriyle uyuşmaz eğilimlerin ortaya çıkışına sahne olmuştur. Gnostisizm ve paganizm tehlikesinden dolayı önceki dönemde teologlar Tanrı'nın birliğini vurgulamış, ancak üç şahsın ilişkilerine çok az ilgi göstermişti. En önemli çabaları Teslis'in yaratılış ve kurtuluştaki tezahür ettiğini ve Baba'dan ayrılmamakla birlikte Oğul ve Ruh'un kurtuluş planında kendini nasıl açığa çıkardığını göstermek olmuştur. Bu tarz Ekonomik Teslisçilik, II. yüzyılın son döneminde ve III. yüzyılın başlarında kendini göstermeye devam etmiş, fakat bazı kişilerin ilahi birliğin tehlikeye düştüğü düşüncesine kapılmasına neden olmuştur. Aynı dönemde doğu, öncelikle İskenderiye'de görünmesine rağmen daha sonra Grek Teslisçiliği'nde ve nihayetinde bütün Hıristiyan düşüncesinde etkili olan bir harekete, yani Teslis şahıslarının farklılığına ve gerçekliğine inanılmasına sahne olmuştur (Kelly, 1977: 109-110).

Batıda Hippolytus (ö. 236) ve Tertullian (ö. 225), Irenaeus'la *oikonomiada* tezahür eden üç düşüncesini paylaşmış, fakat ilahi özün tek olduğunu söylemek ve üçü şahıslar şeklinde kabul etmek suretiyle Teslis doktrinini ilerletmişlerdir. II. yüzyılın sonlarında modern tarihçiler tarafından aynı isim altında anılmalarına rağmen temelde birbirinden farklı iki öğreti ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri, "dinamik monarşianizm" ya da daha doğru bir adlandırma ile "adoptionistler" diye anılan ve Mesih'in, üzerine Tanrı'nın Ruhunun indiği bir insan olduğuna inanan gruptur. Diğerisi ise Baba, Oğul ve Ruh arasındaki farklılıkları iyice bulanıklaştıran modalizm öğretisidir (Kelly, 1977: 114-115).

III. yüzyılın son yarısında Grek Teslisçiliğinin yaşadığına dair delillerin zayıflığı Origen'in çoğulcu etkisinin boyutlarını göstermektedir. Bu etki altındaki bazı teologlar Origen'in Oğul'un Baba'ya olan yakınlığı vurgusunu bazıları da onun ikincil konumunu önemsemiştir. Kısacası batı Teslisçiliği uzun zamandan beridir monarşi taraftarı bir eğilim⁹⁸ göstermişken doğu, içinde bulunduğu Yeni-Eflatuncu atmosferin etkisiyle çoğulcu bir yaklaşım sergilemişti. Batı ve doğu arasındaki teolojik temelli ayrılık, sonraki yüzyılda kendini göstermeye devam edecektir (Kelly, 1977: 132-136).

325'te İmparator Konstantin'in emriyle toplanan ve imparatorlukta birliğin sağlanmasının yanında Aryüşü tehdidin bertaraf edilmesini hedefleyen İznik Konsili, İsa'nın Tanrı Oğlu olduğunu ve Baba ile aynı öze sahip bulunduğunu ilan etmiş ve Kutsal Ruh inancını dile getirmişti. Fakat Kutsal Ruh'un Tanrılıktaki yeri hakkında tartışmaların ortaya çıkması için uzun yıllar geçmesi gerekmiştir⁹⁹. Teslisçi ortodoks formülün geliştirilmesinde doğuda Basil, Nazianzuslu Gregory ve Nyssalı Gregory ile batıda Augustine etkili olmuştur. Ancak onların oluşturduğu bu formüle ulaşmak için iki önemli gelişmenin yaşanması gerekmiştir: Homoeousiosçuların homoousiosu kabul etmesi ve Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul ile aynı özden ve tamamen şahsi kabul edilmesiyle son noktasına erişen Kutsal Ruh'un statüsü konusunda tartışmaların ortaya çıkması. İlk periyodun etkili şahısları Athanasius (ö. 373) ve Hilary (ö. 367) için homoeousiosçu grupla İznik grubu arasındaki boşluk, kapatılamayacak kadar büyük değildi. Şahısların farklılığını kabul ettiklerine göre İznikçiler homoeousiosçu grubu inkar edemezdi. Homoeousiosçu grup da özün gerçek benzerliğine inanıyorsa özün birliğini kabul etmek zorunda kalacaktı. 362 İskenderiye Konsili, önceden İznik taraftarlarının üç hipostazı, karşıt grubunsa tek özü şüpheyle karşılamış olmasına rağmen kabaca "üç hipostaz tek öz" formülüne ulaştı (Kelly, 1977: 252-254).

Origen'den beri Kutsal Ruh'la ilgili teolojik düşünce, ibadete ait pratiğin çok gerisinde kalmıştı. İznik'te Ruh'un tanrılığı meselesi gündeme gelmemiş, fakat konuyla ilgili o

⁹⁸ Grekçe hipostaz kelimesi Latince "substantia"nın tam olarak eşanlamlısıdır. Fakat batılı teologlar Tanrılıktaki tek bir hipostazdan (substantia) bahsederek hipostazların üçlüğünü bozuyorlardı. Gregory'nin gözlemlediği gibi onlar üç hipostazdan bahsetmekten kaçınıyordu (Pelikan, 1971: 208-209).

⁹⁹ Kutsal Ruh konusunda suskun kalan sadece İznik Kredosu olmamıştı. Kutsal Ruh, Kutsal Kitap'ta ve liturjide Tanrı diye adlandırılmamış ve ona yöneltilen bir duaya ya da inanca da rastlanmamıştı (Pelikan, 1971: 212).

andan itibaren fark edilir bir ilgi doğmuştu. Caesarealı Eusebius gibi radikaller Kutsal Ruh'u üçlüğün üçüncü gücü olarak tanıtırken, Aetius ve Eunomius gibi son dönem Aryüsçüleri onu Baba'nın isteğiyle Oğul tarafından meydana getirilen en üstün yaratık olarak kabul etmişti. Muhafazakar kilise adamı Kudüslü Cyril ise ortodoks düşüncenin sonradan oluşturacağı düşünceye zemin hazırlamış, fakat Kutsal Ruh'u her zaman Baba ve Oğul'la birlikte var olan ve övülen varlık olarak tanıtmasına rağmen aynı özden oluşa dair bir imada bulunmamıştı. Athanasius ise Mısır'da ortaya çıkan ve Ruh'un yoktan var edilmiş bir yaratık olduğunu ileri süren Tropicici grubuna cevaben onun tamamen ilah olduğunu ve Baba ve Oğul'la aynı özü paylaştığını söylemiş, ancak Kutsal Ruh'u Tanrı ismiyle anmaktan çekinmişti. Ona göre Tanrılık özdeş ve bölünmez bir özü paylaşan şahısların üçlüğüydü. Bu üç şahsın faaliyetleri de tek ve aynıydı. Böylece Athanasius Kutsal Ruh'la ilgili düşünceleriyle Teslis öğretisini tamamlamıştı (Kelly, 1977: 255-258).

Athanasius'un Kutsal Ruh'un aynı özden oluşunu savunmasının ardından bu düşünce çizgisi Kapadokyalı Babalar tarafından ilerletilmiş ve bir sonuca ulaştırılmıştır. 362 İskenderiye Konsili'nde onun yaratık olmadığı ve Baba'yla Oğul'un özünden ayrılamazlığı kabul edilmişti. Gregory'nin bildirdiğine göre 380'lerde konuyla ilgili pek çok farklı görüş bulunmaktaydı. İki önemli farklı yaklaşımdan biri Makedoniusçular ya da Pneumatomachiler diye bilinen grup tarafından temsil edilmekte ve Kutsal Ruh'un Tanrı olmadığını savunmaktaydı. Karşıt grubun yani Athanasius çizgisinin görüşlerinin hakimiyet kazanması ise zaman alacaktı. Gregory'den öğrendiğimize göre Basil, 372'deki vaazında Kutsal Ruh'un tanrılığından açıkça bahsetmekten kaçınmıştı. Nyssalı Gregory, Basil'in öğretisini geliştirerek şahıslar arasında doğaları açısından bir farklılığın olamayacağını ileri sürmüştü. Nazianzuslu Gregory ise, yaklaşık 381'de, konuyla ilgili bütün çekingenlikleri bir tarafa bırakarak şöyle demişti: "Ruh tanrı mı? Evet, tabi. O zaman o aynı özden mi? Tabi, çünkü o Tanrı'dır." Gregory, Ruh'un Tanrı olarak kabul edilmesinde yaşanan gecikmeyi oldukça orijinal bir teori olan doktrinin gelişmesi¹⁰⁰ düşüncesi ile açıklamıştır. Buna göre, Eski Ahit Tanrı'yı tanıtmakta fakat Oğul'u yalnızca bir gölge şeklinde sunmaktadır. Yeni Ahit ise Oğul'u canlı bir şekilde tanıtmakta ve Kutsal

¹⁰⁰ Iconiumlu (Konya) Amphilochius da Tek Olan'ın Tevrat'ta, İki'nin Peygamberler Kitabında, Üç'ün ise İncillerde açığa çıktığını söylemiştir (Pelikan, 1971: 211).

Ruh'a işaret etmektedir. Ruh bundan sonra Hıristiyanların kalbinde yaşayarak kendisini açığa çıkaracaktır (Kelly, 1977: 258-261).

İznik Konsili'nin homoousios terimi Tek Olan'la ilgili problemi çözmeden bırakmış ve Üç Olan için de bir terim bulmamıştı. Kutsal Ruh'un tanrılığı ile ilgili bir karara varma zorunluluğu İznik Kredosu'nu geliştirme ve değiştirme ihtiyacını doğurdu. İznikçi duruş Sabelliusçu hareketin ardından Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasındaki ilişkiyi bulanıklaştırmakla itham edilmiştir. Bu sebeple tek ve üç için özel terimlerin bulunması gerekiyordu. İkincisi için en azından Origen'den beri bu anlamda kullanılan "hipostaz", birincisi için de hem uzun zamandır biliniyor hem de Çıkış 3/14'ün¹⁰¹ yorumunda kullanılıyor olması sebebiyle benimsenen "ousia" terimi bulunmuştur. Bu terimler üç şahsın ilişkisini ifade etmede sonunda bir sonuca (tek öz, üç hipostaz) ulaştıracaktır. Ancak bu iki terimin aynı anlamda kabul edilmesi, hatta İznik Kredosu'nda bile bu şekliyle kullanılması bazı problemlere sebep olmuştur. İznik'te kullanılan terminolojide inatla ısrarcı olmak ve Sabelliusçu sayılabilecek hipostazların farklılığı düşüncesi, İznikçi Teslisçi doktrinin yeni versiyonunun yani İstanbul Kredosu'nun önünde bir engel olarak duruyordu (Pelikan, 1971: 218-219).

Teslis'in ulaştığı nihai nokta, 381 İstanbul Konsili'nde İznik inancının geliştirilerek onaylanması olmuştur. Dolayısıyla Teslis dogması IV. yüzyılın üçüncü çeyreğinde şekillendirilmiştir. IV. yüzyılın ikinci yarısından önce özellikle Kutsal Ruh'tan bahseden tek bir esere bile rastlanmamaktadır (Pelikan, 1971: 211). Bu konsilde Kutsal Ruh'un da Oğul gibi Baba ile aynı özden olduğu resmen onaylanmıştır. Kapadokyalıların yanı sıra Didymus the Blind (398) ve Evagrius Ponticus (399) gibi kişilere ait olan konsilin teolojisi özünde Athanasius'unkine¹⁰² dayanıyordu. Fakat bakış açıları Athanasius'unkinden farklıydı. Zira homoeousiosçu bir gelenekten geldikleri için tek öz yerine üç hipostazı başlangıç noktaları kabul etmişlerdi. Bunun yanında Athanasius'la birlikte Oğul'un ve Ruh'un aynı özden oluşunu ısrarla vurgulamışlardı. Doktrinlerinin özü, tek olan Tanrılığın aynı anda üç varoluş şeklinde

¹⁰¹ Ve Tanrı Musa'ya dedi: Ben, Ben Olan'ım ve dedi: İsrailoğullarına böyle diyeceksin: Beni size BENİM gönderdi.

¹⁰² Bu açıdan kilise, Tanrı'daki üçlük ve birlik arasında nazik bir denge kurup bunu muhafaza ederek "üç şahıs tek öz" şeklindeki klasik Teslis formülünü oluşturan Kapadokyalı Babalar ve kendilerinden önce İznik'in anahtar kelimesi homoousiosu şekillendiren Athanasius gibi aynı çağda yaşayan dört önemli babaya bir daha asla sahip olamamıştır (Ware, 1964: 31).

ya da hipostazda bulunduğu düşüncesi idi. Onlara göre Tanrılık birbirinden ayrı şahıslarda bölünmeden bulunmaktaydı. Üç hipostaz arasında doğaların özdeşliği söz konusuydu (Kelly, 1977: 263-265). Gregory'nin ifadeleri ile "üç şahıs tek bir doğaya sahiptir ve diğer şahıslar, birliğin temeli olan Baba ile birlikte addedilir" (Gregory, 1989: 322).

Kapadokyalıların hipostaz kavramına dair analizi, Athanasius'unkinden daha derinliklidir. Onlar hipostazı, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'ta belirleyici olan şeyi ifade etmek üzere ousiadan ayrı tutmuştur. Teslis'in her bir unsurunun ayırt edici özelliklere sahip oluşunu tanımlamada meydana geliş şekilleri (*modes of origin*) ifadesi hipostazla birlikte kullanılmaya başlanmıştır. İlk başta bu kullanım Oğul'la Ruh'a uygulanmıştır, zira Baba'nınki negatif bir kullanımı gerektirmektedir. Buna göre Oğul doğmuş olan, Kutsal Ruh çıkmış olan, Baba da doğmamış ya da çıkmamış olmalıdır. Teologlar bu konuda farklı ifadeler kullanmış ya da farklı derecede vurgulara sahip olmuş olsa da nihayetinde Teslis unsurlarının ferdiyeti ispatlanmıştır. Üç hipostaz formülü Sabelliusçu tehlikeyi bertaraf etmiş fakat bu sefer beraberinde üç tanrıçılık ithamıyla suçlanmayı getirmiştir. Suçlamalara, her bir hipostazın kelimenin tam anlamıyla bir olduğu ve Tek Tanrı inancının üç hipostazı kabul etmeyle çatışmayacağı söylenerek cevap verilmiştir (Pelikan, 1971: 266, 220-221).

Kapadokyalılar genellikle homoousiosu sadece spesifik ve generik (soyla ilgili) bir anlamda yorumlamakla itham edilmiş ve bu nedenle Yeni-İznikçiler ismiyle anılmışlardır. Bu suçlama Kelly'ye (1977: 267-269) göre bir yanlış anlamaya dayanmaktadır, çünkü İznik babaları homoousiosu yalnızca Oğul'la Baba'nın aynı özü paylaştığını ifade etmek için kullanmıştır. Kapadokyalıların Tanrılığın özünü tekillerde kendini gösteren tümellere¹⁰³ benzetmesi bu suçlamaya kapı aralamaktadır. Aslında onlar bu benzetmenin tehlikesinin farkındadırlar. Bunun için Gregory, Tanrılığın şahıslarının birliğinin tamamen gerçek olduğunu yani zihinde var olan tümeller gibi olmadığını belirtmektedir. Kapadokyalılar için Tanrılığın özü soyut bir öz değil somut bir gerçekliktir. Bu da bizi ilahi özün basitliği ve bölünmezliği inancına götürmektedir.

¹⁰³ Özü her şeyin üstünde tutmak hipostazın değersizleştirilmesine yol açsa da ilahi özün evrenselle özdeşleştirilmesi, Tanrı'nın birliğini korumanın tek yolu olarak görülmüştür. Kapadokyalılar bu sebeple, tek bir özün üç şahısta aynı anda bulunuşunu açıklamak için tümeller ve tikeller benzetmesine başvurmuştur (Pelikan, 1971: 222).

Onlara göre sayı kategorisi Tanrılığa uygulanamaz; çünkü sadece maddi olan niceliksel olarak bölünebilir. Gregory'nin ifadeleri ile "ilahi doğa kesinlikle basit, bölünmez, tek biçimli ve parçasız bir öz"dür". Görüldüğü gibi Kapadokyalılar sayısal anlamda birlik düşüncesi üzerindeki vurgularını doğanın birliğine kaydırmıştır.

Bir ve Üç arasındaki ilişki için kullanılan felsefi terminolojinin spekülatif bir çözüm üretmemesi, Kapadokyalıların ve sonraki Teslis doktrini tarihinin tipik bir özelliğidir. Sonraki teologlar Kapadokyalı teolojinin çözülememiş zıtlıklarıyla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Kapadokyalıların Teslis anlayışı ile ortaya çıkan durum, sonraki yüzyılda tartışmanın Bir ve Üç ilişkisinden Mesih'teki ilah ve beşer ilişkisine taşınmasına hizmet etmiştir (Pelikan, 1971: 223-224).

Teslis'in 380'lere kadar geçirdiği süreci ve genel olarak Kapadokya teolojisinin bu süreçteki yerini inceledikten sonra Gregory'nin Teslis anlayışını ele alabiliriz. Gregory'nin ilk dönemine ait eserlerinde İsa Mesih doktrini ile ilgili bilgilerle rastlanılmaması ve göze çarpan bazı ima ve işaretlerin de açık olmaması ilginçtir. Ancak 370-390 yıllarına rastlayan sonraki dönemde ilgisi özellikle Teslis unsurlarının birbiriyle ve insanla ilişkisi üzerine yoğunlaşacaktır. Teolojik Söylevler bu dönemin en önemli göstergeleridir (Norris, 1970: 43).

Gregory hem üçün birliği hem de Teslis'in her unsurunun farklılığını, geleneksel arka planına dayanarak vurgulamaya çalışmıştır. Carmen'de (II, I, 1, 624-634) ve bazı söylevlerinde (9. Söylev: 6, 10. Söylev: 4) Baba'yı "koruyucumuz, her şeye kadir olan, yaratılmamış, (her şeyin) neden(i), ilk ilkenin yaratıcısı", Oğul'u "ölümsüz, ışığın ışığı, hikmet, kral, ilk arketipin imgesi, çoban kuzu, kurban", Kutsal Ruh'u da "Baba'nın adından sonra zihnimizin ışığı, bizi arındırıp Tanrı haline getiren, hayat veren" gibi geleneksel ifadelerle nitelemektedir. Enkarnasyonu açıklarken en önemli vurgusu, Mesih'in beşeri yönü ile ilahi yönü arasındaki uzlaşma üzerinedir. Fakat ilk döneminde Teslis doktrini sistematik ve detaylı bir biçimde sunduğu söylenemez (Norris, 1970: 44).

Gregory, açıkça ve sıklıkla başvurduğu birlik düşüncesi için tek oluşu açıklayacak çok sayıda imge kullanmaktadır. Bu düşüncüyü genellikle Tanrılık kelimesi ile açıklamasına rağmen bazen güç, mükemmellik ve şan gibi daha eski ve Kutsal Kitap'a

ait ifadeler de kullanılmaktadır. Bu son ifadeler, Teslis'in üç unsurunun da zikredildiği hamd dualarının (*doxology*) çoğunda her üç unsur için de kullanılmaktadır. Julian'a karşı yazılarında ve babasının cenaze söylevinde bu türden kapanış dualarına rastlanmamaktadır. 2., 3., 7., 14. ve 16. Söylev'de ise sadece Rab İsa Mesih'ten bahsedilmektedir. Ancak söylevlerde şan ve şerefin her üç unsura atfı, onların eşit seviyede olduğunu vurgulamak için kullanılmış olmalıdır (Norris, 1970: 45).

Gregory bir söylevinde, her üç unsura da Tanrı ismini atfetmekte hatta bir diğer söylevi de Piskopos Eulalius'u cemaatine "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olan Tanrı'ya" iman etmeyi öğretmeye teşvik etmektedir. Önceki dönemde itiraf ifadelerinden ve liturjik malzemelerden geldiği düşünülen işlenmemiş bir materyal kullanan Gregory, heretik inançlar karşısında daha açık ifadeler bulmak zorunda kalmıştır. İlk başta Teslis'le ilgili ana hataların üzerinde durmuş ve daha sonra kendisinin düşüncelerini ve inancını açıklamıştır. Ona göre biri putperestliğe düşme korkusu yüzünden üç unsuru tek bir hipostaza bağlamak, diğeri de birliği parçalayarak birbirinden bağımsız üç unsur yaratmak olan iki önemli hata yapılmaktadır (Norris, 1970: 46).

Norris'e göre (1970: 47), özel olarak ve tarihsel açıdan Teslis meselesiyle ilgili tartışmaların üç grup yüzünden çıktığını söylemek mümkündür: Ateizm, Yahudilik ve Çoktanrıcılık. Ateizm Sabellius tarafından temsil edilmektedir. Aslında Sabellius'un¹⁰⁴ öğretisi üçlüğü birliğe indiriyormuş gibi gözükmemektedir ancak üç unsur arasındaki farklılıkları o kadar silikleştirmektedir ki ortada unsurlardan eser kalmamaktadır. Üç unsura ait farklı özelliklerin devre dışı bırakılması, sonuçta ayırt edilebilecek hiçbir şeyin kalmamasına neden olmaktadır. Başka bir açıdan bakıldığında onun birleşik bir Tanrılıktan bahsettiği görülmektedir. Bu, Tanrılığa ait özellikleri taşıyamayacak insan zihninin ürünü bir varlığı çağrıştırmaktadır, işte bu nedenle Sabellius'un bir Tanrı anlayışı olduğu söylenemez. Gregory, başlarda diğer ortodokslar gibi Teslis'te birleşik varlık anlayışına karşı çıkmış, fakat sonraki dönemde bu anlayışı Kristolojiyi açıklarken kullanmıştır.

¹⁰⁴ Kelly'ye (1977: 122) göre, Sabellius'un, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'u dış görünüş ya da maske şeklinde anladığı iddiası yanlıştır. Aynı terim (maske: *prosopan*) Hippolytus tarafından "ayrı varoluşlar" şeklinde kullanılmıştır. Sabellius'un böyle bir kullanımı tamamen tersine çevirmiş olduğunu söylemek mümkün değildir.

Problemin diğerk nedeni de kökleri Yahudilikte bulunan ve Aryüs tarafından temsil edilen, Tanrı'nın yaratılmamış oluşunun başka bir varlık tarafından paylaşılamayacağını düşünerek Tanrılıkta kesin bir ayırma giden düşünce çizgisidir. Üçüncü problem ise ultra ortodokslardan kaynaklanmaktadır. Zira onlar Tanrılıkta üç ayrı prensibe vurgu yaparak ve bu üçünün birbirinden ayrı mı yoksa birlikte mi hareket ettiklerini açıklığa kavuşturmayarak pagan köklere geri dönmüştür (Norris, 1970: 47-48).

Gregory, Teslis unsurlarının hem üç hem de bir kabul edilmesinde ısrar etmektedir. Çünkü “Tek bir Tanrı akılda tutulurken her biri kendi özelliklerine sahip üç hipostazı kabul etmek gerekmektedir”. Teslis tartışmalarında genellikle bir ve üçe karşılık kullanılan isimler çokça geçmemektedir. Ancak yukarıdaki ifadede görüldüğü gibi üç unsurun farklılığı hipostaz kelimesi ile gösterilmektedir. Gregory sadece üç hipostazı değil bir de onlara ait özellikleri yani *idiotesi* kabul eder. Üçünü ayrı varlıklar haline getiren özelliklerden bahseder. Ona göre Baba Baba'dır, Oğul da Oğul. Baba'yı korumaya kalkarken Oğul'la yaratılmış olmak arasında bir ilişki kurmak aynı zamanda Baba'nın da konumunu etkileyecektir. Eğer Oğul Baba'ya yabancı ise ya da onunla karışmışsa o zaman Oğul oluşunu ve babalığın dokunulmadan kalmasını nasıl sağlayacaktır? Bu yüzden Oğul'un seviyesini yükseltmeye çalışırken oğulluğunu tehlikeye atmak da yanlıştır. Baba kaynak (arkhe) olma özelliğini korumalıdır. O, Oğul'da ve Kutsal Ruh'da görünen Tanrılığın kaynağıdır. Nitekim Kutsal Ruh ondan çıkmış olması ve ondan ayrılamaz olmasıyla tanımlanabilir (Norris, 1970: 48-49).

Baba-Oğul benzetmesi, Gregory'nin en çok kullandığı benzetmelerden biridir. Çünkü bu benzetme hem iki unsurun doğalarının eşitliğini hem de doğuran ve doğan arasındaki farkı gösterir. Bu anlamda Gregory'nin bir dereceye kadar da olsa Tanrılıkta derecelendirmeden bahsettiği görülmektedir. Baba ve Oğul her açıdan birbirinin aynı değildir, ancak buradan onların birbirine benzemediği ya da çok önemsiz benzerliklere sahip olduğu fikri çıkarılamaz. Baba-Oğul metaforu hem eşitliği hem farklılığı vurgulamaktadır. Kutsal Ruh için böyle bir metafor kullanılmamakla birlikte onun ayrılmaz oluşunun vurgulanması Sabelliusçu tehlikeye düşmekten korumaktadır (Norris, 1970: 49).

Gregory, Teslis düşüncesinde ilk sırayı Tek Tanrı'ya, ikinci sırayı da hipostazlar arasındaki farklılığa ayırdığı bir derecelendirme yapmış gözükmektedir. Fakat bu ayırım Athanasiusçu ortodoks düşünceyle her iki durum açısından da uyuşmamaktadır. Çünkü 362 İskenderiye Konsili kararlarında hipostaz hem üçlük hem de birlik düşüncesi için kullanılmıştır. Athanasius'un koruması altında yazılan sinod mektubu, İbranilere Mektup 1/3 ve Septuagint'teki Yeremya 23/18 ve 22'ye dayanarak hipostazı *ousiayla* eşanlamlı kabul etmiştir. Athanasius'a göre bu eski ve doğru gelenekle uyumludur (Norris, 1970: 49-50).

Gregory'nin hipostazı 369'dan sonra da kullanmaya devam ettiği görülmektedir. Bu tarihten önce de bu terimin farklılıklar için kullanılabileceğini belirterek birlik anlamında kullanımına karşı çıkmıştır. İskenderiye Konsili kararları Arminium'daki (Rimini, İtalya) Aryüsçü konsile tamamen karşı çıkmak durumunda olduğu için terimin Aryüsçü üç ayrı doğa kullanımına itiraz etmekte fakat birlik içinde üçlüğü kastedenlerin kullanımına müsaade etmektedir. Harnack, Zahn'dan devraldığı bakış açısıyla Kapadokyalılar'ın Athanasius ve İznik çizgisindeki ortodoksluğu önemli bir yöne doğru götüren yeni bir ortodoks anlayış sunmuş olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Kapadokyalılar kalkış noktası olarak *homoousiosu* kabul etmiş fakat doktrini *homoiousion* çizgisinde sürdürmüştür (Norris, 1970: 50-51).

Harnack'a göre Kapadokyalılar "teklik" kelimesini tam ve gerçek anlamında kullanmamıştı. Çünkü "birlik" Baba'nın monark ve kendisinden sonuçların çıktığı ilk sebep olduğu bir ilişkiyi ifade ediyordu. Böylece onlar Athanasiusçu çizgide devam etmek yerine Origençi yola dönmüştü. *Homoousios*, onların vurguları ile ortodoksluğun düsturu haline gelmişti fakat Athanasius'un savunduğu özlerin özdeşliği anlamından uzaklaşmıştı. Harnack, Basil'in Apollinaris'le *homoousios* üzerine yaptığı yazışmalara ve İstanbul Konsili'ne atfedilen kredoda *ek tes ousias* ifadesinin *homoousios* ile birlikte kullanılmamış olmasına odaklanmaktadır. Athanasius, De Synodis 41'de *homoousiosun* ortodoks olabilmesi için *ek* ifadesinin mutlaka onunla birlikte kullanılması gerektiğini söylemektedir (Norris, 1970: 52).

Gregory'nin eserlerinde, yüzeysel olarak bakıldığında Harnack'ı haklı çıkaracak bazı noktalar bulunmaktadır. Ancak hem aşırı ortodokslara hem de Sabelliusçularla

Aryüschülere karşı çıkışında özün birliğine meyilli bir Teslis doktrini sunduğu açıkça görülmektedir. Aslında o, Tek bir Tanrı inancını muhafaza etmek gerektiğini düşünmektedir. Sabellius'un hatası da tek bir Tanrı inancına sahip olmamasından değil, fakat Tanrılığı önemsiz bir hale getiren ve onu ateizme götüren anlayışından kaynaklanmaktadır (Norris, 1970: 53).

Gregory, Tanrılığı farklı doğalara ayırarak birliği yıkmaları nedeniyle Aryüschüleri kınamaktadır. Tek bir ilahi doğa vardır. Tanrı, “eşit derecede değerli bir doğaya sahip gerçek bir Tanrı'nın babası olmakla” yok olmayacaktır. Gregory'nin en erken dönemlerinde bile Baba ve Oğul arasında doğa seviyesinde bir eşitliğe inandığı görülmektedir. 370'te ve belki de daha önceki bir zamanda bu eşitliğin Kutsal Ruh'a da atfedildiği bilinmektedir. Fakat bu inancın bugün kullanılan terimlerle ifade edilmediği şüphelidir. Teslis unsurları farklı doğalara sahip değildir ama onların aynı doğaya sahip olduklarını söylemek mümkün müdür? Burada önemli bir mesele ile karşı karşıya bulunmaktayız. Gregory'nin erken dönem eserlerinde homoousios kelimesinin ve daha sonraki eserlerinde kullanılan Athanasius'un Aryüs karşıtı argümanlarının yer almadığı görülmektedir. Acaba bunun nedeni onun doğaların özdeşliğini kabul etmiyor oluşu mudur? Nitekim Baba için kullandığı “arkhe” kelimesi benzerliğin yanında farklılığa da işaret eden bir terimdir. Ancak Gregory bir yerde eşit doğalar ifadesini kullanmaktadır. Başka bir yerde doğalara yapılan çoğul atıf ise onların özdeş olmadığına işaret ediyor gibi gözükmektedir (Norris, 1970: 54-55).

Gregory'nin bu düşünceleri bir başka paragrafı ile değerlendirilmek durumundadır. O, 6. Söylev'in 13. bölümünde melekler ve Tanrılık arasındaki ilişkiden bahsetmekte ve bu iki unsurun benzerliğini ileri sürerken sözü Kutsal Teslis'e getirmektedir. “Tanrı birdir ve ona akıl benzerliğinin yanında doğa özdeşliği sebebiyle de inanılması gerekmektedir” diyen Gregory, akıl benzerliği üzerinde durmakla birlikte belki de ondan daha canlı bir biçimde doğanın özdeşliğini savunmaktadır. Özdeşlik düşüncesi akıl benzerliğini (*homonioia*) güçlendirecek bir unsurdur. Akıl benzerliği düşüncesi Tanrı'nın tekliğini ve doğanın özdeşliğini de kanıtlamaktadır. Özdeşlik fikrinin burada esas meseleyi destekleyen bir unsur olduğu akılda tutulmalıdır. Her ne kadar özün aynı veya özdeş oluşuna dair erken dönem eserleri arasında sadece yukarıdaki ifade bulunsa

da bu alıntının Gregory'nin düşüncelerini açıklayabilecek nitelikte olduğu söylenebilir (Norris, 1970: 55).

Eğer Gregory'nin ifadeleri doğru yorumlanmışsa o, Teslis'in birliğini özün özdeşliğinde bulmuş gözükmektedir. Bu sebeple, Sabelliusçu tehlikeyi Athanasius'tan daha iyi anlamıştır. Belki de bunun esas nedeni homoeousioncu ve Yarı-İznicçi bağlamından kaynaklanmaktadır. Yine belki de bu yüzden hipostazın özle eşanlamı kabul edilmesine karşı çıkmıştır. Ona göre Sabellius Teslis'e zarar vermektedir. Gregory, birlik düşüncesini Sabellius'tan, farklılığı da Aryüs'ten alarak heretikleri mümkün olan tüm ortodoksluk unsurlarından mahrum bırakmıştır (Norris, 1970: 56).

Gregory oldukça detaylı Teslis doktrini açıklamasını bir giriş söylevi ile başlatmaktadır. Birinci Teolojik Söylev Tanrı'yı bilebilmenin imkanını ve bu yola girmiş kişinin sahip olması gereken özellikleri incelemektedir. Gregory'ye göre herkes Tanrı hakkında felsefe yapmamalıdır. Tanrı'yı idrak edebilmek için kişinin bir tefekkür ve arınma hayatından geçmesi gerekmektedir¹⁰⁵. Tanrı ile ilgili meseleler doğru inanç sahibi olmayanların yanında açılmamalıdır. Tanrı'yı idrak edebilmek, süre giden tartışmalar yerine arınmış bir hayatla elde edilecektir (Norris, 1970: 93-94).

İkinci Teolojik Söylev'de de aynı konu üzerinde durmaya devam eden Gregory, arınmış kişilerin bile Tanrı'yı bilebilme yolunda zorluklarla karşılaşacağını söylemektedir. Bu yol maddi olan şeylerden uzaklaşıp insanın kendi içine dönmesini gerektirir. Bundan dolayı insan bedenlenmiş Kelam'ın koruması altında Tanrı'ya yaklaşmalıdır. Ancak insan yine de Yaratıcı'nın bulanık bir görüntüsünü elde edecektir. Gregory burada asketik tefekkür idealiyle vahyin Mesih aracılığı ile Tanrı'ya ulaşma düşüncesini birleştirmektedir (Norris, 1970: 93-94).

Tanrı'yı bilmek isteyen kişi kilise geleneğini yani kutsal metinleri, liturjiyi, duayı ve önceki ortodoks din adamlarını takip etmelidir. Gregory, Beşinci Teolojik Söylev'de her yerde aramasına rağmen bu mesele ile ilgili amacına tam olarak uyan örnekler bulamadığını belirtmektedir. Kaynak, çeşme, nehir, güneş, ışın ve ışık gibi metaforların hiçbiri Teslis'i tam olarak sunamaz. Bu sebeple tek çare, çok az sözcük kullanarak ve bizi bu meselede ışığı ile aydınlatan Kutsal Ruh'u rehber kabul ederek

¹⁰⁵ Bkz. 2.4. numaralı kısım.

daha saygın bir yol takip etmektir. Öyleyse “Baba’ya, Oğul’a ve Kutsal Ruh’a, tek Tanrılığa ve güce” inanılmalıdır (Norris, 1970: 98).

Gregory için Tanrı’ya dair bilgi, esasında beşeri kapasitenin ötesindedir. Ancak bu, kutsal metinler ve liturjide ifade edilen Hıristiyan geleneğini geçersiz hale getirmez. İman, cehd ve asketik hayatla geçen kendi hayatı da bu görüşü desteklemektedir. Ayrıca Gregory’nin benzetmeler kullanırken sahip olduğu tavrı da gelenekselci yaklaşımı ile ilgilidir. Çünkü onun, bir yandan beşeri benzetmeler kullandıkları için Aryüşüleri suçladığı, öte yandan da az da olsa bu tür benzetmeler kullandığı ve çok sayıda Kutsal Kitap figürüne de yer verdiği görülmektedir. Gregory’ye göre bu tür benzetmeler gelenekte olduğu için kullanılabilir. Nitekim kendisi de Teslis doktrinini sunarken geleneksel ve liturjik ifadelerle sık sık yer vermektedir (Norris, 1970: 98-99).

Gregory’ye göre Baba ve Oğul’la ilgili önceden varılan adımla uyumlu olarak Kutsal Ruh’un inanç formülüne dahil edilişi meselesi, ilham ile gerçekleşmiştir. Dogmatik ortodokslukla ilişki içinde olduğu bilinen bir gerçek olmakla birlikte esas vurgusu, Teslis’in ibadet ve kurtuluş için merkezi bir yere sahip olması üzerinedir. Dolayısıyla tek öz, üç şahıs formülünü sadece yakın geçmişteki dev şahsiyetlerden geldiği için kabul etmemiştir. Bu formül ona göre inancın tam ve doğru anlayışına ermede önemli bir konumda bulunmaktadır (Norris, 1970: 99).

Gregory’ye göre tek bir ibadet ve tapma vardır, yani tek olana ibadet etmek aynı zamanda üç olana tapmak demektir. Gerçek dindarlık Teslis’e hürmet etmekle elde edilir, Tanrı’nın birliğine adanmamış olmakla da isyan edilmiş olunur. Teslis bir inci gibidir, bir parçası zarar görürse bütünü de bozular. Ayrıca eğer Oğul Tanrı olmasaydı bugüne kadar yapılan ibadetler boşa gitmiş olacaktı. Kutsal Ruh da Tanrı olmasa idi insanları nasıl kurtaracaktı? Onlar yaratılmış ise takdis de geçersiz olacaktır; çünkü o zaman bir yaratılmış adına vaftiz olunmuş olur. Baba’nın, Oğul’un ve Kutsal Ruh’un isimleri lekelenirse o zaman inanç, yeniden doğuş, itiraf, tanrılaşma ve ümit de küçük düşürülmüş olacaktır. Bütün bunlar nedeniyle Teslis’e yapılan herhangi bir saldırı inancı da hedef almış olmaktadır (Norris, 1970: 100-101).

Gregory, Teslis’i ispatlarken teklik ve üçlük gibi birbirleriyle çelişen iki kelimeyi kullanmıştır. Bu ifadelerin paradoksal yapısı şu cümlelerde de görülmektedir: “Tanrılık

ayırım olmadan ayrılmıştır veya ayrılıkta birleşmiştir. O birleşerek ayrılmıştır ve o, üçlükteki teklik ve teklikteki üçlüktür.” Gregory, bu tür gizemleri çözmek için uğraşanlarla alay etmekte ve onların kapasitemizin ötesinde olduğunu ısrarla belirtmektedir. Fakat bu gizemleri teknik bir dille daha anlaşılır hale getirmek mümkündür (Norris, 1970: 101-102).

Gregory hipostaz ve ousia kavramları üzerindeki tartışmayı doğu ile batının kelime dağarcığındaki farklılığa bağlamakta ve batılıların dillerindeki eksiklik nedeniyle bu iki terimi ayıramadıklarını belirtmektedir. Onun son döneminde Teslis için kullandığı en önemli ifade “üçlü ışık”tır (Söylev 33:11, 39: 11, 40: 34). Bu ifade İznik Kredosu’nda bulunan, ayrıca gelenekte ve Kutsal Kitap’ta kullanılan ve Baba ile Oğul arasındaki hem birliği hem de farklılığı ifade edebilen “ışıktan ışık” tamlamasından gelmiş olmalıdır. Gregory’nin üçlü ışığı, Kutsal Ruh’u da Tanrılığa dahil etmek için girişilen bir genişletme çabasıdır. Bu ifade teknik olmaması ve arka planı sayesinde Teslis paradoksunu tasvir etmede etkili ve kullanışlı bir formül olmuştur (Norris, 1970: 103-104).

Gregory, Teslis’teki teklik unsurunda ısrarcı olmakla birlikte monad düşüncesini reddetmektedir. Ona göre Tanrılık tek bir hipostaz olamaz. Teklik de Sabelliusçular ve Makedoniusçuların söylediği gibi sayısal bir değer değildir. Her sayı, altında bulunan şeylerin niceliğini belirtir, onların doğasını değil. Dolayısıyla doğa ve sayı eşanlamlı iki kavram değildir. Şeyler özde bir fakat sayıca birden çok olabilir. Bir oluşu doğasıyla, birden çok oluşu niceliği ile ilgilidir (Norris, 1970: 105-106).

Gregory tekliği açıklamaya çalışırken karşı tarafın görüşlerini inkar etmekte fakat doğrulayıcı bir üslup kullanmamaktadır. Başka bir deyişle teklik düşüncesi için sağlam bir zemin hazırlayamamıştır. Bu sebeple sayı ile doğa arasındaki ilişki açıklanamadan kalmıştır. Kutsal Metinlerde sayı ve doğanın farklı seviyelerde fonksiyona sahip olduğu görülmektedir. Gregory de sayının doğayı değil niceliği ifade ettiğini iddia ederek meseleyi çözmeye çalışmaktadır. Basil, sayı kavramının gerekli durumlarda kullanılabileceğini söylemekte, fakat Tanrılığın sayının ötesinde bulunduğunun zaten açık bir durum olduğunu da eklemektedir. Nyssalı Gregory ise sayı ve çokluğun Tanrılıkla ilgili kullanılamayacağını savunmaktadır. İki arkadaşının tutumu arasında

bir yerde bulunuyormuş gibi gözüken Gregory, Teslis'in sayıca üç olduğuna inanmasına rağmen bununla ilgili kesin ifadeler bulamamaktan dolayı sıkıntı çekiyor olmalıdır. Sayı açısından kastedilen üçlüğün bir ayrıma neden oluşu, çözülmesi gereken bir problem olarak durmaktadır (Norris, 1970: 107-108).

Gregory başka bir monad anlayışına da itiraz etmektedir. Aryüsçülere ait olan bu anlayış, Tanrılığın birliğini doğmamış olana (Baba'ya) hasretmektedir. Teslis'in doğası negatif bir üstünlük ya da *agennatos* kavramıyla açıklanamaz. Tanrı ve doğmamış olmak birbirinin yerine kullanılacak isimler değildir. Baba'nın doğmamış olması özün dışında ferdiyetle ilgi bir meseledir. Aynı şekilde Oğul'un Baba'ya sahip olması (*gennatos*) da onun doğasının değil ferdiyetinin bir özelliğidir (Norris, 1970: 108-109).

Gregory, ilk döneminde ortaya koyduğu, Teslis unsurlarının doğa, şeref ve itibar açısından eşit oldukları düşüncesini tekrarlayarak açıklamalarını sürdürmektedir. O, kısaca tek ve karışık olmayan bir doğanın fertlerini savunmaktadır. Aryüsçüler, Tanrı isminin Baba ve Oğul için muğlak bir şekilde kullanıldığını iddia etmekteydi. Gregory onların bu düşüncesine ve düşüncelerini savunmak için verdikleri örneklere karşı çıkmaktadır. Oğul her ne kadar oğulluğunu Baba'dan almış olsa da Baba ve Oğul oluş her ikisi için de ortak ve eşittir. Öneğin Adem, Havva ve Şit aynı öze ve doğaya sahip üç şahsı ifade etmektedir. Yaratılmış, parça ve oğul olmak aynı şeyler değildir fakat bunlar aynı özendir. Öyleyse üç ayrı şahıs tek ortak bir doğaya sahip olabilir (Norris, 1970: 110-111).

Teslis'te birbirinden farklı isimler kullanılmış olsa da Tanrı'nın tek özü, doğası ve ismi vardır. Gregory, sonraki döneminde, heretiklere karşı ortodoksluğun kalesi olarak *homoousios* kavramını gündeme getirmiştir. Heretiklerin ya da henüz ikna olmamış ortodoksların bu kavramla ilgili en önemli itirazı, onun kutsal metinlerde bulunmayışı üzerine olmuştur¹⁰⁶. Daha önceki dönemde kullanılmayan bu terimin amacı, Teslis'te Tanrı'nın tekliğini ve doğanın aynı oluşunu ifade etmektir. Bu anlamıyla terim, Teslis'teki monadı açıklamaya çalışırken Gregory'nin merkezi kavramlarından biri olmuştur (Norris, 1970: 112-113).

¹⁰⁶ Bkz. 3.1 numaralı kısım.

Gregory'nin bir taraftan Teslis unsurları arasında bir farklılık seviyesi sunması, öbür taraftan Tanrı'nın tekliğini savunması, daha önce sözü edilen Harnack'a ait iddiaya kapı aralamaktadır. Ancak onun Teslis'in üç eşit doğadan oluşmadığı şeklindeki ısrarı ve eşitlik yerine özdeş oluşu vurgulaması dikkati çekmektedir. Bunun yanında o, bir birlik ya da monarşi düşüncesini farklı yoğunluklarda olsa da her zaman taşımıştır. Ayrıca üç tanrı fikrini de şiddetle reddetmektedir (Norris, 1970: 114-115).

Makedoniusçuların onu üç tanrı fikrini savunmakla itham etmesi üzerine Gregory, babaya sahip (Oğul) ve babadan çıkmış olmanın (Kutsal Ruh) eşit ya da ikinci sıraya koyan bir tarzda da olsa üç ayrı doğa düşüncesini bertaraf ettiğini belirtmiştir. Fakat monarşi düşüncesinde bazı kapalı noktalar bulunmaktadır. Anarşi ya da çokbaşlılık düşüncesinden korunmak için monarşiyi her zaman koruduğu görülmektedir. Ona göre tek bir yönetici vardır, fakat bunu üç şahıstan birine hasretmek mümkün değildir. Baba'dan *arkhe* olarak bahsetmesi bir nedensellik meselesini gündeme getirmektedir. Ancak bu nedensellik unsuru Baba'nın ferdiyetiyle ilgilidir. Dolayısıyla doğa seviyesinde bir nedensellikten bahsedilemez (Norris, 1970: 116-117).

Üç şahsın hepsi aynı özden olmaları sebebiyle tanrıdır, monarşi nedeniyle de tek bir tanrıdırlar. Monarşinin kime ait olduğu sorusuna cevap arayan Gregory, Tanrı'nın özüne ya da tek öze ulaşmıştır. Bu noktada Baba esas neden değildir. Fakat öte yandan o daha büyük veya küçük, *arkhe* ve neden gibi kelimeleri kullanmaya devam etmekte ve Baba'nın *arkhe* oluşundan bahsedebilmektedir. Gregory, ilk dönemine ait Baba'nın nedenselliği düşüncesi ile son dönemine ait *homousios* inancını uzlaştırmaya çalışırken zorluk çekmiş gözükmektedir. Monarşiyi Teslis'e ait kılmak ve bununla birlikte Baba'nın nedenselliğini Teslis içi ilişkilerle çözmeye çalışmak bir sonuç vermemiştir. Arkheyi her iki seviyede kullanmaktan doğan problem hala çözülmeyen durmaktadır (Norris, 1970: 117-118).

Son dönemde tartışılan konulardan biri olan Gregory'nin Teslis'in unsurları arasındaki ilişkide nedensellik meselesi hakkındaki öğretisi, 31. Söylev'in 14. paragrafında yer alan şu ifadelerden kaynaklanmaktadır: "Bu yüzden Tanrısallığa yani ana neden ve monarşiye baktığımızda, bize tek bir Tanrı varmış gibi gözükür. Fakat Tanrısallığın

içlerinde yaşadığı unsurlara, zamansız ve esas nedenle eşit şana sahip olanlara baktığımızda üçe ibadet ederiz.” (Cross, 2006: 105)

Gregory'nin yukarıdaki pasajı, kimilerine göre, Baba'nın, Oğul'un ve Kutsal Ruh'un nedeni olduğunu ileri süren nedensel bir dil kullanmaktadır. Gerçekten de onun başka pek çok yerde Baba'yı diğer iki şahsın nedeni kabul ettiği görülmektedir. Baba aynı zamanda iki unsurun varlıklarının ve tanrısallıklarının da nedenidir. O, Teslis'in birliğinin açıklamasıdır. Neden olmak Baba olmanın özelliğidir yani o, doğası gereği nedendir. Fakat Gregory bir yandan Baba'yı diğer iki şahsın nedeni kabul etmekte öte yandan da üç şahsın hepsinin nedeninin Tanrısallık olduğunu ileri sürmektedir (Cross, 2006: 105-106).

Richard Cross'a (2006: 107-108) göre, Lewis Egan, F. W. Norris, E. P. Meijering ve John Meyendorff gibi bazı bilim adamları Gregory'nin Baba'yı Oğul'un ve Kutsal Ruh'un nedeni olarak kabul ettiğini iddia etmektedir. Thomas Torrance ise monarşinin Teslis içinde üç şahsın hepsine ait olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, Kapadokya Teslis doktrininde ortaya çıkan Origenci Oğul'u ikinci sıraya koyma düşüncesinden rahatsız olan Gregory, “ilke” teriminin barındırdığı tehlikenin farkına vararak monarşiyi tek şahısla sınırlandırmamıştır. Monarşi, Teslis'in içinde ve onun sayesinde meydana gelen birliktir. Bu sayede Gregory, monarşiyi ilahi özle ilişkilendirmiş ve şahıslar arasındaki nedensel bağlantıyı zayıflatmıştır. Bu, ilahi özün kendi dahili ilişkileri ile düşünülmesi gerektiğini söyleyen Athanasius'un düşüncesi ile de mutabıktır. Monarşi özle bağlantılı sayılınca ortaya ilişki bir durum çıkmaktadır. Baba kelimenin ilk anlamı ile Oğul'un ve Kutsal Ruh'un sebebi olamaz.

Yukarıdaki pasaj, Eunomiusçu düşmanlar karşısında, üç şahısta da eşit derecede ortak olan ilahi özün bölünmezliğini savunmaya çalışmaktadır. 31. Söylev'de Gregory'nin karşı çıktığı iki grubun Makedoniusçular ve Eunomiusçular olduğu anlaşılmaktadır. Bu gruplardan ilkinin itirazı, Teslis'teki triteist tehlike ile ilgilidir. İkinci grup ise homoousiona inananlara, şahsın Tanrı'daki şahıstan türemesinin ilahi özün bölünürlüğüne gerektirdiğini iddia ederek karşı çıkmaktadır (Cross, 2006: 109).

Gregory, ilahi şahısların birbirlerinden türemelerinin, özün bölünürlüğüne gerektirmediğini iddia etmektedir. Ona göre Tanrılık, tıpkı karşılıklı olarak birbirlerine

bağlı üç güneşte tek bir ışık karışımı olması gibi bölünmüş şeyler içinde bölünmemiştir. Işık üç güneşin nedeni değildir. Bu örnek Gregory'nin ilahi özün üç şahısta ortak olarak bulunduğu düşüncesini açıklamaya çalışmaktadır (Cross, 2006: 110).

İlahi özün ortak oluşunu savunan Gregory, Oğul'u ikinci sıraya koyan düşüncenin her şeklini reddetmektedir. Bu, aynı zamanda, onun Baba'yı diğer iki unsurun nedeni sayan iddiasıyla da uyumludur. Zira sebep olmak doğa olarak daha büyük olmayı gerektirmez. Baba ile Oğul ontolojik olarak birbirine bağlıdır, Baba Baba olmak için Oğul'u doğurmak zorundadır. Bu iki şahıs birbirine bağlı ise nasıl olup da *subordinationist* bir teolojinin ortaya konduğu söylenebilir (Cross, 2006: 111)?

İlahi öz, üç şahısta da aynıdır ve şahıslar öz açısından özdeştir. İlahi özün üç şahısta ortak olduğu düşüncesi Basil ve Nyssalı Gregory tarafından da kabul edilmişti. Fakat onlar ilahi özü tümeller düşüncesi çerçevesinde anlamıştı. Gregory'yi nedensel bir dil kullanmaya iten sebepler üzerinde düşünüldüğünde, tümellerin tekilerin sebebi olduğunu söyleyen Yeni-Eflatuncu tümeller anlayışı üzerinde düşünmek yararlı olacaktır. Gregory, Tanrılık kavramını kullanırken daha doğrusu onun tümel bir öz olduğunu vurgulamaya çalışırken nedensellik diline başvurmuştu. Bu açıdan o da tümeller hakkında Yeni-Eflatuncular gibi düşünmektedir. Ona göre Oğul'un ve Ruh'un zamanda gerçekleşen bir başlangıcı yoktur ve onlar nedensel açıdan kaynaksız değildir. Gregory, bir yerde Oğul'un zamansız ve nedensiz olarak Baba'dan olduğunu söylemektedir, ancak metinlerin çoğu nedensel bir dile sahiptir (Cross, 2006: 111-114).

Cross, Gregory'nin monarşiyi Tanrısallığın ya da Teslis'in bütün şahıslarının bir faaliyeti olarak gördüğünü ileri sürmektedir. Tanrı'nın dışa dönük faaliyeti konusunda açık olan Gregory, Nyssalı Gregory gibi bu faaliyetin farklı yönlerini farklı şahıslara ait görmektedir. Her üç şahıs da neden, yaratıcı ve mükemmelleştiricidir. Baba her şeyin üstündeki neden, Oğul da her şeyin nedenidir. İlahi öz, üç şahıs tarafından bölünmeden paylaşılmaktadır (Cross, 2006: 114-115).

Özetle, monarşi ilahi özle ya da Teslis'le ilgilidir. İlahi özle şahıslar arasındaki ilişki, özün bölünmezliği düşüncesi ile bağlantılıdır. Dönemin tartışma ortamı ve felsefi

bağlamı Gregory'yi nedensel terimler kullanmaya sevk etmiştir. İlahi öz üç şahıs tarafından paylaşılır ancak bu onun bölünür olduğu anlamına gelmediği gibi Oğul ve Ruh'un Baba'dan çıkışı da özün bölünür olduğu anlamına gelmemektedir (Cross, 2006: 116).

Gregory'nin Teslis'i ispatlarken başvurduğu teklik kavramına eşlik eden bir diğer argüman ise üçlüktür. Zira Teslis'in tam bir resmini sunmak ancak monad ve triad anlayışı bir araya geldiğinde mümkündür. Triadı yanlış bir şekilde sunan Sabelliusçu ve Aryüsçü heretik hareketler de böyle doğru bir resmin çizilmesini gerekli kılmaktadır (Norris, 1970: 118).

Gregory Teslis'in gerekliliğiyle ilgili spekülatif bir anlayış sergilemektedir. Bu anlayışa göre "baştan beri bulunan monad, dualitedeki faaliyete ulaşmış fakat en sonunda gerçek yerini Teslis'te bulmuştur". Burada filozofların bahsettiği Tanrı'nın iyiliğinin taşmasından söz etmek mümkün değildir. Gregory'ye göre monad, saygınlıktan mahrum Yahudi mutlakiyetçiliğine, ikilik ise düzenden mahrum Grek çoktanrıcılığına aittir (Norris, 1970: 121).

Gregory meseleyi başka bir yerde Tanrı'nın kurtarıcı vahiy planı¹⁰⁷ ekseninde açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre Tanrı, insanın ihtiyaçları ve kapasitesi nispetinde kendini göstermiştir. İşte Tanrı'nın bu planı nedeniyle Teslis, iradi olarak kabul edilene kadar tam olarak açıklanmadan kalmıştır. Babaya sahip olma ve Baba'dan çıkma Oğul'la Ruh'un tanrılığını ortaya koyan şeylerdir. Ama insan bunun mahiyetini idrak edebilecek yapıya sahip değildir (Norris, 1970: 122).

Oğul hem fiziksel hem de ruhsal açıdan bizden farklı bir şekilde var olmuştur. Bu yüzden ona zaman ve yaratılış gibi kavramlar atfetmek yanlıştır. Oğul'la Ruh yaratılmış değildir. Ayrıca Oğul'un var olmadığı bir zaman yoktur, yani ezellilik yalnızca Baba'ya has değildir. Oğul Baba'dandır fakat ondan sonra değildir. Zaten güneş ve ışığında görüldüğü gibi neden sonucundan önce olmak zorunda değildir. Oğul doğmadan önce, bizim anne karnımızda bulunduğumuz halden farklı olarak etkisiz de değildir (Norris, 1970: 123-124).

¹⁰⁷ Bkz. Gregory, 1989: 320.

Gregory, Oğul'un başlangıcının ve sonunun olup olmayacağı gibi bazı meselelerde Aryüsçülere alternatif olacak bir görüş sunamamıştır. Teslis anlayışı ilk şeklini değiştirmeden sonraki dönemde de varlığını sürdürmüştür. Fakat özellikle Aryüsçü saldırılar karşısında daha ince işlenmek durumunda kalmış ve çok daha fazla malzemeyle desteklenmiştir. Gregory'nin ilk dönemine ait düşüncelerini reddetmediği fakat vurguda önemli değişikliklerin olduğu görülmektedir. Örneğin ilk dönemde kullanılmayan homoousios terimi heretiklerle mücadelede merkezi bir rol kazanmıştır. Teslis'te sayısal açıdan farklılık problemi tekliğe yapılan vurgu ile giderilmeye çalışılmıştır. Diğerlerini ikinci sıraya koyuyor gibi görünen Baba'nın arkhe olduğu düşüncesi devam etmiş, fakat aynı zamanda nedenin Teslis'in doğasına ya da özüne ait olduğu vurgulanmak istenmiştir. Ancak bu konu hala tam olarak açıklığa kavuşmamıştır. Gregory, Teslis anlayışının merkezinde duran Tanrılığın birliği düşüncesi yanında, homoousiosu şahısları birbirine karıştırmadan ya da emerek yok etmeden açıklayabilmiştir. Burada bir fikir değişikliği yerine üslup değişikliği söz konusudur. Çünkü o, ilk döneminde de Teslis'teki özlerin özdeşliğini kabul etmekteydi. Son dönemde, İznik Kredosu'ndaki terminolojinin ötesinde ortodoks inancın içeriğinin daha iyi farkına vardığını söylemek mümkündür. Gregory nihayetinde, Teslis öğretisinin idrakine tam olarak ulaşmanın bu dünyada, belki de öteki dünyada dahi mümkün olmadığını¹⁰⁸ belirtmekte fakat Tanrılıkla ilgili bütün düşüncelerin geleneksel, liturjik ve Kutsal Kitap'a ait bir atmosferde yani hayatın ruhunda bulunduğunu da eklemektedir (Norris, 1970: 126-127).

¹⁰⁸ Lossky'ye (1973: 45, 63) göre, Teslis'i anlamada insanın yetersiz oluşu apophatik teolojiyi zorunlu kılmaktadır. Ancak patristik düşünce apophatik yapısı ile Teslis dogmasını formüle ederken doğayı ve hipostazi ayırabilmeyi ve bu ikisinin gizemli eşitliğini muhafaza edebilmeyi başarmıştır.

4.2. stanbul Konsili Kararlarına Katkıları: Kutsal Ruh Doktrini

Önceki bölümde Kutsal Ruh doktrininin gelişimi Teslis'in geçirdiği süreç bağlamında ele alınmıştı. Burada Kutsal Ruh doktrininin geçirdiği teolojik süreç, daha çok dönemlerini temsil eden teologlar açısından incelenecektir. Teologlar üzerinden takip edilecek düşünce çizgisi, İstanbul Konsili'ne ve Gregory'ye ulaşacak ve daha sonra bu ikisinin Kutsal Ruh anlayışı üzerinde yoğunlaşılacaktır.

II. yüzyıldan önce kilisenin Tanrı ve Mesih'e dair işlenmemiş düşünceleri arasında, Kutsal Ruh'un Eski Ahit peygamberlerine ilham ettiği¹⁰⁹ ve daha sonraki dönemde de inananlara ihsan edilmiş bir hediye olduğu düşüncesi de yer almakta idi. Bu yüzyılda önceleri Baba ve Mesih'i içeren fakat daha sonra üçlü bir model sunan inanç kurallarına rastlanmaktadır (Kelly, 1977: 88).

İlham veren Kutsal Ruh anlayışı daha sonra da devam edecektir. Örneğin Clement (ö. 215), Kutsal Ruh'u, önceden var olan manevi veya semavi kilise ve aynı zamanda inananların annesi diye tanıtmaktadır. Barnabas'ta (ö. 61) da ruhun iki şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan biri peygamberlere ilham eden ve Tanrı'nın çağırdığı kişileri, çağrıyı almaya hazır hale getiren Kutsal Ruh'a işaret etmektedir. Diğerisi ise Mesih'in bedenini ruhun damarı olarak niteler; çünkü ondaki tanrısal unsur ruhsal bir doğaya sahiptir. Clement de aynı şekilde Mesih'in bedenlenmeden önce ruh olduğunu söylemektedir. Ancak Kutsal Ruh, Mesih'in önceden var olan ruhundan farklıdır (Kelly, 1977:91).

Hermas (ö. 160), üzüm bağını hizmetçisine emanet eden bağ sahibi örneğinden¹¹⁰ yola çıkarak Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasında bir ilişki kurmaktadır. Buna göre Baba bağ sahibi, Oğul hizmetçi, Kutsal Ruh da bağ sahibinin sevgili oğludur. Bu örnek enkarnasyondan önceki durum için uygulanmıştır. Öyleyse enkarnasyondan önce

¹⁰⁹ Bu düşünceye göre peygamberler Kutsal Ruh tarafından harekete geçirilir. Kutsal metinler de onun tarafından bu konuda sadece Tanrı'nın hizmetçisi olarak görev yapan yazarlara yazdırılır. Bu sebeple Kutsal Kitap'taki her şey onun tarafından verilmiştir. Origen ve Gregory'ye göre, Kutsal Kitap yazarlarının hepsi Kutsal Ruh'un etkisi altında yazdığı için metinlerdeki hatalar dahi ilahi bilgelikten kaynaklanmıştır. Kutsal Ruh, yazarların ilahi gerçeği çok daha iyi anlamalarını sağlamış fakat bunu yaparken onların iradesini devre dışı bırakmamıştır. Augustine'e göre Kutsal Ruh, yazarların hafızalarında tuttıkları bilgileri harekete geçirmiş ve onları hataya düşmekten korumuştur (Kelly, 1977: 61-63).

¹¹⁰ Luka 20/9-16.

yalnızca iki tanrısal şahıs yani Baba ve Kutsal Ruh vardır. Ancak enkarnasyon öncesinde Oğul, Kutsal Ruh ile bilinmiştir. Daha sonra elde ettiği kazançtan ötürü ödül olarak diğer ikisi ile aynı seviyeye çıkarılmıştır (Kelly, 1977: 94). Görüldüğü gibi Hermas, Clement'ten farklı olarak enkarnasyon öncesindeki Oğul ile Kutsal Ruh arasında açık bir ilişki kurmaktadır.

Tatian'a (ö. 185?) göre, Tanrı'nın Ruhunu herkeste bulunmaz, o sadece doğru bir yaşam sürenlere gelip onların ruhu ile birleşir ve saklı olan geleceği onlara bildirir. Athenagoras (ö. 190) da Kutsal Ruh'un peygamberlere ilham ettiğini söyledikten sonra onu, güneş ışını gibi Tanrı'dan çıkan ve tekrar ona dönen bir akıntıya benzetir. Theophilus (ö. 182) için Kutsal Ruh, Hikmet'tir. Güneşin ve ayın yaratılmasından önceki üç günle, Baba, O'nun Kelamı ve Hikmetinden oluşan üçlük arasında bir bağ kuran Theophilus, Tanrı'ya üçlü kelimesini atfeden ilk kişidir. Genel olarak bakıldığında apolojistlerin Kutsal Ruh hakkındaki düşüncelerinin belirsiz olduğu görülmektedir. Onların gözünde Kutsal Ruh'un esas görevi peygamberlere ilham etmedir. Ancak sonuçta, Kutsal Ruh'un Kelam gibi tanrısal doğayı paylaştığını dile getirdikleri bilinmektedir (Kelly, 1977: 103).

Irenaeus (ö. II. yüzyılın sonu), apolojistlerin çizgisini bir adım ileriye taşıyarak Kutsal Ruh'a üçlü planda tam bir yer vermiştir. Kutsal Ruh, Oğul'la çok yakından ilişkilidir. Tanrı rasyonel olduğu için Logos'a, ruhsal olduğu için de Kutsal Ruh'a sahiptir. Kelam ve Hikmet yaratılış faaliyetinde birlikte hareket etmiştir. Ancak Yaratıcı Baba, faaliyetinin araçlarından yani Kelam ve Hikmet'ten ayrılamaz. Yaratıklara hayat vermek Kelam'ın, onları düzene koyup süslemek de Kutsal Ruh'un fonksiyonudur. Ancak onların tek fonksiyonu yaratılıştan ibaret değildir. Kelam Baba'yı açığa çıkarırken Kutsal Ruh da peygamberlere ilham eder ve insanları Tanrı'ya giden yolda yeniler. Baba'nın bilgisi Oğul'dur, Oğul'un bilgisi ise Kutsal Ruh'la elde edilir. Kutsal Ruh'un başka bir faaliyeti de kutsamaktır; çünkü "o, insanı arındırıp Tanrısal yaşama ulaştıran Baba'nın Ruhudur". Bütün bunlara rağmen Irenaeus, hiçbir yerde Kutsal Ruh'tan Tanrı ismiyle bahsetmemiştir ancak onu tanrısal bir seviyede gördüğü açıktır (Kelly, 1977: 105-107).

Montanizm'in, Tertullian'da (ö. 225) ve III. yüzyılın gelişmekte olan Teslis anlayışında daha şahsi bir Kutsal Ruh anlayışına doğru doktrinel bir gelişmeye sebep olduğu düşünülebilir (Pelikan, 1971: 211). Ancak yine de Tertullian için Kutsal Ruh, Oğul'un temsilcisi ya da vekili konumundadır. Çünkü o, Oğul yoluyla Baba'dan gelmektedir. Filizin sürgününden alınan meyve köke göre, nehirden ayrılan kanal şelaleye göre ve ışık parçası da güneşe göre nasıl üçüncü sıradaysa Kutsal Ruh da Teslis'te üçüncü sırada yer almaktadır (Kelly, 1977: 112-113).

Öncekine göre daha sofistike bir monarşianist teoloji geliştiren Novatian (ö. 250), içinde yaşadığı çağa göre basit bir Kutsal Ruh anlayışı sunmuştur. Örneğin o, hiçbir yerde Kutsal Ruh'a şahsiyet atfetmemiştir. Esasında Kutsal Ruh, Baba'nın peygamberlere, apostolik kiliseye, vaftiz olurken Mesih'e ve kutsanmaları için inananlara verdiği ilahi bir hediyedir. Görüldüğü gibi Novatian'ın teolojisi, daha önceki teolojik seviyeye bir dönüştür. Novatian'ın yaşadığı dönem ve biraz öncesi, apolojistlerin ulaştığı noktayı bir tarafa iterek daha önceki işlenmemiş düşüncelere geri dönen monarşianist geleneğin hakimiyetine sahne olmuştur (Kelly, 1977: 125-126).

Clement'e göre Kutsal Ruh, tam bir ayırımla ayrılmamış bulunan ve Kelam'dan gelerek inananları aydınlatan "ışık"tır. O aynı zamanda dünyayı kaplayan ve insanları Tanrı'ya doğru çeken Kelam'ın gücüdür. Origen'e göre ise o, Kelam yolu ile var olan her şeyden daha üstündür ve Mesih aracılığı ile Baba'dan gelenlerin ilk sırasında yer alır. Kutsal Ruh, kutsanmaya çağrılanlara lütfetme ihsan eder. Bu lütfetme Baba tarafından verilir, Mesih tarafından korunur ve Kutsal Ruh ile bireylerde var olur. Öyleyse varoluşunun temeli Oğul aracılığı ile Baba'ya bağlanır. Ayrıca bütün ayırıcı özelliklerini de Baba'dan alır. Origen'in Eflatuncu¹¹¹ arka planından kaynaklanan hiyerarşi anlayışında Baba'nın faaliyeti bütün varlıklara, Oğul'unki rasyonel olanlara, Kutsal Ruh'unki ise kutsanmış olanlara hasredilmektedir (Kelly, 1977: 127-132).

Adolf Harnack'a (1957: 267) göre, Tertullian ve Origen'in Kutsal Ruh'la ilgili düşüncelerini tamamen Logos doktrinlerine benzer biçimde sunması, Hıristiyan düşüncesinde o dönemde konu ile ilgili özel bir ilginin uyanmamış olduğunu

¹¹¹ Dönemin hakim düşünce sistemi olan Yeni-Eflatunculuk üç tanrısal hipostazı gerekli kılmıştı (Harnack, 1957: 266). Yeni-Eflatunculuk zeka, ruh ve cisim olmak üzere üç varlık derecesini öngörmektedir.

göstermektedir. Ancak Sabellius'un Kutsal Ruh'u gündemine almak zorunda oluşu, döneme hakim olan Teslis düşüncesinin ve Kutsal Kitap ifadelerinin gözden kaçırılmayacak bir seviyeye geldiğini göstermektedir.

İznic grubu taraftarlarından Ankaralı Marcellus (ö. 374), Logos'un meydana gelişini Monad'ın genişlemesiyle tarif etmektedir. Monad, yaratılış ve enkarnasyon ile bir ayırıma maruz kalmaksızın ikiliğe, daha sonra Kutsal Ruh'un taşması ile de üçlüğe dönüşmüştür (Kelly, 1977: 241). Marcellus bu düşüncesi ile Kutsal Ruh'un kendi hipostazına sahip olduğunu reddetmiş gözükmektedir. O, Kutsal Ruh'un ebedi veya içkin çıkışı ile zamana bağlı veya kurtuluş planı doğrultusunda gelişi arasında bir ayırım yapmamıştır (Bu ayırım ortaçağda doğu ve batı arasındaki tartışmalarda kendini gösterecektir). Bu sebeple Mesih'in ikinci gelişiyle Kutsal Ruh'un bir fonksiyonu kalmayacaktır. O dönemde, Kutsal Ruh'u Tanrı diye adlandırmada tereddüt etmek, Aryüşü heretik düşünceleri dille reddedip düşüncede muhafaza etmekle itham edilmeye sebep oluyordu. Ancak Marcellus örneğinde görüldüğü gibi ortodoks inanca bağlı ve Aryüşçülük karşıtı olduğunu iddia eden teologların da hem dil hem düşünce açısından açıklıktan uzak oldukları görülmektedir (Pelikan, 1971: 212).

Aslında Aryüşçüler de bir açıdan bu doktrinin gelişimine yardım etmişti; çünkü onlara göre Kutsal Ruh'un daha aşağı bir seviyede olduğunun kabul edilmesi, Oğul'un da Baba'dan aşağıda olduğunu desteklemeye hizmet edecekti. Ortodokslar Aryüşçülerin bu atağı ile mesele üzerinde daha derin düşünmek zorunda kalmıştır. Örneğin Athanasius (ö. 373) 358'den sonra dikkatini bu konu üzerinde yoğunlaştırmış gözükmektedir (Harnack, 1957: 267).

Athanasius daha önce, Oğul'la Kutsal Ruh arasındaki ilişkinin Baba-Oğul ilişkisi gibi olduğunu gündeme getirerek Kutsal Ruh'un bir yaratık olduğunun söylenemeyeceğini ifade etmişti. Fakat bu iddia Kutsal Ruh'un Baba'nın torunu olduğu şeklindeki istihzaya sebebiyet verince Athanasius konuyu metodolojik bir mesele gibi sunmayı denemiştir. Ona göre "Kutsal Ruh'la ilgili bilgimizi Oğul'dan alıyorsak delillerimizi de ondan çıkarabiliriz". Oğul'un, özellikle İbranilere Mektup 1/3'teki şekliyle "ışık" oluşu, Kutsal Ruh'un tanrılığını da garanti altına alıyordu. Çünkü Mesih yani Tanrı'nın ışığı kalpleri Kutsal Ruh'la aydınlatmıştı (Pelikan, 1971: 213).

Teolojisini Mesih'in aynı özden oluşu üzerinde geliştiren Athanasius, Oğul'la Kutsal Ruh'un ilişkisinden hareketle, Kutsal Ruh'un da aynı özden olduğuna kanaat getirmişti. Fakat Didymus (ö. 398) gibi bazıları Kutsal Ruh'la Teslis'in bütünü arasında bir ilişki kurmuştu. Ancak Kutsal Ruh'un Oğul'dan ayrı düşünülmemeyeceği inancı varlığını sürdürmeye devam etti. İşıya 63/7-14¹¹², Mesih'in tanrılığının delili olarak görülmüştü. Athanasius'a göre, İşıya 63/9'un başka bir dille ifade edilmiş şekli olan İşıya 63/14'teki "Efendi'nin Ruh'u" nitelemesi bir meleği değil fakat bizzat Kutsal Ruh'u karşılamaktaydı. Didymus'a göre de bu pasajdan, Eski Ahit inananlarına, Baba ve Oğul'dan ayrı düşünülmemeyen Kutsal Ruh tarafından lütfun ihsan edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Kutsal Ruh'a karşı işlenen bir günah İsrail'in Kutsalına karşı işlenmiş gibidir, bu yüzden de Kutsal Ruh, Tanrı'dır. İskenderiyeli Cyril (ö. 444) de bu pasajı, Kutsal Ruh ve Tanrı'nın özünün özdeşliğine delil teşkil edecek şekilde yorumlamıştı. Aynı şekilde yorum geleneği bu pasajdan Kelam'la Tanrı'nın özdeşliğine delil çıkarmıştı (Pelikan, 1971: 214).

Kutsal Ruh'la Tanrı arasında bir ilişki kurmaya dayalı başka bir benzetme de insan ruhu ve kişiliği arasında kurulmuştu. Korintoslulara I. Mektup 2/11¹¹³ bu benzetmeye açık bir temel teşkil etmiştir. Athanasius bunu, Yakubun Mektubu 1/17'de¹¹⁴ doğrulandığını düşündüğü tanrısal hissizliği Kutsal Ruh'a da uygulamak ve böylece onun tanrı olduğu için değişim, çeşitlenme ve bozulmaya uğramayacağını ispatlamak için kullanmaktadır. Basil ise bu benzetmeyi Kutsal Ruh, Baba ve Oğul birliğinin mükemmel bir örneği olarak görmektedir. Ancak bu benzetme, insan ruhu ve kişiliği arasındaki ilişki üzerine kurulan önceki benzetmeden çok daha az kullanılmıştır. Bunun nedeni, benzetmenin Sabelliusçu Kutsal Ruh anlayışına götürme ihtimali

¹¹² "Rabbin bize verdiği her şeye göre Rabbin inayetlerini ve Rabbin hamdlarını ve inayetlerinin çokluğuna ve merhametine göre vermiş olduğu iyiliği, İsrail evine olan büyük iyiliği anayım. Çünkü dedi: Gerçek, onlar benim kavimdir, hile etmez oğullardır ve onlara Kurtarıcı oldu. Bütün onların sıkıntısında o sıkıldı ve didarının meleği onları kurtardı, sevgisinde ve acımasında onları fideyle kurtardı ve onları kaldırdı ve bütün eski günlerde onarı taşıdı. Fakat onlar asi oldular ve onun mukaddes Ruhunu incittiler, o da değişip düşman oldu ve kendisi onlarla cenkleşti. O zaman kavmi eski günleri, Musa'nın günlerini andı: Sürünün çobanı ile beraber onları denizden çıkararak nerede? İzzetinin pazusunu Musa'nın sağında yürüten, kendisine ebedi isim yapmak için önlerinde suları yaran, onları enginlerin içinden, sürçmeyerek çölde bir at gibi geçiren nerede? Vadiye inen hayvan sürüsü gibi Rabbin Ruh'u onlara rahat verdi, sen kendine güzel isim yapmak için kavmine böylece yol gösterdin."

¹¹³ "Çünkü insanın şeylerini insanın kendisinde olan ruhundan başka insanlar arasında kim bilir? Ve böylece Tanrı'nın Ruhundan başka Tanrı'nın şeylerini kimse bilmez."

¹¹⁴ "Her iyi atıye ve her kamil mevhibe, indinde değişiklik yahut döneklik gölgesi olmayan nurlar Babasından, yukarıdan, iner."

olabilir. Sabelliusçu anlayış, başta Oğul ve Baba arasındaki farklılık için bulunan, fakat daha sonra Kutsal Ruh ve diğerleri arasındaki farklılık için de uygulanan hipostatik Teslis anlayışına zıttır (Pelikan, 1971: 214-215).

Kutsal Ruh'un tanrılığı ile ilgili ortaya konan argümanlardan bir diğeri de Tanrı oluşunu kabul etmemizi sağlayacak ilahi isimlere sahip olmasıdır. Gregory, "Tanrı'ya ait ünvanlardan doğmamış ve doğmuş olmak dışında hangisi Kutsal Ruh'a atfedilemez" diye sormaktadır. Kutsal Ruh doğası gereği "kutsal"dır. Aynı şekilde o "Tanrı'dandır, Ruh'tur, Tanrı'nın hediyelerinin ya da iyiliklerinin bolluğudur, düşünce ile ulaşılamayandır ve kutsananların mevkiidir". Bütün bunların yanı sıra Kutsal Ruh'un tanrılığını kanıtlamada ünvanlarından daha önemli olan şey, fiilleridir. O, Tanrı'nın yapacağı şeyleri yaptığı için Tanrı'dır. Zira yaratıklar onun yenileme, yaratma ve kutsama gibi faaliyetlerinin nesnesi olduğu için Kutsal Ruh'un onlarla aynı sınıfta olması mantıksız olacaktır (Pelikan, 1971: 215).

Günahkarları affeden ve seçilmişleri mükemmelleştiren tek şahıs olması nedeniyle o, sadece tanrısal ve yüce doğa için geçerli olan fiillerde bulunmuştur. Örneğin Cyril'e göre o, canlandırıcı güce sahip olduğu için Tanrı'dır. Bu da Kutsal Ruh'un bir hediyesidir; dolayısıyla o, Tanrı'dır. Ayrıca kurtuluş sadece canlandırıcı bir karakter taşımaz, o aynı zamanda tanrısalıştırmadır. Nitekim Athanasius'un ifadesiyle "insanlar Ruh'un iştirakiyle Tanrılığa bağlanır". Basil, Kutsal Ruh'un insanlara dönük fiillerini şu şekilde sıralamaktadır: Geleceğin bilgisini, gizemlerin anlaşılmasını, saklı olanların idrak edilmesini, nimetlerin elde edilmesini, göksel vatandaşlıkla melekler korosunda yer edinilmesini, nihayetsiz bir sevince sahip olmayı, Tanrı'yla olmayı, Tanrı gibi olmayı ve hepsinin üstünde Tanrılaşmış olmayı sağlamak. Kutsal Ruh'un özel fonksiyonları ile irtibatlı olarak sunulan bütün bu soteriyolojik argümanlar onun tanrılığının en az Oğul'un tanrılığı kadar önemli olduğunu göstermektedir (Pelikan, 1971: 216).

Özellikle Kutsal Ruh doktrinine uygulanan soteriyolojik argümanlardan bir diğeri de vaftiz delilidir. İznik Kredosu savunucuları, Matta 28/19'da yer alan "İmdi, siz gidip bütün milletleri şakirt edinin, onları Baba ve Oğul ve Ruhulkudüs ismiyle vaftiz eyleyin" vaftiz formülünü, yaratıcı ile yaratığı birbirine karıştırdıklarını düşündüğü

Aryüsçüleri suçlamak için kullanmıştı. Athanasius vaftizden hareketle şöyle bir Teslis yorumu yapmıştır: Vaftiz yapıldığında Baba'nın vaftiz ettiği Oğul tarafından vaftiz edilir, Oğul'un vaftiz ettiği de Kutsal Ruh tarafından kutsanır. Ona göre Kutsal Ruh'un tanrılığına itiraz edenlere karşı öne sürülecek en önemli örnek şudur: "Eğer o, tanrılığa tamamen sahip değilse vaftizle insanları nasıl tanrısallaştıracaktır?" Zira bunu reddetmek veya yanlış yorumlamak kurtuluşu da tehlikeye atacaktır. Aynı şekilde Basil için de vaftizde verilen, lütufla gerçekleşen yeniden doğuş, yani ilahi kurtuluş yoludur. Dolayısıyla Kutsal Ruh'un tanrılığını inkar etmek kurtuluşun terk edilmesi anlamına gelecektir (Pelikan, 1971: 216).

Vaftiz hem uygulama hem de formül açısından Kutsal Ruh'un tanrılığının delilidir. Kutsal Ruh'un ismi olmadan formül de vaftiz de eksik kalacaktır. Basil rakiplerine "Ruh'u Baba ve Oğul'dan ayırmamaları, vaftizde öğretilen doktrini inanç itiraflarında ve doksolojilerinde korumaları" çağrısında bulunmaktadır. O, daha önce liturjide kullandığı şu ifadeler için eleştirilmişti: "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'u öv" ve "Baba'yı Oğul yoluyla Kutsal Ruh'ta öv". "Kutsal Ruh'la" ifadesi, o dönem için Kutsal Ruh'u Baba ve Oğul'la aynı seviyeye getirdiği için bir yeniliktir. Basil, bahsi geçen ifadedeki "ile" ekinin daha önce babalar tarafından ve geleneksel liturjik dilde kullanılmış olduğunu söyleyerek iddialara cevap vermiştir. Ayrıca liturjik dilde bulunan ifadelerin inanç itiraflarında kullanılmasında bir sakınca yoktur. Yine bu, *homoousios* teriminin liturjik dildeki tek örneği de değildir. Nitekim geçmişten beri korunarak gelen bir akşam ilahisinde "Baba, Oğul ve Tanrı'nın Kutsal Ruh'u" övülmektedir. Kutsal Ruh doktrini konusunda yaşanan bütün bu gelişmeler daha geniş bir Teslis doktrinine doğru bir ilerlemenin yaşanmasına neden olmuştur (Pelikan, 1971: 217-218).

Athanasius, Teslis'le ilgili şöyle bir soru sormaktadır: "Eğer kutsal Üçlük arasında bir işbirliği ve birlik varsa, kim Oğul'u Baba'dan, Kutsal Ruh'u da diğer iki tanrısal şahıstan ayırabilir?" Basil de Athanasius'la aynı şekilde düşünmekte ve tanrısal şahıslar arasında bir işbirliğinin, şahıslar arasında bir derece farkına işaret etmediğini eklemektedir. Bu argüman, Kutsal Ruh'un tanrılığı doktrinini Teslis doktrininin mantıki bir sonucu olarak türetmeye çalışıyor gözükmektedir. Buna göre, Tek olanın başlangıcı yoksa o zaman Üç'ün de yoktur ve bu yüzden Kutsal Ruh, Tanrı'dır. Athanasius, Oğul'un tanrılığını savunurken Teslis doktrinini çok az kullanmış, ancak

Kutsal Ruh'un tanrılığını savunurken çok kısa fakat dopdolu bir Teslis formülasyonuna başvurmuştur. Didymus'un Teslis doktrinde ise şahıslara biçtiği roller ve özleri arasındaki ilişki açısından bir tutarsızlık göze çarpmaktadır. Bu tutarsızlığın çözümü için hem birliğin hem de farklılığın, sistematik bir teori ve teknik bir terminoloji ile ifade edildiği bir Teslis doktrininin geliştirilmesi gerekmiştir. Kapadokyalılar bu tür bir doktrinin mimarları olacak ve bu şekilde, İznik'te görünürde kararlaştırılmış olan pek çok mesele yeniden gündeme getirilip karara bağlanacaktır (Pelikan, 1971: 218)

Batı, Kutsal Ruh'un tanrılığını kabul etmeye her zaman daha yakın olmuştu. 362'den sonra batılı teologlar, doğuluları, Kutsal Ruh'u *theos homoousios* olarak kabul etmeye ikna etmek için çalışmış ve çabaları Kapadokyalılar sayesinde başarıya ulaşmıştır (Harnack, 1857: 268).

Gregory, 380lerde Kutsal Ruh'la ilgili düşüncelerin ne durumda olduğunu şu sözlerle dile getirmektedir: “Kutsal Ruh hakkında çok az bir hataya düşenler ortodoks kabul ediliyordu”. Aynı yıla ait başka bir yazısında da ortodoks grup arasındaki çatışmaları anlatmaktadır: “Aramızdaki akıllı adamların bazısı Kutsal Ruh'u bir faaliyet, bazısı bir yaratık, bazısı da Tanrı kabul etmişti. Kimisi de bu konuda kararsız kalıp ona ibadet etmemiş, fakat değerini düşürecek bir söz de söylememişti, yani tarafsız bir tavır takınmıştı. Onu Tanrı olarak kabul edenler içinde bazıları sadece düşüncede bazıları ise açıktan ortodokstu”. Pelikan'a (1971: 212) göre bu karışık tablonun tek sorumlusu felsefeden alınan ayırımlar değildi. Teslis'te, Kutsal Ruh'un Oğul'la ilişkisine dair bir doktrinin geliştirilmemiş olması da bunun bir nedeniydi. İkisi arasındaki ilişki, probleme basit ve hızlı bir çözüm üretebilirdi. İskenderiyeli Cyril, ikisinin doğalarının özdeş oluşunun Kutsal Ruh'un Tanrılığını kanıtlamaya yettiğini dile getirmişti. Fakat bu, kendisinin de fark ettiği gibi çeşitli sorular doğurmaktaydı.

380'lerdeki karışık durum, İstanbul Konsili ile büyük oranda sona erdirilmiştir. Nitekim konsilin ilan ettiği kredoda Kutsal Ruh'un tanrılığı kabul edilmiştir. Ancak bu kredonun kökeni tartışmalıdır. Dolayısıyla burada, İstanbul Konsili Kredosu'nun uzun yıllar savunulduğu gibi İznik Kredosu metninin geliştirilmiş bir şekli olup olmadığı

üzerinde durulacaktır. Bu hususun bizim için önemi 325 ve 381 yılları arasındaki doktrinel gelişmeleri açığa çıkaracak olmasından kaynaklanmaktadır.

Bilindiği gibi IV. yüzyılın inanca dair en etkili ürünü İznik-İstanbul Kredosu olarak bilinen inanç ifadesidir. Bu kredoyla ilgili V. yüzyılın yarısından itibaren kabul gören yanlış bir düşünce mevcuttur. Buna göre İznik Kredosu, 381 İstanbul Konsili'nde ortaya çıkan ihtiyaçlara binaen genişletilmiştir. Ancak İstanbul Kredosu'nun meydana getirilişi, ilan edilişi, hatta döneme ait bütün bir tarihi süreç ne yazık ki açık olmaktan uzaktır. İstanbul Kredosu olarak bilinen metin, resmi bir formül olarak ilk kez 451'de Kadıköy Konsili'nde görülmektedir. Meydana getirilişinin ya da onaylanmasının İstanbul Konsili'nde gerçekleştiğine dair şüpheler bulunmakla birlikte bu kredonun İstanbul Konsili ile ilişkilendirildiği açıktır. VI. yüzyıldan bu yana gelenek İstanbul Kredosu'nun İznik Kredosu'nu ayrıntıları ile ele alıp heretik gruplarla ilgili yeni bilgiler eklediğini söylemektedir. Kadıköy tutanakları da o tarihte bu genişletme faaliyetinin sürdüğünü göstermektedir. İstanbul Kredosu'nun kökeniyle ilgili bu düşünce, sonraki yüzyıllarda, her iki kredonun aynı olduğu vurgusuyla varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Ortaçağda kredonun İznik kökenli olduğu tamamen unutulmuş ve bu kredo İznik Kredosu olarak bilinmiştir (Kelly, 1976: 296-301).

İstanbul Kredosu'nun kökeni konusundaki teori Hort ve Harnack tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Bu isimler iki kredonun birbirinden tamamen farklı inanç ifadeleri olduğu sonucuna ulaşmıştır. Öncelikle İznik Kredosu'na ait bazı önemli ifadelerin İstanbul Kredosu'nda bulunmadığı görülmektedir. Ayrıca İstanbul Kredosu önemsiz de olsa diğer kredoda bulunmayan bazı ifadeler içermektedir. Her iki kredo arasında kelimelerin geliş sırası ve cümle yapıları açısından da farklılıklar vardır. Kredolar geniş bir bakış açısıyla incelendiğinde birbirine benzemektedir, fakat o tarihte doğu inanç formüllerinin birbirine çok yakın ifadeler olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır (Kelly, 1976: 302-304).

Bilim adamlarının çoğu bugün İstanbul Kredosu'nun kökeni konusundaki geleneğe karşı çıkmaktadır. Onlara göre Kadıköylü babalar ve sonraki takipçileri kredonun onaylanması ve İznik Kredosu ile bağlantısı konusunda yanılmıştır. Harnack, Nazianzuslu Gregory'nin, "inançla ilgili özlü bir tanım ve kural" isteyen Cledonius'a

gönderdiği mektubundaki şu ifadelerinin, konsilin sadece İznik Kredosu'nu ilan ettiğini gösterdiğini düşünmektedir:

“Kendi açımızdan Aryüsçü heretik grubu yıkmak için İznik'te toplanan kutsal babaların inancını başka bir doktrine tercih edemeyiz. Tanrı'nın yardımıyla o tarihte bir problem ortaya çıkmadığı için Kutsal Ruh'la ilgili bırakılan boşlukları doldurarak bu inanca katılmaktayız.”

Harnack'a göre Gregory bazı eksikliklerinin farkında olmak suretiyle sadece İznik Kredosu'nu kabul etmiştir. Mektubu yazmasından birkaç ay önce daha tatmin edici bir formül ilan edilmiş olsaydı Gregory bu şekilde konuşmayacaktı (Kelly, 1976: 307).

Bütün bunların yanında bahsi geçen düşünceyi sorgulatan üçüncü bir husus daha vardır. Buna göre 381 ve 451 arasında İstanbul Kredosu konusunda bir sessizlik hüküm sürmektedir. Dönemin farklı gruplara mensup teologları da bu konuda sessizliklerini korumaktadır. Harnack buradan, sözü edilen dönemde İstanbul Kredosu'nun resmi bir formül olarak kabul edilmesinin ötesinde izine bile rastlanmadığını çıkarmaktadır. Bu konuda batının ve Mısır'ın sessizliği makul gözükmemektedir, fakat aynı duruma doğuda da rastlanması kafa karıştırıcıdır. Bu nedenle konsilin mevcut bir yerel vaftiz kredisini onayladığı ortadadır, ancak sürecin mahiyeti şüphelere açıktır (Kelly, 1976: 307-310). Bu konudaki yaygın kanaat bir tarafa bırakılırsa kredonun kökeni ile ilgili ortaya atılan fikirler incelenmek durumundadır. Bunlardan biri kredoyu Kudüs kredisine bağlamaktadır. Hort'a göre, Kudüslü Cyril'in konsilde bulunması ve hem doğu hem de batı tarafından ortodoks kabul ediliyor oluşu, Kudüs formülünü konsile sunmasını ve bu formülün kabul edilmesini mantıklı kılmaktadır. J. Kunze, bu kredonun Gregory'den sonraki piskopos ve konsil başkanı Nectarius'un vaftizinde ve kutsanmasında Tarsus Piskoposu Diodorus tarafından kullanılan kredo olabileceğini ileri sürmektedir. Nitekim ilk kez Kıbrıs'ta (Salamis) görülen İstanbul Kredosu, Syedra (Pamphylia) yoluyla Kilikya'ya (Çukurova-Tarsus) ulaşmış olmalıdır (Kelly, 1976: 311-312).

Kelly (1976: 313-314, 318), Hort-Harnack hipotezinin ışıltı yüzünün saklayamadığı ciddi zayıflıklarla malul olduğunu ileri sürmektedir. Bu hipotez geleneğin problemleri yönlerini açığa çıkarmada başarılı olsa da gerçekleri aydınlatan alternatif bir sonuç üretememiştir. Bu hipotezi eleştiren muhafazakarlar ise, önlerinde bir engel olarak

duran Epiphanius'un 381'den birkaç yıl önce kaleme aldığı bir risalede İstanbul Kredosu'na çok benzeyen bir formülün bulunması meselesini, risalede bulunan inanç ifadesinin İznik Kredosu olduğunu söyleyerek çözmeye çalışmıştır.

İstanbul Kredosu'na dair 351 ve 451 yılları arasındaki sessizlik kafa karıştırıcı bir problem olarak durmaktadır. O dönemde "318 babanın inancı" ya da "İznik sembolü" olarak bilinen kredo sadece İznik'teki metin için kullanılmamıştır. Dili farklı olsa da İznik'in çizgisini koruyan yerel ifadeler de bu adla anılıyor olmalıdır. İstanbul Konsili, İznik öğretisini içeren bir kredoyu kullanmış olabilir. İstanbul babaları, bugünkü şekliyle birebir aynı olmasa da o tarihte zaten mevcut olan İstanbul Kredosu'nu düzeltip amaçlarıyla uyumlu hale getirmiş olabilir. Sıralanan türden deliller konsilin baştan başa yeni bir kredo ilan ettiği iddiasını reddetmektedir. Genel olarak İznik öğretisinin İstanbul Kredosu şeklinde onaylandığını iddia etmek süreci açıklayabilecek niteliktedir (Kelly, 1976: 323, 325-326).

M. Ritter, kredonun Makedoniusçu ya da Pneumatomachici grupla yapılan tartışmalar sırasında ileri sürüldüğünü iddia etmektedir. Ritter, Gregory'nin otobiyografik şiirinde oldukça önyargılı da olsa bahsi geçen sürece tanıklık yaptığına dikkati çekmektedir. Gregory bir paragrafta, ortodoks inancın bazıları tarafından bozulduğunu ve birliğe ulaşmak gayesiyle bazı yetersiz eklemeler yapıldığını aktarmaktadır. Bu tür eklemeler kiliseyi, onun ifadeleri ile "Moabitler ve Ammonitlere" yani "Kutsal Ruh'un tanrılığını sorgulayanlara" açık hale getirmiştir. Uzlaşmacı bir tavır takınan konsil, Kutsal Ruh'tan "Tanrı" ya da "aynı özden" şeklinde söz etmekten sakınsa da nihayetinde Gregory'nin hayal ettiği bir Kutsal Ruh anlayışı sunmuştu. Konsilin açık sözlü olmaması ve aldatıcı bir belirsizlik havası yaratması, Gregory'yi hayal kırıklığına uğratmış olmalıdır (Kelly, 1976: 327-329).

İznik prensipleri üzerine kurulu her ortodoks formülü, İznik İnançları şeklinde sunma alışkanlığı yıkılmamış olsa da Efes Konsili'yle birlikte İznik metni İstanbul Kredosu'ndan ayırt edilmeye başlanmıştır. Kelly'ye (1976: 331) göre, Hort-Harnack hipotezini ya da muhafazakarların alternatif radikal tavrını ve Badcock'un konsilin yepyeni bir kredo ortaya koyup bunu İznik'le aynı statüye ulaştırdığı savını kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Konsilin esas amacı, İznik inançlarını onaylamak,

İzник'ten sonra ortaya çıkan heretik akımları reddetmek ve Kutsal Ruh doğrultusunda doktrini geliştirmektir. Konsil üyeleri sürecin bir bölümünde İstanbul Kredosu'nu benimseyip bir müzakere unsuru olarak kullanmış olmalıdır. İstanbul Konsili babaları başka bir kredo ortaya koymadığına göre İstanbul Kredosu ilan edilmiş olmalıdır.

İstanbul Kredosu'nun üçüncü maddesi, döneme hakim olan anlaşmazlıkların zorunlu hale getirdiği bir şeyi yani İznik öğretisinin geliştirilmesini temsil etmektedir. Burada yer alan kilise, vaftiz, günahlardan kurtulma, ölümlerin dirilmesi ve gelecek yaşam gibi kavramlar zaten doğunun vaftiz formüllerinin üçüncü maddesinde de tam olarak bulunmaktadır. İstanbul Konsili'nin ayırıcı vasıfları olan bu ifadelerin hepsi Kutsal Ruh doktrini ile ilgilidir. Bu ifadelerin yöneltildiği heretik grup Pneumatomachi ya da Makedoniusçu¹¹⁵ gruptur (Kelly, 1976: 339).

Aryüşü tehdit zirvedeyken Kutsal Ruh'un statüsü ile ilgili problemler arka plana atılmıştı. Oysa hem Aryüs hem de takipçileri, Teslis'in üçüncü şahsının ikincisi gibi ontolojik olarak yaratıklarla aynı seviyede olduğuna dair inançlarını gizlememişti. Ancak IV. yüzyılın yarısından sonra Kutsal Ruh'un doğası ve konumu halka açık toplantıların konusu haline gelebilmişti. Athanasius'un Aziz Serapion'a gönderdiği mektuplardan (356-362) o dönemde, Oğul'un tanrılığına inanan Hıristiyanlar arasında bile Kutsal Ruh'un bir yaratık veya daha doğrusu koruyucu meleklerden biri olduğuna inananların mevcut olduğunu öğrenmekteyiz. Athanasius buna, Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'la aynı özden oluşunun, Baba ve Oğul'un aynı özden oluşu gibi ayrılamaz olduğunu söyleyerek karşılık vermiştir. 362 İskenderiye Konsili de Kutsal Ruh'un yaratık olduğunu reddedenlerin topluluğa kabul edileceğini ilan etmiştir. Bu noktadan sonra Kutsal Ruh'un tanrılığı can alıcı bir mesele haline gelmiş, fakat sıra pozitif bir formül oluşturmaya gelince İznik taraftarları arasında büyük bir belirsizlik ortaya çıkmıştır. Örneğin önceleri bu konuda sessiz kalmanın uygun olduğunu düşünen Basil,

¹¹⁵ İkinci isim yanlış bir adlandırmayı göstermektedir, zira 342 ve 360 yılları arasında İstanbul piskoposu olan Makedonius'un kendisinden sonra ortaya atılan fikirlerle alakası yoktur. Mevcut kaynaklardan, dönemin Pneumatomachi, Tropici ve Makedoniusçu adıyla adlandırılan grupları ile IV. ve V. yüzyıl teologları arasında bir ilişki kurmak mümkün gözükmemektedir. Grupları yeniden sınıflandıran modern çabalar da sonuç vermemiştir (Pelikan, 1971: 339, 212).

373'te arkadaşı Sebasteli Eustathius'la Pneumatomachi grubunun lideri olması nedeniyle ayrılınca daha açık bir dille konuşmaya başlamıştır (Kelly, 1976: 339-340).

Bu arada Makedoniusçu grup Kutsal Ruh'un tanrılığını reddeden ifadeler ileri sürmüştü. İlmli liderlerin bir kısmı ise Kutsal Kitap'a da dayanarak Kutsal Ruh'un tanrılığını reddetmiş ve Aryüsçü düşünceye dönerek onun yaratılmış olduğunu söylemişti. Socrates'in Eustathius'tan aktardığı şu sözler ılımlı tarafın genel durumunu gösteriyor olmalıdır: "Kendi açımdan ne Kutsal Ruh'u Tanrı diye isimlendirmeyi ne de onu bir yaratık olarak kabul etmeyi tercih ederim" (Kelly, 1976: 340).

İstanbul Konsili'nin başlıca faaliyetlerinden biri, Kutsal Ruh doktrini İsa Mesih doktrininin çizgisine getirmeye çalışmak olmuştur. Ateşli bir İznik taraftarı olan Basil'in, birkaç yıl önce, İznik Kredosu'na hiçbir şey eklememek gerektiğini belirttikten sonra Kutsal Ruh'la ilgili bir istisnanın yapılması gerektiğini söylemesi, bu noktaya gelmesini sağlayan sürecin önemli bir parçasıdır. İstanbul Konsili sonuçta birinci kanunu ile Pneumatomachi grubunu aforoz etmiş ve 382'deki konsilin mektubundan öğrenildiği üzere, Kutsal Ruh'un tam tanrılığını ve aynı özden oluşunu ve ayrı bir hipostaz olarak bulunuşunu ileri sürmüştür. Theodosius'un isteği ile uzlaşmacı bir dil kullanan konsil yine de Makedoniusçuları homoousios cephesine kazandırmayı başaramamıştır (Kelly, 1976: 340-341).

Konsilde kullanılan dil Kutsal Kitap'tan dayanaklara sahiptir. Pavlus, Korintoslulara II. Mektup 3/7'de Kutsal Ruh'tan Efendi (Lord) diye söz etmiştir. Ayrıca Romalılara Mektup 8/2'de "hayatın ruhu" ifadesi, Yuhanna 6/63 ve Korintoslulara II. Mektup 3/6'da da "hayat verici" isminin fiil şekli yer almaktadır. "Baba'dan çıkan" ifadesi de Efendi'nin şu sözlerinden türetilmiştir: "Baba'dan çıkan doğruluğun ruhu". Yuhanna 15/26'da yer alan bu ifade sadece *ek* yerine *para* edatının konması ile değiştirilmiştir. Bu değişiklik dahi Kutsal Kitap kaynaklıdır, zira Pavlus Korintoslulara I. Mektup 2/12'de "Tanrı'dan olan Ruh" ifadesini kullanmıştır. Uzun bir geçmişe sahip olan ve Hıristiyanlığın erken dönem kerigmasında (İsa'nın getirdiği mesaj) da yer alan "Peygamberler aracılığı ile konuşan" ifadesi de Petrus'un İkinci Mektubu 1/21'deki "hiçbir peygamberlik beşer iradesi ile gelmemiştir, fakat insanlar Kutsal Ruh

tarafından harekete geçirilerek Tanrı'dan sözler aktarmıştır” cümlesini anımsatmaktadır (Kelly, 1976: 341).

Konsil, Kutsal Ruh'un tanrılığını bildirmekte ne kadar istekli olsa da ılımlı bir dil kullanmaya karar vermiştir. En önemli ifadesi “Baba ve Oğul’la birlikte kendisine ibadet edilen ve övülen”dir. Bu, Athanasius’un “Baba ve Oğul’la birlikte övülen” ifadesinin başka bir şekilde dile getirilmiş halidir. Basil de “doğru doktrine göre Oğul’un Baba ile aynı özden oluşu itiraf edilir, Kutsal Ruh da onlarla birlikte sayılır ve yine onlarla birlikte kendisine ibadet edilir” demiştir. Basil ayrıca, Kutsal Ruh’un ilahi doğadan ayrı olmadığına inanıldığı için Baba ve Oğul’la birlikte övüldüğünü zira farklı bir doğadan olanın aynı saygıya muhatap olmasının beklenemeyeceğini belirtmektedir. Onun için aynı şekilde övülmek ve aynı saygıyı görmek, aynı özden olmanın eşitidir (Kelly, 1976: 341-342).

Konsilin yukarıda geçen ifadesi, homoousios kelimesini içermemekte daha ziyade Kutsal Kitap cümlelerine başvurmaktadır. Aslında Kutsal Kitap’tan alınan cümleler ısrar edilmesi durumunda Makedoniusçular tarafından da kabul edilebilecek niteliktedir. Bu yüzden bazı bilim adamları bu maddenin konsilde kullanılmadığı çıkarımını yapmaktadır. Onlara göre Kutsal Ruh’un tanrılığını ilan etmek isteyen bir konsil çok daha kararlı bir dil kullanmış olmalıydı¹¹⁶. Ancak burada konsilin ve imparatorun uzlaşmacı tavrı mutlaka dikkate alınmalıdır. İznikçi inanç üzerinde uzlaşılabilirliğine dair bir ümit doğunca Makedoniusçu grupla uzlaşma çabası birkaç yıl sonra da yenilenmiştir. O dönemde ortodoks grubun Baba ve Oğul’la aynı özden ve Tanrı ismiyle nitelenen bir Kutsal Ruh anlayışını kabul etmekte epey zorlandığı da dikkatten kaçmamalıdır. Athanasius bile Tanrı ismini kullanmaktan kaçınmış, Basil de diplomatik bir tavır takınmıştı. Gregory, konsilin toplandığı sırada yaptığı bir konuşmasında meseleyle ilgili belirsizliği ayrıntılarıyla ele almış ve bazılarının onun Tanrı olduğuna dair inançlarını kendilerine sakladıklarını aktarmıştı. Bütün bunları akılda tutarak, İstanbul Kredosu’nun Kutsal Ruh’la ilgili ciddi fakat ılımlı ifadelerinin, öz olarak 150 babanın inançlarına karşılık geldiği ve Makedoniusçuların

¹¹⁶ Kelly’ye (1976: 344) göre, kredo metninin ılımlı tavrı ile konsil kitabının açıksözlü dili arasındaki fark, ikisinin farklı ortamlarda şekillendiğini göstermektedir.

hassasiyetlerini dikkate alacak kadar ileri gittiği kanaatine varabiliriz (Kelly, 1976: 343).

Konsil, Makedoniusçuları ikna etmeyi başaramamıştı. Nitekim Eleusius ve meslektaşları gösterilen ılımlı tavrın sadece kelimelerde olduğunu fark etmiş olmalıdır. Konsilin kullandığı dilin ne kadar Kutsal Kitap kaynaklı olsa da Pneumatomachi grubuna karşı olduğu açıktır. Çünkü bu grubun “Baba’dan çıkan” ifadesini kabul etmesi mümkün değildi. Onlara göre Kutsal Ruh’un Baba’dan çıkması Oğul’un statüsünü değersizleştiriyordu. Dereceli Teslis anlayışlarında Kutsal Ruh Oğul’a bağlıydı. (Kelly, 1976: 344).

İstanbul Konsili’nde, Kutsal Ruh’un Tanrı oluşunun kredoya eklenmesi daha sonraki yıllarda ortaya çıkacak bir tartışmanın da nedeni olmuştur. Bu tartışma Kutsal Ruh’un yalnızca Baba’dan mı yoksa Baba’yla birlikte Oğul’dan mı çıktığı üzerinedir. Doğu ile batı fiyok meselesi diye bilinen bu konuda farklı görüşler benimsemiştir. İkinin XI. yüzyılda kesin olarak ayrılmasına kadar giden yolun en önemli kilometre taşlarından biri bu anlaşmazlıktır. Bazı bilim adamları, batıların “ve Oğul’dan” ifadesi ile Teslis’te iki arkhe ya da neden olduğunu söylemek istemediklerini belirtmektedir. Dahası onlar John Damascene’in (Yuhanna ed-Dımeşki) ortaya koyduğu doktrini tamamıyla kabul etmektedir. Ancak politik meseleler zaman zaman bu gerçeğin üstünü örtmüştür. Batılılar bu ifadenin İstanbul Kredosu’nda yer aldığını da hiçbir zaman iddia etmemiştir. Bu ifadenin en erken 400’lerde İspanya’da kullanıldığı bilinmektedir. Bu kullanımın kısa sürede batı topraklarında yayıldığı fakat uzun süre Roma tarafından kabul edilmediği de bir gerçektir. Nitekim Roma bu ifadeyi 1014’e kadar kullanmamıştır. Batılı teologlar hiçbir zaman Tanrılık’ta iki kaynağın bulunduğunu savunmamıştır; çünkü onlar başlangıçtan itibaren ilahi monarşi fikrine bağlı kalmıştır (Percival, 165-167).

Tarihsel ve teolojik süreci bu şekilde gördükten sonra İstanbul Konsili’ne kısa süreli de olsa başkanlık yapan fakat konsille ilgili en önemli faaliyetinin 381 ve öncesinde konsile hakim olan düşünceye zemin hazırlaması olduğunu düşündüğümüz Gregory’nin Kutsal Ruh anlayışını incelemeye geçebiliriz. Kaynaklar konsilin hangi aşamasında nelerin yapıldığını aktarmamaktadır. Kredonun oluşum aşaması da daha

önce gösterdiğimiz gibi tartışmalıdır. Kredonun konsilin sonuna doğru oluşturulduğu ve şekillendirildiği kabul edildiğinde Gregory'nin bunda bir payı olmayacaktır. Konuyla ilgili çalışmalar onun meşhur Teslis formülünün şekillenmesinde oldukça etkili olduğunu söylemekle yetinmektedir. Biz de Gregory'nin az önce belirttiğimiz gibi konsilin düşünce zemininin hazırlayıcısı ve teolojisinin mimarı olduğunu düşünmekteyiz. Ancak 380'ler hala karanlık bir dönem olarak karşımızda durmaktadır.

Gregory, söylevlerinde ve diğer eserlerinde, Aryüsçüler karşısında Oğul'un tanrılığını savunduğu gibi Pneumatomachi ya da Ruh-Savaşçıları adıyla bilinen grup karşısında da Kutsal Ruh'un tanrılığını savunmaktadır. Ona göre, Tanrılığın tek bir özü paylaşan üç hipostazı arasındaki bağlantı, hipostazlar arasında derece gözetilen bir ilişki ile değil onların tekil olarak sahip oldukları özellikler ile irtibatlıdır. Buna göre Baba *agenetos*, Oğul *gennetos*, Kutsal Ruh da *problema* ya da *ekporeutos*, yani "çıkışmış olma" özelliklerine sahiptir. Oğul'un gelmesi gibi Kutsal Ruh'un çıkışı meselesi de zaman, nedensellik ya da maddilik kategorilerinin ötesindedir. Her iki mesele de sonuçta idrak edilemeyen gizemlerdir. Dolayısıyla Kutsal Ruh'un çıkışını yani Tanrı'nın gizemlerinden birini merakla araştırmak akıllıca bir hareket değildir (Norris, 1970: 121). Gregory, bu konuda insan aklının sınırlı olduğunu düşünmekle birlikte yorulmak bilmez bir şekilde argümanlarını sıralamaya devam etmektedir. "(Tanrı) Baba'ya, (Tanrı) Oğul'a ve -bu meselenin sizi üzmesine izin vermeyin- (Tanrı) Kutsal Ruh'a ibadet ederiz." "Kutsal Ruh Tanrı mı? Kesinlikle. Öyleyse o (Baba ve Oğul'la) aynı özden mi? Eğer Tanrı ise öyle olması gerekir" (1989: 321)

Gregory, 372'de bu konuda konulmuş engellerin aşılması vaktinin geldiğine inandığını söylemekte ve Kutsal Ruh'un Tanrılığını da katarak Tanrılığı tam olarak tanıtmak gerektiğine işaret etmektedir. Yaklaşık on yıl sonra Cleodnius'a gönderdiği bir mektubunda, İznik esaslarının ortodoksluğun sembolü olduğunu ve İznik Konsili'nin Aryüsçülerle mücadelede başarı elde ettiğini söylemekte, fakat İznik'teki babaların Kutsal Ruh konusunda sessiz kaldıklarını da eklemektedir. Mektuptan anlaşıldığına göre Gregory, İznik'in eksikliklerini tamamlamayı ve Kutsal Ruh'un tanrılığını ilan etmeyi kendisine vazife edinmeye karar vermiştir. Bu süreçte, Kutsal Ruh'un tanrılığını hem yazılılarıyla hem konuşmalarıyla duyuran ve 362 İskenderiye Konsili'ni düzenleyerek bir ilk olan Athanasius'u tebrik etmektedir. Athanasius'a az sayıda

kişinin inanmasına üzüldüğünü belirten Gregory, Kutsal Ruh'un tanrılığını ilan etmenin yeni bir hareket olduğunun ve bu hareketin sarsıcı etkiler yapacağını farkındadır. Düşmanları bu düşünceyi "yeni" sıfatıyla nitelerken aslında ileri sürülen bu düşüncenin heretik olduğunu ima etmek istemektedir. Gregory ise düşüncenin yeniliğini itiraf etmekle (1989: 319-328) birlikte doktrinel açıdan otantik olduğunu göstermeye çalışmaktadır (Winslow, 1979: 12-123).

Gregory, Kutsal Ruh'un tanrılığı meselesinin daha önce kilise mensupları tarafından dile getirilmemesi konusunda iki çözüm yoluna başvurmuştur. Bunlardan ilki diplomatik bir yoldur. Basil'in Caesarea Piskoposu iken Kutsal Ruh'un Tanrılığını neden açıkça dile getirmediğini açıklamaya çalışırken, onun taktik gereği böyle davrandığını ileri sürmektedir. Ona göre Kapadokya'nın dini açıdan nasıl bir karmaşa içinde olduğu düşünüldüğünde, Basil'in kendisi gibi inananları incitmemek ve rakiplerinin onu heretik ilan etmesine fırsat tanımamak için açık bir dil kullanmaması akıllıcadır. Zaten o, Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'la aynı özden olduğuna inanmış hatta özel bir görüşmelerinde bunu Gregory'ye de söylemiştir. Ayrıca Basil'in yazıları Kutsal Ruh'un Tanrı olduğunu inancını kapalı da olsa dile getirmektedir. Bütün bunların yanı sıra Gregory'ye göre bir düşünce daha önce açıkça dile getirilmediği için yeni olmakla nitelendirilmemelidir (Winslow, 1979: 123-124).

Gregory'nin başvurduğu ikinci yol, Kutsal Kitap'ın tedrici bir planı olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre Kutsal Ruh'un tanrılığını iddia etmek Kutsal Kitap'ta bulunmayan yeni bir tanrı meydan getirmek anlamına gelmemektedir. Gregory, kendisini bununla itham edenlere, insanların kendilerini Kutsal Kitap harfleriyle sınırlı tutmaması gerektiğini söyleyerek cevap vermektedir. Örneğin bu tür özelliklerin kesinlikle Tanrı'ya atfedilemeyeceğini bilmemize rağmen Kutsal Kitap uyuyan, gezinen ve sinirlenen bir Tanrı'dan bahsedebilmektedir (1989: 324-325). Bunun yanı sıra Kutsal Kitap'ta bahsedilmeyen şeyler de olabilir; çünkü o tedrici bir plan takip etmektedir. Nitekim Baba'nın tanrılığı tam olarak kabul edilmeden Oğul'unkini, Oğul'un tanrılığı tam olarak içselleştirilmeden de Kutsal Ruh'unkini ilan etmek faydalı olmayacaktı. Mesih de bu nedenle talebelerine her şeyi en başta anlatmamıştır (1989: 326). Çünkü onlar hem her şeyi anlayabilecek kapasitede değildir hem de kendilerine ağır gelebilecek şeylerden dolayı Mesih'ten uzaklaşma tehlikesiyle karşı karşıya

kalabilirler. Zaten Mesih onlara bütün sorularını cevaplayacak birini yani Kutsal Ruh'u müjdelemiştir (Winslow, 1979: 124-125).

Gregory, patristik babalar arasında vahyin gelişiminden ya da süreçlerinden bahseden ilk kişidir. Aslında bu tutumundan dolayı konuları es geçmekle ya da ayrıntılı bilgiler vermekten kaçınmakla suçlanabilir. Bu suçlamalar bir açıdan geçerlidir. Örneğin bir yazar, Pneumatomachi grubuyla mücadele ederken takındığı sert tutumla uyumlu olduğu halde Gregory'nin çok dikkatli ya da endişeli bir tavır sergilemesini eleştirmektedir. Kendisi de birkaç kez herkesin kabul edeceği açıklıkta formüller üretmediğini itiraf etmektedir (Winslow, 1979: 125).

Winslow'a göre (1979: 125-126), Gregory'nin Kutsal Ruh doktrini, etkileyici ikna gücü ve ifadeleri ile yukarıdaki eleştirileri haksız çıkaracak niteliktedir. İki yoldan hangisine başvurmuş olursa olsun onun amacı, düşmanlarının zararlarını etkisiz hale getirebilmektir. Çünkü Kutsal Ruh'un tanrılığı inancı, kelimeler ve heceler üzerinde tartışma çıkarıcıları (1989: 318) tökezletecek bir engeldir. Bu sebeple o, Kutsal Ruh'un tanrılığı inancının doğru anlaşılması için ifadelerini yeniden gözden geçirerek ve kimi zaman da değiştirerek kullanmaktadır. Gregory, Kutsal Ruh için şunları söylemektedir: O'nun başlangıcı ya da nedeni yoktur. Tanrılığın tek özünü paylaşır, fakat ilahi öz bu suretle bir parçalanmaya uğramaz. Tanrılığın özüyle ilgili ilahi şahısların ilişkilerinden bahsedilebilir. Tanrılıkta her hipostazın paylaştığı bir öz ve güç özdeşliği söz konusudur.

Gregory bu tür açıklamaları Oğul'un tanrılığı için de yapmıştı. Ancak bu sefer muhatapları farklıdır, zira onlar Aryüşçülerden farklı olarak Oğul'un tanrılığını kabul etmektedir. Onun Kutsal Ruh doktrini Teslisçi formüllerin tekrar edilmesine, ilerlemeci vahiy anlayışına, dönemin gerektirdiği teolojik inceliğe ya da Kutsal Ruh'un kendi tanrılığı hakkındaki şahitliğine dayanmamaktadır. Bütün bu unsurlar kullanılmıştır, ancak nihai sebep Gregory'nin kurtuluş planı anlayışında aranmalıdır (Winslow, 1979: 126-127).

Gregory'nin Kutsal Ruh doktrini tıpkı kristoloji doktrini gibi kurtuluş anlayışı temelinde ortaya çıkmaktadır. Gregory'nin kurtuluş anlayışı yaratılış doktrini ile başlar. Buna göre Tanrı, insan önceden ilahi takdirle belirlenen tanrılaşma kaderini

gerçekleştiresin diye dünyayı yaratmıştır. Kutsal Ruh da Tanrı olduğuna göre yaratılış planına katılmış olmalıdır. Eyüp 33/4 ve Mezmurlar (Septuagint) 32/6 da bunu desteklemektedir: “Tanrı’nın Ruhı beni yarattı ve Kadir’in soluğu beni diriltti”, “Rab’in Kelamı ile gökler ve onun nefesi (*pneuma*) ile bütün güçleri yaratıldı”. Gregory’ye göre Tanrı dünyayı düşünmüş, Kelam bu düşünceyi tamamlamış, Kutsal Ruh da mükemmelleştirmiştir¹¹⁷. O, bu ifade ile Tanrılıktaki üç şahsın aynı amacı güttüğünü ya da aynı iradeye sahip olduğunu söylemek istemektedir. Kutsal Ruh Tanrı olduğu için enkarnasyonda da etkilidir¹¹⁸. Gregory, Kutsal Ruh’un enkarne olmuş Oğul’un yaşamında devamlı etkili olduğunu Kutsal Kitap’tan çok sayıda örnekle göstermeye çalışmaktadır. O, Mesih’in doğumunun habercisi, vaftizinde şahidi, şeytanın kandırmasında rehberi ve yardımcısı, mucizelerinde ortağıdır. Kutsal Ruh daima Oğul’un bir eşiti olarak onunla birlikte bulunur. Ancak bu bulunuşu Oğul’a enerji sağlayan bir güç¹¹⁹ olarak değerlendirmemek gerekmektedir. Öyleyse Kutsal Ruh, Tanrı olduğu için, yaratılıştan yeniden dirilişe kadar kurtuluş planında etkilidir. Gregory’nin ifadeleri ile “o, yaratılış ve yeniden diriliş faaliyetini Oğul’la birlikte paylaşmaktadır”. Kutsal Ruh kurtuluş planında etkin olduğuna göre yeni ilan edilmiş bir tanrı olamaz. Onun faaliyetleri daha çok bu dünya ile ilgilidir. Kutsal Ruh, Tanrı’nın lütfkar sevgisini yaratıklarına açtığı kurtuluş planında, Mesih’in bedeninin yaptığı işin tamamlanmasının ardından önemli bir rol oynar (Winslow, 1979: 127-129).

Gregory tedrici vahiy anlayışına benzer bir yaklaşımını Kutsal Ruh’un faaliyetlerine de uygulamaktadır. Buna göre, Mesih yeniden dirilip gökyüzüne çıktıktan sonra Kutsal Ruh’un Tanrılığının açıklanması gibi, Kutsal Ruh’un rolü, Mesih’in kendini kurban verdiği yeniden yaratılmış dünyada başlayacaktır¹²⁰. O, Tanrı’nın Mesih’te işlediği

¹¹⁷ Burada ilk yaratılış yani meleklerin yaratılışı kastediliyor olmalıdır; ancak Gregory Kutsal Ruh’u yaratılışın üç kısmına da müdahil etmektedir (Winslow, 1979: 127).

¹¹⁸ Nyssalı (Nevşehir) Gregory de Kutsal Ruh’un enkarnasyondaki rolüne değinmekte, onun beşeri bedeni ve ruhu tanrısallığı almak için hazırladığını ve bundan sonra semavi Oğul’un bizzat beden ve ruhla birleşerek tanrısal doğayı onlarda yaşattığını söylemektedir (Kelly, 1979: 298).

¹¹⁹ Kutsal Ruh’un Mesih’te enerji veren bir güç olduğu düşüncesi gnostikler arasında yaygındı. Gregory’nin bu düşünceyi gündemine alması, o dönemde gnostik düşünce bağlarının bulunduğunu göstermektedir (Winslow, 1979: 128).

¹²⁰ Kutsal Ruh Oğul tarafından gönderilmiş olarak dünyaya gelir. “Baba’dan size göndereceğim Tesellici, Baba’dan çıkan hakikat Ruhı geldiği zaman benim için o şehadet edecektir” (Yuhanna 15/26). Aynı işle yani dünyevi faaliyetlerle ilgili olmalarına rağmen Oğul ve Ruh hipostaz olarak birbirinden bağımsızdır. Bu yüzden Kutsal Ruh’un gelişi Oğul’un gelişine göre ikincil bir seviyede değildir. Bu

kurtuluşu mükemmelleştirecektir. Mükemmelleştirme işini Tanrı'dan başkası yapamayacağına göre Kutsal Ruh kendi tanrılığını kanıtlamaktadır. Ruh, enkarnasyonla yerine getirilmiş olan fakat sadece potansiyel olarak sunulan işi mükemmelleştirmektedir. Bu yüzden de o, her şeyi içeren ve dolduran, bu dünyadaki Tanrı'dır. Aslında Kutsal Ruh, Mesih'in genelde gerçekleştirdiği kurtuluşu bize ait kılmaktadır. Diğer bir ifade ile kurtuluşa ulaşmamızı sağlayan araçtır. Mesih'in evrensel olarak yaptığını Kutsal Ruh bireysel planda gerçekleştirmiştir. Gregory'ye göre Mesih tekil bir adamı değil insan tabiatını almıştır. Ruh da evrensel olarak bulunmasına rağmen bireysel planda faaliyet gösterir. Öyleyse Lossky'nin "Oğul insan doğası için, Kutsal Ruh ise fert olarak insan için faaliyet gösterir" ifadelerine katılmak mümkündür (Winslow, 1979: 129).

Gregory, Kutsal Ruh'un yeniden yaratıcı faaliyetinin yapısı ile ilgili çoğu Yeni Ahit'ten alınmış "mükemmelleştirici, tamamlayıcı ve kutsayıcı" gibi pek çok kelime kullanmaktadır. Kutsal Ruh'un tanrılığı bu faaliyetlerine dayanmaktadır. Tanrı oluşu doğası gereğidir ve tanrılığın özüne bağlıdır. Onun bir başka görevi de kişinin tanrılaşmaya ulaşmak için takip edeceği yolda yönünü belirlemesidir. Çünkü Tanrılaşma düşüncesi sadece kristoloji temelinde açıklanamaz, Kutsal Ruh doktrininin de devreye girmesi gerekmektedir. Gregory, *De Spiritu sancto* adlı şiirinde Kutsal Ruh'la ilgili şunları söylemektedir:

"Ruhum neden tereddüt ediyorsun?

Ruhu öven şarkılarını da söyle

Fakat tabiatına uymayan masallarla onu yıkma

Muhteşem Ruh karşısında

geliş Oğul'un gelişinin bir fonksiyonu da değildir. Dolayısıyla Pentekost enkarnasyonun devamı değil sonucudur. Yaratıklar buna hazır hale gelince Kutsal Ruh dünyaya inip önceden Mesih'in kanıyla kurtarılmış ve arınmış bulunan kiliseyi varlığı ile doldurmuştur. Öyleyse Mesih'in faaliyeti Kutsal Ruh'unki için bir hazırlıktır. "Ben dünyaya ateş atmaya geldim; eğer şimdiden tutuşmuş ise daha ne isterim?" (Luka 12/49). Pentekost böylece dünyaya dönük ilahi kurtuluş planının nihai hedefidir. Mesih, Kutsal Ruh insan diye Baba'nın yanına çıkmıştır. "Bununla beraber ben size hakikati söylüyorum; benim gitmem sizin için hayırlıdır, çünkü gitmezsem Tesellici size gelmez; fakat gidersem onu size gönderirim" (Yuhanna 16/7). Kutsal Ruh kendi ismiyle değil Oğul'un ismiyle ona şahitlik etmek için gelir; çünkü Oğul da Baba bilinsin diye onun ismiyle gelmiştir. Bunun için Nyssalı Gregory "Baba'nın Oğul'suz, Oğul'un da Kutsal Ruh'suz düşünülmeceğini" söylemektedir. "Çünkü Oğul tarafından yükseltilmedikçe Baba'ya ulaşmak ve Kutsal Ruh olmadan da İsa'yı çağırmak imkansızdır" (Lossky, 1973: 158-160).

Titrememize izin ver

O Tanrı gibidir, onun sayesinde bildiğim Tanrı gibi

Fakat bundan da fazlası, O Tanrı'dır

Ve o beni burada, aşağıda tanrılaştırır" (Winslow, 1979: 130)

Beşinci Teolojik Söylev'de de şunları söylemektedir: "Eğer Kutsal Ruh benim gibi yaratılmışsa beni nasıl tanrılaştırır ya da tanrılığa katabilir?(...) Eğer o yaratırsa (...) biz nasıl onda mükemmelleşiriz?" (1989: 319). Gregory, enkarnasyon planından farklı olarak bu ifadelerinde birinci tekil şahıs kipini kullanmaktadır. Kutsal Ruh'un hem Tanrı hem kutsallaştırıcı olması, Gregory'nin sadece Teslis doktrininin değil aynı zamanda kurtuluş planı anlayışının da temel unsurudur (Winslow, 1979: 131).

Kutsal Ruh'un esas faaliyeti, en bireysel ve şahsi Hıristiyan ritüelinde yani vaftizde açığa çıkmaktadır. Vaftizde Kutsal Ruh'un esas görevi tanrılaştırıcı fonksiyonudur, böylece o Mesih'le evrensel bir şekilde gerçekleştirilen kurtuluşu bireylere ait kılmaktadır¹²¹. Vaftiz sadece bir giriş ritüeli değildir. Vaftiz olan kişi Mesih'in günahlar, Şeytan ve ölüm üzerindeki zaferine ortak olur. Yeni vaftiz olan kişi kiliseden daha önemli bir mevkie, yeniden yaratılışına girmiştir. Doğulu babaların çoğunda görüldüğü gibi Gregory'de de vaftiz "aydınlanma" ismini alacaktır. Ona göre vaftizin "zayıflığımıza çare, Logos'la bir olabilmek" gibi pek çok faydasından biri de "Kutsal Ruh'un bir takipçisi olabilmek"tir (Winslow, 1979: 131-132).

Gregory, Kutsal Ruh'un vaftizdeki kurtuluş faaliyetini vurgulamak için vaftizle ilgili daha pek çok ifade kullanmaktadır. Örneğin o, kişinin ateş kullanılmadan gerçekleştirilen demir gibi yeniden dövülmesi işlemidir. Ayrıca o, insanın ilahi görevi olan tanrılaştırıcıdır. Zaten diğer bütün ifadeler Kutsal Ruh'un tanrılaştırma faaliyetinin başka biçimlerde ifade edilmiş şekilleridir. Gregory'ye göre Baba'da vaftiz olmak bir Yahudi faaliyetidir. Baba'da ve Oğul'da vaftiz olmak ise daha iyi bir şeydir. Fakat hepsinin ortak isminin Tanrı olduğu Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'ta vaftiz olmak bütün

¹²¹ Kutsal Ruh, tıpkı Pentekosttaki gibi vaftizde ve konfirmasyonda insanı arındırıp Mesih'in bedeni ile birleştirmekte ve ona tanrılığı bahşetmektedir. Vaftiz lütfu ya da Kutsal Ruh'un bizde bulunuşu bütün bir Hıristiyan yaşamının temelidir. Kutsal Ruh'un bizde bulunuşu aynı zamanda Teslis'in de bizde yaşadığını gösterir. Çünkü onun ihsan ettiği lütf, tek olan doğanın, yani Tanrılığın ya da Teslis'in bir enerjisi ya da ürünüdür (Lossky, 1973: 170-171).

bunların en iyisidir¹²². Kutsal Ruh Tanrı olmasaydı insanları vaftizle tanrılaştıramazdı. Gregory, yanlış bir inançla yani Kutsal Teslis'in bütün şahıslarının tanrılığını kabul etmeyen bir inançla yapılan vaftizin tehlikeli olduğundan bahsetmektedir. Kutsal Ruh'la yapılan Hıristiyan vaftizi en mükemmeli olmakla birlikte Ruh'un ezeli faaliyeti sayesinde daha önce farklı şekiller altında yapılan vaftizler de geçerlidir. Gregory, Logos'un enkarne olmadan önceki faaliyetinin yanı sıra Kutsal Ruh'un ezeli etkinliğine de inanmış ve bu sebeple kurtuluşu sadece Hıristiyanlara ait kılan dışlayıcı bir tavır takınmamıştır (Winslow, 1979: 132-133, 136, 139-140).

Mesih'in kurban oluşu evrensel kurtuluşun hem nedeni hem başlangıcıdır. Aynı şekilde vaftiz de yeni yaratılışa tanrılaşmaya giden yolun hem nedeni hem başlangıcıdır. Bundan sonra kişinin önünde Kutsal Ruh'la yapılan vaftizin sadece ana hatlarını sunduğu geleceğe ait ihtişam durmaktadır (Winslow, 1979: 144).

Alexander Golitzin (2001: 538), Gregory'nin Kutsal Ruh anlayışını şekillendirdiğini düşündüğü bir unsura dikkatimizi çekmektedir. Ona göre Gregory'de, Süryani Hıristiyan geleneğinin izlerine rastlamak mümkündür. Nitekim Yahudi kökenli erken dönem Süryani düşüncesi, uzun bir hat boyunca parçalanmaksızın doğu Hıristiyanlığının maneviyatçı geleneğini etkilemiştir. Bunun en belirgin örneklerinden biri de doğu maneviyatçılığı ve Teslis doktrini üzerindeki etkileri tartışmasız kabul edilen Kapadokyalı Babalarda görülmektedir. Nazianzuslu Gregory, "Ruh Üzerine" adıyla bilinen Beşinci Teolojik Söylev'inde Ruh'un çıkışı konusunu ele almaktadır. Ona göre, Ruh'un meydana gelişi için kullanılan *ekporeusis* ifadesi Oğul için kullanılan *gennesisten* farklıdır. Gregory bu açıklamayı, Oğul'la Ruh'un ikiz ya da kardeş veyahut Baba'nın da büyükbaba olabileceğini istihza ile söyleyen rakipleri için yapmak zorunda kalmıştır.

Gregory, Havva'nın doğmuş olmaktan farklı bir şekilde meydana geldiğine işaret etmektedir. Adem, Havva ve Şit üçlüsünün meydana geliş şekilleri üzerinde durduğu bilinen örneği (1989: 321) sadece bir kez kullanılmıştır. Bu örnek aynı zamanda Grek patristik literatürü içinde de tektir. Gregory'nin bu örneği daha önce incelenmemiştir.

¹²² Eski Ahit insanı devre dışı bırakan bir ilahi irade anlayışına sahiptir. Oysa Kutsal Ruh, kendini içimizde açığa çıkarmak ve bize lütuf ihsan etmek suretiyle insanı ilahi irade ile ortak harekete yöneltir. Bu, Kutsal Ruh tarafından bilgimize sunulan Tanrı'nın Krallığı'na götüren tanrılaşma yoludur (Lossky, 1973: 172-173).

Belki de bunun nedeni örneğin anlaşılabilir bulunmasıdır. Aslında Gregory bu örnekle somut bir açıklama yapamamıştır ancak onun teoloji açısından tehlikeli olmadığı söylenemez. Süryanice konuşan Hıristiyanlıkta yaşayan kadim geleneğin dillerinde yani İbranice, Aramice ve Süryanice’de Ruh veya Nefes dışı kelimelerdir. Ayrıca Mesih’in Ürdün Nehri’ndeki vaftizine dair Sinoptiklerin rivayeti ile Luka’nın (1/35) Mesih’in doğuşu ile ilgili anlatımı da Ruh’la ilgili dışı ekler ya da fiil çekimleri kullanılmaktadır. IV. yüzyıl Süryani literatüründe, Ruh’un dışı kullanımının normatif olduğu araştırmalar sonucunda çıkarılmıştır. Vaftizle ilgili İncil anlatımları da erken dönem Suriye bölgesinin vaftiz dua kitaplarında merkezi bir yere sahiptir. Belki de bu sebeple Ürdün Nehri’ndeki vaftiz dolayısıyla kutlanan Epifani Bayramı doğuda Noel’den daha önce kutlanmaya başlamış ve ondan daha önemli kabul edilmiştir (Golitzin, 2001: 539-540).

Gregory’nin Adem, Havva ve Şit’ten oluşan “çekirdek aile” örneğinin benzerlerine hem o çağda hem de öncesinde rastlanmaktadır. Mesela Semitik İbraniler İncili’nde Ruh, Mesih’in annesidir. III. yüzyılın yarısına ait Toma’nın İşleri’ndeki Ruh’un inşini ve dönüşünü ele alan ilahide, Baba, Anne (Kutsal Ruh) ve Oğul (Mesih) ifadeleri kullanılmaktadır. Bu ifadeler sadece bir kere kullanılmamıştır. Üstelik içinde yer aldıkları metin orijinalliği açısından tartışmasıdır. Mısırlı Aziz Makarius’a atfedilen, ancak aslında Suriye-Mezopotamya bölgesinden kimliği bilinmeyen bir asetiğe ait olan manastır vaazlarında Baba, Anne ve Oğul benzetmesine rastlanmaktadır. Makarius, Nyssalı Gregory’yi asketik ve mistik eserlerinde doğrudan etkilemiştir. Ayrıca o, Nazianzuslu Gregory’nin talebelerinden Ponticuslu Evagrius’la birlikte IV. yüzyıl manastır yaşamının temsilcisi sayılmaktadır. Onun Yahudi kökenli Suriye-Mezopotamya Hıristiyan geleneğine ve Süryani diline çok şey borçlu olduğu anlaşılmaktadır. Gregory’nin örneği de bu kadim geleneğin Teslis formülasyonunu yansıtır olmalıdır. Bu örnek Ruh’un kökeni meselesiyle ilgilidir. Özetle, üç şahsın meydana geliş şekillerinin farklı, gizli ve ulaşılmaz olduğunu söylemektedir. Ancak Sinoptik vaftiz anlatımları ve Luka’nın enkarnasyon rivayeti ile alışık olduğumuzdan farklı bir Teslis modeli sunmaktadır: Baba-Oğul-Ruh yerine Baba-Ruh-Oğul. Dönemin liturjik ve asketik-mistik geleneği de bu modeli kullanmaktadır (Golitzin, 2001: 541-542, 544-545).

Sonuç olarak, Gregory'nin İznik öğretisini takip ettiğini fakat IV. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkan tartışmaların özellikle de Kutsal Ruh'la ilgili farklı düşüncelerin etkisiyle Kutsal Ruh'un tanrılığının savunulması lehine bu öğretinin genişletilmesini kabul ettiğini, hatta bunu gerekli gördüğünü söyleyebiliriz. 379-381 yılları arasına tekabül ettiği düşünülen İstanbul ikameti sırasında, ortodoks düşünceyi konsilde alacağı son şekline hazır hale getirmiştir. Ancak Gregory'nin teolojisi ve dönemin ortodoks düşüncesi farklı bakış açıları da göz önünde tutularak incelenmek durumundadır. Örneğin bizce Harnack'ın Gregory'nin homoeousiosçu bir çizgiyi takip ettiğine dair iddiası dikkate alınmayacak nitelikte değildir. Buna göre o, aslında Oğul'un ve Kutsal Ruh'un Baba ile aynı özden olduğunu değil benzer bir öze sahip bulunduğunu kastetmek istemiştir. Ancak Gregory'nin kendi eserlerinden bu iddiayı reddedecek kesin ifadeler bulmak da mümkündür. Bu nedenle Hıristiyan teolojisini şekillendiren ilk döneme ait eserlerin orijinal metinlerine nüfuz edilip dikey ve yatay bir mukayeseye tabi tutulmak suretiyle meselenin aydınlığa kavuşturulması gerekmektedir.

SONUÇ: B R TEOLOG OLARAK NAZ ANZUSLU GREGORY

IV. yüzyıl, Hıristiyanlığın Grek kültürü ve felsefesi yanında Roma İmparatorluğu'nun siyasi tarihi ve kendi içindeki farklı öğretilerle yüz yüze geldiği hareketli bir dönem olmuştur. Filistin'de açıklanan mesaj büyük ölçüde bu yüzyılda bir teolojiye kavuşmuştur. Zira bir teolojide bulunması gereken öğretiler, inanç beyanları ve terminoloji gibi önemli unsurlar bu dönemin ürünleridir. Nazianzuslu Gregory de bu unsurları şekillendiren başlıca mimarlar arasında yer almaktadır.

Gregory, yaklaşık üç yüz yıllık bir süreç boyunca farklı şekillere bürünen Hıristiyanlık öğretisinin, belli bir terminoloji ile ifade edilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Grek felsefesi ile olan ilişkisi, Teslis doktrininin formüle edilmesinde ve Hıristiyan teolojisinin oluşturulmasında gerekli olan terminolojiyi üretmesini sağlamıştır. Gregory, geliştirdiği terminoloji ile İznik öğretisini açıklamış, ayrıca V. yüzyılın tartışma konularına da zemin hazırlamıştır.

Teslis doktrinini açıklamadaki başarısından dolayı "Teolog" ünvanını alan Gregory'nin bu başarısında, retorikteki yeteneğinin payı da büyüktür. Gregory, antik kültürün öğelerini Hıristiyan değerler sistemine taşıyarak Hıristiyan retoriğinin ve edebiyatının geliştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Derinlikli bir felsefi sistem geliştirmemiş olmasına rağmen, retorikteki başarısı ile ortodoks Hıristiyanlığın öğretisinin formüle edilmesinde etkili olmuştur. Ancak bu formüle uzun ve sancılı süreçler sonucunda ulaşılmış ve IV. yüzyılın sonlarında dahi Hıristiyanların büyük çoğunluğu bu formül etrafında bir araya getirilememiştir. Bu nedenle, o dönem Hıristiyanlarının inanç dünyasının muhtevası; incelenmesi gereken önemli bir konudur.

O döneme ait pek çok kaynağın elimizde bulunması, bu incelemeyi mümkün kılmaktadır. Ancak dil ve terminolojiye nüfuz edebilme meselesi hala bir problem olarak durmaktadır. Bu durum Gregory için de söz konusudur. Nitekim eserlerinden ilk bakışta kesin hatlarla belirlenmiş bir Teslis anlayışını çıkarmak mümkün değildir. Örneğin Gregory'nin teolojisinde Kutsal Ruh'un esas rolü kurtuluşla ilgilidir. O, daha çok Yaraticı Baba'nın ve Kurtarıcı Oğul'un faaliyetlerini tamamlayan ilahi bir özne olarak görülmektedir. Ayrıca eserlerinde Baba'nın, Oğul'un ve Kutsal Ruh'un nedeni

olduğu bir monarşi anlayışı göze çarpmaktadır. Bunun yanında o, Kutsal Ruh'a Teslis'in diğer iki şahsı ile birlikte ibadet edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Üstelik, Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'la aynı özü paylaştığını ilan eden meşhur Teslis formülünün altında Gregory'nin de imzası bulunmaktadır. Hatta onun bütün ünü, bu öğretiyi savunmasından kaynaklanmaktadır.

Hayatı boyunca aktif ve asketik yaşam konusunda kararsızlıklar yaşayan birinin, İstanbul'da geçirdiği mücadelelerle dolu iki yıllık dönemde, Hıristiyan teolojisinin merkez doktrininin şekillenmesine hizmet etmiş olması ilginçtir. 379'da İstanbul'a davet edilmesi ve İstanbul Başpiskoposluğu'na ve 381'de toplanan konsilin başkanlığına getirilmesi, sahip olduğu yeteneklerin, içinde yaşadığı dönemde takdir edilmiş olduğunu göstermektedir. Eserlerinin el yazmalarının ve edisyonlarının sonraki dönemlerde gördüğü kabul de Gregory'nin etkisinin boyutunu göstermektedir.

Gregory, özellikle Teslis formülünü şekillendirmedeki rolünden dolayı, hem batı hem doğu Hıristiyanlarınca önemli bulunmuştur. Batı kilisesi 2 Ocak'ı, doğu kilisesi de 25 ve 30 Ocak'ı Gregory'nin yortu günü ilan etmiştir. Ancak onun özellikle doğu kilisesi tarafından önemsendiği görülmektedir. Gregory, Ortodoks kiliselerinin apseslerinde resimleri yer alan altı babadan biridir. Ayrıca Basil, John Chrysostom ve Athanasius'la birlikte doğunun dört büyük teoloğu arasında yer almaktadır. XI. yüzyılın sonlarında John Chrysostom, Basil ve Gregory için bir yortu günü ilan edilmiştir. Bizans kilise literatüründe Kutsal Kitap'tan sonra en çok atıf yapılan kaynak da Gregory'nin eserleridir. Ortodoks teolojisi ve mistik düşüncesi de Gregory'ye çok şey borçludur. Teolojisindeki ruhsal boyut, Baba'nın merkezinde olduğu ilahi monarşi düşüncesi, tanrılaşma fikri, imgesel ve apophatik dil, Ortodoksluğa bıraktığı en önemli miraslar arasında sayılabilir.

Gregory'nin teolojisi modern dönemde kimi araştırmacılar tarafından önemsiz kabul edilmiş kimileri tarafından da eleştirilmiştir. Çoğu kere teolojisinin felsefi bir derinliğe sahip olmadığı vurgulanmış ve bu sebeple hem diğer Kapadokyalı Babalar hem de diğer kilise babaları kadar ilgi görmemiştir. Yeni alternatifler sunmak yerine gelenekselci bir tavrı sürdürmesi, bu kanaatin oluşmasına yol açmış olabilir. Nitekim Kutsal Kitap üzerinde derin araştırmalar yapmadığı da bilinmektedir. Buna rağmen

“Teolog” ünvanının Athanasius gibi teologlar yerine Gregory’ye verilmesi, onun Hıristiyan öğretisini insanların kalplerine yerleştirmesindeki başarısından kaynaklanmış olmalıdır. Gregory, Hıristiyan teolojisi için çok önemli olan IV. yüzyıl gibi bir dönemi şahsında ve eserlerinde yansıtmayı, Hıristiyan teolojisinin geçirdiği süreçlere ışık tutması ve bu süreçler üzerinde daha derin incelemeler yapmanın gerekli olduğunu göstermesi açısından ilgi çekici bir şahıs olarak kalacaktır.

KAYNAKLAR

- ADIBELLİ, Ramazan (2002), *Kapadokya Bölgesindeki Hıristiyanlık Tarihi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKYÜREK, Engin (1998), “M.S. IV.-XI. Yüzyıllar: Kapadokya’daki Bizans”, Editör: SÖZEN, Metin, *Kapadokya*, Ayhan Şahenk Vakfı, s. 226-395.
- ALPER, Berrin (1998), “Halk Mimarisi ve El Sanatları”, Editör: SÖZEN, Metin, *Kapadokya*, Ayhan Şahenk Vakfı, s. 527-547.
- ARCHONS (2004), “2004 Annual Report to His All Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew”,
<http://www.archons.org/news/detail.asp?id=57>, 08.06.2007.
- ATHANASIOS (1991), *The Nicene and Post Nicene Fathers*, Çev, A. Robertson, V. IV, T&T Clark, W. B. Eerdmans Publishing, Edinburg, Michigan.
- ATIYA, A. S. (1991), *A History of The Eastern Christianity*, Kraus Reprint, New York.
- AUGUSTINOS, Gerasimos (1992), *The Greeks of Asia Minor*, The Kent University Press, Kent.
- AYDIN, Fuat (2000), *Pavlus ve Din Anlayışının Yansımaları*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AYDIN, Mahmut (2006), “Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası”, Editör: BATUK, Cengiz, *Pavlus’ u Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, s. 303-332.
- BALDWIN B., A. Kazhdan, R. S. Nelson ve N. P. Sevcenko (1991), “Gregory of Nazianzus”, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Cilt 2, Oxford University Press, New York ve Oxford.

- BASİL (1989), *The Nicene and Post Nicene Fathers*, Çev., B. Jackson, V. VIII, T&T Clark, W. B. Eerdmans Publishing, Edinburg, Michigan.
- BAŞ, Bilal (1999), *Bir Hıristiyanlık Mezhebi Olarak Aryüsçülük*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BAYDUR, Nezahat (1970), *Kültepe (Kanes) ve Kayseri Tarihi Üzerine Araştırmalar*, İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul.
- BAYDUR, Nezahat (1999), *İmparator Iulianus*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- BORTNES, Jostein (2006), "Introduction: Prompting for Meaning in Gregory's Rhetoric", Ed.: Bortnes, J.&Hagg, T., *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, s. 9-19.
- BORTNES, Jostein (2006), "Rhetoric and Mental Images in Gregory", Ed.: Bortnes, J.&Hagg, T., *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, s. 37-59.
- BURRUS, Virginia (2006), "Life After Death: The Martyrdom of Gorgonia and The Birth of Female Hagiography", Ed.: Bortnes, J.&Hagg, T., *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, s. 153-171.
- CHADWICK, H. (1993), *The Early Church*, Penguin Books, London.
- CRAMER, J. A. (1971), *A Geographical and Historical Description of Asia Minor*, Adolf M. Hakkert Publisher, Amsterdam.
- CROSS, Richard (2006), "Divine Monarchy in Gregory of Nazianzus", *Journal of Early Christian Studies*, 14-1, s. 105-116,
<http://proquest.umi.com/pqdweb?did=1015498701&sid=2&Fmt=4&clientId=57091&RQT=309&VName=PQD>, 05.01.2007.
- DALEY, Brian (2006), *Gregory of Nazianzus*, Routledge, London&New York.

- DALEY, Brian (1987), "Christian Councils", *Encyclopedia of Religions*, Cilt 4, Macmillan Publishing Company, New York.
- DARGA, A. Muhibbe (1998), "M.Ö. II. Binyıl: Orta ve Son Tunç Çağı", Editör: SÖZEN, Metin, *Kapadokya*, Ayhan Şahenk Vakfı, s. 124-169.
- DEMİRCİ, Kürşat (2005), *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul.
- DVORNİK, Francis (1990), *Konsiller Tarihi/İznik'ten II. Vatikan'a*, Çev., M. Aydın, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara.
- EFTHYMIADIS, Stephanos (2006), "Two Gregories and Three Genres: Autobiography, Autohagiography and Hagiography", Ed.: Bortnes, J.&Hagg, T., *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, s. 239-257.
- ELLVERSON Anna-Stina (1981), *Dual Nature of Man: A Study in The Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus*, LiberTryck, Stockholm.
- ELM, Susanna (2006), "Gregory's Women: Creating A Philosopher's Family", Ed.: Bortnes, J.&Hagg, T., *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, s. 171-193.
- EROĞLU, A. H. (2005), *Ökümenizm ve Fener Patrikhanesi*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara.
- ESİN, Ufuk (1998), "Paleolitik'ten İlk Tunç Çağı'nın Sonuna: Tarihöncesi Çağların Kapadokyası", Editör: SÖZEN, Metin, *Kapadokya*, Ayhan Şahenk Vakfı, s. 62-123.
- EUSEBIUS (1991), *Nicene and Post Nicene Fathers*, Çev., A. C. McGiffert ve E. C. Richardson, V. I, T&T Clark, W. B. Eerdmans Publishing, Edinburg, Michigan.
- FRUCHTENBAUM, Arnold. G. (1979), *Hebrew Christianity: Its Theology, History and Philosophy*, Baker Book House, Michigan.

- GIBBON, Edward (1987), *Roma İmparatorluğunun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, Çev. A. Baltacıgil, B/F/S Yayınları, İstanbul.
- GOLITZIN, Alexander (2001), “Adam, Eve, and Seth: Pneumatological Reflections on an Unusual Image in Gregory of Nazianzus’s Fifth Theological Oration”, *Anglican Theological Review*, 83, 3, s. 537-545,
[http://proquest.umi.com/pqdweb?did=82136003&sid=4&Fmt=3&clientId=57091&RQT=309&VName=PQD, 05.01.2007.](http://proquest.umi.com/pqdweb?did=82136003&sid=4&Fmt=3&clientId=57091&RQT=309&VName=PQD, 05.01.2007)
- GREGORY OF NAZIANZUS (1989), *The Nicene and Post Nicene Fathers*, Çev., C. G. Browne, J. E. Swallow, V. VII, T&T Clark, W. B. Eerdmans Publishing, Edinburg, Michigan.
- GREGORY OF NYSSA (1994), *The Nicene and Post Nicene Fathers*, Çev., W. Moore&H. A. Wilson, V. V, T&T Clark, W. B. Eerdmans Publishing, Edinburg, Michigan.
- GÜLYAZ, Murat (1998), “Yeraltında Dünyalar”, Editör: SÖZEN, Metin, *Kapadokya*, Ayhan Şahenk Vakfı, s. 512-525.
- GÜNALTAY, Şemseddin (1987), *Romalılar Zamanında Kapadokya, Pont ve Artaksiad Kırallıkları*, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara.
- GÜNDÜZ, Şinasi (2004), *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- GÜNDÜZ, Şinasi (2006), “Pavlus’un Hıristiyan Geleneğindeki Merkeziliği/ Belirleyiciliği”, Editör: BATUK, Cengiz, *Pavlus’ u Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, s. 27-44.
- GWATKIN, H. M. (1914), *The Arian Controversy*, Longman, Green and Co., London.
- HAGG, Tomas (2006), “Playing with Expectations: Gregory’s Funeral Orations on His Brother, Sister and Father”, Ed.: Bortnes, J.&Hagg, T., *Gregory of*

- Nazianzus: Images and Reflections*, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, s. 133-153.
- HAMELL, P. J. (1981), "Monarchianism", *New Catholic Encyclopedia*, Cilt 9, Jack Heraty&Associates Inc., Washington.
- HARNACK, Adolf (1957), *Outlines of The History of Dogma*, Beacon Press, Boston.
- HEINE, R. E. (1990), "Cappadocia", *Encyclopedia of Early Christianity*, Garland Publishing, Inc., New York, London.
- HENGEL, Martin (2003), *Between Jesus and Paul*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon.
- HERODOT (1973), *Tarih*, Çev. Müntekim Ökmen, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- HILARY (1989), *The Nicene and Post Nicene Fathers*, Çev., E. W. Watson, L. Pullan, V. IX, T&T Clark, W. B. Eerdmans Publishing, Edinburg, Michigan.
- HUSSEY, J. M. (1991), *The Orthodox Church in The Byzantine Empire*, Clarendon Press, Oxford.
- JEROME (1989), *The Nicene and Post Nicene Fathers*, Çev., W. H. Fremantle, V. III, T&T Clark, W. B. Eerdmans Publishing, Edinburg, Michigan.
- KELLY, J.N.D. (1976), *Early Christian Creeds*, Longman, London.
- KELLY, J.N.D. (1977), *Early Christian Doctrines*, Adam, Charles Black, London.
- KINAL, Füzuzan (1987), *Eski Anadolu Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara.
- KULAÇOĞLU, Belma (1992), *Tanrılar ve Tanrıçalar (Anadolu Medeniyetleri Müzesi)*, Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü, Ankara.
- LIETZMANN, Hans (1967), *A History of The Early Church*, Çev. Bertram Lee Woolf, Meridian Books, Cleveland.

- LONERGAN, Bernard (1976), *The Way to Nicea*, Çev. Conn O'Donovan, Longman&Todd Ltd., London.
- LOSSKY, Vladimir (1973), *The Mystical Theology of The Eastern Church*, J. Clarke&Co. Ltd., London.
- LOUTH, Anrew (2006), "The Appeal to The Cappadocian Fathers and Dionysios The Areopagite in The Iconoclast Controversy", Ed.: Bortnes, J.&Hagg, T., *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, s. 271-283.
- McGUCKIN, John (2006), "Gregory: The Rhetorician As A Poet", Ed.: Bortnes, J.&Hagg, T., *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, s. 193-213.
- McLYNN, Neill (2006), "Among The Hellenist: Gregory and The Sophists", Ed.: Bortnes, J.&Hagg, T., *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, s. 213-239.
- MCMANNERS, John (Ed.) (1990), *Oxford History of Christianity*, Oxford University Press, Oxford.
- MCRAE, John (2006), "Pavlus'un Yahudi Şeriatine Bakışı", Çev., Süleyman Turan, Editör: BATUK, Cengiz, *Pavlus'u Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, s.333-348.
- MEREDITH, Anthony (2000), *The Cappadocians*, St. Vladimir's Seminary Press, New York.
- MILOVANOVIC, Celica (2005), "Saling to Sophistopolis: Gregory of Nazianzus and Greek Declamation", *Journal of Early Christian Studies*, 13-2, s. 187-232,
- <http://proquest.umi.com/pqdweb?did=860491461&sid=1&Fmt=4&clientId=57091&RQT=309&VName=PQD,05.01.2007>.

- NEWMAN, J. H. C. (1919), *The Arians of The Fourth Century*, Longmans, Green and Co., London.
- NORRIS, Frederic (1970), *Gregory Nazianzen's Doctrine of Jesus Christ*, Ph. D. Thesis, Yale University, Connecticut.
- NORRIS, Frederic (2006), "Gregory Contemplating the Beatiful: Knowing Human Misery and Divine Mystery Through and Being Persuaded with Images, Ed.: Bortnes, J.&Hagg, T., *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, s. 19-37.
- ÖZEMRE, A. Y. (2002), *Toma'ya Göre İncil*, İyihadam Yayınları, Ankara.
- PAYNE, Robert (1989), *The Fathers of The Eastern Church*, Dorset Pres, New York.
- PELIKAN, Jaroslav (1971), *The Christian Tradition-A History of The Development*, The University of Chicago Pres, Chicago.
- PERKINS, PHEME (1987), "Docetism", *Encyclopedia of Religions*, Cilt 4, Macmillan Publishing Company, New York.
- PLATO (1960), *Gorgias*, Çev. W. Hamilton, Penguin Books, London.
- PLATO (1973), *Phaedrus and Letters VII and VIII*, Çev. W. Hamilton, Penguin Books, London.
- PRICE S.R.F. (2004), *Ritüel ve İktidar-Küçük Asya' da Roma İmparatorluk Kültü*, Çev. Taylan Esin, İmge Kitabevi, Ankara.
- PRITZ, Ray. A. (1992), *Nazarene Jewish Christianity*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem.
- RAMSAY, W.M. (1961), *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, Çev. Mihri Pektaş, Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul.
- ROUSSEAU, Philip (2006), "Retrospect: Images, Reflections and The Essential Gregory", Ed.: Bortnes, J.&Hagg, T., *Gregory of Nazianzus: Images and*

- Reflections*, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, s. 283-297.
- RUBENSON, Samuel (2006), "The Cappadocians on Areopagus", Ed.: Bortnes, J.&Hagg, T., *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, s. 113-133.
- RUETHER, R. R. (1969), *Gregory of Nazianzus-Rhetor and Philosopher*, Clarendon Press, Oxford.
- SAKİOĞLU, Mehmet (2004), *İncil'i Kim Yazdı?*, Ozan Yayıncılık, İstanbul.
- SCOBİE, C.H.H. (2006), "Hıristiyan Kilisesinin Evrensel Misyonunun Kökeni İsa mı, Pavlus mu?", Çev., Süleyman Turan, Editör: BATUK, Cengiz, *Pavlus'u Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, s. 95-112.
- PERCIVAL H. R. (Ed.) *Seven Ecumenical Councils, The Nicene and Post Nicene Fathers*, V. XIV, Edinburg: T&T Clark, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing, 1991.
- SEVİN, Veli (1998a), "Tarihsel Coğrafya", Editör: SÖZEN, Metin, *Kapadokya*, Ayhan Şahenk Vakfı, s. 44-61.
- SEVİN, Veli (1998b), "M.Ö. I. Binyıl: Demir Çağı", Editör: SÖZEN, Metin, *Kapadokya*, Ayhan Şahenk Vakfı, s. 170-193.
- SİNANOĞLU, Mustafa (2001), "Hıristiyan ve İslam Kaynaklarında Tartışmalı Bir Dini Toplantı: İznik Konsili", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6, s. 1-16.
- SOCRATES (1989), *The Nicene and Post Nicene Fathers*, Çev., A. C. Zenos, V. II, T&T Clark, W. B. Eerdmans Publishing, Edinburg, Michigan.
- SOZOMENUS (1989), *The Nicene and Post Nicene Fathers*, Çev., C. D. Hartranft, V. II, T&T Clark, W. B. Eerdmans Publishing, Edinburg, Michigan.
- STEVENSON J. (Ed.) *Creeds, Counsils and Controversies*, London: SPCK, 1978.
- STRABON (2000), *Geographika-Antik Anadolu Coğrafyası*, Çev. Adnan Pekman, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.

- STRABON (1961), *The Geography of Strabo*, Trans. Horace Leonard Jones, Harvard University Press, William Heinemann Ltd., Massachusetts, London.
- STRAWLEY, J. H. (1980), "Cappadocian Theology", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Cilt 3, T.&T. Clark, Edinburgh.
- TAŞPINAR, İsmail (2006), "1. İznik Konsili (325) ve İslam Kaynaklarındaki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 26 (2004/1), s. 23-44.
- TEKİN, Oğuz (1998), "M.Ö. IV.-M.S. VI. Yüzyıllar: Helenistik Çağ ve Roma İmparatorluk Döneminde Kapadokya Krallığı", Editör: SÖZEN, Metin, *Kapadokya*, Ayhan Şahenk Vakfı, s. 194-225.
- TEXIER, Charles (2002), *Küçük Asya*, Çev. Ali Suat, Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, Ankara.
- THEODORET (1989), *The Nicene and Post Nicene Fathers*, Çev., B. Jackson, V. III, T&T Clark, W. B. Eerdmans Publishing, Edinburg, Michigan.
- TOLLEFSEN, T. T. (2006), "Theosis According to Gregory", Ed.: Bortnes, J.&Hagg, T., *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, s. 257-271.
- TUNCEL, Metin (1998), "Oluşum Çağları", Editör: SÖZEN, Metin, *Kapadokya*, Ayhan Şahenk Vakfı, s. 16-43.
- TURAN, Süleyman (2004), *Pavlus'un Misyon Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TÜMER, Günay, A. Küçük (2002), *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara.
- ULLMANN, Carl (1851), *Gregory of Nazianzum, Ho Theologos "The Divine". A Contribution to The Ecclesiastical History of The Fourth Century*, J. W. Parker, London.
- WARE, Timothy (1964), *The Orthodox Church*, Penguin Books, Great Britain.
- WHITE, Carolinne (1996) (Ed. ve Çev.), *Gregory of Nazianzus-Autobiographical Poems*, Cambridge University Press, Cambridge.

WILKEN, R. B. (1987), "Ebionites", *Encyclopedia of Religions*, Cilt 4, Macmillan Publishing Company, New York.

WINSLOW, D. F. (1979), *Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus*, The Philadelphia Patristic Foundation Ltd., Massachusetts.

ZERNOV, Nicolas (1963), *Eastern Christendom*, Weidenfeld and Nicolson, London.

ÖZGEÇM

Elif Tokay, 26.07.1982'de İstanbul'da doğmuştur. 2000 yılında Kadıköy İmam Hatip Lisesi Yabancı Dil Ağırlıklı Bölüm'den mezun olmuş ve aynı yıl Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne girmiştir. 2004 yılında lisans eğitimini tamamlayarak Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı'nda yüksek lisansa başlamıştır.