

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
AKDENİZ UYGARLIKLARI ARAŞTIRMA ENSTİTÜSÜ

AKDENİZ ORTAÇAĞ FELSEFESİNDE MİZOJİNİ:
AURELIUS AUGUSTINUS'UN ESERLERİNDE KADIN CİNSİYETİNE İLİŞKİN
SÖYLEMLERİNİN FEMİNİST YAZIN ELEŞTİRİSİ ARACILIĞIYLA ANALİZİ

Rabia AKÇORU

Danışman
Doç. Dr. Ekin KAYNAK ILTAR

Akdeniz Ortaçağ Araştırmaları Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2023

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
AKDENİZ UYGARLIKLARI ARAŞTIRMA ENSTİTÜSÜ

AKDENİZ ORTAÇAĞ FELSEFESİNDE MİZOJİNİ:
AURELIUS AUGUSTINUS'UN ESERLERİNDE KADIN CİNSİYETİNE İLİŞKİN
SÖYLEMLERİNİN FEMİNİST YAZIN ELEŞTİRİSİ ARACILIĞIYLA ANALİZİ

Rabia AKÇORU

Danışman
Doç. Dr. Ekin KAYNAK İLTAR

Akdeniz Ortaçağ Araştırmaları Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2023

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ

AKDENİZ UYGARLIKLARI ARAŞTIRMA ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Rabia AKÇORU'nun bu çalışması, jürimiz tarafından Akdeniz Ortaçağ Araştırmaları Ana Bilim Dalı Doktora Programı tezi olarak oy birliği □ oy çokluğu □ ile kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Nurşen ADAK

(İmza)

Üye (Danışmanı) : Doç. Dr. Ekin KAYNAK İLTAR

(İmza)

Üye : Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

(İmza)

Üye : Prof. Dr. Çetin BALANUYE

(İmza)

Üye : Dr. Öğr. Üyesi S. Ertan TAĞMAN

(İmza)

Tez Başlığı: Akdeniz Ortaçağ Felsefesinde Mizojini: Aurelius Augustinus'un Eserlerinde Kadın Cinsiyetine İlişkin Söylemlerinin Feminist Yazın Eleştirisi Aracılığıyla Analizi

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 26/ 07/ 2023

Mezuniyet Tarihi :

(İmza)

Prof. Dr. Tuncer DEMİR

Müdür

AKADEMİK BEYAN

T.C

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ

AKDENİZ UYGARLIKLARI ARAŞTIRMA ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ;

Doktora Tezi olarak sunduğum “Akdeniz Ortaçağ Felsefesinde Mizojini: Aurelius Augustinus’un Eserlerinde Kadın Cinsiyetine İlişkin Söylemlerinin Feminist Yazın Eleştirisi Aracılığıyla Analizi” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını beyan ederim.

Rabia AKÇORU

İÇİNDEKİLER

TABLolar LİSTESİ	iv
KISALTMALAR LİSTESİ	v
ÖZET	viii
ABSTRACT	ix
ÖNSÖZ	x
GİRİŞ	12

BİRİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE: HRİSTİYANLIK, FELSEFE VE MİZOJİNİ

1.1. HRİSTİYANLIK	7
1.1.1. Tarihsel Perspektif Bağlamında Hristiyanlığın Ortaya Çıkışı	7
1.1.2. Hristiyanlığın Akdeniz Afrika'sında Ortaya Çıkışı ve Gelişimi	13
1.2. HRİSTİYAN FELSEFESİ	19
1.2.1. "Hristiyan Felsefesi" Kavramı ve Bu Kavram Üzerine Tartışmalar	20
1.2.2. Hristiyan Felsefesinin Patristik Döneminin Tarihsel Gelişimi: Augustinus'a Kadar Patristik Felsefe	29
1.3. MİZOJİNİST YAZIN: QUID EST MULIER?	56
1.3.1. Eskiçağ'da Kadın	56
1.3.2. Mizojini ve Mizojinist Yazın	67
1.3.3. Erken Ortaçağ'da Hristiyanlık Kapsamında Mizojinist Yazın: Ruhbanî Mizojini	81

İKİNCİ BÖLÜM

VERİ ANALİZİ: AURELIUS AUGUSTINUS'UN ESERLERİNDE KADIN CİNSİYETİNE İLİŞKİN SÖYLEMLERİ

2.1. AURELIUS AUGUSTINUS	85
2.1.1. Yaşamı	85
2.1.2. Eserleri	89
2.2. AURELIUS AUGUSTINUS'UN KADIN CİNSİYETİNE İLİŞKİN SÖYLEMLERİNİN FEMİNİST YAZIN ELEŞTİRİSİ ARACILIĞIYLA ANALİZİ	93
2.2.1. Verilerin Analizinde Kullanılan Yöntemler	95
2.2.2. Verilerin Analizi ve Değerlendirilmesi	101

2.2.2.1. Teolojik Antropoloji Bağlamında Kadın	101
2.2.2.2. İkili Cinsiyet Düzeninde Hiyerarşi	117
2.2.2.3. Kadının Nitelikleri	144
2.2.2.4. Kadın Cinsiyetinin Amacı	161
2.2.2.5. Kadınlık Statüleri ve Bunlara İlişkin Haller	168
2.2.2.5.1. “Bakire” /Bekar	169
2.2.2.5.2. Evli	173
2.2.2.5.3. “Dul”	180
2.2.2.5.4. Cinsel İlişki	181
2.2.2.5.5. Annelik	202
2.2.2.5.6. Cinsel İstismar	204
2.2.2.5.7. Mizogami	206

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TARTIŞMA: AURELIUS AUGUSTINUS’UN KADIN CİNSİYETİNE İLİŞKİN SÖYLEMLERİNİN TEMELLENDİRİLMESİNDE DİN, FELSEFE, TIP VE KÜLTÜRÜN ETKİSİ

3.1. DİN VE FELSEFENİN ETKİSİ	211
3.1.1. Hristiyanlık ve Hristiyan Felsefesinin Etkisi	211
3.1.1.1. Hristiyanlığın Etkisi	211
3.1.1.2. Akdeniz Afrika’sı Hristiyanlığının Etkisi	217
3.1.1.3. Kilise Hukukunun Etkisi	220
3.1.1.4. Hristiyan Filozofların Etkisi	227
3.1.2. Maniheizm’in Etkisi	231
3.1.3. Pagan ya da Roma Felsefesinin Etkisi	235
3.1.3.1. Platon ve Aristoteles’in Etkisi	235
3.1.3.2. Yeni Platonculuğun Etkisi	243
3.1.3.3. Stoacılığın Etkisi	244
3.2. TIBBIN ETKİSİ	247
3.3. KÜLTÜRÜN ETKİSİ	253
3.3.1. Kültürü Biçimlendiren Etken Olarak Hukukun Etkisi	253
3.3.2. Günlük Yaşam Uygulamalarının Etkisi	257
SONUÇ	263
KAYNAKÇA	268

DİZİN.....	295
EKLER	297
ÖZGEÇMİŞ	318



TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. İncelenen Eserler, Olası Tarihleri ve Edisyonları.....	297
Tablo 2. Veri Analizinde Kullanılan Kodlar, Temalar ve Yargılar	313



KISALTMALAR LİSTESİ¹

abus. De Duodecim Abusionum Gradibus

Acts Elçilerin İşleri

adult. coniug. De Coniugiis Adulterinis

anim. De Anima et Eius Origine

Arist. Aristoteles

bapt. De Baptismo Contra Donatistas

beat. vit. De Vita Beata

bon. coniug. De Bono Coniugali

bon. viduit. De Bono Viduitatis

c. acad. Contra Academicos

c. Adim. Contra Adimantum Manichaei Discipulum

c. adv. leg. Contra Adversarium Legis et Prophetarum

catech. rud. De Catechizandis Rudibus

c. epist. fund. Contra Epistolam Manichaei

c. Faust. Contra Faustum Manichaeum

c. Fel. Contra Felicem Manicheum

Cic. Cicero

c. Iulian. Contra Iulianum Haeresis Pelagianae Defensorem

c. Iulian. op. imperf. Contra Secundam Iuliani Responsionem

civ. De Civitate Dei

cogn. vit. Cognitio Vitae

Col Koloselilere Mektup

conf. Confessiones

cons. euang. De Consensu Evangelistarum

contin. De Continentia

Cor Korinthoslulara Mektup

c. mend. Contra Mendacium ad Consentium

c. Pelag. Contra Duas Epistolas Pelagianorum

c. Secundin. Contra Secundinum Manichaeum

Cult. fem. De Cultu Feminarum

DDB Deutsche Digitale Bibliothek

de mend. De Mendacio

De Pyth. De Pythiae Oraculis

de serm. dom. De Sermone Domini in Monte Secundum Matthaeum

Diatr. Diatribae

divers. quaest. De Diversis Quaestionibus LXXXIII

doctr. christ. De Doctrina Christiana

Ecl. Eclogae

Ἐ.ἰ. Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία

Ench. Enchiridion

enchir. Echiridion de Fide, Spe et Charitate

Eph Efeslilere Mektup

epist. Epistolae

Eth. Nic. Ethica Nicomachea

¹ Kısaltma listesinde yer alan eserlerin kısaltmaları için *TLL Index*, *Oxford Classical Dictionary* (4th ed.), *Oxford Latin Dictionary* ve *the SBL Handbook of Style*'dan yararlanılmıştır: *TLL Index*. (nd.). Erişim adresi: <https://thesaurus.badw.de/en/tll-digital/index/a.html#a> (17. 01. 2023); *the SBL Handbook of Style*. (2014). Atlanta: SBL Press; *Oxford Classical Dictionary*. (nd.). Erişim adresi: <https://oxfordre.com/classics/page/3993> (01. 02. 2023); Glare, P. G. W. (1968). *Oxford Latin dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1176. Liste kısaltmaların alfabetik sıralanmasıyla son şeklini almıştır.

Exh. cast. De Exhortatione Castitatis

Exod Mısır'dan Çıkış

Ezek Hezekiel

fid. et op. De Fide et Operibus

fid. et symb. De Fide et Symbolo

fid. invis. De Fide Rerum Quae Non Videntur

ff. ve devamı

FM Fragmenta moralia

Gal Galatyalılara Mektup

Gen Yaratılış

gen. ad litt. De Genesi ad Litteram

gen. ad litt. imperf. De Genesi Ad Litteram Imperfectum Liber

gen. c. Manich. De Genesi Contra Manicheos

gest. Pelag. De Gestis Pelagi

grat. Christ. De Gratia Christi et De Peccato Originali Contra Pelagium et Coelestinum

haer. De Haeresibus

in epist. Ioh. In Epistolam Iohannis ad Parthos Tractatus Decem

in euang. Ioh. In Euangelium Iohannis

in Matth. Quaestionum in Evangelium Secundum Matthaeum

in psalm. Enarrationes in Psalmos

Job Eyüp Kitabı

John Yuhanna

K. Κεφαλαιον

Kgs Krallar

Lat. Latince

Lev Levililer

Luke Luka

Macc Makabeler

Mark Markos

Matt Matta

Med. Meditationes

mor. eccl. Manich. De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum

MPL Migne Patrologia Latina

MPL023 Adversus Jovinianum Libri Duo

nat. bon. De Natura Boni Contra Manicheos

nat. et grat. De Natura et Gratia ad Timasium et Iacobum Contra Pelagium

nd. Tarih yok

nupt. et concup. De Nuptiis et Concupiscentia

O. Ομιλία

Off. De Officiis

Op. Opera et Dies

op. Monach. De Opere Monachorum

ord. De Ordine

Paed. Paedagogus

pat. De Patientia

pecc. mer. De Peccatorum Meritis et Remissione et de Baptismo Parvulorum

perf. iust. De Perfectione Iustitiae Hominis

Perp. Passio PP. Perpetuae et Felicitatis

Pet Petrus'un Mektubu

Phil Filipelilere Mektup

Pol. Politika

Prov Özdeyişler

Ps. Mezmurlar

quaest. Dulc. De Octo Dulcitii
Quaestionibus

quaest. hept. Quaestionum in
Heptateuchum

quaest. Simpl. De Diversis Quaestionibus
Ad Simplicianum

reg. Regula ad Servos Dei

reg. ver. fid. De Fide ad Petrum sive De
Regulae Verae Fidei

retract. Retractiones

Rom Romalılara Mektup

serm. Sermones ad Populum

util. cred. De Utilitate Credendi Ad Honoratum

util. iejun. De Utilitate Ieiunii

vd. ve diğeri

vera relig. De Vera Religione

virg. De Sancta Virginitate

Virg. De Virginibus Velandis

serm. nr. Sermones Nuper Reperti

Sir Sirach Kitabı

sobr. De Sobrietate et Castitate

soliloq. Soliloquia

Strom. Stromateis

SVF Stoicorum veterum fragmenta

symb. De Symbolo ad Catechumenos

Thess Selanikilere Mektup

Tim Timoteos'a Mektup

trin. De Trinitate

Tusc. Tusculanae Disputationes

ÖZET

Çağımızın hala en büyük sorunlarından biri olmaya devam eden mizojiniyi tanımlamak, tarihinin kayıp parçalarını bulmak ve özellikle topluma etki eden kişilerde hangi durumlarda ve ne ölçüde oluştuğunu saptayabilmek bu sorunu çözebilmek için bizlere gerekli veriyi sağlayacaktır. Bu amaçla çalışmamızda Akdeniz Ortaçağ'ının en önemli isimlerinden Augustinus'un tüm külliyatı mizojini perspektifinde değerlendirilmek üzere incelenmiş ve elde edilen sonuçlar çağının bu konuda belirleyici tüm unsurlarıyla karşılaştırılarak irdelenmiştir. Böylelikle mizojini tarihinde, tarih anlatısı içerisinde küçük ancak etki açısından büyük bir parçası ayrıntılarıyla sunulmuştur.

Bu çalışma dört temel bölümden oluşmaktadır; Hristiyanlık ve Hristiyanlık felsefesi, kadın ve mizojini konularına ilişkin bir anlatının yer aldığı, konunun daha iyi anlaşılması için gerekli bilgi birikiminin aktarıldığı ve mizojini kuramlarından yola çıkarak bir kuram oluşturduğumuz birinci bölüm; Augustinus'un külliyatının kodlama, tema oluşturma ve sınıflandırma aşamaları sonrasında feminist yazın eleştirisiyle değerlendirildiği ve bu konuya ilişkin tüm verilerin yer aldığı ikinci bölüm; verilerin Augustinus'un yaşamının ve çağının biçimlendirici etkiye sahip her alanı—din, felsefe, tıp, kültür—içerisinde yeniden değerlendirildiği üçüncü bölüm; elde edilen tüm verilerin ve yapılan değerlendirmelerin ışığında Augustinus'un eserleri üzerinden onun mizojini tarihindeki yeri ve katkısının tartışıldığı sonuç bölümü. Çalışmanın sonunda anlaşılmıştır ki Augustinus çağının baskın kabullerini taşımakla birlikte Kutsal Kitap ve İsa'ya ters düşmeyecek ölçüde kimi konularda kadın yanlısı düşünceler sunsa da çoğunlukla mizojinist bir yaklaşım sürdürmüştür. Kadın yanlısı olduğu ileri sürülebilecek noktalarda ise pragmatist bir yaklaşım içerisinde olduğu görülmüştür.

Bir sorunu çözebilmek için eyleme geçmeden önce sorunu bulmak, tanımlamak ve derinlemesine incelemek gereklidir. Bu çalışma da mizojini sorununu tanımlayıp derinlemesine incelemektedir. Ancak mizojini hem tarihsel hem de coğrafi anlamda oldukça geniş bir alanı kaplayan bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızda ise Akdeniz Ortaçağ'ının en önemli figürlerinden yalnızca birinin yazılı tüm görüşleri incelenmiştir. Akdeniz Ortaçağ'ının mizojini geçmişini derinlemesine ortaya koyabilmek adına, kullandığımız yöntemler tüm önemli figürlerin eserlerine ve bu figürlerin yetiştiği toplum ile çağın tüm alanlarına uygulanmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Mizojini, Ruhbanî Mizojini, Akdeniz Ortaçağ Felsefesi, Feminist Felsefe Tarihi, Feminist Yazın Eleştirisi, Augustinus.

ABSTRACT
**MISOGYNY IN MEDITERRANEAN MEDIEVAL PHILOSOPHY: ANALYSIS OF
ST. AUGUSTINE'S ARGUMENTS AND EXPRESSIONS REGARDING FEMALE
SEX THROUGH FEMINIST LITERARY CRITICISM**

Defining misogyny, one of our era's biggest problems, discovering its history's missing pieces, and detecting in which circumstances and to what degree it appears in the works of especially leading figures would provide us with the necessary data for us to solve this problem. For this purpose, in our research St. Augustine's corpus, one of the leading figures of the Mediterranean Middle Ages, is examined by the perspective of misogyny, and the provided results are evaluated by comparing them with all his era's characteristic elements. Thus, a small piece in the accounts of history but a huge piece in respect to its effect is presented with its details in the history of misogyny.

This study consists of four main sections: The first section where an account is presented concerning Christianity and Christian philosophy, women and misogyny, the necessary information is demonstrated in order to clarify the subject and a theory is offered based on present misogyny theories; second section where St. Augustine's corpus is evaluated by feminist literary criticism after the phases of coding, theme identification, and categorization and where all data is presented regarding this topic; third section where these data are re-examined and discussed within every aspect—religion, philosophy, medicine, culture—of St. Augustine's life and era that has a forming effect; and finally a conclusion section where St. Augustine's place in the history of misogyny and his contribution to misogyny are discussed in the light of all provided data, and their evaluation. At the end of the research, it is clear that St. Augustine has a misogynistic approach to the matters of the sexes, even though he presents pro-women ideas and arguments on some topics to the degree of not contradicting Sacred Scripture and Jesus while accepting the common prejudices of his era. His approach becomes a pragmatist one in cases that could be defined as pro-women.

It is necessary to find the problem, define it, and examine it thoroughly before taking action in order to solve this very problem. This study defines and examines misogyny as a problem thoroughly. However, misogyny is a problem that has a huge scope both historically and geographically. Yet, in this study whole written arguments of only one of the leading figures of the Mediterranean Middle Ages. For the purpose of putting forward the misogynistic past of the Mediterranean Middle Ages, our methods should be applied to the works of all leading figures and all scopes of their society and era.

Key Words: Misogyny, Clerical Misogyny, Mediterranean Medieval Philosophy, Feminist History of Philosophy, Feminist Literary Criticism, St. Augustine.

ÖNSÖZ

Doktora eğitimimin birinci döneminin sonlarına doğru danışman hocam Doç. Dr. Ekin Kaynak İltar'ın yönlendirmesiyle Augustinus'un evlilikle ve bakirelikle ilgili eserleriyle karşılaştım. Bu eserlerden yola çıkarak çeviri yapıp üzerinde çalışabileceğim başka Latince metinler aramaya başladım. Arama motoruna *De Virginitate* yazmamla birlikte karşıma neredeyse aynı başlıkla birçok eser çıktı. Geç Antikçağ ya da Erken Ortaçağ olarak tanımlanabilecek bir dönemde birçok erkek din görevlisi aynı konuyu işlemişti. Eserleri incelemeye başladığımda konunun başlangıç noktasının Meryem'in bakireliği olduğunu ve dolayısıyla bunca erkek tarafından tartışılan şeyin kadınların bekareti olduğunu gördüm. O an aklımda beliren kavram erbilmişlik (mansplaining) oldu. Sonra kendime şunları sordum: Bu kadar erkek niçin kadınların cinsel yaşamıyla, üstelik cinsel yaşamlarının tek bir odağıyla ilgili eserler vermiş olabilir ve bu konuda birbirine benzer ya da birbirinden farklı ne yazmış olabilirler ki kendilerinden önce bu konuda yazılmış olan eserler, onların aynı konuyu ele almalarına engel olmamıştır? Bu sorularla çıktığım yolda Akdeniz Ortaçağ'ında kadın konusunda çalışmaya karar vermem uzun sürmedi.

Eskiçağ ve Ortaçağ'ın Batı toplumlarının ataerkil düzeni benimsedikleri herkesçe bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla Ortaçağ'da, hele de Hristiyanlık temelli kadın konusunu çalışmaya giriştiğimde aslında sonuç en baştan belliydi: Mizojini. Ancak bu çağlarda mizojini ne ölçüde belirlemektedir ve mizojini “kadın düşmanlığı” tanımından öteye gidebilir mi? Bu kavram nasıl ortaya çıkmış, nasıl benimsenmiş ve günümüz modern dünyasında hala en ilkel biçimde nasıl varlığını sürdürmüştür? Bu sorulara yanıt aramak üzere iki çağ arasında kalmışlığı, Akdeniz Afrika'sı üzerinden Batı'yı etkileyişi ve nihayetinde yaşamının açıkça bir kadın yani annesi Monica tarafından biçimlendirilişi nedeniyle Eskiçağ ve Ortaçağ arasında bir köprü olarak nitelendirilen, çağının en başarılı hatip ve din görevlilerinden olan Augustinus'u danışman hocamla seçtik. Tertullianus'a tepki olarak *quid est mulier?* sorusuyla başlayıp doğduğum andan itibaren bir kadın olarak öğrendiklerim, benimsediklerim ve bunlara göre biçimlendirdiğim davranışlarımı bu çalışmanın her satırında sorguladım. Ailemi, içinde yaşadığımız toplumu, nihayetinde de dünyayı bu açıdan irdeledim. Dolayısıyla doktora sürecimin sonunda ortaya çıkan bu çalışma kuramsal çerçevesine takiben uzun süreli bir veri analizine eşlik eden bilimsel yöntemlerle ortaya konmuş bir sonuç dizisinin yer aldığı akademik bir ürün olduğu kadar günümüzde Eskiçağ ve Ortaçağ'dan öteye gidememiş olduğumuzu keşfettiğim ve varoluşumu sorguladığım özel bir esere dönüştü.

Bu zorlu ama güzel yolculuğa çıkabilmemde payı olan birçok kişi var ve onlara teşekkür etmeyi bir borç bilirim. İdeallerimin olanaksızlığı ruhumu derinden etkilediği için yıllarca verdiğim aradan sonra zihnimdeki sesleri susturup nefesimi tutarak, kendisini hiç tanımadan gönderdiğim bir e-postaya hızlıca yanıt veren; kaygılarım yoğunlaşınca kapısından dönecekken beni odasına çağıran; cesaretlendirici konuşmasında ağzından çıkan Ortaçağ sözcüğüyle siyah-beyaz dünyamı renklendirip içimdeki idealisti ortaya çıkaran; bildiri sunumları olsun, makaleler olsun, canlı yayınlar olsun her türlü akademik etkinliğe katılmamı sağlayarak kaygılarıma karşın kendimi hep geliştirmeme olanak yaratan; her sözcüğünü yazmaktan mutluluk ve gurur duyduğum bu tez konusunu çalışmamı kabul eden ve her anında desteğini esirgemeyen çok saygıdeğer danışmanım Doç. Dr. Ekin Kaynak İltar'a; tez izleme komitesi toplantılarında ve tez yazım sürecinde yaptığı katkılarla çalışmamı zenginleştiren, sorduğu sorularla bambaşka bakış açıları edinmemi sağlayan, yapıcı eleştiri ve tartışmalarla konuma hakimiyetimi kat kat arttıran çok değerli hocalarım Prof. Dr. Nurşen Adak ve Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan'a içten teşekkürlerimi sunuyorum. Çok sevdiğim ve saygı duyduğum rahmetli Prof. Dr. Filiz Öktem'e ve ondan sonra en önemli akademik rol modelim olan Doç. Dr. Çağatay Aşkit hocama da Latince kadar kendimi adamayı yürekten isteyeceğim Ortaçağ alanında çalışma fikrini aklıma ektiği için ayrıca teşekkür ediyorum. Ders sürecime denk gelen COVID-19 pandemisi nedeniyle derslerime uzaktan devam ederken tüm sunumlarımda tam anlamıyla başımın üzerinde durarak derse katılan; tez yazım aşamasında da bütün gün ve gece sorduğu sorularla, yazdıklarını okumamı isteyip çok doğru yazdığımı söyleyerek beni onaylamasıyla tezime destek olan; küçüğüm, oğlum Mehmet Efe Akçoru'ya ve yaşamımın her anında olduğu gibi doktora sürecinde de bana destek verip hem eşim hem de en yakın arkadaşım olduğu, normalde sessize aldığım hırslımı ortaya çıkaran ezeli rakibim olduğu için sevgili eşim Mehmet Özgür Akçoru'ya çok teşekkür ediyorum.

Rabia AKÇORU

Antalya, 2023

GİRİŞ

Ortaçağ'da kadına ilişkin söylemler sorgulandığında araştırmacıların karşısına çıkan ilk terim Ortaçağ antifeminizmidir. Feminizm sözcüğü burada dişi ya da kadın anlamına gelen Latince *femina* sözcüğünden hareketle oluşturulmuştur ve anlam olarak politik bir hareket olan feminizme çok yakın değildir. Dolayısıyla “antifeminizm” terimi ile kastedilen mizojinidir, temelde dişi cinsine ya da kadına gösterilen karşıtlıktır. Özellikle Hristiyan dünyasında bu karşıtlığın Havva'nın şeytanla işbirliği yaptığı cennetten kovulma söylencesiyle başladığı kabul edilmektedir. Ancak bunu aynı zamanda Eski Ahit'in en eski ve yine mizojiniye teşvik eden yaratılış söylencesine geri götürmek mümkündür. Hatta söz konusu kadın olduğunda İÖ. VIII. yüzyıla dek geriye gidilebilir: Hesiodos'un eserinde (Op., 59-80) kadının ilk yaratılışının öyküsü olan Pandora (Πανδώρα: Bütün Armağanlar) yer almaktadır. Kadın erkekten sonra erkeğe ceza niyetiyle yaratılmıştır; erkeğe verilen, onu sersemleten bir armağan olarak tanrı Zeus tarafından çeşitli tanrılardan yardım alınarak yaratılmış bir varlıktır. Erkek ise Prometheus'un (Προμηθεύς: Aklı önde giden) kendisine verilen bir görev üzerine çamurdan biçimlendirmesi ve bilgelik tanrıçası Athena'nın ruh üflemesiyle yaratılmıştır. Ancak Prometheus, Zeus'u kandırıp erkeklere ateşi verince Zeus erkekleri cezalandırmaya karar vermiş ve tanrıların yardımıyla Pandora'yı topraktan yaratmıştır. Zeus önce Hephaistos'tan toprakla suyu karıştırmasını, ona insana özgü bir ses vermesini istemiştir. Bedenini tatlı, sevecen bir genç kıza benzetip yüzünü de ölümsüz tanrıçalara benzetmesini buyurmuştur. Athena'dan ise iğne işleri ve dokumayı öğretmesini, Aphrodite'den ise başına zarafeti, acımasız özlemi ve uzuvları yoracak endişeleri saçmasını istemiştir. Hermes'e ona utanmaz bir akıl ve aldatıcı bir doğa vermesini emretmiştir. Kadın yaratıldıktan sonra Prometheus'un kardeşi Epimetheus'a (Ἐπιμηθεύς: Aklı geriden gelen) gönderilmiş ve bir süre sonra Pandora kutusunu içerisinde yalnızca umut kalana dek açmıştır. Böylelikle erkeklerin başına bütün kötülükleri bir kurnazlıkla erkeğin aklını çelmesiyle kadın açmıştır. Bu söylence başta olmak üzere birçok Antik Yunan söylencesi ve kadına karşı önyargıları hem kadın hem de evlilik karşıtı düşüncelerin Antik Yunan ve kendilerini Antik Yunan'ın mirasçısı addeden Hristiyan dünyasında oluşmasına çokça katkıda bulunmuştur. Pandora gibi Eski Ahit ve dolayısıyla Hristiyanlığın mizojinist yazında çokça yer bulan dinsel söylencesi ise cennetten kovulmadır. Erken dönem Kilise babalarının yazınlarında, her ne kadar Hristiyanlığın yayılmasında kadınların çabaları olağanüstü düzeylerde olsa da kadına ilişkin görüşler bu çerçevede biçimlenmiştir. Birçok Kilise babası ya da din görevlisi kadın-erkek, evlilik, zina, fuhuş, bakirelik konularında görüşlerini bildirmiştir. Bu kişilerin arasında kadınlara karşı en şiddetli tümceleri kaleme alan Tertullianus *De Cultu Feminarum* (Kadınların Eğitimi/ Bakımı Üzerine)

eseriyle çokça dikkat çekmektedir. Hristiyanlığın söylencelerinin yanında felsefe ve tıp temelli savlar, örneğin Aristoteles'in kadın ve evlilik karşıtı söylemleri gibi öne sürülen görüşler gündelik yaşam uygulamalarıyla—kadının evle erkeğin evin dışarıyla özdeşleşmesiyle, din görevlilerinin cinsellikten uzak durmalarıyla vb.—bir araya gelerek Ortaçağ'ın kadın ve evlilik karşıtı ortamını oluşturmuştur. Böyle bir ortamda bir pagan geleneği olduğu için karşı çıkılan felsefe ve Hristiyanlık arasında bir uzlaşa sağlayan Augustinus da kendi dini ve felsefi görüşlerini sunmuştur. Ancak bu uzlaşmacı tavrını kadın konusunda göstermiş midir, gösterdiyse ne ölçüde göstermiştir; bu sorular özellikle Akdeniz Afrika'sında Augustinus'la yeşeren Hristiyanlığın ve hem Hristiyanlık hem de felsefe tarihinde bir zirve olarak görülen Augustinus'un söylemlerinin incelenmesi için önem taşımaktadır.

Felsefe tarihinde filozoflar yöntemleri üzerinden çeşitli şekillerde adlandırılmıştır: Sokrates ebe ya da at sineği, Aristoteles ilk öğretmen ya da mantığın babası, Farabî ikinci öğretmen vb. Bu bakış açısıyla Augustinus'un "akademisyen" olarak adlandırılması yerinde olacaktır. Eserlerini okurken onun kafasındaki kurguyu net bir şekilde görmeniz mümkündür. Tümceleri çağının da gerekleriyle aşırı karmaşık değildir, Cicero'yu andıran bazı ifadeleri dışında mekanik bir biçimde ne söyleyeceği sıralanmıştır. Herhangi bir eseri okunurken bölümün başlangıcından içeriğinin ne olacağını tahmin etmek zor değildir. Okuyucuyu şaşırtmaz, ancak duygusunu ne zaman yoğunlaştırıp ne zaman mantıkla durduracağını bilmektedir. Yazdıklarından çok okuyucuya bu sadeliğe karşın yaşadığı duygu yoğunluğu çarpıcı gelmektedir. Armut çalma öyküsü ya da annesinin yaşadıkları sanki bunları ele alışının arkasında bir politik çıkar olmasının imkanı yokmuşçasına içten gelmektedir. Retorik geçmişinin bunda oldukça fazla etkisi vardır. Ancak "akademisyen" olarak anılmayı en çok da otoritelerine duyduğu aşırı bağlılıktan hak etmektedir. Augustinus'un özellikle otorite kabul ettiği kişi hiç kuşkusuz Paulus'tur ve onunla ayrı düşmemek için elindeki bilgiyi ustaca biçimlendirmektedir. Ayrıca sıklıkla incelediği eserde geçen ya da irdelediği bir düşüncede bulunan sözcükleri incelemektedir. Mutlaka kısa olsa bir tür etimolojik açıklama getirmekte, Kutsal Kitap söz konusu olduğunda İbranice ile bile karşılaştırma yapabilmektedir. Elbette sahip olduğu konum ve önem karşısında bu inceleme asla yeterli değildir. Augustinus en başta bir din görevlisidir, öyle bir din görevlisidir ki küçüklüğünden beri Hristiyan kateşik eğitimi almasına karşın dokuz yıl Maniheist dinleyici olmuş, ama Ambrosius'un etkisiyle nihayetinde Hristiyan olmuştur. Hristiyanlığı kabul edişinin uzun sürmesi karşıtlarının onu sürekli hala Maniheist olmakla suçlamasına dahi neden olmuştur. Donatusçulara, Pelagiusçulara ve Maniheistlere karşı birçok eser kaleme almıştır. Ömrünün son yıllarında ise *Africa*'nın Vandallar tarafından işgalini dahi görmüştür. Bu çalkantılı yaşantısında on yedi yıl boyunca

olasılıkla alt sınıflara mensup ve adını vermediği bir kadınla on yedi sene gibi uzun bir süre *concupinatus* yani resmi nikah olmaksızın birliktelik yaşamıştır. Bu birlikteliğinden tam anlamıyla “Tanrı tarafından verilmiş” anlamına gelen *Adeodatus* adında bir çocuğu olmuştur. İlginçtir ki eserlerinde şiddetle suçladığı şehvetin cinsel türüne sıklıkla yenik düştüğünü kendisi dile getirmiş, sırf mevki için annesinin uygun gördüğü bir kız çocuğuyla nişanlanmaya çalışmış ama olmayınca da “kendisini tutamayıp” başka bir kadınla *concupinatus* biçeminde bir birliktelik yaşamıştır. Resmi olarak din görevlisi oluşundan sonra verdiği eserlerde birçok konuda öğretiler oluşturmıştır. Bunlardan en bilineni ilk günah öğretisidir. İlk günah öğretisine göre Adem ve Havva’nın yasak meyveyi yedikleri için cennetten kovulmaları bu günah cinsel ilişkiyle doğacak çocuklara nesilden nesle olacak biçimde aktarılmaktadır. Bu nedenle bebekler doğduklarında kişisel günahları yoktur, ancak ilk günahın kalıntısını taşımaktadır. Ancak kişi Mesih’te yeniden doğarak, yani vaftiz olarak bu günahı arınabilir. Diğer öğretileri de bu öğretilerden hareketle biçimlenmiş görünmektedir. Örneğin ilk günah sonrası insanın doğasının bir parçası haline gelen şehvet (*concupiscentia*) nedeniyle insanların günah işlememe gibi bir olasılıkları yoktur, çünkü şehvetle günah işlemeye her zaman yatkın olurlar. Bu da ortaya özgür irade öğretisini çıkarmaktadır. İnsanın şehvet nedeniyle günah işlememe gibi bir olasılığı yoksa nasıl özgür iradesi olabilir? Kişi bir şeyleri isteyip elde ettiğinde bunu özgürce seçerek elde etmiş olmaktadır, ancak doğasında bulunan şehvet onun isteklerini yönlendirmiş olduğundan tam anlamıyla özgür iradede söz edilemez. Kısacası Augustinus’a göre iyi bir insan olabilmenin ilk şartı şehvet karşısında mantığı devreye sokarak şehvete boyun eğdirmektir. Şehvete boyun eğdirmeyi sağlayan da dışsal bir etken olarak Tanrı’nın önceden esenliğe ulaşacak kişileri seçmesidir. Bu kişiler özgür iradelerini yanlış yolda kullanmadıkları takdirde Tanrı’nın lütfuyla esenliğe kavuşacaktır.

Öğretileriyle Ortaçağ’dan günümüze Batı Hristiyanlığını etkisi altına almaya devam eden Augustinus’un etkisinin büyüklüğünü tekrardan vurgulayarak kadın üzerine söylemleri de tartışılmalıdır. Hristiyanlık, erken dönem Hristiyanları tarafından bir yaşam tarzı olarak görülmüştür. Din görevlileri de bu yaşam tarzını her açıdan düzenlemişlerdir. Evlilik, bakirelik, cinsel ilişki gibi konular dahi Hristiyanlığın sıklıkla tartıştığı konular olmuştur. Ancak bu sosyal yaşamı düzenleme gereksiniminden çok Augustinus için ilk günahı başlatarak kadın ve kadının varlığını ilgilendiren şeylerin birçok Hristiyan öğretisine konu olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin Augustinus kadının erkeğe boyun eğmesi gerektiğini düşünmektedir, çünkü onun ikincilliği Tanrı tarafından yaratılışında açıkça gösterilmektedir. Cinsel ilişkiden olabildiğince, evlilik içinde dahi uzak durulması gerekmektedir, çünkü cinsel ilişki şehveti ortaya çıkarmakta ve şehvet de tüm kötülöklere giden yolu açmaktadır. İçinde

yaşadığı toplum ve takipçisi olduğu din nedeniyle görüşlerinde mizojinist söylemler bulunması oldukça olağandır. Elbette ki bu insanlar toplumun sıradan insan seviyesini aşmış kişiler için toplumlarından çok farklı düşünebilme kapasitelerine sahiptir.² Ancak konu kadın olduğunda bunu en azından Eskiçağ ve Ortaçağ'da başarabilen kişi sayısı yok denecek kadar azdır. Augustinus da geleneksel olarak kabul ettiği rollerin devamlılığı için çaba sarf etmiştir.

Araştırmacıların çoğunluğu yakın zamanda Augustinus'un kadınlara karşı olumlu söylemlerini kabul etmekle birlikte içinde yettiği çağın mizojinist kimliğini üstlendiğini öne sürmektedir. Hatta kimi araştırmacılar Augustinus'u mizojini kapsamından çıkarabilmek adına mizojininin kapsamını daraltmakla birlikte Augustinus'u diğer mizojinist yazarlarla karşılaştırarak aklamaya çalışmışlardır. Örneğin McGovan (1987) Augustinus'un erkek ve kadının arasında kurduğu tinsel eşitliği konu aldığı makalesinde Augustinus'un mizojinist olduğuna ilişkin argümanların abartılı olduğunu öne sürmektedir. Ona göre Augustinus Hristiyan otoritelerinin görüşlerini, Hristiyan otoriteler de kendilerinden önce gelenlerin görüşlerini aktarmaktadır. *Teslis Hakkında* adlı eserinden yaptığı bazı alıntılarla Augustinus için kadının da erkek gibi Tanrı'nın suretinde yaratılmış olduğunu açıklamaktadır. Augustinus'un mizojinist olduğunu öne süren birçok araştırmacıya karşı çıkararak Thomas Aquinas'ın Augustinus'tan daha mizojinist olduğunu söylemektedir. Dahası Augustinus'a göre beden geçici olduğundan kadının ikinci cinsiyet olmasının da onun antropolojisi açısından bir önemi olmadığını vurgulayarak Augustinus'u oldukça zorlanarak mizojinist yazın kapsamından çıkarmaya çalışmaktadır. Ancak mizojini söz konusu olduğunda karşımıza ilk çıkan ve sıkça başvurulmuş kaynak Bloch'un eserlerine göre Augustinus da diğer Kilise babaları gibi mizojinisttir. Bloch (1987) eserinde Ortaçağ ile mizojini sözcüklerinin eşanlamlı olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu doğrultuda Ortaçağ'da mizojiniyi söylemler üzerinden tartışmaktadır. Yeri geldiğinde Augustinus'a göre, Tertullianus'a göre ifadelerine başvursa da aslında tartıştığı bireysel söylemlerden ziyade söz konusu söylemler ve içerdikleri mizojinidir. Yine Bloch

² Burada Ksenophanes'i hatırlatmak oldukça yerinde olacaktır. Ksenophanes MÖ. 500'lü yıllarda yaşamış bir filozof ve şairdir, Sokrates öncesi en önemli filozoflardan biri olarak tanımlanmaktadır. Onun böyle tanımlanmasını sağlayan şey mevcut önyargıları, toplumun derinine işlemiş ön kabulleri ve çağının normal olarak gördüğü her şeyi—kadın hariç— sorgulamasıdır. Özellikle insanbiçimcilğe (antropomorfizm) karşı çıktığı fragmanlar eleştirel düşünce tarihi açısından oldukça önem taşımaktadır. Kendisinden yüzyıllar sonra da Antik Yunan kültürü ve toplumu insanbiçimci tanrılara inanmaya devam etse de Ksenophanes bu kabulü şöyle sorgulamaktadır: “Elleri olsaydı ineklerin, atların ya da arslanların ve bunlarla resim yapıp, insanlar gibi eserler verebilseydiler, o zaman atlar ata, inekler ineğe benzer tanrı resimleri çizer, yaratırlardı kendilerine benzeyen kişilikler” (25 fr. 15; Capelle, 2006: 90). Yunan dininin temel unsuru olan insanbiçimli tanrılar düşüncesini MÖ. 500'lerde bu şekilde eleştirebilen filozofların varlığı karşısında kadının toplumdaki yerini hiç sorgulamayıp üstüne üstlük var olan önyargıları olduğu biçimde tekrar etmeleri eleştiriye oldukça açıktır. Dolayısıyla filozof, şair, yazar gibi toplumdan birkaç adım öne geçebilmiş kişilerin eleştirecekleri konularda gösterdikleri seçicilik göstermektedir ki bu kişilerin kadınlara ilişkin düşünceleri sadece toplumun bir yansıması değil, aynı zamanda kendi özgün düşünceleridir.

(1991) bir başka eserinde Kilise babalarının kadını bedenle ilişkilendirmesi üzerine bir bölüm kaleme almıştır, Augustinus'un bu konudaki doğrudan söylemlerinden ziyade işaretler ve kavramlar üzerine olan tartışmalarından faydalananak kadın bedeninin geçiciliğini ele almış ve bu geçiciliğin duyularla, güvenilmezlikle nasıl ilişkilendirdiğini açıklamaya çalışmıştır. Daha sonrasında ise bu konuyu söz konusu eserinin ana konusu olan Batılı romantik aşka bağlamıştır. Yine Batı felsefe geleneğinde mizojiniyi uzun alıntılarla aktaran Clack ise bir başka önemli kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Clack (1999) Kilise Babaları başlığı altında sırasıyla Tertullianus, Augustinus, Thomas Aquinas ve *Malleus Maleficarum*'un yazarları Heinrich Kramer ile James Sprenger'in görüşlerini kısa bir şekilde değerlendirdikten sonra bazı eserlerinden alıntılar yaparak tamamlamaktadır. Augustinus'un söylemlerinin çelişkili olduğu için feminist araştırmacıların çokça dikkatini çektiğini belirtmektedir. Özellikle kadının da Tanrı'nın suretinde yaratılmış olduğu düşüncesine yaptığı vurguyu dile getirmektedir. Öte yandan Augustinus'un mantığın erilleştirilmesinin de önünü açtığını açıklamaktadır. Son olarak da *İtiraflar*, *Teslis Hakkında* ve *Tanrı Devleti* eserlerinden birkaç alıntı yapmaktadır. Mizojininin kökenlerine inmek için en kapsamlı araştırmayı yürütmüş olan ve bu konuda kültürel, sosyal, psikolojik pek çok alanı ele alan Gilmore (2001) mizojininin tarihi ilkel kabilelerden başlatarak mizojiniye ilişkin birçok kuramı, psikanalitik kuramları dahi aktarmaktadır. Kadına ilişkin söylemleri için Kilise babalarından bir bütün olarak söz ettiği ifadelerinin yanında Augustinus'u tek başına ele aldığı ifadeleri de bulunmaktadır. Bunlara göre Augustinus'un söylemlerinin daha sonraki çağlara etkisinin büyük olduğunu, kadın karşıtı görüşlerine karşın kadınlara saygı duyduğunu dile getirmektedir. Hatta Jean Elshtain'i alıntılıyarak Augustinus'un "Yunan mizojinisinin en büyük geri alıcısı" olduğunu öne sürmektedir. Mizojini konusunda bir başka önemli kaynak olan Holland (2006) mizojiniyi tarihsel gelişimi içerisinde ele aldığı eserinde Hristiyanlık içerisindeki mizojiniyi Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'ndaki gelişimi ve kadın haklarının hukuksal boyutuyla ele almıştır. Kilise babalarının öne çıkan mizojinist söylemlerini aktaran Holland, Augustinus'a geldiğinde onun *İtiraflar* ve *Tanrı Devleti* adlı eserlerinden bazı bölümleri alıntılıyarak çoğunlukla ilk günah öğretisi üzerinde durmuştur. Erken dönem Hristiyanlıkta mizojini üzerine bir başka kaynak olan DeConick (2011) erken dönem Kilise'de cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti tartıştığı eserinde Augustinus'la ilgili olarak onun cinsel ilişkiye ve şehvete bakışını, ilk günah öğretisini, Iulianus'la evlilik üzerine olan tartışmasını ve nihayetinde kadının eşine tâbi olması gerektiği düşüncesini bir örnekle anlatmaktadır. Son olarak Augustinus'un mizojinist olduğunu sıklıkla vurgulayan Radford Ruether'den söz etmek gerekmektedir. Radford Ruether (2014) Hristiyan geleneğinde mizojiniyi ele aldığı makalesinde genel olarak söylemler üzerinden değerlendirme

yapsa da kadının yaratılıştaki ikincilliği ve kadının erkeğe tâbi oluşu argümanlarının Augustinus'a ait olduğunu, bunların daha sonraki yüzyıllarda daha da kötücül bir amaçla kullanılmaya başlandığını belirterek Hristiyanlığın Augustinus'tan sonraki yıllarda hangi düşüncelere sahip olduğunu açıklamaya devam etmektedir.

Elbette mizojini ve Augustinus'un kadına ilişkin söylemleri üzerine daha birçok eser bulunmaktadır. Ancak onlar da yine argümanları birkaç eserle ya da Augustinus'un öne çıkan birkaç argümanı ile sınırlandırmaktadır. Çalışmamızda öngördüğümüz sistem Christia Mercer'in *The Philosophical Roots of Western Misogyny* adlı makalesinden ilham alınmış olup daha önceki araştırmacıların aksine daha analitik bir özellik taşımaktadır. Augustinus'un eserlerinin çoğuna ulaştığımız bu çalışmada eserler feminist içerik analizine tâbi tutulduktan sonra kodlama ve veri toplama yöntemleriyle sınıflandırılacaktır. Bu sınıflandırma içerisinde birbiriyle paralel olan söylemler ait oldukları başlıklar altında eleştirel olarak değerlendirilecektir. Dahası Augustinus'un yalnızca eserleri üzerinden mizojinist olduğu argümanına varılmayacak olup bunu etkileyebilecek unsurlar listelenecektir. Bu unsurlar ise Hristiyanlığın ortaya çıkışından Augustinus'un çağına dek incelenecektir ve Augustinus'un söylemleriyle olan bağlantıları irdelenecektir. Dolayısıyla daha önceki çalışmalardan daha analitik bir yol takip edilmekle birlikte daha kapsamlı bir araştırma yürütülecek ve elde edilecek söylemler bu kapsam sonucunda daha kesin bir biçimde ortaya konacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE: HRİSTİYANLIK, FELSEFE VE MİZOJİNİ

1.1. Hristiyanlık

Kuramsal çerçeve oluşturulurken, Augustinus öncesinde özellikle Hristiyanlığın ve daha sonra Akdeniz Afrika'sındaki Hristiyanlığın oluşum aşamasında olduğunu gösteren olgular üzerinde özellikle durulacaktır. Bunun nedeni Hristiyanlığın geçirmiş olduğu oluşum ve dönüşüm aşamalarına karşın mizojininin ne kadar yerleşik ve hem dine ilişkin hem de dinden bağımsız olduğunu göstermektir. Dolayısıyla kuramsal çerçeveye önce Hristiyanlığa ve daha sonra Akdeniz Afrika'sı Hristiyanlığına ilişkin bir anlatıyla başlamak yerinde olacaktır.

1.1.1. Tarihsel Perspektif Bağlamında Hristiyanlığın Ortaya Çıkışı

“İmparatorluğa uzun vadede en büyük etkiyi, Yahuda proküratörünün³ idama mahkûm ettiği bir adamın izleyicileri ve müritleri yapacaktır” (Roberts, 2011: 261). Roberts bu sözlerle Ortaçağ'ı her alanda tümüyle etkisi altında bırakacak olan Hristiyanlığı son derece açık olarak özetlemiş görünmektedir. Özellikle Batı'nın Ortaçağ'ı ile ilgili tüm algılarımızın biçimlendirilmesinde en büyük rolü oynayan Hristiyanlığın doğuşu Roma'nın Yahudilerle yaşadığı sorunların ortasında gerçekleşmiştir.

Perslerden sonra İskender'in mirasçıları olan Ptolemaios hanedanının idaresi altına giren Yahudiler daha sonra Seleukos Krallığı egemenliğinde öncekinden daha fazla Helenizm etkisine maruz bırakılmışlar; krallığın izlediği politikalar nedeniyle refah seviyelerinde oluşan farklılıklarla birlikte giderek artan Helenleşme ya da Batılılaşmaya, kral tarafından zorla dinsel olarak asimile edilmeye MÖ. 168-164 yılları arasında gerçekleşen Büyük Makkabi İsyanı ile karşılık vermişlerdir (Freyne, 2006: 38-39; Altınel, 2017: 118).⁴ İsyan bastırılınca Seleukos Krallığı Yahudilere karşı daha ılıman tavırlar sergilemiştir. Yahudiler yaklaşık 80 yıl sürecek bağımsızlıklarını ise MÖ. 142 yılında Makkabilerin ikinci nesli olan Haşmonilerin hanedanıyla⁵

³ Leaney *procurator* ve *praefectus* unvanlarının çoğunlukla aynı anlamı taşıdığından, Roberts'ın da sözünü ettiği “proküratörün”, yani Pontius Pilatus'tan Caesarea'da ortaya çıkarılan bir buluntuda *praefectus* olarak söz edildiğini dile getirmektedir. Yine de ikisi arasında bir ayrım yapmak gerektiğinde Leaney “*praefectus*un bir ölçüde askeri bir otorite anlamını taşıırken *procurator*un imparatorun bir vekili olduğunu ve sıklıkla imparatorun çıkarlarını gözetmek için gönderildiğini” söylemenin olanaklı olduğunu öne sürmektedir (2008: 108).

⁴ Novak, D. (2020). Encyclopedia Britannica. *Judaism under Roman rule*. Erişim adresi: <https://www.britannica.com/topic/Judaism/The-Roman-period-63-bce-135-ce#ref35196> (erişim tarihi: 01. 09. 2021).

⁵ Freyne, Haşmoni hanedanının yönetimi sırasında yazında ilk defa *Ioudaios* sözcüğünün kullanıldığını öne sürmektedir. Dolayısıyla ilk bu dönemde kimlik bakımından bir aidiyet hissedilmiş olabileceğini düşündürmektedir (Freyne, 2006: 39).

kazanmışlar, ancak Roma *consullarından* Pompeius MÖ. 63 yılında Ferîsîlerin⁶ müttefiki II. Yuhanna Hirkanus ve Sadûkîlerin⁷ müttefiki II. Aristobulus arasında ikinci kez yaşanan taht kavgasında Hirkanus'tan taraf olmuş ve Aristobulus'u sürgüne gönderirken Hirkanus'u etnark⁸ atamıştır. Böylelikle Yahudiye artık Roma'nın etkisine girmiştir (Altınel, 2017: 119; Freyne, 2006: 39).⁹ Roma'da Pompeius ve Caesar arasında yaşanan İç Savaş sırasında ise daha sonra Yahudiye Kralı atanacak olan Herod'un babası Antipater, Caesar'dan yana olmuştur. Caesar, Antipater'in desteğini karşılıksız bırakmamış ve MÖ. 47'de Antipater'i Yahudiye *procuratoru* yapmıştır. Aynı zamanda Roma vatandaşlığı da alan Antipater bu dönemde Yahudilerin lehine karar alınmasını sağlamış ve bu kararlar daha sonradan Augustus ve diğer imparatorlar tarafından da onaylanmıştır. Antipater *procurator* atandığı yıl oğlu Herod'u da Celile'nin (Galilee) yöneticisi olarak atamıştır ve altı yıl sonra da Herod bu kez Marcus Antonius tarafından Celile'ye tetrark atanmıştır. MÖ. 40 yılında ise Partların Filistin'i işgal etmeleriyle çıkan iç savaş sonucu Herod Roma'ya kaçmıştır. Burada Roma Senatosu onu Yahudiye'nin Kralı ilan etmiş ve MÖ. 37 yılından sonra da Yahudiye'nin tartışmasız bir biçimde kralı olmuştur.¹⁰ Roma Senatosu genellikle koruması altındaki bölgelere o bölgenin yönetici sınıfından birini kral atamasına karşın Herod durumunda, Josephus'un naklettiğine göre, bir istisna yapmıştır. Bunun nedeni ise başa çıkılması güç olan Haşmoni Hanedanlığı sorununa bir çözüm bulmakla birlikte Yahudiye'yi Roma kontrolünde tutmanın en iyi yolunun bu olduğunu öngörmesidir (Akt. Udoh, 2020: 114-115). Herod ise Roma'da Caesar-Pompeius iç savaşından sonra çıkan bir diğer iç savaş sırasında sonradan Augustus adını alıp *princeps* olacak olan Octavianus'un karşısında Marcus Antonius'un tarafını tutmuş, savaşı Augustus kazanınca da onun karşısında açık sözlülükle tarafını belirttiği için onun tarafından affedilmiştir. Hatta Augustus, Cleopatra'nın Herod'dan aldığı toprakları bile ona geri vermiştir. Bundan sonra Herod, Augustus ve Agrippa ile çok sıkı ilişkiler içerisinde olmuştur (Altınel, 2007: 117-120).¹¹ Hem daha önce Yuhanna Hirkanus'un zorla Yahudi yaptığı Edomlulardan biri olduğundan

⁶ Tevrat dışındaki öğretileri ve sözlü geleneği kabul eden Ferîsîler sözlü geleneğe tümüyle karşı çıkan Sadûkîlerin ezeli rakibi olmuşlardır. İlk dönem Yahudi mezhepleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Çoban, B. Z. (2008). Josephus'un gözüyle ilk dönem Yahudi fırkaları. *DEÜİFD*, XXVII, 57- 69.

⁷ Sadûkîler sözlü geleneğe karşı çıkmakla birlikte Tevrat'ın yalnızca ilk beş kitabını kabul etmişlerdir ve aristokrat sınıfa mensup muhafazakâr kişilerden oluşmuşlardır. İlk dönem Yahudi mezhepleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Çoban, B. Z. (2008). Josephus'un gözüyle ilk dönem Yahudi fırkaları. *DEÜİFD*, XXVII, 57- 69.

⁸ Eski Yunanca *ἐθνάρχης* (ethnarkhês) bir kabile ya da milletin başındaki kişi, yöneticisi anlamına gelmekle birlikte Yahudiler için resmi bir Yahudi görevli anlamına gelmiştir.

⁹ Novak, D. (2020). Encyclopedia Britannica. *Judaism under Roman rule*. Erişim adresi: <https://www.britannica.com/topic/Judaism/The-Roman-period-63-bce-135-ce#ref35196> (erişim tarihi: 01. 09. 2021).

¹⁰ Perowne, S. H. (2021). Encyclopedia Britannica. *Herod*. Erişim adresi: <https://www.britannica.com/biography/Herod-king-of-Judaea> (erişim tarihi: 01. 09. 2021).

¹¹ Perowne, S. H. (2021). Encyclopedia Britannica. *Herod*. Erişim adresi: <https://www.britannica.com/biography/Herod-king-of-Judaea> (erişim tarihi: 01. 09. 2021).

Yahudilere yabancı olarak nitelendirildiği için hem de pagan geleneklere, Helenizm'e olan yakınlığı nedeniyle sevilmeyen Herod yönetiminin son yıllarında acımasızlığıyla da çokça sorunla karşılaşmıştır. Öldükten sonra ise Roma'yla ilişkisi olmayan bir Yahudi'nin başa geçmesi isteğiyle çeşitli ayaklanmalar yaşanmıştır. Bunu kontrol altına alabilmek adına Augustus, Herod'un vasiyetinin yerine getirilmesi talimatıyla krallığı Herod'un üç oğlu—Antipas, Philip ve Archelaus— arasında paylaştırmıştır. Bu sırada hem Yahudi tarihinin en büyük felaketlerinden Varus Savaşı devam etmektedir hem de Herod'un üç oğlunun da yönetimin başına geçmelerinde birçok sorun yaşanmıştır. Herod'un üç oğlundan Antipas kardeşinin eşiyle evlenerek Vaftizci Yahya tarafından eleştirilse de yönetimi boyunca yaptırdığı mimari eserler ve restorasyonlarla öne çıkmıştır. Philip ise üç kardeş arasında bölgesini en iyi yöneten kral olmuştur. Ancak Archelaus babasının son yıllarındaki acımasızlığını devam ettirmiştir, hatta acımasızlıkta o kadar ileri gitmiştir ki sürekli çatışma halinde olan Yahudiler ve Sâmirîler birleşerek Augustus'a şikâyetle bulunmuştur. Böylelikle MS. 6 yılında Augustus duruma müdahale ederek Archelaus'u sürgüne göndermiş, tam yetkiye sahip bir kamu görevlisi ve Syria'daki vergilendirme için bir vergi memuru olarak P. Sulpicius Quirinius'u göndermiştir. Quirinius'un yanına ise Yahudiye'nin ilk *procuratoru* olacak olan Coponius'u kendi çıkarlarını gözetmesi açısından görevlendirmiştir. Böylelikle Yahudiye tam anlamıyla Roma'nın bir eyaleti olmuştur. Quirinus ile Coponius Yahudiye'de daha sonradan Luka'da sözü edilecek olan bir nüfus sayımı yapmıştır. Bu nüfus sayımı sırasında İsa'nın doğduğu kabul edilmektedir (Leaney, 2008:107-109).

O günlerde Sezar Augustus bütün Roma dünyasında bir nüfus sayımının yapılması için buyruk çıkardı. Bu ilk sayım, Kirinius'un Suriye valiliği zamanında yapıldı. Herkes yazılmak için kendi kentine gitti. Böylece Yusuf da, Davut'un soyundan ve torunlarından olduğu için Celile'nin Nasıra Kenti'nden Yahudiye bölgesine, Davut'un kenti Beytlehem'e gitti. Orada, hamile olan nişanlısı Meryem'le birlikte yazılacaktı. Onlar oradayken, Meryem'in doğurma vakti geldi ve ilk oğlunu doğurdu. Onu kundağa sarıp bir yemliğe yatırdı. Çünkü handa yer yoktu (Luke 2: 1-7).

Böylelikle Yahudilerin çoğunluğu Roma'ya uyum sağlamıştır, ancak Yahudiye'ye dışarıdan gelen radikal Yahudi grupları bu uyumun devamını, yürütülmeye çalışılan denge politikasının sürekliliğini zorlaştırmıştır. Nasıralı İsa'nın da böyle bir grubun lideri olarak Yahudiye'ye geliyor olması Roma'ya uyum sağlamış Yahudiler tarafından bir tehdit olarak algılanmış, kendisinden önce gelen mucize söylentileri de bu olası tehdidin kanıtı olarak görülmüştür. Baş kâhinler bu nedenle Yahuda'nın işbirliğiyle İsa'yı yakalayıp sorguya çekmişler, ona Tanrı'nın oğlu olup olmadığını sormaları üzerine aldıkları olumlu yanıtla gerekli

olan küfür içeren suçu bulduklarına kanaat edip¹² İsa'yı 26 yılında¹³ Yahudiye *procurator*luğuna atanmış olan Pontius Pilatus'un karşısına çıkarmışlardır. Pontius ise İsa'ya Yahudilerin Kralı olup olmadığını sormuş, "söylediğin gibidir" yanıtını¹⁴ almıştır. Bunun üzerine halka İsa konusunda ne yapacağını sormuş ve çarmıha gerilsin naraları nedeniyle Yahudilerin Kralı olmak suretiyle Roma'ya karşı bir asi olarak tanımlanan (Leaney, 2008:110) İsa'yı isyan çıkmasın diye çarmıha gerdirmiştir.¹⁵ İsa'nın çarmıha gerdirilmesine karar veren Pilatus, bu kararıyla ilgili İmparator Tiberius'a yazdığı mektupta kararıyla ilgili şunları söylemektedir: "İsyan etme noktasına gelen halkın bir isyan çıkaracağından korkmamış olsaydım, belki de bu adam hala yaşıyor olurdu (Schaff, 1885: 800)".¹⁶ İsa'nın ölümüyle dağılan Havariler Petrus'un çabalarıyla yeniden bir araya gelmiş, ancak sergiledikleri ılımlı tavrın etkisiyle Romalılarla bir sorun yaşamamıştır. İsa'nın yaşarken "Sen Petrus'sun"¹⁷ ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım" sözleriyle (Matta 16: 18) hem yücelttiği hem de

¹² İsa'nın Yahudilerin en büyük mahkemelerinden biri olan Sanhedrin'de yargılanıp yargılanmadığı; bu yargılamanın yasal prosedürü takip edip etmediği, bir başka deyişle Yahudi din görevlilerin sırf İsa'yı suçlamak adına yasaları çiğneyip çiğnemedikleri konuları çokça tartışılmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Barton, G. A. (1922). On the trial of Jesus before Sanhedrin. *Journal of Biblical Literature*, 41 (3/4), 205-211.

¹³ Roberts, İsa'nın çarmıha gerilişinin olası tarihlerinin 33, 30 ve 29 yılları olduğunu dile getirmektedir (2011: 269).

¹⁴ Matta, Markos ve Luka yanıtının bu biçimde olduğunu aktarırken Yuhanna, İsa'nın krallığının bu dünyada olmadığı biçimindeki yanıtını aktarmaktadır.

¹⁵ Krş. Matt 26:14-27:44; Mark 14:43-15:32; Luke 22:1-23:43; John 18:1-19:27.

¹⁶ İsa'nın tarihsel bir kişilik olarak varlığı konusunda çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Hatta İsa'nın Romalılar tarafından sürekli çatışma halinde olan Yahudiler için oluşturulmuş olduğunu öne süren araştırmacılar bulunmaktadır. Bk. Atwill, J. (2011). *Caesar's Messiah: the Roman conspiracy to invent Jesus*. Charleston: CreateSpace. Nitekim Roma için isyan çıkararak sürekli bir sorun haline gelen Yahudi topluluklarını ortak bir düşmana yönlendirmek oldukça uygun bir seçim olarak görülmektedir. Augustus sırf Yahudileri Roma'nın kontrolünde tutabileceği düşüncesiyle geleneğe ters olarak Herod'u kral yapmıştır, üstelik iç savaş sırasında Antonius'un yanında yer almış olmasına karşın onunla çok iyi ilişkiler içinde olmuştur. Dolayısıyla Roma'nın izlemeyeceği bir strateji değildir. Leaney'nin aktardığı üzere dönemin imparatoru Tiberius'un antisemitik olan Seianus'un etkisinde olduğu, Pontius Pilatus'un da antisemitizmi ile bilindiği dikkat çekicidir. Hatta Leaney, Pontius'un aklanmış karakter tanımının da İncil'deki anlatılara dayalı olduğunu, Josephus ve Philo'nun Pontius'u kınadıklarını dile getirmektedir (2008:111). İsa Yahudiler tarafından bölücü olarak görülürken Pontius'un İsa'ya merhamet etmeyi çok istediği anlaşılan sözleri bu bağlamda düşünülmelidir.

¹⁷ *πέτρος* (petros) ya da *πέτρα* (petra) taş, kaya anlamlarını taşımaktadır. Burada ilk bakışta İsa'nın kilisenin Petrus'la biçimleneceğini dile getirdiği görülmektedir. Ancak bu konu da Hristiyanlıkta oldukça tartışılan bir konudur. Üstelik oldukça yaygın bir biçimde tartışılmaktadır. Kimileri *πέτρος* (petros) sözcüğünün kaya değil de taş anlamına geldiğini, kimileri *πέτρος* (petros) ve *πέτρα* (petra) sözcüklerinin eş anlamlı kullanıldığını ve Petrus'un erkek olduğu için İsa'nın *πέτρος* (petros) adını seçtiğini, kimileri Matt 16:23'te İsa'nın bu kez Petrus'a şeytan demesinden yola çıkarak söz konusu kayanın ya da taşın Petrus'a bir gönderme olmadığını öne sürmektedir. Krş. Burnet, R. (2011). Figure des apôtres dans le premier christianisme. *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses [En ligne]*, 118. doi : <https://doi.org/10.4000/asr.955> ; Allison, G. The Gospel Coalition. (16 Ocak 2020). *What does "this rock" refer to in Matthew 16:18*. Erişim adresi: <https://www.thegospelcoalition.org/article/what-does-this-rock-refer-to-matthew-1618/> (08. 09. 2021); Brom, R. H. Catholic Answers. (10 Ağustos 2004). *Peter the rock*. Erişim adresi: <https://www.catholic.com/tract/peter-the-rock> (08. 09. 2021). Tüm bu tartışmalara karşın Vatikan Petrus'u Kilise'nin başkanı olarak görmektedir. XVI. Benedictus 2006'da verdiği bir vaazda şunları söylemektedir: Petrus, Barnabas ve Paulus'un Hristiyanlaştırdığı, "müritlerin ilk kez Hristiyan olarak adlandırıldığı" (Elçilerin İşleri 11:26) ve sonuç olarak "Hristiyanlar" adımızın ortaya çıktığı o kentin (Antakya'nın) piskoposuydu" Vatikan: the Holy See. *Benedict XVI*. (22 Şubat 2006). Erişim adresi: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060222.html (08.09.2021).

görevini tayin ettiği Petrus, İsa'nın kardeşi Yakup ve Yuhanna ile grubun önderliğini paylaşmış; din değiştirdikten sonra Saul olan adını Paulus olarak değiştirmiş¹⁸ olan ve “dünyayı olduğu haliyle onaylayan” (Ağaoğulları vd., 2011: 210) Paulus¹⁹ ile de sık sık görüşmüştür (Perkins, 2010: 947). “İlk kez onun [Paulus'un] liderliğiyle, 55-60 yılları arasında geniş kitlelere” ulaşan Hristiyanlık²⁰ havarilerin kurdukları küçük evler ve oluşturdıkları cemaatlerin I. Constantinus'un Hristiyanlığı kabulüyle birlikte kiliseye dönüşmesiyle etki alanını son derece genişletmiştir (Kaya, 2015: 317-318). Paulus'un önderliği sırasında “İsa, giderek bir insandan çok ölümü yenmiş bir kurtarıcı ve Tanrı'nın bizzat kendisi haline gelmiştir” (Roberts, 2011: 271). Ancak İsa'nın tanrılığı ve insanlığı başta olmak üzere birçok temel konuda tartışmalar çok daha uzun süre devam etmiş, pek çok öğreti havarilerden sonraki yüzyıllarda biçimlenmiştir.

Bu biçimlenmenin tetikleyicilerinden biri de kuşkusuz Roma İmparatorluğu tarafından yürütülen kovuşturmalar olmuştur. Hristiyanlığın yayılması sırasında Hristiyanlar en büyüğü 303-310 yılları arasında İmparator Diocletianus tarafından yürütülmüş olan ve en kalıcı sonucu hizipleşme (schisma) olan kovuşturmalara²¹ maruz kalmışlardır. Özellikle Antoninuslar Hanedanı (Traianus'tan Commodus'a) hüküm sürerken birçok kovuşturma yapılmıştır. İmparator Nero'nun, Tertullianus'un aktarımıyla Hristiyan olmayı yasaklayan yasası²² birçok baskıya ve kovuşturmaya neden olduktan sonra Traianus bu yasayı biraz yumuşatmıştır²³; ancak bu haliyle bile Hristiyanlara bir tehdit olmuştur (Hamell, 1968: 35; Cayré, 1936: 97-98). Daha sonradan Hristiyanlığı kabul edecek olan İmparator Constantinus'un 313 yılında Milano

¹⁸ Eliade, Paulus'un Hristiyanlığı kabulü en erken 32, en geç de 36 yılına tarihlendirilebileceğini öne sürmektedir. Bk. Eliade, M. (2003). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi: Gotama Budha'dan Hristiyanlığın doğuşuna, cilt II*. (A. Berktaş, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

¹⁹ Nitekim Ağaoğulları vd. bu yaklaşımın arka planında yeni Hristiyanların Roma'ya karşı hareketlerini önlemek, bir ölçüde onları kontrol altında tutmak olduğunu öne sürmektedir. Ayrıca var olan iktidarların Tanrı'dan kaynaklandığını belirtmekle de mevcut siyasal düzenin meşrulaştırılmak için dinin kullanılmasının amaçlandığını iddia etmektedir (2011: 215).

²⁰ “Hristiyan” ya da “Mesihçi” sözcüğü Eski Yunanca Χριστιανός (Khristianos) sözcüğünden gelmektedir ve bu terim ilk kez Antakya'da kullanılmıştır: “Sonra Barnaba, Saul'u aramak için Tarsus'a gitti. Onu bulunca da Antakya'ya getirdi. Böylece Barnaba'yla Saul bir yıl boyunca oradaki inanlılar topluluğuyla bir araya gelerek büyük bir kitleyi eğittiler. Öğrencilere ilk kez Antakya'da Mesihçiler adı verildi” (Acts 11: 25-26). Patte bu terimin Romalı görevliler tarafından ortaya atılmış olabileceğini öne sürmektedir. Ayrıca II. yüzyıl öncesinde Hristiyan olmayanlar tarafından (Acts 26: 28; 1 Pet 4: 16) kullanılan bu terimin II. yüzyıldan sonra “onurlu bir öz-adlandırma” halini aldığını belirtmektedir (Patte, 2010: 211). Hristiyan kimliği üzerine daha ayrıntılı bir tartışma ve bilgi için bk. Lieu, J. M. (2006). *Christian identity in the Jewish and Graeco-Roman world*. Oxford: Oxford University Press.

²¹ Söz konusu kovuşturmaların şiddet dereceleri ve oluş biçimleri konusunda bazı tartışmalar mevcuttur. Bu konuda özellikle Birmingham Üniversitesi Teoloji Bölümü Profesörlerinden Candida Moss'un eseri oldukça öne çıkmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Moss, C. (2013). *The myth of persecution: how early Christians invented a story of martyrdom*. London: HarperCollins.

²² “Christianos esse non licet” (akt. Cayré, 1936: 97).

²³ “Conquirendi non sunt”. Bu yasayla Hristiyanlar yine bulunduğu cezalandırılacaktır, ancak kamu görevlilerinin cezalandırmak üzere Hristiyanları aramaları yasaklanmıştır (Hamell, 1968: 35; Cayré, 1936: 98).

Fermanı ile Hristiyanlığı serbest bırakması, Byzantium'un Constantinopolis'e dönüşmesiyle buranın bir kiliseler kenti oluşu ve nihayetinde İmparator I. Theodosius'un 392 yılında Hristiyanlığı resmi din yapmasıyla birlikte kovuşturmalar ve baskılar diğer dinlere yöneltilmiştir. Kovuşturmalardan başka Hristiyanlığı biçimlendiren etkenlerden biri de erken dönemde İsa'nın varlığının özüne ilişkin yürütülen tartışmalar olmuştur. Bunların erken dönem Hristiyanlık tarihinde gerçekleşmiş olan en büyüğü kuşkusuz İskenderiye'de 318-321 yılları arasında patlak vermiş olan Ariusçu²⁴ tartışmadır. İsa'nın insanüstü özelliklere sahip, bir tür kutsal insan olduğunu ama tanrı olmadığını—yani *ὁμοούσιος*²⁵ olmadığını—savunan Arius ve taraftarları ile Baba-Oğul ve Kutsal Ruh birliğini savunan Arius karşıtları arasında yaşanan bu tartışma 325 yılında toplanan İznik Konsili'nin Ariusçu düşünceyi reddetmesi ve bunu sapkınlık olarak nitelemesiyle sonuçlandırılmıştır. Ancak Hristiyanlığın en tartışılan konularından olan İsa'nın özü tartışma konusu olmaya devam etmiştir. 431 yılında toplanan Efes Konsili Katolik ve Ariusçu düşünceleri uzlaştırmış ve İsa'nın iki doğası olduğu sonucuna varmış; ancak bu görüşler pek kabul görmemiştir. 449 yılında yine toplanan Efes Konsili bu kez İsa'nın bir ölümlü bedende dahi olsa tanrısal olduğunu savunan monofizit görüşü benimsemiştir. Nihayetinde 451'de toplanan Kadıköy Konsili ile İsa'nın hem gerçek tanrı hem de gerçek insan olduğu görüşü kabul edilip farklı görüşler sapkınlık olarak nitelendirilmiştir. Dinsel görüşlere ilişkin tartışmaların yanında Ortaçağ'dan başlayarak günümüze dek Hristiyanlığın yayılmasında en büyük katkısı olan Kilise'nin²⁶ ortaya çıkışı ve gelişimi de oldukça önemlidir. Hristiyanlığın erken dönemlerinde hiyerarşik yapılanmanın en üst noktasını On İki Havari'nin ardılları olarak görülen ve temel hakları İsa'nın tutuklanması öncesinde havarileriyle yediği son yemeğin törensel bir canlandırması olan Aşai Rabbani ayinine²⁷ başkanlık etmek olup cemaat tarafından atanan piskoposlar oluşturmaktadır. Daha sonra Roma'nın idari bölünmesine uygun bir biçimde bir kilise örgütlenmesi biçimlenmiştir (Ağaoğulları vd., 2011: 201).

²⁴ İsa'nın doğumu, ölümü ve dirilişinden hareketle özü sık sık Hristiyanlıkta tartışılan bir konu olmuştur ve hala olmaktadır. Ancak Ariusçu tartışma Hristiyanlar arasında oldukça büyük yankı uyandırmış ve etkileri kendisinden sonra çok uzun bir süre devam etmiştir. Kaçar, Ariusçu görüşün kökeninin Paulus'u ve mektuplarını reddedip Matta'yı esas alan, çoğu kez radikal Hristiyanlar olarak adlandırılan Ebionitler, II. ve III. yüzyıllarda Mezopotamya'da ortaya çıkmış olan Elkesaitler ve "Bir'in mutlak hakimiyeti" anlamına gelen Monarkhia savunucuları ile süregelen bir geleneğe bağlı olup olmadığını tartışmaktadır. Bk. Kaçar, T. (2003). Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hristiyanlığında İsa teolojisi tartışmaları. *AÜİFD, XLIV* (2), 187-206.

²⁵ Homoousios.

²⁶ Yunanca *ἐκκλησία* (ekklēsia) sözcüğü "meclis", "kongre" ve nihayetinde Yeni Ahit ile birlikte "—hem yerel hem de evrensel— Kilise" anlamlarına sahip olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Kärkkäinen, V. (2010). Church, concepts and life, cluster (ss. 225-227). D. Patte (Ed.) *The Cambridge dictionary of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁷ Aşai Rabbani ayini ve vaftiz töreni Roberts'ın aktardığı üzere kiliseler arasındaki tek kurumsal bağdır (2011: 272).

1.1.2. Hristiyanlığın Akdeniz Afrika'sında Ortaya Çıkışı ve Gelişimi²⁸

Hristiyanlık Filistin'den Roma İmparatorluğu'na yayıldığında merkezi de Augustinus'un doğduğu ülke Cezayir'i içine alan Kuzey Afrika olmuştur, özellikle İskenderiye (Mısır) ve Kartaca'yı (Tunus) içine alan Güney Akdeniz kıyılarında birçok önemli din görevlisi/filozofun din ve felsefe alanına çokça katkı yaptığı açıktır. Dogmatik inancı biçimlendiren patristik yazının çoğunun üretildiği yer olarak bu bölge Hristiyanlık tarihinde oldukça önem taşımaktadır (Kalu, 2010: 526). Hristiyan topluluklar bölgede I. yüzyılın sonunda oluşmaya başlamıştır. Eusebius başta olmak üzere birçok tarihçinin eserlerinde belirttiği üzere Mısır'daki Hristiyanlık İskenderiye'nin ilk patriği olarak bilinen (Hedstrom, 2019: 1) Aziz Marcus'un önderliğinde 61 yılında (Brandl, 1975: 467) ortaya çıkmıştır.²⁹ Mısır'da Hristiyanlığın ilk dönemlerinde Hristiyanlık genellikle aristokratlarca seçilmiş bir din olmuştur. Kimliği hakkında neredeyse hiç bilgi bulunmayan Pantaenus adında biri—olasılıkla Clemens'in öğretmeni—İskenderiye'deki kateşik okulun³⁰ başına geçmiş ve onu Clemens ile Origenes gibi Hristiyanlık tarihinde önemli kişilikler takip etmiştir. Eusebius'un son derece felsefi ve çileci olarak tanımladığı Mısırlı Hristiyanların dini merkezi haline gelen İskenderiye, Roma ve Antakya'ya denk olan baş merkezlerden biri olmuştur ('E. i. II. 16)³¹. Burada Hristiyanlık III. yüzyılda artık çok daha geniş kitlelere yayılmış durumdadır; ancak bu yüzyıldan sonra Thebailı Paulus'un 250'de öncülüğünü yaptığı Mısır gizemciliği Süveyş Körfezi'nde yer edinmiş, yine aynı yıllarda İmparator Decius Hristiyanlara karşı bir kovuşturma yürütmüştür. Ayrıca İskenderiye'de Ariusçu düşünce ortaya çıkmış ve sapkın ilan edilmiş, 303 yılında İmparator Diocletianus'un bu kez yürüttüğü kovuşturma sırasında birçok Hristiyan Mısır'a kaçmıştır. Nihayetinde 313 yılında Milano Fermanı ile Nil deltasında piskoposluklar kurulmaya başlanmış ve ilk manastır da 318 yılında İskenderiye'nin güneyinde kurulmuştur (Brandl, 1975: 467-468).

Hristiyanlığın en önemli iki din görevlisinin İskenderiye'de biçimlendirici etkisinin olduğu görülmektedir: Clemens ve Origenes. Yukarıda sözü edilen Pantaenus'un öğrencisi Clemens'in (ca. 150-ca. 215) yaşamı hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Atina'da ya da

²⁸ Bu başlık altında Hristiyan filozoflara ilişkin bilgiler Hristiyanlık tarihi bakımından ele alınarak verilmiştir. Filozofların felsefelerine ve felsefi eserlerine ya da eserlerinin felsefi içeriğine 1.2.2. *Hristiyan Felsefesinin Patristik Döneminin Tarihsel Gelişimi: Augustinus'a Kadar Patristik Felsefe* başlıklı bölümde ayrıntılı bir biçimde yer verilecektir.

²⁹ Vatikan da Kuzey Afrika'daki Hristiyanlığın kurucusunu Marcus olarak kabul etmektedir ve buranın Hristiyanlık teoloji çalışmalarında ve yazın üretiminde önde geldiğini belirtmektedir (Vatican: The Holy See, 1995).

³⁰ Hristiyanlık üzerine eğitim veren bir kurum olmasının yanı sıra daha sonraki Hristiyan yüksek eğitim kurumları için de bir örnek teşkil etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. The Editors of Encyclopaedia. (1989). "Catechetical school". *Encyclopedia Britannica*. Erişim adresi: <https://www.britannica.com/topic/catechetical-school> (29 Eylül 2021).

³¹ Eusebius. (1926). *The Ecclesiastical History* (K. Lake, Çev.). (Cilt I). Londra: William Heinemann.

İskenderiye’de doğmuş olabileceği düşünülmeyle birlikte pagan yetiştirilmiş olabileceğine ilişkin varsayımlar bulunmaktadır (Osborne, 2010: 270; Westcott, 1999: 177)³². II. yüzyılın sonlarına doğru İskenderiye’deki kateşik okulun başına geçmiş ve görevini İmparator Severus’un 202-203 yıllarında yürüttüğü kovuşturmayaya kadar sürdürmüş görünmektedir (ca. 190-203). İmparator Severus’un kovuşturması nedeniyle İskenderiye’den ayrılan Clemens olasılıkla bir daha buraya dönmemiştir. Westcott, Clemens’in İskenderiye’den ayrıldıktan sonra Suriye’yi ziyaret etmiş olabileceğine ilişkin olası bulguların mevcut olduğunu dile getirmektedir. Clemens’ten en son söz edilen yazılı kaynak ise bir dönem yanında kaldığı öğrencisi Alexander’in Asclepiades’in kentin piskoposluğuna atanmasını tebrik amaçlı Antakya Kilisesi’ne yazdığı ve Clemens aracılığıyla gönderdiği bir mektuptur (Westcott, 1999: 177). Söz konusu mektupta Alexander, Clemens’i oldukça yüceltmiş ve İskenderiye’de kiliseyi onun oluşturup güçlendirdiğini belirtmiştir (Eusebius, ‘E.İ. XI. 4-6). Clemens’in yazın etkinliği İskenderiye’deki kateşik okulun başında bulunduğu süre içerisinde gerçekleşmiştir. Eserlerini çoğunlukla Hristiyanlığı cahillerin dini biçiminde nitelendirerek eleştirenlere karşı yanıt olarak kaleme almıştır (Livingstone, 1997: 364). Eusebius, Clemens’in eserlerinin ayrıntılı bir listesini vermektedir. Livingstone’un da belirttiği üzere eserlerinin yazılma amacı Hristiyanlığı öteki düşünce akımları ya da inanç sistemlerine karşı savunmaktır. Örneğin *Yunanlılara Öğütler* (Λόγος Προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας)³³ adlı eserde Hristiyanlığın öteki dinlerden ve sapkın felsefelerden üstün olduğunu kanıtlamayı amaç edinmiştir; *Eğitmen* (ὁ Παιδαγωγός)³⁴ adlı eserinde erken yaşta din eğitiminin gerekli olduğunu vurgulamıştır; başka bir önemli eseri olan *Derlemeler* (Στρωματεῖς)³⁵ adlı eserinde ise İncil’in insanı tümüyle tamamlayacak, onun arzularını tatmin edecek, onu tüm bilgilerle donatacak güce sahip olduğunu göstermeye çalışmıştır. Tüm bu din içeriğine karşın tamamen Yunan-pagan geleneği karşıtı olmadığı anlaşılmaktadır. *Yunanlılara Öğütler* eserinde bir pagan geleneği olan söylev sanatı örneklerinden söz etmiş, *Eğitmen* adlı eserinde erken çocuklukta dini eğitim görenlerin yetişkinliğe adım atarken ruhlarını erdemle eğiterek felsefenin daha yüksek bilgi birikimine hazır hale gelmelerini sağlayan bir eğitim biçimi tasarlamıştır ve *Derlemeler*’de ise insanı bilgi ve arzu bakımından tamamlayacak olan İncil’in onu mükemmel bir Hristiyan filozof haline getireceğini öne sürmektedir (Westcott, 1999: 178-179). Dolayısıyla paganlara ait oluşu

³² Westcott, Clemens’in etkinliğinin İskenderiye’de olduğunu ve Atina’yla görünürde bir bağı olmadığını dile getirmektedir. Bu nedenle olası doğum yeri olarak Atina’nın öne sürülmüş olmasının bir tür geleneğe bağlı olabileceğini, üstelik Clemens’in *Stromateis* adlı eserinde yolculuğunun başlangıç noktasını Atina, varış noktasını da İskenderiye olarak belirlediğini vurgulamaktadır. Ayrıca Clemens’in kendi ifadelerinde Hristiyanlığı sonradan seçmiş olabileceğini düşündüren bulgular olduğunu da eklemektedir (1999: 77).

³³ Logos Protreptikos Pros Hellēnas.

³⁴ Ho Paidagōgos.

³⁵ Strōmateis.

nedeniyle erken dönem Hristiyan din görevlilerinin karşı çıktığı felsefeye tamamen karşı olmayıp felsefenin ve felsefenin bir alt dalı olarak söylev sanatının Hristiyanlaştırılmasını salık vermiş görünmektedir.

Origenes (ca. 185-ca. 254) ise olasılıkla İskenderiye’de ve Hristiyan olan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası Leonides, Origenes 16 yaşındayken İmparator Severus’un yürüttüğü kovuşturmada başı kesilerek öldürülmüştür. Babası ölüp de ailesinin mülküne el konulunca Origenes eğitime devam edebilsin diye Hristiyan bir kadının yanına verilmiştir. Kadının evlatlık edindiği, aynı zamanda da bir tür mürit olarak takip ettiği Paulus adında bir erkek de evde bulunmaktadır ve o dönemde bu Paulus’un öğretileri bir tür sapkınlık olarak görülmektedir. Bu karmaşık ve zorlu yaşama karşın Origenes eğitimini bitirmiştir ve yaşamını sürdürebilmek adına Yunan Edebiyatı eğitimi verdiği bir okul açmıştır. Ancak Hristiyan öğretileriyle daha çok içli dışlı oldukça bu yaptığının doğru olmadığı kanısına varıp okulunu kapatmıştır, hatta birçok klasik eseri barındıran kütüphanesini de satmıştır. Bu noktadan sonra kendisini dini yaşama ve dini öğretmeye adan Origenes İbranice öğrenerek *Hexapla*³⁶ adındaki eserini yazmıştır. Birkaç yerle birlikte Roma’ya da ziyarette bulunan Origenes bu ziyaretinden sonra dini eğitim verdiği öğrencilerini bırakarak ileri seviyedeki öğrencilerinin eğitimine devam etmiştir. Platon ve Pythagoras okullarının etkisinde felsefi bilgisini çokça artırmış, hatta bu onun o denli duyulmasını sağlamış ki birçok pagan ondan eğitim almaya gelmiştir. Origenes’in ünü yayılmaya devam etmiş ve Arabistan valisi bile onunla tanışmak için davet etmiştir. 230 yılında Filistin’e gittiğinde kendisini Yeruslaim piskoposu Alexander karşılamış, burada bir süre vakit geçirmiştir. Daha sonra İskenderiye piskoposu Demetrius onu geri çağırmıştır. Ancak bu sırada ünü o sıralarda Antakya’da kalan imparatorun annesi Iulia Mamaea’ya kadar ulaşmıştır ve onun tarafından öğretilerini anlatması için davet edilmiştir. Birkaç ay da burada kalan Origenes Yunanistan’daki bir kilisede ortaya çıkan bir olay üzerine orada bir Hristiyan okulu kurma düşüncesiyle Filistin’deki Caesarea’ya³⁷ gitmiştir. Caesarea piskoposu Theoctistus onu *presbyter*³⁸ olarak atamıştır. Bu durum halihazırda Origenes’i geri çağırması olan İskenderiye piskoposu Demetrius’u sinirlendirmiş olacak ki Origenes’in *presbyter* olarak atanmasının uygun olmadığı konusunda Roma piskoposu Pontianus’a bu konuda bir mektup yazmıştır. Pontianus da Roma Kilisesi adına konuşarak Demetrius’u haklı bulmuştur. Ancak hem Origenes kendini savunan bir mektup yazmış hem de Filistin, Arabistan, Fenike ve Yunanistan’dan piskoposlar bir konsil

³⁶ Bk. s. 16.

³⁷ Bugünkü İsrail’in bir kenti.

³⁸ Erken dönem Hristiyan Kilisesi’nin yönetiminde yer alan bir üye, derece olarak diyakozla piskopos arasında kalmaktadır.

toplayarak bunun uygun bir atama olduğu yönünde görüşlerini bildirmiştir. Bu sorundan böylelikle kurtulan Origenes, Demetrius öldükten sonra kendi öğrencisi olmasına karşın Heraclas'tan da benzer düşmanca bir tavır görmüştür. 234 yılında Yunanistan'dan ayrılıp kendisine kucak açan Caesarea'ya yerleşen Origenes burada eğitimler vermiş, vaazlar vermiş ve dost edindiği Ambrosius'la yayımcılık yapıp kendi yarım kalan eserlerini tamamlamıştır. İmparator Decius başa geçtiğinde ise yürütülen kovuşturma sonucunda hapse atılmış, işkence görmüştür. Tüm yaşadığı sıkıntılarla yorgun düşen Origenes 70 yaşında yaşamını kaybetmiştir (Logan, 2013: 103-106; Livingstone, 1997: 1193; Westcott, 1999: 769-773). Epiphanius (*Panarion*, 64: 63)³⁹ 6000 kitap yazmış olduğu olasılığını⁴⁰ dile getirirken Hieronymus (*Apologia Adversus Libros Rufini*, II: 21)⁴¹ Epiphanius'un bunu gerçek olarak kastetmediğini öne sürmektedir. Yine de Origenes hatırı sayılır ölçüde eser kaleme almıştır. Bu eserlerin çoğu daha sonradan Origenes'in kınanması nedeniyle ya fragmanlar halinde ya da Latince çevirileriyle günümüze kalmıştır (Livingstone, 1997: 1193). İsa'nın yeniden dirilişi, ibadet, şehitliğe teşvik gibi konularda yazdığı eserler yanında mektupları, birçok açıklamalı yorumu, atasözleri de yazmıştır. Eserleri arasında özellikle *Hexapla* ve *İlkeler Üzerine* (De Principiis: Περὶ Ἀρχῶν⁴²) adlı eserleri öne çıkmaktadır. *Hexapla* (Ἑξαπλᾶ) Tevrat'ı da içeren İbranice İncil ya da *Tanakh*'ın Yunanca çevirileriyle karşılaştırıldığı önemli bir eserdir. Altı dikey sütun içinde İbranice İncil, İbranice İncil'in Yunanca harflerle yazılmış versiyonu, Aquila'nın Yunanca çevirisi, Symmachus'un çevirisi, daha sonradan Yunanca İncil olarak adlandırılacak olan *Septuaginta*, Theodotion'un çevirisi yer almaktadır. *İlkeler Üzerine* adlı eser ise Tanrı, göksel varlıklar, insan, maddi dünya, özgür irade, Kutsal Kitap gibi konularda öğretiler üzerine yoğunlaşmış dört kitaptan oluşmaktadır.

İskenderiye'ye denk bir diğer merkez ise Kartaca olmuştur. İ.Ö. 146 yılında III. Kartaca Savaşı'nın galibi Roma Afrika'yı egemenliğine almış, insanlarını köle etmiş, topraklarını tuzlamıştır. Bundan yirmi üç yıl sonra Gaius Gracchus Afrika'da büyük bir koloni kurunca politik olarak asimilasyon sürecine girilmiş ve I. yüzyılda *Africa*⁴³ eyaleti kurulmuştur.

³⁹ Metin için bk. Epiphanius. (1915). *Ancoratus und Panarion* (Cilt 1-3) (K. Holl, ed.). Leipzig: Hinrichs,

⁴⁰ Cayré bu konuda Eskiçağ kütüphanelerinin ve ruloların küçük yapılarının da dikkate alınması gerektiğini söyleyerek bu sayının bir abartı olduğuna yönelik bir açıklama yapmaktadır (1936: 195).

⁴¹ Migne, J. P. (Ed.). (1800-1875). *Hieronymus: Apologia Adversus Libros Rufini*. Patrologia Latina MPL023. Erişim tarihi: 11. 10. 2021, http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0347-0420_Hieronymus_Apologia_Adversus_Libros_Rufini_MLT.pdf.

⁴² Peri Arkhōn.

⁴³ Günümüz Afrika'sından farklı sınırlara sahip olduğu için Roma'nın eyaleti haline gelen Afrika'nın içindeki bölgeye çalışmamız boyunca Africa denilecektir.

Diocletianus'un imparatorluğuna kadar dörde çıkmış olan Afrika'daki eyalet sayısı⁴⁴ onunla sekize çıkmıştır. Hristiyanlık Kuzey Afrika ya da Akdeniz Afrika'sında bulunması, önemli bir liman kenti ve Akdeniz ticaretini kontrol eden kentlerden biri olmasıyla jeopolitik konumu bakımından; Helenizm'in etkilerine açık olmasıyla da sosyokültürel bakımdan oldukça önem taşıyan Kartaca aracılığıyla girmiş görünmektedir. Ancak Roma'nın eyaleti olarak bilinen *Africa*'ya—Tunus, Fas, Cezayir, Trablus'a—girişinin nasıl olduğu tam olarak bilinmemektedir. Decret'nin Kuzey Afrika'da Hristiyanlığın ortaya çıkışıyla ilgili belirttiği nokta bu konu için oldukça açıklayıcıdır: “Kuzey Afrika Hristiyanlığının ilk sayfalarının havariler dönemiyle bir bağlantısının olmadığı görülmektedir. Mükemmel bir efsanenin büyük bir dönemi, büyük bir aziz ya da Afrika kıyılarına inanmayanları dine döndürmek için ulaşan bir havari yoktur. Bu tarih daha çok kanın kanıtlarıyla başlamaktadır” (2011: 10). Decret arkeolojik verilerin Roma öncesi *Africa*'da kentleşmenin olduğunu, ancak Romalıların uyguladığı kentleşmenin hem *Africa*'nın Romalılaşmasında hem de Hristiyanlığın burada kurulmasında temel bir etken olduğunu öne sürmektedir. Ayrıca imparatorluğun gücü de Hristiyanlığın gelişimine katkıda bulunmuştur. Bunlara ek olarak Decret Hristiyanlık öncesi *Africa*'nın gerek Roma paganizmi gerekse Akdeniz'in her yanından gelen dinlerin etkisinde oldukça dindar olduğunu belirtmektedir (2011: 4-7). Bu bölgeye ait en erken kanıtların *Scilliumlu Şehitlerin İşleri*⁴⁵, *Perpetua'nın Çilesi*⁴⁶ ve Tertullianus'un yazıları⁴⁷ olduğu kabul görmektedir (Livingstone, 1997: 25; Decret, 2011: 10). Hristiyanlığın bölgedeki en önemli temsilcileri ise Tertullianus, Cyprianus ve Augustinus'tur (Brandl, 1975: 473).

Özellikle ahlak ve kadınlar konusunda belirttiği son derece radikal söylemleriyle dikkat çeken Tertullianus'un (ca. 155- ca. 220) yaşamı hakkında çok bilgi bulunmamasına karşın eserlerinden belli başlı bazı bilgileri edinmek mümkündür. Pagan bir ailede yetişmiş olduğu, gençken daha sonradan zina olarak niteleyeceği bir ilişki yaşadığı, dönemin dinsel merkezi olan

⁴⁴ Günümüzde Libya ve Tunus'u kapsayan *Africa Proconsularis*, başkenti günümüzde Cezayir'deki Constantine olan *Numidia*, günümüzde Cezayir'in merkezi ve batısını oluşturan *Mauretania Caesarea*, günümüzde Fas'ın Atlantik kıyılarını kapsayan *Mauretania Tingitane*. Ayrıntılı bilgi için bk. Decret, F. (2011). *Early Christianity in North Africa*. (E. Smither, Çev.). Cambridge: James Clarke&Co, 2-3.

⁴⁵ *Acta Martyrum Scillitanorum*: Yedisi erkek beşi kadın olmak üzere on iki Kuzey Afrikalı Hristiyan'ın Kartaca'da İmparator Marcus Aurelius tarafından mahkemeye çıkarılışı ve yargılanışını anlatan eserdir. Olasılıkla Kuzey Afrika'da Hristiyanlık üzerine yazılmış ilk eser olmakla birlikte erken dönem Hristiyanlığının Latince yazılmış ilk örneklerinden biri sayılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. The Editors of Encyclopaedia. (2020). “Scillitan Martyrs”. *Encyclopedia Britannica*. Erişim adresi: <https://www.britannica.com/topic/Scillitan-Martyrs> (30 Eylül 2021).

⁴⁶ *Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*: İmparator Severus'un Hristiyanlığa ya da Yahudiliğe geçişi yasaklamasının 203 yılında Kartaca yöneticisi tarafından uygulanmasıyla yakalanıp yargılanan Perpetua'nın yargılanışını anlattığı eserdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Salisbury, J. E. (2021). “Perpetua”. *Encyclopedia Britannica*. Erişim adresi: <https://www.britannica.com/biography/Perpetua-Christian-martyr> (30 Eylül 2021).

⁴⁷ Hristiyanlığın bu belgelerden önce *Africa*'da var olduğu Tertullianus'un ifadeleri doğrultusunda çoğunlukla kabul görmektedir (Decret, 2011: 10).

Kartaca'da yaşamını sürdürdüğü kabul edilmektedir. Eşine yazdığı iki mektup nedeniyle evli olduğu düşünülmektedir. Yunan ve Latin Edebiyatı, retorik ve felsefe konularında eğitim görmüş olduğu, olasılıkla 196 ya da 197 yılında yazın yaşamına başladığı varsayılmaktadır. Hristiyanlığı kabulünün zamanı konusunda çokça belirsizlik bulunsa da yazınlarından hareketle kendisini Hristiyanlığın savunucusu olarak gördüğü kesin bir dille söylenebilir. Eserlerine kronolojik olarak bakıldığında apoloji türünde eserlerden öğretiler üzerine eserlere ilerlediği, görüşlerinde giderek radikalleşerek yazın yaşamının son dönemlerinde Kilise'ye açıktan karşı çıkacak denli sert ve kesin bir biçimle yazdığı görülmektedir. İlk ve en bilinen eseri Severus'un imparatorluğunda Hristiyanlara karşı yürütülen kovuşturmalara bir yanıt olarak paganlara karşı Hristiyanları savunduğu ve onları Hristiyanlığa çağırdığı *Savunma'sı* (Apologeticum) yine apoloji türünde eserler, şehadetin önemini vurguladığı eserler ile ahlak eserleri takip etmiştir (Williams, 2013: 128-130). Ayrıca *Yahudilere Karşı* (Adversus Iudaeos) eseriyle de Yahudilere karşı bir eser kaleme alan ilk Hristiyan olarak tanımlanmaktadır (Teselle, 2010: 1215). Sapkın olarak nitelediği gruplara karşı yazdığı eserlerinin yanında ruh, İsa'nın insan bedeninde dünyaya gelişi ve dirilişi, tek evlilik, ölçülülük amacıyla bakirelerin başlarını örtmeleri, Hristiyanların asker olmamaları gerektiği, şehadetin önemi ve putperestlik konularında Hristiyanlığı biçimlendiren önemli eserler vermiştir. Cayré, Tertullianus'un avukat olabileceğine ilişkin varsayımlar bulunduğunu ve eserlerindeki o sert tonun mesleğinden kaynaklanmış olabileceğini dile getirmektedir (1936: 230). Paganlıktan Hristiyanlığa geçiş yaptığı Hristiyanlığı savunmak için eserler veren Tertullianus bir süre sonra kendi fikirlerine en uygun olanın Katolik Hristiyanlık değil de Montanusçuluk olduğunu fark etmiş ve bu kez de Katolikliği bir sapkınlık olarak görerek Kilise'ye karşı bir savaş yürütmüştür. Bunun sonucunda da Kilise'yle tüm ilişkisini bitirmiştir. Montanusçu⁴⁸ eğilimlerin açıkça görülmeye başlandığı eserlerini yazın yaşamının son dönemlerinde veren Tertullianus açıkça Roma Kilisesi karşıtı eserler kaleme almıştır. Özellikle *Erdem Üzerine* (De Pudicitia) adlı eserinde Roma Kilisesi'nin değil, yalnızca peygamberler ve havarilerin insanların büyük günahlarını affedebileceğini öne sürmüştür. Yine Hristiyanlara kovuşturmadan kaçmamaları gerektiğini öğütleyen eserler vermiş; tek eşliliğin önemini vurguladığı eserler ile vaftiz, oruç tutma, dua gibi Hristiyan ibadetleri üzerine eserler kaleme almıştır. Ancak tüm eserlerinin yanında Hristiyanlıkta teslis inancını biçimlendirdiği *Praxeas'a Karşı* (Adversus Praxeum) adlı eseri çokça öne çıkmaktadır (Williams, 2013).

⁴⁸ Önderliğini Phrygialı Montanus'un yaptığı vahiyçi hareket II. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır. Tertullianus da yaşamının son yıllarında bu harekete dahil olmuştur.

Yaklaşık 246 yılında Hristiyanlığı seçen Cyprianus (ca. 210-258) öncesinde pagan bir hatiptir. Hristiyan olduktan iki yıl içinde Kartaca piskoposu seçilmiş, ancak İmparator Decius'un kovuşturmasından kaçarak cemaatini bir mektupla yönetmiştir. Geri döndüğünde ise işkenceler nedeniyle inançlarından sapan kişilerin yeniden Hristiyanlığa dönüşleri sorunuyla ilgilenmek durumunda kalmıştır. Bu konuyla ilgilenmek üzere iki konsil toplamış ancak 252 yılında çıkan bir veba salgını nedeniyle dinlerinden dönen Hristiyanlar yeniden suçlanmıştır. Dinlerinden dönenlerin meselesinden çıkan Novatianus bölünmesi⁴⁹ Cyprianus'un talep ettiği yeniden vaftizi gündeme getirmiş ve toplanan konsillerde piskoposlardan destek bulan Cyprianus bu kez de Roma Piskoposu Stephen ile çatışmıştır. Ancak bu çatışma İmparator Valerianus'un kovuşturmasıyla yarıda kesilmiş, Cyprianus sürgüne gönderilmiş, tutuklanma kararı karşısında önce saklanmış, ancak daha sonra teslim olarak 258 yılında Kartaca'da şehit edilmiştir (Livingstone, 1997: 441; Burns, 2010: 296). Eserleri arasında Hristiyanlıktan geri dönenlerin durumlarına ilişkin kaleme aldığı *Dinden Dönenler Üzerine* (De Lapsis) ve Kilise'deki gerçek birliğin doğası üzerine yazdığı *Katolik Kilisesi'nin Birliği Hakkında* (De Catholicae Ecclesiae Unitate) adlı eseri öne çıkmaktadır (Livingstone, 1997: 441).

Hem Geç Eskiçağ/Erken Ortaçağ Hristiyan dünyasının hem de patristik felsefenin en önemli temsilcisi olan Augustinus da *Africa*'nın yetiştirdiği bir kişiliktir. Çalışmanın ana konusu Augustinus olduğu için çalışmanın ikinci bölümünde Augustinus'un yaşamına ayrıntılı bir biçimde yer verilecektir.

1.2. Hristiyan Felsefesi

Augustinus'un bir filozof ve din görevlisi olarak mizojinist söylemlerinin ne ölçüde kendi bilinçli tercihi olduğunu göstermek adına Hristiyanlık felsefesi üzerine kısa bir tartışma yürütmek uygun olacaktır. Bunun için öncelikle felsefe ve dine ilişkin bazı kavramlar ve bunların Eski Yunan-Roma toplumunun düşün dünyasındaki gelişim ile değişimi ele alınacaktır. Ardından Hristiyan felsefesinin olanaklılığı bu konudaki en önemli filozoflar ve onların argümanları doğrultusunda irdelenecektir. Son olarak patristik filozoflar ve öne çıkan argümanları felsefe tarihi perspektifinde aktararak erken dönemde Hristiyanlığın en tabu konularının dahi ne denli sıkça tartışma konusu edildiği gösterilecektir. En dogmatik olanın dahi tartışmaya açılabilirdiği erken dönemde kadına yönelik tavra ilişkin neredeyse hiçbir iyileştirme olmayışı ise mizojininin kabulü noktasında başka bir nokta olarak karşımıza

⁴⁹ Decius kovuşturmasından kaynaklanan Novatianus bölünmesi ya da hizipleşmesinin lideri Romalı bir presbyter olan Novatianus'tur. 251'de Cornelius'un Papa olmasından memnun olmayıp paganlıkla uzlaşanlara tanınan ayrıcalıkların onaylanmasına karşı çıkanlardan biri olmuştur. Görüşleri Antakya Kilisesi tarafından onaylanırken İskenderiye'deki Kilise tarafından reddedilmiştir. 257-8 yıllarında gerçekleşmiş olan Valerianus kovuşturmasında Novatianus şehit olduktan sonra Novatianus taraftarları aforoz edilse de V. yüzyıldan sonrasına dek Novatianusçu kiliseler varlığını sürdürmeye devam etmiştir (Livingstone, 1997: 1165).

çıkılmaktadır. Bu nedenle kısa da olsa patristik filozoflara ilişkin kısa bir felsefe tarihi anlatısı yerinde olacaktır.

1.2.1. “Hristiyan Felsefesi” Kavramı ve Bu Kavram Üzerine Tartışmalar

“Dine ilişkin olgu ve fenomenleri konu alan ve dinle ilgili olarak kapsamlı bir senteze ulaşmayı amaçlayan disiplin” biçiminde tanımlanan (Cevizci, 1999: 840) teoloji Latince *theologia* sözcüğünden gelmektedir. *Theologia* ise Eski Yunanca *θεός* (teos) ve *-ια* (-ia) son ekinin getirildiği *λόγος* (logos) sözcüklerinin birleşiminden oluşmaktadır. İçerik olarak Sokrates öncesi filozoflarla, özellikle tanrıların doğası üzerine ortaya attığı antropomorfizm görüşüyle tanrı temsilinin hem kültürel hem de biyolojik temelli olduğunun ayırdına varan Kolophonlu Ksenophanes⁵⁰ ile ortaya çıkan teolojinin etimolojik olarak tanımı ve felsefe tarihinde karşılığı oldukça önemli ve tartışmalıdır. Bu tartışmanın nedeni ise özellikle *λόγος* sözcüğünün hem “söz” hem de “mantık”, *-ια* son ekiyle birlikte de “bilim” anlamlarını taşımasıdır. Naddaf, *λόγος* sözcüğünün “söylemek, ilan etmek, adıyla seslenmek, konuşmak, sesli okumak” anlamlarına gelen *λέγειν* (legein) sözcüğünden geldiğini; bu sözcüğün ise daha sonradan “söylemek” benzeri anlamları kazandığını, aslında “toplamak, seçmek, bir araya getirmek” anlamlarında olduğunu öne sürmektedir (1995: 1). Dolayısıyla söylemek anlamından çok seçerek, bir araya getirerek anlatmak anlamına dikkat çekmektedir.⁵¹ Bu haliyle *theologia* tanrı ya da tanrısal varlık bilimi, tanrı ya da tanrısal varlığa ilişkin araştırma, tanrı ya da tanrısal varlığa ilişkin mantıksal tartışma anlamlarına gelmektedir (Naddaf, 1995: 2).⁵² Jaeger, teoloji sözcüğünü ilk kullananın ya da yaratıcısının Platon olduğunu dile getirmektedir.⁵³ *Devlet* adlı eserinde ozanların tanrıları tasvirleri tartışması sırasında geçen *τύποι περὶ θεολογίας*⁵⁴ (typoi peri theologias) sözcük öbeğini kullanarak Platon ozanların geleneği ile gerçekte olması

⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Franek, J. (2013). Presocratic philosophy and the origins of religion. *Graeco-Latina Brunensia*, 18(1), 57-74. Franek makalesinde dinin kökenlerinin izini Sokrates öncesi filozofların düşünce sistemlerinde sürmekte ve bu süreçte dinin bilişsel bilimi (cognitive science of religion) alanından destek alarak başta Ksenophanes olmak üzere Demokritos ve her ikisinin görüşlerini de dile getiren Sextus Empiricus, Cicero gibi Eski Yunan ve Roma’nın önemli filozofların düşüncelerini irdelemektedir.

⁵¹ *Liddell-Scott’s Greek English Lexicon*, *λόγος* sözcüğü için kendilerine bağlantılı birçok anlam türeyen iki temel anlamı olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki “içteki düşüncenin ifade edildiği sözcüktür” (*vox, oratio*) ve bu anlamdan türeyen öteki anlamlar dil, konuşma, anlatı sözcükleri çevresinden türemektedir. İkinci anlam ise “içteki düşüncenin kendisidir” (*ratio*) ve bu anlamdan düşünce, mantık, neden, ölçü gibi anlamlar ortaya çıkmaktadır (1983: 476-477). Felsefe ve hatta teoloji bağlamında konuya yaklaşıldığında sözcüğün taşıdığı en açıklayıcı anlam kuşkusuz düşünme, akıl yürütme, zihnen kavrama alt anlamlara sahip olan “ruhun içsel tartışmasıdır” (LSJ, nd.: *λόγος*).

⁵² *Patristic Greek Lexicon* “tanrı hakkında eğitim vermek, tanrı hakkında varsayımında bulunmak, (dua ederken tanrının adını geçirmek) övmek/şükretmek, tanrı gibi düşünmek, tanrısal şeyleri konuşmak/tartışmak, tanrısal olarak kabul etmek” anlamlarına gelen *θεολογέω* (theologeō) sözcüğünden türemiş olan *θεολογία* (theologia) sözcüğünün benzer biçimde “tanrı hakkında eğitim vermek, övgü/şükür, tanrının gizemlere ilişkin bilgisi, modern anlamda teoloji, tanrı olarak kabul etme, tanrısalılık” anlamlarını karşılamaktadır (1961: 625-628).

⁵³ Augustinus’un ve Varro’nun eserlerinde geçen mitolojik teoloji, politik teoloji ve doğa (rasyonel) teolojisi tanımları için bk. Jaeger, W. (1936). *The theology of the early Greek philosophers*. Oxford: Clarendon Press, 2-4.

⁵⁴ Jaeger, bu sözcük öbeğini “teolojinin ana hatları” olarak çevirmektedir (1936: 4).

gereken arasında bir ayırım yapmış olmaktadır: “Bu yeni sözcüğün yaratılışı mitoloji geleneği ile tanrı sorununa doğal (rasyonel) bir yaklaşım arasındaki çatışmadan kaynaklandı” (Jaeger, 1936: 4). Jaeger bu anlamından yola çıkarak kuşkucular hariç Eski Yunan felsefe sistemlerinin teolojide doruğa ulaştığını ve “Platoncu, Aristotelesçi, Epikürosçu, Stoacı, Yeni-Pythagorasçı ve Yeni-Platoncu teolojilerin” varlığını öne sürmektedir (1936: 4). Jaeger’in bu yaklaşımına karşı Naddaf onunla kimi konularda hemfikir olsa da *τύποι* sözcüğünün çevirisi başta olmak üzere önemli konularda fikir ayrılıklarını dile getirmiştir. *Τύποι* sözcüğünü “ana hatlar” yerine “kalıplar” olarak çeviren Naddaf daha sonra bu sözcüğün Platon’un devletin kurucularının eğitimi söz konusu olduğunda izlenmesi gereken yasalar anlamına geldiğini de öne sürmüştür. Jaeger’e Platon’un *θεολογία* sözcüğüyle sözünü ettiği şeyin “tanrısal⁵⁵ şeylerin bilimi” olduğu konusunda katılan Naddaf burada sözü edilenin bildiğimiz anlamda teolojiden farklı olduğunu, Platon’un Batı geleneğinde tanrının varlığına ilişkin savlar üzerine kurulu bir sav öne süren ilk filozof olduğunu, ancak teolojinin değil doğa teolojisinin (*theologia naturalis*) kurucusu olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla Jaeger’in “teolojinin bittiği yerde felsefe başlar” (1936: 5) sözü bir ölçüde geçerli olsa da yine konu teolojinin ne yönde algılanmış olduğuna gelmektedir.

Mantığın bu tartışmada oynadığı rol Hristiyan felsefesi tartışmaları için de geçerlidir. Hristiyan felsefesi diye bir kavramın varlığını reddeden araştırmacılar genel olarak mantıkla teolojinin merkezindeki vahyin bir arada bulunamayacağını öne sürerken böyle bir kavramın altını çizen araştırmacılar ise Hristiyan filozofların mantığı kullanarak vahyi nasıl açıklamış olduğunu örneklenirerek aktarmaktadır. Ancak bu tartışmalara geçmeden önce Ortaçağ’da Hristiyan dünyasında felsefe-teoloji ya da felsefe-din ilişkisini aktarmak gereklidir. Hristiyanlığın erken dönemlerinde pagan geleneği olduğu düşüncesiyle Tertullianus gibi felsefeye karşı çıkan Hristiyanların yanında Augustinus gibi felsefeyi Hristiyanlaştıran Hristiyanlar da olmuştur. Örneğin Augustinus’a göre kutsal gerçek ve kutsal yazın insanlara Tanrı’nın bilgeliğin ta kendisi olduğunu öğretmektedir, bu durumda da gerçek filozof ancak Tanrı’nın bir aşığı olacaktır (civ., VIII. I). Benzer biçimde bilgeliğin gerçek din olabileceğini de dile getiren Augustinus ruhun hedefinin bilgeliğe ulaşmak olduğunu, bilgeliğe ulaşana dek hata yapıp yanlış olduğunu da eklemektedir (util. cred., VII. 14). Hristiyan felsefesi kavramı için ise düşüncelerini ortaya koyuş biçimiyle oldukça açık bir örnek oluşturmaktadır: Doğaya ait şeylerin en güçlü yaratıcı olan Tanrı tarafından yapıldığını belirtirken bu şeylere ait gizli bilgilerin ise doğrulama ya da onaylama yolundan çok soru sorarak ulaşılabileceğinin altını

⁵⁵ Naddaf doğa anlamına gelen *φύσις* sözcüğünün sıklıkla tanrı anlamını karşılayan *θεός* sözcüğüyle eşdeğer kullanıldığını dile getirmektedir (1995: 11).

çizmektedir. Öte yandan Tanrı'da bilgisi mevcut olan bu gizli şeyleri sorgularken soru sormanın özünde gerçekleşen kuşku ve tereddüdün Katolik inancının sınırlarını aşmamasını gerektiği şeklinde de uyarı yapmaktadır (gen. ad litt. imperf., I. 1). Çünkü anlamak mantıkla, inanmak otoriteyle⁵⁶ gerçekleşebilir (util. cred., XI. 25). Şöyle ki bir Vesta rahibesi olan Rhea Silvia'nın Tanrı Mars'tan çocuklar doğurmasına ilişkin söylence Augustinus için "Vesta rahibelerinin şehvet günahını örtmenin ve hatta bunu yüceltmenin bir yolu" (civ., XVIII. 21) iken İsa'nın bir bakireden doğması Tanrı'nın muazzam bir mucizesidir (civ., XVIII. 35). Meryem'in yüzünü bilmese de bakireliğine inanmaktadır (trin., VIII. V. 7). Dolayısıyla mantık kullanımı Katolik inancının metinleriyle sınırlandırılmıştır.⁵⁷ Bunlarla birlikte Augustinus felsefenin temel işlevini insanlara mutluluğu nasıl elde edeceklerini öğretmek olarak açıklamaktadır (civ., XVIII. 39), bu işlev felsefeyi hedefinin mutluluk olduğu bir tür yaşam rehberi yapmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ise Hristiyanlığın da bir yaşam felsefesi olma olasılığı görülecektir: *vita beata*. Benzer biçimde bir Hristiyan olan Boethius için de felsefe zor zamanlarda sığınılacak bir liman olmuştur. Çünkü Evans'ın da belirttiği üzere erken dönem Hristiyanlıkta, henüz Ortaçağ Hristiyan dünyasının Eskiçağ Yunan yazarlarıyla bağlantısı tam olarak kesilmemişken felsefe, filozof ve teoloji sözcükleri entelektüel zihinlerde farklı algılanmıştır (Evans, 2001: 9). Felsefe bilgelik sevgisi olarak tanımlanırken bilgeliliğin Hristiyan Tanrı'nın vahiy yoluyla insanlara gönderdiği Kutsal Kitap'ta bulunabileceği düşünülmüştür. Filozof (*philosophus*) sözcüğü iki anlamda kullanılmış ve bu anlamlardan ikincisine uyanlara şüpheyile bakılmıştır. Evans filozof sözcüğünün ilk anlamını "Eskiçağ filozofları arasından bir birey" olarak vermektedir. Bu durumda filozof, İsa'dan önce doğma talihsizliğine uğramış iyi ve zeki bireylerdir ve gerçeği anlama konusunda verimli bir ilerleme kaydetmişlerdir.⁵⁸ Şüpheyile yaklaşılan ikinci anlamı ise "felsefenin yöntemlerini uyarlayan bireydir". XI. yüzyıldan itibaren filozof sözcüğü—*philosophi* olarak çoğulu—kötücül anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle felsefi yaşamdan daha üstün bir yaşam biçimi yoktur ve yalnızca filozoflar bilgedir

⁵⁶ Nitekim Augustinus'un karşıtlarının da kendisini eleştirirken sıklıkla başvurduğu argüman otoriteye olan bağlılığıdır. Iulianus'un bu eleştirisini bizzat Augustinus kendi eserinde yazmaktadır: "Olasılıkla, bedenlerin birleşiminden doğan çocukların tanrısal bir işlem sonucu olduğunu kanıtlamak için tasımları değil Kutsal Kitap'ın tanıklığını kullanmamız gerektiğini iddia edecektir" (c. Iulian., III. X. 20). Augustinus bu aktarımının devamında da Iulianus'un eleştirisine, aksinin Hristiyan inancına ters düşeceğini söyleyerek yanıt vermektedir.

⁵⁷ Bu bilimsel veriler için de aynı şekilde gerçekleşmektedir. Örneğin Augustinus tıp yazarlarının regl görmeyen kadının hamile kalmasının mümkün olmayacağı yönündeki açıklamasını Kutsal Kitap'la doğrulamaktadır (c. Iulian., III. XI. 21). Oysa tam tersi olması, yani Kutsal Kitap'ta yazanları bilimsel verilerle doğrulamış olması daha mantıklı olurdu.

⁵⁸ Dante'nin, bir pagan olmasına karşın Vergilius'u öte dünyada, Cehennem ve Araf'ta rehber olarak ataması (Eğer ki bunun nedeni Vergilius'un şiirinde (Ecl., IV) İsa'nın geleceğini haber vermiş olma olasılığıysa) bu düşünceye örnek olarak görülebilir.

yargılarına çokça karşı çıkılmış, bu yargılar 1277 kınamalarına⁵⁹ dahil edilmiştir. Bu anlamlardan hareketle Evans Ortaçağ Hristiyan dünyasında filozof olarak bir felsefi sisteme göre yaşamını sürdürenlerden değil de kısıtlı olarak Eskiçağ filozoflarının yazdıklarını okuyan Hristiyan düşünürlerden söz edildiğini öne sürmektedir (2001: 7). Teoloji de Hristiyan inancının rasyonel yöntemlerle sistematik çalışıldığı bir alan anlamına XIII. yüzyıldan sonra kavuşmuştur. XII. yüzyıla kadar “Kutsal Kitap Çalışması” daha sıklıkla kullanılırken XIII. yüzyılın sonunda yaşamış olan Aquinas’ın bile teoloji için *sacra doctrina* sözcüğünü kullanması felsefe ve filozof sözcüklerinde olduğu gibi teoloji sözcüğünün de bir tür değişim geçirdiğini göstermektedir. Evans Ortaçağ Hristiyan dünyasında teolojinin anlamındaki değişimi şöyle aktarmaktadır: Yaşadığı dönemde Hristiyan inancının en çok tartışılan konuları Tanrı’nın doğası, teslisi ve yaratılışı olan Boethius teolojii felsefenin bir alt dalı olarak görmüş ve çalışma konusunun da ilahi madde olduğunu dile getirmiştir (trin., II). XIV. yüzyılda yaşamış olan Jean Gerson, Boethius’un *De Consolatione Philosophiae* eserini birebir uyarlayarak *De Consolatione Theologiae* adlı bir eser yazmış ve bu eserde teoloji-felsefe ilişkisini anlatmıştır. Ona göre teoloji ile felsefenin arasındaki ilişki lütuf ile doğa, evin hanımı ile hizmetçi kız, kavrama ile akıl yürütme arasındaki ilişkiye benzemektedir. Dolayısıyla insanı teselli edebilmek için tek başına felsefe yeterli değildir. Boethius’tan Jean Gerson’a felsefenin alt dalı olmaktan felsefeyi yardımcısı yapan teoloji için XI. yüzyıldan itibaren öğrencilerin artan ilgisiyle birlikte akıl yürütme inanca meydan okur gibi görülmeye başlanmıştır. Artık XII. yüzyıldan sonra da felsefenin sınırlarını aştığına ilişkin birçok şikâyet yüksek sesle dile getirilmeye başlanmıştır (Evans, 2001: 10-13). Böylelikle Ortaçağ Hristiyan dünyasında teoloji halihazırda bilinmesi gereken her bilgiyi verdiği düşünülen Kutsal Kitap’a bağlı açıklamaları içerirken felsefe yöntemleriyle Kutsal Kitap’ı sorgulama ve yanılgıya düşme tehlikesi olarak görülmeye başlanmıştır. Bu halde bu görüşün felsefe açısından olanı da felsefenin mantıkla işlev gördüğü, teolojinin mantığı dışlayıp dogmaya bağlı kaldığı biçiminde sunulabilir.

Felsefe-teoloji alanlarının algılanışı ve bu algıda mantığın rolü akılda tutulmakla birlikte “Hristiyan felsefesi” kavramının varlığına ilişkin en önemli tartışmalar dizisini kısaca incelemek yerinde olacaktır. Söz konusu tartışmalar, öncesinde kavram birçok kez tartışılmış, günümüzde de hala tartışılmaya devam ediyor olsa da konunun en öne çıkan görüşlerinin ortaya konulduğu etkinlikler olmuştur. Hem *la Société Française de la Philosophie*’nin hem de *Revue*

⁵⁹ 7 Mart 1277 yılında Paris Piskoposu Étienne (Stephen) Tempier yöneticisi olduğu fakültede tartışılan toplamda 219 felsefe ve teoloji konulu öğretiyi yasaklamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Thijssen, H. (2018). *Condemnation of 1277*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim tarihi: 27.10.2021, <https://plato.stanford.edu/entries/condemnation/>; Kaynak İltar, E. ve Akçoru, R. (2021). Dinin bilimsel çalışmalara etkisi: Ortaçağ astronomisi (VI. YY – XIII. YY) örneği. *Kaygı*, 20(I), 239-263.

de Métaphysique et de Morale'in başkanlığını yürüten Xavier Léon 1931 yılında Hristiyan felsefesi sorununu tartışmak üzere Katolik filozoflar olan Étienne Gilson ve Jacques Maritain ile rasyonalist filozoflar Émile Bréhier ve Sorbonne'da bir profesör olan Léon Brunschvicg'i bir araya getirmiştir. Başka bir Katolik filozof olan Maurice Blondel ise tartışmaya mektuplarıyla dahil olmuştur. Brunschvicg'in yeni kaleme aldığı *Aziz Augustinus ve Aziz Thomas'ın felsefelerinin önemi üzerine* makalesini tartışmışlardır (Lorda, 2017: 58). Bu sırada yeni yayımlanmış olan Émile Bréhier'nin *Bir Hristiyan felsefesi mevcut mudur?*⁶⁰ başlıklı makalesi de tartışmaya dahil edilmiştir. Bréhier makalesine Batı düşüncesinin Hristiyan ülkelerde oluştuğunu, ancak Hristiyanlığın içine Eski Yunan kültüründen başka bir kültürün işlemediği bölgelere yayıldığını dile getirerek giriş yapmaktadır. Ona göre her ne kadar Ortaçağ boyunca entelektüel eylemler din görevlileri sınıfına ya da manastır tarikatlarına mensup kişilerce yürütülmüş olsa da bu eylemlerin din görevlilerinin tekeline çıktığı XVI. yüzyıldan itibaren düşün dünyası çokça değişmiştir ve bu olan bitende Hristiyanlığın oynadığı rol belirsizdir: "O halde, bu şartlarda, Hristiyanlık kendi felsefesini yaratacak, yepyeni bir düşün hareketini başlatacak mıdır?" (1931: 135). Bréhier bu noktada Augustinus'u da dahil ettiği apolojistlerin Hristiyanlığa pagan düşünceyi kattığını öne sürmektedir. Ona göre Augustinus'un düşüncelerinde Hristiyan felsefesi olarak nitelendirilebilecek bir şey bulunmamaktadır, "yani dogmaya katılmış yeni bir evren anlayışı" yoktur (1931: 140). Buna karşın Thomas Aquinas'ın felsefeyi tek başına entelektüel bir eylem olarak gördüğünü, onun için felsefenin dinden bağımsız olduğunu belirtmektedir. Thomas'ın düşüncesini eski bir formül olarak dile getirdiği *philosophia ancilla theologiae*⁶¹ ve mantığın otonomisi nedeniyle bir ölçüde Hristiyan felsefesi olarak nitelendirmektedir: "Felsefi düşüncenin başlangıcını yapan mantığın otonomisi yerine tümüyle kendisini yönetmekten ve kendine özgü sonuçların işaretlerini tanımaktan aciz mantığın heteronomisi"ne ulaştığı sonucuyla en azından Thomas'ın görüşlerinin felsefi düşüncenin olmazsa olmazı olan mantığa yaklaştığının altını çizmektedir (1931: 150). Daha sonra XVII. yüzyılda din ve felsefe sentezinin farklı biçimlerinin mevcudiyetinden söz ederek Descartes'ın düşünce sistemini Hristiyan felsefesi bakımından değerlendirmektedir ve Thomas Aquinas ile Descartes'ın Hristiyan rasyonalizmini işlemenin iki yolunu gösterdiğini belirtmektedir (1931: 154). Bréhier XX. yüzyıla dek birçok düşünceyi de Hristiyan felsefesi bulma amacıyla inceledikten sonra çok keskin bir dille felsefenin Eskiçağ'da Platoncu, XIII. yüzyılda Aristotelesçi olduğunu; XVII. yüzyılda yine Eski Yunan dehası temelli bir

⁶⁰ *Y a-t-il une philosophie chrétienne?* Bu makalenin başlığı için yaptığı açıklamada Bréhier aynı konunun Brüksel'de 1928 yılında L'Institut des Hautes Etudes de Belgique'de verilen üç konferansa konu edinildiği bilgisini de vermektedir (1931: 133).

⁶¹ Teolojinin hizmetçisi felsefe.

entelektüelliğin doğduğunu; XIX. yüzyılda ise Hristiyanlıktan bağımsız olarak toplumsal sorunların hâkim olduğunu öne sürmektedir. Bu süreçler sırasında Hristiyanlığın araya girme çabalarının ve başarısız girişimlerinin olduğunu da ekledikten sonra “Hristiyan matematiğinden ya da Hristiyan fiziğinden daha fazla Hristiyan felsefesinden söz edilemez” diyerek Hristiyan felsefesi kavramına tümüyle karşı çıkmaktadır (1931: 162).

*Hristiyan felsefesi kavramı*⁶² başlıklı makalesiyle Gilson ise konuya “Hristiyan felsefesi” diye bir kavramın mevcut olup olmadığını, varsa nasıl tanımlanabileceğini, böyle bir kavramın olanaklı olup olmadığını sorgulayarak başlamıştır. Kendi görüşlerini belirtmeden önce bu konuda var olan dört görüşü özetlemektedir: Bunlardan ilki felsefenin rasyonel bir disiplin olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bu görüşe göre Hristiyan felsefesi kavramı olanaklı değildir; “çünkü gerçeğin yanlış geçersiz kıldığı gibi vahiy de felsefeyi geçersiz kılmaktadır” (Gilson, 2011: 128). İkinci görüş olarak Gilson felsefenin yalnızca mantıkla ilgili olduğunu savunanları göstermektedir. Bu görüşe göre felsefe mantıkla ilgili olduğu için bir dogmaya ya da bir dini inanca uyum sağlayamaz. Bu durumda felsefeyle meşgul olan Hristiyanlar olabilirken Hristiyan felsefesiyle meşgul olan filozoflar mevcut değildir. Nasıl ki mantık ön yargıyı geçersiz kılmaktadır felsefe de vahyi geçersiz kılacağı için böyle bir kavram olanaklı değildir. Üçüncü görüş Thomas Aquinas ölçüsünde uzlaşımçı görünmektedir. Bu görüş öncelikle dini dogmaya bağlılığı nedeniyle Ortaçağ felsefesini kınayan rasyonalistlere felsefe-mantık ilişkisi konusunda katılırken bunların çıkardığı sonucu onaylamamaktadır. Özellikle Thomas Aquinas’ın yeni yorumcuları bu görüşü savunmaktadır ve onlara göre Thomas’ın görüşleri mantığa dayalı olduğu için felsefe sayılmalıdır; ancak Hristiyan felsefesi gibi bir kavramın karşılığı yoktur. Son görüş de Thomasçılara karşı çıkan Augustinusçu geleneğe aittir ve Hristiyan felsefesi kavramı bu gelenekte farklı noktalarda farklı anlamlarla kullanılmıştır. Augustinus’un eserlerinde Augustinus’un meşgul olduğu felsefeyi pagan felsefeden ayırmak amacıyla “Hristiyanların felsefesi” anlamıyla; Augustinusçuların eserlerinde Hristiyanlığın temel öğretilerinden uzaklaşan Thomas’ın felsefesinin karşısında “Augustinus’un felsefesi” anlamıyla; bazı kişilerce Augustinus’un felsefesini haklı çıkarmak adına “Hristiyan birinin deneyimini tam olarak aktaran bir felsefe zorunlu olarak Hristiyan’dır” düşüncesiyle kullanılmıştır (Gilson, 2011: 129). Gilson, Hristiyan felsefesi kavramının ilk kez Augustinus tarafından kullanıldığını dile getirmektedir. Augustinus, *Pelagiusçu Iulianus’a Karşı* (c. Iulian., IV. 14. 72) adlı eserinde Hristiyan felsefesinin tek gerçek felsefe olduğunu söylemektedir: “Sizden rica ediyorum ki pagan felsefesi tek gerçek felsefe olan bizim Hristiyan felsefemizden

⁶² *La notion de philosophie chrétienne.*

daha dürüst olmasın, çünkü bu ad bilgeliğin çabası veya sevgisi anlamına gelmektedir”.⁶³ Ayrıca *Tanrı'nın Devleti* adlı eserinde (civ., XVIII. 41) Kutsal Kitap'ın yazarlarının gerçek filozoflar olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Gilson, Augustinus için Hristiyan felsefesini şu şekilde açıklamaktadır: Felsefe bilgelik sevgisidir, Augustinus'a göre bilge olan Hristiyan Tanrı'dır ve yalnızca Hristiyan olan kişi bilgeliğin nerede olduğunu bilebilir ve bilgeliği sevebilir; o halde gerçek filozof odur.⁶⁴ İnanç gerçeğe sahipken mantık gerçeği bilinir kılmaktadır. Bu düşüncelerden hareketle Gilson, Augustinus'un *credo ut intelligam* formülünün birebir Hristiyan felsefesini anlattığını öne sürmektedir. Nihayetinde şu soruyla aslında Hristiyan felsefe kavramının başka bir öze sahip felsefeden farklı olamayacağını vurgulamıştır:

Ama bana katıksız bir filozof, eşi olmayan bir düşüncenin somut bir kavrayışını gösterecek birini bekliyorum ki bu filozofta/kavrayıştaki mantık bu türden herhangi bir irrasyonellikle bir arada bulunmasın. Ayrıca felsefi yaşamın tam olarak içimizdeki irrasyonel olanı rasyonellik durumuna getirmenin sürekli çabası olup olmadığını da soruyorum (Gilson, 2011: 138).

Çokça ilgi çeken bu tartışmaya sonraları Chevalier ve Blondel de mektuplarıyla dahil olmuştur. Chevalier ve Blondel, Gilson ile hemfikir olup ikisi de farklı açılardan konuya yaklaşmıştır. Örneğin Chevalier yoktan var etme (ex nihilo) düşüncesinin Yahudi-Hristiyan kökenli bir düşünce olduğunu, ancak modern felsefe ve bilimin temelinde yer aldığını öne sürmektedir (Lorda, 2017: 60). Blondel ise öncelikle Gilson gibi Hristiyan felsefesi kavramının olabilirliği üzerine bir tartışma yürütmektedir. Ona göre eğer ki böyle bir kavram var olabilirse bu Hristiyanlığın bir öğrencisiyle değil doğrudan elçisi olan İsa'yla ilgisi olabileceğini öne sürmektedir (Christian-Christ). İsa'nın kendisi filozof olmasa da insanlara araştıracakları devasa bir alan bırakmıştır. İsa felsefeyi sistematik iddiaların darlığından kurtarmıştır. İnsanlara gerçek, yaşam, takip edilmesi gereken yol, ulaşılması gereken hedef fikirlerini göstermiştir (2011a: 141-149). Blondel açıklamasında vahyi odak edinmiştir, ona göre Hristiyan vahyinin evrensel bir kapsamı vardır ve vahiy akılla elde edilemeyen ama aklın ortaya çıkardığı birçok sorunu çözüme kavuşturmaktadır. Daha sonra ise tartışmaya Gilson'la aynı fikirde olan Jacques Maritain de *Hristiyan Felsefesi Kavramı Üzerine*⁶⁵ adlı makalesiyle katılmıştır (Lorda, 2017:

⁶³ “Obsecro te, non sit honestior philosophia Gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine”. Migne, J. P. (Ed.). (1800-1875). *Augustinus: Contra Julianum*. Patrologia Latina MPL044. Erişim tarihi: 11. 10. 2021, https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430_Augustinus_Contra_Julianum_MLT.pdf

⁶⁴ Augustinus *Düzen Üzerine* (De Ordine) adlı eserinde annesinin cinsiyetinin felsefi tartışmalara katılmasına engel olmadığını anlattıktan sonra felsefeyi tanımlamaktadır: “Zira anneciğim bilesin ki *philosophia* denilen bu Yunanca sözcük Latince *bilgelik aşkı* anlamına gelmektedir”. Bu sözcük anlamı temelli tanım üzerinden de felsefe ve Hristiyanlığın birbirine karşıt şeyler olmadığını öne sürmektedir: “Çünkü her kim ki felsefeden tümüyle kaçınılması gerektiğini düşünür, o kişi bizim bilgeliği sevmemizi istemiyordur” (I. XI. 32). Bu tanım ve savlar Gilson'un formüle ettiği Hristiyan felsefesi kavramına ilişkin görüşü açıkça ortaya koymaktadır.

⁶⁵ *De la notion de philosophie chrétienne*.

60).⁶⁶ Maritain'a göre felsefe nesneleri mümkün olabildiğince bilmeye duyduğu doğal aşırı isteğiyle Hristiyan öğretisinin doğasına benzemektedir ve her ikisi de mantıkla ilişkilidir. Thomasçı felsefe ise gerçek bir felsefe olarak duruşunu yalnızca mantığa değil aynı zamanda göklerden aldığı desteğe de borçludur. Bu destek mantığın kaynağı olarak mantıktan da yücedir. Organik Hristiyan sistemi ve ayrılmış Hristiyan sistemi olarak belirlediği Thomasçılık ve Occamcılık üzerinden Hristiyanlıktan bağımsız bir Batı felsefesi düşünmenin mümkün olmadığını vurgulayan Maritain ilginç bir çıkarım daha yapmaktadır: Ona göre Hristiyanlık modern felsefenin inşasına destek olmadığında köstek olmaktadır ve köstek olduğunda bile aslında modern felsefenin bugünkü konuma gelmesine katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla Batı felsefesi Hristiyanlıktan uzaklaşsa bile onun öğretisinden arta kalanlar üzerine kendisini inşa etmektedir (Maritain, 1932: 172-175).

Hristiyan felsefesi kavramı tartışmaları bu tartışma dizisiyle sınırlı değildir. Bundan sonra yine aynı Fransız filozoflar çevresinde tartışılmaya devam etmiş bu kavram günümüzde de tartışmalı konumunu korumaktadır. Hatta aynı sorular İslam ve Yahudi felsefeleri için de geçerliliğini korumakta ve benzer tartışmalar bu felsefe sistemleri için de yürütülmektedir. Örneğin Türker-Küyel felsefe ve dini karşılaştırdığı doktora tezinin giriş bölümünde dinle felsefenin birtakım önermeler sistemi olarak ortak olduklarını öne sürmektedir. Aralarındaki en büyük farkın ise bu önermelerin elde edilmelerinde başvurulacak kaynaktan ileri geldiğini dile getirmektedir. Ona göre din vahiy aracılığıyla hükümleri ilahi olan bir alanken felsefenin ifadeleri beşeri düzlemde biçimlenmektedir. Dinde doğruluk bir iman meselesi iken felsefede aklın onaylamasına gereksinim duyan bir kavramdır. Buna karşın dini akıldan uzak düşünmemek gerektiğini de vurgulayan Türker-Küyel Kelamcılığı İslam'a has ve özgün bir akım olarak İslam felsefesi şeklinde nitelerken felsefenin İslam düşüncesine çevirilerle girmiş

⁶⁶ Hristiyan felsefesi kavramı için birçok kaynak mevcuttur. Ancak kanımca en önemlilerinden birisi Sadler'ın kaleme aldığı, hem özgün metinlerin düzenlemelerini hem de çevirilerini içeren eseridir: Sadler, G. B. (2011). *Reason fulfilled by revelation: The 1930s Christian philosophy debates in France*. Washington: The Catholic University of America Press. Bunun dışında daha kısa bir biçimde kaleme almış olduğu *Internet Encyclopedia of Philosophy*'de yer alan "Christian philosophy: The 1930s French debates" girdisi ile *Acta Philosophica*'da yer alan makalesi de oldukça yararlıdır: Sadler, G. B. (nd.). Christian philosophy: The 1930s French debates. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim tarihi: 11.10.2021, <https://iep.utm.edu/chri1930/>; Sadler, G. B. (2012). The 1930s Christian philosophy debates. *Acta Philosophica*, II(21), 393-406. Ayrıca tartışmayı tarihsel bir zeminde irdeleyen başka çalışmalar da mevcuttur: López, J. G. (1971). El problema de la filosofía Christiana. *Scripta Theologica: Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 3(2), 529-535; Dönmez, S. (2004). Ortaçağ felsefesi bir Hristiyan felsefesi midir? *Felsefe Dünyası*, 40, 94-107; Yensen, E. (2019). El problema de la filosofía Cristiana. *Persona*, 4(7-8), 93-110. Hristiyan felsefesi üzerine daha güncel tartışmalar için bk. Moser, P. K. (2014). Philosophy and spiritual formation: from Christian faith to Christian philosophy. *Journal of Spiritual Formation & Soul Care*, 7(2), 258-269; Hasker, W. (2016). How Christian can philosophy be? *Roczniki Filozoficzne*, LXIV(4), 21-40; Moser, P. K. (2016). Philosophy, Christian philosophy, and Christian faith: Reply to Hasker. *Roczniki Filozoficzne*, LXIV(4), 41-54; Hasker, W. (2016). Christ and the shape of philosophy: A rejoinder to Moser. *Roczniki Filozoficzne*, LXIV(4), 55-65.

bir Yunan kavramı olduğunu öne sürmektedir. Çünkü Kelamcılarla filozofların hareket noktaları farklıdır; ilki kitaba iman ettikten sonra imanını doğrularken ikincisi varlık hakkında inceleme yapmaktadır (Türker, 1956:1-40). Benzer biçimde Nasr da tanımlama yapabilmek için gerekli ölçütlere göre tanımın biçim alacağını ima ederek modern anlamdaki felsefe ile İslam dünyasında felsefeyi ele almaktadır. Müslüman yazarların metinlerinde felsefe İslam felsefesi olarak tanımlanmamakta, aksine yalnızca felâsife olarak geçmektedir; tıpkı dinin İslamiyet değil de el-dîn olarak geçtiği gibi. Dolayısıyla İslam felsefesi tanımı ancak seküler modern dünya görüşüyle karşılaştırmalı olarak ele alındığında mümkündür. Bununla birlikte İslam filozofları için felsefe işlev olarak dinin gerçeklerinin aydın ve rasyonel bir tartışma diliyle ifade edildiği bir yol olmuştur (Nasr, 1973). Benzer argümanlar Yahudi felsefesi için de öne sürülmüştür. Yahudi felsefesi nedir, Yahudi felsefesi kavramındaki “Yahudi” dini mi kültürü mü temsil etmektedir, Yahudi filozofun özellikleri nelerdir vb.? Nasr’ın İslam felsefesinin seküler modern dünya görüşü karşısında ortaya atılmış bir kavram olduğu argümanı paralel olarak Frank de Yahudi felsefesinin XIX. yüzyılın tarihçileri tarafından icat edilmiş bir akademik disiplin olduğunu, felsefeyle ilgilenen Yahudi araştırmacıların bunu yaparken Yahudi felsefesi yapıyor bilincinde olmadıklarını öne sürmektedir (2005: 1-8). Illman ise bu argümanı kabul etmekle birlikte “Yahudi kimdir?” sorusu üzerinden Yahudi felsefesinin Yahudi filozofların Yahudi geleneğini ya da Yahudilikle ilgili sorularını konu edindiklerinde yaptıkları şey olduğunu öne sürmektedir (Illman, 2000). Hristiyan, İslam ya da Yahudi felsefesi kavramlarına ilişkin tartışmalar yukarıda da görüldüğü üzere felsefe-din ayrımı, mantığın kullanımı ve kimlik üzerinde biçimlenmektedir. Felsefe ve dinin tanımlarının neye göre yapıldığına bağlı olarak bir metin bir dine ait felsefe olarak kabul edilebilir; soru sormanın, sorgulamanın özünde yer alan eylem olarak mantığa başvurma nedeniyle bir metin ya da bir araştırmacının fikri felsefi sayılabilir; kimliğine bağlı olarak bir araştırmacının kültürel geçmişi ilgilendiği disiplinin bir din özelinde felsefe olarak tanımlanmasını sağlayabilir. Tüm bunlar içinde genel olan şey kişinin, bu durumda filozofun kişiliğinin oluşumunda büyük etkileri olan kültür, dil, çağ gibi etmenlerden bağımsız düşünceler ortaya koymasının mümkün olmayacağıdır. Bu nedenle özellikle de tanımlayıcı çalışmalarda bu tür kavramlarla benzer ve farklı noktalar bularak sistematik sorgulama yapılması alanın daha açıkça anlaşılmasını sağlayacaktır. Hristiyan felsefesi kavramına geri dönecek olursak Ortaçağ filozofları felsefe olarak gördükleri metinleri yazarken bunun Hristiyan felsefesi olduğunun farkında olmasalardı bile ortaya koydukları görüşleri biçimlendiren en önemli etkenin Hristiyanlık olduğu görülmektedir. Kaldı ki Clemens, Augustinus gibi önde gelen Hristiyanların kendi dinlerini felsefe olarak tanımlayarak bir Hristiyan felsefesi kavramı yaratmış oldukları da açıktır. Ancak

mantık kullanımı konusunda modern anlamda felsefe çerçevesinden bakıldığında din vahyi ve kutsal metinleri otorite kabul ettiği için Hristiyan felsefesinin özgürce soru sorup yanıtlaması oldukça kısıtlanmıştır.⁶⁷ Burada yeniden Augustinus'un örneğine bakarsak eğer inancın Hristiyan felsefesini nasıl biçimlendirdiğini görebiliriz: Bir bakire olan Rhea'nın bir Tanrı'yla cinsel ilişkiye girmesi sonucu çocuk dünyaya getirmesini akıl yürütme ve mantık ilkeleriyle irdeleyen Augustinus Roma paganizmine inancı olmadığı için bunu mucizevi görmemekteyken henüz I. yüzyılda evli bir kadının çocuk dünyaya getirmesini evliliğine karşın bakire kalarak hamile olduğu ve bakire kalarak da doğum yapabildiği biçiminde yüce bir mucize olarak övgüler içerisinde anlatmaktadır.

Sonuç olarak tüm bu tartışmalarda öne sürülenler bir felsefe tarihi anlatısı içinde Hristiyanlığın erken döneminde felsefenin nasıl tanımlandığı, felsefe ile Hristiyanlığın nasıl uzlaştırıldığı ya da felsefenin Hristiyanlık karşısında nasıl reddedildiği sorularına verilen yanıtları anlamada daha da yararlı olacaktır. Bu yanıtlardan yola çıkıldığında ise felsefenin günümüz okullarında yürütülen eğitim programının bir parçası olmaktan çok daha geniş bir anlamı taşıdığı görülecek ve böylece din ile felsefenin sahip olduğu bağ bu bakış açısıyla değerlendirilmiş olacaktır.

1.2.2. Hristiyan Felsefesinin Patristik Döneminin Tarihsel Gelişimi: Augustinus'a Kadar Patristik Felsefe

Patristik⁶⁸ (Patristics), Hristiyanlık sözlüklerinde çoğunlukla Kilise babalarının eserlerini konu edinen teolojik çalışma alanı olarak anlam bulmaktadır (Livingstone, 1997: 1233). Teselle bu alanın genel tanımına ek olarak Patristik'in⁶⁹ “günümüzde Kilise annelerini⁷⁰” de konu edindiğini eklemektedir (2010, 930). Söz konusu eserler Havariler

⁶⁷ Olasılıkla bu nedenledir ki modern dünyada Eski Yunan ve Roma felsefesini paganizmle ilişkilendirmek bir kenara özgür düşünce örneği olarak ele almaktayız. Nihayetinde bu toplumların inançlarının sınırlarını her daim kendilerine anlatacak ve doğrudan yaratıcıdan gelen sözlerden oluşan bir kutsal kitapları yoktu. Ancak yine de Augustinus Eski Yunan felsefesini pagan felsefesi olarak tanımlamakta ve biz-siz ayrımı yaparak inancın sınırlarını bu şekilde de çizmektedir.

⁶⁸ Önceleri Patristik ile aynı anlamı karşılayan Patrologia (Patrology) günümüzde Patristik yazının eserlerinin sistematik bir biçimde düzenlenmiş ve derlenmiş hali anlamına gelmektedir. Patrologia'nın en bilinen derlemeleri Fransız Rahip J. P. Migne tarafından bir araya getirilmiştir. Yunan Patristik yazını için *Patrologia Graeca*, Latin Patristik yazını için *Patrologia Latina* ve Ortodoks Patristik yazını için *Philokalia* başlığı kullanılmaktadır (Cooper, 1996: 206).

⁶⁹ Patristik'in karşısında bir terim olarak Kari Elisabeth Børresen tarafından ortaya atılan Matristik alanı Kilise annelerinin yaşamları, eserleri ve öğretilerini konu edinmektedir (Børresen, 2013:730; Børresen, 2015: 177). Bu terim eğer çalışmamız yalnızca Kilise annelerini odak alsaydı tarafımızca en uygun olarak görülecekti, ancak odağımız Augustinus olduğundan Patristik terimini seçmekle birlikte felsefe tarihinde kadınların varlığına da vurgu yapabilmek adına Patristik felsefenin ele alındığı bölümde kapsamımız doğrultusunda kadın filozoflara da yer verilmiştir.

⁷⁰ Erken dönemde Hristiyanlığın yayılmasında ve sağlamlaştırılmasında Hristiyan kadınların payı azımsanmayacak kadar fazladır. Birçoğu azize, şehit, kahraman olarak adlandırılan bu kadınların en önemli görevi

Dönemi'nden sonra gelen Patristik Dönem'de verilmiştir. Livingstone bu dönemi I. yüzyılın sonu ile VIII. yüzyılın sonuna tarihlendirirken (1997: 1233) Teselle özellikle bitişi konusunda çeşitli topluluklar için farklı tarihler vermektedir. Olasılıkla İslam dünyasının 634-41 yılları arasındaki fetihleriyle sona erdiğini belirttikten sonra Miafizitler/Monofizitler⁷¹ ve Doğu Ortodoks kiliseleri için Efes'te 431 yılında toplanan 3. ekümenik konsil ve Doğu Ortodoks kiliselerinden ayrılmayı bitiş tarihi almaktadır. Yine Doğu Ortodoks kiliseleri için Patristik Dönem sonuncusu 787'de toplanmış olan yedi ekümenik konsili kapsayan dönemdir. Protestanlar için ise bu dönem 451'de toplanmış olan Kadıköy Konsili'yle bitmiştir. Baskın özelliği Yunan-Roma kültürü olan Batı kiliseleri için ise VI. yüzyılda Latincenin yerel dil olarak gerileyişidir (Teselle, 2010: 930).

öğretmenlik olmuştur. Her ne kadar Tertullianus bir kadından öğretmen olamayacağını söyleyerek Kilise annelerinden Thecla üzerinden kadınların katkısını küçümsese de Kilise anneleri özellikle Hristiyan kadınlar için bir yaşam rehberi görevi görmüşlerdir (Aquilina ve Bailey, 2012: 32). Cohick ve Hughes, Azize Thecla'nın filozofluğundan söz ederken şunları söylemektedir: "Herhangi iyi bir filozofun yapacağı gibi Thecla doğru yaşamının örneğini sunmaktadır" (2017: 61). Bu noktada Augustinus'un ve Iulius'un Hristiyanlığı Tanrı'ya uygun bir yaşam tarzı, filozofluğu ise bu yaşam tarzına uygun yaşam süren kişi tanımlarını hatırlamak gereklidir. Thecla ya da Perpetua ya da Macrina, birçok Kilise annesi kadınlara Hristiyanlığın kendilerine gösterdiği biçimde nasıl yaşayacaklarının örneklerini vermektedir. *Titus'a Mektup*'ta Hristiyanlık için Kilise annelerinin önemi ve görevi şöyle tanımlamaktadır: "Aynı şekilde yaşlı kadınlar saygın bir yaşam sürmeli. İftiracı, şaraba tutsak olmamalı; iyi olanı öğretmeli. Öyle ki genç kadınları, kocalarını ve çocuklarını seven, sağduyulu, temiz yürekli, iyi birer ev kadını ve kocalarına bağımlı olmak üzere eğitilebilsinler. O zaman Tanrı'nın sözü kötülenmez" (2: 3-5). Yine bu sözlerden yola çıkarak Lexington'daki Main Street Baptist Kilisesi, Kilise annelerini 55 yaşının üzerinde papaz tarafından kilisenin daha genç kadınlarına örnek olmaları ve danışmanlık yapmaları için atanan kadınlar olarak tanımlamaktadır (Erişim tarihi: 31.10.2021, <https://www.mainstreetbaptistchurchlexky.org/about-us/mothers-of-the-church>). Hem *Titus'a Mektup*'ta yer alan tanım hem de Baptist Kilisesi'nin tanımı ve uygulaması Thecla'nın, Perpetua'nın, Macrina'nın ya da diğer Kilise annelerinin yaşam öyküleriyle uyuşmamaktadır. Çünkü şehit, öğretmen, düşünür ya da şair Hristiyan kadınların bunları gerçekleştirebilmek için genellikle üst sınıflara mensup olması, o dönemde yalnızca erkeklerin gösterebileceği bir güç göstermesi ya da erkek kılıfına girmesi gerekmiştir. Kaldı ki Baptist Kilisesi'nin tanımı günümüz için geçerlidir.

Cameron (2011) Kilise annelerinden Kilise babalarından söz ettiğimiz gibi konuşmanın çok zor olduğunu, "dönemin kültürel durumundan dolayı kadınların çok az yazdığını ve çok daha az güce" sahip olduklarını dile getirmektedir. Dahası kadınların yazmış olabileceklerinin de yazın tarihinden silinmiş olabileceği olasılığı da akıldan çıkarılmamalıdır. Nitekim Ashbrook Harvey de hem kadınlar tarafından hem de kadınlar hakkında üretilmiş olan Hristiyan yazının günümüze kalan örneklerinin buzdağının yalnızca görünen yüzü olduğunu; üst sınıflara mensup birçok kadının yüksek eğitim alabildiğini; alt sınıflardan kadınların da az da olsa yüksek eğitim şansını elde edebildiklerini; birçok kadının piskopos, teolog ve ruhanî liderlerle mektuplaştıklarını; elimizdekinden çok daha fazla eser kaleme almış olduklarını öne sürerek sessizliklerinin sağır edici olduğunu da altını çizmektedir (2006: 387). Ancak yine de felsefi spekülasyonun bulunabileceği eserleri incelemek ve Kilise annelerinin filozofluklarını bunlar üzerinden değerlendirmek de oldukça önemlidir. Bu nedenle patristik felsefeyi kapsayıcı bir anlatımla ele aldığımız bu bölümde yazın bağlamında felsefi düşüncelerini inceleyebileceğimiz Kilise annelerinden söz edilecektir.

Patristik dönemde ve sonrasında kadınların az yazmalarının nedenleri üzerine yürütülen tartışmalardan bazıları için bk. Hutton, S. (2019). Women, philosophy and the history of philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, 27(4), 684-701; O'Neill, E. (1998). Disappearing ink: Early modern women philosophers and their fate in history. (ss. 17-62). J. A. Kourany (Ed.), *Philosophy in a feminist voice: Critiques and reconstructions*. Princeton: Princeton University Press; Mavroudi, M. (2012). Learned women of Byzantium and the surviving record. E. Fisher, S. Papaioannou ve D. Sullivan (Eds.), *Byzantine religious culture: Studies in honor of Alice-Mary Talbot*. Leiden: E. J. Brill.

⁷¹ İskenderiyeli Cyril'in ortaya attığı bu görüş Logos'un tek bir cisimleşmiş doğası olduğunu, İsa'nın bedeninde ete kemiğe bürünüp aramızda dolaşmış olduğunu savunmaktadır.

Bu dönem üzerine çalışılırken dikkat edilmesi gereken iki konu olduğu açıktır: İlki bu dönem Hristiyanlığın biçimlendirildiği dönemdir. Toplanan birçok konsille birlikte dini uygulamalara, İsa Mesih'in doğasına ve Hristiyanlığın birçok önemli öğretilerine karar verilmiştir. Dolayısıyla aşağıda Gilson'dan aktarılabilecek olan felsefi spekülasyonun Patristik Dönem'de başladığı düşüncesinin nedeni burada yatmaktadır. Hristiyanlar, bu dönemde dinlerinin sınırlarını çizmektedir ve Kutsal Kitap'a bağlı kalarak yazılanları anlamlandırmaya çalışırken felsefi spekülasyon yapmaları kaçınılmaz olmuştur. Dikkat edilmesi gereken ikinci konu ise bu dönem aynı zamanda içerisinde büyük bir geçişi barındırmaktadır. Constantinus'un Hristiyanlığı kabulüyle ve 313 yılında çıkarılan Milano Fermanı ile Hristiyanlık uygulamalarına izin verilmesiyle birlikte yaşanan ciddi bir sosyopolitik dönüşüm söz konusudur. "Hristiyanlık kovuşturulan bir azınlıktan politik bir kurumun dinine dönüşmüştür" (Gavrilyuk, 2010: 930). İbadetler artık gizli saklı değil kamuya açık bir biçimde gerçekleştirilmiş, dine toplu bir biçimde dönüşler yaygınlaşmış ve yerel ile ekümenik konsiller tartışmaları karara bağlayan bir organ haline gelmiştir (Gavrilyuk, 2010: 930).

Bu değişimler-geçişler içerisinde ortaya çıkmış olan Patristik yazının en önemli biçimi çoğunluğu Yunan-Roma kültüründe yetişmiş, eğitilmiş paganların Hristiyan olduktan sonra kaleme aldıkları savunmalardır (apologia/controversia). Bu savunmalar⁷² Hristiyanlara yöneltilen suçlamalar karşılığında genelde aynı izleği takip eden kompozisyonlardır. Savunucu (apolojist/controversialist) önce Hristiyanlığa yöneltilen suçlamaları sıralamakta ve sonra da bunlara karşı bir savunma yapmaktadır. Bu yazılanların onları kabul etme ya da reddetme yetkisi olan bir kamu görevlisine gönderilmiş olma olasılığı da (Kelly, 2021) bu biçime katkıda bulunmuş olabilir. Nitekim Kelly (2021) bazı savunmaların özet biçiminde oluşlarını da bu olasılığa bağlamaktadır. Savunmalar Hristiyanlığın erken dönemde maruz kaldığı suçlamalar ve bunların neden olduğu kovuşturmalar sonucunda ortaya çıkmıştır. Savunucuların düşüncelerini ve eserlerini incelemeyen önce söz konusu suçlamalara bakmak yerinde olacaktır.

⁷² Yargıç önünde lehte yapılan konuşma, savunma anlamlarını taşıyan *ἀπολογία* (apologia) sözcüğü Hristiyan literatüründe de aynı anlamı taşımakla birlikte "özellikle Hristiyan inancının şehit olacak kişi tarafından bir yargıç önünde yapılan savunması" anlamını kazanmıştır. Daha sonraları ise "açıklama, yanıt" anlamlarını karşılamaya başlamıştır (Patristic Greek Lexicon, 1961: 201). Roma İmparatorluğu'nda retorik eğitiminin son seviyesi olan *declamatio*yu oluşturan iki unsurdan biri olarak *controversia* ise hayali bir kişinin lehinde ya da aleyhinde yapılan tartışmayı içeren gerçek olmayan adli bir durumun söylevidir. Hatip bir yasa beyanı yaptıktan ya da duruma ilişkin gerçeklerin özetini verip ya karşı tarafın savlarını sunmasını beklemekte ya da karşı taraftan gelen savları çürütmektedir (Goodnight, 2006: 176). Her iki sözcük de Patristik yazarların seçtiği biçimin içinde bulundukları durumla bağlantısını net bir biçimde açıklamaktadır. Cayré apolojist ile controversialist arasındaki farkın eserlerini kime karşı yazdıklarıyla ilgili olduğunu belirtmektedir. Apolojistler pagan ve Yahudilere karşı savunmalarını yazarken controversialistler dinlerini sapkınlıklara karşı savunmuşlardır. Bir düşünür Şehit Iustinus veya Antakyalı Theophilus gibi hem apolojist hem de controversialist olabilir (Cayré, 1936: 138-139).

Hristiyanların karşı karşıya kaldığı olumsuz tepkiler ya da suçlamalar kaynaklarına bakılarak araştırmacılar tarafından ikiye ayrılmaktadır: Romalı olup Hristiyan olmayanlar arasında dolaşan Hristiyanlık karşıtı söylemler ile Hristiyan geleneklerini çalıştıktan sonra onların öğretilerini hedef alan aydınların tartışmaları⁷³ (Wagemakers, 2010: 337). Savunma yazarlarının eserleri aracılığıyla öğrendiğimiz suçlamalar ateizm, ahlaki olmayan cinsel ilişkiler ve yamyamlıktır.⁷⁴ Ateizm halihazırda pagan olmadıkları için yöneltilen bir suçlamadır. Ahlaki olmayan cinsel ilişkiler ise çoğunlukla ensest ve çoklu ilişkileri⁷⁵ nitelendirmektedir. Iustinus, Lucianus, İskenderiyeli Clemens, Tertullianus, Celsus, Origenes de bu söylentilerin varlığını doğrulayacak nitelikte bilgiler aktarmaktadır. Wagemakers, ensest ve çoklu ilişkiler için kullanılan “lambayı devirmek, ışığı söndürmek”⁷⁶ deyişlerine Minucius Felix’ten bir alıntıyla örnek vermektedir. Minucius Felix’in anlattığına göre Hristiyanlar çocukları, kız kardeşleri ve anneleriyle birlikte her yaştan her cinsten insanın yer aldığı festivallerde sarhoş olup birbirlerine yakınlaşınca avizeye bağlanmış bir köpeği bağlı olduğu ipe sakatat atarak hareket ettirip ışığı bilinçli olarak kapatmakta⁷⁷ ve kim olduğuna bakmaksızın birbirleriyle ilişkiye girmektedirler (akt. Wagemakers, 2010: 338-339).⁷⁸ Bir diğer suçlama ise insanları, hatta çocukları öldürüp

⁷³ Aydınlar tarafından yöneltilen suçlamaları içeren birçok eser İmparator II. Theodosius’un fermanı ile Hristiyanlığa karşı oldukları gerekçesiyle yakılmıştır. Yine de bu eserler arasında en çok öne çıkanların yazarları Cirtalı Fronto, Samosatalı Lucianus ve Celsus’tur (Hamell, 1968: 35; Cayré, 1936: 98-99).

⁷⁴ Bu suçlamalara ek olarak siyasi bir yük ve sosyal yararsızlık da söz konusudur (Hamell, 1968: 36; Cayré, 1936: 108). Ayrıca bunları listeleyip onlara yanıt veren bazı savunmalardan anlaşılmaktadır ki kimi savunucu diğer Hristiyan grupları suçlarken kimisi de paganların ya da Yahudilerin bu söylentileri çıkardığını öne sürmüştür. Örneğin Iustinus, Gnostikleri; Iranaeus ve Epiphanius, Nicholas yanlılarını; İskenderiyeli Clemens, Carpocrates yanlılarını suçlamıştır. Origenes bu dedikoduları Yahudilerin çıkardığını öne sürerken Tertullianus da paganların bu suçlamaları yaptığının altını çizmiştir (Visotzky, 1995: 75-78; Wagemakers, 2010: 340).

⁷⁵ Oedipusçu ilişkiler (concubitus Oedipodei), Oedipus’un annesiyle evlenip çocuk yaptığının anlatıldığı söylenceye gönderme yapmaktadır.

⁷⁶ Visotzky (1995) bu deyişin ne anlama geldiğini tartışmaktadır ve aslında bunu anlamlandırmanın en kolay yolunun ahlaksız cinsel ilişkilere gönderme yapıldığını söylemek olduğunu dile getirmektedir. Ancak Patristik ve Rabbanî yazında yaptığı inceleme ve daha sonra karşılaştırma sonucunda bunun temelde bir sapkınlık anlamına geldiğini, doğru yoldan sapmak anlamında kullanıldığını öne sürmektedir. Her iki din içerisinde de var olan benzetmelerin varlığıyla da bu savını desteklemektedir: “Tevrat ışıktır, emirleri de lamba”; o halde ışığı söndürmek, lambayı devirerek karanlıkta kalmak Tevrat’tan sapmaktır. Aynı şekilde İsa da dünyanın ışığıdır, o halde onun yolundan çıkmak anlamına gelebilir. Visotzky’e göre önceleri sapkın olmak anlamına gelen bu deyiş zamanla Patristik yazarlar tarafından da düz anlamıyla anlaşılmıştır. Öte yandan Visotzky’nin Rabbanî Yahudiliğin üç büyük günahı olan “kan dökmek, ensest cinsel ilişki ve putperestlik” ile Hristiyanlığa yöneltilen suçlamalar arasında kurduğu bağ da çok dikkat çekicidir.

⁷⁷ Benzer bir suçlamayı Augustinus’un Maniheistlere yöneltilmesi oldukça ilginçtir. Augustinus’un aktardığına göre bir kadın gelip kendisine şikâyetinde bulunmuştur. Bir toplantı sırasında Seçilmiş Kişilerin içeri girmesiyle içlerinden biri ışığı söndürmüş ve kadına tecavüz etmeye kalkmıştır. Ancak kadın bağırarak bu saldırıdan kurtulmuştur. Mezhebin liderlerine rapor ettiğini bildirdiği bu suç için Augustinus şunları söylemektedir: “Bizce çok iyi bilinen bu suça (hoc nobis quoque notissimum nefas) yol açanın ne kadar büyük bir alışkanlıktan geldiğini düşünmeliyiz? (De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum, II. XIX. 70).

⁷⁸ Hatta bu söylenti Lyon ve Vienne’de 177 yılında bir tragedyaya konu edilmiş, bunun sonucunda paganlar Hristiyanlarla bir kavga yaşamış, valiye gidip Hristiyanları cinsel ahlaksızlık ve yamyamlıkla suçlamışlardır. Bunun üzerine de Hristiyanlar bir kovuşturma geçirmiştir (Wagemakers, 2010: 339; Visotzky, 1995: 77).

etlerini yemeleridir. Bunu da Thyestes ziyafetleri (epulae Thyestae)⁷⁹ olarak nitelendirmektedirler. Tertullianus, Origenes ve Minucius Felix de bu suçlamaların varlığını aktarmışlardır. Bu suçlamalar dışında özel yaşamlarında yaşananlar yüzünden yapılan suçlamalar da olmuştur.⁸⁰ Ancak daha sistematik suçlamalar Hristiyanlığı araştıran pagan aydınlardan gelmiştir. Bu suçlamalar ise Tanrı'nın Cennet'ten inip insanlar arasında yaşaması, Tanrı'nın muktedir oluşu, yeniden diriliş, İsa'nın tanrısallığa yükselmesi ile ilgilidir. Ayrıca sürekli “sorgulamayın, inanın” biçiminde söze dökülen Hristiyanların dinlerine olan aşırı bağlılıkları da tartışma konusu olmuştur (Wagemakers, 2010: 347). Bütün bu suçlamalar, Hristiyanları dinlerini savunmak zorunda bırakmış ve dinlerini açıkladıkları metinlerin kendilerine yöneltilen suçlamaları içermelerine neden olmuştur; ancak bu durum bir yandan da Hristiyanlığın kendi sınırlarını belirlemesini sağlamıştır. Ayrıca pagan aydınların yönelttiği suçlamalar da Patristik yazarların Hristiyanlığı bir felsefe olarak sunma girişimlerini ya da Hristiyanlıkla felsefeyi uzlaştırma çabalarını ya da mitolojiyi, pagan kültlerini değil de niçin felsefeyi muhatap aldıklarını açıklamaktadır. Dolayısıyla Patristik filozofların metinlerini hem savunma biçimi hem de suçlamalar perspektifinde okumak görüşlerinin, belirledikleri konunun hangi etkenler sonucunda oluştuğunun veriler el verdiğince anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Gilson Havariler Dönemi'nde yazılanlar ve sonrasında onların yazın geleneğini takip eden, öğrencileri ya da öğrencilerinin öğrencileri olan erken dönem Kilise babalarının da (early church fathers/apostolic fathers) yazdıkları metinleri felsefi spekülasyondan⁸¹ yoksun olduğu için felsefi yazın içerisinde tanımlanamamaktadır. Bu nedenle Gilson Hristiyan felsefesinin Hristiyan inancını öğretileri bakımından irdeleyen ve felsefi spekülasyonda bulunan apolojistler ya da savunucular ile başladığını dile getirmektedir (1955: 9). Kilise'nin dili erken dönemde Yunanca olduğu için ilk savunucular da eserlerini Yunanca yazmışlardır. Gilson, Yunan

⁷⁹ Söylenceye göre Thyestes, kardeşi Atreus'un eşi ile ilişkiye girmiştir. Bunu öğrenen Atreus da Thyestes'in üç oğlunu öldürüp verdiği ziyafette her şeyden bihaber Thyestes'e oğullarından yapılma bir yemek yedirmiştir.

⁸⁰ Wagemakers, suçlamaların kaynakları üzerine birkaç iddiada bulunmaktadır. Henüz bir Kilise binası bulunmayan Hristiyan toplulukların çoğunlukla üyelerinin evinin arkasında toplanmaları ve ironik bir biçimde dikkat çekmemek için geceleri toplanırken daha çok dikkat çekmeleri paganlarda bir gizem olduklarına ilişkin bir his uyandırmış ve bu da dedikodu kaynağı olmuş olabilir. Ayrıca zaten doğru olduklarını düşündükleri dini kabul etmemekle birlikte bir de kendilerinden farklı ritüeller paganların Hristiyanlara farklı bakmalarına neden olmuş olabilir. Hristiyanların “kardeş sevgisi” (brotherly love) kavramı, birbirlerine erkek kardeşim-kız kardeşim diye seslenmeleri ile sevgiyi ve birlikteliğin işareti olarak birbirlerine “barış öpücüğü” (kiss of peace) vermeleri abartılarak ahlaksız cinsel ilişkiler olarak yorumlanmış olabilir. Aşai Rabbani, Komünyon ya da Efkaristiya olarak bilinen, İsa'nın son akşam yemeğinin yeniden canlandırılması düşüncesiyle gerçekleştirilen törende yenilen ekmek İsa'nın bedenini, içilen şarap ise onun kanını temsil ettiği için bu tören yamyamlık olarak yorumlanmış olabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Wagemakers, B. (2010). Incest, infanticide, and cannibalism: anti-Christian imputations in the Roman empire. *Greece&Rome*, 57(2), 337-354. Bu konuyla ilgili olarak bk. Croix, G. E. M. de Ste. (1963). Why were the early Christians persecuted? *Past&Present*, 26, 6-38; Sherwin-White, A. N. (1964). Why were the early Christians persecuted? – An amendment. *Past&Present*, 27, 23-27; Croix, G. E. M. de Ste. (1964). Why were the early Christian persecuted? –A rejoinder. *Past&Present*, 27, 28-33.

⁸¹ Copleston, Gilson'un felsefi spekülasyon nitelemesini felsefi unsur olarak tanımlamaktadır (1993: 15).

savunucuların ilkinin⁸² Aristides olduğunu aktarmaktadır. Olasılıkla savunmalardan ilkinin yazan Aristides'in eserinden fragmanlar 1878 yılında bulunmuş, eserin tam halde Süryanice bir çevirisi 1899 yılında Sinaî Dağı'nda Rendel Harris tarafından keşfedilmiştir. Yunanca bir düzeltilmiş baskısı A. Robinson tarafından keşfedilen eserin bir de Ermenice çevirisi bulunmuştur. Eusebius, kendi döneminde esere ulaşabildiğini belirtirken İmparator Hadrianus'a hitaben yazıldığını belirtmektedir (1926: 309; IV, 3). Ancak araştırmacılar tarafından kabul edilen görüş Aristides'in savunmasının İmparator Antoninus Pius'a hitap ettiğidir (Hamell, 1968: 37; Cayré, 1936: 111-112). Eserin amacı yalnızca Hristiyanların Tanrı'ya ilişkin gerçek bilgiye sahip olabileceğini göstermektir. Kendisini Hristiyan bir filozof (Gilson, 1955: 10), hatta Atinalı bir filozof olarak tanımlayan Aristides eserinde Tanrı düşüncesini temel alarak bir tez öne sürmektedir. Ne yazık ki özgün hali bulunamayan eserin A. Robinson tarafından keşfedilen Yunancası Buddha'nın Hindistan menşeli bir yaşam öyküsünün Hristiyan uyarlaması olarak yazılmıştır. Aristides'in görüşleri bu uyarlamanın başkahramanı Nachor'un ağzından dökülmektedir: Tanrı'nın varlığının kanıtı dünyanın varlığı ve içinde bulunan düzendir; Tanrı ebedi, duygusuz ve mükemmel bir varlıktır. Tüm insanlık dört insan grubundan meydana gelmektedir. Bunlar barbarlar, Mısırlıların ve Keldânîlerin de dahil olduğu Yunanlar, Yahudiler ve Hristiyanlardır. Bu grupların içerisinde yalnızca Hristiyanlar Tanrı'ya ilişkin en doğru bilgiye sahip olanlardır. Barbarlar elementlere ya da ünlü savaşçılara, Yunanlar yozlaşmış tanrılara tapmaktadır. Yahudiler ise Tanrı'dan çok meleklerle saygı göstermektedir. Tüm bunların tersine Hristiyanlar sürdürdükleri yaşam biçimleri ve yaşam biçimlerindeki ahlak seviyesi yüksekliği sayesinde Tanrı'yı gerçekten bilmekte ve onu olması gerektiği gibi onurlandırmaktadır. Eser Hristiyan yaşam biçimini ayrıntılarıyla anlattıktan sonra paganlara Hristiyanları kovuşturmadan vazgeçip Hristiyan olmaları öğüdüyle sona ermektedir (Hamell, 1968: 111-112; Cayré, 1936: 37).

Bir başka savunucu olan Atinalı Quadratus ise olasılıkla ikinci savunmayı yazmıştır. Eseri kayıp olsa⁸³ da Eusebius kendisinin de elinde bulunan bu eserden kısa bir fragman aktarmaktadır.⁸⁴ Erken dönem Hristiyanlığın en önemli eserlerinden biri olan ve yazarı

⁸² Cayré (1936) ve Hamell (1968) ilk savunucu olarak Quadratus'un adını vermektedir.

⁸³ Eusebius, Quadratus'un eserini İmparator Hadrianus'a hitap ederek çıkan bazı olaylar nedeniyle yazdığını dile getirmektedir. Ayrıca söz konusu eserin kendisi de dahil olmak üzere birçok kişinin elinde olduğunu da Eusebius'tan öğrenmekteyiz (Eusebius, 1926: 306-309; IV, 3).

⁸⁴ Fragman için bk. Eusebius, 1926: 307-308; IV, 3. Ayrıca bk. Henderson, J. (Ed.). (2003). *The apostolic fathers: Epistle of Barnabas, Papias and Quadratus, Epistle to Diognetus, the shepherd of Hermas* (II. Cilt) (B. D. Ehrman, Çev.). Cambridge: Harvard University Press.

bilinmeyen⁸⁵ *Diognetus'a*⁸⁶ *Mektup* ise bir savunma olarak çağdaşlarıyla aynı konuları işlemektedir. Eser Diognetus'un sorduğu üç soruya yazarın verdiği yanıtları içermektedir. Hristiyanların kendilerini paganlar ve Yahudilerden neden ayırdığı sorusuna paganların cansız putlara taptıkları, Yahudilerin gerçek Tanrı'yı bilmelerine karşın onu düzgün bir biçimde onurlandırmadıkları için bu ayrımın yapıldığı yanıtını vermektedir. Hristiyanların nasıl yaşadığı sorusuna ise "Hristiyanlar dünyaya ait olmadan dünyada yaşar. Yeryüzünde ikamet eder, ancak yurtları cennettir"⁸⁷ yanıtını vermektedir (Gilson, 1955: 10). Yazar bu düşünceden hareketle dünyayı ruhu hapseden bedene, Hristiyanları da beden tarafından sevilme de onu seven ruha benzetmektedir. Hristiyanlığın neden geç ortaya çıktığı sorusuna ise insanların yolsuzluklarını, güçsüzlüklerini daha derinden hissetmeleri için Mesih'in geç gönderildiği biçiminde bir yanıt vermektedir (Cayré, 1936: 114).

Bir başka Yunan savunucu Şehit Iustinus felsefenin amacının mükemmel gerçek, yani Tanrı'ya ulaşmak; filozofun görevinin de mutlak gerçek olan Tanrı'yı aramak olduğu düşüncesiyle önce bir Stoacı'ya gitmiştir. Stoacı'dan Tanrı hakkında yeni bir şey öğrenemeyince bir Peripatetik'e danışmış, o da kendisinden ücret talep edince bunun felsefeye uygun olmadığını düşünüp aldığı birkaç dersten sonra oradan da ayrılmıştır. Daha sonra bir Pythagorasçı filozoftan dersler almak istemiş, ancak o da müzik, astronomi ve geometri öğrenmedikçe Iustinus'a bir şey öğretmeyeceğini söyleyince Iustinus buradan da ayrıлып bir Platoncu filozofun yanına gelmiştir. Bir ölçüde tatmin edici bir yanıtı maddi olmayan şeylerin kavranması konusunda Platoncu felsefede bulan Iustinus Hristiyanlıkla karşılaştığında ise bir yaşam tarzı olarak gördüğü bu inancın Platonculuğun bile yanıtlayamadıklarını yanıtlayan bir Kutsal Kitap'a sahip olduğunun ayırdına varmıştır. Ona Hristiyanlıktan bir daha hiç görmediği yaşlı bir adam mucizevi bir biçimde söz etmiş ve yaptığı okumalar sonunda aradığı felsefenin Hristiyanlık olduğuna ikna olmuştur: "İşte bu yüzden ve böylelikle bir filozof oldum" (Cayré,

⁸⁵ Yazarının kim olduğu konusunda kimi tartışmalar mevcuttur. Gilson, yazarının Quadratus olduğu iddiasının başarılı sayılamayacağını dile getirirken A. Gallandi Paulus'un *Elçilerin İşleri* ile *Korinthoslara Mektup 1*'de tanıdığı biri olarak sözünü ettiği Apollos olduğunu öne sürmektedir. Ehrman çok kabul görmediğini söylediği bu sava ek olarak yazar olarak Romalı Clemens, Quadratus, Marcion, Apelles, Atinalı Aristides, Antakyalı Theophilus, Romalı Hippolytus, Pantaenus, Antakyalı Lucianus, Ambrosius, Henri Estienne ve Rönesans'ta sürgün edilmiş bir Yunan köle öne sürüldüğünü aktarmaktadır. Ancak sonuç olarak hiçbir sav kesin kabul görmemiştir ve henüz yazarının kim olduğu bilinmemektedir. Ehrman yazarı hakkında yalnızca birkaç şeyin olası olduğunu dile getirmektedir: Yazar olasılıkla yüksek öğrenim görmüş, retorik eğitimi almış, Platoncu ve Stoacı düşünürlerinin sözlerinin de aralarında bulunduğu felsefi basmakalıp sözlere aşina, Yunanca konuşan bir Hristiyandır (Henderson, 2003: 126).

⁸⁶ Diognetus'un kimliği üzerine de çeşitli iddialar öne sürülmüştür: Yüksek rütbeli bir yönetici, belki imparatorun kendisi, Romalı bir soylu, Marcus Aurelius'un öğretmeni, İskenderiye *procuratoru* Claudius Diognetus ya da Zeus'tan doğan anlamına gelen Diognetus adı verilmiş hayali bir karakter (Henderson, 2003: 126).

⁸⁷ "Oysa bizim vatanımız göklerde. Oradan Kurtarıcı'yı, Rab İsa Mesih'i bekliyoruz" (Phil 3: 20-21). Gilson, Augustinus'un Tanrıların Kenti'ni bu düşünceyi temel alarak kurduğunu belirtmektedir (1955: 10).

1936: 115; Gilson, 1955: 11-12). İki savunması, bir diyalogu⁸⁸ ve bir de yeniden diriliş konulu eserinden fragmanlar günümüze kalan eserleridir. Kayıp olan birçok eseri dışında da Iustinus'un yazdığı düşünülen pek çok eser bulunmaktadır. İlk savunmasında suçlanan Hristiyanları temize çıkarma niyetinde olduğu görülmektedir. Onları ve dolayısıyla Hristiyanları etimolojik bağlamda dürüstlikle özdeşleştirmeye çalışmıştır: *χριστιανός* (khristianos) sözcüğünün etimolojisinden yola çıkarak Hristiyanların yalnızca *χριστός* (khristos) yani Mesih'ten değil aynı zamanda iyi anlamına gelen *χρηστός*'tan (khrēstos) geldiğini de öne sürmektedir. Daha sonra paganlıkla Hristiyanlığı karşılaştırarak Hristiyanlığın üstünlüğünü göstermeyi amaç edinmiştir. Mesih kehanetlerini İsa Mesih'in tanrısallığına bir kanıt olarak kabul ederek aslında paganların, hatta Platon'un bile İncil'deki ve peygamberlerin dile getirdikleri gerçekleri saptırdıklarını iddia etmiştir. Son olarak da imparatorlara Hristiyanlığın ibadetlerinin ahlaksız hiçbir yönü olmadığını belirterek pagan-şeytan benzerliği ile Yahudilerin körlüğünden söz ettikten sonra ilk kez pazar günleri kutlanan Komünyon ayininin kurallarını açıklamaktadır. İmparatorları hesaplama gününden kaçamayacakları konusunda uyararak eserini sonlandırmıştır. İkinci savunmasına Romalı yönetici Urbicus'un haksızlıklarına karşı çıkarak ve Stoacı filozof Crescens'i iftira atmakla suçlayarak başlamaktadır. Paganların sorduğu "Hristiyanlar Tanrı'ya daha çabuk ulaşmak için kendilerini niçin öldürmüyorlar" sorusuna hem intiharı kınayarak hem de Tanrı'nın niçin Hristiyanları kovuşturmalardan kurtarmadığına ilişkin bir açıklama yaparak yanıt vermektedir. Sonrasında ise Hristiyanların ahlak konusunda Stoacılardan bile daha üstün olduğunu öne sürmektedir. Son olarak Iustinus eserini imparatorudan söylediklerini dikkate almasını rica ederek sonlandırmaktadır (Cayré, 1936: 119-120). Bu savunmada Iustinus kendine ait⁸⁹ yeni ve özgün bir öğretiyi uzunca açıklamaktadır: *λόγος σπερματικός*⁹⁰. Cayré'nin (1936) adının bile Stoacılardan alındığına dikkat çektiği bu kavram⁹¹ ilk kez Iustinus tarafından ortaya atılmıştır ve 1962-65 yılları arasında toplanmış olan İkinci Vatikan Konsili belgelerinde⁹² "doğru ve kutsal olan" her şeyi nitelendirmek için kullanılmaktadır (Mwania, 2017: 189-190).

⁸⁸ *Tryphon'la Diyalog* adlı eserinde kimliği konusunda çeşitli tartışmalar bulunsun da Yahudi olduğu kesin olan Tryphon ile Hristiyanlığı tartışmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Cayré, F. (1936). *Manual of patrology and history of theology* (H. Howitt, Çev.). Paris: Desclée&Co, 118-119.

⁸⁹ Aslında Logos'un Hristiyanlığın merkezinde yer alışı Iustinus'tan öncedir. Yuhanna'da ilk ayetler Logos ile ilgilidir: "Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı. Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı. Işık karanlıkta parlar, karanlık onu alt edemedi" (1: 1-5). Ancak Cayré'nin (1936: 122) dile getirdiği üzere Iustinus bu öğretinin anlaşılabilir bir açıklamasını veren olasılıkla ilk Hristiyandır.

⁹⁰ logos spermatikos.

⁹¹ Lat. semina verbi.

⁹² Söz konusu belgelere birçok dil seçeneğiyle Papalık resmî sitesinden ulaşılabilir: *Documents of the second Vatican council* (nd.). The Holy See, Erişim tarihi: 26.11.2021, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index.htm.

Hristiyanlığı bir yaşam tarzı olarak sürdüren ve bu nedenle kendisini bir filozof olarak nitelendiren Iustinus gerçeğin Logos ya da Söz ile olan bağlantısını da açıklamaktadır. Ona göre Sokrates'in sözleriyle ve mantık aracılığıyla aydınlatılan şeyler Hristiyanlar arasında Logos'un kendisiyle aydınlatılmıştır (Minns ve Parvis, 2009: 90-91; 1A 5.4). Hristiyanlar Logos ya da Spermatikos Logos uyarınca (κατά σπερματικοῦ λόγου)⁹³ yaşarlarken filozoflar bilginin (γνῶσις)⁹⁴ ve mantığın tümünün düşüncesine (θεωρία)⁹⁵ göre yaşamaktadır (Minns ve Parvis, 2009: 298-299; 2A 7.3). Platon'un, Stoacıların, şairlerin ve düzyazı yazarlarının öğretileri İsa'ya yabancı değildir, ancak İsa'nın öğretilerinin aynısı da değildir (Minns ve Parvis, 2009: 320-321; 2A 13.2). “Çünkü mantığın tohumu [σπέρμα τοῦ λόγου]⁹⁶ tüm insan ırkına ekilmiştir (Minns ve Parvis, 2009: 296-299; 2A 7.1)”. Bu nedenledir ki herhangi biri tarafından söylenilmiş herhangi iyi bir şey aslında Hristiyanlara aittir, bu kişiler insan ırkına ekilen mantığın tohumu sayesinde neyin gerçekte ne olduğunu belli belirsiz anlayabilmişlerdir (Minns ve Parvis, 2009: 320-321; 2A 13.5). Her şeyin içinde olan ve insanların pay aldığı (Minns ve Parvis, 2009: 200-201; 1A 46.2) Logos (Minns ve Parvis, 2009: 312-313; 2A 10.8) İsa'nın bedeninde fiziksel ve maddi bir görünüm almıştır (Minns ve Parvis, 2009: 90-91; 1A 5.4). Ancak *daimon*lar (δαίμονες)⁹⁷ mantığa göre yaşamak için kötünden kaçmaya çalışan insanlara nefret duyulması için nasıl çalışıyorsa Logos'a göre yaşayan Hristiyanların da asılsız yere suçlanmaları için çalışmaktadır. Sokrates gibi aynı *daimon*lara karşı çıkan Hristiyanlar da suçlanmıştır (Minns ve Parvis, 2009: 310-311; 2A 10.5). Ama Hristiyanların bir avantajı vardır, o da bütün rasyonel ilkenin beden, Logos ve ruh olarak görünür kılınan İsa halini almasıdır (Minns ve Parvis, 2009: 306-309; 2A 10.1).

İlk üç savunucudan sonra Hristiyanlık öncesi sofist olarak dersler veren ve Hristiyanlığı kabul edip Iustinus'un öğrencisi olan (Cayré, 1936: 130) Tatianus'a gelindiğinde ise kendisinden önceki düşüncelere ek olarak Hristiyan felsefesini “barbar⁹⁸ felsefesi” olarak tanımlaması ve Tanrı'ya göre yaşama biçimi olarak nitelediği Hristiyanlığı savunmaktan çok

⁹³ kata spermatikou logou.

⁹⁴ gnōsis.

⁹⁵ theōria.

⁹⁶ sperma tou logou.

⁹⁷ Minns ve Parvis (2009) bu sözcüğü kötü ruh, şeytan anlamlarına gelen “demons” olarak çevirmiştir. Ancak Iustinus'un Sokrates'le karşılaştırma yaptığı bölümde Sokrates'in savaştığının *daimon*lar olduğunu söylemesi çok ilginçtir. Çünkü Sokrates, Platon'un kaleme aldığı savunmada kendisinin belki vicdanın sesi olarak düşünebileceğimiz *daimon*lara sahip olduğunu dile getirmektedir. Iustinus ise *daimon*lar olarak açıkça pagan tanrıları kastetmektedir.

⁹⁸ Burada barbar sözcüğü (βάρβαρος, barbaros) Pers Savaşları'ndan sonra kazandığı “acımasız, kaba” anlamlarıyla değil ilk anlamı olan “Yunan olmayan, yabancı” olarak düşünülmelidir. Augustus Dönemi'nden itibaren Romalılar Yunan ya da Roma kökenli herhangi bir başarısı olmayan topluluklara bu sıfatı “yabancı” anlamında kullanmıştır (Liddell-Scott's Greek English Lexicon, 1983:146). Patristik yazarlara gelindiğinde ise söz konusu sıfat Yahudi ve Hristiyanları nitelendirmiştir (Patristic Greek Lexicon, 1961: 189).

Yunanların pagan geleneğinin aleyhinde konuşması dikkat çekmektedir. Gilson'un bir manifesto olarak tanımladığı *Yunanlara Söylev* adlı eserinde Tatianus Yunanların tüm icatlarını barbarlardan aldıkları gibi felsefeyi de onlardan alıp saçmalıklarla, yanlışlarla doldurduklarını dile getirmektedir (1955: 14-15). Gilson'un daha ılımlı olduğunu belirttiği Athenagoras ise İmparator Marcus Aurelius kovuşturması zamanında yazılmış olan *Hristiyanlar için Şefa*at adlı eserinde Hristiyanlığa yöneltilen dinsizlik, yamyamlık ve enste hoşgörü suçlamalarına yanıt vermiştir. Felsefi öğretiler ile Hristiyan vahyinin öğretileri arasında bir uzlaş olduğunu vurgu yapan Athenagoras öncelikle Platon, Aristoteles ve Stoacıların monoteistler olduğunu, onların monoteizminde görülmeyen zararın Hristiyanlıkta nasıl görüldüğünü sorarak yanıtlarına başlamıştır. Ona göre bu filozofların kesin Tanrı bilgisine ulaşamamalarının nedeni yalnızca Tanrı'nın insanları Tanrı hakkında bilgilendirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu düşünceyle felsefenin sonuca ulaşabilmesi için vahyin gerekliliğini savunmuştur. Athenagoras'ın önemine ilişkin Gilson, onun inancın gerektirdiklerini tartışma, rasyonel savlarla bunları onaylamaya ilişkin bir yasak olmadığını belirtmesiyle Skolastik felsefenin temelini attığını öne sürmektedir (1995: 17). Benzer şekilde Barnard da birçok alanda öncü olduğunu belirttiği Athenagoras'ın Tanrı'nın birliği ve insanın doğasına bilimsel bir kanıt bulmaya girişen ilk kişi olarak Skolastik felsefenin öncüsü sayılabileceğini dile getirmektedir. Ayrıca çağının tıbbi bilgisiyle Hristiyan teolojisini birleştirmeye çalışan ve gerçek Hristiyanlığın yalnızca paganlığa değil aynı zamanda mantığı ve bilimsel tıbbı reddeden Hristiyanlara da karşı olduğunu fark eden ilk düşünür olduğunu öne sürmektedir (1972: 11). Cayré ise controversialist olarak tanımladığı Tatianus ile havari olduğunu belirttiği Iustinus karşısında Athenagoras'ın bir diyalektikçi olduğunu belirtmektedir (1936: 133).

Bir başka Yunan savunucu olan Antakyalı Theophilus, Gilson'un öne sürdüğü üzere, öncülleriyle aynı konuları aynı düzlemde işlemesine karşın yaratılış kavramına getirdiği yorumla özgün bir katkıda bulunmuştur. İnsanın yaratılışını Tanrı'nın yoktan var ettiği balçıkla yaptığı insan formülüyle açıklayan (Grant, 1970: 56-59) Theophilus filozofların evrenin yaratılışı hakkında da söyleyecek bir sözlerinin olmadığını, sürekli birbirleriyle çeliştiklerini, zaten bu konularda bir şey söyleyebilmenin vahiy yoluyla edinilmiş bilgi sayesinde gerçekleşeceğini öne sürmektedir (Gilson, 1995: 19-20). Irenaeus ise bir kişinin aynı zamanda hem Gnostik hem de Hristiyan olamayacağını açıklama görevini üstlenen ilk teolog olarak karşımıza çıkarken on iki havarinin öğretilerinin gerçek *gnosis* (bilgi) olduğunu öne sürmektedir:

Gerçek bilgi [gnosis] şudur: Havarilerin öğretileri ve tüm dünyaya yayılmış olan kadim bir kurum olarak Kilise ve piskoposların art arda gelişine uygun olarak Mesih'in bedeninin ayırt edici işareti ki o

piskoposların her birine havariler bir yerel kilise ve hiçbir ekleme ya da çıkarmaya izin vermeyen bütün bir derleme halinde bize kadar gelen Kutsal Kitap'ın gerçek anlamda korunmasını emanet etti; tahrifsiz bir okuma ve Kutsal Kitap'a uygunluk içinde bir yorumlama meşrudur, tedbirlidir, tehlike ya da küfürsüzdür (Grant, 1997: 121; 4: 33.8)

Tüm savunmasını Gnostiklere karşı yönlendirmiş olan Irenaeus Tanrı'nın yaratılış öncesi ne yaptığı, dünyanın ya da yaşamın kökeninin ne olduğu gibi gizemleri tanrısal şeyler olarak nitelendirmekte ve Gnostiklerin bu gizemleri mantıksallaştırarak insana ilişkin gerçekliklerle bir benzerliğe indirgediğini dile getirmektedir (Gilson, 1995: 22). Gnostikleri herhangi sabit bir kaynağa bağlı kalmaksızın yaratılışa, insanlara, söylencelere ilişkin anlatıları gelişiğüzel değiştirerek sözde yorumlamakla suçlamaktadır. Sıklıkla Homeros'un anlatılarını Hristiyan öğretilerle karıştırdıklarını belirten ve Homeros'tan alıntılar yapan Irenaeus yukarıdaki alıntıda olduğu gibi gerçek bilginin kaynağını Kutsal Kitap olarak değil de havariler, Kilise ve piskoposlar olarak belirlemiştir. Dolayısıyla Kutsal Kitap'ın yorumlanabilir olduğunu öne sürerek doğru yorumlamanın havariler, Kilise ve piskoposlar tarafından yapıldığını dile getirmiş olmaktadır: Küfre girmeden dini yorumlamayı, böylelikle *gnosisi* elde etmeyi Hristiyanlığın bir geleneği olarak tanımlamaktadır.

Kayıp olmayan tek eseri *Tüm Sapkınlıkları Çürütme* (Philosophumena) ile özellikle Sokrates öncesi filozofların fragmanlarının günümüze ulaşmasındaki katkısı nedeniyle Diels tarafından bir doksograf olarak tanımlanan Hippolytus eserine Kilise'den aldığı yetkiyle gizleri ortaya çıkararak sapkınların öğretilerini çürüteceği iddiasıyla başlamaktadır:

Yunanların çığırkanlığını yaptığı hiçbir söylence bir kenara atılmamalıdır. Onların tutarsız öğretileri sapkınların aşırı delilikleri konusunda güvenilir sayılmalıdır. Birçok kişi sessizlikleri ve gizli gizemlerinin üstü kapalı doğaları nedeniyle bu sapkınların tanrıya taptıklarını düşünmektedir. Çok uzun bir zaman önce çok ayrıntıya girmeden kısaca öğretilerini genel olarak çürüterek anlattım... Sır saklamayacağım... Herkes açıkça onların tedbir amaçlı saklayarak yalnızca üyeleriyle paylaştıkları tüm gizli ve saklı ritüellerini gördüğünde gelecekte yapılacak hataları önlemek için insanların yaşamına küçük bir yardım bırakmış olmayacağım. Yine de Kilise'de aktarılan Kutsal Ruh haricinde hiç kimse bu öğretileri çürütemeyecek. Havariler bu Ruh'u önceden elde ettiler ve gerçek inananlarla paylaştılar. Ben, onların ardılı olarak yüksek rahipliğin ve öğretinin aynı lütfuna katılıyorum (Litwa, 2016: 3-7; 1.1-7).

Hippolytus eserinde Sokrates öncesi filozofları doğa bilimciler, Sokrates ve Platon'u ahlakçılar ve Aristoteles, Chrysippus ile Zeno'yu diyalektikçiler olarak ayırmaktadır. Daha sonrasında ise tek tek filozofları ele alarak bunların aşırı düşüncelerini sapkınlığın kökeni olarak göstermektedir. Onun çürütmeden önce tüm filozofların görüşlerini açıklaması Gilson'a göre bir ilktir, ancak kendine özgü öğretisi ise temelde öncüllerinin ortaya koyduklarının bir diğer yorumudur (1995: 25). Yunan savunucularının felsefeyle ilişkisini Hristiyanlığı üstün gösterme

çabasına konumlandıran Gilson Hristiyan dünya görüşünün temel kavramlarını ise şöyle sıralamaktadır: Tanrı'nın birliği, Logos aracılığıyla dünyanın yaratılışı, tanrısal öngörü, beden ve ruhun birleşiminden oluşan varlık olarak insan, yargılamanın gerçekleşeceği öte taraf. Yine Gilson'a göre Yunan savunucuları bu kavramları tam anlamıyla formülleştirememiştir (1995: 26).

Yukarıda ele alınan Yunan savunucuların da yaşadığı dönem olan II. yüzyılda Hristiyanların karşı karşıya kaldıkları tehditler oldukça zorludur, ancak yerel düzeyde kalmıştır. III. yüzyıl ise ateşkes ya da barış dönemlerinin etkisinin hissedilebileceği daha ağır tehditlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Traianus'un bir ölçüde Hristiyanlara esneklik sağladığı kanunu⁹⁹ feshedilmiş ve Septimius Severus'un 202 yılında çıkardığı öne sürülen bir fermanla¹⁰⁰ yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönemde hem paganların hem de Hristiyanların sayılarında azalma olmakla birlikte göreceli de olsa kovuşturmanın olmadığı, barış dönemlerinin çokluğu¹⁰¹ Kilise'nin örgütlenip gelişmesine imkân vermiştir (Cayré, 1936: 166-167). Wand III. yüzyılın bir öncekinden farklı oluşunu barışa bağladığı kadar imparatorluğun başına geçenlerin Romalı olmayışına ve bundan dolayı Latin geleneğine üstten bakmalarına bağlamaktadır. Ayrıca bu dönemde imparatorluk zayıflarken Kilise'nin büyüdükçe büyüdüğünü, bu büyümenin imparatorluk içinde bir imparatorluk ölçüsünde olduğunu, Hristiyanların imparatorlar tarafından küçümsenmek bir yana artık korkulduğunu ileri sürmektedir (Wand, 2007: 66). Bazı imparatorlar pagan panteonunda Mesih için bir yer ayırmış, kimisi yalnızca Hristiyanları kovuşturmakla kalmamış özellikle Kilise liderlerini hedef almış, kimisi de gizlice Hristiyan olmuştur (Wand, 2007: 66-69). Cayré bu yüzyılda imparatorluğun Hristiyanlığa karşı kovuşturmalar yürütürken onu zayıflatmak için paganizmi canlandırma girişimlerinde bulunduğunu öne sürmektedir. İmparator Septimius Severus'un eşi Augusta Iulia Domna ve İmparator Severus Alexander'in annesi Augusta Iulia Avita Mamaea'nın doğu kaynaklı

⁹⁹ Bk. s. 11.

¹⁰⁰ Fermanın varlığı tarihsel bakımdan kesin olarak kabul görmemektedir. Ancak fermanın çıkarıldığı öne sürülen dönemde bir kovuşturma olması bu iddiayı bir ölçüde güçlendirmektedir. Söz konusu fermana Yahudiliği ya da Hristiyanlığı yaymak yasaklanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Oh, A. (2017). Edict of Septimius Severus and anti-Christian persecutions (AD 202). F. Curta ve A. Holt (Eds.). *Great events in religion: An encyclopedia of pivotal events in religious history* (Cilt I) (ss. 194-196). California: ABC Clío; Davies, J. G. (1954). Was the devotion of Septimius Severus to Serapis the cause of the persecution of 202-3? *The Journal of Theological Studies*, 5(1), 73-76.

¹⁰¹ 75 yıl sürdüğü düşünülmektedir (Cayré, 1936: 167; Hamell, 1968: 56). Wand bu süreci iki uzun döneme ayırmaktadır (2007: 66).

getirdikleri yenilikler¹⁰², Mithras'ın dini¹⁰³, Yeni-Platonculuk¹⁰⁴ ve Mani¹⁰⁵ dini hem paganizme yeni bir soluk getirmiş hem de çoğunlukla Hristiyanlığın gelişiminde hatırı sayılır ölçüde engel teşkil etmiştir. Yine Hristiyanlık içerisinde bazı sorulara verdikleri yanıtların temelinde oluşan, kimi zaman hata kimi zaman sapkınlık olarak nitelendirilen akımlar¹⁰⁶ da Hristiyanlığın gündemini meşgul etmiştir.

III. yüzyılın hem felsefe hem de Hristiyanlık anlamında önde gelen okulu İskenderiye Okulu olmuştur ve bu okulun da en önemli isimleri Clemens ve Origenes'tir. Clemens'in günümüze ulaşan eserlerinden *Özetler*'de (Ὑποτυπώσεις)¹⁰⁷ Eski ve Yeni Ahit'ten seçili bölümlere yazdığı notlar bulunmaktadır; *Zengin Kişi'nin Kurtuluşu* (Quis Dives Salvetur) adlı eseri bir vaaz olmakla birlikte zengin kişilerin de ahlakları iyi olduğu takdirde kurtuluşa ereceklerini anlatmaktadır. Clemens yukarıda sözü edilmiş olan¹⁰⁸ *Yunanlılara Öğütler* adlı eserine Yunan mitolojileri ile Hristiyanlığın Logos'unu karşılaştırarak başlamaktadır. Asıl ateistlerin Yunanlılar olduğu gösterme niyetiyle gizem kültlerinden, putperestlikten, tanrıların ahlaka uygun olmayan davranışlarından söz ettikten sonra Yunan filozoflarının doğa

¹⁰² Suriye'deki Arap kenti Emesa'da yer alan güneş tanrısı El Gabal'ın tapınağına bağlı yüksek bir rahibin kızı olan Iulia Domna kendisini özellikle edebiyat hamiliği yapmaya adanmış ve Philostratus'a çokça destek olmuştur. Aynı zamanda kendisinin saray filozofu olarak atadığı Philostratus'a Tyanalı Apollonius'un Iuppiter'in oğlu olarak yer aldığı bir eser yazdırmıştır. Bu eserin de düzeltilmiş ve geliştirilmiş Kutsal Kitap olarak algılanmasını amaçlamıştır (dini senkretizm). Iulia Mamaea ise dinsel öğretiler arasında bir uzlaş getirmeyi (dini eklektizm) tasarlamıştır, Hristiyanlara karşı Domna'nın olduğundan daha hoşgörülü olmuştur (Cayré, 1936: 167-168; Hornblower ve Spawforth, 1999: 777; Wand, 2007: 67).

¹⁰³ İran tanrılarından ışığın tanrısı olan, Roma mitolojisinde *deus sol invictus* (yenilmez güneş tanrısı) epiteti ile bilinen Mithras'ın dini Roma'nın fethinden sonra askerler tarafından çokça yayılmış ve Hristiyanlığın ilerleyişinde önemli bir engel haline gelmiştir. Cayré, Hristiyanlıkla olan benzerliklerinin abartıldığını ve iki dinin birbirinden oldukça farklı olduğunu öne sürmektedir (1936: 168).

¹⁰⁴ Yeni Platonculuğun modern bir adlandırma olduğunu dile getiren Wildberg (2016) Yeni Platoncuların Helenistik felsefe, din ve edebiyatı Epikurosçuluk ile Stoacılığın köktenci materyalizmini hariç tutarak özümseyip uyarladıklarını öne sürmektedir. Yeni Platoncular Platon ve Aristoteles'in bilimsel ve ahlaki kuramları, Stoacıların etik anlayışlarını, edebiyat, mitoloji ve dini uygulamalarla birleştirmişlerdir. Onlara göre gerçeklik en yüksek ilke olan tekillik dayanmaktadır ve bu felsefe akımı da bir tür ilke monizmidir. Çünkü her şeyi tanrısal olduğunu düşündükleri, İlk ya da Bir ya da İyi olarak adlandırdıkları tek bir nedenle açıklamaktadırlar. Bunun dışında bir tür üçlü birlik (soyut ve her şeyin kaynağı Tanrı, tüm varlıkların ilk örneği olarak akıl ve Stoacı *logosa* benzer bir ruh) ile evrensel ruha dönüş aşamalarında yer alan uygulamalar (çilecilik, aydınlanma ve esrime) görünüşte Hristiyanlığa benzemektedir. Ancak Cayré'nin de öne sürdüğü üzere birçok keskin farklılıklar da mevcuttur. Yeni Platonculuk, paganizmden rahatsız olmuş eğitilmiş kişilerin yeni bir öğretiyle yüksek bir ideale sahip oldukları bir anlayış olmuştur. Tüm bunlar nedeniyle, olasılıkla, Cayré Yeni Platonculuğu hem felsefe hem din ya da dini felsefe olarak tanımlamaktadır (1936: 168-169).

¹⁰⁵ Bir pagan mezhebi olarak ortaya çıkmış olan Mani dini Hristiyanlıktan almış olduğu unsurlar arttıkça Hristiyanlık içerisinde bir tür sapkınlık haline gelmiştir. Augustinus da bir dönem Mani dini takipçilerinden olduğu için çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Bk. 3.1.2. *Maniheizm'in Etkisi* başlıklı bölüm.

¹⁰⁶ Tanrı'nın tesliden oluştuğu inancını reddeden monarchianistler arasında teslisin yalnızca Tanrı'nın tek bir varlık olarak üç ayrı biçimde işlev görmesini savunan modalistler, teslisin tanrısal eylemin farklı biçimleri olduğunu savunan patripassianistler ve İsa'nın tanrısal enerjilerin yalnızca alıcısı olduğunu savunan adoptianistler bulunmaktadır.

¹⁰⁷ Hypotypōseis.

¹⁰⁸ Bk. s. 13-14.

filozoflarının maddi bir ilke aradıkları için ateist olduklarını; daha sonrakilerin daha yüce bir ilke arayışına girdiklerini; aralarında nispeten iyi olan Platon'un bile bilgisinin barbarlardan, yani İbranilerden aldığını itiraf ettiğini dile getirmektedir. Ardından Platon'un yalancılıkla suçladığı şairlerin aslında gerçekleri bildikleri için tanrılar hakkında kötü konuştuklarını öne sürdükten sonra Mesih'in Platon'un bilgilerini aldığı İbranilerden bile daha büyük bir otorite olduğunu söyleyerek inanmayanları çok büyük cezalar beklediğini salık vermektedir. Geleneklerin anlamsız olduğunu belirten Clemens insanlara insanları tanrılaştırarak¹⁰⁹ onların putlarını dikmelerine neden olduğunu dile getirmektedir. Amacı insanları kurtarmak olan Tanrı'nın Logos'un insanlara öğretmenlik etmesiyle aydınlığa çıkarıldığını, gerçek kurtuluşun Tanrı'da olduğunu belirten Clemens yine geleneklerin tehlikeli olduğunu öne sürerek Yunanlılara Odysseus'un izinden gidip Büyücü Kirke'nin adasından kaçmaları¹¹⁰ yönünde bir uyarıda bulunarak eserini sonlandırmaktadır.¹¹¹ Bir diğer eseri *Eğitmen*¹¹²'de ise Logos'un eğitici oluşundan ve Mesih'in öğretmenliğinden söz etmektedir. Eserin girişinde Logos'un kişinin kurtuluşunu dine dönmeye teşvik, eğitmek ve öğretmek olarak bu sırayla üç aşamalı bir yöntemle sağladığını öne sürmektedir. Bu aynı zamanda Clemens'in eserlerinin sıralarıyla da uyushmaktadır: *Yunanlılara Öğütler* (Λόγος Προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας) ile dine dönüşü teşvik etmiş (προτρέπων), *Eğitmen* (ὁ Παιδαγωγός) ile eğitmiştir (παιδαγωγῶν). Üçüncü aşama için ise kimi araştırmacılar *Derlemeler*¹¹³ eserini öne sürerken kimi araştırmacılar ise Clemens böyle planlamış olsa da üçüncü bir eser yazamamış olduğunu iddia etmektedir (Cayré, 1936: 182). Copleston (1993: 26), Clemens'in eserlerinde Yunan filozoflarının metinlerini ve dolayısıyla felsefi sistemlerini Hristiyanlığa bir hazırlık gördüğü için onun Şehit Iustinus'la aynı yoldan gittiğini belirtmektedir. Yukarıda da sözünü ettiğimiz üzere Clemens Yunanlıları Hristiyanlığa dönmelerini teşvik ederken dinlerini putperestlik ve ateizmle özdeşleştirmiş, ancak felsefelerini Hristiyanlığın bir ölçüde kabul ettiği Yahudiliğe mensup İbranilerden aldıklarını söyleyerek felsefenin aslında Tanrı'nın tekelinde olduğunu söylemiştir. Böylelikle ona göre felsefe bir hata ya da kaçınılması gereken bir etkinlik değil kaynağını Tanrı'dan alan ve Hristiyanlığı tamamlayan, doğrulayan ve anlaşılmasını sağlayan bir etkinliktir. Çünkü felsefe tanrısal şeylerin bilimi ve Hristiyan yaşam pratiğidir. Clemens'in felsefe ve Hristiyanlık ilişkisi konusunda vermiş olduğu bu yeni anlama göre filozof mükemmel insan, felsefe yapmak

¹⁰⁹ Bk. Euhemerus ve Euhemerizm.

¹¹⁰ Homeros, *Odysseia*, X: 210 ff.

¹¹¹ Eser için bk. Clement of Alexandria. (1960). *The exhortation to the Greeks, the rich man's salvation, and the fragment of an address entitled to the newly baptized*. (G. W. Butterworth, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.

¹¹² Bk. s. 13-14.

¹¹³ Bk. s. 13-14.

da Hristiyan olmaktır (Cayré, 1936: 188).¹¹⁴ Dolayısıyla Clemens’e göre dini öğretilere körü körüne bağlılık uygun olmamakla birlikte vahiyle uyum içerisinde olmayan bilim ya da düşünce etkinliği de gerçek değildir (Copleston, 1993: 26). Vahiyden başka tek tanrılı dinlerde var olan aşkın Tanrı düşüncesi Hristiyanlıkta ve Hristiyan felsefesinde Clemens’in negatif teoloji/apofatik teoloji/via negativa yöntemiyle de açıklanmaktadır.¹¹⁵ Buna göre Tanrı aşkındır, insan dilinin sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle de Tanrı’nın ne olduğunu değil, ancak ne olmadığını açıklamak mümkündür.¹¹⁶

Cayré İskenderiye Okulu’nun önde gelen bir diğer ismi Origenes’in eserlerini Kutsal Kitap konulu olan ve olmayan olmak üzere iki gruba ayırmaktadır. Erken dönem Kilise’nin en üretken yazarı¹¹⁷ olan Origenes’in Kutsal Kitap konulu olmayan eserleri teoloji konuludur. Bu gruba dahil olan *İlkeler Üzerine* adlı eseri¹¹⁸ tamamlanmadan Ambrosius tarafından yayımlanmıştır. Origenes bu durumdan memnun olmasa da Origenesciliğin metni olarak bilinen bu eser Origenesçi tartışmanın¹¹⁹ kaynağı olmuştur. Eser özgün haliyle değil Rufinus’un yapmış olduğu Latince çeviride günümüze ulaşmıştır, ancak Cayré söz konusu çevirinin çok güvenilir olmadığını dile getirmektedir. Eserin adındaki ilkeler sözcüğüyle Origenes’in kastettiği anlam Kilise’nin öğretilerinin temel maddeleridir. Dört kitaptan oluşan eserin ilk kitabında üç tanrısal varlığı ele almaktadır, ikinci kitabında maddi dünya ve insan, üçüncü kitabında ahlak ve dördüncü kitabında Kutsal Kitap konu edilmiştir. Origenes bir diğer eseri *Celsus’a Karşı’yı* (Contra Celsum) Ambrosius’un isteği üzerine Celsus’un *Gerçek Logos* (Λόγος Ἀληθής)¹²⁰ adlı eserinin dört kitabına yanıt olarak sekiz kitap büyüklüğünde yazmıştır. Bunlar dışında *Dua Üzerine* ve *Şehitliğe Teşvik* adlı eserleri öne çıkmaktadır (Cayré, 1936:199-200). Copleston, Origenes’in Yeni Platoncu felsefe ile Hristiyanlığı uzlaştırma çabası içinde olduğunu dile getirmektedir. Bu etki altında Tanrı’nın tinsel oluşunu felsefi bir zemine yerleştiren ilk Hristiyan yazar olarak Origenes’e göre, Clemens gibi, tinsel bir varlık olan Tanrı tektir ve gerçeği, akli, özü ve varlığı aşmaktadır. Tanrı aynı zamanda iyiliktir ve iyiliğin öz

¹¹⁴ Cayré bu noktada III. yüzyılda paganların bile felsefeyi ahlaki ve dini bir açıyla değerlendirdiklerini dile getirmektedir (1936: 188). Olasılıkla bu yaygın kabul nedeniyle de savunucuların eserlerinde Hristiyanlığın karşısına yerleştirdikleri özdeşi Yunan dinsel öğretilerinden çok Yunan felsefesi ve filozoflarıdır.

¹¹⁵ Jugrin, Tanrı’nın ancak negatif kavramlarla açıklanabileceğini öne süren ilk Hristiyan filozof olduğunu ve bu düşüncenin temelini İskenderiyeli Philo’da da bulunduğunu dile getirmektedir. Ancak Philo’nun sistematik olarak negatif bir bakış açısından yoksun olması nedeniyle aslında aşkın ilk ilkenin Orta Platonculuk’ta savunulduğunu belirtmektedir. Orta Platoncular içerisinde de Clemens’i saymaktadır: “Eğer bu kategoriye [Orta Platoncular] bir Hristiyan düşünür katacak olursak İskenderiyeli Clemens’in adını da anmalıyız” (2018: 72).

¹¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Jugrin, D. (2016). The way of ἀνάλυσις: Clements of Alexandria and the Platonic tradition, *Studia Philosophia Christianae*, 52(2), 71-94.

¹¹⁷ Bk. s. 15-16.

¹¹⁸ Bk. s. 15-16.

¹¹⁹ Origenesçi tartışma IV. yüzyılın sonlarında Origenes’in eserlerinin değişen yorumlarıyla ortaya çıkmıştır.

¹²⁰ Logos Alēthēs.

iletişimci doğası gibi Tanrı da hiçbir zaman pasif olmamıştır. Kötölük ise bir tür yokluktur ve olumlu olmadığı için Tanrı kötölüğün yaratıcısı olmakla suçlanamaz. Dolayısıyla Origenes'in Tanrısı iyilikle özdeş, aktif ve kötölükten yoksun, ancak kötölük karşıtıdır. Logos ise Tanrı ile varlıklar arasında bir aracıdır ve sayesinde yaratılış gerçekleşmektedir. Öte yandan Mesih Tanrı'nın oğlu olarak yalnızca O'nun bir imgesidir. Ortodoks bir Hristiyan olarak cehennemi reddeden *apokatastasis* öğretisi (ἀποκατάστασις πάντων)¹²¹ oldukça dikkat çekicidir. Buna göre ruhların hepsi Tanrı tarafından aynı nitelikte yaratılmıştır ve ruhlar arasındaki farklılık dünyaya gelmeden önceki davranışları nedeniyle oluşmaktadır. Dünyada kısıtlı olarak irade özgürlüğünü tadan ruhların hepsi arındırıcı bir acı çekme sayesinde yine Tanrı'ya dönecektir (Copleston, 1993: 27-28; Cayré, 1936: 197-206).

Kilise ve Hristiyanlık tarihi içerisinde oldukça tartışmalı olan ve radikal fikirleriyle öne çıkan Tertullianus ise Origenes kadar verimli bir yazardır. Yukarıda¹²² eserlerindeki genel hatlara değindiğimiz Tertullianus da birçok savunucu gibi Hristiyanlık karşısında paganizmi ve pagan felsefesini eleştirmiştir. Ona göre birçok filozof Tanrı'yı bulamamışken sıradan bir Hristiyan bile Tanrı'yı bulmuştur. Dolayısıyla da Hristiyanlar halihazırda buldukları şeyi felsefeyle aramamalıdır. Zaten filozoflar bildiklerini Eski Ahit'ten almışlar, ancak bu gerçekleri saptırıp kendilerininmiş gibi sunmuşlardır. Gnostikler ile filozofları özdeş kılan Tertullianus ikisi arasına bir bağ kurarak sapkınlıkların inancı sınamak için var oluşunun da altını çizmektedir. Gnostikler gibi sapkınlar bu dünyanın bilgisi olan felsefe tarafından desteklenmektedir. Oysa Hristiyanların meşguliyeti kurtuluşlarının vaat edildiği öte dünyadır. Ama filozoflar ve Gnostikler bu dünyayı merak edip kötölüğün ne olduğunu soruşturmaktadır (Copleston, 1993: 23; Gilson, 1955: 45). Copleston, pagan felsefesine bu denli karşı çıksa da Tertullianus'un kendine özgü felsefi konular geliştirdiğini ve açıkça Stoacılıktan etkilendiğini belirtmektedir (1993: 23). Tıpkı Stoacılar gibi Tanrı'nın maddi olduğu düşüncesini savunan Tertullianus, Tanrı'nın hem beden (corpus) hem de ruh (spiritus) olduğunu dile getirmektedir. Bununla kastettiği şeyin tinsel bir töz olduğu düşünülebilir (Copleston, 1993: 24). Ayrıca Tertullianus Latin Hristiyan yazınına felsefi terminoloji bakımından oldukça katkıda bulunmuştur. Özellikle *personae*¹²³ sözcüğünün kullanımıyla teslis inancını biçimlendirmiştir. Tertullianus'un felsefe karşıtlığı ve katkılarının içeriği nedeniyle felsefe tarihinden çok teoloji alanına katkıda bulunduğunu dile getiren Gilson, onunla özdeşleşen şu formülden söz etmektedir: *Credo quia absurdum*. Gilson bunun, Tanrı'nın insan zihninin algılayamayacağı bir

¹²¹ apokatastasis pantōn.

¹²² Bk. s. 17-18.

¹²³ “Tanrısal kişilikler *Personae* olarak birbirlerinden ayrıdır, ancak *substantiae* [tözler] olarak farklı, bölünmüş değildir” (Copleston, 1993: 25).

düzeyde olduğu düşüncesinden hareketle, inancın insan aklının algılamasının mümkün olmadığı şeyleri bile konu edinebilmesiyle inancın akıldan daha kesin olduğu biçiminde açıklanabileceği varsayımında bulunmaktadır (1955: 45).

Tertullianus öncesi mi yoksa sonrası mı olduğu konusunda tartışmalar bulunan ve çoğunlukla Latince ilk savunmayı yazdığı varsayılan¹²⁴ Minucius Felix'in yaşamı hakkında çok bilgi bulunmamakla birlikte olasılıkla Afrika doğumlu olduğu ve Roma'da avukatlık yaptığı düşünülmektedir. Renan'ın "savunma yazınının incisi" (1882: 389) olarak nitelediği eseri *Octavius*¹²⁵ düşüncelerinin özgünlüğünden çok biçiminin mükemmelliği nedeniyle bir başyapıt olarak adlandırılmaktadır (Cayré, 1936: 137). Kendi dönemine dek aktarılan bilgileri oldukça eğitilmiş ve yüksek bir biçimle dile getirmiş olan Minucius eserinin de aynı zamanda anlatıcısıdır. Üç kişisi (*dramatis personae*) olan eser anlatıcı ve iki taraf arasındaki *arbiter* Minucius'un anlatımıyla başlamaktadır. Octavius Januarius'un ölümü nedeniyle esere adı atfedilmiştir. Octavius eserde Hristiyanlığı temsil etmekte ve savunmaktadır. II. ve III. yüzyıllardaki birçok kültürlü ve eğitilmiş kişi gibi pagan doğup Hristiyan olmuştur. Eserin diğer kişisi paganizm savunucusu Caecilius Natalis'in Serapis'i selamlamasıyla aralarında bir tartışma başlamıştır. İlk olarak Caecilius paganizmin savunduğu düşünceyi ve paganların şikayetlerini dile getirmiştir. Evrenin bir gizem ve gerçeğin elde edilemez olduğunu öne sürerek tanrılar hakkında bir bilgimiz olamayacağını iddia etmiştir. Bir kurum olarak değerlendirdiği Roma dini ise milliyetçi bir kimliğe sahip olduğu için korunmalıdır. Hristiyanlar böylesi bir kuruma saldırmakla hiç iyi yapmamaktadır. Kaldı ki dinsiz olan onlardır ve toplulukları bir araya gelip çeşitli suçlar işlemektedir. Caecilius çarmıha gerilmiş tanrı fikrini anlamsız bulmakla birlikte yeniden dirilişi de olanaklı bulmamaktadır. Dolayısıyla ona göre *Academeia* tarafından öğretilenden başka bir inanç sistemine gereksinim duyulmamaktadır. Octavius ise Caecilius'un adımlarını takip ederek önce dünyanın uyumunu, Tanrı'nın varlığını ve onun öngörüsünü kanıtlamakla başlamıştır. Daha sonra Tanrı'nın birliği, şeytanın işi olarak nitelendirdiği ve birçok filozof tarafından da kınandığını dile getirdiği Roma çoktanrılı

¹²⁴ Renan'ın Hristiyanlık konusunda yazılmış ilk Latince eserin yazarı olarak nitelediği (1882:389) Minucius Felix'in yaşamı hakkında oldukça kısıtlı bilgi bulunduğu hem savunma yazını içerisinde hem de Hristiyan felsefesi içerisinde kronolojik olarak konumlandırılmasında çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Cayré, Tertullianus'un eseri *Apologeticum*'u kullanmış olduğu gerekçesiyle Massebieau, Harnack ve Monceaux gibi araştırmacıların Minucius Felix'in Tertullianus'tan sonra yaşamış olduğunu öne sürdüklerini dile getirmektedir. Bunun karşıtı olarak da Ebert gibi araştırmacıların da Minucius Felix'in Tertullianus tarafından öykünüldüğü gerekçesiyle de ondan önce yaşamış olduğuna ilişkin iddiasının bulunduğunu belirtmektedir (1936:137). Bu tartışmalar ise temelinde "Hristiyanlık konusunda yazılmış ilk Latince eser veya bu konuda yazmış ilk Latin yazar" niteliklerinin kime ait olduğunu saptama düşüncesiyle yürütülmektedir.

¹²⁵ Eser 1543'te bulunmuş bir elyazmasıyla günümüze ulaşmıştır. Rendall, eserin şans eseri (by a happy accident) Arnobius'un *Adversus Nationes* adlı eserinin VIII. kitabıyla karıştırılıp eklendiğini dile getirmektedir. Ayrıca bunu kopyalayan kişinin de oldukça okuma yazma bilmeyen biri olduğunun da notunu düşmektedir (1977:304-313).

sisteminin mantığa uygun olmayan özelliklerini anlattıktan sonra Hristiyanlara yönlendirilen suçlamaların temelsiz olduğunu göstermiştir. Bu tartışmanın sonunda Caecilius, Hristiyan olmadan önce biraz daha bilgi istemiştir (Rendall, 1977: 304-313; Cayré, 1936: 136-137).

Bu noktada birçok Hristiyan filozofun hami olarak adını paylaştığı İskenderiyeli Azize Catherine'den söz etmek gereklidir. Her ne kadar kadınları sahip olamadıkları güç ve eserler bakımından patristik felsefe geleneği içerisine konumlandırmak zor olsa da hem bir filozof hem de filozofların hamisi olarak anılan Azize Catherine, felsefeyi bir yaşam biçimi gören diğer Hristiyan filozoflardan farklı değildir. Yaşam öyküsü buna ilişkin temel bir bulgu olarak görülmektedir. Catherine İmparator Maximinus ya da Maxentius döneminde İskenderiye'de doğmuş ve yaşamış olan bir kadındır. Hristiyan olmadan önce temel bilimlerin pek çoğunda uzmanlık seviyesine çıkan Catherine Hristiyan olduktan sonra, İskenderiye'ye gelen imparatorun karşısına çıkarak onunla kovuşturmalar konusunda yüzleşmiştir. Catherine'in öne sürdüğü argümanlara imparator yanıt veremeyince bu işi filozoflara vermiş, ancak filozoflar da yanıt bulamamıştır. Hatta bu filozoflar Catherine'in öne sürdüğü argümanlar sayesinde Hristiyan olmuşlardır. Ancak imparator bu filozofları idama mahkum etmiş, kendisi de Catherine'i kontrol altına almak için önce ona evlenme teklif etmiştir. Reddedilince onu hapse attırarak, dininden vazgeçiremeyince de işkence edip öldürmüştür. Hapiste kaldığı süre boyunca da imparatorun eşi, komutanı ve bir grup askerin de Hristiyan olmasına aracı olmuştur¹²⁶. Catherine'inki yanında Arnobius'un yaşam öyküsü paganizme karşı bir savaştan çok kendi imanını kanıtlama çabası içermektedir. Bir retorik öğretmeni olan Arnobius çok uzun bir süre ateşli bir biçimde Hristiyanlık karşısında paganizmin savunuculuğunu yapmıştır. 295 yılında ise aniden kateşizm öğrencisi olma talebiyle Sicca Piskoposu'nun karşısına çıkmıştır. Piskopos bu durumdan kuşkulunup isteğinde samimiyetini halka açık bir biçimde kanıtlamasını istemiştir. Arnobius ise bunun için *Adversus Nationes* ya da *Adversus Gentes* adlı eserini kaleme almıştır. İlk iki kitabını okuyan piskopos Arnobius'un isteğine olumlu yanıt verip onun vaftiz olmasına izin vermiştir. Ardından Arnobius paganizme karşı beş kitap yazarak bunları *Adversus Nationes* adlı eserine eklemiştir. Cayré, Arnobius'u Voltaire'e benzetse de çoğunlukla yüzeysel ve kesin olmayan bilgiler sunduğunu öne sürmektedir. Bununla birlikte ara sıra mantığın değerini küçümse de daha çok filozof olarak görülmesi gerektiğini belirtmektedir (1936: 270-271). Gilson, Arnobius'un eserinde ardılarının kullandığı tüm argümanları kullandığını öne sürmektedir. Öncelikle insan aklının yanıtlayamadığı soruların bir listesini vermektedir.

¹²⁶ Catherine'in yaşam öyküsü ve ona ilişkin kaynaklar için bk. González Hernando, I. (2012). Santa Catalina de Alejandría. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, IV(7), 37-47. Catherine'in filozofluğu konusunda bir tartışma için bk. Sadler, G. B. (2007). Saint Catherine of Alexandria, patroness of Christian philosophers, inspiration for contemporary Christian philosophy? *The Alexandrian*, I(1), 1-13.

Ardından “doğanın birçok gizemine inanıyorken niçin inancın gizemlerine inanmayalım” düşüncesiyle tüm insanların inançlarına göre yaşadığının altını çizmektedir. Ancak Gilson’un da karşı çıktığı üzere bir inancın doğruluğunu başka inançları sıralayarak kanıtlamak mümkün değildir. Arnobius’un üzerinde durduğu bir diğer konu da ruhun ölümsüzlüğü üzerinedir. Erken dönem savunucularının çoktanrıçılıktan farkı olmayacağı gerekçesiyle kaçındığı ruhu tinsel bir öz olarak doğası gereği ölümsüz olduğu düşüncesini öne sürmektedir. Ayrıca insanların ruh değil rasyonel bir hayvan olduğunu iddia eden Arnobius’a göre insana doğası gereği bilim bahşedilmemiş, insan zorunluluk gereği onu elde etmiştir. Bu düşüncesini ise Platon’un düşünceleriyle karşılaştırdığı bir “zihinsel deney” ile anlatmaktadır: Yirmi ya da otuz yaşına kadar her şeyden uzak olarak bir insanın yaşadığını düşünmemizi istemektedir. Bu kişi Platon’un *Menon* diyalogunda söylediği gibi ruhlarımız eğer her şeyi bildikleri başka bir dünyadan bu dünyaya geliyorsa diğer kişilerin elde etmiş oldukları bilgiyi kendi kendine doğru sorularla elde edebileceğini öne sürmektedir. Ancak Arnobius’a göre bu kişi dil bile bilemeyeceğinden bu soruları anlayamaz ve yanıtlayamaz. Gilson, Arnobius’un argümanlarının zayıflığının yanında onun III. yüzyıl sonu, IV. yüzyıl başında Hristiyanlığın geldiği noktanın iyi bir örneği olduğunu dile getirmektedir. Bu dönemde Hristiyanlık o denli güçlenmiş ve ilgi çekmeye başlamıştır ki hakkında bir şey bilmeyenler bile İsa Mesih’in tanrısallığı konusunda mutlak bir iman sergilemiştir (1955: 47-49). Arnobius’un öğrencisi olan Lactantius ise “Hristiyan Cicero” olarak bilinmektedir ve retorik eğitimi görmüş, retorik öğretmenliği yapmıştır. Hristiyanlığı kabul ettikten sonra kovuşturmalar başladığında imparatorluk eyaleti olan Nicomedia’da yaşamaya devam eden Lactantius, Diocletianus tahttan çekilince kentten kaçmıştır. İşkence görmese de çokça yoksulluk çekmiş, ancak Galerius’un hoşgörü gösterdiği fermanı yayımlanınca Nicomedia’ya geri dönmüştür. Son yıllarını Constantinus’un sarayında imparatorun oğlu Crispus’a öğretmenlik yaparak geçirmiştir. Lactantius’un birçok eserine Hieronymus’un yaptığı alıntılardan ulaşmaktayız. Günümüze ulaşan eserleri arasından Hristiyanlıkla ilgili ilk eseri olan *Tanrı’nın Eseri Üzerine*’de (De Opificio Dei) Epikürosçuları çürütme amacındadır. Lactantius insanda eksik olan herhangi bir şey varsa bunu aklıyla telafi edebileceği görüşündedir. Bir diğer eseri *Tanrısız İlkeler*’de (Divinae Institutiones) biçem olarak eğitilmiş okuyucular için yazılmış görünmektedir. İlk üç kitabında dini bilgiler verilen eserin konularını Cayré şöyle aktarmaktadır: “I. Yalnızca tek bir Tanrı vardır; çoktanrıçılık anlamsızdır. II. Din gereklidir ve paganizm gerçek din değildir. III. Felsefe dinin yedeği değildir... Dördüncüsünde inanılması gereken dogma ve gerçekleri...; beşinci ve altıncısında ahlak öğretilerini ve özellikle adaleti; yedincisinde de sonucu [anlatmaktadır]” (1936: 272-273). *Tanrı’nın Öfkesi Üzerine* (De Ira Dei) adlı eseri ise Epikürosçu ve Stoacı filozofların Kutsal

Kitap hakkında Tanrı'nın imkansızlığı ve öfkelenirilemeyeceğine ilişkin öne sürdüğü iddiaları çürütme amacı taşımaktadır. Lactantius bu iddialara Tanrı'nın Efendi olduğu, iyiliği ödüllendirip kötülüğü cezalandırdığı, öfkesinin günahkarı cezalandırdığı bir eylem olduğu şeklinde yanıtlar vermektedir. Son olarak *Kovuşturanların Ölümleri Üzerine* (De Mortibus Persecutorum) adlı eserde de bu görüşlerini desteklemeye devam etmektedir. Ona göre Tanrı suçun intikamını alıcıdır. Lactantius eserin ilk altı bölümünde Nero, Domitianus, Decius, Valerianus'tan; geri kalan bölümlerde ise Diocletianus'tan Tanrı tarafından alınan intikamı ele almaktadır (Cayré, 1936: 271-274).

Cayré III. yüzyılın sonu ile V. yüzyılın başı arasında geçen süreyi erken dönem Kilise yazınının altın çağı olarak nitelendirmektedir. Bu dönemde önceki dönemlerden çok daha yetenekli ve üretken yazarlar eserlerini kaleme almışlardır. Klasik gelenekle yetişmiş olan yazarlar hem genç Hristiyanları klasikleri çalışarak biçemlerini mükemmelleştirmeye teşvik etmiş hem de Hristiyanlığın gerçeklerini klasiklere özgü biçemlerle sunmaya özen göstermişlerdir. Düşüncelerini biçimlendirirken felsefi gelenekten durmaksızın yararlanan yazarlar neredeyse her konu hakkında eserler vermişlerdir, hatta bazıları şiir bile yazmıştır. Çünkü eğitimli sınıftan birçok kişi Hristiyan olmuş, böylelikle Kilise birçok eğitimli yazarın desteğini bulmuştur. Yine bu dönemde Kilise ve devlet arasında bir uzlaşma sağlanmıştır: Constantinus'un 313'te yayımladığı Milano Fermanı ile Hristiyanlar ibadetlerini gizlenmeden yapabilecekleri bir ortama kavuşmuş, I. Theodosius ile birlikte de Hristiyanlığın resmi din olmasıyla daha da güç kazanmışlardır. Son olarak da manastır yaşamının gelişmesiyle yazarlar daha derinliğe kavuşmuşlardır (Cayré, 1936: 291-293). Paganizm işlev görmeye devam ederken canlılığını yitirmiş, artık gizlenmeyen Hristiyanlığın din görevlileri ise kamusal ayrıcalıklara kavuşmuştur. Bu dönemde imparatorluk doğu ve batı olmak üzere ikiye bölünmüş, Constantinus tarafından başkenti Byzantium'a taşınmış, doğu ve batı arasındaki kopukluk gittikçe artmıştır. Bu sırada Hristiyanlığın gündeminde pek çok tartışma olduğu da görülmektedir. Yukarıda sözünü ettiğimiz Ariusçuluk; Kutsal Ruh'un tanrısallığını, dolayısıyla teslisi reddeden Macedoniusçular olarak bilinen Pneumatomachi; tanrısallıkların (Baba, Oğul, Kutsal Ruh) Tanrı'nın farklı biçimleri olduğunu savunan Sabelliusçular; İsa Mesih'in insanlığının eksik olduğunu öne süren Apollinariusçular; İsa Mesih'in tanrısallığını reddedip onu ayrı ayrı Tanrı ve insan olduğunu iddia eden Nestoriusçular; Origenesçiler; Maniciler; Donatusçular; Pelagiusçular ve Priscillianusçular.

Nazianzuslu Gregorius Hristiyanlara özgü bir eğitim alarak büyümüş, çalışmalarının sonunda Atina'da kalarak retorik dersleri vermiştir. 359 yılında Kapadokya'ya döndüğünde

vaftiz edildikten sonra inzivaya çekilerek kendisini dünya zevklerinden mahrum kalmaya ve çalışmaya adanmıştır Nazianzus Piskoposu olan babası gelip yardım istediğinde babası ölene dek ona yardım etmiştir. Babası tarafından rahip atansa da buna gönülsüz olmuş, çoğunlukla arkadaşı Basileos'un yanında kalıp gerektiğinde babasına yardım etmek için dönmüştür. Basileos'un zorlamalarıyla piskopos olunca bu duruma çok üzülmüştür. Ailesinin ölümünden sonra Azize Thecla Manastırı'na çekilen Gregorius, İmparator Valens'in ölümüyle Konstantinopolis'teki Hristiyanların isteği ve Basileos'un baskısıyla küçük bir Kilise kurmuştur. Ariusçuların müdahaleleri karşısında geri çekilmek istese de cemaatinin ısrarlarıyla kalmaya devam eden Gregorius, bu karışıklıklar nedeniyle İmparator Theodosius'un emriyle Azize Sophia'ya atansa da bir konsil tarafından tanınmak istemiştir. 381 yılında Konstantinopolis'te toplanan konsil üç ay sürmüş, sonunda Gregorius piskopos olarak tanınmıştır. Bazı durumlar karşısında birçok kez geri çekilmeyi düşünen Gregorius Mısır ve Makedonya Piskoposlarıyla fikir ayrılığına düşünce görevinden istifa edip Kapadokya'ya dönmüştür. Bir süre Nazianzus'taki piskoposluk bölgesini yönetmiş, ancak iki yıl sonra Arianus'taki mülküne dönüp son yıllarını burada geçirmiştir. Vaazlar, şiirler ve mektuplar yazmış olan Gregorius'un vaazlarından 45'i günümüze ulaşmıştır. Çoğunlukla Eunomius ve takipçilerine karşı kaleme aldığı teolojik vaazlarında —sayelerinde Teolog Gregorius olarak ünlenmiştir— Tanrı'nın doğası ve nitelikleri, Tanrı'nın anlaşılabilirliği, teslisteki kişilerin eşitliği ve Oğul'un tanrısallığı ile özdeşliği gibi konulardan; diğer vaazlarında bir teoloğun niteliklerinden, bayramlardan, azizlere övgüden, cenaze söylevlerinden, ahlaktan ve çoğunlukla kendi eylemlerinden söz etmektedir. Şiirlerinin birinci kitabında dogmaya ilişkin 38, birçoğunun bakireliği irdelediği ahlak konulu 40; ikinci kitabında aynı derecede önemli konuları içeren 90 şiiri bulunmaktadır. Yaklaşık 244 mektubu diğer eserlerine göre daha hafif, halka yönelik yazılmakla birlikte çok az bir ölçüde teolojiye değinmektedir (Cayré, 1936: 415-422). Gregorius eserlerinde kişinin seküler bilimlerle kendisi arasına bir mesafe koymasını düşünmekle birlikte kendisinin felsefeyle ilgilendiğini dile getirmektedir. Ancak bu felsefe daha önceki patristik yazarların da savunduğu üzere bir yaşam tarzı olarak Hristiyanlıktır. Ona göre felsefe yapmak ile teolojiden söz etmek aynı şeydir, çünkü tek gerçek felsefe Hristiyan felsefesidir. Bunun dışında olan felsefelere oldukça karşıt bir yaklaşım içerisinde olan Gregorius tüm filozofların şeytanlar kadar yanlış içerisinde olduklarını, hatta bir bataklığa saplanmış olduklarını, gerçeğin bir kısmını keşfetmiş olsalar da kendilerini yönlendirecek Logos'u ya da Tanrı'yı bulamadıklarından asla tam olarak gerçeği bilemeyeceklerini öne sürmektedir. Ancak diğer patristik yazarlardan farklı olarak Moreschini'nin de dikkatini çektiği üzere Gregorius öğretilerine temel olacak düşünceleri Platonculuktan değil de tümüyle ahlak

odaklı Kinik felsefeden almaktadır. Moreschini bunun, dördüncü yüzyılda Hristiyanların temel tartışma konusunun bir Hristiyanın nasıl yaşayacağı olmasından kaynaklandığını öne sürmektedir. Bu nedenle Gregorius insanın eğitimini temel alan Kinik felsefeyi Hristiyanlığa uyarlamıştır (Moreschini, 2012).

Nazianzuslu Gregorius gibi Kapadokyalı önemli Kilise babalarından Büyük Basileos Kapadokya’da zengin ve Hristiyan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Dedesi şehit olmuş, büyükannesi Aziz Gregorius Thaumaturgus’un öğrenciliğini yapmış, bir aziz yaşamı süren kız kardeşi Macrina bir manastır kurmuş, erkek kardeşleri de piskopos olarak görev yapmış olan Basileos babasından aldığı eğitimin üzerine sırasıyla Caesarea, Konstantinopolis ve Atina’da eğitim görmüştür. Atina’da kaldığı sırada Nazianzuslu Gregorius’u tanımış ve onunla çok uzun süre devam edecek olan bir arkadaşlık kurmuştur. Kapadokya’ya dönerken kız kardeşi Macrina ile yaptığı sohbetler sonucunda vaftiz¹²⁷ edilmiştir. Hristiyanlığı mükemmelce yaşama amacıyla birçok yeri gezerek Hristiyanlığı daha iyi öğrendikten sonra tüm varlığını dağıtarak inzivaya çekilmiştir. Yaşamıyla birçok kişiyi etkileyerek bazı takipçiler edinmiş ve onlar için biri kısa, diğeri uzun olmak üzere iki yaşam kılavuzu yazmıştır. Bu kılavuzların okuyucu sayısı gittikçe artmış ve sonunda Basileos “doğu manastırcılığının kanun yapıcısı” olarak ünlenmiştir. Caesarea Piskoposu Eusebius tarafından yaptığı işler nedeniyle rahip olarak atanan Basileos ünü ve sayesinde kazandığı etki nedeniyle bu kez de Eusebius’un kıskançlığını çekmiştir. Eusebius önce Basileos’u ayrılmaya zorlamış, daha sonra Valens’le yaşadığı tartışma sırasında onun öğütlerine çokça güvenerek geri çağırmıştır. Bu sırada Basileos bir keşiş gibi yaşamaya başlamış, Kapadokya’da çıkan bir kıtlık üzerine elinde servetine dair ne varsa dağıtmıştır. Son olarak da Eusebius’un ardılı olarak seçilmiştir. Piskoposluğu sırasında Kapadokya’daki manastır yaşam tarzını düzenlemiş; din görevlileri sınıflarının işlevlerini biçimlendirmiş; birçok sanat ve endüstri okulları, yetimhaneler, cüzzamlılar için karantina evleri ve inziva evleri kurmuştur. Bu noktada Cayré, Valens’in Kapadokya’yı 371’de ikiye bölmesinin Basileos’un çokça saygı görmesinden kaynaklanabileceği biçiminde bir varsayımda bulunmaktadır (1936: 409). Basileos henüz yaşarken “büyük” sıfatıyla nitelendirilmiştir. Gilson da Basileos’u ve Nazianzuslu Gregorius’u mükemmel Yunan yazarlar olarak tanımlarken Gregorius’u daha belagatlı, Basileos’u felsefeye daha eğilimli olduğunu belirtmektedir. Basileos önemli bir Hristiyan figür olarak Yunan, yani pagan kültürünün yoğun olduğu bir bölgede gençleri Hristiyanlığa yönlendirmek ve onlara Hristiyanlık eğitimi vermek hedefini “pagan yazarlardan alıntılarla süslenmiş, ancak tümüyle Hristiyan bir ruhtan esinlenmiş, iyi

¹²⁷ Cayré, bebekken vaftiz olma Kilise’nin gerçek geleneği olsa da Hristiyanlığı yoğun yaşayan ailelerde bile vaftizi ertelemenin bir gelenek olarak var olduğunu dile getirmektedir (1936:407, dipnot 4).

yazılmış bir eser örneği vererek” gerçekleştirmiştir (Gilson, 1955: 54). Basileos Yunan pagan yazınından bazı örneklerin faydalı olabileceğini, bazı örneklerin taklit edilebileceğini, özellikle de ruhumuzu yetiştirmeye yarayacak olanların alınabileceğini dile getirmiştir (Gilson, 1955: 54).

Basileos’un erkek kardeşi Nyssalı Gregorius bir mistik ve filozof olarak tanımlanmaktadır. Küçük yaşta din görevliliğine adım atsa da bir süre sonra bundan vazgeçerek retorik öğretmeni olup evlenmiştir. Ancak çok geçmeden kardeşinin teşvikiyle Nazianzuslu Gregorius’u takip ederek maddi dünyadan uzaklaşmış ve inzivaya çekilmiştir. Basileos tarafından Nyssa’nın piskoposluğuna atanan Gregorius böyle bir göreve uygun olmadığını fark etmiş; görevi sırasında Ariusçularla sorunlar yaşamış, bunun sonucunda bir sinod tarafından görevden alınsa da Valens’in ölümüyle dönerek Antakya Konsili’ne katılmıştır. Burada Filistin ve Arabistan’a bir göreve çıkmakla görevlendirilmiştir. Konstantinopolis Konsili’nde ise “sağlam inancın sütunu” olarak tanımlanmıştır. Gilson, Basileos’un öne sürdüğü düşünceleri kozmoloji, antropoloji ve teoloji olmak üzere üç başlık altında incelemektedir. Basileos’un kozmoloji konusundaki görüşleri *Yaratılışın Altı Günü* (Εξάήμερος)¹²⁸ adlı eserinde bulunmaktadır. Esere Basileos’u reddetmeyip ondan farklı bir yol izleyeceğini dile getirerek başlayan Basileos, Tanrı’nın yarattığı yeryüzü ve gökyüzü¹²⁹ için üç unsur belirtir: Tüm idrak edilebilir niteliklerden oluşan bir bütün ve her biri ayrıldığında düşüncenin saf bir nesnesi olarak madde, canlı ve cansız tüm varlıklar, bunların güçleri ve nedenleri. Basileos Tanrı için söylemek ile yaratmak eylemlerini bir tutmaktadır. Onun sözünü ise mantıkla özdeşleştirerek bir ölçüde Hristiyanlığın merkezindeki Logos’u açıklamış olmaktadır. Tüm bunlardan hareketle de yaratılmış her şeyde idrak edebilen bir mantık yani Logos’un olduğunu öne sürmektedir. Ayrıca tüm oluşları ışığı ve ateşi yaratan aydınlatıcı bir güce bağlayan Basileos karanlığı da bu doğrultuda açıklamaktadır. Ona göre maddeden sızan ışık ve ateş yükseklerle çıkarak kendilerini geri kalandan ayırmaktadır; böylelikle yeryüzü görünür kılınmış olmaktadır (Gilson, 1955: 56). Basileos antropoloji alanında ise *İnsanın Yaratılışı Üzerine* (Περί Κατασκευής του

¹²⁸ Heksaëmeros.

¹²⁹ “Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν” (Başlangıçta yarattı Tanrı gökyüzünü ve yeryüzünü) Βασίλειος ὁ Μέγας. (nd.). *Εξάήμερος*, O. á, I.

Ἀνθρώπου¹³⁰⁾¹³¹ adlı eserinde görüşlerini bildirmiştir. Her şey insan için yaratıldığından insan en son yaratılmıştır. Tanrı'nın imgesinde yaratılmış olan insan Tanrı'nın kral olduğu kadar kraldır; çünkü kendisi söz konusu olduğunda hiçbir otoriteye başvurmaksızın kendisini yönetebilir. Dolayısıyla Gregorius varlıklar arasında bir tür hiyerarşi kurduğunda en üste yerleştirdiği insanın altına sırasıyla hayvanları, bitkileri ve son olarak da cansız varlıkları konumlandırmaktadır. İnsanın doğasını *σῶμα* (sōma), hayvanlara özgü yaşamın ilkesi olan *ψυχή* (psykhē) ve insandaki rasyonel unsur olarak tanımlanabilen *πνεῦμα* (pneuma)¹³² olarak üçe ayıran Gregorius *σῶμα*'nın bedensel zevkler söz konusu olduğunda, *ψυχῆ*'nin erdem kazanılmasında, *πνεῦμα*'nın ise Tanrı'nın kanunlarına göre sürülecek mükemmel bir yaşam için takip edildiğini dile getirmektedir.¹³³ Bu üç bölümden oluşan insan mikrokozmos olarak ruh (*ψυχή*) tarafından yönetilirken evren bir makrokozmos olarak Tanrı tarafından yönetilmektedir. Gregorius'un teoloji konusundaki düşünceleri ise birçok patristik yazar gibi tanrısal kişiliklerin, teslisin varlığını açıklamaya yöneliktir. Ona göre insanın içinde kendi düşüncesinin (νοῦς: nous) bir ifadesi olan söylenmiş bir söz, yani Logos vardır. Tanrı ise tanrısal olan Logos'u meydana getiren Yüce Düşünce'dir. Tanrı'dan gelen, Tanrı'nın babası olduğu Logos yaşayan bir varlıktır ve sonsuza dek yaşamını sürdürecektir.

Kapadokyalı Kilise babaları Basileos ve Nyssalı Gregorius'un kız kardeşi ve Kapadokyalı Kilise annesi Azize Makrina'nın¹³⁴ da felsefi görüşleri yine kardeşi Nyssalı Gregorius'un *Ruh ve Yeniden Diriliş Üzerine* (Περὶ Ψυχῆς Καὶ Ἀναστάσεως)¹³⁵ adlı eserinde bulunmaktadır. Gregorius bu eserde Makrina'nın ölüm döşeginde onunla ruh ve ruhun yeniden dirilişi üzerine yaptığı felsefi tartışmayı Makrina'nın ölümünün ardından yazmıştır. Wolfskeel, söz konusu diyalogu Platon'un *Phaedon* diyalogunun bir benzeri olarak görüldüğünü aktarmaktadır (Wolfskeel, 1987: 140). Öncelikle ruhun niteliklerinin tartışıldığı eserde Makrina

¹³⁰ “İnsan” olarak çevirdiğimiz bu sözcük Basileos'un metninde sıklıkla geçmektedir. Ancak ἄνθρωπος sözcüğü İngilizcedeki *man* sözcüğüne benzer biçimde “insan” anlamına da gelse yüksek oranda erillik barındırmaktadır ve çoğu kez “erkek” anlamını taşımaktadır. Yaratılış söylencelerinden yola çıkarak burada kastedilenin “insan” değil de “erkek” olduğunu öne sürmek de mümkündür. Ama söz konusu eserin de dahil olduğu çevirilerin editörlüğünü yürüten Schaff çevirinin önsözünde Basileos'a göre insanın ilk olarak Tanrı'nın imgesinde yaratılmış olmasından hareketle Tanrı'nın imgesinde yaratılma kavramının cinsiyet ayrımı düşüncesinden uzak olduğunu öne sürmektedir. İnsan ancak düşüşten sonra Tanrı tarafından kadın ve erkek olarak atanmıştır (Schaff, 1819-1893: 605-606).

¹³¹ Peri Kataskevēs tou Anthrōpou.

¹³² Bu üç Yunanca sözcüğün Yeni Ahit'teki anlamları için bk. Burton, E. D. (1916). Spirit, soul, and flesh: πνεῦμα, ψυχή, and σάρξ in the New Testament and other religious writings approximately contemporary with the New Testament. *The American Journal of Theology*, 20(4), 563-596.

¹³³ Gregorius Nyssenus. (2008). *De opificio hominis*, K. η, 00210ff. Ayrıca krş. Platon'un üç bölümlü ve Aristoteles'in iki bölümlü ruh düşüncesi.

¹³⁴ Genç Makrina olarak da adlandırılan Azize Makrina'nın yaşamıyla ilgili bilgileri de yine Nyssalı Gregorius'un *De Vita Macrinae* (Makrina'nın Yaşamı Üzerine) adlı eserinden öğrenmekteyiz.

¹³⁵ Peri Psychēs kai Anastaseōs. Eser *De Anima et Resurrectione* olarak da bilinmektedir.

ruhun ölümsüzlüğünü savunmaktadır. Ruhun yaratılmış, canlı ve akli olduğunu, yaşamın ve hareketin ilkesi olduğunu¹³⁶ öne süren Makrina’ya göre ruh duyumun her eyleminin sonucunun düzenleyicisi ve yorumlayıcısı olarak tektir. Tek olduğu için bölünemez, bölünemediği için yok edilemez; ölümden sonra yok olmadığı için de ölümsüzdür. Makrina içimizde tutku, öfke gibi *πάθη* (pathē) olduğunu ve bu içsel hareketlerin ruhun özüne ait olmayıp yalnızca onun kabukları olduğunu öne sürmektedir. Bu yüzden *πάθη*nin iyi ya da kötü amaçla kullanılması ruh kavramını iyi ya da kötü yapmamaktadır. Wolfskeel’in erkek kardeşleriyle birlikte çağına göre oldukça liberal olarak adlandırdığı Makrina kadınları kötü *πάθη* için suçlamamaktadır. *Πάθη* ruha ait olmadığı, iyi ve kötü amaçla kullanılabildiği için kadınlar erkeklerden daha fazla kötü amaçla kullanmış olsa bile “bu bireysel olarak kadın tarafından yapılmış seçime bağlı olurdu, bir kadının temel doğasına bağlı olmazdı” (Wolfskeel, 1987: 130-147). İnsanın doğası ve ruh konusu Nemesius’un da *İnsanın Doğası Üzerine* adlı eserinin¹³⁷ (Περὶ Φύσεως Ανθρώπου)¹³⁸ odak noktası olmuştur. Yaşamı hakkında Emesa Piskoposu olabileceği olasılığı dışında bir bilginin olmadığı Nemesius ruh ve beden konusunda Aristoteles’i eleştirerek Platon’un görüşlerini savunmuş görünmektedir. İnsanı tinsel dünya ile maddi dünya arasında bir sınırda, beden ve ruhtan oluşmuş bir varlık olarak tanımlayan Nemesius, insanın kaderinin hangisine yöneleceğiyle biçimleneceğini dile getirmiştir. Ona göre insanın ruhu belirli sayısal bir kanuna göre kendisini hareket ettirebilen ve kendi başına bütün bir maddedir (Gilson, 1955: 61).

Gilson Latin Kilisesi’nde Platoncu Hristiyanlığın ilk temsilcisi olarak tanımlanan (Cooper, 2016: 1) Victorinus’un teolojisinin “Augustinus’un dehası Yeni Platonculuğu Hristiyan inancının katı sınırları içinde tutmamış olsaydı ne olacaktı” onu gösterdiğini öne sürmektedir. Ona göre Victorinus her ne kadar metinleri titizce düzenlenmemiş olsa da Hristiyan olmayı bırakmadan ne kadar çok Yeni-Platoncu olunursa o kadar olmuştur (1955: 67). Hristiyanlığı kabul etmeden önce Roma’da retorik öğretmenliği yapan; dilbilgisi, retorik ve diyalektik üzerine eserler verip Yunancadan çeviriler yapan Victorinus Hristiyanlığı kabul ettikten sonra yazdığı teolojik eserler, ilahiler, Paulus’un mektuplarının açıklamalı yorumlarıyla Hristiyanlık ile Platonculuğu dikkate değer ölçüde sentezleyen ilk Latin Hristiyan filozof olarak karşımıza çıkmaktadır (Cooper, 2016: 2). Bir sonraki filozof ise Augustinus olacaktır ve Yeni-Platoncu Hristiyan felsefesini zirveye taşıyacaktır. Ancak Harnack, Victorinus’un eserlerini incelediğinde onun mükemmel bir Yeni-Platoncu Hristiyan filozof olduğunu fark ederek Victorinus için “Augustinus’tan önce Augustinus” tanımlamasını kullanmıştır (1899: 35, dipnot

¹³⁶ Krş. Platon, *Phaedon*, 105c9-d12.

¹³⁷ Gilson, eserin uzun süre Nyssalı Gregorius’a atfedildiğini, Nemesius adı ile Nyssenius (Nyssalı) sıfatının karıştırıldığını aktarmaktadır (1955: 60).

¹³⁸ Peri Physeōs Anthrōpou.

1). Augustinus ise *İtiraflar* (Confessiones) adlı eserinde Platoncuların bazı kitaplarının Victorinus tarafından çevrilmiş olanlarını okuduğunu dile getirmektedir (VIII. 2: 3). Çağının içinde bulunduğu şartlarına uygun olarak Victorinus Hristiyanlığı kabul ettiğinde kendisini Ariusçu Tartışma'nın ortasında bulmuştur. Ariusçulardan Candidus'un eserinde yer alan görüşleri üzerine Logos'un Tanrı olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Candidus ortaya konan varlık kavramı Platoncu nitelikteyse babası olan bir Tanrı düşünölmeyeceğini Platon'un *Timaeus* diyalogunda öne sürdükleriyle açıklamıştır: Her zaman varlık olanın asla bir babası olamaz; her zaman babası olan ise asla bir varlık değildir. Buradan hareketle eğer Tanrı bir varlıksa, doğmak sayesinde varlık olması mümkün değildir. Dolayısıyla Logos'un babası varsa Tanrı olamaz. Victorinus bu argümana Tanrı'nın her şeyin nedeni, yüce Varlık, varlıktan çok ön varlık olduğunu söyleyerek yanıtlamıştır. Varlıkları dörde ayıran¹³⁹ Victorinus Tanrı'yı tüm var oluşun üzerine, kendi içinde varlığın evrenselliğini taşıyan varlık-olmayan olarak konumlandırmıştır. Logos ise ön varlığın içinde saklı olan ilk varlıktır. Çünkü Logos yoktan var edilmemiştir, ama baba olan Tanrı'nın öz dışavurumuyla meydana gelmiştir. Dolayısıyla Logos, Tanrı'dır. İsa Mesih ise Logos olarak baba olan Tanrı'nın içinde saklı bulunan varlığın dışsal olarak açığa çıkmasıdır ve kendisini oğul olan Tanrı'da açığa çıkarmaktadır (Gilson, 1955: 67-69).

İsa idam edildiğinde Yahudiler içinde azınlıkların dini olarak yaşamına devam eden Hristiyanlık Havariler Çağı'nda yönünü Yahudiler dışındaki topluluklara çevirmiş, böylelikle evrensel bir din olma yolundaki ilk adımını atmıştır. Kilise Babaları Çağı'nda ya da Patristik Çağ'da çok büyük değişimler geçirmiş ve oldukça biçimlenmiştir. Patristik Çağ'ın başlarında soğukkanlı cinayetler, ahlaksızlık ve ateistlik gibi suçlamalarla karşı karşıya kalan Hristiyanlar seslerini kendilerini savunmak üzere kalemlerine sarılan, Hristiyanlığı kabul etmiş paganlar sayesinde duyurmaya çalışmıştır. Savunucular eserlerini yazdıkları sırada çokça ayaklanma çıkmış, imparatorluğun Hristiyanlığı kontrol altına alma girişimleri doğrultusunda çokça kovuşturma gerçekleşip birçok Hristiyan şehit edilmiştir. Bu ortam şartlarında savunucuların odağı Hristiyanlığı açıklamak, Yahudilerin eksliğini dile getirmek, Yunanlıları dine teşvik etmek olmuştur. Özellikle yüksek eğitimli kişilerin Hristiyanlığı çalışıp Hristiyanlığı suçlayıcı bir tonda verdikleri eserler sonucunda savunucuların eserlerinde felsefe daha da çok yer almıştır. Hatta paganizm ya da Yunan söylencelerine çok az savunucu değinmiştir. Tanrı'nın bilgisine felsefe aracılığıyla ulaşmak isteyen savunucular bu bilgiye ancak Hristiyan vahyi ile ulaşabildiklerini fark edip farklı inanç gruplarını da bu aydınlanmayla bilgilendirmek

¹³⁹ Gerçekten var olan, yalnızca var olan, gerçekten varlık olmayan, var olmayan.

istemişlerdir. Hristiyanlığı paganizmden ve pagan felsefesinden üstün görme çabasına giren savunucuların ortaya sundukları argümanlar kendilerine yöneltile suçlamalarla biçimlenmiştir. III. yüzyılda ise uzun süren barış dönemleri ara ara aşırı yoğunlaşan kovuşturmalarla bozalsa da Kilise'nin büyümesine olanak sağlayarak Hristiyanların daha kolay biçimde örgütlenmesini sağlamıştır. Artık imparatorluk içerisindeki yerini sağlamlaştıran Hristiyanlık birçok imparator için bir korku unsuru haline gelmiştir. Bu nedenle paganizmi canlandırma girişiminde bulunulsa da Hristiyanlığın büyümesi durdurulamamıştır. Bu dönemde Clemens pagan felsefesinin barbarlardan çalıntı olduğunu söyleyerek felsefeyi Hristiyanlığın tarihine konumlandırmak istemiştir. Bir yandan ateizmle suçladığı paganları dine çağırması bir yandan da felsefeyi Hristiyanlığa uygun yaşam biçimi ve filozofu mükemmel insan olarak tanımlamıştır. Origenes ise Yeni Platoncu felsefe ile Hristiyanlığı birleştirmenin ilk çabasını gösteren Hristiyan filozof olarak felsefeden yararlanma yoluna girmiştir. Eserlerinde Tanrı ile iyiliği özdeşleştirmiş, tanrısal kişiliklerin doğası üzerine tartışmalar yürütmüştür. Tertullianus'un her metninde sergilediği radikalci yaklaşım felsefeyi ve Gnostisizmi dünyevi olmakla suçlayarak gereksiz bulunduğunu belirtmiştir. Yavaş yavaş Latince Hristiyanlık terminolojisinin de biçimlenmeye başladığı bu dönemde Tertullianus sonrası altınçağa yaklaşıldığının habercisi olan eserler verilmeye başlanmıştır. Cicerocu bir yaklaşımla örnek göstererek dine teşvik edip çağrıda bulunan Minucius Felix ile Hristiyanlığın bir yaşam biçimi olduğunu ve felsefeyle boy ölçüşebileceğini gösteren Azize Catherine'in ardından Arnobius ve Lactantius ile bilim ve akıl konularına ağırlık verilmiştir. Ayrıca artık insanın doğası ve ruhu tartışmaların odağı olmaya başlamıştır. Hristiyanlığın resmi din olmasıyla büyük bir sosyo-politik değişim geçiren Hristiyan dünyasının en yetenekli ve üretken yazarlarının eser verdiği Patristik Altınçağ'da Hristiyanlığa ilişkin bilgiler klasiklere özgü açıklamalarla tanımlanmıştır. Felsefi geleneği suçlamak yerine ondan yararlanılmıştır. Kilise ve devlet arasında gerçekleşen uzlaşısı Hristiyanlığın kendi içindeki bölünmelerin oluşmasına ve yazarların bu kez de bu bölünmelere çözümler ya da tanımlar sunmak üzere kalemlerine sarılmalarına olanak tanımıştır. Felsefe yapmakla teolojiden söz etmeyi bir tutan Nazienzuslu Gregorius şiir yazacak denli sosyolojik bir refah ortamı bulabilmiştir. Büyük Basileos'la birlikte Hristiyanlığın eğitiminin verilmesi konusu gündeme gelmiştir, bu da bizlere Hristiyanlığın ne ölçüde sağlamlaştığını yazınsal boyutta göstermektedir. Nyssalı Gregorius ve Azize Makrina ile birlikte ise Hristiyanlığın iyice insanın doğasına yöneldiği anlaşılmaktadır. Ruhun ve bedenin tanımı, duyguların varlığı gibi konuların işlenmesiyle iyilik-kötülük kavramlarının yeniden ele alındığı görülmektedir. Nihayetinde Victorinus ile birlikte Platonculuk ve Hristiyanlığın bir sentez olarak felsefe tarihinde yerini aldığı söylenebilir. Tüm bu gelişmeler ise Augustinus'un ortaya

koyacağı eserlerin temelini oluşturmuş, onun patristik felsefeyi zirveye çıkarmasına yarar sağlamıştır.

1.3. Mizojinist Yazın: Quid est mulier?

1.3.1. Eskiçağ'da Kadın

Ortaçağ'da kadın konusu incelenmek istendiğinde araştırmacının karşısına birçok perspektif çıkacaktır. Diğer çağlar için de söz konusu olan bu durum Ortaçağ'ın eşsiz bir özelliği nedeniyle daha yoğundur. Çünkü Ortaçağ bir oluşum çağıdır; modern dünyanın temellerinin atıldığı, birçok ülkenin Romalı olmaktan öte bir kimlik oluşturduğu, birçok modern dilin ilk evrelerinin yaşandığı, tek tanrılı dinlerin ve taraftarlarının güçlü beyanlar sundukları bir çağdır. Dolayısıyla kadın konusunu ele almak için araştırmacının elinde birçok seçenek bulunmaktadır: Coğrafi bakımdan (Akdeniz Afrika'sı, Kuzey Akdeniz, Fransa, Fas vb.), kültür bakımından (pagan, gotik, Romalı, Bizanslı vb.), toplumsal konum ve medeni hal bakımından (aile içinde, özgür, köle, evli, evlenmemiş, boşanmış vb.), kadınların yaşadıkları mekânlar bakımından (saraylar, kaleler, kırsal vb.), dinler bakımından (pagan, Yahudilik, Hristiyanlık, Müslümanlık vb.), edebiyat ya da felsefe bakımından (Klasik, Patristik, Skolastik, İslam, Yahudi, Avrupa, Akdeniz vb.) gibi sıralamalar yapıldığında bile bu sıralamaların alt başlıkları olması kaçınılmaz olacaktır. Çalışmamızın ana konusu ise Erken Ortaçağ ve Augustinus'un görüşleri olduğu için sınırlarımızı genel anlamda Hristiyan dünyası ve sosyopolitik açıdan Roma İmparatorluğu belirleyecek olup konuya temel oluşturması bakımından öncelikle birçok yazarın iddiası üzerine dinlerini, devamı olarak tanımladıkları Yahudilik ile Eski Yunan-Roma kültürünün (I. yüzyıla kadar) kadına bakış açısı ve bu kültürlerde kadının konumu bu başlık altında aktarılacaktır. Erken Ortaçağ'da kadın konusu ise tartışmanın yer aldığı üçüncü bölümde ele alınacaktır.

“İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik,

Etimden alınmış ettir, dedi,

Ona ‘Kadın’ denilecek,

Çünkü o adamdan alındı.” (Gen 2: 23).

Yahudi İncili'nde¹⁴⁰ kadının yaratılışı Adem'in sözleriyle böyle anlatılmaktadır. Daha yaratılış anlatısından kadının erkeğe bağımlı oluşu, kadının adlandırılmak için erkeğe

¹⁴⁰ Yahudi İncili ya da Tanakh üç bölümden oluşmaktadır: *Torah* (Yasa), *Nevi'im* (Peygamberler), *Ketuvim* (Yaşam Öyküleri). *Torah* yazılı ve sözlü olmak üzere iki ayrılmaktadır. *Yazılı Torah* İ.Ö. 1273 yılında Musa tarafından kaleme alınmış 613 emirin (mitzvah) yer aldığı *Musa'nın Beş Kitabı* olarak tanımlanan *Yaratılış*, *Çıkış*, *Levililer*, *Çölde Sayım* ve *Yasa'nın Tekrarı* bölümleri ile peygamberlere ait yazından oluşmaktadır. *Yazılı Torah* aynı zamanda *βίβλος*, *Chumash*, *Pentateuch* ve *Torah* olarak da bilinmektedir (Baskin, 2011: 610). Sözlü Torah

gereksinim duyusu açıkça görülmektedir. Ancak Meyers Yahudi İncili'nin¹⁴¹ toplumun üst tabakalarındaki erkekler tarafından kaleme alındığını ve bu nedenle eril bir bakış açısıyla yazılmış olduğunu dile getirip Yahudi İncili'nin tam anlamıyla sosyal yaşamdaki gerçekliği yansıtamayacağı uyarısında¹⁴² bulunduktan sonra Eskiçağ'da Yahudi İncili'ne göre kadına ilişkin bazı istatistikler aktarmaktadır: Örneğin adı geçmeyen kadınlar bir yana toplamda 137 kadının adı geçmektedir ki bu Yahudi İncili'ndeki toplam adların %8'idir. Erkekler atasoylarıyla tanımlanırken kadınlar erkeklerle sahip oldukları ilişkiler—birinin eşi, birinin kızı, birinin annesi vb.—ölçüsünde tanımlanmaktadır. Birçok evli kadın aynı zamanda anne olarak tanımlanmaktadır. Toplumda aktif rol oynayıp İbrani-İsraili olan kadınların 107si'nin adı geçmektedir (Meyers, 2011a:646-648). Dolayısıyla Meyers'ın sözünü ettiği eril perspektif, kurgusunu oluştururken gereksinim duyduğu biçim ve ölçüde kadın karakterlerden yararlanmış görülmektedir. Yine Eskiçağ İsraili'nde Yahudilerin tarım yapılan yerleşim yerlerinde yaşadıklarını; kadınların var oluşlarının yaşamak için gerekli şeyleri üretmeye odaklandığını; evin tümüyle yiyecek, giyecek vb. şeyler için bir üretim alanı olduğunu dile getirmektedir. Bu

ise geleneksel olarak kişiye sözel biçimde aktarılması gerektiğinden sürgün tehdidiyle karşılaşana dek kaleme alınmamıştır. Genel kabule göre yaklaşık 200 yılında patriyark Judah (Yehudah) Sözlü Torah'a ait bilgileri toplamış ve *Mishnah* (Öğreti) adı altında kaleme almıştır. Rabbanî yazının ilk eseri olan *Mishnah* tarım yasaları, bayramlar, zararlar, evlilik, arınma ve sunular olmak üzere 6 ana bölümden, bu 6 ana bölüm 63 alt bölümden, 63 alt bölüm ise kendi içinde bölümlerden oluşmaktadır (Wimpfheimer, 2011a:509). Daha sonra iki Rabbi, Rav Ashi ve Ravina, *Mishnah* üzerine *Gemara* (Çalışma) adında bir açıklamalı yorum yazmıştır. *Yazılı Torah*'ın açıklamalarını içeren ve inceleme anlamına gelen *Midrash* (Bakhos, 2011: 508) ve metafizik evrenin mistik sırlarına ilişkin yazıları içeren *Kabbalah* eserleri (Dan, 2011:352) ile birlikte *Mishnah* ve *Gemara*, *Talmud*'u yani *Sözlü Torah*'ı oluşturmaktadır (Wimpfheimer, 2011b: 582).

¹⁴¹ Birçok Yahudi araştırmacı Yahudi İncili'nin dilbilimsel olarak yeni bakış açılarıyla incelenmesi gerektiğini, Yahudi İncili'nin dili olan İbranice'nin sözcüklerde dişi/eril ayrımı yapmadığı durumların olabileceğini ve bu yeni bakış açılarının özellikle buna odaklanarak değerlendirme yapmaları gerektiğini dile getirmektedir. Hatta erkek ve insan sözcüklerinin kullanım bakımından farklı anlamlar taşıdıklarına ilişkin bazı görüşler öne sürülmektedir (Stein, 2008).

Eril sözcüklerin çoğul hallerinin dişi de içerebileceğine ilişkin birçok örnek Batı dillerinde mevcuttur: Örneğin İspanyolcada eril bir sözcük olan arkadaş (amigo) sözcüğünün çoğulu birden fazla kadın ve erkeğin oluşturduğu bir grup için kullanılabilir ya da İngilizcede arkadaş anlamıyla kullanılan "guy" sözcüğü çoğulunda kullanıldığında birden fazla kadın ve erkek için kullanılabilir; bu konuda örnekler artırılabilir. Diller de içinde bulundukları toplumun kültürünü yansıttığı için cinsiyet ayrımı yapan dillerde bu tür örnekler çokça gözlemlenmektedir. Dolayısıyla Yahudilikte kadın çalışan araştırmacıların dikkatini çektiğini nokta burasıdır. Krş. Muttaqin, 2015.

¹⁴² Aslında Meyers'ın bu uyarısı kadın üzerine, özellikle de Yahudilikte kadın üzerine çalışan araştırmacıların varsayımlarını sorgulamalarını sağlamalıdır. Meyers başta olmak üzere birçok Yahudi araştırmacı ataerkinin Yahudilikle başladığı algısına karşı bu türde uyarılar yapmaktadır (başka bir açıklayıcı örnek için bk. Taitz vd. 2003: 21) ve bu konuda da oldukça haklı oldukları görülmektedir. Şöyle ki ataerkinin olası başlangıcı Yahudiliğin ortaya çıkışından öncedir, Yahudilik ataerki toplumların içerisinde doğmuş ve gelişmiş bir din olduğu için yazın dilini de ataerkinin biçimlendirmesi oldukça olağandır. Yahudilikte kadın konusunu yazarken yalnızca dinsel yazına bağlı kalınması konunun "Yahudilik ataerki bir anlayışa sahiptir" genel kabulünden öteye gidememesine ve söz konusu ataerkinin işleyişinin tam olarak anlaşılamamasına neden olmaktadır. Araştırmacılar olarak bizlerin yapması gereken yazının doğası ve gerçeklikle olan ilişkisini her zaman göz önünde tutarak bulgularımızı değerlendirmektir. Kutsal ya da seküler bir metin incelenirken yazarın *personasıyla* birlikte amacının da göz önünde tutulması, yazınsal bulgulara başka alanlardan (arkeoloji, etnografi, tıp vb.) bulguların da eklendikten sonra değerlendirmenin daha sağlıklı bir biçimde yürütülmesi sağlanmalıdır. Tüm bunlar temelde Yahudiliğin erkeği kadından üstün gören bakış açısının derecesini azaltmak amacını taşımamakta; aksine sosyal gerçekliklerle yönetici güçler tarafından dikte edilenlerin bir ayrımını yapabilmek ve tarihin ataerki, mizojini ya da mizandri gibi bir grubu bir başka gruptan üstün gören bir bakış açısının gölgesinde yazılmasını engellemek amacını taşımaktadır.

evler kendi kendilerine yetebilecek biçimde işlev görmekle birlikte kadınlar için aynı zamanda dinsel ve sosyal yaşam alanı görevi de görmüştür. Yaşı büyük kadınlar evi, evin içerisindeki düzen ve işleyişi organize etme ve çocuklarla diğer ev ahalisini denetleme görevi üstlenmiştir. Soylu kadınların bunlar için köle ya da hizmetçi olarak yardımcıları bulunmuştur. Kadınlar çoğunlukla eşler, anneler ve kız çocukları olarak algılanmışlardır. Yine de kadınların bazıları toplumsal yaşamda verdiği hizmet karşılığında ücret aldıkları, dolayısıyla Meyers'ın profesyonel olarak tanımladığı etkinliklerde bulunmuştur: Beden işçiliği, tüccarlık, fırıncılık, aşçılık, parfümcülük, inşaat işçiliği, mesaj taşıyan kurye, büyücü, ebe, siyasi lider, dansçı, müzisyen, şarkıcı. Yahudi İncili dışındaki etnografik kanıtlar bazı kadınların da şarap tüccarlığı, el yapımı eşya satıcılığı yaptıklarını göstermektedir. Soylu kadınlardan bazıları da eserler verebilmiştir (Meyers, 2011b:648-649).

Taitz vd. 1970li yıllarda yapılan bir kazıda bulunan bir dizi mühürden söz etmektedir. Bu mühürler çeşitli belgelere imza olarak kullanılmıştır ve içlerinde bazıları Yahudi kadınlara aittir. Dolayısıyla Eskiçağ'da Yahudi kadınların bazılarının evlendikten sonra bile belirli ölçüde bir kamusal gücü sahip olduğu, bu güçle sözleşmeler imzaladığı öne sürülebilmektedir (Taitz vd., 2003:1). Arkeolojik kanıtlar mülk sahibi zengin tabakaya ait olduğundan ve Yahudilerin çoğunluğu o dönemde zengin mülk sahipleri olmadıkları için arkeolojik kanıtlar oldukça azdır. Ancak var olanlardan bazı kadınların mülk sahibi, hayırsever, satıcı ya da alıcı, çiftlik hayvanı sürüsü sahibi oldukları görülmektedir. Çoğu kadın çiftliklerde, işyerlerinde eşleriyle birlikte çalışmıştır; kumaş dokuma kadın işi olarak görülmüş ve kadınların çoğu bu işi yürütmüştür. Bazı kadınlar evli olmasalar bile kumaş dokuma işini profesyonellik seviyesinde yürütmüştür. Belli bir uzmanlık alanı olmayan kadınların bazıları çamaşır yıkayarak, hizmetçilik yaparak ya da ebelik yaparak geçimlerini sağlamıştır. Oğlan çocukların kısıtlı eğitim gördükleri köydeki ailelerin karşısında zengin ailelerin kadınları daha çok eğitim almıştır. Evliliklerde çeyiz ve başlık parası İ.Ö. V. yüzyıldan itibaren işlev görmüş, başlık parası bir süre sonra yerini *ketubbaha* bırakmıştır (Taitz vd., 2003: 1-13). Bu sözleşmelerle kadın ve erkek arasında gerçekleştirilen evliliklerin yasal ve finansal şartları kararlaştırılmıştır. Erkek eş kadının yemek, giyim, evlilikle ilgili gereksinimlerini yerine getirecek ve kadın eşin de sahip olduğu mülk mirasçılara geçecektir. Boşanma ve ölüm durumlarında ise kadın, eşinden bir miktar aldığı parasal yardımın yanında çeyizini de geri alacaktır (Baskin, 2011:357-358). Ancak evlilik durumunda tüm Yahudiler, Yahudi kanununu takip etmemiştir; bazılarının Helenistik kanunları takip ettiği de görülmektedir. Evlilikler özellikle kadınlar için çocuk yaşta gerçekleşmiştir, hatta 12 yaşın altında bile gerçekleşmiş olanları mevcut olduğunu Taitz vd. arkeolojik buluntular arasındaki Shelamzion'un evlilik sözleşmesinde yer alan ve sıklıkla kullanılan bir ifadeden (Kız

çocuğumu... bu erkekle evlenmesi için verdim) varsaymaktadır. Yine Taitz vd. bunun sıklıkla gerçekleşmesine karşın *Rabbilar* tarafından küçümsenen bir durum olduğunu da dile getirmektedir. Boşanma konusunda ise erkek eş boşanmak istediği takdirde eşine bir boşanma belgesi vermiştir; ancak kadın eş boşanmak istediğinde—eğer böyle bir imkan tanındıysa bile—ne yaptığına ilişkin bunu kanıtlayacak somut bir bulgu bulunmamaktadır. Çokeşlilik zengin erkekler için olasıyken, ortalama gelir düzeyindeki bir erkek için de zaman zaman gerçekleşmiştir. Bu durum boşanma belgelerinde bazı sorunlar yaratmış, kadın eşlerin erkeğin mirası için birbirlerine dava açmasına neden olmuştur. Ayrıca kadınlar babalarından ve eşlerinden hatırı sayılır ölçüde mülkü miras olarak alabilmişler, kendileri de miras bırakabilmişlerdir. Bazı durumlarda baba yaşarken kız çocuğuna mülk hediye etmiştir (Taitz vd., 2003: 14-15).

Eskiçağ Yahudi toplumlarında kadınlara uygulanan fiziksel şiddetin belirgin bir kanıtı olmasa da elde edilen bulgular sonucunda bazı kadınların başlarına ya da yüzlerine aldıkları darbeler nedeniyle, bazılarının başka tür yaralanmalarla öldükleri saptandığından fiziksel şiddetin var olduğu düşünülmektedir. Ataerkil toplumların başka bir özelliği olan kadının evle özdeşleştirilmesi, kadının yaşamının evle sınırlandırılması Eskiçağ Yahudi toplumları için de geçerli olmuştur. Evin içerisinde belirli ölçüde, özellikle çocuklar üzerinde güç sahibi olmuşlardır. Ev dışında dinsel yaşama da dahil olabilen kadınlardan bazıları kendi adlarına bağışlar yaparak “Sinagog yöneticisi” fahri unvanları almıştır. Taitz vd. bu bulguyu bazı kadınların finansal yönden bağımsız olabildikleri, kendi servetlerini harcama konusunda yasal bir hakka sahip olabildikleri biçiminde değerlendirmektedir (2003: 17).

Çağların en parlağı olarak görülen, felsefenin ortaya çıktığı, bilimlerin biçimlenmeye başladığı düşünülen görkemli Eski Yunan kültürü, Hristiyanlığın anlaşılabilmesi için incelenmesi gereken bir diğer alandır. Keuls Eski Yunan dünyası için *phallocracy* terimini üretmiştir, “sürekli erekte haldeki erkek üreme organının, *phallus*un imgesiyle sembolize edilen kültürel bir sistem” olarak tanımladığı *phallocracy* teriminin tipik özelliğinin ise kamusal alanda erkeğin kadının üzerindeki egemenliği olduğunu belirtmektedir ve bu yönetim biçimini şu sözlerle dile getirmektedir (1993: 1):

Eşlerini ve kız çocuklarını bir köşeye çeken, üremede dişinin rolünü karalayan, erkek üreme organları için heykeller diken, akranlarının oğlan çocuklarıyla cinsel ilişkiye giren, kamusal genelevlere mali destek sağlayan, bir tecavüz mitolojisi yaratıp da dizginlenemez savaş tehdidiyle uğraşan erkeklerin baskın olduğu bir toplum durumunda buna *phallus*un saltanatı demek uygunsuz değildir. Klasik Atina işte böyle bir toplumdur.

Keuls (1993: 4) Atinalı erkeklerin kadına karşı bir tür takıntılı korku (gynophobia) duyduklarını öncelikle Amazonlar söylenceleri üzerinden aktarmaktadır. Yunanlı erkek kahramanların nasıl bu kadın savaşçıları yendikleri; Amazonların, yani kadınların isyan çıkarıp onlara tehdit oluşturmaları diye onları nasıl boyunduruk altına aldıkları iki cinsiyet arasındaki savaşın başka bir dışavurumu olarak araştırmacının karşısına çıkmaktadır. Bu aynı zamanda Stone'un da dile getirdiği anaerkiyi ataerkiye boyun eğdirme motiflerinden biridir¹⁴³; ana tanrıçayı kaosa özdeşleştirip toplumun düzenini bozmasının karşılığında eril gücün binbir zorlukla ana tanrıçayı sildiği ya da evcilleştirdiği birbirinin neredeyse tıpatıp aynısı Hint-Avrupa söylencelerine de benzemektedir. Nitekim en eski Yunan yerleşimcilerinden sayabileceğimiz Mikenler İ.Ö. 1900 civarında Yunanistan'a gelip bir Bronz Çağı topluluğu oluşturmuş Hint-Avrupalılardır. Eski Yunan dünyasında Antik Tanrıça tapımları eril Tanrı'nın gölgesinde ve ona bağlı olarak varlığını sürdürürken "erken Yunan metinlerinde kadınlar erkeklerin evcil ve cinsel köleleridir". Bu nedenle ait oldukları alan evin içidir ve ev ile özdeşleştirilmişlerdir¹⁴⁴. Yunan komedya yazarı Menandros eserinde karakterlerinden birine seslettirdiği şu sözlerle kadın-ev ilişkisini dile getirmektedir: "Evli bir kadının, bir eşin sınırlarını, avluyu, çok aştn. Özgür bir kadının evin avlu kapısından öteye gitmek alışıldık değildir" (Lefkowitz ve Fant, 2016: 38).

Kadınların diğer Yunan kent devletlerine oranla daha fazla güce sahip olduğu, hatta Aristoteles'in yıkımlarını kadınlara verdikleri özgürlüklere bağladığı Spartalılar için bile kadının yeri ev olmuştur. Oğlan çocuklar asker olarak yetiştirilirken kız çocuklar güçlü anne ülkesiyle yetiştirilmiş ve eğitim görmüşlerdir. Erkeklerin evlilikten kaçınmasını önlemek amacıyla evli olmayan erkeklere yurttaşlık verilmemesine ilişkin bir yasa kabul edilmiştir ve bu durum erkeklerin evliliğe bir zorunluk olarak bakmasına neden olmuştur. Bu zorunluluğu French, "önceden düzenlenmiş bir tecavüz" olarak tanımlamaktadır; çünkü kadınlar gece kaçırılarak evlilik gerçekleştirmişlerdir. Zinanın büyük suç sayılmaması; babalığın ve dolayısıyla ata soyun çok önemsenmemesi odağın erkeklerin asker olarak yetiştirilmesinde kalmasını kesinleştirmiştir. Ayrıca daha fazla özgürlük ve otonomi sahibi olan kadınların ekonomik olarak da mülk sahibi olabilmeleri güçlerinin sağlamaştırılmasına katkıda

¹⁴³ Stone, anaerki toplamların ataerki Hint-Avrupa kavimlerinin istilaları sonucunda ne şekilde yok olduğunu, sahip oldukları kültürel motiflerin nelere dönüştüğünü arkeolojik ve yazınsal bulgularla değerlendirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Stone, M. (2000). *Tanrılar kadınen* (N. Şarman, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.

¹⁴⁴ Hala kolektif bilinçdışımızda bu kabulü taşımaktayız: İster antik dünya ister modern dünya olsun birçok araştırmacı yazdıkları başvuru metinlerinde, sözlüklerde okura kadın ile ilgili bilgiyi aile başlığı altında bulabileceklerine ilişkin bir not yazmışlardır.

bulunmuştur. Kadınlar ev çekip çevirme ve çocuk yetiştirmekle ilgilenenler de mülk sahibi olup zenginleşebilmişlerdir (French, 2008: 163-166).

Eski Yunan kültürünün en büyük temsilcisi Atina'da da kadının konumu değişmemiş, hatta Sparta'da az da olsa verilen özgürlükleri neredeyse hiçliğe kısıtlanmıştır. French Eskiçağ Atinası'nda kadının konumu ve kadına ilişkin algı konusuna kentin kuruluşu söylencesi ve eril-dişi tanrılar arasındaki güç ilişkisini anlatarak başlamaktadır. Ona göre her zaman erkekleri destekleyip çoğunlukla eril bir bakış açısına sahip olan, kentin kurucusu Tanrıça Athena'nın doğumu¹⁴⁵ ile Yunan söylencelerinde sıklıkla başvuru alan eril tanrının dişi tanrının güçlerini zorla alması teması¹⁴⁶ Antikçağ Atina kültürünün ne ölçüde kadın karşıtı olduğuna ilişkin önemli bir bulgudur. Yine French, Solon'un düzenlediği yasalar¹⁴⁷ ve sonrasında düzenlenen kanunlarla kadınların ve kölelerin yurttaşlığa kabul edilmeyişleri, kadınların bu kanunlarla aşırı derecede kısıtlanmaları, yine aynı kanunlarla kadınlar arasında iyi ve kötü iki kutup olmak üzere¹⁴⁸ bir derecelendirme yapılması ve bu derecelendirmeye göre kadının yaşamının hukuksal boyutta düzenlenmesi, kadınların toplumsal ve ekonomik konularda (giyim-kuşam, harcama, resmi/dini törenler, toplum içinde davranış) kısıtının denetçileri *γυναικονόμοι* (gynaikonomoi)¹⁴⁹, yasalar tarafından kadınların ve kölelerin korunmayışı, cinsiyeti kadın olan bebeklerin katli ya da terk edilişi, “kadın eş” için kullanılan sözcüğün anlamı¹⁵⁰,

¹⁴⁵ Zeus'un Metis'i yutmasından sonra alnından Athena'yı doğurması.

¹⁴⁶ Yine Metis'i yutan Zeus'un kadına ait olan doğurma özelliğini üstlenmesi ya da yine Semele'ye görünüp onun ölümüne neden olduktan sonra baldırından Dionysos'u doğurması vb.

¹⁴⁷ Solon'un mürekkep yerine kanla yazıldığı söylenen, en eski Atina yasası olan Draco yasalarını feshederken bazı kısımları koruduğu ve bunları düzenlediği öne sürülmektedir (Hornblower ve Spawforth, 1999: 496). Bu yasaların edisyonu, çevirisi ve de açıklamalı yorumu için bk. Leão, D. F. ve Rhodes, P. J. (2016). *The laws of Solon: A new edition with introduction, translation and commentary*. London: I. B. Tauris & Co. Ltd.

¹⁴⁸ Özgür kadınlar ile köle ya da odalık olan kadınlar arasındaki farklar suçlara verilen cezalar konusunda ortaya çıkmaktadır. Örneğin özgür bir kadını genelevde çalıştırmak üzere satmanın para cezası varken bu ceza dışındaki durumlar için gönüllü fuhuş ifadesi kullanılmaktadır (Leão ve Rhodes, 2016).

¹⁴⁹ Keuls bu denetçilerin görevlerine ilişkin yasanın olasılıkla Solon tarafından getirilmiş olduğunu öne sürmektedir (1993: 5). Winter ise Roma Dönemi'nde de var olan bu denetçilerin görevlerinin “harcamaya ilişkin yasaları uygulamak; kadınların dini bayramlar için kıyafetlerine yapacakları harcamaları kontrol etmek; zenginliğin rekabet amaçlı gösterişini kısıtlamak; babalar, erkek eşler ve tanrılar için kadınlara iffetli olmayı teşvik etmek; geçit törenlerinde giyimi standart hale getirmek” olduğunu belirtmektedir. Ayrıca yetkileri dahilinde güçlerinin sınırı da kadınlar bakımından oldukça caydırıcı ve biçimlendirici görünmektedir: Bu denetçiler bir kadının kıyafetine kanunen el koyabilir, bazı cezalar verebilir ve kısıtlamalarda bulunabilir; dahası kurallara uymayan kadını aşağılama amacıyla halka açık alanda kıyafetini yırtabilir, kadının bayramlara ya da adak törenlerine katılmadan menedebilir ve bayram listelerinde kadının ekonomik seviyesini aşağılara çekebilir (2003: 85-86). Ayrıntılı bilgi için bk. Winter, 2003; Ogden, D. (2002). *Controlling women's dress: gynaikonomoi*. L. Llewellyn-Jones (ed.), *Women's dress in the ancient Greek world* (203-226). Swansea: Duckworth ve The Classical Press of Wales.

¹⁵⁰ French kadın eş için kullanılan eski bir sözcük olan *δάμαρ*'ın (damar) “boyun eğmek” anlamına gelen başka bir Yunanca sözcükten türediğini öne sürmektedir (French, 2008: 168). Dolayısıyla halihazırda Atina'da kadın boyun eğen olarak adlandırılması kadın karşıtlığının bir diğer bulgusu olarak görünmektedir. Leão ve Rhodes bu sözcük için kadının babası tarafından kocasına verilmiş resmi bir söze (ἐγγύη: engyē) dayanarak evlilikle elde edilmiş kadın eş anlamını vermektedir (2016: 62). Ayrıca bk. Keuls, 1993: 6. Beekes *δάμαρ* sözcüğünün etimolojisinin bilinmediğini, ev için kullanılan (δάπεδον, δεσπότης, δόμος) sözcüklerinden türemiş olabileceğinin

*katachysmata*¹⁵¹ gibi bulgularla öne sürmüş olduğu kadın karşıtı Atina argümanını desteklemektedir. Bunlara ek olarak French Atina’da kadının konumu ile ilgili yaşam süresi, evlilik, zina, eğitim, haklar konusunda da bilgiler vermektedir: Erkeklerin kadınlardan daha uzun süre yaşamıştır; çünkü kadınlar küçük yaştan itibaren proteinsiz ve yetersiz beslenmiş ve erken anne olmuştur, bu da kadınların erken yaşta ölmelerine nedeni gibi görünmektedir. Evlilikler kadın için 12-14 yaş aralığında gerçekleşirken erkek için 30 ve sonrasında gerçekleşmektedir. Erkekler için zorunlu olan evliliğin amacı çocuk yapmaktır. Erkeklerin aksine kadınlardan evlilik öncesi bakire olması, evlilik süresince de eşine sadık olması beklenmiştir. Soyunmak beden işçiliği ve *ἐταίρᾱς*¹⁵² ile ilişkilendirildiğinden evli kadının eşi için soyunması bile hoş karşılanmamıştır. Tutkuyla bağdaştırılmadığı ve söylencelerde yer alan tecavüz anlatılarıyla¹⁵³ tecavüze toplumsal bir kutsallık bahşedildiği için evlilik içindeki cinsel ilişki tecavüz şeklinde gerçekleşmiştir. Bunun dışında tecavüz durumunda erkek cezalandırılırken mağdur kadın beden işçiliği için satılmıştır. Bir erkeğin evli bir kadına tecavüz etmesi durumunda erkek eril yasayı bozup ata soyun en önemli göstergesi babalık konusunda kuşkuya neden olacağı için idam edilmiştir. Kadın ise eğer babası yurttaşsa zorla eşinden boşanması sağlanıp tüm festival ve seremonilerden men edilmiştir. Kadınların yurttaşlıkla bağları babaları aracılığıyla olmuş, babanın yurttaşlığıyla kategorize edilmiştir. Bu nedenle resmi kayıtlarda kadınların adı neredeyse hiç geçmemiş, bir oğlan çocuğun yurttaşlığı ise annesinin babası ve kendi babasının yurttaş olmasıyla kayıtlara geçmiştir. Erkeklerin eğitim hakkı kadınlara verilmemiştir. Yine de kadınlar bazı haklara sahip olmuşlardır: Babaları ve kocaları tarafından özgürce öldürülmemişler, küçük ölçeklerde satış yapabilmişler, her ne kadar kendileri yararlanmasa da çeyiz hakları olmuştur; tek çocuk olmaları durumunda mirastan

düşünüldüğünü aktarmaktadır (2010: 301). Chantraine ise bunun arkaik bir sözcük olduğunu, hatta Attika lehçesinde kullanımının nadir olduğunu, hukuksal metinlerde “kadın eş” anlamında kullanıldığını, ev (*δῶμος*) sözcüğünden türemiş olabileceği olasılığını dile getirmektedir. Bir başka olasılık ise Yunanca öncesi bir dilden gelmiş olmasıdır (1977: 250). Bu iddialar ışığında kadının etimolojik düzlemde evle ilişkilendirildiğini söylemek mümkündür. Ancak Beekes ve Chantraine’in iddiaları French’in iddiasını desteklememektedir. Öte yandan Liddell ve Scott ise French’i doğrular nitelikte *δάμαρ* sözcüğünün evcilleştirmek, bir kocaya tâbi etmek, boyun eğdirmek anlamlarını taşıyan *δαμάζω*dan geldiğini belirtmektedir (1996: 368). Ayrıca bk. Keuls, 1993. 6.

¹⁵¹ *καταχύσματα*. Bir gelin yeni evine ilk kez girdiğinde başından aşağı fındıklar, kuru meyveler, incirler dökülmesi şeklinde gerçekleşen törene verilen addır. Bu tören aynı zamanda yeni köleler için de yapılmıştır (Hornblower ve Spawforth, 1999: 927). Bu da French’in öne sürdüğü üzere kadınların hane içerisindeki konumunun kölelerle bir olduğuna ilişkin bir bulgudur.

¹⁵² Hetaira: Eğitimli ve kültürlü beden işçisi kadınlar.

¹⁵³ Yunan mitolojisinin büyük çoğunluğu tecavüz anlatılarıyla doludur: Babası tahtından olur korkusuyla kapalı bir yere sakladığı Danae’ı arzulayan “Tanrıların ve insanların Tanrısı” Zeus altın damlası kılığına bürünerek ona tecavüz eder; Zeus, kocası Amphytrion kılığında Alkmene’ye tecavüz eder; yine kuğu kılığına bürünen Zeus Leda’ya tecavüz eder; Zeus kardeşi Hades ya da bir yılan kılığında ya da Hades’in kendisi öz yeğeni Persephone’ye tecavüz eder. Bu tecavüzlerden kaçıp kurtulmayı başaranlar da olur, ancak onlar da kendi yaşamlarından feragat ederler; örneğin Apollon’un tecavüzünden kaçmaya çalışırken Daphne çaresizce kurtulmayı dilemiş, tanrılar ise onu bir defne ağacına çevirerek bu durumdan kurtarmışlardır. Apollon’un dengi ya da üstü bir çok tanrı olmasına karşın hiçbir Apollon’u durduracak bir şey yapmamış, bunun yerine Daphne’nin insanlığını elinden almıştır.

yararlanmışlar, ancak her durumda olduğu gibi bunda da bir erkek gerçekleştiriciye gereksinim duyulduğundan en yakın erkek akrabasıyla evlenmesi sağlanarak mirasın aile içinde kalması sağlanmıştır. Nihayetinde Helenistik Dönem ile birlikte sürekli gerçekleşen savaşların sonucunda eril denetim ve güç azalınca, İ.Ö. 350 yılından sonra kadınlar bazı haklar kazanmıştır: Bazı eyaletlerde kız çocukları eğitim alabilmiş, evlilik anlayışı partnerliği içererek yumuşamış, erkek himayesi zorunlu olsa da kadınlar finansal işlemler gerçekleştirebilmiş, hatta Pompeii’de kadınlar seçime¹⁵⁴ katılabilmıştır. Tüm bunlara karşın French Atina’da kadının hakları ve konumunun Aristoteles’in belirlediği ölçüde kaldığını, yaşamın kadın için ilerlemediğini dile getirmektedir. İskenderiye’de Hypatia¹⁵⁵ ve Miriam¹⁵⁶ gibi örnekler veren French kadınların erkeklerle bir ölçüye kadar eşit hakları söz konusu hak öncekine göre önemsizleştğinde elde ettiklerini belirtmektedir: “[Kadınların] mülk sahibi olmalarına izin verildiğinde mülk sahipliği artık yurttaşlık bildirmemekteydi; polis’in görevlileri olduklarında bu artık idari bir gücün mevkisi değildi” (2008: 166-177).

French’in ifadesiyle Roma Atina kültürünü yutmuştur (2008: 178); Atina’nın dinini, sanatını alıp kendisine uyarlayan Roma kültürü halihazırda ataerkil bir düzen içerisinde işlev gördüğü için kadın her zaman erkekten sonra gelmektedir, onun sağlayıcısı ve tamamlayıcısı olmakla birlikte evin düzenleyici parçası olmuştur. Daha kuruluş söylencelerinde¹⁵⁷ bile kadınlar Romalı değildir; Romulus yanına adamlarını alıp bir ziyafete gitmiş, adamları da

¹⁵⁴ Histria’da bir kadın yüksek kamu görevlisi olmuş, Frigya’da başka bir kadın siyasi olarak atanmış ve Asia Minor’da Phyle adında bir kadın en yüksek kamu görevlisi olup su deposu ve su kemerleri yaptırmıştır (French, 2008: 174).

¹⁵⁵ Başarılarından çok trajik ölümünün günümüzde bile konuşulduğu Hypatia ise İskenderiye’de Yeni-Platoncu okulun başına geçmiştir.

¹⁵⁶ I. yüzyılda, İskenderiye’de yaşamış olan Yahudi bilim insanı Miriam *Maria Practica* başlığını taşıyan bir simya kitabı yazmıştır.

¹⁵⁷ Burada Romalılardan önce İtalya’da var olan Etrüsklerin kadın konusunda nerede durduğuna da değinmek yararlı olabilir. French’in aktardığına göre Etrüsk kadınları güzel, atletik, alkole düşkün ve cinsel bakımdan özgür olmuşlardır. Etrüsklerin soyu ana yanlı ilerlemiş, bir ölçüt olarak babalık önemsenmemiş, bütün çocuklar eşit yetiştirilmiştir. Kadın ve erkekler eş olarak aynı sosyal yaşantıyı paylaşmış ve kadınlar kamusal alanlarda var olabilmıştır (2008: 178). French’in bu görüşünün destekleyicisi iki Yunan-Roma kaynağından söz edilebilir. Biri Athenaeus’un *Filozofların Ziyafeti* (Δειπνοσοφισταί, Deipnosophistai) adlı eserinde Etrüsk kadınlarını ve yaşantılarını anlattığı bölüm (12.517-8), bir diğeri de Livius’un *Kentin Kuruluşundan İtibaren* (Ab Urbe Condita) adlı eserinde Lucretia’nın tecavüzü üzerinden Etrüsklerin tahttan indirilişini anlattığı bölüm (III. 44). İzzet, French’in de öne sürdüğü iddialara ilişkin yazınsal ve arkeolojik olmak üzere iki yönden Etrüsklü kadınları ele aldığı çalışmasının yazınsal kısmında Athenaeus’un ve Livius’un söz konusu bölümlerini incelemiş, sonuç olarak da özellikle Livius’un metni üzerinden bu anlatıların temelinde Etrüsklü kadınlarla Romalı kadınları erdem bakımından karşılaştırma, Romalı kadınlara yanlış abartılı biçimde sunma ve onlara ideali gösterme amacının yattığını öne sürmektedir. Bu anlatıları tamamen uydurma olarak nitelendirmemekle birlikte Etrüsklü kadınların sahip olduğu düşünülen haklara ve konuma tam olarak sahip olmamış olabileceklerini de düşündürmektedir. Arkeolojik olarak da mitoloji ve günlük yaşamın resmedildiği Etrüsk el aynalarını inceleyen İzzet, bu aynaların gündelik yaşamın birer replikası olmaktan çok idealize edilmiş bir olgunun kanıtı olarak görülebileceğini iddia etmektedir (2012: 66-77). Etrüsk kadınlarının sahip oldukları hakları aktaran Romalılar ise aslında araştırmacılara Romalı erkeklerin perspektiflerinde kadınların nasıl olmaları ya da olmamaları gerektiğinin ipuçlarını vermektedir.

ziyafete katılan kabilelerden Sabinlerin eşleri olan 50 kadını kaçırp onlarla *confarreatio*¹⁵⁸ uyarınca evlenmişlerdir. Sabinler eşlerini, kız çocuklarını almaya geldiklerinde kadınlar yeni eşlerini bırakmayıp iki kabile arasında uzlaştırmacılık görevini üstlenmiştir. Daha da eskiye gidersek, Augustus'un Maecenas aracılığıyla korumasını üstlendiği Vergilius'a milli değerleri vurgulayan, Homeros'un eserlerine denk olacak biçimde yazdırdığı *Aeneis*'te ise Aeneas bir kadınla birlikte olmaktan çok daha önemli gördüğü devlet kurma ülküsünü gerçekleştirmek için hiçbir açıklama yapmadan Kartaca Kraliçesi Dido'yu terk etmiş¹⁵⁹; Latium'a geldiğinde kralın müstakbel damadı Turnus'a meydan okuyarak kralın kızı Latina'yla evlenmiştir. Şartları yaratan ya da değiştiren erkeklerin kurduğu denklemde kadınlar, onların istedikleri an çıkardıkları ya da istedikleri an istedikleri konuma getirdikleri pasif varlıklar olarak görülmüştür. Kaldı ki kadınlar yasal olarak kusurlu, zayıf (*imbecillitas*, *infirmetas sexus*, *levitas animi*) olarak tanımlanmaktadır (Thomas, 2002: 83; French, 2008: 179).¹⁶⁰ Yaşamları boyunca erkek bir koruyucuya yasal olarak gereksinim duyan kadınlar bekarken babalarının, evlendiklerinde eşlerinin koruması altında yaşamışlar; babaları ya da kocaları olmadığı durumlarda da başka bir erkeğin koruyuculuğunda yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Adları da bu toplumsal sistemi yansıtır biçimdedir. Romalı kadınların kendilerine ait adları olmamıştır. Örneğin Iulius adında Romalı bir erkeğin kızının adı Iulia olacaktır; diyelim ki Iulia, Agrippa adlı bir erkekle evlenmiş olsun, bu durumda adı Iulia Agrippina olacaktır: Iulius'un kızı Agrippa'nın karısı. Bu adda birden fazla kız çocuğu olduğu durumlarda da çeşitli sıfatlar eklenmiştir: Yaşlı, genç, birinci, ikinci vs. Bu durum aile merkezli Roma yaşamında ailenin

¹⁵⁸ Eski Roma'da erkek eşi *manus* gücü veren evlilikler üç şekilde gerçekleşmiştir. *Usus*: Kadın evlendikten sonra bir yıl boyunca sürekli yeni evinde kaldığında eşinin *familiasına* ait sayılmıştır, bir yılın sonunda eşi *manusu* elde etmiş ve kadının üzerinde bir babanın evi ile çocukları üzerinde yetki sahibi olabildiği *patriapotestas* kadar güçlü bir şekilde söz sahibi olmuştur. *Farreus*: Iuppiter Farreus'a gemik buğdayından (*farreus*) yapılmış bir ekmek sunulduğu bir seremoniyle erkek *manusu* elde etmiştir. Sabin kadınları da bu biçimde evlenmiştir ve bu tür evliliğe gemikten yapılmış ekmeği paylaşma anlamına gelen *confarreatio* denilmiştir. *Coemptio*: Beş Romalı erkek yurttaşın ve bir tartı taşıyıcının eşlik ettiği seremonide erkek resmen kadını satın almıştır ve bu satın almayla kadın üzerindeki *manusu* elde etmiştir. Sonucunda bu gücün elde edildiği evlilikler Augustus döneminde oldukça azalmıştır (Evans Grubbs, 2002: 21-22).

¹⁵⁹ *Aeneis* erkek bir kahramanın kendi çağı için soylu sayılan bir amaç uğruna yaşadığı maceraları konu edinmektedir. Bu nedenle merkezinde bir erkeğin ve onun duygularının da dahil olduğu benlik mekanizmasının vurgulanmasından daha doğal bir şey olamaz. Ancak buradaki temel konu ideal erkek olarak resmedilen ve bir ulusun önderi olan Aeneas'ın yaşadıkları ve eylemleri yanında duygu ve düşüncelerinin de erkek merkezci olmasıdır. Vergilius eserini erkek merkezi ve mizojinist bir toplum için, yine erkek merkezci ve mizojinist bilinçaltıyla yazmıştır. Dido'yu terk eden Aeneas'ın rüyasına, tanrıların girip ona "asıl" görevi olan Roma'yı kurmayı hatırlatmaları ve bunun sonucunda Aeneas'ın yaptıklarından, yani Dido'yla yaşadığı ilişkiden, utanarak Romalı erkek için en önemli kavram olan *pietas*ı sürdürme girişimi çağın ve toplumun zihin yapısı üzerinden okunmalıdır. Buna göre Dido-Aeneas örneğinde olduğu gibi evlilik karşıtı, yani mizogamist düşüncelerin altında yatan şey bir kadınla evli olmanın/ bir kadınla ilişki içerisinde olmanın erkeği entelektüel ve soylu amaçlardan alıkoyacağı düşüncesidir. Böylelikle hem kadın, erkeğin hayatında kendi amaçları söz konusu olduğunda kolaylıkla katıp çıkarabileceği bir nesne haline gelmekte hem de kadının karşısına konulan eylemlerin entelektüelliği ve soyluluğu kadında bunların yoksunluğunu vurgulamaktadır.

¹⁶⁰ Ayrıca bk. Evans Grubbs, 2002: 51-52.

babasına yaşama, ölüme, cezaya, köleliğe tek yetkili olarak karar vermesine imkân tanıyan *patria potestas*¹⁶¹ hakkıyla düşünüldüğünde kadınlar açısından daha kısıtlayıcı olmuştur. French Yunanlı kadınlardan daha iyi durumda olduklarını düşündüğü Romalı kadınların durumlarını iyi yapan birkaç şeyin şunlar olduğunu dile getirmektedir (French, 2008: 178-179): Evlilik kanunları kadının her yıl üç geceyi ailesinin yanında geçirerek evliliğine, kocasının koruyuculuğuna bir süre ara verebileceği aralıklar¹⁶² yaratmıştır. Yapacakları evlilik çeşidini seçebilmişler, koruyucularını seçebilmişler, koruyucularının izni olursa çocuklarına miras bırakabilmişler, onlardan miras alabilmişlerdir; İ.Ö. 300 yılından itibaren bazı kız çocukları eğitim alabilmişken İ.Ö. 200'den itibaren *plebsten* kız çocukları 12-13 yaşına gelene dek okula gidebilmişlerdir. Zengin kadınlar birçok alanda eğitim¹⁶³ alabilmiş olsalar da bir meslek edinmemiştir. İ.Ö. I. yüzyıldan itibaren evlilik anlaşmaları karşılıklı yapılmıştır.

Bu üç Eskiçağ kültürü için kadının cinsiyeti ve konumuna ilişkin hukuksal, yazınsal ve arkeolojik bulguları genel hatlarıyla ele aldığımız bu bölümün sonunda—kanımca— şu iki önemli soruyu sormak gerekmektedir: Öncelikle ataerkinin baskın olmasına karşın kadınların bazılarının kamusal alanda çalışabildikleri, bu çalışmalarının karşılığında ücret alabildikleri; küçük de olsa bazı seçimler yapabildikleri; bazılarının eğitim alabildiği, bazılarının eser verebildiği; bazılarının adları ya da yurttaşlık hakları yokken bazılarının yasal belgelere kendi adlarını yazabildikleri görülmektedir. O halde, bu bulguları kadının aslında varsaydığımız ölçüde kısıtlanmadığı¹⁶⁴ şeklinde mi değerlendirmeliyiz? İkinci olarak 122. dipnotta da belirtildiği üzere kadının cinsiyeti ve konumuna ilişkin görüşleri çok boyutlu değerlendirmemiz gerekliliği bir yana yazının sosyolojik propaganda etkisinin ölçüsü konusunda neler söylenebilir; daha doğrusu bir toplumu içinde yetişen bireylerin ortaya koyduğu eserler mi biçimlendirmektedir, yoksa bir toplumu içinde yetişen bireylerin ortaya koyduğu eserleri mi biçimlendirmektedir? Örneğin Yahudi İncili'nin özgün yazılış amacı ataerkil bir toplum

¹⁶¹ *Patria potestas*ın etki alanından çıkıp bağımsız (*sui iuris*) hale gelen erkeğin *paterfamilias* (aile reisi) olmasıyla edindiği haklardır. Roma aile kurumunun temelini oluşturan *paterfamilias* mevkisinin gücü ailenin bağlı olduğu sınıfa göre değişmekle birlikte mevkinin kendisi Roma toplumunun her ailesinde mevcuttur ve yasaya tabiidir (Sawyer, 1996: 18-19).

¹⁶² French'in sözünü ettiği bu aralık kadının koruyucusu olarak eşini değil babasını görme imkânı tanımaktadır. Bir yılın tümünü eşiyle aynı evde geçirmeyen kadın onun himayesine girmiş sayılmamaktadır. Dolayısıyla eşi *manusa* sahip olamayacağından babasının *patriapotestas* yetkisi altındadır.

¹⁶³ Hem Eski Yunan-Roma hem de Doğu Roma İmparatorluğu'nda kadınların eğitimi konusunda bk. Kaynak İltar, E. ve Akçoru, R. (2020). Eğitim felsefesi bağlamında Doğu Roma İmparatorluğu'nda kadınların eğitimi. *Arkhe-Logos Felsefe Dergisi*, 11.

¹⁶⁴ Kadınların yaşantılarında kimi durumların, çoğunlukla da geleneklerin amaçlarının yorumlanması konusunda şöyle bir örnek vermek yerinde olacaktır. Keuls (1993:6) ve French (2008:168) Eski Yunan geleneklerinden *katachysmatayı* (bk. s. 61, dipnot 152) kadınların kölelerle eş tutulduğuna ilişkin kesin bir bulgu olarak vermektedir. Öte yandan birçok açıdan Eski Yunan'da kadının erkekten daha aşağı bir konumda olduğunu kabul etmelerine karşın Hornblower ve Spawforth bu geleneğin aslında evin yeni fertlerini sıcak bir biçimde karşılama isteği taşıdığını belirtmektedir (1999: 927).

yaratmak mıdır, yoksa Yahudi İncili ve yorumları halihazırda kendi ataerkil toplumunun bir dışavurumu mudur?

İlk sorunun kesinlikle son olmayacak bir yanıtı için şu söylenmelidir ki herhangi bir toplumda kadına ilişkin herhangi bir durumu ya da tanımı işlerken kadının karşısına konulan grubun ya da grupların da—bu, Eskiçağ Yahudi, Yunan ve Roma toplumları için erkek anlamına gelmektedir—irdelenen durum ya da tanımla ilişkileri boyutunu da karşılaştırarak incelemek gereklidir. Örneğin Meyers Yahudi İncili’nde geçen kadın adlarının oranının tüm adlarla karşılaştırıldığında %8 olduğunu belirtmektedir. Arkeolojik bulgulardan yola çıkan Taitz vd. bazı kadınların mühürleri olduğunu dile getirmektedir. Yine Atina kent devleti kayıtlarında kadınların adı geçmemektedir, Roma’da ise kadınların adları erkeklerle olan ilişkileri ölçüsünde biçimlenmektedir. Kişiye bir tanım yüklemenin, o kişiyi kendine özgü var edebilmenin ilk yolu adlandırmaktır; bu bağlamda Eskiçağ Yahudi, Yunan ve Roma toplumlarında kadın bir doğumun, bir evliliğin ya da bir var oluşun kendisine talih getirecek olmasıyla yasaların, metinlerin izin verdiği ölçüde ve ataerkinin boşluklarından yararlanarak kendisini var edebilmenin savaşını vermiş gibi görünmektedir. Erkeklerle karşılaştırıldığında birkaç kadının mülk sahibi olması, birkaçının eğitim alabilmesi, birkaçının evraklara kendi adıyla imza atabilmesi kadınların durumunun aslında çok da kısıtlı olmadığını değil; aksine bu “ayrıcılıkların” oluşmasında sözü edilen kadınların “birkaç” sıfatıyla nitelendirilmelerini sağlayan olağandışı durumun ve çoğunlukla bu kadınların erkekler tarafından desteklenmelerinin ilgisi var gibi görünmektedir.

İkinci soruya gelecek olursak şöyle bir yanıt vermek mümkündür: Söz konusu eser hukuksal bir belge niteliğindeyse—toplumların her daim kurallara uymamış olabileceği de hesaba katılarak—bizlere toplumsal yapının daha açık ve net bir resmini vereceği kesindir. Ancak bu hukuksal belge eğer dinsel hukuku konu ediniyorsa yorumlamalara açık bir yapısı olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Aksi takdirde bugün kutsal olarak addedilen Tevrat/Yahudi İncili, İncil ya da Kuran’ı önceki çevirilerinden farklı çevirmek bile mümkün olmayabilirdi. Dolayısıyla örneğin Yahudi İncili’nin erkekler tarafından, erkekler için, erkekler hakkında yazılmış olmasının ve kadını bu düzlemde tanımlayıp bunu yüzyıllarca bu şekilde yaymasının altında yatan nedenin toplumların böyle metinleri kendi yapıları uyarınca düzenledikleri olduğu düşünülmelidir. Bu düzenleme, var olan sosyal yapının devamını da teşvik edeceğinden toplumun yazını biçimlendirdiği, aynı anda da yazının toplumun var olan biçiminin devamlılığını sağlama ya da var olan biçimi değiştirme aracı konumunda olarak biçimlendirdiği söylenebilir.

1.3.2. Mizojini ve Mizojinist Yazın

Mizojini Eski Yunanca “nefret etmek” anlamına gelen *μισεῖν* (misein) eylemi ile “kadın” anlamlarını karşılayan *γυνή* (gynē) sözcüğünün birleşiminden oluşan ve “kadın nefreti” olarak çevirilen *μισογυνία* (misogynia) sözcüğünden gelmektedir. Sözlükte bu iki sözcüğün bir araya gelip oluşturduğu üç sözcük daha bulunmaktadır: *μισογύναιος, ον* (misogynaios, on) ya da *μισόγυνος, ον* (misogynos, on); *ὁ μισογύνης* (ho misogynēs). Bu sözcüklerin hangi eserlerde yer aldığına ilişkin bir tarama yapıldığında Yunanca eserlerde “kadın düşmanı”¹⁶⁵ ya da “kadından nefret eden erkek” kavramının yerleşik olduğu görülmektedir. Bir komedyaya ana karakter olabilecek denli sık görüldüğü öne sürülebilir. Örneğin Strabo, Thracialı bir soy olan Getae’den söz ederken Yunan komedyacı Menandros’un *ὁ Μισογύνης* (Ho Misogynēs) adlı bir oyunu olduğunu dile getirmektedir (7. 3. 4) ve oyundan alıntılar yapmaktadır. Bu oyuna göre Getae için bir erkek on bir ya da on iki kadınla evlenmeli, dört ya da beş kadınla evlenip de ölürse o erkek için bekar olarak yas tutulmalıdır. Strabo bu bilginin başka yazarlar tarafından da doğrulandığını dile getirmektedir. Yine de bu insanların kadınsız bir yaşamı adaletli ve görevbilir olarak tanımlamasına karşın poligami uygulamasının varlığını sorgulamaktadır. Menandros’tan alıntılar yapmaya devam eden Strabo bu kez de adaklara kadınların harcadığı paralardan şikâyet eden bir erkek ile oyunun baş kahramanı “kadından nefret eden erkek” (*ὁ μισογύνης*) arasında geçen diyalogdan söz etmektedir: “Tanrılar bizi mahvediyor, özellikle de biz evli erkekleri, çünkü mutlaka her zaman bir bayram kutluyor olmalıyız”. Evlilik karşıtı yani mizogamist bir düşünceyle diyaloga başlayan bu erkeğe, oyunun baş kahramanı olan “kadından nefret eden erkek” sıklıkla bu tür şeylerden şikâyet ederek şu sözleri dile getirmektedir: “biz günde beş kere adak adardık, yedi görevli kadın etrafımızda ziller çaldı, bu arada diğerleri de tanrılara seslenirdi”. Strabo bu dizeleri Getae hakkında ayrıntılı bilgi edinebilmek adına değerlendirmektedir. Çünkü onlar hakkında öne sürülen düşüncelerden biri kadınsız bir yaşamın tanrı katında saygın bir konumu olduğunu düşünmelerine ilişkindir, diğeri de on bir ya da on iki kadınla evlenmeyen erkeğin gerçekte evli sayılmayacağına ilişkindir. Bu çelişkiyi¹⁶⁶ çözmek için Menandros’un dizelerini alıntılarken aslında hem bu kabilenin—dolayısıyla bu kabile hakkında Menandros özelinde Yunanlıların— kadınları olağandışı ve abartılı tanrı

¹⁶⁵ Literatürde mizojini doğrudan “kadın düşmanı” olarak Türkçeleştirilmiş görünmektedir. Ancak kanımca düşman sözcüğü mizojininin anlamını daraltmaktadır, üstelik bu konuda değerlendirme yapılırken nefretin üzerinde durulması da kavramın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

¹⁶⁶ Benzer bir durumu Gilmore (2001) Yeni Gine Adası sakinleri için aktarmaktadır. Yeni Gine’de erkekler kadınlardan ayrı evlerde oturacak, onlara bir çeşit bulaşıcı hastalık gözüyle bakacak kadar nefret etmektedir. Bu nefretin içerisinde kadınların erkeklerin bedenlerini kirletecek düşüncesi yatmaktadır. Henüz çocukluğundan itibaren tüm erkeklerle bir kadınla belirlenen en az ölçüden fazla iletişim içine girdiğinde tüm gelişimini tehlike attığı öğretilmektedir. Öte yandan Gilmore bu aynı erkeklerin cinsel ilişkiye girmekten hoşlandıklarını, hatta bunun için fırsat kolladıklarını da belirtmektedir.

tapımlarıyla ilişkilendirdiklerini hem de kadınların para harcama alışkanlıklarının aşırı olduğuna ilişkin bir kanının varlığını göstermektedir. Kaldı ki Strabo açıkça kadınların dinin kurucuları olduğunu da öne sürmektedir: “...çünkü herkes kadınları dinin temel kurucuları olarak değerlendirme konusunda hemfikirdir ve erkeklerin tanrıların tapımlarına, bayramlara ve dualara karşı daha ilgili olmalarını teşvik eden de kadınlardır; kendi başına yaşayan bir erkeğin bu şeylere bağımlı olması oldukça nadir bir durumdur” (7. 3. 4).¹⁶⁷ Strabo’nun burada sözünü ettiği din kavramı içerisinde batıl inançlar gibi mantığa aykırı unsurlar taşır gibi görünmektedir; çünkü erkeklerin dinsiz olduklarını değil kadınların dinsel ritüellere bağımlı olduklarını dile getirmektedir. Burada dikkat edilecek bir diğer konu da kadınların kendilerine belirlenen alan olan evden dışarı çıkabildikleri nadir fırsatlardan ibadetler, bayramlar ve dualara ne kadar özen gösterdikleridir. Son olarak Strabo’nun çözmeye çalıştığı çelişki de oldukça dikkate değerdir. Ona göre bir kabile, bir kişi ya da herhangi bir topluluk kadınlardan nefret ediyorsa birçok kadınla evlenmeleri mantık dışıdır. Ancak daha kendi verdiği örneğin içerisinde Menandros’un ana karakterinin kadınlarla bir geçmişi olduğu açıktır. Bir başka örnek ise Eski Yunan dünyasında çokça mizojiniyle özdeşleştirilen Euripides üzerine anlatılanlardır. Birçok yazar ya ondan alıntı yaparak ya da onunla ilgili bir olay anlatarak Euripides’in kadınlarla olan ilişkisine değinmektedir. Bunlardan biri olan Tarsuslu Antipater, Euripides’in biçimini mizojinist olarak değerlendirirken bir kadınla yaşama konusunda deneyimsiz olmadığını Euripides’in dizeleriyle açıklamaktadır: “Çünkü bir kadın kocası için son derece hoştur/ hastalıkta ve sorun yaşarken, eğer kadın evi iyi yönetirse/ hem onun öfkesini yatıştırarak hem de kocasının ruhunu umutsuzluktan kurtararak./ Arkadaşlarının hainliği bile hoş bir şey haline gelir” (SVF, FM: 25-31).¹⁶⁸ Yine Hieronymus da Euripides’in kadınlar hakkında kötü konuştuğunu dile getirmektedir: “Totae Euripidis tragœdiæ in mulieres maledicta sunt” (MPL023, 1. 48:317). Athenaeus ise *Deipnosophistae* adlı eserinde Hieronymus’tan bir alıntı yaparak Euripides’in kadınlarla olan ilişkisini aktarmaktadır: “Şair Euripides de kadınları severdi¹⁶⁹, Hieronymus *Tarihsel Açıklamalı Yorumlar* adlı eserinde şunları söylemektedir: ‘Birisi Sophokles’e, Euripides’in tragedyalarında kadınlardan nefret ettiğini¹⁷⁰ söyleyince Sophokles de şöyle demiş: ‘Yataktayken kadınları sever’¹⁷¹.” (13. 5). Tüm bunlar da yine bir mizojinistin kadınlardan uzak kalma gibi bir zorunlulukları olmadığını, tersine bir kişinin hem

¹⁶⁷ Metnin tümü için bk. Strabo. (1954). *The geography of Strabo*. (H. L. Jones, Çev.). Cambridge: Harvard University Press.

¹⁶⁸ Ayrıca bk. Deming, W. (2004). *Paul on marriage and celibacy: The Hellenistic background of 1 Corinthians 7*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

¹⁶⁹ φιλογύνης δ’ ἦν.

¹⁷⁰ μισογύνης ἐστὶν Εὐριπίδης.

¹⁷¹ φιλογύνης: philogynēs.

mizojinist olup hem de kadınlara “düşkün” olabileceğini göstermektedir. Ayrıca birçok kişi tarafından mizojinist olarak nitelendirilen Euripides bir kadının ancak evi iyi çekip çevirir de eşini rahatlatırsa hoş olabileceğini öne sürerek aslında kadının kendisine atanan görevleri kendisine ayrılan mekânın sınırları içerisinde yerine getirmesi şartıyla iyi sayılabileceğini vurgulamaktadır. Belki de burada en çok dikkat edilmesi gereken şey erkekler kadına nefreti içeren *μισογύνης* sıfatıyla tanımlandıklarında kadınları küçümsediği, onların davranışlarını gereksiz bulduğu, onları belli ölçütlerle sınırlamak gerektiğini düşündüğü görülürken kadına “düşkünlük” içeren *φιλογύνης* sıfatıyla tanımlandıklarında kadınları cinsel anlamda bir nesne olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bu noktaya farklı bir açıdan bakıldığında yalnızca bu iki sözcüğü karşılaştırarak bile kadının en azından Eski Yunan toplumundaki yeri daha açıkça görülecektir. İlk anlamıyla “sevmek” sözcüğünü karşılayan *φιλεῖν* sözcüğü “bilgelik” anlamına da gelen *σοφία* sözcüğüyle birleştiğinde yüce bir ideal olarak görülen ve “bilgelik sevgisi” olarak çevrilen *φιλοσοφία*, yani felsefe anlamını taşımaktadır. Burada söz konusu olan sevginin yüceliği bilgelikten gelmektedir. Aynı “sevmek” eylemi (*φιλεῖν*) “kadın” sözcüğüne eklendiğinde “felsefe” sözcüğünde olduğu gibi olumlu bir anlam taşımamaktadır, “kadın yanlılığı, kadına duyulan sevgi/saygı” gibi anlamları karşılamamaktadır.¹⁷² Tersine Türkçeye çevirirken tarafımızca kullanıldığı üzere bir aşırılık bildiren düşkünlük ifade edecek biçimde bir anlama gelmektedir. Hem Sophokles’in Euripides’in düşkünlüğünü açıkladığı sözleri hem de Getae toplumundaki erkeklerin kadına kötücül bakış açılarına karşın on bir, on iki kadınla evlilik uygulamaları bunun doğruluğuna verilebilecek en önemli örnekler olarak görünmektedir.

Mizojinist sözcüğünün geçtiği bir başka eser ise Diogenes Laertios’undur ve Stoa filozofu Kitionlu Zenon’un yaşamını anlattığı bölümde Diogenes şu ayrıntıları vermektedir: “Oğlanlarla pek ilişki kurmazdı, kadın düşmanı (*μισογύνης*) görünmemek için bir iki kez küçük bir köle kızla birlikte oldu” (7. 13; Diogenes Laertios, 2004: 306). Buradan mizojinist görünmenin de bir ölçüde yadırgandığına ilişkin bu alıntı özelinde bir sonuç çıkarmak mümkündür. Bir başka örnek olarak Cicero *Tusculanum Disputationes* adlı eserinde (4. 23) akıl sağlığını konu edindiği bölümde mizojiniden söz etmektedir. Stoacı Chrysippus’un adını andıktan sonra akıl sağlığını

¹⁷² Benzer anlamı daha net bir biçimde Augustinus’un anlatılarında da bulmak mümkündür. Augustinus ruh için bedeni ağır bir zincir olarak tanımlamakta ve ruhun kanatlarını özgürce açabilmesi için Tanrı’ya sevgiyle (*amor castus*) dönmesi gerektiğini belirtmektedir. Ancak buna Tanrı izin verirse, gerçekleşecektir. Bu sevgi yerine altın, övgü, kadın severlere izin verdiği takdirde gerçekleşmeyecektir. Augustinus altın severlerin (*amatores auri*), övgü severlerin (*amatores laudis*) ve kadın severlerin (*amatores feminarum*) sahip oldukları şeyin sevgi (*amor*) değil, tutku (*cupiditas*) ya da şehvet (*libido*) olduğunu öne sürmektedir (*mor. eccl. Manich., I. XXI. 41*). Dahası Augustinus, Eski Ahit’in Kral Süleyman’ı kadın düşkünlüğü olmakla (1 Kgs 11: 1-4) suçladığını aktarmaktadır (*doctr. Christ., III. 72*). Kadın düşkünlüğü sözcük öbeği için ise *amatorem mulierum* sözcük öbeğini kullanmaktadır. Dolayısıyla *φιλογυνία* da *amor feminarum/mulierum* da olumlu bir anlam içermemektedir.

hastalıklarla mahvedecek olan durumların kuvvetli arzu (libido) ve neşeden (laetitia) kaynaklandığını belirtmektedir. Eğer ki bir kişi örneğin paraya karşı aşırı bir istek duyar da o an Cicero'nun deyişiyle Sokrates'in ilacı (Socratica medicina) olan mantıkla düşünmeye sevk edilmezse bu istek bedenın tüm yaşamsal organlarını sararak bir alışkanlığa, alışkanlık da tedavi edilemeyecek bir hastalığa dönüşecektir. Cicero paraya düşkünlükle ilgili verdiği bu örneğe başka hastalık örneği olarak şana ve kadınlara düşkünlük (mulierositas) örneklerini de eklemektedir. Hatta kadınlara düşkünlük için Yunancada hangi sözcüğün kullanıldığını bilgisini de aktarmaktadır: *φιλογυνία* (philogynia). Akıl sağlığı için bunların tersinin de hastalık olabileceğini belirten Cicero, bunların tersi durumların bir tür korkudan kaynaklandığını öne sürmektedir. Örnek olarak da kadınlardan nefret etme (odium mulierum) ve insanlardan nefret etmeyi (odium in hominum universum genus) vermektedir. Kadınlardan nefret etmeye Atilius'un *Μισόγυνος* (Misogynos) adlı bir oyununu, insanlardan nefret etmeye de *μισάνθρωπος* (misanthrōpos) olarak adlandırılan Timon örneğini vermektedir (4.24-26). Cicero'nun bu tanımlamaları ilk bakışta Aristoteles'in *mesos* öğretisini akla getirmektedir. Tutkunun aşırı olması, nefretin ya da kaçınmanın fazla olması; kısacası duygunun ölçülü olmayışı akıl sağlığı için tehlikeli görülmektedir. Erkeklere düşkün olmak ya da erkeklerden nefret etme gibi bir kavramın yoksunluğu bu metinde Cicero'nun akıl sağlığını birçok Eski Yunan-Roma yazarı gibi erkek merkezci (androsentrik) bir yaklaşımla açıkladığını göstermektedir. Bununla birlikte akıl sağlığını tehdit eden *libido* ve *laetitia*nın para, yemek gibi nesnel şeylere yöneldiğinde tehlikeli olduğunun belirtilmesi ve kadının da bu nesnelere ek olarak sayılması kadının da nesne olarak görüldüğünün bir diğer bulgusudur. Ayrıca kadınlardan nefret etme konusunda bu nefretin altında bir korkunun yattığını belirtmesi oldukça dikkat çekicidir. Her ne kadar korkunun niteliklerini irdelemese de korkunun varlığı söz konusu nefretin içinde bir kaçınma olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla Euripides'le betimlenen kadın nefretinden farklı bir mizojini türünü ortaya attığı düşünülebilir. Yine Plutarkhos'un Kadın Düşmanı Herakles Tapınağı ile ilgili anlatısı mizojiniye başka bir örnek teşkil edebilir. Plutarkhos, Phokis'te bir Herakles tapınağı bulunduğunu belirtmektedir ve Herakles'in epiteti "kadından nefret eden"dir. Plutarkhos bu tapınağa atanan rahiplerin bir yıl süresince hiçbir kadınla cinsel ilişkiye girmemeleri gerektiğini ve bu nedenle çoğunlukla yaşı büyük erkeklerin bu göreve atandığını aktarmaktadır (De Pyht. 20). Kadınlardan nefret eden bir tanrının elçisi olabilmek adına erkekler kadınlarla uzun bir süre cinsel ilişkiden kaçınmaktadır. Cicero'nun sözünü ettiği mizojininin temelinde korkunun yatıyor olması düşüncesi burada nefretten çok kaçınma olarak ortaya çıkmaktadır. Hierocles ve Philagrius adlı iki kişiye atfedilen *Φίλογελος* (*Philogelos*, Gülmenin Aşığı/Seveni) adlı bir eserde de mizojinist sözcüğünün doğrudan

kullanımları görülmektedir. Metin XI. ve XV. yüzyıldan kalma yazmalardan derlenmiş olsa da büyük çoğunluğu Constantinus dönemine tarihlendirilmektedir. Özellikle kara mizah türü olarak tanımlanabilecek şakaların bulunduğu eserde dört şaka mizojinist erkeklerden söz etmektedir ve hatta bu dört şaka bir arada 28. bölümü oluşturmaktadır: *ΠΕΡΙ ΜΙΣΟΓΥΝΑΙΚΩΝ ΑΝΑΡΩΝ* (Mizojinist Erkekler Üzerine).¹⁷³ İlk şakada mizojinist bir erkek pazar yerine gidip “alın karımı, vergisiz” diyerek bağırmaya başlar. Çevredekiler nedenini sorunca “otoriteler ona el koysun diye” yanıtını verir (246). İkinci şakada mizojinist bir erkek yeni ölmüş eşinin cenaze törenine katılmıştır. Birisi “burada huzur içinde yatan kimdir?” diye sorunca erkek de “ondan kurtulduğum için ben” diye yanıt verir (247). Üçüncü şakada yine bir mizojinist erkek ölümcül bir hastalığın pençesindedir. Eşi “eğer sana bir şey olursa asarım kendini!” diyerek acısını belirtince erkek gözlerini belertip “ben yaşıyorken yap, iyi bir kız var” der (248). Dördüncü şakada ise mizojinist başka bir erkeğin geveze ve ağzına ne gelirse söyleyen bir eşi vardır. Eşi ölünce erkek ölüsünü bir kalkanın üzerinde taşır ve nedenini soranlara “savaşçı gibiydi” karşılığını verir (249). Bu örneklerde ise mizogami düşünceleriyle harmanlanmış bir mizojini mevcuttur. Alıntılar tümüyle Eskiçağ Yunan ve Roma toplumlarında mizojini ve mizojinist sözcüklerinin bir kavram oluşturacak kadar yerleşmiş olabileceğini açıkça göstermektedir.

Kavramsallaştırıldığı haliyle, sözcüğün ortaya çıktığı Eski Yunan ve dolayısıyla Roma’da da benimsendiği üzere mizojini kadından sistematik biçimde kültürel ve ideolojik olarak nefret etme eylemidir ve mizojinist ise bu eylemi gerçekleştirendir. Kadına duyulan bu nefret, en açık haliyle kendisini şiddet eyleminde göstermektedir. Grey mizojini kapsamında gerçekleştirilen şiddet eylemlerine cadı avları, Bosna ve Hırvatistan’da Sırp ordusunun Müslüman kadınlara tecavüz etmesi, Filipinler’de bulunan Amerika üslerinde Filipinli kadınların geniş ölçekte beden işçiliğine zorlanması örneklerini vermektedir. Ancak çokça artırılabilir olan bu örneklerin yanında bir de Grey’in üstü kapalı olarak nitelediği, ama kanımca “normalleştirilmiş” olarak nitelememiz gereken kadına karşı hukuk, devlet, din, eğitim gibi sosyal yaşam alanları ve kurumlarda gerçekleştirilen birçok tutum da bulunmaktadır (Grey, 2003: 1374): Kadına yönelik önyargı, kadınları ataerkil düzenin içerisinde belirlenen rollere hapsedme, kadının değersizleştirilmesi; değersizleştirilen kadın karşısında erkeğin yüceltilmesi, yüceltilen erkeğin kadın karşısında daha saygı duyulması gereken olarak tanımlanması, kadına ilişkin her tutumun ve özelliğin erkeksi tutum ve özellikler karşısında daha aşağı görülmesi vb. (Bozkur vd., 2019: 185). Bu noktada mizojininin nedenlerine ilişkin kuramlara inmeden önce

¹⁷³ Metin için Dawe’in (2000) edisyonu ile Berg’in (2008) çevirisi takip edilmiştir.

cinsiyetçilik (sexism) üzerine de bilgi vermek ve mizojini ile ilgisini değerlendirmek yerinde olacaktır.

Paludi (1999: 1292) cinsiyetçiliği sosyal bir kategori olarak kadınlara ya da erkeklere karşı¹⁷⁴ haksız ve negatif tutumlar olarak tanımlamakta ve birçok araştırmacı gibi cinsiyetçiliğin genellikle kadınlara karşı ayrımcılık anlamına geldiğini belirtmektedir. Benzer biçimde Baker (2002: 865) da cinsiyetçiliği bir grup olarak kadınlar hakkında negatif tutumların ve değerlerin oluşturduğu bir tür önyargı şeklinde tanımlamaktadır. Cinsiyetçiliğin mizojini ile eş anlamlı olmadığını altını çizerek şöyle bir ayrım da yapmaktadır: “Cinsiyetçilik erkeklerle karşılaştırıldığında kadınların değersizleştirilmesinin tüm biçimlerini içerirken mizojini kadına duyulan global nefrettir” (Baker, 2002: 873). Yine Rozee (1999: 945) de kadına duyulan nefret olarak tanımladığı mizojininin anlamının kadına duyulan nefrete hem neden olacak hem de bu nefreti sürdürecektir belli sosyal gelenekleri de içerecek şekilde genişlediğini belirtmektedir. Evans (2006: 546) ise cinsiyetçilik konusunda başka bir cinsiyete oranla bir cinsiyetin çıkarına yönelik önyargı sergileyen sosyal süreç ve yapıları tanımlamak için cinsiyetçilik teriminin kullanıldığını dile getirmekle birlikte bu terimin kadını aşağılamamanın ve değersizleştirmenin yollarıyla ilgili olduğunu öne sürmektedir. Lerner (1987: 240) da cinsiyetçiliği eril üstünlüğün ve bu düşüncüyü destekleyip sürdüren inançların ideolojisi olarak tanımlamaktadır. Mizojini konusunda ise Hesiodos ve Semonides’i örnek veren Lerner, Hesiodos’un *İşler ve Günler* adlı eserinde iyi kadın eş-kötü kadın eş tanımı yaparak merkeze erkeği alıp cinsiyet tanımlaması yaptığını ve dahası Pandora söylencesiyle insanlığın başına gelen kötülüklerin sorumlusu olarak kadını gösterdiğini öne sürmektedir. Bu iddiasında ise Hesiodos’u mizojinist, onun hem tanımlamasını hem de kadını suçlamasını mizojini olarak görmektedir.

Öte yandan Code (2002b) 1960lı yılların sonunda üretilen cinsiyetçilik teriminin erkeklerin daha üstün, kadınların daha aşağı olduğu inancını kurumlaştıran sosyal düzenlemeler, politikalar, dil ve uygulamaları nitelediğini belirtmektedir. Cinsiyetçiliğin kadınlara kızlar olarak seslenmekten kadınları baskı altına alan iş yeri politikalarına kadar derecesinin değişebileceğini dile getirmektedir. Code (2002) mizojiniyi ise kadının gizliden ya da açıktan eril aşağılamaya maruz kalması ve kadına duyulan nefret, son zamanlarda da feminizme duyulan nefret olarak tanımlamaktadır. Cinsiyetçilik ile mizojini arasındaki bağlantıya dikkat çeken Code bu iki terim arasındaki ayrımı ise mizojininin kadınlara duyulan

¹⁷⁴ Baker, eşcinsellere yöneltilen olumsuz davranış ve değerlerden oluşan bir tür ön yargı olarak hetero-cinsiyetçilik tanımını kullanmaktadır (2002: 865).

psikoloji temelli bir korku ya da nefrette kendini gösterdiğini, cinsiyetçiliğin de sistemli bir ayrımcılık ya da kadınları hesaba katmada başarısızlık olduğunu söyleyerek yapmaktadır.

Mizojini, özellikle günümüz örneklerinde maruz kaldığımız anlamıyla mizojini konusunda belki de en kapsamlı eseri vermiş olan Manne (2018: 49) mizojinin Swetnam adlı bir yazarın kaleme aldığı kadın karşıtı bir oyuna¹⁷⁵ yanıt olarak adı bilinmeyen feministler tarafından yeni anlam yüklenmiş (neolojizm) bir terim olduğunu ya da Eski Yunanca birkaç fragmandan İngilizceye yeniden girdiğini dile getirmektedir. Eski Yunancadan türemiş olan anlamıyla bir fobi ya da kökleşmiş bir kaçınma/nefret olarak mizojininin olması gerekenden daha psikolojik bir kavram olduğunu, bu tanımlamayla sosyal güç ilişkilerinin sistematik bir yönü ve bu güç ilişkilerini yöneten ideoloji olarak ataerkinin tahmin edilebilir bir dışavurumu olmaktan çok psikolojik bir hastalık konusu haline gelebileceğini öne sürmektedir. Cicero'nun, dolayısıyla Chrysippus'un tanımlarına bakılacak olursa Manne'in bu endişesinin yersiz olmadığı görülecektir. Kaldı ki mizojininin nedenlerine ilişkin öne sürülen psikanalitik kuramlar¹⁷⁶ da mizojiniyi olduğundan daha çok bireyselleştirmekte ve mizojiniyi ataerkinin bir kontrol mekanizması/yansıması olmaktan çok bir travma tepkisi olarak tanımlamaktadır. Bir ölçüde bu nedenle araştırmacılar ve sözlükler mizojini sözcüğünün anlamını genişletmektedir. Cinsiyetçilik ve mizojini arasındaki farklar konusunda da Manne (2018) bu iki kavramın da ortak bir amaca, ataerkil sosyal düzeni koruma amacına hizmet ettiğini dile getirmekle birlikte cinsiyetçiliğe göre mizojininin içinde düşmanca imalar taşıdığını öne sürmektedir. Ona göre cinsiyetçilik ataerkil düzenin ataerkil sosyal ilişkileri mantıklı kılıp haklı çıkaran savunmacı bir dalı iken mizojini ataerkil düzenin yönetsel yasaları ve beklentilerini denetleyerek zorla uygulatan yasa dikte edici dalıdır. Cinsiyetçilik cinsiyet farklarını doğallaştırarak işlev görürken mizojini ataerkil sosyal düzeni denetleyip dikte ederek işlev görmektedir. Cinsiyetçilik cinsiyet farklarını gerekçelendirirken mizojini iyi ve kötü kadın arasında ayrım yaparak kötü kadını cezalandırmaktadır. Krendel (2022: 99) de Manne'in bu tanımlamalarına katılarak temelde cinsiyetçiliğin bireyselliğine dikkat çekmekte ve mizojininin cinsiyetçiliğe göre disipline edici bir özelliği olduğunu öne sürmektedir. Yine Manne, *The Boston Review*'daki yazısında (2016) cinsiyetçi birinin entelektüel çabalar, spor, politika gibi eril kodlanmış alanlarda erkeğin kadından daha üstün olduğuna ya da erkeğin dişi kodlanmış etkinliklerden ev işi, çocuk bakımı gibi etkinliklere uygun olmadığına inandığını; mizojinist kişinin ise bu inançların doğru çıkmasını umuyor olmakla birlikte aksinden korktuğunu öne sürmektedir. Sözcük olarak mizojininin içinden çıktığı toplumu ve ardılı kabul edilen toplumu da hesaba katınca bu

¹⁷⁵ Bk. s. 76.

¹⁷⁶ Bk.s. 73-75.

tanımlamalardan sonra ortaya benzer eksende birkaç soru çıkmaktadır. Öncelikle bir önyargı olarak cinsiyetçilik kapsamında cinsiyet farklılıkları uyarınca kadının erkekten daha aşağı olduğuna ilişkin görüşü, içerisinde az da olsa düşmanlık içermemekte midir? Ortaya atılan cinsiyet farklılığına ilişkin görüşleri mantıklı kılma gereği içerisinde herhangi bir düşmanlık bulunmamakta mıdır? Cinsiyetçiliğin mantıklı kıldığı cinsiyet farklılıklarına ilişkin görüşlerin kaynağı nedir?

Manne mizojininin kapsamını daraltarak belirlemeye çalışırken kimi araştırmacılar da mizojininin daha kapsamlı olduğunu ima etmektedir. Örneğin Baydar vd. (2019: 65) kadın düşmanlığını “kadına yönelik nefret ve önyargılar ile şekillenen ve beslenen” bir kavram olarak tanımlamaktadır ve bu kavramın toplumsal cinsiyet eşitsizliği, cinsiyetçilik ve cinsiyet ayrımcılığı gibi sorunlara da yol açtığını belirtmektedir. Dolayısıyla çalışmanın ilk satırlarında kadın düşmanlığının, yani mizojininin cinsiyetçilikten bir ölçüde farklı olduğu, ancak cinsiyetçiliğe neden olan unsurlardan biri olarak da yine bir ölçüde cinsiyetçilikten derece anlamında düşük olduğu yargılarına ulaşılmaktadır. Daha sonra mizojiniyi kadına yönelik nefret; cinsiyet temelli aşağılama, değersizleştirilme, nesneleştirilme ve kadına yönelik şiddetin meşrulaştırılması olarak ortaya çıkan bir kavram biçiminde tanımlamaktadır (2019: 66).

Öte yandan cinsiyetçilik üzerine çalışan kimi araştırmacıların ise mizojiniden hiç söz etmedikleri görülmektedir. Örneğin Sakallı-Uğurlu (2003) Türkiye’de cinsiyetçilik kavramını tanımlama ve açıklama çalışmalarına rastlanmadığını öne sürmeden önce yurt dışındaki araştırmacıların cinsiyetçilik konusundaki çalışmalarını aktarmakla çalışmasına başlangıç yapmıştır. Cinsiyetler arası biyolojik ve toplumsal farkların abartılması; kadınların erkekler karşısında politik, ekonomik ve sosyal güç bakımından aşağı konuma itilmesi ve bu görüşleri temel alarak kadınların ayrımcılığa uğraması olarak tanımladığı cinsiyetçiliğin bireysel-kurumsal, açık-örtük-gizli, düşmanca-korumacı-çelişik duygulu cinsiyetçilik türlerini açıklamaktadır. Her ne kadar Sakallı-Uğurlu bu türlerle ilgili olarak ya da bu türler içerisinde mizojiniden söz etmese de düşmanca cinsiyetçiliğin Manne’ın sözünü ettiği yeni mizojiniye karşılık geldiği düşünülebilir. Tüm bu tanımlamalar mizojininin kendi başına ve cinsiyetçilik kapsamında tanımlanmasında ortak ve kesin bir görüş birliği olmadığını göstermektedir.

Yine de mizojininin varlığına ve dışı vurumuna ilişkin bazı kuramlar, mizojininin hangi perspektif doğrultusunda tanımlanabileceğinin farklı örneklerini vermektedir. Örneğin feminist psikolog ve antropologlar mizojininin psikolojik kökenini erkeğin kadına, kadının doğurganlığı sonucunda yaşam ve doğayla kurduğu bağa karşı duyduğu korku ve kıskançlık olarak tanımlamışlardır (Grey, 2003:1374). Bu korku ve kıskançlık nedeniyle ataerkil düzenle baskı

altına alınan kadınların bu düzeni tehdit eden yasal olmayan (babası yasal olarak belli olmayan) çocuk, küretaj, eşcinsellik ve hatta kendini entelektüel anlamda düzenin dışında gerçekleştirme gibi davranışları kontrol edilmektedir (Grey, 2003:1374). Gilmore (2001) ise daha da derine inmiş görünmektedir; çeşitli alanlardan araştırmacıların verilerini bir araya getirip analiz ederek kadın bedenine, kadın bedeninden çıkan sıvılara ve kadın üreme organına duyulan korkuyu mizojinin nedeni olarak öne sürmektedir. Bu korkunun altında yatan nedenleri açıklayan psikolojik, yapısal, materyalist birçok kuramı da açıklamaktadır. Gilmore mizojini konusunda ortaya atılan ilk psikolojik kuramlardan biri olarak tanımladığı “hadım edilme kaygısının” erkeğin psikolojik gelişiminde evrensel bir öge olan Oedipus kompleksiyle ilintili olduğunu belirtmektedir. Buna göre erkekler yaklaşık olarak dört yaşından altı yaşına kadar annelerine cinsel bir arzu duyup babalarını da rakip olarak görmektedir. Ama aynı zamanda babanın, oğlan çocuğun duyduğu arzu nedeniyle penisini keserek öç alacağı korkusu erkeğin elinden erkekliğini simgeleyen tek organın elinden alınmasını sağlayacak babaya veya kendisine cinsel bir arzu duyduğu gerekçesiyle halihazırda “hadım edilmiş” bir erkeğe benzeyen anneye yönelmektedir. Söz konusu kuram birçok araştırmacı tarafından yenilenmiştir, ancak kuramın temelinde varılan sonuç, Gilmore’un (2001) belirttiği üzere, tektir: “Oedipus travması kırılgan erkek bedeni ve egosunu korumak için kişinin hem içindeki hem dışındaki kadınsılığı kötülemeye, reddetmeye ve inkâr etmeye duyduğu kendini koruma amacı taşıyan dürtüye yol açmaktadır”. Gilmore’un aktardığı bir diğer kuram ise Karen Horney’nin ortaya atmış olduğu “vajina kaygısıdır”. Oedipus kompleksinin geliştiği dönemde oğlan çocuğunun penisinin annesinin vajinası için küçük olacağı korkusuyla kendini koruma içgüdüğü içerisinde tüm kadınları kötüleme gereksinimi duyması durumudur. Bir diğer kuram kadını ihanetle özdeşleştiren kuramdır ve buna göre yine Oedipus kompleksi döneminin sonunda annesinin babasına sadık kaldığını görüp reddedildiğini düşünen oğlan çocuk kadınları ihanetle özdeşleştirmeye başlamaktadır. Yine Oedipus kompleksinin temelde yer aldığı başka bir kuram uyarınca Freud cinsel işlev bozukluğu ve nesne seçimi üzerine yazmış olduğu iki makalede birçok erkeğin Oedipus kompleksinin geliştiği dönemde oluşan duygularından kurtulamadığını ve bu durumun cinsel işlev bozukluğuna neden olduğunu öne sürmüştür. Bu durum yetişkin erkeğin cinsel ilişkiyi korku dolu, ensest benzeri görmesine neden olup onun, cinsel ilişkinin ruhu ve bedeni kirlettiğini düşünmesine yol açacaktır. Söz konusu kirlilik-cinsel istek denkleminde anneyi çıkaran erkek anneyi idealize ederken cinsel partnerini kirli olarak aşağı görecektir. Gilmore (2001) bazı psikanalistlerin Oedipus kompleksinin oluştuğu dönem öncesinin erkeğin anne üzerinden kadına karşı görüşlerinin gelişmesi açısından daha önemli olduğunu savunduklarını aktarmaktadır. Oedipus dönemi öncesinde çocuğu emzirerek

besleyen, seven, aynı zamanda isteklerini kısıtlayan, onu kontrol eden kişi olarak anne hem oğlan hem de kız çocukları için birincil rahatlatıcı ve cezalandırıcı olmaktadır. Bu durum erkeklerin yetişkin yaşamlarında kadınlara karşı onları küçümseyen tutumlar göstermesine neden olurken bazı kadınların da kendilerine karşı bu tutumu sergilemelerine yol açmaktadır. Bir başka kuram ise tüm çocukların kendilerini anneleriyle özdeşleştirdikleri, erkeklerin toplumsal ve kültürel beklentilere uyabilmek adına bu özdeşleşmeyle gelişen dişi kimliği reddettiğini savunmaktadır. Gilmore (2001) bu kuramları ve bu kuramlardan üretilen diğer kuramları etnoloji, antropoloji alanlarında çalışan bilim insanlarının mizojini kapsamında türettikleri kuramlarla ve bunların örnekleriyle sunmaktadır. Psikanalitik kuramların yanı sıra yapısal ve materyalist kuramları da açıklayan Gilmore (2001), özellikle mizojinist yazın kapsamında dikkat edilmesi gereken bir diğer kuramı, Katherine Rogers'ın öne sürdüğü feminist yazın kuramını aktarmaktadır. Rogers kadın karşıtı düşüncelerin temelinde tüm erkeklerin sahip olduğu ataerkil düşünce olduğunu öne sürmektedir ve bu ataerkil düşünce kadını erkeğe tâbi kılma isteğine odaklanmaktadır. Bu isteğin altında yatan ise erkeğin kadının sahip olduğu güçten, bu güçle birlikte erkeği kendisine tâbi kılmasından korkmasıdır. Bu kuramda sözü edilen korku olasılıkla Grey'in ve Stone'un sözünü ettiği anaerkinden ataerkiye geçiş sırasında bilinçdışına işlenmiş korkudan ileri gelmektedir. Grey mizojininin ataerkinin ortaya çıkışıyla eş zamanda ortaya çıktığının genel olarak kabul edildiğini belirtmektedir (2003: 1375). Aslında Stone (2000) da ataerkinin anaerkiye boyun eğdirmesini örneklerle anlatırken temelde kadına karşı nefretin ataerkiyi getirdiği kabul edilen (c. İÖ. 2400) Hint-Avrupa kavimleri tarafından nasıl yerleştirildiğini göstermektedir: Ataerki yerleşmeden önce ana tanrıça tek başına egemendir, çoğu kez yanında erkeğin ikincil konumda olduğunu bildiren oğul, erkek kardeş, sevgili ya da koca bulunmaktadır. Ataerkiyle birlikte ise insanların bilinçdışını besleyen bu söylenceler değişerek kadını simgeleyen ana tanrıça ikincil konuma geçmiştir, ikincil konumdaki erkek ise artık baş tanrıdır. Ancak bu geçiş ana tanrıçayla yapılan zorlu bir savaş sonrasında gerçekleşmiştir. Ana tanrıça öldürülmemiş, boyun eğdirilmiştir. Bu noktadan sonra baş tanrının düzeni içerisinde kendisine belirlenen kimlik tanımı uyarınca hareket ettiği sürece bir sorun çıkmayacaktır. Ataerkil toplumların dinsel söylencelerinde mizojininin varlığının Yeryüzü'nün yaşam, ölüm ve yeniden canlanma döngüsünün erkeği dışarıda bırakmasına bağlanabileceğini de öne süren Grey boyun eğdirilmiş ana tanrıça imajının yanında idealize edilen, cinsellikten izole edilmiş, besleyici ve oğlu için kendisini feda eden anne imajıyla da kadınlar üzerinde kontrol sağlandığını belirtmektedir. Söz konusu iki imaj ataerkil düzen tarafından atanan kadın cinsiyetinin iki ucunu simgelemektedir ve birçok din ya da ideolojide benzer biçimde işlev görmektedir. Bunlara ek olarak da kadınların bedenleri,

üreme süreçleri ve cinsel etkinliklerinin toplumsal ve politik bir biçimde kontrolü de kadınların ana tanrıça benzeri boyun eğdirilmesinde etkili olmaktadır (Grey, 2003: 1375).

Bu korku nedenli ya da kontrol temelli olgunun gerçekleştiricisi olarak bir şeyin ya da kişinin mizojinist sayılabilmesi için ise daha önce belirtilen çeşitli tutumlardan birini göstermesi yeterlidir. Burada bir insanın mizojinist olarak tanımlanması konusuna bir açıklık getirilmesi yerinde olacaktır ki Eski Yunan örneklerinde görüldüğü üzere “kadından nefret eden” kişinin cinsiyeti sözcüğün cinsiyetinden ve verilen örneklerde mizojinist olarak nitelenen kişilerden hareketle erkektir. Ancak mizojini erkeklerde oluşabileceği gibi kadınlarda da oluşmaktadır. Piggot’ın “içselleşmiş mizojini” olarak tanımladığı bu durumda kadınlar birbirlerine karşı ya da bizzat kendilerine karşı mizojinist bir tutum içindedirler (akt. Baydar, 2013: 154). Hatta kendine karşı olduğu durumlarda kadın kimliğinden vazgeçilmesi de söz konusudur (Bozkur vd., 2019: 185). Feminist araştırmacılar bu içselleşmenin altında kadınların depresyon, onaya bağımlılık, beslenme bozuklukları gibi kişinin yaşamını zorlaştıran durumların yer aldığını öne sürmektedir (Grey, 2003:1374).

Rozee mizojini ile mizojinist kavramlarının edebiyatta XVII. yüzyıla tarihlendirilebileceğini öne sürmektedir ve mizojinist sözcüğünün ilk kez 1620 yılında yayımlanmış olan *Swetnam the Woman Hater Arraigned by Women* adlı oyunda kullanıldığını dile getirmektedir (1999: 945). Ancak yukarıdaki bulgulardan anlaşılmaktadır ki söz konusu kavramların edebiyatta kullanımı en azından Eskiçağ’a dayanmaktadır. Mizojinist yazın ise kadından nefret etme eylemini, kadınların tüm kimliklerini erkek merkezci görüş uyarınca tanımlayıp sınırlayarak hareket ve yaşam alanlarını belirleyip bunları erkek bakış açısıyla biçimlendirme amacı güden yazınsal bir türdür. Kate Millet’in ataerkil propagandanın büyük bir aracı olarak gördüğü mizojinist yazın (akt. Rooze, 1999: 946) eril egemenliğin uygulanmasını, içselleştirilmesini ve sonucunda yeniden propagandasının yapılarak içine girilen döngünün ve dolayısıyla ataerkil düzenin devamlılığını sağlamaktadır. Ayrıca mizojinist yazın mizojininin içinde barındırdığı nefretin farklı biçimlerde dışavurumudur. Bu kimi zaman “kadının öğretmesine, erkeğe egemen olmasına izin vermiyorum, sakın olsun” (I Tim. 2: 12) sözlerinde olduğu gibi açıkça ve sert bir biçimde “yerini” bildirmesiyle kimi zaman Boccaccio’nun sözde, kadınları yücelttiği eseri *De Claris Mulieribus*’ta (Seçkin Kadınlar Üzerine) Sappho’nun başarılarını kısaca geçip saçlarındaki buklelerinin dahil olduğu güzelliğine, bir erkeğe tutkunluk derecesinde kara sevdaya düşüşüne yoğunlaşmasıyla¹⁷⁷ kimi

¹⁷⁷ Boccaccio’nun anlatımındaki mizojini Pizzanolu Christine’in *Le Livre de la Cité des Dames* (Hanımefendilerin Kentinin Kitabı) adlı eserindeki Sappho’nun yaşam öyküsüyle karşılaştırıldığında daha açık bir biçimde

zaman Cicero'nun öne sürdüğü *φιλογυνία* kavramı üzerinden kadını, kadına duyulan tutku bakımından nesneleştirmesiyle kimi zaman da Euripides'in Antipater tarafından alıntılanan şiirinde olduğu gibi kadının ne yaparsa değerli olacağına ilişkin şart koşmasıyla kendini göstermektedir. Bu dışavurumlar görünürde farklı amaçlar taşıyabilirler de temelde kadının erkek tarafından kontrolünü sağlamaya yöneliktir. Bu kontrol ise ataerkil düzenin devamını için en önemli gereksinimdir. Ayrıca şuna dikkat edilmelidir ki kimi araştırmacıların yaptığı gibi mizojiniyi yalnızca ağır hakaret ve aşağılama içeren nefrete indirgemek, bu indirgenmiş tanımla değerlendirme yaparak bazı metinleri ya da kişileri mizojininin dışında tutmak bu kavramın, dolayısıyla mizojinist yazının etkinlik ve etki alanlarının anlaşılmasına neden olacaktır.

İnsan daha anne karnında biyolojik cinsiyeti aileleri tarafından öğrenildiği andan itibaren toplumsal cinsiyet kalıplarıyla biçimlendirilmeye başlamaktadır. Biyolojik cinsiyetin farklılığı ailenin ve daha sonra toplumun bireyi ne yöne sevk edeceğine karar vermektedir. Örneğin doğan bir kadınsa pembe kıyafetler giydirilecek, bebek ve evle ilgili oyuncaklar alınacak, aşırı hareketli olsa “bir erkek gibi” hareketli olduğuna şaşırılacak, sakın bir yapıya sahip olsa “hanım hanımcık bir kız gibi” olduğu için takdir görecektir, erkek yaşlılarına göre daha çok evde durması beklenecek, yine erkek yaşlılarına göre davranışları daha çok kontrol altına alınacak vs.; doğan bir erkekse mavi kıyafetler giydirilecek, araba üstüne araba oyuncakları aldırılacak, hatta eline oyuncak tabanca vermekte hiçbir sorun görülmeyecek, sakın olsa bir sorunu mu var denecek, hareketli olsa “erkek ana babası olmak çok zor, yetişemiyoruz” denilerek sitem ediliyormuş gibi gurur duyulacak, kadın yaşlılarına göre evde durmaması beklenecek, yine kadın yaşlılarına göre davranışları daha az kontrol altında olacak, kadın yaşlılarının ağlaması bir ölçüde doğal kabul edilirken daha küçük yaşta “erkekler ağlamaz, erkek adam korkmaz” denilerek baskılanacak vs. Toplumsal cinsiyet kalıplarının yaratmakta ısrar ettiği bu farklılıklar önce bireysel olarak kabul edilmekte, sonrasında da toplumda var olan önyargının sürekliliğini sağlamaktadır. Böylelikle toplum içinden çıkılması zor bir döngüye girmektedir. Bu döngü ataerkil düzene tam anlamıyla hizmet ediyor olsa da sağlıklı bir gelecek için değiştirilmesi gereklidir. Bu konuda bilinçli yetişkin sayısı arttıkça “kız gibi”, “adam gibi” vb. etiketlere şiddetle karşı çıkılarak döngünün kırılışına başlanacaktır. Döngüyü kırmak için en küçük katkı dahi bir tür kelebek etkisi yaratacaktır. Örneğin bir ailenin bebeğinin cinsiyetine bakmaksızın onun için pembe ya da mavi dışında başka bir renkte kıyafetler alması bir süre sonra oyuncak seçiminde farklılık yaratacaktır veya bir hitap şekli olmasına karşın cinsiyet

anlaşılmaktadır. Dış görünüşünü yalnızca bir tümceyle özetleyen Pizzanolu Christine “birçok sanat ve bilimde uzman ve eğitilmiş olduğu için derin kavrayışının cazibesi sahip olduğu öteki cazibeleri geçti” (I.30.1; 1982: 67) diyerek başarılarına daha çok yer vermiştir. Yine de Sappho'nun başarıları konusunda uzunca Boccaccio'yu alıntılaman Christine yine de Sappho'nun gönül ilişkilerine değinmemiştir.

belirten bir sözcük olarak kullanılan “bayan” sözcüğü her duyulduğunda “bayan değil kadın” denilerek verilen tepki bir süre sonra Sokrates’in de dediği gibi “dalga geçecekler ama zamanla kabul edecekler”¹⁷⁸ beklentisinde olduğu gibi toplum tarafından kabul görülmeye başlanacaktır.

Mizojinist yazını konu edindiğimiz bu çalışmadan da anlaşılacağı üzere böylesi bir değişim için üzerinde en çok durulması gereken alanın dildir. Çünkü değişim dilde başlar. Davranışsal analist Dr. Schafer (2010) sözcüklerin bireylerin algısı üzerindeki etkisini şöyle açıklamaktadır:

Sözcükler gerçekliği değiştiremezler, ancak kişilerin gerçekliği nasıl algıladığını değiştirebilirler. Sözcükler kişilerin etrafındaki dünyayı sayelerinde gördükleri filtreler yaratırlar. Tek bir sözcük bir kişiyi sevmekle sevmemek arasındaki farkı yaratabilir. Eğer bir arkadaşınız size ilk defa tanışacağınız bir kişi hakkında onun güvenilmez olduğunu söylüyorsa, o kişinin gerçek güvenilirlik derecesinden bağımsız olarak kişinin güvenilmez olduğu düşüncesine yatkın olacaksınız.

Şimdi Schafer’ın sözlerini Eskiçağ ya da Ortaçağ mizojinist yazını üzerinde düşünelim. Kadının zayıf cinsiyet (sexus infirmior) olduğu düşüncesi birçok eserde açıkça, birçok eserin kimi yerinde üstü kapalı olarak insanların karşısına çıkmaktadır. Bu eserlerin yazarlarının da toplumun bir parçası, üstelik toplum üzerinde etkiye neden olabilecek denli önemli görev ve mevkilerde bulunan bir parçası olduğunu hatırlayalım. Böyle büyük bir etki yelpazesine sahip figürlerin ele aldığı eserlerde sürekli tekrarlanan “kadının zayıf cinsiyet” olduğu düşüncesi toplumu derinden etkilediği açıktır. Sadece bu düşünce değil, bu düşünceye bağlı diğer etiketler de benzer biçimde kadınların yaşamlarına etki etmektedir. Kimisi yaşadıkları mizojiniyi içselleştirerek fail konumuna geçmekte, kimisi ise bu mizojininin altında ezilerek yaşantısını sürdürmektedir. Buna karşın pek azı, özellikle de ataerkinin az bir ayrıcalık tanıdığı soylu sınıfına mensup kadınlar mizojiniyi deneyimleseler de kimi haklara sahip bir biçimde diğer kadınlardan farklı bir yaşantı sürecekle; içlerinden çok daha azı çoğu kez bir erkek destekçinin yardımıyla Pizzanolu Christine gibi kadınların hakkı için kalemiyle savaşıacaktır. Dolayısıyla mizojiniyi cinsiyetçilikten ayırıp uç bir kategoriye hapsederek kadının zayıf cinsiyet olduğuna ilişkin şu kısacık yargı algımızda neredeyse zararsız etiketiyle kabul görecektir. Bu tıpkı Augustinus’un *Evliliğin Yararı Üzerine* adlı eserinde zina ve fuhuş üzerinden öne sürdüğü argümana (VIII. 8) benzemektedir. Ona göre iki kötü şeyi karşılaştırdığımızda karşılaştırmanın doğası gereğince birinin diğerinden daha kötü ya da daha az kötü olduğunu söyleyerek algımızda birinin kötülüğünü hafifletmiş olmaktadır. Bu durumda zina fuhuştan daha kötüdür dersek, zina karşısında fuhuşun kötülüğünü azaltmış olmaktadır ve bu da kişilerin zinadansa

¹⁷⁸ Bk. s. 234.

fuhuşu tercih etmelerine neden olacaktır. Buradan hareketle şu iki durumu ele alalım: “Kadının yeri evidir” düşüncesine sahip ve bunu sıklıkla dile döken bir erkek düşünelim, bu erkek eyleme geçme fırsatı yakaladığında bu önyargısını karşılamayan kadına fiziksel ya da psikolojik şiddet uygulamaktan kaçınmayacaktır. Bu eylemi uygulamadan öncesinde bu erkeğin düşüncesini kötünün iyisi olarak kabul etmek temelinde bu eylemin uygulanışına katkı sağlamak demektir. Dolayısıyla kadınların cadı olarak yakılmaları da mizojiniyle ilgilidir, kadınlara sıklıkla “zayıf cinsiyet oldukları” düşüncesini empoze etmek de. O halde cinsiyetçilik kadına yöneldiğinde mizojini, erkeğe yöneldiğinde mizandri¹⁷⁹ olarak adlandırmak oldukça yerinde olacaktır.

Bu konuyu erkek cinsiyetinin açısından da bir örnekle ele almak isterim. Erkeğe atfedilmiş geleneksel “evin sağlayıcısı”, “para kazananı” rolü nedeniyle eşleri çalışıp para kazandığında stres seviyelerinin arttığına ilişkin bir çalışma yürütülmüştür. University of Bath's School of Management'tan Joanna Syrda'nın (2020) Amerika'da 6035 heteroseksüel çifti 2001- 2015 yılları arasında iki yılda bir gözlemlediği ve 19688 gözlem yaparak sonuca vardığı çalışmasında söz konusu stresin en az olduğu durumun erkeklerin eşlerinin toplam ev gelirinin %40'ını kazandığında gerçekleştiği, eşin kazancının artmasıyla stres seviyesinin yükseldiği sonucuna ulaşmıştır. Erkeğe atfedilen bu toplumsal cinsiyet rolü, sallanmaya başladığında erkeği en azından psikolojik olarak etkilerken zincirleme olarak kadının baskılanmasına kadar uzanan bir sonuçlar dizisine yol açabilir. Bu da yine sözcüklerin algımız ve dolayısıyla tüm psikolojimiz üzerindeki etkisine bir başka örnek olarak öne sürülebilir.

Son olarak kadınların mizojini mağdurları olarak deneyimleri üzerine konuşulması gerektiğini düşünmekteyim. Bunun için öncelikle Pizzanolu Christine'in sorusunu hatırlatmak yerinde olacaktır. Christine eseri *Hanımefendilerin Kentinin Kitabı*'nda (*Le Livre de la Cité des Dames*) yanıtladığı sorulardan biri “Tanrı hiç kadınların aklını bilimlerin yüceliğiyle soylulaştırmayı istedi mi?” sorusudur. Bu soruyla Christine kadınların Havva'nın Adem'in kaburgasından yaratılması, dolayısıyla içinde Tanrısal öz bulunmaması nedeniyle aklının bilimlere yetmeyeceğine ilişkin görüşü sorgulamaktadır. Kadınların da erkekler kadar anlama ve öğrenmede yetenekli olduğu yanıtı sonrasında kadın olarak kişileştirilmiş Mantık ile yürüttüğü sohbette Christine, Mantık'a şunu sormaktadır: “Eğer kadınlar da erkekler kadar

¹⁷⁹ Mizandri, mizojini gibi bir kavram olmaktan oldukça uzaktır. Her ne kadar ataerkinin çizdiği sınırlar erkeklere zarar verse de bu sınırları çizirken kullandığı yöntem cinsiyeti nedeniyle erkeğe olumsuz nitelikler addetmek vb. gibi içerisinde olumsuzluk barındırmamaktadır. Dolayısıyla mizandriden mizojini gibi köklü bir kavram olarak söz edebilmemiz için uzun bir süre içerisinde toplumun her kesiminden aktörle sistematik olarak gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bireylerde oluşabilecek ya da var olduğu ileri sürülen mizandri toplumsal ve sistematik bir olgunun sonucundan çok, sıklıkla maruz kalınan mizojini ya da herhangi bir eril baskı nedeniyle baskıcıya duyulan nefret olarak ortaya çıkmaktadır.

anlama ve öğrenmede yetenekliyse, neden daha fazla öğrenmiyorlar?” (I. 27. 1). Mantık ise bu soruya kadınların, erkeklerin yaptığı işlerle ilgilenmelerine toplumun gereksinim duymadığı, kadınların kendilerine buyurulan işleri yaptıkları, bu nedenle daha az öğrendikleri yanıtını verir. Aynı sorunun bir benzerini yüzyıllar sonra Virginia Woolf *Kendine Ait Bir Oda* adlı eserinde “Kadınlar madem erkekler kadar zekiydi de neden içlerinden bir Shakespeare çıkmadı?” sorusunu sorup kendi yarattığı Shakespeare’in hayali kız kardeşi, Judith Shakespeare ile açıklamaktadır. Bu iki önemli yazarın birbirinden yüzyıllar sonra dahi olsa aynı soruyu sormuş olmalarının altında yüzyıllar boyunca kadın konusunda aynı düşüncelerle tekrar edilmiş eserlerin varlığı yatmaktadır. Nitekim mizojini toplumların kolektif ya da ortak bilincinde sağlam bir yer edinmiştir. Durkheim, *The Division of Labour in Society* adlı doktora tezinde (1984: 39) terimleştirdiği kolektif bilincin nesilden nesle aktarıldığını belirtmektedir. İşte mizojini de bu kolektif bilincin ayrılmaz bir parçası olarak aktarılmakta, erkeklere güç verip yalnızca onları kimi konularda kısıtlarken kadınları nesiller boyu aynı yargılara maruz bırakarak baskılamaktadır.

Kolektif bilince ve bu nesilden nesle aktarıma psikolojik bir açıdan yaklaşalım. Araştırmalar doğrultusunda Hint-Avrupa kavimlerinin MÖ. 2400 yılı yakınlarındaki akınlarıyla tarihini başlattığımız ataerkinin¹⁸⁰ toplumlar üzerinde travma etkisi yaratacak savaş, doğal afet gibi büyük bir olay olduğunu kabul edersek yazınsal olarak da ana tanrıçanın insanların cennetten kovulmasını sağlayan bir yılanı dönüşmesinin travmatik bir olay olduğunu öne sürersek ataerkinin mizojiniden vazgeçemeyişinde, kimi kadınların kendi cinsiyetlerinin haklarını elinden alacak kadar mizojiniyi içselleştirmelerinde, kadınların çoğu kez kendilerine çizilen alan ve rollere meydan okuyamamasında toplumsal travmaların kuşaklararası aktarımının¹⁸¹ bir payı olduğunu düşünmek mümkündür. Bu durum da aslında Christine ve Woolf’un sorularının yanıtına eklenebilir. O halde global, toplumsal ve aile ölçeğinde kadının günlük yaşamda, yazında, medyada, sosyal medyada vb. alanda maruz kaldığı mizojini kuşaklararası aktararak kabullenilmek zorunda bırakılmış bir olgudur ve buna meydan okuyabilmek de aynı ölçüde zordur.

1.3.3. Erken Ortaçağ’da Hristiyanlık Kapsamında Mizojinist Yazın: Ruhbanî Mizojini

Bloch mizojininin “Ortaçağ’a ait” sıfatıyla eş anlamlı olduğunu, bunun nedeninin de Ortaçağ’a ilişkin algımızı düzenleyen varsayımların antifeminizmin yaygın varlığı olduğunu öne sürmektedir (1987: 1). Antifeminizm sözcüğüyle kadına karşıt olmayı kastetse de genel

¹⁸⁰ Lerner, 1986; Stone, 2000; Grey, 2003.

¹⁸¹ Tarihsel ya da toplumsal travmaların kuşaklararası aktarımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Karatay, G. (2020). Tarihsel/toplumsal travmalar ve kuşaklararası aktarım biçimleri üzerine. *STED*, 29(5), 373-379.

anlamda bu sözcüğe mizojini ile özdeş bir kullanım atfetmiştir. Bu kavramda yer alan feminizm sözcüğü aslında Latince dişi ya da kadın anlamına gelen *feminadan* oluşmaktadır. Dolayısıyla günümüzde çağrışım yaptığı anlam ile altında yatan anlam uyuşmamaktadır. Ayrıca daha önce de tarafımızca değerlendirildiği üzere Eski Yunan-Roma dünyasında bile mizojini ve mizojinist sözcüklerinin kullanımı mevcuttur. Buna ek olarak günümüzde antifeminizm ve antifeminist hareketler düşünce akımı olan feminizm bağlamında anlamlandırılmaktadır. Tüm bunlar göze alındığında Ortaçağ'ın kadına bakış açısını antifeminist yerine mizojinist olarak nitelendirmek yerinde olacaktır.

Kimi araştırmacılar mizojiniyi genel bir kavram olarak incelerken kimileri de mizojinist tutumlar arasında bulunan benzerliklerden hareketle çeşitli sınıflandırmalar yapmışlardır. Bu sınıflandırmalar genel geçer olmaktan oldukça öte, genellikle odak alınan konu kapsamında gerekli olduğu ölçüde yapılmıştır. Ancak Gilmore (2001) diğer araştırmacılarından farklı olarak mizojiniyi daha analitik bir biçimde sınıflandırmaya çalışmıştır. Bu sınıflandırmasından önce eserinde yer yer teolojik mizojini, iç organlara ait mizojini gibi tanımlamalar yapan Gilmore mizojininin daha kolay irdelenebilmesi adına bir sınıflandırmanın yararlı olacağını belirtmektedir. İlk olarak *horror mulieris* (kadın korkusu), *gynophobia* (kadın korkusu) adları altında mizojininin genelini kapsayacak bir türden söz eden Gilmore bu türün özellikle kadın üreme organlarına yönelik olduğunu belirtmektedir. Bir başka tür olarak anne olan kadınlara, anne oldukları için duyulan nefreti anlatan *matriphobiadan* (anne korkusu) söz etmektedir ve bu türün sembolik örnekleri için canavar anne, cezalandıran anne, Hint tanrıçası Kali'de kişileşmiş kötü anneyi vermektedir. Mizogami, yani evlilikten nefret etme ile ilintili olan *uxorophobia* (kadın eş korkusu) ise evlenen kadına duyulan korkuyu belirtmektedir. Gilmore son olarak politik mizojini başlığı altında ideolojik erkeklikçilik (ideological masculinism), penis-merkezcilik (phallocentrism) ve ataerkil muhafazakarlık (patriarchal conservatism) alt başlıklarını vermektedir. İdeolojik erkeklikçilik kadınların entelektüel olarak erkeklerden aşağı olduğu, bu nedenle siyasi güç ve mevkileri elde etmemeleri gerektiğini savunmaktadır. Penis-merkezcilik erkek üreme organının kadın üreme organından daha iyi, doğal ve birincil olduğu görüşüne sahiptir. Ataerkil muhafazakarlık ise kadını kötü olarak nitelemeksizin hamilelik, doğum ve çocuk bakımı nedeniyle erkek ve kadınların farklı becerileri ve gereksinimleri olduğunu savunmaktadır. Tüm bunları sıraladıktan sonra Gilmore sınıflandırma konusunu bir sonuca bağlayamadan mizojininin birçok çeşidi olduğunu tekrarlayarak cinsel, anne-korkusuna ilişkin, politik, yapısal, estetik ve ahlaki olarak başka türler sıralamaktadır. Bu aslında mizojininin birçok alanda birçok olguyu odak alarak birçok fail tarafından uygulanıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Yine de bir ölçüde politik, sosyal, kültürel, coğrafi vb. olarak

alanına göre; annelik, eşlik, özgürlük, üreme organları vb. olarak odağına göre ve erkekler, kadınlar, din görevlileri, kamu görevlileri vb. olarak failine göre biçiminde sıralanmasının mümkün olduğu öne sürülebilir. Ancak alanlar, odaklar ve failer de oldukça fazla olduğundan bu sınıflandırmanın araştırma konusu kapsamında belirlenmesi yerinde olacaktır.

Erken Ortaçağ'da Hristiyanlığın biçimlendiği patristik dönemde kadına bakış açısı mizojinist bir yaklaşımla¹⁸² oluşturulmuştur. Bu yaklaşım, dolayısıyla mizojini kültürel, politik, dinsel ve düşünsel her alanda ve her yazın türünde bir kültürel sabit olarak yerini almıştır (Bloch, 1987: 1). Yukarıda da dile getirildiği üzere mizojinist yaklaşımın farklı yolları olabileceği gibi bu yolların sistematikleşmesi halinde alt türlerinin de oluşması mümkündür. Bu alt türlerden biri Erken Ortaçağ için kuşkusuz din görevlileri tarafından oluşturulan mizojinidir. Holland bu konuda ruhbanî mizojini (clerical misogyny)¹⁸³ olarak çevirebileceğimiz bir kavramdan söz etmektedir. Ona göre ruhbanî mizojini durmaksızın ve saplantılı bir biçimde dişiye “kirli bir madde” olarak aşağılamış ve bu bakış açısıyla Kilise'nin kadınlara tutumunda egemen olmuştur (2006: 107). Bornstfın de manastırcılığın mizojini için uygun bir ortam yarattığını ve din görevlilerinin kadını suçlayıcı eserlerinin Ortaçağ'da mizojinist yazına büyük bir kaynak oluşturduğu görüşündedir. Hatta mizojinist yazının kısmen din görevlilerinin eserlerini temel aldığı öne sürmektedir (1982: 322). Bunlardan hareketle şöyle bir tanım yapmak mümkündür ki ruhbanî mizojini Ortaçağ'da, özellikle patristik dönemde, din görevlisi yazarların Hristiyanlığı ve öğretilerini ataerki bir bakış açısıyla yorumlayarak oluşturdukları erkek merkezci sistemler içerisinde ifade ettikleri kadın nefretidir. Ruhbanî mizojininin en temel özelliği ise ikili bakış açısıdır¹⁸⁴. Çünkü Beauvoir'ın (2021: 109) altını çizerek söylediği gibi “iyi için kötü gereklidir...Erkek, arzularını doyurabilmek, varoluşunu sürekli kılmak için kadının vazgeçilmez olduğunu bilir, onu toplumla

¹⁸² Bunun nedeni Hristiyan yazınının ataerki ve hiyerarşi temelinde okunmasıdır. Radford Ruether (2014), özellikle yaratılışa ait Hristiyan öğretilerinin daha özgürlükçü bir bakış açısıyla okunabileceğini örnekleriyle sunmaktadır. Ayrıca bk. Radford Ruether, R. (2012). *Women and redemption: a theological history*. Minneapolis: Fortress Press.

¹⁸³ Gilmore (2001), aslında Holland'ın ruhbanî olarak nitelediği mizojini türü için teolojik sıfatını kullanmaktadır. Kendisinin de dile getirdiği üzere bu mizojini türü ruhban sınıfına mensup olan düşünürlerin tutumlarından ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla teolojinin bu düşünürlerin bakış açılarıyla yorumladıkları bir alan olduğu görülmektedir. Bu nedenle eylemi gerçekleştiren kişiye vurgu yaptığı için Holland'ın ruhbanî mizojini kavramı daha açıklayıcıdır.

¹⁸⁴ Sandra Bem toplumsal cinsiyet söz konusu olduğunda üç bakış açısının varlığından söz etmektedir: Erkek merkezcilik, kutuplaştırma ve biyolojik özcülük. Erkek merkezcilik erkeğin norm olarak kabul edildiği; kutuplaştırma erkek ve kadını zıt kutuplar olarak görüp her alanda bu kutupların dikte edildiği; biyolojik özcülük ise cinsiyet farklılıklarının doğuştan geldiğinin öne sürüldüğü bakış açısıdır (akt. Basow, 2002: 125-126). Aslında ruhbanî mizojininin en temel özelliği olarak tanımladığımız ikili bakış açısının kadın-erkek ikilisi özelinde Bem'in tanımında yer alan kutuplaştırma olduğunu öne sürmek yanlış olmayacaktır. Bem'in sözünü ettiği bakış açıları için bk. Bem, S. L. (1993). *The lenses of gender: Transforming the debate on sexual inequality*. New Haven: Yale University Press.

bütünleştirmesi gerekmektedir. Erkeklerin kurduğu düzene boyun eğdiği ölçüde, kökensel kirliliğinden arınır kadın”.

Bernau Hristiyanlık öncesi ve Hristiyanlık sonrasında Batı düşüncesinde dünyanın birbirlerine eşit seviyede görülmeyen ikili zıtlıklarla¹⁸⁵ bölündüğünü öne sürmektedir: erkek-kadın, güçlü-zayıf, ruh-beden, tinsel-bedensel, aktif-pasif vb. Bu ikili zıtlıklara göre erkek kadından, ruh bedenden, tinsel olan bedensel olandan daha değerlidir (2012: 73). Ruhbanî mizojini de bu ikili zıtlıklar kapsamında kurgulanmaktadır. Örneğin Paulus kadın-erkek zıtlığı üzerine şunları dile getirmektedir: “Kadın başını açarsa saçını kestirsin. Ama kadının saçını kestirmesi ya da traş etmesi ayıpsa, başını örtsün. Erkek başını örtmemeli; o, Tanrı’nın benzeri ve yüceliğidir. Kadın da erkeğin yüceliğidir. Çünkü erkek kadından değil, kadın erkekten yaratıldı. Erkek kadın için değil, kadın erkek için yaratıldı. Bu nedenle ve melekler uğruna kadının başı üzerinde yetkisi olmalıdır” (1 Cor 11: 6-10). Kadın ve erkek olarak iki cinsiyet belirleyen Paulus bunları Tanrı karşısında değer sırasına yerleştirmektedir. Kadının erkek için ve erkekten yaratılması onun hem ikincil konuma getirilmesine hem de erkek tarafından kontrolünün zorunlu kılınmasına neden olmuş görünmektedir. Yine Paulus kadın-erkek, çocuk-ebeveyn, köle-efendi zıtlıklarını odak noktası yaparak şunları salık vermektedir:

Ey kadınlar, Rab’be ait olanlara yaraşır biçimde kocalarınıza bağımlı olun. Ey kocalar, karılarınızı sevin. Onlara sert davranmayın. Ey çocuklar, her konuda anne babanızın sözünü dinleyin. Çünkü bu Rab’bi hoşnut eder. Ey babalar, çocuklarınızı incitmeyin, yoksa cesaretleri kırılır. Ey köleler, dünyadaki efendilerinizin her sözünü dinleyin... Ey efendiler, gökte sizin de bir Efendinizi olduğunu bilerek kölelerinize adalet ve eşitlikle davranın (Kol. 3: 18-22, 4: 1).

Kadın-erkek zıtlığında erkek, çocuk-ebeveyn zıtlığında ebeveyn, köle-efendi zıtlığında efendi görüldüğü üzere bahşeden iken karşı taraf boyun eğendir. Bu ikili zıtlıklar ya da ikili bakış açısı karşılaştırılanlar kadınlar olduğunda ahlaklı-ahlaksız, yanlış yola sapmış-doğru yolda ya da doğrudan iyi-kötü olarak biçimlenmektedir. Bununsa en vazgeçilmez örneği, hatta ruhbanî mizojininin temel dayanağı cennetten kovulma söylencesinin baş kahramanı Havva ile Tanrı doğumu söylencesinin baş kahramanı Meryem’dir. Kadın bir yandan “ilk günahı işleyip Adem’in düşüşüne neden olan” Havva olarak aşağılanırken öte yandan “Tanrı doğuran (θεοτόκος)¹⁸⁶ ve Kutsanmış Bakire Meryem” olarak yüceltilmiştir. Erkekten yaratıldığı için halihazırda erkekten rütbe olarak düşük olan kadın, Havva’nın işlediği ilk günah yüzünden bu dünyada türlü bedeller ödemeye mahkumdur. Ancak Meryem gibi olmaya çalışırsa, Meryem

¹⁸⁵ Grey (2003:1376) ve Gilmore (2001) bu ikili zıtlıklarla oluşturulan mizojinist sistemler için sahip oldukları keskin dualistlikleri nedeniyle Maniheist sistem tanımını kullanmaktadır.

¹⁸⁶ Theotokos. 431 Efes Konsili ile onaylanan bu unvanın Origenes’in yaşadığı dönemde kullanımda olması olasılığı yüksektir ve IV. yüzyıldan sonra da kullanımı iyice yaygınlaşmıştır (Livingstone, 1997: 1608).

gibi olabildiği ölçüde saygı görecektir. Elbette ki Meryem olarak yüceltilmesinin tam da Meryem'in derecesine yakışır biçimde tanrısal şartları vardır. Her ikisinde de kadın insanlığından koparılmıştır; Havva olarak şeytanlaştırılmış, Meryem olarak tanrılaştırılmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

VERİ ANALİZİ: AURELIUS AUGUSTINUS'UN ESERLERİNDE KADIN CİNSİYETİNE İLİŞKİN SÖYLEMLERİ

2.1. Aurelius Augustinus

2.1.1. Yaşamı¹⁸⁷

Aurelius¹⁸⁸ Augustinus 13 Kasım 354 yılında Akdeniz Afrika'sında bir Roma eyaleti olan Numidia'da¹⁸⁹, Thagaste'de¹⁹⁰ doğmuştur. Possidius, Augustinus'un babası Patricius'un Thagaste kent meclisinin bir üyesi olduğunu belirtmektedir (I, 19; Weiskotten, 1919: 40; Cayré, 1936: 614, dipnot 2). Cayré (1936: 614) ise ailesinin orta sınıf olduğunu dile getirirken Chadwick (2006: 328) Augustinus'un babasının küçük ölçekli bir çiftçi olduğunu aktarmaktadır. Ayrıca Chadwick, Possidius'un yukarıda da belirtilen aktarımına ilişkin ailenin sahip olduğu toprağın çok büyük olmadığını, bu nedenle fakir olarak nitelendirilebileceklerini, yine de yokluk içinde olmadıklarını öne sürmektedir (1998: 68, dipnot 7). Augustinus'un annesi, daha sonraları en önemli Kilise annelerinden biri sayılacak olan Monica ya da Monnica bir Hristiyandır ve Augustinus'un Hristiyanlığı bulabilmesi için çokça çaba göstermiştir. Babası Patricius ise önceleri pagan olmasına karşın yaşamının son zamanlarında Hristiyanlığı kabul etmiş ve 371¹⁹¹ yılında ölüm döşeğinde vaftiz olmuştur (Cayré, 1936: 614). Monica ve Patricius'un Augustinus dışında iki çocuğu daha olmuştur: Perpetua¹⁹² ve Navigius¹⁹³ (Geiger, 2003: 810).

Ailesi Augustinus'un seküler bir eğitim alması için çok çaba sarf etmiştir. İlkokul eğitimini Thagaste'de alan Augustinus daha sonra Madaura'da 365-369 yılları arasında

¹⁸⁷ Augustinus'un yaşamına ilişkin bilgileri en başta kendi eseri olan *İtirafkar* (Confessiones), mektupları ve arkadaşı Possidius'un kaleme aldığı yaşam öyküsünden edinmekteyiz.

¹⁸⁸ Cayré, "Aurelius" adının çağdaşları tarafından verildiğini ve Augustinus'un eserlerinde bu adı hiç kullanmadığını belirtmektedir (1936:614).

¹⁸⁹ Günümüzde yaklaşık Tunus'un batısı ile Cezayir'in doğusunu kapsayan bölgeye denk gelmektedir.

¹⁹⁰ Souk Ahras.

¹⁹¹ Teske, Patricius'un ölümü ve dolayısıyla vaftizi için 370 tarihini vermektedir (2003: 852).

¹⁹² Augustinus kız kardeşinden söz etmemektedir. Cayré (1936) adının bilinmediğini belirtirken Teske (2003) kardeşlerinin adlarını vermemektedir.

¹⁹³ Hippo yakınlarında bir manastırda iki rahibenin babası olduğu bilinmektedir (Cayré, 1936: 614).

edebiyat eğitimi almıştır. On altı yaşına geldiğinde maddi sorunlar nedeniyle bir yıl Thagaste’de kalmış ve daha sonra hamisi olan Romanianus¹⁹⁴ sayesinde 371¹⁹⁵ yılında Kartaca’ya giderek eğitimine devam etmiştir (Teske, 2003: 852). Burada dört yıl yüksek öğrenim gördükten sonra yirmi yaşında öğretmenlik kariyerine (374-386) başlamıştır. Önceleri Thagaste’de dilbilgisi öğretmeniği yapan Augustinus sekiz yıl boyunca da Kartaca’da retorik öğretmeniği yapmıştır. Kartaca’da kaldığı yıllarda yaklaşık on beş yıl boyunca tek eşli sürecek olan evlilik dışı bir ilişki¹⁹⁶ yaşamış ve bu ilişkiden Adeodatus¹⁹⁷ adında, “önceleri istemediği ama sonradan çok sevdiği” (Chadwick, 1998:18), zekasına hayranlık duyduğu, ne yazık ki erken kaybettiği (390) bir oğlu olmuştur:

Bedensel günahımdan doğan Adeodatus adında bir oğlumuz oldu. Onun iyi biri olmasını sağladın. Yaklaşık on beş yaşındaydı ve zeka bakımından birçok büyük ve eğitilmiş erkeğe üstün geliyordu... *De Magistro* (Öğretmen Üzerine) adlı bir kitabımız var: Orada bizzat benimle konuşuyor. Biliyorsun ki daha on altı yaşında olmasına karşın orada diğer konuşmacı olarak ortaya atılan tüm fikirleri bizzat ona ait (conf. IX. 6. 14).

Kartaca’da öğreniminin ilk yıllarında Cicero’nun günümüze çoğunluğu Augustinus’un alıntılarıyla fragmanlar halinde kalmış olan eseri *Hortensius* ile tanışmıştır (371-372)¹⁹⁸. Bu eserde Cicero ahlakın felsefi olarak çalışılmasının mutluluğu bulmak için zorunlu olduğunu, mutluluğun güç, onur, zenginlik ya da cinsel ilişki ile kazanılamayacağını iddia etmektedir (Chadwick, 2006: 328). Dinine oldukça bağlı olan annesinin teşvikiyle çocukken vaftiz öncesi dinin temel bilgilerinin edinildiği eğitimi (catechesis) alan (Cayré, 1936: 615) Augustinus, Cicero’yla karşılaştığı sırada annesinin dine olan aşırı bağlılığı, Yahudi patriyarkların ahlak anlayışı ve İsa’nın çelişkili soy ağacı nedeniyle dine karşı kuşku içerisindeydi (Chadwick, 2006: 328). Bir hatip olarak öne çıkmak istediği için çalışmalarına devam edip genel müfredat içerisinde karşılaştığı *Hortensius* adlı eserin duygularını değiştirdiğini ve kendisini Tanrı’ya yönelttiğini belirtmektedir (conf. III. 4. 7). Tanrı’ya yönelişinin yolu ise felsefeden geçmektedir: “Nasıl yanıp tutuşuyordum, Tanrı’m, nasıl yanıp tutuşuyordum dünyevî şeyleri bırakıp sana geri dönmeye ve benimle ne yaptığını bilmiyordum! Zira bilgelik sendedir (Job

¹⁹⁴ Romanianus sonrasında oğlu Licentius’un eğitimi için Augustinus’un öğretmenliğine başvurmuştur (Cayré, 1936: 614).

¹⁹⁵ Cayré 370 yılında Kartaca’ya eğitimi için vardığını aktarmaktadır (1936:614).

¹⁹⁶ Özellikle Augustus’un soylu sınıf ile azatlı sınıf ya da köleler arasında evlilik konusundaki kısıtlamasıyla daha da teşvik edilen nikahsız birliktelik (concubinatus) yasa dışı değildi ve sıklıkla uygulanmaktaydı. Üstelik çoğunlukla bir evlilik gibi sürdürülen bu birliktelikler bir eşin yokluğunda yaşandığı için gayrimeşru cinsel ilişki (stuprum) kapsamına girmemekteydi. Nikahsız birlikteliklerden doğan çocuklar evlilik dışı doğdukları için yasal varis olamamaktaydı (Evans Grubbs, 2002: 150-154).

¹⁹⁷ A-deo-datus adı “Tanrı vergisi”, “Tanrı’nın hediyesi” anlamlarını karşılamaktadır.

¹⁹⁸ Cayré (1936:616) bu karşılaşmanın Augustinus 19 yaşındayken gerçekleştiğini, Chadwick (2006: 328) ise 18 yaşındayken gerçekleştiğini öne sürmektedir.

12:13). Yunanca sözcük *philosophianın* anlamı bilgelik sevgisidir ve bunun ateşini bu kitap yaktı içimde” (conf. III. 4. 8). Dine karşı duyduğu kuşkuya karşın küçükken aldığı eğitimin de etkisiyle Kutsal Kitap’a yönelen Augustinus uzun yıllar hem eğitimini aldığı hem de eğitimini verdiği retoriğin ve okuduğu klasiklerin sonucunda Kutsal Kitap’ın sade dilinden etkilenmemiştir. Teske (2003:852) ve Cayré (1936:616) bütün bunların Augustinus’un Maniheizmi takip etmesine neden olarak göstermektedir. Yine Teske Kuzey Afrika’da Batı Kilisesi’nin en büyük doktoru olacak olan Augustinus’un sorularına yanıt verecek denli iyi eğitilmiş bir ruhban sınıfının olmayışını da başka bir neden olarak belirtmektedir (2003:852). Yaklaşık on yıl boyunca takip ettiği Maniheizmlere yalnızca bir dinleyici¹⁹⁹ olarak kalan Augustinus gerçeği arayışının son durağı olarak Mani dinini görmüştür. Hatta yakın çevresini de “kendi yanlısına” ortak etmiştir (Cayré, 1936: 616). Bu yanlışlar içinde ise en çok gerçek inançtan uzaklaştırıp da yeniden gerçek inanca dönmeden yaşamını kaybeden bir arkadaşı için oldukça acı çekmiştir (conf. IV. 4. 7). Augustinus Kartaca’dan döndüğünde annesinin gözyaşları içerisinde kapıyı suratına kapamasına neden olan Mani dininin temel ilkelerini kabul etmiştir: “Her şey maddedir, Tanrı bile; kötü ayrı ve yaşayan bir özdür; insan ruhu tanrısallığın bir parçasıdır” (Cayré, 1936: 616). Yine de Mani dininin açıklayamadığı, Augustinus’un kuşkularını gideremediği birçok konu olduğu için 382 yılında ünlü bir Maniheizm olan Milevis Piskoposu Faustus bu kuşkuları gidermek üzere Kartaca’ya gelmiştir. Ancak kuşkuları gidermek bir yana Augustinus’un gerçeği bulmak üzere çıktığı bu yolda Mani dininin ona gerçekleri vermeyeceğini kesin bir biçimde anlamıştır: “ ‘Gerçek, gerçek’ deyip dururlardı ve bana bununla ilgili anlatacakları çok şeyleri vardı; ama anlattıklarının içinde hiç gerçek yoktu” (conf. III. 6. 10). Yanıt alamamasının yanı sıra Roma’da Maniheizm önderlerin ahlak yoksunu davranışları da Augustinus’un Mani dininden uzaklaşmasını sağlamıştır. Bunlarla birlikte Ambrosius’un Milano’da Eski Ahit üzerine yaptığı yorumları işiten Augustinus 383 yılında yeniden *catechesis* öğrencisi olmuştur.

383 yılında Kartaca’dan daha iyi öğrenciler bulma umuduyla (Teske, 2003:857) ayrılarak İtalya’ya, Milano’ya gitmiştir, burada öğretmenliğe başvurmuş ve Roma *praefectus* Symmachus tarafından atanmıştır. Yürüttüğü öğretmenlik mesleğinin yanı sıra burada imparator ve devlet yetkilileri için övgü şiirleri de kaleme almıştır (conf. VI. 6. 9).²⁰⁰ Hristiyanlık inancı üzerinde oldukça etkili olan Aziz Ambrosius ile de Milano’da tanışmıştır. Bu süreç içerisinde kuşkuculuğa yönelmiştir ve gerçeğin bulunamaz olduğuna kanaat etmiştir.

¹⁹⁹ Teske’nin açıklaması daha aydınlatıcı görünmektedir: İkinci sınıf bir üye, “seçilmişler” gibi dinin gereklerini tam anlamıyla yerine getirmese de dinin bir üyesi olmaya devam etmiştir (2003: 852).

²⁰⁰ Retoriği ile ilgili bk. Kaynak İltar, E. ve Akçoru, R. (2021). *Principia Rhetorices* adlı kitapçığın ışığında Erken Ortaçağ’da retorik: Augustinus ve Pseudo-Augustinus ikilemi. *Beytulhikme, II* (I), 321-346.

Chadwick'in aktardığı üzere Milano'da bazı hırsları neticesinde birlikte yaşadığı kadını, Adeodatus'un annesini bırakmış ve Adeodatus'un annesi de Kartaca'ya geri dönmüştür. Çünkü statüsü kendisinden düşük ve yoksul olan bir kadınla henüz evlenemiyorken politik olarak yükselmesi mümkün değildir. 385 yılında (Teske, 2003:857) Milano'ya gelen annesi Monica, oğluna statü sağlayacak bir evlilik yapması amacıyla onun için bir evlilik düzenlemiş, ancak evlilik 10 ya da 11 yaşında olan müstakbel gelin yasal evlilik yaşı olan 12'ye gelinceye kadar ertelenmiştir (1998: 18). Ama Augustinus bedeninin arzularına yenik düşerek başka bir evlilik dışı ilişkiye başlamıştır (Cayré, 1936: 618).

Bu sırada hem Platoncuların hem Plotinos'un eserlerinden bazılarını okuyan Augustinus, Ambrosius'un Platonculuğa yatkın olan vaazlarıyla Yeni Platonculuk etkisine girmiştir. Bu nedenle *catechesis* öğrencisi olup Hristiyanlığa yaklaşıp da Augustinus 386 yılının Eylül ayına kadar tamamen Hristiyanlığı kabul etmemiştir. 386 yılının yazında önce Ambrosius'tan sonra Milano Piskoposu olacak olan Simplicianus'tan Marius Victorinus'un Hristiyanlığı kabul edişinin öyküsünü, daha sonra yüksek kamu görevlisi Ponticianus'tan her şeyini satıp bir keşiş olan Aziz Antonius'un öyküsünü dinlemiştir, daha sonra bir sesin kendisine “Tolle, lege” (kaldır, oku) dediğini duyunca Aziz Paulus'un Romalılara Mektup'undan bir bölüm okuduktan sonra Hristiyan olmaya karar vermiştir (Teske, 2003:857). 386 yılının Eylül ayında ise sağlık durumunun iyi olmayışı gerekçesiyle Milano'daki görevinden ayrılmıştır. Bu tarihten sonra evlilik fikrinden vazgeçip vakit kaybetmeden arkadaşı Verecundus'un Milano yakınlarında Cassiciacum'daki villasına çekilmiştir. Yanında annesi Monica, arkadaşı Alypius, sayesinde Kartaca'ya gidebildiği hamisi Romanianus'un oğlu ve öğrencisi Licentius, bir diğer öğrencisi Trygetius, oğlu Adeodatus ve kardeşi Navigius ile iki kuzeni bulunmuştur (Cayré, 1936: 618-619). Burada kaleme aldığı eserleri de *Cassiciacum Diyalogları*²⁰¹ olarak bilinmektedir. Görüşleri hakkında Aziz Ambrosius'u bilgilendiren bir mektup yazdıktan sonra 387 yılında Büyük Perhiz (Lent) zamanı Milano'ya dönen Augustinus oğlu Adeodatus'la birlikte Paskalya'da (24 Nisan 387) Ambrosius tarafından vaftiz edilmiştir. Henüz Ostia'dayken annesi Monica'yı kaybetmiş ve İtalya'da biraz daha durup 388 yılında Thagaste'ye dönmüştür. Tüm servetini satarak sahip olduğu arazilerden birinde bir manastır kuran Augustinus ani bir haberle 391 yılının başında Hippo'da rahiplik daveti almıştır. Piskopos Valerius, geleneğin aksine kendi vereceği vaazların Augustinus tarafından verilmesini istemiştir. Rahipliğinin ilk yıllarında Mani dini takipçilerinin görüşlerini çürüttükten sonra 393 yılında Hippo'da toplanan konsile katılmıştır. 395 yılında Valerius tarafından yardımcı

²⁰¹ Bk. *Eserleri* bölümü.

piskopos olarak atanmıştır. Bu atama İznik Konsili'nde alınan ve bir kilisede iki piskoposun olamayacağına ilişkin 8. Kilise kanununa (Schaff ve Wace, 1819-1893:74) aykırıdır. Ancak her ikisinin de bu kanundan haberdar olmadığını Possidius'tan öğrenmekteyiz. Dahası Augustinus piskopos olduktan sonra kendi başına gelen bu olayın bir başkasının başına gelmemesi için önlemler aldığını da yine Possidius aktarmaktadır (Harmless, 2010:87). 396 yılında Valerius'un ölümüyle 42 yaşında Hippo Piskoposu olmuştur. Piskoposluğunun ilk yıllarında odak noktası Maniheiztler iken daha sonra Donatusçular olmuştur. Augustinus, Donatus ve takipçilerini zorla değil de ikna yöntemiyle Katolik inancına geri çekmeye çalışmış, ancak Donatusçuların direnciyle karşılaşmıştır. 405 yılının şubat ayında ise imparator tarafından yürürlüğe giren yasalar sonucunda birçok Donatusçu Katolik inancına geri dönmüştür. 411 yılında da Kartaca'da toplanan konferansla Donatusçulara karşı bir karar alınmıştır. 30 Ocak 412 tarihinde ise İmparator Honorius'un fermanıyla Donatusçuluğun para cezası, sürgün ve mülke el konma ile cezalandırılacağı bildirilmiştir. Donatusçuluğun resmi olarak sona erişiyse Augustinus'un odağı Hristiyanlığı öğretmeye yönelmiştir.

410 yılında Alaric'in Roma'yı yağmalamasıyla Romalı soylular Afrika'ya akın etmişlerdir. Bu soyluların içinden Pelagius ve öğrencisi Caelestius sonrasında Pelagius Tartışması olarak bilinecek olan karışıklığın baş kahramanları olmuştur. 418 yılında Papa Zosimus ve daha sonra Kartaca Konsili tarafından suçlanmış, İmparator Honorius tarafından da sürgün cezası almıştır. 415 yılında Filistin, Diospolis'te toplanan piskoposlar konsili Pelagius'u sapkınlık suçundan beraat ettirince Augustinus buna çok şaşırılmış ve eserleriyle verilen kararın yanlışlığını kanıtlama yoluna gitmiştir. 418 yılında ise Apulia'da Eclanum Piskoposu Julianus ve diğer 18 piskopos Papa Zosimus'un suçlamasını kabul etmediklerini bildirmiştir. Romalı otoritelere başvuran Julianus, Augustinus'u da evliliği şeytanın işi olarak gösterdiği gerekçesiyle suçlamıştır. Julianus'un Papa Boniface'a yazdığı mektuplara ve kendisine yönelttiği suçlamalara birçok yanıtlar veren Augustinus bu tartışma sonuca bağlanmadan 76 yaşında, 28 Ağustos 430 tarihinde yaşamını yitirmiştir (Teske, 2003).

2.1.2. Eserleri

Augustinus'un ilk eserinin 380 yılında, Kartaca'da öğretmenlik yaptığı sırada estetik kuramı üzerine yazmış olduğu *Güzel ve Uygun Olan Üzerine* (De Pulchro et Apto) adlı eseri olduğu görülmektedir. İki ya da üç kitap olarak yazmış olduğu eseri yine hakkında tek bilgiyi Augustinus'tan edindiğimiz Roma'daki bir hatip olan Hierius'a adanmıştır. Ancak eser henüz Augustinus yaşıyorken kaybolmuştur (conf. IV. 13. 20). Bundan sonraki ilk eserleri ise Hristiyanlığı kabul ettikten sonra 386 yılının eylül ayında inzivaya çekildiği Cassiciacum'da

yazmış olduğu ve Cassiciacum Diyalogları olarak bilinen *Academiacılara Karşı* (Contra Academicos), *Mutlu Yaşam Üzerine* (De Vita Beata), *Düzen Üzerine* (De Ordine), *Monologlar* (Soliloquia) adlı eserlerdir. *Academiacılara Karşı* (386) adlı eserinde bir dönem kendisinin de bir takipçisi olduğu Yeni Academia'nın kuşkuculuğu üzerine yoğunlaşan Augustinus mutluluğun ancak gerçeğin bilgisiyle bulunabilir olduğunu savunmuştur (Cayré, 1936: 641). Annesi Monica'nın etkin olarak yer aldığı diyaloglardan biri olan *Mutlu Yaşam Üzerine*'de (Kasım 386) ise yalnızca Tanrı'ya ilişkin bilgi ile gerçek mutluluğun elde edilebileceğini öne sürmektedir (Cayré, 1936: 641). Yine Monica'nın görüşlerine ulaşabildiğimiz bir diğer eser olan *Düzen Üzerine* (386) ise Tanrı'nın öngörüsü ile kurulmuş olan düzen içerisinde kötünün varlığını korumasını tartışmaktadır. Augustinus ve yanındakiler kötü kendi başına var olmakta mıdır, neyin parçasıdır, kötünün varlığı ve Tanrı'nın iyi oluşu arasındaki bağ nedir gibi sorulara yanıt aramaktadır. *Monologlar* (386-387) adlı eser Augustinus ve mantığının konuşmacı olduğu bir diyalogdur ve iki kitap olarak yazılmıştır. İlk kitapta Tanrı'yı arayan, bu bilgiyi edinmek için gerçekleştirdiği bu arayışta gerekli olan erdemlerin ne olduğunu irdeleyen Augustinus ikinci kitapta gerçeğin ölümsüzlüğüne ilişkin bulduğu bilgiyi gerçeğin merkezi olarak gördüğü ruhun ölümsüzlüğüyle bağdaştırmaktadır (Cayré, 1936: 642).

387 yılının mart ayında Milano'ya döndüğünde henüz vaftiz olmadan önce *Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine* (De Immortalitate Animae) adlı eserini yazmış olan Augustinus burada ruhun işlevini tartışmaktadır (Cayré, 1936: 642). Eser olasılıkla ruhun ölümsüzlüğünü konu edinen *Monologlar* adlı eserinin tamamlayıcısı olarak planlanmıştır (Wolfskeel, 1977: 1), ancak Augustinus'un sözlerinden planlandığı ölçüde başarıya ulaşmadığı görülmektedir (retract. I. 4. 1). Augustinus annesinin ölümünden sonra Roma'da geçirmiş olduğu bir yıl boyunca üç eser daha yazmıştır: *Katolik ve Maniheizt Yaşam Biçimleri Üzerine* (De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Manichaeorum, 388-389), *Ruhun Yüceliği Üzerine* (De Animae Quantitate, 388) ve *Özgür İrade Üzerine* adlı eserinin birinci kitabı (De Libero Arbitrio, 388). Thagaste'de manastır kurduğu dönemde ise dört eser vermiştir: *Yaratılış Üzerine Maniheiztlere Karşı* (De Genesi Adversus Manichaeos, 388), özgür sanatları Hristiyan bakış açısıyla ele aldığı seriden (retract. I. 6) geriye kalmış olan (Brennan, 1988: 267) *Müzik Üzerine* (De Musica, 388-389), oğlu Adeodatus'la diyalogu olan *Öğretmen Üzerine* (De Magistro, 389) ve gerçek Hristiyan dinini anlattığı bir başyapıt olan *Gerçek Din Üzerine* (De Vera Religione, 390). 391 yılında ise Hippo'da Valerius tarafından rahip olarak atandıktan sonra Maniheizt Honoratus'a yanıt olarak inancın körü körüne olmadığını, cemaatine (kilisesine) konuşan Tanrı'nın otoritesi üzerine kurulu olduğunu öne sürdüğü (Cayré, 1936:644) *İnanmanın Yararlılığı Üzerine* (De Utilitate Credendi) ve Maniheiztlerin düalist öğretilerini farklı bir açıdan ele aldığı *İki Ruh*

Üzerine (De Duabus Animabus) adlı eserlerini kaleme almıştır. 393 yılının ekim ayında düzenlenen Hippo Konsili sırasında piskoposlara hitaben yazmış olduğu *İnanç ve Öğreti Üzerine* (De Fide et Symbolo) adlı eserde Hristiyan öğretilerini kısaca açıklamıştır (Cayré, 1936: 644). Yaklaşık 395 yılında ise 388 yılında birinci kitabını yazdığı *Özgür İrade Üzerine* adlı eserinin ikinci ve üçüncü kitaplarını da yazarak eseri tamamlamıştır. Valerius'un ölümüyle Hippo Piskoposu olduktan sonra Milano Piskoposu Simplicianus'a hitaben yazmış olduğu *Simplicianus'a Çeşitli Sorular Üzerine* (De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum) adlı eserinin birinci kitabında Simplicianus'un *Romalılarına Mektup* konusunda, ikinci kitabında ise yine Simplicianus'un *Krallar Kitabı* konusunda sorduğu soruları yanıtlamaktadır. Eserde Augustinus'un Tanrı'nın insanlara koşulsuz bahsettiği lütfü üzerine görüşleri oldukça açık bir biçimde ele alınmıştır, ayrıca Cayré eserde Augustinus'un tüm kurtuluşu Tanrı'ya bağladığına dikkat çekmektedir (1936: 645).

Kartaca Konsili sonrası birçok büyük eser kaleme alan Augustinus 397 yılında *Hristiyan Öğretisi Üzerine*²⁰² (De Doctrina Christiana) adlı eserini yazmaya başlayıp 427 yılında da bu eseri tamamlamıştır. Hristiyan dinini yaymak için pagan geleneğin, dolayısıyla retoriğin yararlı olduğunu ileri süren eser dört kitaptan oluşmaktadır: İlk üç kitap İncil'in doğru yorumu için yöntemleri ele almaktadır, sonuncu kitap ise din görevlilerine özel hazırlanmış bir retorik kuramı içermektedir (Kaynak İltar ve Akçoru, 2021: 323). Yine 397 yılında başlamış olduğu bir diğer eser olan *İtirafılar* (Confessiones) ise din ve felsefe alanlarında yarattığı etki kadar yazın alanında da büyük bir etki yaratmıştır. Batı ve hatta dünya edebiyatının ilk otobiyografisi sayılan eser için kimi araştırmacılar tinsel otobiyografi tanımını yapmaktadır. Çünkü eser yalnızca kronolojik bir sırayla Augustinus'un yaşam öyküsünü ele almamakta, aynı zamanda onun tinsel dönüşümünü de tüm ayrıntılarıyla göstermektedir. Sık sık Tanrı'ya övgüler içermekle birlikte Augustinus'un yaşamının Katolik Tanrı'dan uzak her dönüm noktasının aslında onu nasıl da Katolik Tanrı'ya yönlendirdiğini kanıtlama amacıyla olduğu düşünülebilir, zira Augustinus'un Valerius'un yardımcı piskoposu olarak atanması Kilise kanununa aykırıdır. Üstelik Augustinus'un geçmişinde takipçisi olduğu görüşler Katolik Kilisesi nezdinde sakıncalıdır. Tüm bunlara karşın eser tarihsel açıdan Augustinus ile ilgili birinci elden bilgiler vermekte; felsefi açıdan birçok önemli tartışmayı içermekte; dini açıdan Kilise'nin en büyük doktorlarından biri olsa da insanın içinde ne tür çekişmeler yaşadığını tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermekte ve edebi açıdan da yazarın duygularını, duygulanımlarını, çaresizliklerini, elbette tinsel dönüşümünü Cicero'nun altın çağ biçimine öykünen ama yine de Ortaçağ Latince

²⁰² Başlığın çevirisi ve dolayısıyla eserin gerçekte neyi planladığı ile ilgili dikkat çekici bir açıklama için bk. Green, R. P. H. (1995). *Augustine: De doctrina Christiana*. Oxford: Clarendon Press, ix-x.

yazınının kurallarını belirleyecek olan bir biçimle ele almaktadır. *İtiraflar* adlı eserini 401 yılında bitirmeden bir yıl önce Hristiyan inancını biçimlendiren en önemli eserlerinden birine daha, *Teslis Üzerine* (De Trinitate), başlayan Augustinus bu eserini de 416 yılında bitirmiştir. I. kitap ile VIII. kitap arasında teslis inancını Kutsal Kitap ve Kilise babalarının yazılarına göre açıklamakta ve itirazlara yanıtlar vermektedir; geri kalan kitaplarda ise (VIII.-XV.) insanda teslisi anlamak üzere bazı benzerlikler aramaktadır (Cayré, 1936:645). Yine bu dönemde Maniheistlere karşı kaleme aldığı *İyinin Doğası Üzerine* (De Natura Boni, 399-404) adlı eserinde tüm Maniheist karşıtı öğretisini ana hatlarıyla görmekteyiz: Tüm varlıklar yaratıcısı Tanrı olduğu için özde iyidir ve kötü bir yoksunluktur (Cayré, 1936: 624). Yine bu dönemde *Kateşetik Eğitimin Temel Kuralları Üzerine* (De Cathedizandis Rudibus, 399), *Vaftiz Üzerine* (De Baptismo, 400-401), Hieronymus'un evliliği kötüleyen söylemlerine karşı kaleme aldığı *Evliliğe Ait İyilik Üzerine* (De Bono Coniugali, 401), tamamlamadığı *Kelimesi Kelimesine Yaratılış Üzerine* (De Genesi ad Litteram, 401) adlı eserleri olmak üzere birçok eser kaleme almıştır. Ancak *İtiraflar* eseri kadar yankı getiren bir diğer eseri de Donatusçuların yargılandığı Kartaca'daki konferanstan sonra, 413 yılında başlayıp 426 yılında bitirdiği *Tanrı Kenti* (De Civitate Dei) adlı eseridir. Eser *tribunus* Marcellinus'un isteği üzerine kaleme alınmakla birlikte barbar akınlarından Hristiyanları sorumlu tutan kişilerin iddialarını çürütmek amacını taşımaktadır. Odak noktasının tanrısal öngörü olduğu eserde Augustinus iki kent, daha doğrusu iki toplumun varlığından söz etmektedir. Bunlardan ilki insanların maddi dünyada oluşturduğu topluluk ile ikincisi ise iyilerin hüküm süreceği Tanrı devletidir. Eser “bir savunmadan (erken dönemde yazılmış en büyük savunma), bir tarihten daha fazlasıdır; dahası gerçek bir teolojidir” (Cayré, 1936: 650).

Donatusçuluk tartışmalarının gölgesinde biçimlendirdiği Tanrı'nın lütfuna ilişkin görüşünün yer aldığı *Doğa ve Lütuf Üzerine* (De Natura et Gratia, 415), *Lütuf ve Özgür İrade Üzerine* (De Gratia et Libero Arbitrio, 426-427), *Uyarı ve Lütuf Üzerine* (De Correptione et Gratia, 426-427) ile yine onun ilk olarak ortaya atmış olduğu ilk günahın ele alındığı *Mesih'in Lütufu ve İlk Günah* (De Gratia Christi et De Peccato Originali, 418) adlı eserler veren Augustinus tüm düşünce sistemini, yöntemlerini de 421 ya da 422 yılında kaleme aldığı *Enchiridion* adlı eserinde açıklamıştır. Son olarak da Augustinus'un eserlerine ve görüşlerine ilişkin bir kılavuz niteliğinde olan, 426-428 yılları arasında yazdığı *Yeniden Düzenlemeler*²⁰³ (Retractiones) adlı eserden söz etmek gereklidir. Eserde birçoğunun kayıp olduğu Augustinus'un yazdığı 94 eserin bir listesi, her birinin yazılış amacı, yazılırken içinde

²⁰³ Cayré'nin (1936: 659) açıklamasına dayanarak bu şekilde çevrilmiştir.

bulunulan durum ve her birinde baskın olan görüş yer almaktadır. İki kitaptan oluşan eserin ilki piskopos olmadan önce yazmış olduğu 27 eseri, ikincisi de piskoposken yazmış olduğu 67 eseri konu edinmektedir (Cayré, 1936: 66-59-660). Burada sayılanlar dışında birçok vaazları (sermones), mektupları (epistulae), mektuplara verdiği yanıtlar, tartışmalar ve incelemeler (tractates), açıklamalar (enarrationes), kendisinin ilk Evlilik teoloğu olarak anılmasını sağlayan evlilik-bakirelik üzerine yazmış oldukları başta olmakla birlikte ahlakı konu edinen birçok eser ve Kutsal Kitap'a ilişkin birçok açıklamalı yorum (commentarii) yazmıştır. Yine onun yazıp yazmadığı konusunda tartışmaların hala sürdüğü ve çoğunlukla Pseudo-Augustinus adıyla belirtilen birçok tartışmalı eser de bulunmaktadır. Eserlerinin listesi birçok araştırmacı tarafından kronolojik olarak tablolaştırılmıştır²⁰⁴, ayrıca yine birçok araştırmacı eserlerini odak aldıkları konu başlıkları altında gruplar halinde listelemektedir²⁰⁵.

2.2. Aurelius Augustinus'un Kadın Cinsiyetine İlişkin Söylemlerinin Feminist Yazın Eleştirisi Aracılığıyla Analizi

1970li yıllarda çoğunlukla Batı Avrupa, Kuzey Amerika ve Avustralya'da felsefeden ayrı bir alan olarak ortaya çıkmış olan feminist felsefe, felsefenin bir alt disiplini olarak tanımlanmaktadır (Stone, 2017; Villanueva Gardner, 2006; Jaggar ve Young, 2005). Feminist felsefe, felsefe geleneği içerisinde cinsiyete dayalı önyargıları ya da eril önyargıyı eleştirerek başlamıştır. Daha önce sayılı örnekleri olsa da Simone de Beauvoir'ın *Le Deuxième Sexe* (İkinci Cinsiyet) adlı eserinin toplumsal cinsiyet kaynaklı baskı, bu baskının etkileri ve nedenlerine ilişkin olgunun ilk analizini sunduğu kabul edilmektedir (Villanueva Gardner, 2006). Stone (2007: 1-4) feminist felsefenin üç temel özelliğini şöyle aktarmaktadır: Feminist felsefe geçmiş ve mevcut felsefede kadınlara yönelik önyargıların nasıl biçimlendirildiğini araştırmaktadır. Bunun için araştırmacılar felsefe tarihinden eserleri, çağdaş felsefenin alanlarını, geçmiş ve mevcut felsefe eserlerinde bulunan imge ve sembolizm örüntülerini inceleyerek eleştirmektedir. Feminist felsefenin bir diğer özelliğine göre araştırmacılar felsefi kavramlar ve kuramlardan yararlanarak farklı feminist iddiaları ve politik konumları anlatmaktadır. Araştırmacılar iddialarının geçerliliğini göstermek adına felsefi argümanları kullanmaktadır. Son olarak da feminist felsefe, diğer alt disiplinlerin üzerinde durmadığı kavramları felsefe literatürüne kazandırmıştır. Bunların yanında feminist felsefenin en önemli özelliği disiplinler arası oluşudur. Ayrıca feminist felsefe cinsiyet ve toplumsal cinsiyetle ilgilendiği kadar baskıyla ilgili olan diğer konularla, ırk, etnik köken, engellilik, sınıfsal eşitsizlikler, ekonomik

²⁰⁴ Bk. Harmless, 2010; Teske, 2003.

²⁰⁵ Bk. Cayré, 1936.

eşitsizlikler, doğal çevre ile insan ve insan olmayan hayvanlar arasındaki ilişkiler üzerine de çalışmaktadır (Garry, Khader ve Stone, 2017: 1).

Felsefe mevcut düzeni sorgulamayı teşvik etmektedir.²⁰⁶ Çünkü sorgulama eylemi kendi içinde mevcut yargıları sarsma olasılığını taşımaktadır. Dine karşı çıkıldığında en değerli olarak tanımlanan kişilerin bile yargılanıp idama mahkum edildiği bir toplumda Ksenophanes tanrıların insan biçimli oluşlarını sorgulamış, Epikuros tanrıları insan yaşamına müdahaleden ve insana ait alandan uzaklaştırmış, Euhemeros ise tanrıların doğaüstü oldukları görüşünün karşısına bir zamanlar insan oldukları ve söylencelerine her yapılan eklemeyle tanrılaştıkları argümanını konumlandırmıştır. Bütün bu başkaldırıları arasında ne yazık ki ataerkil düzene herhangi bir başkaldırı söz konusu değildir. Filozoflar belki birkaç noktada kadına fırsat tanımaktan söz etmiş olsa da özellikle Eskiçağ ve Ortaçağ felsefesinde kadının erkekten aşağı konumlandırılmasını doğrudan kabul etmişler, argümanlarını bu önyargı üzerine kurmuşlardır ve hatta sürekliliğini sağlamak adına bu önyargıyı gerekçelendirmişlerdir. Dolayısıyla feminist felsefe eleştirel bir yaklaşımla bu önyargı temelli argümanları sorgulamaktadır. Felsefe tarihinde *canon* sayılan eserleri feminist perspektifle eleştirmek, filozofların tüm argümanlarını yok saymak ya da değersiz kılmak amacı taşımamaktadır. Bununla birlikte feminist felsefe argümanların oluşumunda cinsiyetçi önyargıyı ortaya çıkararak dinden daha çok sorgulanmadan kabul edilen ve sürdürülen bir sisteme, ataerkiye felsefe alanında meydan okumaktadır. “Bu eleştirilerle, feminist filozoflar felsefi ‘biz’e kadını da dahil etmek için felsefi külliyatı genişletmekte ve felsefenin normlarını yeniden değerlendirmektedir” (Witt, 2005: 2). Ancak bu elbette yukarıda aktarıldığı üzere feminist felsefenin yalnızca bir alanıdır. Feminist felsefe tarihi olarak adlandırabileceğimiz bu alanda değerlendirme üç biçimde yapılabilmektedir: Felsefi külliyata mizojinist olduğu gerekçesiyle eleştiride bulunmak, felsefe tarihinde feminist revizyonlar gerçekleştirmek ve önemli filozofların argümanlarını feminist perspektifle uyarlamak. Witt (2005: 2) felsefi külliyata mizojinist olduğu gerekçesiyle eleştiride bulunmanın üç türü ya da aşaması olduğunu öne sürmektedir. Bunlardan ilki önemli filozofların net mizojinist söylemlerini saptamak, ikincisi kuramsal kavramların cinsiyetleştirilmiş yorumlarını saptamak ve üçüncüsü de felsefi külliyatın sinoptik yorumlarını saptamaktır.

Bu çalışmada Witt’in tanımladığı üzere feminist felsefe tarihi yaklaşımı benimsenerek Augustinus’un söylemleri mizojinist olduğu gerekçesiyle eleştirel bir biçimde değerlendirilmiştir. Bunun için tarafımızca kültürel varlıklar olarak kabul edilen Augustinus’un

²⁰⁶ Nitekim erken dönem Hristiyan filozofların dahi yaptığı şey budur, pagan felsefesini ve pagan yaşam biçimi ile geleneklerini tümüyle sorgulamışlardır. Öte yandan haklı olarak kendilerine yöneltilen en büyük eleştiri Kutsal Kitap’a olan bağlılıklarıdır ve bu bağlılığın tümüyle özgür sorgulamaya izin vermeyişidir.

yazılı eserleri feminist içerik analizine tâbi tutulmuştur. Ancak Reinhartz'ın (1992: 148) dile getirdiği üzere feminist içerik analizi için terminolojik bir fikir birliği yoktur, bununla birlikte farklı disiplinlerde çalışan araştırmacılar içerik analizi için farklı adlar kullanmaktadır: Sosyologlar içerik analizi, tarihçiler arşiv araştırması, filozoflar ve filologlar metin analizi ya da yazın eleştirisi terimlerini kullanmaktadır. Yine de her birinde ortak olan nokta feminist perspektiftir. Dolayısıyla bu çalışmada feminist içerik analizi, feminist yazın eleştirisi yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Ancak bu yöntemin de iki türü bulunmaktadır: yazar olarak kadına yönelik ve okur olarak kadına yönelik. Yazar olarak kadına yönelik eleştiri türünde kadın yazarlar ve eserler irdelendiği gibi kadına özgü söylemin özellikleri de incelenmektedir. Öte yandan okur olarak kadına yönelik eleştiride amaçlar “erkek yazarların yapıtlarına kadın okur gözüyle bakarak bu yapıtlarda sergilenen cinsel ideolojiyi, kadın imgelerini, klişe kadın tiplerini saptamak ve bunların feminist açıdan yorumunu ve eleştirisini yapmak”tır. Bu yöntem Kate Millet'in *Sexual Politics* (1969) adlı teziyle biçimlenmiştir (Moran, 2013: 250-251). Buradan hareketle çalışmamızda okur olarak kadına yönelik feminist yazın eleştirisi gerçekleştirilecektir.

2.2.1. Verilerin Analizinde Kullanılan Yöntemler

Augustinus'un kadın cinsiyetine ilişkin görüşlerini saptayabilmek, bunları değerlendirebilmek ve nitelendirebilmek için öncelikle hangi eserlerin inceleneceğine ilişkin bir tarama gerçekleştirilmiştir. Bu tarama ve saptama işlemi için gönüllülerden oluşan “Cooperatorum Veritas Societas” adlı bir topluluğun çabalarıyla kamuya açılan ve Augustinus'un tüm eserleri de dahil olmak üzere Katolik Kilisesi'nin her türlü resmi belgesini sunan *Documenta Catholica Omnia* sitesi²⁰⁷ ile Augustinus'un eserlerini herkese ulaşabilir kılmayı ve böylelikle Augustinus'un eserlerinin İtalyancaya çevrilmesini teşvik etmeyi amaçlamış olan Rahip Franco Monteverde'nin çabalarıyla kurulan *Sant'Agostino* sitesi²⁰⁸ karşılaştırılmalı²⁰⁹ olarak taranmıştır. Tarama için anahtar kelimeler Augustinus'un *De Bono Coniugali* (Evliliğe Ait İyi/İyiliğin İyi/İyiliği Üzerine) eseri okunarak belirlenmiştir. Söz konusu eser kadın-erkek, evlilik, zina, fuhuş, cinsellikten kaçınma, bakirelik, cinsel ilişki, regl konularını içerdiği için belirleyici olarak atanmıştır. Anahtar kelimeler taramada tercih bakımından önceliğine göre üç gruba ayrılmıştır. Birinci grup biyolojik ve toplumsal cinsiyet bildiren sözcüklerden oluşmaktadır: *vir, uxor, femina, sexus, masculus, maritus, mulier, mater*

²⁰⁷ https://www.documentacatholicaomnia.eu/20_40_0354-0430-_Augustinus,_Sanctus.html

²⁰⁸ <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>

²⁰⁹ Fitzgerald (1999), Teske (2003) ve Harmless'ın (2010) çalışmalarında yer alan Augustinus'un eserleri listeleriyle de karşılaştırma yapılmıştır.

*familias, pater familias, matrona, vidua/vidualis, virgo, virginitas, innuptus.*²¹⁰ İkinci grup erkek ve kadının evliliği, cinsel ilişkisi ve üremesine ilişkin sözcükleri kapsamaktadır: *iungere, creare, coniunctio, concubitus, uterus, incrementum, multiplicatio, fecunditas, nubere, coniugium, fructus, proles, parens, infidelis, oboediens, fornicatio, nuptiae, procreatio, consensus, se continere, matrimonium, moechor, commixtio carnis, castitas, incontinentia, propagandae, copulatio, concupiscentia, violatio fidei, purificari, continentia, connubium, adulterium, adulter, violatrix, divortium, propagatio generis humani, fornicarius, adulterinus.*²¹¹ Üçüncü grup ise yaratılış ve biyolojik özelliklere ilişkin sözcüklerden oluşmaktadır: *latus, formatus, corpus, semen, menstrua feminarum, mulierosus, libidino.*²¹² Taramada üç gruptaki sözcüklerin hepsinin tümce içerisinde değişim olasılıkları da dikkate alınmıştır. Taramalar sonucunda çalışma kapsamında Augustinus'un irdelenecek olan eserleri şu şekilde belirlenmiştir:

1) Annotationum in Iob	9) Contra Cresconium Grammaticum Partis Donati
2) Cantici Magnificat Expositio	
3) Categoriae Decem ex Aristotele Decerpatae	10) Contra Duas Epistolas Pelagianorum
4) Cognitio Vitae	11) Contra Epistolam Manichaei
5) Confessiones	12) Contra Epistolam Parmeniani
6) Contra Academicos	13) Contra Faustum Manichaeum
7) Contra Adimantum Manichaei Discipulum	14) Contra Eundem Maximinum Arianum
8) Contra Adversarium Legis et Prophetarum	15) Contra Felicem Manicheum
	16) Contra Gaudentium Donatistarum Episcopum
	17) Contra Iulianum Haeresis Pelagianae Defensorem

²¹⁰ Sırasıyla anlamları şu şekildedir: Erkek, kadın eş, kadın, cinsiyet, erkek, erkek eş, kadın, evin annesi, evin reisi, evli kadın, “dul” kadın/ “dul” kadına ait, “bakire”, “bakirelik”, evli olmayan.

²¹¹ Sırasıyla anlamları şu şekildedir: [Evlilikle] birleşmek/ bir araya gelmek, çocuk dünyaya getirmek, evlilik, cinsel ilişkiye girmek, rahim, çoğalmak, artmak, doğurganlık/verimlilik, evlenmek, birlik, meyve, döl, ebeveyn, sadakatsiz, boyun eğen, fuhuş, düğün, çocuk dünyaya getirme, fikir birliği/ uyum, kendini sınırlamak, evlenme, zina yapmak, bedenlerin birleşmesi, iffet, kendini sınırlayamama, çocuklar, cinsel ilişki, cinsel arzu/ şehvet, inancın/ güvenin/ sözleşmenin ihlali, arınmak, kendini sınırlama/ ölçülülük, evlilik, zina, zinacı, ihlalci, boşanma, insan soyunun artması, fuhuş yapan, zina yapan.

²¹² Sırasıyla anlamları şu şekildedir: böğür/ yan, biçimlenmiş, beden, tohum, kadınların regl dönemi, kadınsı, libido.

- 18) Contra Maximinum Haereticum
Arianorum Episcopum
- 19) **Contra Mendacium ad Consentium**
- 20) **Contra Secundam Iuliani
Responsionem**
- 21) **Contra Secundinum Manichaeum**
- 22) Contra Sermonem Arianorum
- 23) **De Anima et Eius Origine**
- 24) De Assumptione Beatae Mariae
Virginis
- 25) **De Baptismo Contra Donatistas**
- 26) **De Bono Coniugali**
- 27) **De Bono Viduitatis**
- 28) **De Catechizandis Rudibus**
- 29) **De Civitate Dei**
- 30) **De Coniugiis Adulterinis**
- 31) **De Consensu Evangelistarum**
- 32) **De Continentia**
- 33) **De Diversis Quaestionibus ad
Simplicianum**
- 34) **De Diversis Quaestionibus LXXXIII**
- 35) **De Doctrina Christiana**
- 36) **De Duodecim Abusionum Gradibus**
- 37) De Fide, Spe et Charitate
- 38) **De Fide ad Petrum sive De Regula
Verae Fidei**
- 39) De Fide Contra Manichaeos
- 40) **De Fide et Operibus**
- 41) **De Fide et Symbolo**
- 42) **De Fide Rerum Quae Non Videntur**
- 43) **De Genesi ad Litteram**
- 44) **De Genesi ad Litteram Imperfectus
Liber**
- 45) **De Genesi Contra Manichaeos**
- 46) **De Gestis Pelagi**
- 47) **De Gratia Christi et De Peccato
Originali Contra Pelagium et
Coelestinum**
- 48) **De Haeresibus**
- 49) De Immortalitate Animi
- 50) **De Mendacio**
- 51) De Mirabilis Sacrae Scripturae
- 52) **De Moribus Ecclesiae Catholicae et
de Moribus Manichaeorum**
- 53) **De Natura Boni Contra Manichaeos**
- 54) **De Natura et Gratia ad Timasium et
Jacobum Contra Pelagium**
- 55) **De Nuptiis et Concupiscentia**
- 56) **De Octo Dulcitii Quaestionibus**
- 57) De Octo Quaestionibus ex Veteri
Testamento
- 58) **De Opere Monachorum**

59) De Ordine	76) De Vera Religione
60) De Patientia	77) De Vita Beata
61) De Peccatorum Meritis et Remissione et De Baptismo Parvulorum	78) De Vita Christiana
62) De Perfectione Iustitiae Hominis	79) De Vita Eremitica ad Sororem Liber
63) De Quantitate Animae	80) Enarrationes In Psalmos
64) De Salutaribus Documentis	81) Enchiridion de Fide, Spe et Charitate
65) De Sancta Virginitate	82) Epistolae
66) De Scriptura Sacra Speculum	83) In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus Decem
67) De Sermone Domini in Monte Secundum Matthaeum	84) In Evangelium Ioannis
68) De Sobrietate et Castitate	85) Meditationum
69) De Spiritu et Anima	86) Quaestionum in Evangelium Secundum Matthaeum
70) De Substantia Dilectionis	87) Questionum in Heptateuchum
71) De Symbolo ad Catechumenos	88) Regula ad Servos Dei
72) De Trinitate	89) Retractiones
73) De Utilitate Credendi ad Honoratum	90) Sermo Arianorum
74) De Utilitate Ieiunii	91) Sermones ad Populum
75) De Vera et Falsa Poenitentia ad Christum Devotam	92) Soliloquia

Tarama sonunda belirlenen eserler nitel veri toplama yöntemlerinden feminist içerik analiziyle incelenerek Augustinus'un kadına ilişkin görüşleri toplanmıştır. Öncelikle eserlerin İngilizce ve İspanyolca çevirileri öncelikli olarak edinilmiştir, çeviriler üzerinden ilgili bölümler saptanarak *Word* uygulaması aracılığıyla listelenmiştir. Söz konusu bölümler daha sonra özgün eserlerde bulunmuş ve gerekli değerlendirme eserlerin özgün dili olan Latince üzerinden yapılmıştır. İngilizce ya da İspanyolca çevirisi olmayan eserler ise doğrudan özgün dilleri olan

Latince'den saptanarak değerlendirilmiştir.²¹³ Eserlerden 66'sında bu konuda değerlendirilebilecek görüşler olduğu saptanmıştır. Bu eserler yukarıdaki listede **kalm** olarak belirtilmiştir. Sözü geçen eserlerde derecesi tartışmaya açık olsa da olabildiğince Augustinus'a özgü olan düşünceler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bir gerçeği dile getiren²¹⁴ veya eylemi ya da yorumu tamamen Kutsal Kitap ve otoriteleriyle özdeşleşmiş olan²¹⁵ ifadeler değerlendirmeye katılmamıştır. Eserlerin 15'ünde ise değerlendirmeye katkı sağlayacak bir görüş bulunamamıştır. Bu eserler şunlardır: *Annotationum in Iob*, *Categoriae Decem ex Aristotele Decerpatae*²¹⁶, *Contra Cesconium Grammaticum Partis Donati*, *Contra Epistolam Parmeniani*, *Contra Eundem Maximinum Arianum*²¹⁷, *Contra Gaudentium Donatistarum Episcopum*, *Contra Maximinum Haereticum Arianorum Episcopum*²¹⁸, *Contra Sermonem Arianorum*²¹⁹, *De Octo Quaestionibus ex Veteri Testamento*, *De Quantitate Animae*, *De Scriptura Sacra Speculum*, *De Vera et Falsa Poenitentia ad Christum Devotam*, *Meditationum*, *De Immortalitate Animi*, *Retractiones*²²⁰. Geriye kalan 11'i ise Augustinus'a atfedilmesine karşın onun olmadığı olasılığı güçlü olduğu için listeden çıkarılmıştır. Çıkarılan eserler şunlardır: *Cantici Magnificat Expositio*²²¹, *De Assumptione Beatae Mariae Virginis*²²², *De Fide Spe et Charitate*²²³, *De Fide Contra Manichaeos*²²⁴, *De Mirabilis Sacrae Scripturae*²²⁵, *De*

²¹³ Eserlere ilişkin ayrıntılı bilgiler *Ekler* bölümünde yer alan *Tablo 1*'de listelenmiştir.

²¹⁴ “Bebekken bir annenin memelerine ihtiyaç duyarız” (c. acad., III. I. 3);

²¹⁵ “Mesih'in bir bakireden doğduğuna inanmaktan korkmuyoruz” (c. Secundin., 9);

²¹⁶ Migne söz konusu eserin Almanlardan alınmış eski bir kodeksinde bulunduğunu ve önsözünde *Augustinus'un Kategorileri Üzerine Karolus Augustinus'a Alchuinus'un Önsözü* başlığının yer aldığını, Yunanca yazılmış olup Latinceye çevrildiğini, Augustinus'un eserlerini belirttiği yerlerde bu eseri hatırlamadığını belirtmektedir. Ancak eser biçim açısından yine tartışmalı olan *Principia Rhetorices* adlı eserle son derece benzerlik göstermektedir. Yine de içeriğinde kadına ilişkin söylemlerini ifade etmek için kullanabilecek bir veri bulunmamaktadır. *Principia Rhetorices* için bk. Kaynak İltar, E. ve Akçoru, R. (2021). *Principia Rhetorices* adlı kitapçığın ışığında Erken Ortaçağ'da retorik: Augustinus ve Pseudo-Augustinus ikilemi. *Beytulhikme Int J Phil*, II (1), 321-346.

²¹⁷ Genellikle Baba Tanrı ile Oğul Tanrı'nın ne olduğu tartışılmaktadır ve kadınla ilgili herhangi bir söylem bulunmamaktadır. Kimi yerde bir kadının rahminden doğan Oğul Tanrı şeklinde ifadeler yer alsa da kadınlara ilişkin ayırt edici söylemlere rastlanmamıştır.

²¹⁸ Kadınla ilgili olarak ilk insanın ve eşinin yaratılışı ele alınmış olsa da Augustinus bu konuyu cinsiyet bakımından değil de Eski Ahit'in ifade biçimiyle ilgili olarak ele almıştır. Yani “Tanrı insanı yarattı” ile “İnsanı yaratalım” ifadeleri arasındaki farkı yaratıcının Baba ya da Oğul olduğu düşüncesi üzerinden irdelemektedir. Dolayısıyla bu eserde kadına ilişkin söylemleri bulunmamaktadır.

²¹⁹ Ariusçuların temel argümanları teslisin mahiyeti üzerine olduğu için kadına ilişkin ayırt edici herhangi bir bilgi bulunamamıştır. Yalnızca Mesih'in bakire Meryem'den doğduğu belirtilmiştir.

²²⁰ Eser Augustinus'un eserlerinin bir tür özeti gibidir ve kendi görüşlerinin ötesinde karşı çıktığı görüşleri ayrıntılandırmıştır.

²²¹ Eserin yazarı kesin olarak belli olmamakla birlikte Hugo Victorinus'un *Magnificat* adlı eserinden alınmıştır. Bu nedenle inceleme listesinden çıkarılmıştır.

²²² Migne eserin Karolus Magnus (Charles Magne) döneminde yazıldığını düşündüğü ve başka listelerde eserin Augustinus'la bir bağı bulunmadığı için eser listeden çıkarılmıştır.

²²³ *Enchiridion* adlı eserin aynısı olduğundan listeden çıkarılmıştır.

²²⁴ Migne yazarının bilinmediğini, Augustinus'un biçiminde yazmaya çaba gösterdiğini, ancak onun biçiminden oldukça uzak olduğunu bildirmektedir. Bu nedenle eser listeden çıkarılmıştır.

²²⁵ Migne eserin biçiminin de düşünce yapısının da Augustinus'a benzemediğini öne sürmektedir ve bu eser, diğer eser listelerinde de yer almamaktadır. Bu nedenle eser listeden çıkarılmıştır.

*Salutaribus Documentis*²²⁶, *De Spiritu et Anima*²²⁷, *De Substantia Dilectionis*²²⁸, *De Vita Christiana*, *De Vita Eremitica ad Sororem Liber*, *Sermo Arianorum*²²⁹. Değerlendirmeye katılan 66 eserde²³⁰ yer alan söylemler ofis programlarından *Word* uygulamasında öncelikle madde madde yazılmış; daha sonra nitel verileri betimleyebilmek ve sınıflandırabilmek amacıyla önce kodlama, ardından tema oluşturma yöntemleri izlenmiştir. Kodlama ile tema oluşturma aşamaları için tümevarım, yargılara ulaşma aşaması için tündengelim yöntemi izlenmiştir. Kodlama ve tema oluşturma aşamalarında *Word* uygulamasının açıklamalar sekmesinden yararlanılmıştır. Kodlama sonrası belirlenen temalar teolojik antropoloji bağlamında kadın, ikili cinsiyet düzeninde hiyerarşi, kadının nitelikleri, kadın cinsiyetinin amacı, kadınlık statüleri ve bunlara ilişkin haller olarak tayin edilmiştir. Tayin edilen temalara ayrı *Word* dosyaları açıldıktan sonra her bir tema için veriler, ilgili tema dosyasına yazılmıştır. Birden çok temaya uygun olan veriler yeniden değerlendirilmek üzere renklendirilerek veri yığınının ayrılmıştır. Veriler ait oldukları tema dosyaları içerisinde de *Word* uygulamasında açıklamalar sekmesinden yararlanılarak yeni bir sıralamaya tâbi tutulmuş ve sonucunda bir dizi yargı²³¹ saptanmıştır. Bu yargılar ait oldukları tema başlığı altına eklendikten sonra yargıların altına veriler, benzerlikleri ve konunun ilgi derecesi uyarınca gerekli değerlendirmeler yapılarak bir anlatı içerisine yerleştirilmiştir. Son olarak birden çok temaya uygun olan veriler yeniden incelemeye alınmış ve en uygun olduğuna kanaat edilen tema ve yargı başlığı altına gerekli değerlendirmeler doğrultusunda eklenmiştir.²³²

²²⁶ Migne eserin Aquilialı Paulinus adlı bir yazara ait olabileceğine ilişkin bulguları sıralamaktadır ve eser diğer listelerde Augustinus'a ait olarak yer almamaktadır. Deutsche Digitale Bibliothek'te eserin yazarı olarak Rufinus Aquilensis ya da Paulinus Aquilensis görünmektedir. Bu nedenlerle listeden çıkarılmıştır. Rufinus için bk. DDB. (nd.,1). Erişim adresi: <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/NCAJNRHKPRHVHV5XU3YRFO365Z226PYK> (5.09.2022); Paulinus için bk. DDB. (nd., 2). Erişim adresi: <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/6DW2QMNKNGUUGXMSLU32NOHX5LF3XCGP> (5.09.2022).

²²⁷ Migne eser için Erasmus'un Augustinus gibi birçok kişiden seçkiler yapılarak yazılmış bir metin olduğunu belirtmektedir ve ayrıca eser, diğer listelerde de Augustinus'un eseri olarak görünmediğinden listeden çıkarılmıştır.

²²⁸ Migne eserin Hugo Victorinus'a ait olabileceğine ilişkin bulguları paylaşmaktadır ve eser diğer listelerde Augustinus'a ait olarak görünmemektedir. Bu nedenle listeden çıkarılmıştır.

²²⁹ Ariusçuların metni olduğu için listeden çıkarılmıştır.

²³⁰ Değerlendirmeye katılan eserlerin Latince ve Türkçe adları, olası tarihleri ve edisyonları ile ilgili bilgiler *Ekler* bölümündeki *Tablo 1*'de listelenmiştir.

²³¹ Şunu vurgulamakta yarar vardır ki Augustinus eserlerinde, olması gerektiği üzere kompozisyonun temel kurallarını izlediği için söylemlerini saptadığımız verilerin çoğunluğu birden çok temayla uygunluk göstermektedir. Ancak değerlendirme yapılırken söz konusu verinin ait olabileceği en uygun tema belirlenmiştir ve değerlendirme bu şekilde sonuçlandırılmıştır.

²³² Veri analizinde kullanılan kodlar, temalar ve bunlara ilişkin yargılar için *Ekler* bölümündeki *Tablo 2*'ye bakınız.

2.2.2. Verilerin Analizi ve Değerlendirilmesi²³³

Augustinus ataerkil bir toplumda yetişmiş, yorumları ataerki uyarınca yapılmış bir kutsal kitap ve dinin takipçisi ve görevlisi olmuştur. Dolayısıyla Augustinus'un görüşleri de içinde bulunduğu ataerkil toplumla ve bu toplumun mizojinist eğilimleriyle paralellik göstermektedir. Ancak bunların dereceleri, kadın cinsiyetine ilişkin sınırları az da olsa kendisinden öncekilerle farklılık göstermektedir. Bu benzerlikleri ve farklılıkları saptayabilmek adına öncelikle Augustinus'un görüşlerini kendi içinde değerlendirmek, bunları sınıflandırarak kavramlaştırmak ve bir bütün olarak görüşlerini yorumlamak yerinde olacaktır.

Augustinus insana ilişkin bir konuyu ele aldığında çoğu kez kapsayıcı bir dil kullanmaktadır, ancak cinsiyet farkını vurguladığı noktalarda kadına ilişkin görüşlerini sunmaktadır. Söz konusu cinsiyet ayrımını ise belli başlı dinsel konularla bağlantılı olarak inşa etmektedir: İnsanın yaratılışının hemen ardından gelen kadının yaratılışı bu ayrımı biçimlendiren ve aslında ona seyrini veren ilk konudur, ilk günah yine cinsiyet ayrımının vurgulandığı bir diğer konudur, bir başka konu doğal olarak Meryem ve bakireliğidir. Bunlar dışında özellikle vaazlarında ve mektuplarında kişi bazında örnekler de mevcuttur. Ama nihayetinde kadın cinsiyetine ilişkin söylemleri temel anlamda biçimlendiren konuların yaratılış, ilk günah ve Meryem olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Augustinus'un bu konulardaki otoritesi ise önce Kutsal Kitap, yani Eski Ahit ve Yeni Ahit; daha sonra ise Paulus'tur. Bu otoritelere filozof kimliğini sorgulatacak ölçüde bağlı olduğu görülmektedir.²³⁴

2.2.2.1. Teolojik Antropoloji Bağlamında Kadın

İnsan teolojik antropoloji bağlamında ruh ve bedenden oluşmaktadır. İnsandaki ruh ve beden ilişkisi ise evlilik içerisinde erkek ve kadının ilişkisine benzemektedir.

İlk insanın yaratılışında Tanrı'nın çamur (limus terrae) kullanmasının mecazi olarak okunması gerektiğini belirten Augustinus çamurun hava ve su karışımı olduğunu dile getirmektedir. Daha sonra insanın beden ve ruhtan oluştuğunu, bu karışıma çamur denmesinin altındaki mantığın da beden ve ruhun uyumu olduğunu belirtmektedir. Çünkü su, toprağın yapışmasını sağlarken toprak da suyu bir arada tutmaktadır. Böylelikle ruh ve beden aynı çamurdaki su ve toprak gibi uyum içerisinde (c. gen. Manich. II. VII. 8-9). Augustinus insanın ruh ve bedenden oluştuğunu²³⁵ tekrar ederek ruhun insanın en iyi kısmı ve beden de daha düşük kısmı olduğunu öne sürmektedir (civ., XIII. 24). Bu hiyerarşi aslında ruhun ve beden niteliklerini

²³³ Eski Ahit ve Yeni Ahit'ten yapılan doğrudan alıntılar, Türkçe literatüre daha uygun olması ve erişilebilirliği bakımından Eski Ahit ve Yeni Ahit'in Türkçe çevirisinden yapılmıştır. Bk. *Kutsal Kitap*. (nd.). Erişim adresi: <https://www.kutsalkitap.org/online-kutsal-kitap/> (22. 01. 2022).

²³⁴ Söz konusu otoritelere bağlılığı için bk. c. Iulian., III. X. 20; dipnot 54.

²³⁵ Aynı düşüncenin tekrarı için bk. c. Iulian., II. IX. 31.

de belirlemektedir. Dolayısıyla en iyi kısım olan ruh düşük kısım olan bedeni yönetmektedir ve beden de ruha boyun eğmektedir (c. Secundin., 21). Aynı ilişki erkek ile eşi arasında da geçerlidir. Augustinus’a göre ruhun bedeni yönettiği gibi bir erkek de eşini yönetmelidir. Bu nedenle Paulus, eşini seven erkeğin kendisini de seveceğini söylemektedir (Eph 5: 29) (civ., XV. 7). Böylelikle evlilik, uyum içerisinde hareket eden iki yapının birlikteliği olarak görülmektedir. Bu uyum ise iyi olanın yönetici olduğu, aşağı olanın ise iyi olana boyun eğdiği bir düzende ortaya çıkmaktadır. Evlilik insanla özdeşleştirilirken insanın iyi olan kısmı ruh erkekle, aşağı olan kısmı beden kadınla özdeşleştirilmektedir. Bu düşünce de yine kadın ve erkeğin evlilikle birleşerek bir beden haline geldiğini öne süren İsa’nın sözlerine çıkmaktadır: “Bu nedenle adam annesini babasını bırakıp karısına bağlanacak, ikisi tek beden olacak” (Mark 10: 8). Şunu da belirtmek gerekir ki Augustinus’a göre Hristiyanlar için önemli olan maddi ve geçici dünya değil; ruhun esenliğe kavuşacağı, insanların artık meleklerle özgü bir yaşam sürecekları ebediyete kadar sürecektir olan öte dünyadır. Bu bağlamda düşünüldüğünde ise ruhun kalıcılığı ve önemi karşısında bedenin maddi oluşu, geçiciliği ve önemsizliği yer almaktadır. Aynı düzlemde ise erkeğin tinselliğine karşılık kadının maddi oluşu bulunmaktadır. Dahası kadının yaratılış biçimi ve amacı da bu ast üst ilişkisini desteklemektedir.

Kadının erkeğin kemiğinden yaratılmış olması kadının erkeğe boyun eğmesi gerektiği düşüncesini pekiştirmektedir. Augustinus kadının erkeğe yardımcı olarak yaratılmasının nedenini erkekle kurduğu tinsel birliktelik sayesinde tinsel çocuklar, yani tanrısal övgünün iyi işlerini doğurabilme olasılığı olarak açıklamaktadır. Bu tinsel birliktelikte de erkek yöneten, kadın boyun eğendir. Bunu da yine 1 Cor 11: 3’e bağlamaktadır: “Ama şunu da bilmenizi isterim: Her erkeğin başı Mesih, kadının başı erkek, Mesih’in başı da Tanrı’dır”. Daha sonra Augustinus yöneten-boyun eğen ilişkisini ruh-beden-mantık üçgeninde açıklamaktadır. Ona göre ruh bedeni yönetmektedir, ama aynı zamanda eril mantık da (virilis ratio) bedenin hayvanımsı kısmı sayesinde bedeni yönetmektedir. Çünkü beden bir tür hizmetli konumundadır. Kadın da bu bağlamda anlaşılmalıdır. Augustinus öne sürdüğü bu tanrısal düzeni kadının erkeğe yardımcı ve boyun eğen olduğuna kanıt olarak sunmaktadır. Kadın ve erkek bir araya geldiğinde bir insanın işleyişini gösterecek biçimdedir. Kadın-erkek ilişkisini bir de içsel akıl ve ruh temelinde de açıklayan Augustinus içsel aklın ruhun isteklerini yönettiğini, bu isteklere bir sınır getirdiğini dile getirmektedir. Bu sınır getirmeyi ise erkeğin kadına getirdiği sınıra benzetmektedir. Yardımcı olan kadın, yönetici konuma gelmemelidir; erkeğin buna izin vermemesi gerekmektedir. Çünkü bu durumda yuva sıkıntılı ve mutsuz olacaktır (gen. c. Manich. II. XI. 15). Yine Augustinus’a göre kadının erkeğin kaburgasından yaratılması için erkeğin Tanrı tarafından uyutulmasında ise gizli bir bilgelik vardır. Bu yaratılış

gerçekleşirken erkek uyumasına karşın daha açıkça, Tanrı'nın kadın ve erkeğin arasında oluşacak olan birlikteliği görmüştür. Böylelikle hem kadın ve erkeğin birlikteliğinde yöneten-boyun eğen görevlerini hem de bir insan olarak kendi içinde beden-ruh birlikteliğinde yöneten-boyun eğenin hangisi olması gerektiğini anlamıştır. Ayrıca Tanrı'nın erkekten aldığı kaburga kemiği yerine et koyması da kişinin kontrol ettiği şeye sevgi duymasıyla ilgilidir. Augustinus'a göre Tanrı, kadını yaratmak için başka çamur ya da tanrısal bir madde bulabilecekken erkek kemiğinden bunun için yaratmıştır (gen. c. Manich. II. XII. 16-17). Dolayısıyla kadın erkeğin yardımcısı ve ona boyun eğendir.

Bedenin ruha boyun eğmediği bir işleyiş düzeni sağlayamayacaktır. Beden ruhu takip etmesi gerekirken ruh bedeni takip ederse kendisini yıkıma götürecektir. Bunun bir örneğini ilk günah olarak veren Augustinus kadının erkeği dinleyip takip etmesi gerekirken erkeğin kadını dinleyerek onun dediklerine rıza gösterdiği için cennetten kovulduğunu belirtmektedir. Mantiğımızın günah işlemeye rıza göstermesi ancak ruhun mantığa uyması gereken kısmının mantığa uymadığında gerçekleşmektedir. Hatta Augustinus günah işleme mekanizmasını da kadın, erkek ve yılan üzerinden açıklamaktadır. Önce günahın teklifi yapılır (yılanın kadına yaklaşması); bu teklif düşünceyle ya da beş duyuyla gerçekleşebilir. Daha sonra buna karşı istek oluşursa bu kadın çoktan ikna edildiği için gerçekleşir (kadının erkeğe teklifi) ve mantık artan isteğe rıza gösterirse günah işlenmiş olmaktadır (her ikisinin de yasak meyveden yemesi) (gen. c. Manich. II. XIV. 21).

Bütün bu yöneten ve boyun eğen, ast ve üst, iyi ve aşağı zıtlığına karşın beden de önemli olduğuna vurgu yapan Augustinus ruh bedene göre daha tercih edilebilir diye beden getirdiği yararların göz ardı edilmemesi gerektiğini, sonuçta bu yararların da tüm yararların sahibinden geldiğini dile getirmektedir (c. Secundin., 21). Böylelikle mecazi anlamda kadını da Tanrı'dan geldiği için öneme sahip bir varlık olarak tanımlamaktadır. Ancak ruh ve beden, erkek ve kadın arasında kurduğu bu ast üst ilişkisi insanlığın öte dünyada vaat edilen esenliğe ulaşması için elzemdir. Bunu anlatabilmek adına ise Augustinus beş yaşam biçiminin varlığından söz etmektedir: Dünyevi, öteki dünyaya ait, hayvanların, insanların ve meleklerin yaşamları.²³⁶ İnsan, bedeninin emrinde yaşarsa yaşamı bir hayvaninkinden farksız olmaktadır. Ancak ruhunun (spiritus) emrinde yaşadığında meleklerin yaşantısına benzer bir yaşam sürebilmektedir (in euang. Ioh., XVIII. 7). Meleklerin yaşantısına benzer bir yaşamın yanında meleklerin yaşantısına, yani ilk insanlar olan Adem ile Havva'nın ilk günah öncesi yaşantılarına ise hak edenler öte dünyada erişecektir. İlk günah sonrası doğan insanların hepsi içlerindeki

²³⁶ vita terrena, ...caelestis... pecorum... hominum... angelorum...

tinsel Adem'e ulaşana dek, yani yaşantılarını meleklerin yaşamına benzer sürdürene dek hayvansı bir insan olarak yaşamlarını sürdürecektir (gen. c. Manich. II. VIII. 10). Tinsel Adem'e ise insanın ruhunun emrinde yaşayarak ulaşması mümkündür.

Kadın da insandır. Tanrı katında kadın ve erkek eşittir.

Erkek yeryüzünün toprağından, kadın erkekten, insan ise ebeveynlerinden yaratılmıştır, ancak hepsi Tanrı'dan gelmektedir. Tanrı onları ya yoktan var etmiştir ya da var olan bir şeyden (anim., II. III. 5). Farklı yaratılışlarına karşın erkeği de kadını da ve tüm insan soyunu da Tanrı'nın yarattığının unutulmaması gerektiğini hatırlatan Augustinus için erkek kadar kadının da insan olduğu, Tanrı katında da cinsiyet ayrımının olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim insanın Tanrı'nın suretinde yaratılması (Gen 1: 27) konusunda Paulus'un doğrudan erkeğin Tanrı'nın sureti ve şanı, kadınınsa eşinin şanı olduğuna ilişkin sözlerine (1 Cor 11: 7-8) karşılık Augustinus, Paulus'un sözlerinde açıkça insanın Tanrı'nın suretinde yaratılmış olduğu ifadesinin bulunduğunu dile getirmektedir. Paulus *vir-mulier* (erkek-kadın)²³⁷ diyerek cinsiyet belirtse de Augustinus bu sözleri açıklarken *homo* sözcüğünü kullanmaktadır (c. Adim., V. 2). *Homo*²³⁸ "insan" anlamını karşılayan bir sözcük olarak eril cinsiyete sahiptir.²³⁹ Ancak Augustinus'un da birçok eserinde belirttiği üzere bir sözcüğün cinsi o sözcüğün gerçekte temsil ettiği cinsiyeti²⁴⁰ göstermeyebilir. Yine de bu konuda *homo* sözcüğünü tercih etmesi iki açıdan açıklanabilir: İlkinde Augustinus'un evlilik başta olmak üzere birçok konuda kesin otorite kabul ettiği Paulus'un söylemine karşın kapsayıcı olmak adına *homo* sözcüğünü kullanarak cinsiyet ayrımcılığı yapmadığı düşünülebilir. İkincisinde ise Augustinus için norm olanın erkek olmasından kaynaklı olarak Paulus'un sözlerini de onayladığı hesaba katıldığında *homo* olarak kastettiğinin çoğunlukla erkek anlamına geldiği ileri sürülebilir. Yine aynı konuda, yani insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı konusundaki tartışma için Augustinus, her zaman olduğu gibi Paulus'un sözlerini (1 Cor 11: 7) otorite olarak göstermektedir. Ancak burada ilgi çekici olan şey bir kez daha Augustinus *homo* sözcüğünü kullanırken alıntılacağı Paulus'un

²³⁷ ἀνὴρ-γυνή (anēr-gynē).

²³⁸ Çalışmamızda *homo* sözcüğü başta olmak üzere sözcükler, bunların cinslerine ilişkin tartışmalar, niçin belli sözcükleri tercih ettiğine ilişkin yorumlar Augustinus'un da yöntemleriyle paralellik göstermektedir. Nitekim o da Kutsal Kitap'ı yorumlamak adına sözcükleri incelemektedir. Örneğin Yakup'un Mısır'a giderken yanında onunla birlikte gidenlerin onun uyluğundan geldiğine ilişkin Kutsal Kitap anlatısını (Gen 46: 26) irdeleyen Augustinus, Yakup'un uyluğundan gelenlerin bedenler mi ruhlar mı olduğunu tartışmaktadır. Bunun için öncelikle ad aktarmasına örnekler vermektedir. Örneğin Kilise derken kastedilenin insanlar olduğunu, içinde insanlar bile bulunmasa da kilise dendiğini ya da ölü bedenlerin ölü ruhlar demek olduğunu belirtmektedir. Daha sonra *qui exierunt de femoribus eius* tümcesindeki *qui* bağlacı eğer *quae* yani dişi cinsten yazılmış olsaydı "onun uyluğundan gelen ruhlar" (*quae animae*) şeklinde yorumlanabileceğini, ancak *qui* olarak eril cinsten yazıldığı için "onun uyluğundan gelen tüm ruhlar" (*animae hominum*) şeklinde yorumlanması gerektiğini öne sürmektedir. Kısacası burada *qui* bağlacı Augustinus'a göre *animae hominum* nitelemektedir (epist., CXC. V. 18-19).

²³⁹ Kimi sözlüklerde hem eril hem dişi cinsten olduğu belirtilmektedir.

²⁴⁰ bk. in euang. Ioh., XXXVIII. 11.

sözlerinde *homo* yerine *vir* sözcüğünün yer almasıdır (trin., VII. VI. 12).²⁴¹ Bu iki şekilde açıklanabilir: İlkinde diğer bütün kullandığı *homo* sözcüklerini de kapsayacak şekilde aslında Augustinus'un *homo* sözcüğünü eril cinsiyette kullandığı, bunu bir stil olarak benimsemesi nedeniyle de Paulus'un *vir* sözcüğüne karşılık bir değişim yapmadığı, dolayısıyla aslında insandan söz ederken normatif olarak erkeği kastettiği iddia edilebilir. İkincisinde ise Augustinus'un her ne kadar otorite olarak gösterse de Paulus'un sözlerinin ötesine giderek Tanrı katında erkek ve kadını eş gördüğü öne sürülebilir. Bu iddiayı da aynı eserde birkaç bölüm sonra Augustinus'un benzer düşüncüyü benzer biçimde tekrar etmesi destekleyebilir: Paulus (1 Cor 11: 7) erkeğin Tanrı'nın suretinde yaratılmış olduğunu söylerken Augustinus hem erkek hem de kadının insan olarak Tanrı'nın suretinde yaratılmış olduğunu öne sürmektedir. Ancak yine de Paulus'un sözlerini çürütmemekte, aksine Paulus'un Eski Ahit'le (Gen 1: 27) uyum içerisinde olduğunu öne sürmektedir. Burada aslında Augustinus'un hem Paulus'un sözlerine hem de Eski Ahit'te yazılanlara ilişkin kendi yorumu salt olarak görülmektedir. Augustinus tüm bunlardan şunu anlamaktadır ki Paulus da Eski Ahit de yanlış olamayacağı için, erkek ve kadın bir arada Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır. Ancak erkek tek başına tümüyle Tanrı'nın suretinde yaratılmış bir varlık iken kadın tek başına değil, ancak eşiyile birlikte olduğunda Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmaktadır. Çünkü kadına yardımcı olma görevi verilmiştir (trin., XII. VII. 10).²⁴² Yine de Paulus'un sözlerinin tam anlaşılamamış olabileceği olasılığına karşılık tartışmaya devam eden Augustinus, onun sözlerinin alegori altında bir gerçeğe işaret etmiş olabileceğini düşünmektedir. Daha sonra Tanrı'nın suretinde olmak durumuna açıklık getirmektedir. Tanrı beden ve uzuvla sınırlandırılmayacağından Tanrı'nın suretinde olmak onun bedenine benzemek değil, onun rasyonel aklına benzemektir. Bu rasyonel akıl Tanrı'nın bilgisinin taşındığı yerdir. Vaftizle birlikte insanlar her türlü özellikten, cinsiyetinden de bağımsız olarak Tanrı'nın çocuğu olmaktadır. Bunu da Paulus'un sözlerine (Gal 3: 26-28) dayandırmaktadır. Erkeğin başını örtmeyişi Tanrı'nın sureti olmasına bağlanmıştır, kadının başını örtmesi gerektiği ise erkeğin yüceliği olmasına bağlanmıştır. Ancak bu demek değildir ki kadın Tanrı'nın suretinde yaratılmamıştır. Augustinus'a göre kadının bu durumda dezavantajlı olmasına neden olan şey bedeninin cinsiyetidir (*sexus corporis*). Ayrıca Augustinus kadının örtünmesi gerekmesinin mantığın geçici şeylerin yönetimine yönelen kısmını temsil etmesi olabileceğini de düşünmektedir. Buna karşın hem erkekte hem kadında olan aklın eril kısmı nesnelerin sonsuz mantığının danışmasına bağlıdır. Augustinus bunun iki

²⁴¹ Benzer bir durum zina ve boşanma konusu için de mevcuttur. Mesih ve Paulus'un sözleri erkeklere yönelik iken Augustinus bazı çıkarımlarla aynı kuralların kadınlara yönelik de olduğunu öne sürmektedir. Bk. de serm. dom., I. XVI. 43).

²⁴² ...cum autem ad adiutorium distribuitur.

cinsiyette de mevcut olduğunun altını çizmektedir (trin., XII. VII. 12). Bu örnekle hem kadının da Tanrı'nın suretinde yaratılmış olduğunu vurgulamakta hem de *homo* sözcüğüyle erkek ve kadını kastederek oldukça kapsayıcı olmaktadır. Öte yandan başka bir örnekte Lut'un eşinden söz ederken yine bu sözcüğe başvurduğu görülmektedir: Lut'un eşinin başka bir insan türü (*aliud genus hominum*) olduğunu belirten Augustinus, bu türdeki insanların Tanrı tarafından çağrıldıklarında ilerlemek yerine arkalarına baktıklarını dile getirmektedir. Ayrıca Lut'un eşinin öyküsünün de “bizlere” (*nos*) örnek olması gerektiğini de sözlerine eklemektedir (c. Faust., XXII. 41). *Homo* tartışmasını bir kenara bıraksak bile öncelikle Lut'un eşinin insanlığa ait bir tür olduğunu söyleyerek kapsayıcı konuşmaktadır. Yine kadın-erkek ayrımı yapmadan uyarının herkese olduğunu da belirtmesi bu kapsayıcılığı perçinlemektedir. Kaldı ki cinsiyeti vurgulamak istediğinde *vir* sözcüğünü kullandığı örnekler de mevcuttur: “Akıllı ve eğitilmiş erkekler” (*vir*) derken cinsiyet belirtmektedir (c. acad., II. IX. 23). Yine Augustinus eğitilmiş ve ruhani kişilerden söz ederken “erkek” anlamını taşıyan *vir* sözcüğünü tercih etmektedir (fid. et symb. 18).²⁴³ Bu da aslında *homo* sözcüğünü kullanırken gerçek anlamda cinsiyet ayrımcılığı yapmama konusunda bilinçli olduğunu göstermektedir.²⁴⁴ Bu tartışma için bir diğer örnek de ilk günahı tanımlarken *peccatum hominis* sözcük öbeğini kullanmasıdır. Bu örnekle de ilk günahı bir cinsiyete dayandırmadığını söylemek mümkündür. Hatta ilk insan olarak Adem'den söz ederken de *primus homo* sözcük öbeğini kullanmaktadır (gen. c. Manich., I. XIII. 19). Yine başka bir eserinde ilk günah için *peccatum primi hominis* (ilk insanın günahı) sözcük öbeğini kullanmaktadır. Ancak bunun Kutsal Kitap'ta kullanıldığı haliyle bir ilgisi olabilir mi? Nitekim Augustinus'un da alıntılardığı bir cümle içerisinde günahın dünyaya girişinin bir insan aracılığıyla (*per unum hominem*) olduğu geçmektedir (grat. Christ., I. L. 55). Burada da kullanılan insan kelimesi akla Augustinus'un bu konuda Kutsal Kitap'ı takip ediyor olabileceği olasılığını getirmektedir. Ancak cinsiyet ayrımının anlatım için gerekli olduğu yerlerde cinsiyet belirten sözcükler kullandığı görülmektedir: Adem'in yaratılışını anlatırken de *homo* sözcüğünü kullanmaktadır. Ama Tanrı'nın Adem'e seslenişinde adını vermektedir (gen. c. Manich., II. I. 1). Peki cinsiyet belirtmediği bazı sözcükler için bir çıkarım yapmamız mümkün müdür? Örneğin Augustinus “bilge kişi” için eserlerinde *sapiens* sözcüğünü kullanmaktadır. Bir de Erkeğin bilgelik (*sapientia*) tarafından yönetildiğini (gen. c. Manich., II. XI. 15) dile getirmektedir. *Sapiens* sözcüğü her ne kadar hem eril hem de dişi olarak anlaşılabilir da

²⁴³ Et de Patre quidem ac Filio multis libris disseruerunt docti et spiritales viri, quibus quantum homines hominibus poterant, et quemadmodum non unus esset Pater et Filius, sed unum essent...

²⁴⁴ Bununla birlikte aynı paragrafta (fid. et symb. 18) Augustinus'un Baba ve Oğul konusunda tartışma yürütenlerin yalnızca erkekler olduğunu ima etmesi ise ya bu konuda hiçbir kadının görüş bildirmediği ya da görüş bildiren kadınları dikkate almadığı biçiminde yorumlanabilir. Ancak elimizdeki verilerin yetersizliği nedeniyle bunu kesin bir biçimde yorumlamak mümkün değildir.

Augustinus'un erkeğin bilgelik tarafından yönetildiğini düşünmesinden hareketle aslında *sapiens*in açıkça erkeği nitelediğini öne sürmek de yanlış olmayacaktır. Peki bu durumda “insandan söz ederken kullandığı *homo* sözcüğü içerisinde kadına yer var mıdır, varsa ne kadardır” sorusunu yeniden sormak gerekmektedir. Yine sorgulanması gereken bir diğer örnek de hem erkek hem kadın cinsiyetini aynı anda vurguladığı durumlardır. Cinsiyetten bağımsız olarak insandan söz ettiğinde *homo* sözcüğünü kullanmasına karşın yalanın bir türünün güçlü, inançlı ve doğru erkek ve kadınlar (*viris ac feminis*) tarafından engelleneceğini belirtmektedir (de mend. XIV. 25). Bu da *homo* sözcüğünün Tanrı ve benzeri varlıklar söz konusu olduğunda onların karşısında tür olarak insandan söz ediyor olma olasılığını akla getirmektedir.²⁴⁵ Konuyla ilgili bir diğer örnekte de cinsiyet belirtmesine karşın *homo* sözcüğüyle kastettiği şeyin cinsiyet belirtmeksizin “insan” olduğunu söylemek mümkündür. Kadını suçlayıcı ilk günah yorumlamalarının yanında Augustinus şeytanın insanı (*homo*), insanın rızasıyla yoldan çıkardığını²⁴⁶ öne sürmektedir (trin., IV. XIII. 17). Burada *homo*²⁴⁷ sözcüğünün cinsiyeti eril olsa da sözcüğün anlamı, özellikle de şeytan karşısında bir tür belirttiği için insandır. Dahası erkek ve kadını aynı anda vurgulamasının amacı da söz konusu özelliğin, yani yalanın tespit edilmesi ve engellenmesinin hem erkeklerde hem de kadınlarda olduğunu ima etmek olabilir. Bir başka eserinde daha kadın ve erkek ayrımı yaptığı görülmektedir: Kutsal erkekler ve kutsal kadınlar olarak ayrım yapmaktadır: *sanctos et sanctas* (nat. et grat., XXXVI. 42). Bu aynı ayrımı bazı vaazlarında da izlemektedir: *fratres et sorores* (erkek kardeşlerim ve kız kardeşlerim). Bu örnekler de söz konusu ayrımın hitapla ilişkili olabileceği olasılığını da akla getirmektedir. Cinsiyet ayrımı yaptığı bir diğer örnekte de Augustinus Dulcitius'un sorularına yanıt verirken zina yapanlar için *adulteri et adulterae* diyerek özellikle cinsiyet belirtme gereksinimi duymuştur. Oysa yalnızca *adulter* sözcüğü her ne kadar eril olsa da cinsiyet belirtmeksizin zina yapan kişi (örn. Seneca, *Agamemnon*) anlamına da gelmektedir. *Homo* sözcüğünün kapsayıcılığı karşısında bu sözcüğün hem dişi hem de eril biçiminin kullanılması karşılaştırıldığında şu soruyu sormak mümkündür: Acaba Augustinus burada zinanın iki cinsiyet için de günah olduğunu vurgulamak adına mı bu kullanımı tercih etmiştir, yoksa *homo* sözcüğü kapsayıcılıktan ziyade Tanrı gibi bir varlık karşısında bir tür belirlemek için mi kullanılmıştır? Eğer ki Augustinus zinanın her iki cinsiyet için de günah olduğunun altını çizmek amacı güttüyse bu da onun kapsayıcılığına ilişkin bir bulgu olarak gösterilebilir. Buna

²⁴⁵ Adem ve İsa'dan söz ederken *homo* sözcüğünü kullanmaktadır. Bunun belki de Tanrı'nın karşısında bir tür olarak insanı belirtmek amacını taşıdığı düşünülebilir (grat. Christ., II. XXIV. 28).

²⁴⁶ quem per consensionem seductum

²⁴⁷ Burada sözcüğün eril olduğunu dile getirmemizin nedeni tümcenin devamında sözcüğü niteleyen eril cinsteki *quem* ve *seductum* sözcükleridir.

ek olarak zina yapan erkek ve kadının Tanrı'nın emirlerine karşılık gelerek sahte evlilik görüntüsü²⁴⁸ verdiklerini öne sürmektedir (quaest. Dulc., 1. 4). Bu da bir ölçüde kadın ve erkeğin birleşimini ancak evlilik çerçevesinde açıklayabildiğinin, zinayı evlilik bağlamı olmadan düşünmediğinin bir bulgusu olabilir. Yine metnin aynı tümcesinde fuhuş yapanlar için en kötü meslekte kalmaya devam edenler²⁴⁹ ifadesini kullanmaktadır (quaest. Dulc., 1. 4). Fuhuş yapan kişiler için *prostituta* ya da *prostitutus* sözcüklerini *adulter* ve *adultera* örneğinde olduğu gibi bir arada kullanabilirdi. Ancak bunun yerine “odalık” anlamına yakın olabilecek şekilde çevirebileceğimiz *meretrix* sözcüğünü kullanmış ve buna *publica* sıfatını ekleyerek fuhuş yapan kadın/beden işçisi kadın anlamına ulaşmış görünmektedir. Bunu bir meslek (professio) olarak tanımlamakla birlikte de en kötüsü olarak nitelendirmiştir.

Tüm bu sorgulamamıza Augustinus'un sözleri bir ölçüde yeterli gelebilir: Sirach Kitabı'nda yer alan ve günahın başlangıcı ile insanların ölümlü oluşunu kadına bağlayan açıklamalara (Sir 25:24) Augustinus farklı bir yorum getirmektedir. Kadın ya da Adem denmesinin bir farkının olmadığını, kadının da Adem'in de ilk insan tanımlamasına ait olduğunu, kadın erkekten geldiğine göre aynı bedeni paylaştıkları için ikisinin de bir olduğunu dile getirmektedir. Bunu da Matt 19:5-6'da geçen “ikisi tek beden olacak. Şöyle ki, onlar artık iki değil, tek bedendir” sözüyle açıklamaktadır (pecc. mer., I. XVI. 21). Benzer biçimde başka bir eserinde de evli kadınların doğurdukları çocukların Adem olduğunu ve vaftiz olduktan sonra İsa'nın üyeleri olduklarını dile getirmektedir (virg., VI. 6). Bu noktada “Adem”²⁵⁰ adıyla kastettiği şeyin insan olduğunu düşünmek de olasılıklıdır.

Homo sözcüğünün aynı anlatıda farklı kullanımlarına bir örnek olarak sünnetle ilgili açıklaması verilebilir: Augustinus sünnetin kalpten bedensel şehveti almanın bir yolu olduğunu²⁵¹, Mesih'in dirilişinin mecazi olarak inananları sünnet etmiş olduğunu, dolayısıyla sünnete gerek kalmadığını öne sürmektedir. Ancak bu bölümün en ilginç yanı herkesin sünnet derisiyle doğduğunu söylediği kısımdır. Augustinus herkes için öncelikle *quisque* sözcüğünü ve daha sonra da *omnis homo* sözcük öbeklerini kullanmaktadır (in euang. Ioh., XXX. 5). *Quisque* eril cinsiyette bir sözcük de olsa içinde dişi barındırma olasılığı mümkündür, nitekim tümcenin devamında *homo* bunu ima eder gibi görünmektedir. Ancak tümceyi bir bütün olarak incelediğimizde, kadınların sünnet derisiyle doğmadığını dikkate alırsak *quisque* ile, dolayısıyla *homo* ile kastedilenin erkekler olduğunu anlamaktayız: “Çünkü herkes sünnet

²⁴⁸ contra sententiam Domini falsas nuptias praetendentes

²⁴⁹ publicae meretrices in turpissima professione perseverantes

²⁵⁰ “Adem” sözcüğü bilindiği üzere İbranice “yeryüzünün çocuğu, insan, kızıl toprağın çocuğu” gibi anlamları da taşımaktadır. Augustinus olasılıkla bu anlamdan yola çıkarak kadının da Adem olduğunu belirtmektedir.

²⁵¹ Burada sünnetle vaftizi eş tutmaktadır, benzer bir düşünce için bk. nupt. et concup., II. XI. 24.

derisiyle doğmaktadır, tüm insanlar üreme kusuruyla doğmaktadır”. Yine de ilk önce erkeklerden, daha sonrasında da tüm insanlardan söz ettiği de savunulabilir: “Çünkü her bir [erkek] sünnet derisiyle doğmaktadır...”.²⁵² Paralel ilerleyen iki tümce olduğunu için bu yorum da olasılıklar dahilindedir.

Vincentius Victor adlı birinin kitabını inceleyen Augustinus, Renatus’a Victor’un yanlışlarını açıkladığı ilk kitapta Paulus’un “Çünkü kadın erkekten yaratıldığı gibi, erkek de kadından doğar. Ama her şey Tanrı’dandır” (1 Cor 11:12) sözlerini vurgulayarak yine kadının da tüm varlığıyla, bedeni, ruhu ve canıyla Tanrı’dan geldiğini öne sürmektedir. Ona göre Victor’un öne sürdüğü gibi kadının yalnızca ruhu (spiritus) ve canı (anima)²⁵³ Tanrı’dan değildir, Paulus’un “her şey Tanrı’dandır” sözünün altında yatan da budur. Kadın da erkek de tüm varlıklarıyla Tanrı’dan gelmektedir (anim., I. XVII. 27). Aynı konuya bu kez Eski Ahit’i kanıt gösteren Augustinus kadının erkekten yaratıldıktan sonra erkeğin “İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir” (Gen 2:23) sözlerine dikkat çekmektedir. Bu sözdeki et ve kemiğin kadının tüm varlığını kastettiğini öne sürmektedir. Ayrıca yine erkeğin “Ona ‘kadın’ denilecek, çünkü o adamdan alındı” (Gen 2:23) sözleriyle de kastedilenin kadının bedeni değil tüm varlığı olduğunu altını çizmektedir. Bu noktada çok başka bir konuyla bağlantı kurarak kadınların ruhlarının olduğunu öne sürmektedir. Kadın olarak adlandırılan insanlar eğer ruhsuz olsalardı giyim kuşamları hakkında “Kadınların da saç örgüleriyle, altınlarla, incilerle ya da pahalı giysilerle değil, sade giyimle, edepli ve ölçülü tutumla, Tanrı yolunda yürüdüklerini ileri süren kadınlara yaraşır biçimde, iyi işlerle süslenmelerini isterim” (1 Tim 2: 9-10) şeklinde uyarıda bulunulmayacağını dile getirmektedir. Tanrı yolunda yürüyor olmak, yani dindar olmak ruh ya da canla ilgili olduğu için Augustinus’a göre bu uyarı aslında kadınların da ruhlarının varlığını göstermektedir (anim., I. XVIII. 29).²⁵⁴ Yine Tanrı katında ya da Tanrı’ya hizmet ederken erkeğin ve kadının eşit olduğunu başka bir örnek üzerinden Augustinus şöyle açıklamaktadır: Bazı kadın eşlerin, Matt 6: 3’ten²⁵⁵ yola çıkılarak sol el (sinistra) olarak adlandırıldığını dile getirmektedir. Augustinus bunun, erkekler eşlerinden gizli birilerine yardım ettiğinde evin huzuru korunsun diye eşlerinden saklamak amacıyla kullanılan bir terim olduğunu belirtmektedir. Buna karşı çıkışı ise oldukça eşitlikçi görünmektedir: “Sanki sadece erkekler Hristiyan!”.²⁵⁶ Aynı şekilde kadınlara da zor durumda

²⁵² Quisque cum praeputio nascitur, omnis homo cum vitio propaginis nascitur.

²⁵³ Ayrımı çok belirsiz olmakla birlikte Augustinus’un bu iki sözcüğü birbiri yerine de kullandığı görülmektedir. Antropoloji söz konusu olduğunda ise çoğunlukla beden (corpus) ve ruhtan (spiritus) söz etmektedir.

²⁵⁴ Ayrıca bk. anim., II. XIV. 20.

²⁵⁵ Siz sadaka verirken, sol eliniz sağ elinizin ne yaptığını bilmesin.

²⁵⁶ Quasi vero soli viri Christiani sint!

olanlara yardım etmeleri gerektiği emri verilmemiş midir diyerek de bu duruma karşı çıkmaktadır. Bu durumu oldukça absürt bulduğunu da sıklıkla tekrar etmektedir (de serm. dom., II. II. 7). Benzer bir örnek Augustinus'un mektuplarında yer almaktadır. Bir manastırda rahibeler baş rahibenin değişmesi için ayaklanmışlardır ve Augustinus da onlara yaptıklarının yanlış olduğunu bildirip yapmaları gerekenleri dile getirmektedir. Bunlardan birisi başkasına zarar vermekle ilgili olandır ve Kutsal Kitap'ta yer alan "kardeşini sevmeyen katildir" (1 John 3: 15) ifadesinin sadece Tanrı'nın ilk yarattığı cinsiyet olan erkeklere değil kadınlara da yöneltildiğini öne sürmektedir (epist., CCXI. 14). Alıntıladığı tümcenin, *qui odit fratrem suum, homicida est*, ilk bakışta doğrudan erkek cinsiyetini ilgilendirdiği görünmektedir: *qui...fratrem*. Ancak çoğulluk durumunda eril ad ve sıfatların kadın cinsiyetini de içinde barındırabileceği olasılığı nedeniyle Augustinus burada hem erkeklerin hem de kadınların kastedildiğini dile getirmektedir.

Hamile bir kadının duygularının, taşıdığı çocuk üzerinde etkisi olsa da çocuğun doğasını kadının yaratmadığını dile getirdikten sonra her türlü doğanın, koşullardan etkilenseler bile Tanrı tarafından yaratıldığını öne sürmektedir (civ., XII. 25). Bu uyarı aslında ataerkil toplumun kadını dışlamasını engelleme isteği taşıyor olabilir. Augustinus için tüm iddia edilen zayıflığına, geçiciliğine ve ast konumuna karşın kadın da insandır ve Tanrı'dan gelmektedir. Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık kötü olamaz, dolayısıyla erkeğe saygı duyulduğu kadar kadına da saygı duyulmalıdır. Ancak yine de Tanrı önce erkeği yaratmıştır ve insan türü ondan gelmektedir. Bu nedenle Augustinus da Tanrı'nın insan türünü tek bir canlıdan meydana getirmesini sorgularken bunun nedenini Tanrı'nın insanlara kalabalıklar içerisinde kalbin birliğini hatırlatma amacına bağlamaktadır ve kadının erkeğin kaburgasından yapılmasını da eşler arasındaki ilişkinin ne kadar önemli olduğunu gösterme amacıyla ilişkilendirmektedir (civ., XII. 28). Elbette bu birlik ve ilişki belli bir hiyerarşi temelinde sürdürülürse düzen ve uyum devam edebilir. Bu da kişiye kadın ve erkeğin eşitliğini sorgulatmaktadır. Augustinus ise "Tanrı neden her şeyi eşit yapmadı" sorusuna "eğer eşitlik var olmuş olsaydı her şey olmayacağı için" diyerek yanıt vermektedir. Yaratılmışların (creatura) birinci, ikinci gibi sıralaması olmasaydı nesnelerin birçok çeşidi olmazdı. Bu sıralama tüm türlerin hepsi, bütünü (omnia) denmesini sağlayan şeydir (divers. quaest., XLI). Öte yandan insan söz konusu olduğunda cinsiyet fark etmeksizin rasyonalitesini vurgulamaktadır: Daha önce Mesih'in nezdinde cinsiyetin bir önemi olmadığını vurgulayan Augustinus birkaç paragraf sonra Tanrı'nın suretinde yaratılan insanın zeki ve rasyonel yaratıklardan sayıldığını belirtmektedir (vera relig., XLIV. 82).

Augustinus ele aldığı konuları çoğunlukla iyi-kötü ekseninde ikili olarak ele almaktadır. İnsanlık için ise iki dönüm noktası belirlemektedir: Adem ve Mesih. Birçok yerde insanlığın Adem’le günaha girdiğini, Mesih’le kurtulacağını dile getiren Augustinus, Paulus’un (2 Cor 4: 16) dıştaki insan (exterior homo) ve içteki insan (interior homo) tanımlamalarını irdelemektedir. Eğer dıştaki insana Adem, içteki insana Mesih dersek anlamlı olabileceğini dile getirmektedir (divers. quaest., LI). Bunun da dinden kaynaklı bir eril norm olduğunu belirtmek yanlış olmaz. Yukarıdaki örneklerle karşın, Augustinus’un kapsayıcılığının merkezine aldığımız *homo* sözcüğünün kadını arka planda tanımladığı bu örnekle iddia edilebilir. Nitekim insanın doğasını araştırırken bile dıştaki insan ve içteki insan tanımlamaları erkekler²⁵⁷ üzerinden yapılmaktadır. Bu ikiliği bir başka anlatıda da karşımıza çıkmaktadır: Augustinus için Adem günah nedeniyle insanın kutsal, huzurlu, mutlu yaşamından kopup zorluklar içine düşmesini, Mesih ise Tanrı’nın lütfuyla eski yaşamına kavuşma olasılığının müjdesini simgelemektedir. Yine bu karşıtlığı kullanan Augustinus’un bunu ifade ediş şekli *homo* sözcüğünü kapsayıcı olarak kullanmadığına ilişkin bir bulgu olarak gösterilebilir. Adem’in düşüşünü “İnsan günah işleyip düşünce huzurlu dinlencesini kaybetti...onu insanlığında buldu”²⁵⁸ sözleriyle anlatmaktadır. Daha sonra ise “İnsan yapıldı/yaratıldı ve kadından doğdu”²⁵⁹ sözleriyle de aslında insanın erilliğini belirtmiş olmaktadır (catech. rud., XVII. 28). Yine Paulus’un (Gal. 3: 27-28) ifadelerinde bedensel cinsiyetin arzusuna bir gönderme olmadığını belirten Augustinus insanın içindeki insanda herhangi bir cinsiyet olmadığını öne sürmektedir (op. Monach., XXXII. 40).

Kadın yalnızca biyolojik olarak erkekten farklıdır.

Gen 1: 27’de insanın Tanrı’nın suretinde yaratılmasını Tanrı’ya benzerlik²⁶⁰ olarak açıklayan Augustinus, Tanrı’nın ruhunda düşünen ve egemenliği arzulayan bir unsur olduğunu ve diğer bir unsurun da boyun eğici ve itaatkar olduğunu belirtmektedir. Bu noktada aynı ayrımı insan ruhu ve bedeni ile erkek ve kadın için yaptığını bir kez daha hatırlamak gerekmektedir. Dolayısıyla tüm bu ikili hiyerarşi, bedensel anlamda kadının erkek için yaratıldığı anlamına gelmektedir. Tanrı’nın ruhunda, insanda ve evlilikte kadın boyun eğici ve itaatkar tarafla

²⁵⁷ Bu erkeklerin peygamber olduğu gerekçesiyle Augustinus tarafından dönüm noktası olarak belirlendiği öne sürülebilir. Ancak Luke 2: 36-38’de ve Augustinus’un birçok eserinde adı geçen Anna adlı peygamberi de bu noktada hatırlatmak yerinde olacaktır.

²⁵⁸ Homo ...peccato lapsus perdidit requiem...eam in eius humanitate.

²⁵⁹ Homo factus et de femina natus est.

²⁶⁰ Bu benzerlik antropomorfik değil, tinsel düzeyde bir benzerliktir. Nitekim Maniheiztlerin karşı çıktığı ve sürekli Katolikleri suçladığı insanın Tanrı’nın suretinde yaratılmış olması inancını açıklarken Augustinus insanın Tanrı’nın suretinde bedensel değil ancak tinsel olarak yaratıldığını, insan denirken mantık ve zekanın bulunduğu içteki insandan söz edildiğini öne sürmektedir. Tüm bu karşıt argümanları sunarken ise yine *homo* sözcüğünü kullandığını hatırlamak yarar vardır (gen. c. Manich., I. XVI. 27-XVI. 28).

özdeşleştirilmektedir. Yine de zihinsel olarak kadın rasyonel zekâ bakımından erkeğe eş değer kapasiteye sahiptir; ancak bedeninin cinsiyeti yani biyolojik cinsiyeti nedeniyle eril cinsiyete boyun eğmektedir (conf., XIII. 32: 47). Augustinus bir başka eserinde ise erkekler ve kadınların doğalarının benzer olduğunu dile getirmektedir (adult. coniug., I. 1. I).

Augustinus ilk günahın faillerinin de hem erkek hem de kadın olduğunu belirtmektedir. Kadın erkeği ikna etmiş, erkek de rıza göstermiştir.²⁶¹ Her ne kadar günah dereceleri tartışmalı da olsa her ikisini de fail olarak göstermektedir. İlk insanlar olarak kadın ve erkeğin işlediği günahıktan sonra her ikisi de utanç duygusuyla genital bölgelerini örtme gereksinimi duymuştur. Augustinus bu utancın insan doğasında yer aldığı altını çizmektedir. Çünkü insanın içerisinde bu durumda bir isyan çıkmaktadır. Bu isyan *libidonun*, hareketleri kontrol altına aldığı bir isyandır ve bunun nedeni de ilk isyan, yani ilk günahıdır. İlk günahın sonucunda en değişen organlar genital organlar olduğu için ilk günahın yansıması genital organlarda görünmektedir (civ., XIV. 19). Tanrı'nın ilk evli çift için emri olan “çoğalın ve artın” (Gen 1: 28) günah öncesinde de sonrasında da geçerlidir. Bu da Augustinus için aslında evliliğin yüceliğinin bir kısmının çocuk dünyaya getirmek olduğunu göstermektedir (civ., XIV. 20). Tanrı'nın kendi elleriyle kurduğu evlilik kurumuna²⁶² yüklediği misyon budur, dolayısıyla bedenleri erkek ve kadın olarak iki cinsiyette ayrı ayrı yaratmıştır.²⁶³ Kaldı ki Kutsal Kitap da insanın kadın ve erkek olarak yaratıldığını (Gen 1: 27) salık verdikten sonra Tanrı'nın “çoğalın ve artın” emrini (Gen 1: 28) aktarmaktadır. O halde Augustinus için cinsiyetlerin ikili oluşunun, insanın bedende cinsiyete dayalı bir ayrımının oluşunun tek nedeni evlilik kurumuyla dünyaya çocuk getirmektir. Augustinus bu durumun mecazi olarak yorumlanamayacağını dile getirirken bir insanda hem eril hem de dişi kısımlar olmadığını, olsa bile eril kısmın yönetirken dişi kısmın yönetildiği düşüncesinin yersiz olduğunu öne sürmektedir (civ., XIV. 22). Birçok durumu, anlatıyı mecazi olarak yorumlayan Augustinus kadının yaratılışını olduğu gibi açıklamaktadır. Böylelikle Tanrı'nın ikili cinsiyeti belirlediğini, bu iki cinsiyetin erkek ve kadın olduğunu,

²⁶¹ Yazarının kim olduğu konusunda tartışmalar bulunan ve *Patrologia Latina*'da Augustinus'un eserleri içerisinde *De Fide ad Petrum sive De Regulae Verae Fidei* adıyla yer alan eserde yazar şeytanın ilk günah işleyen olduğunu, ilk insanları ikna ettiğini belirtmektedir. Ayrıca fuhuş yapanların, putlara tapanların, zina edenlerin, kadınsı olanların, erkeklerle ilişkiye giren erkeklerin, hırsızların, açgözlülerin, ayyaşların, kötü konuşanların, yağmacıların ve bedenle işi olanların ateşlerde yanacağını da eklemektedir (reg. ver. fid., III. 36). Bir başka eserinde bu kez ilk günahı işleyenin insan doğası olduğunu belirtmektedir. Augustinus insan doğasının kendisini bir insanda göstererek bunu gerçekleştirdiğini dile getirmektedir: *in homine peccatore ipsa natura nostra commisit.* (vera relig., XXVIII. 51).

²⁶² Bir vaazında yine İsa'nın, Baba'nın kendisi iken evlilikleri icat ettiğini ve bir kurum haline getirdiğini belirtmektedir. Bu süreci de bir kadın olmaksızın bir erkekten sayesinde günahın geldiği ilk kadını yapmasına benzetmektedir. İsa ise sayesinde günahın yok olduğu bir erkek olarak bir kadından erkek olmaksızın yapılmıştır. Havva'yla yıkıma sürüklenen insanın İsa ile yığınardan dirildiğini söylemektedir (serm., 123, 2).

²⁶³ Vaazlarından birinde ise aslında Tanrı'nın insan soyunu iki cinsiyet olarak yaratma düşüncesinde olmadığını, ilk olarak erkeği yarattığını, erkekten kadını yarattığını, tıpkı İsa'nın babasız doğması gibi tek bir cinsiyetten soyu ilerleyen insanlığın böylelikle birliği temsil ettiğini öne sürmektedir (serm., 268, 3).

erkek ve kadının çocuk dünyaya getirme amaçlı birleştğini ve ikisinin birliğin evlilik olduğunu, nihayetinde de bunun Tanrı'nın düzeni olduğunu öne sürmektedir. Yukarıda Augustinus'un sözünü ettiği ilk günah bağlantılı utanç birçok erken dönem Hristiyan yazar için Havva'nın suçlanması kaynağı olsa da Augustinus bazı erkeklerin kendilerinin kadınlardan üstün oldukları gerekçesiyle utançta eşit olmayacaklarını düşündüklerini dile getirmektedir. Bu kişileri de korkutmanın en etkili yöntem olduğunu bildirmektedir (adult. coniug., II. 20. XXII). Çünkü ilk günahın failleri Augustinus'a göre hem erkek hem de kadındır.

Augustinus beden söz konusu olduğunda insanın yalnızca erkek ve kadın cinsiyetlerinde yaratıldığını vurgulamaktadır. Ancak insanın tinsel olarak bedenden bağımsız bir biçimde Tanrı'nın suretinde yaratıldığını da eklemektedir. Ona göre rasyonel bir varlık olarak insan aklı sonsuz gerçek üzerine düşünme ve geçici işleri idare etme arasında bölünmüştür. Bu nedenle de erkek ve kadın olarak iki farklı bedende yaratılmıştır; erkek beden düşünürken kadın beden itaat etmek üzere²⁶⁴ yaratılmıştır. Dolayısıyla aklın sonsuz düşünmeyle ilgili olan kısmına yakınlığı nedeniyle tek başına erkeğin Tanrı'nın suretinde yaratılmış olduğunun söylendiğini belirten Augustinus, yalnızca erkeği Tanrı'nın yüceliğı olarak niteleyen Paulus'u (1 Cor. 11: 7) haklı çıkarma çabası içerisinde. Aklın iki kısmının oluşu ve bu iki kısım ile ilgili olarak cinsiyet temelli bedenlerin görevleri kişide sanki kadının aklının sonsuz gerçek üzerine düşünme kısmı yokmuş düşüncesi yaratabilir. Ancak Augustinus'a göre Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmak başta olmak üzere vaftizle yeni bir insan olmak dahi kadının da özelliklerinden ve kazandıklarındandır (gen. ad litt., III. XXII. 34). Bir başka eserde insanda cinsiyet farklılığını biyoloji üzerinden açıklayan Augustinus, Iulianus'un şu argümanlarına katıldığını bildirmektedir: Tanrı, bedenimizin uzuvlarını biçimlendirmiştir. Bunu yaparken cinsiyetleri farklılaştırmıştır. Böylelikle cinsel ilişkinin nedenini cinsiyet farklılığı yapmıştır. Cinsel ilişki sonrası bedenlerin dünyaya gelmesi Tanrı'dandır. Dolayısıyla bedenler, cinsiyetler ve cinsel ilişki kötü olamaz. Augustinus şu ayrımı da yapmaktadır: İnsan iyi bir şeydir, ancak insanın içindeki kötü eskidir ve ilk günden kaynaklanmaktadır, kesinlikle bedenlerin, cinsiyetlerin ve cinsel ilişkinin meyvesi değildir. Bu kötünün mimarı şeytandır ve bu doğru yoldan sapmanın sonucudur (c. Iulian., III. IX. 18). Başka bir eserinde Augustinus dişi ve eril uzuvlarla ayrımı yapılan dişi ve eril ruhların bir bedene benzer bir şey değil de bir beden oldukları düşünüldüğünde bu bedenin erkek ya da kadın görünümüne bağlı olarak erkek ya da kadın olduklarını öne sürmektedir. Dolayısıyla Victor'un yaptığı gibi ruhun bir beden (corpus) olduğu iddia edilirse mutlaka cinsiyeti olması gereklidir. Ayrıca Augustinus, Victor'un doğada kadın

²⁶⁴ ...illa parte consulente, hac obtemperante...

cinsiyetine sahip olmayan gerçek yaşayan bir kadın bedeni bulamayacağını da vurgulamaktadır (anim., IV. XX. 32).

Son olarak Augustinus kadının yaratılışını bir de yaratıldığı materyal üzerinden sorgulamaktadır. Tanrı'nın kadını yaratırken erkeğin kemiği yerine etini kullanabileceği şeklinde bir sorgulama yürütürken kemiğin yapısının sağlam olduğu, etin zayıflıkla ilişkili olduğu için kadının da zayıf cinsiyet olduğu gerekçesiyle en uygun olanın aslında erkeğin etinden kadının yapılmış olması olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla kadın kemikten, ama güçlü yapılmışken erkek etten zayıf yapılmıştır. Bunun ne anlama geldiğini sorgulamakta, ancak bir yanıt vermemektedir (in euang. Ioh., XV. 8). Sorgulamasının sonuca varmayışının en önemli nedeni, kanımca, yaratılışa ilişkin öğretilere karşı çıkma olasılığıdır. Çünkü vardıgı olası sonuç diğerk düşünceleriyle taban tabana zıttır.

Her iki cinsiyet de esenliğe kavuşacaktır.

İki cinsiyet arasındaki bu ast üst ilişkisine karşın ikisinin de yaratıcılarının Tanrı olduğudüşüncesi akılda tutulmalıdır. Bu nedenle Augustinus kadının erkeğin astı olduğudüşüncesiyle küçümsenmemesi gerektiğinin altını çizerek İsa'nın doğumuna gönderme yapmaktadır: “Olur da birisi belki cinsiyetin yaratıcısının cinsiyeti küçümsediğini düşünürse, [Tanrı] bir kadından doğarak bir erkek oldu”²⁶⁵ (vera relig., XVI. 30). Ona göre İsa'nın erkek olarak dünyaya gelmesi ile bir kadının rahminde erkeğin tohumu olmaksızın dünyaya gelmesi Tanrı'nın her iki cinsiyeti de onurlandırma isteğidir (c. Faust., XXIX. 2). Augustinus, İsa Mesih'in Meryem'in oğlu olduğudnu inkâr edenlerden nefret etmek gerektiğini belirtmektedir. Çünkü İsa'nın Meryem'in oğlu olarak dünyaya gelmesi, yani Tanrı'nın oğlunun bir kadından gelmesi Augustinus'a göre Tanrı'nın her iki cinsiyete de (masculinum et femininum) dikkatini verdiğinin göstergesidir. İsa bir erkek olarak bir kadından dünyaya gelmiştir. Meryem, İsa'nın insan karakterinin annesi olduğud için önemlidir; ancak İsa'nın tanrısal karakterinin bir annesi yoktur (fid. et symb., 9). Bu savda da Augustinus'un cinsiyet söz konusu olduğunda kadın ve erkek olmak üzere yalnızca iki cinsiyet olduğudnu düşünmekle birlikte kadın ve erkeğin Tanrı'nın yönetiminde farklı görevleri olduğudüşüncesini taşıdığı görülmektedir.

Augustinus'un İsa'nın doğumunda kadın cinsiyetinin önemine ilişkin yürüttüğüsorgulamanın çıkış noktası bazı “sapkın” grupların İsa'nın bir kadın rahminden doğarak kirlenmiş olduğud olasılığını sıklıkla dillendirmeleri ve Tanrı'nın oğlu olarak İsa'nın doğmak için bir kadına gereksinim duymasını sorgulamalarıdır. Bunlara ilişkin olarak Augustinus

²⁶⁵ Et si quis forte sexus a suo Creatore se contemptum putaret, virum suscepit natus ex femina.

İsa'nın doğmak için bir kadına niçin gereksinim duyduğu sorusuna "Niye doğmak için bir kadından kaçsın?" şeklinde yanıt vermektedir. İnsan doğasının cinsiyetle erkek ve kadın olarak ayrıldığını öne süren Augustinus, İsa'nın aksini yapabilecekken bir erkek olarak kadından doğmasını kadınlar için de kurtuluş için bir umut olduğu mesajını vermek amacıyla olmasına bağlamaktadır.²⁶⁶ Bir kadından doğmaksızın bir erkek olarak dünyaya gelseydi, kadınlar ilk günahlarını ve insanı nasıl kandırdığını hatırlayarak kendileri için hiç umut olmadığını düşünebilirlerdi. İnsanın nasıl kadın aracılığıyla zehirlenip kandırıldıysa kurtuluşa da kadın aracılığıyla ulaşabilmesini, Mesih'i doğurarak insanı kandırmanın günahını telafi etmesini temenni eden Augustinus bu nedenle Mesih'in dirildiğini havarilere ilk söyleyenin bu yüzden kadın olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bir kadından doğmuş olması Mesih'i kirletemez (serm. 51, 3). Dahası Augustinus bir erkek şeklinde ve bir kadın bedeninden doğumu, kadının, düşüşüne neden olduğu insan doğasını özgürleştirmeye gelmesine bağlamaktadır. Böylelikle her iki cinsiyete de yenilenme ve eski durumuna gelme umudunu verdiğini öne sürmektedir (serm. 11, 12). Yine Augustinus bir başka vaazında da aynı konuyu ele alarak benzer, ancak az da olsa farklı bir biçimde şöyle yorumlamaktadır: İsa'nın dünyaya erkek olarak dünyaya gelmesini erkek cinsiyetini kendisinde benimsettirme isteğine, bir kadından doğmasını ise kadın cinsiyetini annesinde onurlandırmaktan mutlu olmasına bağlamaktadır. Başlangıçta kadın da günah işlemiştir, erkek de kadın gibi şeytana kanmıştır. Eğer İsa kadın cinsiyetini tanımadan dünyaya gelmiş olsaydı insan soyunun cennetten kovulmasına neden oldukları için affedilmeyeceklerini düşünüp umutsuzluğa kapılırlardı. Kaldı ki İsa'da kadın ve erkek yoktur (Gal 3:28) (serm. 72A, 4).

Öte dünyada da cinsiyetler kadın ve erkek olarak kalacaktır.

Kimileri yeniden diriliş gerçekleştiğinde cinsiyetlerin yok olup herkesin yalnızca erkek olarak dirileceğini öne sürmektedir. Buna yanıt olarak öte dünyada yaşantının meleklerin yaşantısına benzer olacağını öne süren Augustinus iki cinsiyetin de var olmaya devam edeceğine, şehvet ortadan kalkacağı için ilk günah öncesi gibi kadın ve erkeğin çıplak ama utanç olmadan yaşayacağına, kadının cinsiyetinin doğası olduğu için kadın olarak aynı kalacağına, ancak çocuk doğurmanın gerçekleşmeyeceğine inandığını söylemektedir (civ., XXII. 17). Dolayısıyla Tanrı'nın krallığında cinsiyet fark etmeksizin hak eden bütün insanlar yaşayacaktır (reg., III.

²⁶⁶ Benzer bir başka örnek için bk. divers. quaest., XI. Augustinus burada erkek cinsiyetinin daha onurlu olduğunu öne sürmektedir. Ancak İsa'nın bir kadından doğmuş oluşu bazı gruplar tarafından tartışmaya açıldığı için bu konuda esenlik temelinde bir açıklama yapmaktadır. Tanrı'nın gücü ve bilgeliği olan Oğlu, Mesih insanlar için esenlik anlamına gelmektedir ve dünyaya bir erkek olarak dünyaya gelmiştir. Bir erkek olarak bir kadından doğması ise esenliğin hem erkekler hem de kadınlar için olduğunun göstergesidir. Bu nedenle Mesih bir kadından doğmuştur.

37). Buradan anlaşılıyor ki Augustinus'un düşüncesine göre öte dünyada yaşam bireysel olacaktır ve evlilik olmayacaktır. Kaldı ki Augustinus kadın eşlerin (uxores) insan şartlarında gerekli olduğunu, meleklerin şartlarında yaşanacak olan cennette ise kadın eşe gerek olmayacağını, çünkü çocuk dünyaya getirme gereksinimi bulunmayacağını öne sürmektedir (serm. 335L, 2). Yeniden dirilişle insanların melekler gibi bir yaşam sürecekları müjdesini bir başka eserinde yorumlayan Augustinus melekler gibi yaşam sürüleceği için gereksinim duyulmayacağı gerekçesiyle dünyanın geçici ilişkilerine—anne, baba, kardeş, eş—kapılmadan yaşamak gerektiğinin altını çizmektedir. Bu görüşünü de yine Paulus'u (1 Cor 7: 6) otorite olarak evlilik içindeki cinsel ilişkiye bağlamaktadır. Hristiyan bir erkeğin eşiyle bedeninin isteklerini dindirmek için birlikte olmasını emredilmese de bağışlanası²⁶⁷; çocuk dünyaya getirme amacıyla erkeğin eşiyle cinsel ilişkiye girmesini oldukça övülesi; erkeğin eşine bir erkek kardeş yakınlığı sağlayarak öz kısıtlama uygulamasını da Hristiyan evliliğinin en üstün derecesi olduğunu vurgulamaktadır (de serm. dom., I. XVI. 42). Kısacası Augustinus bu dünyada kadın cinsiyetinin amacının cinsel ilişki yoluyla çocuk dünyaya getirmek, evliliğin amacını ise temelde kadın ve erkeğin yasal bir sözleşmeyle sınırları belirlenmiş bir birliktelik içerisinde çocuk dünyaya getirmeleri olarak belirlemektedir. Yine de ona göre çocuk dünyaya getirmekten öte evliliklerin sahip olduğu başka iyi şeyler de bulunmaktadır. Kadın ve erkeğin dürüstçe, yasal ve ölçülü bir biçimde çocuk dünyaya getirmeleri, iş birliği yaparak ve ahlaklı eğitimle ve ciddi bir amaçla onları yetiştirmeleri de bu iyi şeylerdendir. Öte yandan kişiler evliliği değil bakire bir yaşamı da tercih edebilir. Bu durumda Augustinus bakirelik iffetinin ve tüm cinsel ilişkilerden dindarca uzak durmakla kazanılan özgürlüğün meleklerle özgü olduğunu ve bakireliğin bozulabilir bir bedende sonsuz bozulmama uygulaması olduğunu dile getirmektedir. Özgür seçim²⁶⁸ bedenın doğurganlığına sahip değildir, yani kişiler bakireliği seçerek bu dünyanın kirli şeylerinden özgür olmayı seçtiklerinde bedenın doğurganlığını pasif bırakmış olmaktadır. Diğer taraftan cennet de meleklerle özgü yaşantının süreceği yer olarak evli yaşamın iffetine sahip değildir ve dolayısıyla öte dünyada evlilik söz konusu değildir (virg., XIII. 12). Bekaret yemini ederek ebedi bakireliği tercih edenler Augustinus'a göre cinsiyet fark etmeksizin dünyada melek yaşantısı sürdürdükleri için Augustinus onlara da her türlü şehvetten uzak durmalarını salık vermektedir (serm. 132, 3). Çünkü kişileri yıkıma sürükleyen şeylerin başında şehvet gelmektedir.

²⁶⁷ Bunun için dua etmeleri gerektiğini de vaazlarında dile getirmektedir (serm., 232, 2; serm., 354A, 1).

²⁶⁸ Augustinus cennetteki yaşamı taklit etmenin kulluk zorunluluğuyla değil kişi tarafından istenilerek ve seçilerek, özgür iradeyle olması gerektiğinin altını çizmektedir (virg., IV. 4).

2.2.2.2. İkili Cinsiyet Düzeninde Hiyerarşi

Erkek yönetir, kadın boyun eğer. Erkek gerektiğinde kadını hizaya getirir. Aile içinde mutlak düzeni sağlayan bu hiyerarşidir.

Augustinus yaratılışın biçimi ve sırası ile ilk günah uyarınca kadın ve erkek arasında bir hiyerarşi olduğunu sıklıkla dile getirmektedir. Kadının erkeğin kemiğinden ve ona yardımcı olarak yaratılmasını erkeğin ailesini bırakıp eşine bağlanmasının (Gen 2: 24) nedeni olarak sunmaktadır (gen. c. Manich., II. I. 1). Adem'in her canlıyı adlandırdığı gibi kadını adlandırması üzerinde de duran Augustinus Gen 2: 23 uyarınca “kemiklerimden kemik” sözcük öbeğinin güçlülüğü, “etimden et” sözcük öbeğinin de ölçülülüğü simgelediğini öne sürmektedir. Bu erdemlerin aklın, mantığın öngörüsünün yönettiği daha aşağı kısmına ait olduğunu dile getirmektedir.²⁶⁹ Dahası kadın sözcüğünün erkekten türediğini ve bu türemenin yaratılış dolayısıyla gerçekleştiğini de Latince sözcükler üzerinden örnek vermektedir. Her ne kadar *mulier* ile *vir* sözcükleri aynı sesleri çıkarmasa da Augustinus *vir* ve “erkeksi kadın, kadın savaşı” anlamına gelen *virago*²⁷⁰ sözcükleriyle bu türeyişi anlatmaktadır (gen. c. Manich., II. XIII. 18). İlk günahın işlenmesinde ise gururun ağır bastığını her fırsatta dile getiren Augustinus, Adem'in suçu önce kadına²⁷¹ sonra da Tanrı'ya²⁷² atmasını da gurura bağlamaktadır. Kadına sorulduğunda kadın da aynı şeyi yaparak suçu yılanla atmaktadır. Oysa Augustinus'a göre kutsal düzen uyarınca hareket etselerdi kadın erkeğe boyun eğecek ve günah işlenmeyecektir (gen. c. Manich., II. XVIII. 25).²⁷³ Adem'in kadını “yaşam”²⁷⁴ olarak adlandırması ve kadının yaşayanların annesi olmasının kafa karıştırıcı olduğunu kabul eden Augustinus, Kutsal Kitap'ta günah içinde yaşamının ölümle eşdeğer olduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla ruhumuzun mantığa uyması gereken kısmının yaşam olarak adlandırılması uygun hale gelmektedir (gen. c. Manich., II. XXI. 31) Yine başka bir eserinde ilk insanlar (*primi homines*) olarak tanımladığı bir erkek (*vir unus*), Adem ve onun ondan olma eşi (*ex illo uxor eius*), Havva'nın (*pecc. mer.*, II. XXI. 35) iyi ve kötünün ağacından yedikten sonra bedenlerinin çıplaklıklarını fark etmeleri ve bundan utanmalarını ruhlarının artık

²⁶⁹ Krş. Arist., Eth. Nic., 1102a28-1102b34; Cic., Off., 1. 102-103.

²⁷⁰ Olasılıkla İbranicedeki *'ish* ve *'ishah* sözcüklerine Latince karşılıklar bulmaktadır.

²⁷¹ Kadın verdi.

²⁷² Yanıma koyduğum kadın verdi.

²⁷³ Buna karşın Tanrı'nın yılanla kadını birbirine düşman edeceğini söylemesinde (Gen 3: 15) erkeğin yılan tarafından kandırılmadığı gibi bir sonuç çıkarılamayacağını dile getiren Augustinus burada adı geçen yılan soyunun kötücül teklifi, kadının soyunun ise kötücül teklife direnen iyi işi simgelediğini öne sürmektedir. Devamında ise (Gen 3: 15) yılanın kadının topuğunu izlemesini olur da yasak zevklere düşerse onu yakalayabilsin diye, kadının da onun başını izlemesi ise baştan çıkarmaya çalışırsa yılanı dışlayabilsin diyer (gen. c. Manich., II. XVIII. 28).

²⁷⁴ İbranicede “yaşam” anlamına gelen ve Arapçadan da dilimize “Havva” olarak geçen sözcük için Augustinus, Eva yerine burada doğrudan Latince karşılığı olan *vita* sözcüğünü kullanmıştır.

efendilerine itaatkâr olmamasına bağlamaktadır. Bedenin uzuvları iffetli bir kişi için bile utanılasıdır (pudenda), bunun nedeni ise bedenin isteğinin efendisi olan akla karşı hareket etme kapasitesidir. Kendi başına hareket edebildiği için ancak erdemin yeterli kontrol sağlamasıyla yasaklı eylemlerden uzak durabilir. Adem ile Havva'nın rasyonel ruhları bedenlerinin hizmetkârı olduğu için özel bölgelerinden utanarak buraları kapamışlardır, "Tanrı bu uzuvları yaratmış, ancak onlar bunları utanılacak bir şey yapmıştır" (pecc. mer., II. XXII. 36).²⁷⁵ Bir başka eserinde evliliğin günah olmasa bile var olacağını, çünkü Tanrı'nın bir erkek için bir başka erkeği değil de bir kadını yardımcı olarak yarattığını öne sürmektedir. Ayrıca "verimli olun, çoğalın" (Gen 1:28) emrinin de evlilik içerisindeki verime yönelik bir kutsama olduğunu dile getirmektedir. Evliliğin öte dünyada olmayacağını da eğer öte tarafta evlilik var olacak olsaydı bir bakirenin "bakireliği bozulduğunda" (virginitatis integritas) acı ve kanama olmayacağını; bir anne doğum yaparken de inlemeyeceğini öne sürerek açıklamaktadır (grat. Christ., II. XXXV. 40). Böylelikle bir kez daha kadının erkeğe tâbi olması gerektiği düşüncesini yinelemektedir.

Mantığın günlük yaşamı sürdürmek için gerekli olan geçici ve değişebilir şeylerin bilgisinin bulunduğu kısmı üzerinden Adem ve Havva'nın evliliği ile aklın iki kısmının evliliği arasında bir bağlantı kurmaktadır. Nasıl ki yılan yasaklı meyveyi yememiş, Adem ile Havva'yı yemeleri için ikna etmiş; nasıl ki yasaklı meyveyi tek başına kadın yememiş, eşini ikna etmiş ve birlikte yemiştir işte bu şekilde her bir insanda aklın iki kısmı birlikte çalışmaktadır. Bedenin geçici şeylerle ilgili algıladığı duyu akla iletildiğinde bundan zevk alınması bir sorun teşkil etmemektedir, tıpkı yılanla kadının konuşması gibi. Ancak bu zevke rıza göstermek yasak elmadan yemek gibidir. Yine de gösterilen rıza yalnızca düşüncede kalıyor, bedenin uzuvları mantıkla hareket ederek kendilerini kısıtlıyorsa kişi günaha alet olmaz; bu halde kadın tek başına yasaklı elmayı yemiş gibi olmaktadır. Ama niyet eylem halini alırsa kadın yasaklı meyveyi eşine vermiş ve birlikte yemiş gibi olurlar. Çünkü aklın bir şeyin günah olabilmesi için yalnızca zevkle düşünülmesi gerekmediğine, aynı zamanda da etken bir biçimde onu işlemesi gerektiğine karar vermesi mümkün değildir (trin., XII. XII. 17). Buradan hareketle temelde Augustinus'un akıl ve beden ile erkek ve kadını özdeşleştirildiği görülmektedir. Yine de kendisi bu benzerliğe bir sonraki bölümde karşı çıkmaktadır. Ona göre bedene ait duyular yılanla özdeştir (trin., XII. XIII. 20). Erkeği mantığın değişmez bilgisinin olduğu kısmıyla bir tutarak ona rasyonellik atfeden Augustinus, bu gerekçeyle de erkeğe sarsılmazlık yüklemektedir. Buna karşın kadını da mantığın geçici şeylerin bilgisine sahip kısmıyla bir tutmaktadır. Ne vardır ki bu kadar ulu olan mantığın sabit kısmı günahın günah olabileceğine

²⁷⁵ Tunc illi homines pudenda texerunt, quae Deus illis membra, ipsi vero pudenda fecerunt.

işlenince mi yoksa yalnızca düşününce mi günah oluyor ikilemi yaşadığı için karar veremez. Yani mükemmel olan erkek, bedensel ve geçici olan kadının konuşmasıyla ikna olarak günah işleyebilir. Elbette Cennet'ten düşüşün suçunu tamamen kadına atmaması bakımından Augustinus daha masum görünebilir. Kadın ve erkeği mantığın farklı bölümleri ile eşleştirmektedir, ama bu eşleşmede mantığın değişmez şeylerin bilgisine sahip rasyonel kısmı erkeği, mantığın değişebilir ve geçici şeylerin bilgisine sahip duyuşsal kısmı da kadını temsil etmektedir. Dolayısıyla yaptığı tek şey Hristiyanlığın ataerkil perspektifinin biraz daha eşit görünmesini sağlamaktan öteye gitmemektedir. Temelde kadını erkekten daha düşük göstermesine karşın retorikteki başarısıyla bu görüşüne farklı bir ambalaj hazırlamış görünmektedir. Kadının bilgisinin yani bedenin duyularının yanlışlığını gösterip erkek ya da mantık gibi kendisinden yüce bir varlık tarafından kontrol altına alınması gerektiği düşüncesini tümüyle kadın bedenine, dolayısıyla biyolojiye bağlamaktadır. Ne yazık ki kadının aşağı konumu değiştirilemeyen bir olgu olarak biyolojisine, onun doğasına, yaratılışına bağlandığında da kadının kontrolü kabul etmekten başka şansı kalmamaktadır.

Konu cezalara geldiğinde ise kadının cezasını inceleyen Augustinus, elbette ki Kutsal Kitap'a (Gen 3: 16) dayanarak, bu günah nedeniyle erkeğin kadına efendi olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle evli çiftlerin birbirlerine sevgi aracılığıyla hizmet ettiğini de dile getiren Augustinus, doğa nedeniyle değil kadının işlediği günah nedeniyle Tanrı'nın efendi olma yetkisini erkeğe verdiğini vurgulamaktadır. Üstüne üstlük bu kabul edilmeyip gözetilmedikçe doğanın daha da bozulacağını ve hatanın daha da artacağını da eklemektedir (gen. ad litt, XI. XXXVII. 50). Yine bir başka eserinde Kutsal Kitap'ta bedenin kadın, ruhun erkekle ilişkilendirilmesi konusuna açıklık getirmektedir: Bunlardan biri yönetilen biri yönetendir. Birinin emretmesi diğerinin itaat etmesi gerekmektedir. Eğer ki beden emreder ruh itaat ederse o ev doğru yoldan sapar. "Bir kadının erkek üzerinde egemenlik sağladığı bir evden daha kötü ne olabilir?" Bir erkeğin emredip kadının itaat ettiği ev düzen içindedir, tıpkı ruhun emredip bedenin itaat ettiği insanın düzen içinde olduğu gibi (in euang. Ioh., II. 14). Bir vaazında aklın bedene karşı zafer kazandığında her ikisinin de yüzeye çıktığını dile getirmektedir. Bu çatışmayı eve benzeten Augustinus aklın bedene karşı kazanmasında kötü bir kadının iyi bir eşle savaşını ele almaktadır. Bu durumda eğer kadın kazanırsa kendini incitecek bir duruma sokarak yenilmekte, kaybederse de kendi iyiliği için kaybetmektedir. Bu kadın kazanırsa evin altı üstüne gelmektedir, sakallı erkek kötü kadına hizmet etmektedir. Ancak kötü kadın kaybederse iyi erkeğe hizmet etmektedir. Böylelikle kadın da iyi biri haline gelmektedir, çünkü iyi bir eşe hizmet etmektedir. Kötü bir kadın nasıl ki dövüldüğünde kendi iyiliği için dövülüyorsa bedenimiz de öyledir (serm., 154A, 4). En iyi düzen olarak önerdiği yönetici

erkek- boyun eğici kadın sisteminde, bu anlatıda olduğu gibi, düzenin bozulmaması adına erkekleri de bazı eylemlere teşvik ettiği görülmektedir. Örneğin ev içerisinde uyum için otorite ve itaatin uyum içerisinde işliyor olması gerektiğini²⁷⁶ dile getiren Augustinus diğerlerinin bakımından sorumlu olanların emirler verdiğini belirtmektedir; yani erkeğin eşine, ebeveynlerin çocuklarına, efendilerin kölelerine. Aynı şekilde de bakımı üstlenilen kişilerin de itaat etmesi gerekmektedir; yani kadının eşine, çocukların ebeveynlerine, kölelerin efendilerine. Ancak inançlı kişilerin evlerinde yönetiyor gibi görünenlerin yönetiyor gibi göründükleri kişilere hizmet ettiğini, emrettiklerinde bunu egemen olma isteğiyle değil bir görev duygusuyla yaptıklarını, kibirle değil bir ebeveyn gibi kaygı duydukları için hareket ettiklerini öne sürmektedir (civ., XIX. 14). Ona göre erkek kavga ettiğinde eşinin kötülüğünü değil uyumunu aramaktadır (serm., 155, 15). Yine bir vaazında bedenle ruh arasında bir evlilik olduğunu öne sürdükten sonra erkeğin eşini sıklıkla disipline ettiğini, karşı koyduğunda boyun eğdirdiğini, ama bunları düşmanymış gibi yapmadığını; oğlunun kendisinin sözünü dinlemesi için terbiye ettiğini, ama onu düşmandan saymadığını; yine kölesinin boyun eğmesini sağladığını dile getirmektedir. Bu ilişkilerde benzer biçimde ruhun bedene davranması gerektiğini ima etmektedir (serm., 400, 5). Dolayısıyla Augustinus’a göre ister erkek-kadın ister ebeveyn-çocuk olsun her ilişkide bir yöneten ve disipline eden, bir de boyun eğen ve disipline edilen bulunmaktadır. Bu hiyerarşi olmadığında ya da korunmadığında bu bir sorun olarak görülmelidir. Örneğin Augustinus aforoz edilen bir diyakoz yardımcısının Donatusçu bir grupla yaptıklarını anlatırken “serseri bir kadın grubunun” ortasında olduğunu ve bu kadınların disipline olmak istemediklerini dile getirmektedir (epist., XXV. 2). Buradan da anlaşılıyor ki kadınların evlilik içerisinde olsun olmasın kontrol altına alınmaları gerekli görülmektedir. Üstelik bu kontrol kadınların isteğiyle gerçekleşmelidir. Bu düşünceden hareketle iffet, zina gibi konuları işlediği bir anlatıda “eşten korkmak” durumu için verdiği örneklerin cinsiyeti kadındır. Eşinden korkan kadınların bu korkularının benzer olmayabileceğini dile getiren Augustinus kimi kadının eşinden korkusuna zina suçu işlemese de eşi üzerine kızgınlıkla gelir diye kimi kadının ise eşinin kalbi kırılır da gider diye korkması arasındaki farkı iffete bağlamaktadır. Buna göre eşinin kalbini kırmaktan korkan kadının korkusu iffetlidir ve o kadın eşine karşı sevgi doludur, öte yandan eşinin varlığından nefret eden kadın eşini sevmemektedir (epist., CXL. 21). Augustinus’a göre erkek zaten yöneten olması gerektiğinden kadından korkmasını gerektirecek bir durum da ortada kalmamaktadır. Bu nedenle korkuyu kadın

²⁷⁶ Augustinus zihinlerin sakin olması, ruhlarının her türlü kirlilikten uzak olması, tüm tutkulardan uzak olmaları ve ruhlarının tanrısal kısımlarıyla uyum içinde olmalarını mutluluk olarak tanımlamaktadır (c. acad., I. IV. 11). Bu mutluluk tanımı ise evlilik içerisindeki düzen görüşüyle paralellik göstermektedir.

üzerinden anlatması oldukça olağandır. Augustinus'a ait olduğu düşünülen bir eserde ise ayık olmanın kadının yüzünü eğmesini sağlarken sarhoşluğun onun utanmamasına neden olduğunu öne sürmektedir. Bu nedenle bekaret yemininin korunması için bakirelerin sarhoş olmamaları gerekmektedir. Evli kadınların da alkolik olmaları durumunda ev idaresi o kadar ihmal edilmiş olur ki erkek artık eşini öldürmeyi düşünür (sobr., III).²⁷⁷ Erkeğe kadını disipline etme rolü verildiğinde yetkilerinin ne kadar geniş olduğunu, buna karşılık disipline edilen rolü altında da kadının ne kadar fazla ezildiğini yalnızca bu örnekte de görmek mümkündür.

Kadın-erkek ayrımı ve bu ayrımla birlikte gelen hiyerarşik yapıyı Augustinus her zamanki gibi Paulus'tan almaktadır. Nitekim Paulus'un üç birliktelik ayrımı yaptığını dile getirmektedir: Mesih ve Kilise, erkek eş ve kadın eş, ruh ve beden.²⁷⁸ Bu çiftlerden ilki diğerinin iyiliğini gözetirken, ikincisi de ilkinin hizmet etmektedir. Kilise'den kadın eşlere, Mesih'ten erkek eşlere takip edecekleri bir örnek vardır. Kilise nasıl Mesih'e tâbiyse kadın da eşine öyle tâbi olmalıdır. Kutsal Kitap erkeklerin eşlerini Mesih'in Kilise'yi sevdiği gibi sevmelerini salık vermektedir. Ancak kadınlar için böyle bir emir bulunmamaktadır. Augustinus ise bunun ya söylenenden çıkarılabileceğini düşünmektedir ya da bunu bedeninin ruha karşı şehvet duymasına bağlamaktadır (contin., IX. 23). Bir başka eserinde de Paulus'un sözlerini (Rom 7: 2-3; 4-6) inceleyen Augustinus söz konusu analogi içerisindeki öne çıkan üçer unsuru sıralamaktadır: İlkinde kadın (mulier), eşi (vir), yasa (lex); ikincisinde ise insan (homo), günah (peccatum), yasa (lex). Kurduğu paralellik insanın yasaya boyun eğdiği gibi kadının da eşinin yasasına boyun eğmesi ve insanın günah içinde yaşadığı gibi kadının da eşi yaşarken eşinin yasasına tabi olmasıdır. İlk bakışta kadın/köle-erkek/efendi ve inanan/köle-Tanrı/efendi ilişkisini anımsatsa da daha sonradan yaptığı açıklamalar söz konusu yasanın Eski Ahit olduğunu²⁷⁹ düşündürmektedir. Dolayısıyla bu analogi içerisinde erkek eş Tanrı ile değil bütünüyle bir yasa olan Eski Ahit ile özdeşleştirilebilir. Şöyle ki eşi ölene dek ona bağlı olan kadın, eşi öldüğünde eşinin yasasından kurtulmuş olmaktadır; tıpkı insanın yasaya bağlı olduğu sürece günah içinde olması, ancak yasanın günahı ortaya çıkarmak için oluşu gibi. Sonuç olarak kadını din karşısında insanla, erkeği de Tanrı'nın yasasıyla özdeşleştirerek birçok yerde vurguladığı kadının boyun eğiciliğini bu analogiyi de açıklamak için kullanmıştır. Ancak bu kullanım doğrudan Paulus'un sözlerinden gelmektedir. Yalnızca Augustinus aradaki bağı kurmuş ve vurgulamıştır (divers. quaest., LXVI).²⁸⁰ Yine Paulus'un sözleri (1 Cor 7) uyarınca evlilerin

²⁷⁷ Eserin yazarının Augustinus olup olmadığı tartışmalıdır, bu bilgi akılda tutularak söz konusu örnek okunmalıdır.

²⁷⁸ Christum et Ecclesiam, virum et uxorem, spiritum et carnem.

²⁷⁹ Bk. Rom. 7: 6.

²⁸⁰ Benzer bir örnek için divers. quaest., LXVII: 5.

hem eşlerini hem de Tanrı'yı, bakirelerin ise sadece Tanrı'yı düşünmeleri gerektiği düşüncesini kadınlar üzerinden açıklamaktadır: Evli kadınlar Tanrı'ya ibadetlerinin yanı sıra eşlerini mutlu etmeye de çalışırken evli olmayanlar sadece Tanrı'yı memnun etmeye çalışmaktadır (bon viduit., XIX. 23). Yine bir başka eserinde evli bir kadının evlenmek üzere olan bir bakireden daha mutlu olduğunu düşünen Augustinus evli kadının tek bir kişiyi, yani eşini mutlu etmeye çalıştığını, ancak evlenmek üzere olan ve henüz kimle evleneceği belli olmayan bir bakirenin birçok kişiyi memnun etmeye çalıştığını belirtmektedir (virg., XI. 11).

Tüm bu hiyerarşik düzene karşın Augustinus'a göre evlilik içindeki cinsel ilişki söz konusu olduğunda eşlerin birbirine olan beden borçları vardır²⁸¹ ve kendi bedenleri üzerinde otonomiden yoksunlardır. Augustinus kadının erkeğin astı olmasının şaşılacak bir şey olmadığını, karar almanın erkeğin işi olduğunu, uyum göstermenin ise kadının işi olduğunu ancak cinsel ilişki söz konusu olduğunda ikisinin eşit olduğunu açıkça belirtmektedir (serm. nr., 354A, 4). Yine bir kadının eşine hizmet etmesi, sanki eşi onun efendisiymiş gibi itaat etmesi gerektiğinin herkesçe bilindiğinin altını çizmektedir: “Zira kim bilmez ki bir kadının eşine sanki efendisiymiş gibi hizmet etmek zorunda olduğunu?”.²⁸² Ancak bu efendi-hizmetli ilişkisinin yalnızca sosyal meselelerde geçerli olduğunu, Paulus'un belirttiği üzere (1 Cor 7: 4) bedensel bağlılık söz konusu olduğunda kadının da erkeğin de bedeni birbirlerine ait olduğunu, dolayısıyla birbirlerinin bedenleri üzerine güçlerinin mevcut bulunduğunu belirtmektedir. Bu açıklamasının nedeni Sare ile İbrahim'in Sare'nin çocuk dünyaya getirememesi nedeniyle yine onun isteği ve çabasıyla İbrahim'in Sare'nin cariyelerinden biriyle, Hacer'le, yatmasını sağlayarak onu hamile bırakmasına açıklık getirmektedir. Ona göre Paulus'un eşlerin birbirlerinin bedenleri üzerinde hak sahibi olduğuna dair kuralı nedeniyle Sare, çocuk sahibi olabilmek adına eşinin başkasıyla birlikte olmasını istemiştir. Kaldı ki kendisi hamile kalabilseydi, “aynı tohumla çocuk dünyaya getirebilecekti”. Augustinus bu tavrı nedeniyle Sare'nin eşine olan aşkının yalnızca hayvansal tutkudan ibaret olmadığını, öyle olsaydı anne olmaktansa diğer kadını kıskanacağını belirtmektedir. Sare'nin tavrı ayrıca çocuk dünyaya getirmek için dindar bir arzudur (voluntas pia) ve şehvet içermemektedir (c. Faust., XXII. 31). Augustinus daha önce ruhsal bakımdan Tanrı'nın suretinde yaratılan insanın bedensel olarak kadın ve erkek olmak üzere iki cinsiyete ayrılmasını dünyaya çocuk getirme amacına bağlamıştı. Burada da Sare'nin dindar arzusu derken bunu kastetmektedir. Yani Sare, eşinin

²⁸¹ “Erkek karısına, kadın da kocasına hakkını versin. Kadının bedeni kendisine değil, kocasına aittir. Bunun gibi, erkeğin bedeni de kendisine değil, karısına aittir. Geçici bir süre için anlaşıp kendinizi duaya vermekten başka bir nedenle birbirinizi mahrum etmeyin. Sonra yine birleşin ki, kendinizi denetleyemediğiniz için Şeytan sizi ayartmasın” (1 Cor 7:3-5).

²⁸² Quis enim nescit uxorem marito tamquam domino debere servire?

kendisinden başkasıyla cinsel ilişkiye girmesine izin verirken bir insan olarak Tanrı'nın atadığı görevi yerine getirmektedir. Hristiyanvari aşk olarak tanımlayabileceğimiz bu örnek Tanrı'nın istekleri doğrultusunda eşler arasında ve tamamen şehvetten arınmış bir biçimde yaşanmaktadır. Ne yazık ki burada tam tersi olduğunda bir erkeğin eşinden böyle bir istekte bulunup bulunmayacağına ilişkin bir tartışma yürütmemektedir. Bu tartışmayı ilerideki bölümlerden birinde kısaca yapan Augustinus, bu durumun tam tersinin ilişkinin doğasına aykırı olduğunu belirtmektedir. Bir kadının iki eşi olmasıyla bir erkeğin iki eşi olmasının aynı şey olmadığını öne sürerek böyle bir olasılığın varlığını en baştan yok saymaktadır (c. Faust., XXII. 37). Bunun da nedeni aslında kendisinin de belirttiği çocuğun dünyaya gelişini sağlayan şeyin erkekte bulunan tohum olduğu düşüncesidir. Yani Augustinus'a göre kadın Tanrı'nın insanlar için biçtiği görevi yerine getiren bir araçtır, aracın işe yaramasını sağlayan şey ise erkektir.

Evlilik ve Eski Ahit söz konusu olduğunda Augustinus kendisine gelen sorular üzerine çoğunlukla poligami kavramı üzerine açıklama yapmaktadır. Ancak bu açıklamalar kadının birden fazla erkekle birlikte olduğu değil erkeğin birden fazla kadınla birlikte olduğu durumları kapsamaktadır. Neden kadının birden fazla erkekle evlenemeyeceğini ise erkek-kadın hiyerarşisine bağlamaktadır. Eski Ahit'in dolayısıyla Yeni Ahit'in Tanrı'sı birden çok kadın eşe sahip olunmasından hoşnut olsaydı birçok kutsal kadın da birden fazla eşe hizmet etmek zorunda kalırdı. Ancak en ideal birliktelik Tanrı'nın kendisinin yarattığıdır, yani bir erkek ve bir kadının evliliği. Dolayısıyla erkekler birden çok eşe sahip olduklarında Augustinus bunun çocuk dünyaya getirmede verimlilikle özdeşleştirmektedir. Ancak tam tersi söz konusu olduğunda ona göre bu doğaya karşıdır: Çünkü doğa ilkeleri uyarınca birinin üzerinde birçok kişinin egemenliğindense birçoklarının üzerinde birinin egemenliğinin daha mümkündür. Ayrıca kadınların erkekler üzerinde egemen olmasından daha çok erkeklerin kadınlar üzerinde egemen olması doğanın düzenine daha uygundur. Bu nedenledir ki Paulus (1 Cor 11: 3; Col 3: 18) ve Petrus (1 Pet 3: 6) bu ilkeleri göz önünde tutarak konuşmuştur. Dolayısıyla erkeklerin daha fazla çocuk dünyaya getirebilmek adına birden çok eşleri olmasına izin verilirken kadınlara, birden fazla eşle birlikte olduklarında daha fazla çocuk dünyaya getiremeyecekleri gerekçesiyle böyle bir izin verilmemiştir.²⁸³ Bu nedenle kadınlar çok eşli olmayı tercih ettiklerinde bunun amacı ancak şehveti gidermek olacağından artık eş değil fahişe (meretrix) olacaklardır (nupt. et concup., I. IX. 10). Bir diğer eserinde de kadının erkeğe hizmeti ve poligami konusunda: "Tıpkı o eski zamanlarda birden çok kadınla evli olmanın işareti yeryüzündeki tüm soylar içinde Tanrıya tabi olacak büyük çoğunluktur, günümüzde tek kadınla

²⁸³ Kaldı ki kadınların birden çok erkekle evlenmelerini evlilik olarak tanımlamamaktadır (serm. nr., 359B, 15).

evli olmanın işareti ise cennette Tanrıya tabi yapılacak hepimizden oluşan bir birliktir. Bu yüzden kocası yaşarken kocadan kocaya geçiş yapmak sanki iki efendiye hizmet edermiş gibi o zaman da bugün de izin verilmemektedir, daha sonra da izin verilmeyecektir. Tek Tanrıya yüz çevirip başka birine zina benzeri batıl inanç duymak kötüdür. Bu yüzden kutsal adamlarımız Romalı Cato'nun sırf daha fazla çocuk sahibi olmak adına yapılması gerektiğini söylediği şeyi yapmamıştır, yani karısını sırf evini çocuklarla doldurmak için başka bir kadınla değiştirmemiştir. Bizim Hristiyan kadınlarımızın evliliklerinde kutsal işaretin kutsallığına rahmin verimliliğinden çok değer verdiler” (bon. coniug., XVIII. 21). Kendi çağı ile Eski Ahit çağı arasında kurduğu bu bağlantıda erkeğe kesin bir dille yasaklanmasa da ima edilmekte, ancak kadının çok eşliliği kesinlikle yasaklanmaktadır.

Augustinus dindar bir kadının evlendiğinde Kutsal Kitap'a göre eşine tâbi olduğunu ve bedensel olarak değil, ancak ruhsal olarak kutsal olduğunu belirtmektedir (bon. viduit., VI. 8). Dolayısıyla beden her insan için aşağı konumda, geçici ve önemsiz olan bir yapı iken bu kadının bedeni söz konusu olduğunda önemsizlik, geçicilik ve aşağılık bakımından daha da düşük bir seviyede görülmektedir. Bu nedenledir ki kadınlar örtünmelidir. Tanrı'ya benzer yaratılışı (Eph 4:21-24) cinsiyet göstermeksizin herkesin giydiğini vurgulayarak, Augustinus bu sözlerde kadının ayrı tutulmayacağını ima etmektedir. Ancak ona göre bedenlerinin cinsiyetinde bu yücelik yansımamaktadır ve bu yüzden örtünmelidirler. Kadınların kadın oluşunu gösteren kısma “arzu ile ilgili kısım” adını veren Augustinus bu kısmın da Tanrı'ya tâbi olduğunu, *rectissime* ve *ordinatissime* yaşandığında (quando rectissime et ordinatissime vivitur) aklın yöneteceği bir kısım haline geldiğini öne sürmektedir. Yaşamak eylemini niteleyen iki zarfı incelemekle Augustinus'un kadınların yaşam biçimleri hakkındaki yargısını görebilmek mümkün olacaktır. *Rectissime*; *rectus*, *a*, *um* sıfatından türetilmiştir ve insanlar ya da eylemler söz konusu olduğunda “ahlaken en doğru, son derece namuslu bir şekilde” anlamlarını karşılamaktadır. *Ordinatissime* ise *ordinatus*, *a*, *um* sıfatından türetilmiştir ve insanlar, sistemler vb. söz konusu olduğunda “iyi düzenlenmiş bir şekilde” anlamını karşılamaktadır. Dolayısıyla Augustinus'a göre bir kadın, onu bedenlen erkekten daha aşağı yapan arzu ile ilgili kısmının akli tarafından yönetilmesi için yaşamını ahlak kurallarının onaylayacağı en üst seviyede ve doğal olarak değil de bir müdahale gerektirecek bir ölçüde, düzenlenerek sürdürmelidir. Augustinus bu ifadelerinin devamında bir insanda hem akıl (*mens*) hem de arzu (*concupiscentia*) olduğunu; aklın yöneten ve egemen olan, arzunun ise yönetilen ve boyun eğen olduğunu; bunun erkek ve kadın olmak üzere iki [tür] insanda da yer aldığını; ancak bedenin cinsiyetine göre şekil aldığını belirtmektedir. Daha sonra akıl-arzu ikilisi arasındaki bağı açıklamak için şunu söylemektedir: “Zira akıl ne denli yüce şekilde daha yüksek şeylere doğru

ilerlerse, arzu da o denli isteyerek daha düşük şeylerden sakınır²⁸⁴” (op. Monach., XXXII. 40). Son olarak her iki cinsiyette de demek yerine sanki kadın ve erkek insanlığın iki farklı türüymüş gibi “her iki insanda da” sözcük öbeğini seçmesi oldukça ilginçtir: “her iki insanda, erkekte ve kadında.”²⁸⁵

Evlilik içerisinde kadın- erkek hiyerarşisi için Augustinus’un gerçek yaşamdan en yakın örneği annesidir. Yaşamında da eserlerinde de önemli bir yer tutan annesi Monica’nın ölümünü ve dolayısıyla onu anmak için yaşamını anlattığını *İtiraflar* eserinin IX. bölümünde onu sahip olduğu özellikleri nedeniyle övmektedir. Burada Hristiyanlığın ve dolayısıyla ataerkinin onayladığı özellikleri sıralanan Monica ise tam anlamıyla bir içselleştirilmiş mizojini örneği olarak görülebilir: Monica evlenecek yaşa geldiğinde (12-16 yaş arasında) evlendiği kişiye efendisi olarak hizmet etmiştir. Kocasını Tanrı için kazanmaya çalışmış (1 Cor 7:12-14), onun kendisini aldatmasına göz yummuştur. Hatta bu konuda kavga bile etmemiştir. “Kızgın bir kocaya karşı çıkılmayacağını” bildiğinden kocasına bir şeyler anlatabilmek adına onun sakinleşmesini beklemiştir. Dahası eşleri Monica’nın eşinden daha sakin olan kadınların eşlerinden şikayetlerini dinlerken bu durumdan kadınları sorumlu tutmuş ve evlilik sözleşmesinin yasal bağlayıcılığının kadınları eşlerinin köleleri yaptığını söylemiştir. Kendi yaşamının örneğini vererek evliliğinde maruz kaldığı fiziksel ya da psikolojik tüm şiddete zorunlu olarak boyun eğmesini olması gereken olarak nitelemiştir. Augustinus ise annesinin tavsiyesini dinleyenlerin ona minnet duyduğunu, dinlemeyenlerin ise aşağı ya da kötü davranışlara maruz kaldığını belirtmektedir. Monica kayınvalidesinden de benzer biçimde psikolojik şiddet görmüşe benzemektedir, önceleri sözde Monica hakkında kötü konuşup dedikodu yapan köle kadınlara inanan kayınvalidesi Monica’nın saygısı, sabrı ve nezaketiyle fikrini değiştirerek köle kadınların kırbaçlanmasını istemiştir (conf., IX. 9. 19-20). Monica’dan başka bu konuda verdiği bir diğer örnek de elbette Meryem’dir. Meryem’in alçakgönüllü olduğunu, konuşurken bile eşinden önce kendisinden söz etmeyerek “ben ve baban” yerine “baban ve ben” dediğini, rahmiyle kibirlenmeyip evliliğinin doğru düzenini sürdürmeye devam ettiğini belirtmektedir (serm., 51, 18). Bir başka vaazında Yusuf’un İsa’nın babası olduğu konusunda ısrarcı olan Augustinus, Meryem’in kendisi ve eşi Yusuf’tan söz ederken “baban ve ben” diyerek Yusuf’u öncelemesini doğanın düzeni ve Tanrı’nın kanununa bağlamaktadır. Dolayısıyla İsa’nın soy ağacından çıkarılıp yalnızca Meryem’den söz edilmemesi gerektiğini öne sürmektedir (serm., 51, 30). Erkek-kadın hiyerarşisinde erkeğin üstünlüğünün Tanrı’dan

²⁸⁴ Tanto enim gloriosius mens ad superiora promovetur, quanto diligentius ad inferioribus concupiscentia cohibetur.

²⁸⁵ in duobus hominibus, viro et muliere

geldiği kadar doğada da var olduğunu savunan Augustinus'un bu ön kabulü başka durumları değerlendirdiği de görülmektedir. Tartışma yaptığı grupla horoz dövüşü seyretmiş ve gruptaki herkes bu konuda birçok soru sormuştur. Bu sorulardan bir tanesi de dişilere üstünlük sağlayarak boyun eğdirmek yüzünden niçin her zaman kavgaların gerçekleştiğidir (ord., I. VIII. 26).

Augustinus birçok Kutsal Kitap anlatısının mecaz olarak görülmesi gerektiğini ve bu düşünce uyarınca yorumlanması gerektiğini öne sürmektedir. Bu iddiasını John 4 üzerinde uyguladığı bir anlatıda onun kadın-erkek hiyerarşisine ilişkin çıkarımlar yapmak mümkündür. Mesih'le Samiriyeli bir kadın arasında geçen olayı alegori açısından inceleyen Augustinus, beş erkek eşin Musa'ya indirilen beş kitap olduğu konusunda bazı görüşler bulunduğunu belirtmektedir. Başka bir yorum ise beş erkek eşin vücudun beş duyusunu—görme, işitme, koku alma, tat alma ve dokunma—temsil ettiğini dile getirmektedir.²⁸⁶ İkinci yorumda yer alan beş duyu ile insanın ve insanlığın ilk çağı arasında bir bağ kurmaktadır. İnsanlığın ilk çağında insan bu beş duyuya boyun eğmektedir. Henüz insanlık gerçeğinin farkında değildir, tıpkı bebeklerin ve küçük çocukların “henüz aklı ermediği”²⁸⁷ gibi. Augustinus insanlığın bu ilk çağını yöneten beş duyunun Tanrı tarafından verildiği ve doğal olduğu için erkek eş²⁸⁸ olarak adlandırıldığını öne sürmektedir. Akıl erecek yaşa gelindiğinde kadının artık bu beş duyuyu efendisi olarak saymayacağını, eşi olarak rasyonel bir ruha sahip olacağını ve bu ruhun hizmetine bedenini vereceğini dile getirmektedir. İlk yorumda geçen beş kitap için de kadının boyun eğdiği öğretiler çıkarımını yapan Augustinus ikinci yorumda da önce beş duyuya, daha sonra rasyonel bir ruha boyun eğen bir kadın temsili çizmektedir. Tüm bunların altında yatan ise kadın ve eşinin birbiriyle olan ilişkisidir ve Augustinus'a göre bu, kadının kendinde var olan eksikliklere karşı mantığa sahip olan eşine boyun eğdiği bir ilişkidir. Dahası Augustinus kadını dünyadaki batıl inançlara boyun eğen sayısız kişi²⁸⁹ olarak tanımlamakta ve Tanrı'nın sözünün henüz kadınla evlenmediğini, şeytanın zinacı bir sarılmayla kadını alıkoyduğunu öne sürmektedir. Kısacası kadın ve eşinin arasında bir efendi köle ilişkisi tanımlamış, bu ilişkiyle de insanın Tanrı ile olan ilişkisini bağdaştırmıştır (divers. quaest., LXIV). Samiriyeli bir kadın ile İsa'nın konuşmasını (John 4: 1-42) ele alan Augustinus, İsa'nın kadına “kocanı çağır” deyişini irdelemektedir. Bu nedenle beden, ruh ve kavrayışı anlatmaktadır. Ona göre insanları hayvanlardan ayıran şey kavrayıştır (intellectum), bu kavrayış hem ruhu (anima) yönetir hem de ruhun bir parçasıdır. Ruhun hareketleri ise bedeni takip etmektedir. Yaşamın düzen

²⁸⁶ Benzer bir düşünce için bk. in euang. Ioh., XV. 21.

²⁸⁷ nondum possunt accipere rationem

²⁸⁸ viri, id est mariti

²⁸⁹ ...multitudinem saeculi vanis superstitionibus subiugati...

içerisinde devam edebilmesi için kavrayışın ruhu yönetmesi gerekmektedir. İsa'nın kadından eşini çağırmasını istemesi konusuna geri dönerek sormaktadır: Koca olan hangisidir? Yöneten mi yönetilen mi? (in euang. Ioh., XV. 19). Bu anlatılarda olduğu gibi benzetmelerden sıklıkla faydalanan Augustinus, Hristiyanlıkta çoğu kez kadınla arasında bir benzerlik bağı kurulan Kilise'yi de yine böyle bir benzetmeyle²⁹⁰ anlatmakta ve bu anlatısıyla kadının doğasına ilişkin düşüncesini ortaya koymaktadır. Katolik Kilise'si anne olarak kişileştirdiği bu benzetmede Hristiyanların annesi olarak tanımladığı Kilise'nin Tanrı'ya nasıl tapınılacağını öğrettiğini; çocuklara, gençlere, yetişkinlere ve yaşlılara uygun eğitim yöntemiyle hem bedenlerini hem de akıllarını eğittiğini; çocuk doğurmak ve aile yaşantısının kurulması için kadınların eşlerine sadık ve inançlı bir biçimde itaatkâr olmalarını sağladığını; daha zayıf olan cinsiyetle alay etmek için değil de samimi bir sevginin kanunuyla erkeklerin eşleri üzerinde olmalarını sağladığını; çocukların ebeveynlerine ücretsiz hizmetçilikte tâbi olmalarını ve ebeveynlerin çocuklarına karşı sevgi dolu bir efendilik içerisinde olmalarını sağladığını dile getirmektedir (mor. eccl. Manich., I. XXX. 62-63). Augustinus tutku ve ölçülülük kavramlarını da *Cupiditas* ve *Temperantia* şeklinde kadın olarak kişileştirmektedir. Bu kişileştirme üzerinden ise okuyucusunu teşvik etmektedir: “O halde şu tutkunun baştan çıkarmalarını ve yarattığı sorunlarını aşalım. Eğer bizler erkeksek, şu kadını²⁹¹ kendimize boyun eğdirelim. Biz yol gösterirken o daha iyi olacak, artık ona *Tutku* değil, *Ölçülülük*²⁹² denilecek. Zira o yol gösterir de biz izlersek ona tutku ve şehvet, bize de düşüncesizlik ve budalalık denir. Başımız olan Mesih'i takip edelim, bizi de başı olduğumuz²⁹³ takip etsin”²⁹⁴ (vera relig., XLI. 78). Augustinus tutkuya boyun eğdirip onu ölçülülüğe çevirmek yani kontrol altına alarak kabul edilebilir düzeye getirmek amacının kadınlara da uygulanabileceğini öne sürmektedir. Dolayısıyla kadınlara da boyun eğdirilmesinin mümkün olduğunu, bunun eş değil de kardeş hakkı (fraterno iure) uyarınca yapılabileceğini belirtmektedir.²⁹⁵ Buna karşılık Mesih'in

²⁹⁰ Kilise'ye ilişkin benzetmeler farklı biçimlerde de yapılmaktadır. Kilise hem erkek hem de kadın olarak da nitelendirilmektedir. Augustinus ise kadın olduğunda Mesih'in onun eşi olduğunu, erkek olduğunda ise Mesih'in erkeğin başı olduğu gerçeğinden hareketle Mesih'in onun başı olduğunu belirtmektedir (serm., 64A, 3). Kilise Meryem'den hareketle bakire olarak da tanımlanmaktadır. Meryem'in örneğinin izinde bakiredir ve çocuk doğurmaktadır (serm., 213, 8).

²⁹¹ Tutku, yani *Cupiditas* bir kadın olarak kişileştirilmiştir.

²⁹² *Temperantia*.

²⁹³ *Cupiditas*. Krş. 1 Cor 11:3.

²⁹⁴ Ergo huius cupiditatis vel blanditias vel molestias; subiugemus nobis hanc feminam, si viri sumus. Nobis ducibus et ipsa erit melior, nec iam cupiditas, sed temperantia nominabitur. Nam cum ipsa ducit, nos autem sequimur, cupiditas illa et libido, nos vero temeritas et stultitia nuncupamus. Sequamur Christum caput nostrum, ut et nos sequatur cui caput sumus.

²⁹⁵ Buna karşın bir mektubunda baba ile kız çocuğu ilişkisinde böyle bir baskı durumundan söz etmemesi ilginçtir. Felix adlı birine kızı hakkında bir mektup yazan Augustinus kızı seçim yapacak yaşa geldiğinde ne seçeceğinin bir baba olarak Felix'in elinde olmadığını vurgulamaktadır. Felix'in görevi ancak umudunu bağladığı kızını besleyip büyütmektir (epist., 3*).

nezdinde cinsiyetin bir önemi olmadığını da ekleyen Augustinus kadınların kadınsı zevklerine, sayesinde boyun eğdirebildikleri erkeksi özellikleri olduğunu söylemektedir. Bunun birçok örneğinin varlığından söz ettikten sonra Tanrı'nın tutkuyu kontrol altına almayı emrettiğini dile getirmektedir (vera relig., XLI. 78). Tutku bir aşırılık olarak tanımlanmakta ve kontrolü dinsel bakımdan elzem görülmektedir. Tutku ölçülü hale getirildiğinde kişi hem Tanrı'nın emirlerine uygun davranmış olacak hem de tutkunun kendisini düşüreceği mutsuzluğa düşmemiş olacaktır. Ancak Augustinus'un zevkleri kadına ait olarak görmesi (femineae voluptates), bu zevkleri kontrol altına alacak özelliklerin ise erkeğe ait olarak (virile) kabul etmesi temelde kadını erkek karşısında daha dayanıksız, içgüdülerine kolayca boyun eğen, daha yüce olan akıldan çok duyularıyla hareket eden bir varlık olarak kabulüyle ilişkilidir. Kadınsı özelliklerin ancak erkeksi özelliklerle bastırıldığında makbul olması ise yine tümüyle kadını erkekten aşağı gördüğünün bir kanıtı sayılabilir. Zira tutkuyu bir kadın olarak kişileştirmesinin altında da tutkunun yalnızca bir kadına ait olabileceği iması yatıyor olsa da şu sorulabilir: Eğer tutku kadına aitse, yani kadınsıysa, Augustinus niye erkeklerin bunu kontrol altına alması için uyarıda bulunmaktadır? Ayrıca tutkunun kadınlaştırılması boyun eğdirilmekle de bağlantılı olabilir, böylece Augustinus'un bir cümle sonra açıkça söyleyeceği şeyi öncesinde kişileştirme yöntemiyle ima ettiğini söylemek mümkündür. Hepsinden öte bu örnek kadınlar arasında yaratılan ikiliğin bir başka inşasıdır. Bir tarafta ilk günahın cezası²⁹⁶ olarak insanlara verilmiş, kontrol altına alınmazsa "türlü kötülöklere" sürükleyen tutku ve diğör tarafta kendisini ataerkil sistem içerisindeki kurallara uygun bir biçimde sınırlandırmış ölçölölük; Havva ve Meryem gibi.

Augustinus'un kadın-erkek arasında olduğunu öne sürdüğü hiyerarşı onun başka konuları anlatımında da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin bir eserinde tüm dünyanın, bütün öölümlülerin Hristiyanlığa döneceklerini belirttiğı bir bölümde öölümlülerini şöyle sıralamaktadır: Erkek ve kadın (marium et feminarum), küçükler ve büyükler (parvulorum atque magnorum), eğitilmişler ve eğitimsizler (doctorum et indoctorum), bilgiler ve bilgisizler (sapientium et insipientium), güçlüler ve zayıflar (potentium et infirmorum), soylular ve soylu olmayanlar (nobilium et ignobilium), yüksek mevkide olanlar ve alt mevkide olanlar (excelsorum et humilium) (fid. invis., VII. 10). Zıt sözcükleri sıraladığı anlaşılan Augustinus ilk olarak erkek ve kadını insanın iki kutbu yapmaktadır. Daha sonra listeye bakıldığında erkek ve kadın zıtlığı üzerinden diğör zıtlıkların kurulduğu düşünölebilirse de küçükler ve büyükler zıtlığı bu düşünöceye uymamaktadır. Çünkü *parvulus, a, um* üç bitimli sıfatı çocukluk dönemini simgelediğı gibi çocuklar için de kullanılmaktadır. Ancak zıtlıklar arasında kullanılan bağlaçlar

²⁹⁶ Ayrıca bk. c. Iulian., II. X. 33.

ele alındığında yalnızca *parvulorum-magnorum* zıtlığında *atque* bağlacının kullanıldığı ve diğer tüm zıtlıklarda *et* bağlacının tercih edildiği görülecektir. Eğer burada yapılan basit anlamda bir tekrara düşmekten kaçma olsaydı, en azından bir ya da iki zıtlıkta aynı anlamı veren farklı bağlaçlar tercih edilmesi gerekirdi. Ama Augustinus gibi hem retorik alanında çağının en iyisi olan hem de dil üzerine çokça çalışan ve üstelik eserlerinde bu gibi irdelemelere sıkça rastlanan birinin bunu özellikle yaptığı öne sürülebilir. Öncelikle bu iki bağlacın da anlamı aynıdır, *et* bağlacının daha fazla anlamı olsa da temelde birbirlerini karşılamaktadırlar. O halde sadece bir zıtlıkta *et* bağlacından farklı bir bağlaç kullanılması bu zıtlığın diğerleriyle paralel olmadığının bir göstergesi olarak düşünülebilir. Dahası cinsiyeti bir kenara bıraktığımızda diğer sıfatların önce yüksek/daha iyi olanlarının ilk söylendiği, ama *parvulorum-magnorum* zıtlığında önce daha düşük/küçük olanın yazıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu zıtlığın diğer zıtlıklarla paralellığe dahil olmadığının işaretinin bu şekilde verildiği düşünülebilir. Aynı zamanda da diğer zıtlıkların birbirine paralel olduğu, hatta diğerlerinin ilk zıtlığın alt kümesi olduğu öne sürülebilir. Eğer bu düşünce biçimi doğru kabul edilirse de erkekle eşleştirilenlerin eğitilmiş, bilge, güçlü, soylu ve mevkisi yüksek; kadınla eşleştirilenlerin ise eğitimsiz, bilgisiz, zayıf, soylu olmayan ve mevkisi düşük sıfatları olduğu görülecektir. Tüm bunlara ek olarak şu da söylenebilir ki Augustinus insanları cinsiyet, yaş, aldıkları eğitim, erdem, güç, sosyal mevki ve kamusal mevki olarak değerlendirmektedir. Benzer bir anlatıyı Paulus'un sözleri (1 Tim 2:4) üzerinden yinelemektedir. Paulus'un sözlerinde yer alan "tüm insanlar kurtulacak" ifadesindeki tüm insanları farklılıklar üzerinden, "ne kadar farklılık varsa" tüm farklılıklarına karşın tüm insanların kurtulacağını anlatmak için Augustinus tanımlıkları şöyle sıralamaktadır: Krallar (reges), siviller (privatos), soylular (nobiles), soylu olmayanlar (ignobiles), yüksek mevkidekiler (sublimes), alt mevkidekiler (humiles), eğitilmişler (doctos), eğitimsizler (indoctos), sağlıklı olanlar (integri corporis), sağlıksız olanlar (debiles), dâhiler (ingeniosos), geç anlayanlar (tardicordes), erkekler (mares), kadınlar (feminas), bebekler (infantes), çocuklar (pueros), ergenler (adolescentes), gençler (iuvenes), yetişkinler (seniores), senes (yaşlılar) (enchir., CIII. 27).

Kadının aşağı konumu ve evlilikte eşine tabi olma durumuna karşın Augustinus günah söz konusu olduğunda bunun her iki cinsiyet olduğunu vurgulamanın yanında günaha giren eşleri için kadınları açık örneklerle yönlendirmektedir. Augustinus bazı günahların üzerinde çok durmadığını, çünkü bunların önlenmesi için daha küçük uyarıların yettiğini dile getirdikten sonra zamanını çokça alan bir günahı anlatmaya başlamaktadır. Her gün birçok insan birçok konuda şikayetçi olmaktadır. Buna karşın kadınlar eşleri hakkında şikayet etmeye cüret

edememektedir.²⁹⁷ Bu durum yazılı olmayan bir yasa gibi normal kabul edilmiş durumdadır. O kadar normalleşmiştir ki kadınlar eşlerinin bunu yapmaya hakkı olduğuna ikna olmuş haldedir. Bu argümanlardan sonra Augustinus kadın eşlerin olasılıkla uşaklarla yakalanıp mahkemeye çıkarıldıklarını duyduklarını, buna karşın günah olmasına karşın erkeklerin hizmetçileriyle yakalanıp mahkemeye çıkarıldıklarına ilişkin bir örnek duymadıklarını dile getirmektedir. Zinanın her iki cinsiyet için de günah olduğunu belirten Augustinus kadınların zina yapmada günahkar, erkeklerin ise masum olduğunu düşünmenin tanrısal bir gerçek (non divina veritas) olmadığını, aksine insana ait bir sapkınlık (humana perversitas) olduğunu söylemektedir. Olur da Augustinus bunları söylediği için kadınlar eşlerinden kendileriyle uyum içinde olmalarını, kendilerine olan borcu ödeyip iffetlerini korumaları, kısacası zina yapmamalarını beklerse ve bu konuda seslerini çıkarırlarsa erkeklerin kızamayacaklarını da belirtmektedir. Çünkü kızarlarsa kadınlar kendilerine “daha yeni alkışladığın bu adama şimdi neden kızılıyorsun?” diye sorabilirler (serm., 9, 4). Erkeğin kadını yönetmesi gerektiğini öne süren Augustinus burada zinanın her iki cinsiyete de günah olduğunu vurgulamanın yanında kadınlara bu durumda kaldıklarında eşlerine ne şekilde yanıt verebileceklerini bile söylemektedir:

... ‘Yaptığın şey yanlış. [Augustinus’un] dediklerini ikimiz de duyduk. Biz Hristiyanız. Benden istediğin şeyin aynısını bana ver. Sana sadakat borçluyum, sen de bana, ikimiz birlikte Mesih’e sadakat borçluyuz. Beni kandırsan bile, ait olduğumuz, bizi kazanan kişiyi [Mesih’i] kandıramazsın.’... [Eşiniz] ‘Bu adam niye geldi ki buraya ya da eşim bugün kiliseye mi gitti?’ diyebilir... Çünkü şüphe yok ki bunu sesli söylerse [kadın] ona ‘Daha şimdi alkışladığın adama şimdi neden kızılıyorsun? Sonuçta evliyiz. Dilinle uyum içinde olmayacaksın, benimle nasıl uyum içinde yaşayacaksın?’ diyebilir (serm., 9, 4).²⁹⁸

Aynı vaazının içinde bu konuya yeniden değinen Augustinus kadının erkeği takip etmesi gerektiği düşüncesinden hareketle, kadın eşinizin sizin arkanızdan zina yapmasını istemiyorsanız siz de onun arkasından zina yapmayın, uyarısında bulunmaktadır. Yine kadınlara eşlerinin zina yapmaları durumunda söyleyebilecekleri şeyleri hem öğretmekte hem de erkekleri uyarmaktadır. Olur da erkekler “Kimsenin eşiyle gitmiyorum, değil mi? Kendi hizmetçimle gidiyorum”²⁹⁹ diyerek kendilerini haklı çıkardıklarında kadınların “Başkasının eşiyle gitmiyorum, değil mi? Uşağımla gidiyorum”³⁰⁰ demesini isteyip istemediklerini sormaktadır. Eğer erkekler böyle yanıtlar almak istemiyorlarsa zina yapmamaları gerekmektedir. Augustinus kadınların bunu bedenleri yüzünden (propter carnem) değil

²⁹⁷ ...quamquam ipsae feminae iam nec audent conqueri de viris suis.

²⁹⁸ “Non licet quod facis. Simul audivimus. Christiani sumus. Quod a me exigis redde mihi. Fidem tibi debeo, fidem mihi debes, fidem Christo ambo debemus. Et si me fallis, non fallis eum cuius sumus, non fallis cum qui nos emit”...Fortassis etiam dicat: “Quomodo factum est ut huc ille veniret, aut uxore mea ipso die in ecclesiam procederet?”...Fortassis enim si eruperit et hoc dixerit, potest illa respondere et dicere: “Quare maledicis, cui paulo ante acclamabas? Certe coniuges sumus. Cum lingua tua discordas, mecum concorditer quomodo vivere poteris?”.

²⁹⁹ “Numquid eo ad uxorem alienam? Ad ancillam meam eo”

³⁰⁰ “Numquid eo ad virum alienum? Ad servum meum eo”

sevgileri nedeniyle (propter caritatem) beklediklerini belirtmektedir. Bu noktada eşleri zina yapan “iyi” kadınların kalplerinde (in cordibus bonarum feminarum) Mesih’in konuştuğunu, eşlerini değil kendisini takip etmelerini salık verdiğini dile getiren Augustinus erkek baş olarak yanlış yaparken kadının beden olarak onu takip etmemesi için uyarıda bulunmaktadır (serm., 9: 11). Vaazlarında oldukça sık uyarıda bulunan Augustinus erkeklere eşlerinin koruyucuları olmalarını, kadınların eşlerini kıskanmalarını, yine kadınların diğer tüm konularda eşlerinin köleleri olmalarını ve eşlerine boyun eğmelerini, erkekler kendi ihtiyaçları için eşlerinin mallarını satarsa kadınların buna tahammül gösterip karşı çıkmamalarını, kadınların erkeklerden iffetli olmalarını beklemelerini öğütlemektedir. Erkeklerin halihazırda eşlerini kıskandıklarını belirtip erkeklerin erkek olduklarını cesaret ve güç konusu olduğunda kanıtlamalarını istemektedir. Yine kadının yönetilen, erkeğin yöneten olduğu bir ev düzenini önermektedir. Buna göre erkeklerin kadınlara örnek olup zina yapmamalarını istemektedir (serm., 392, 4-5).

Erkek Tanrı’ya kadından daha yakındır.

Erkeğin evlilik içerisindeki mutlak hakimiyeti Tanrı’ya olan yakınlığıyla da ilişkilidir. Örneğin Augustinus’a atfedilen bir eserde yazar kendisine sorulan teslis inancında Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlüsünde oğul yerine niçin kız olmadığı sorusuna Oğul’un, dolayısıyla erkeğin Baba’ya benzediğini söyleyerek yanıt vermektedir (cogn. vit., XIII)³⁰¹. Eserin yazarı tartışmalı olsa da düşünce olarak Augustinus’un düşüncelerinden uzak değildir. Evlenince eşlerin bir oldukları düşüncesi üzerinden teslisi açıklayan Augustinus’un açıklamasında ilgi çekici bir nokta bulunmaktadır: Bir erkek eşine bağlandığında erkek eş ya da kadın eş tek başlarına olduklarından daha büyük bir beden olduklarını dile getirmektedir. Ancak bu tinsel kavramlara uygulandığında daha küçük olan daha büyük olanla (yaratıkla yaratan) birleşirse küçük olan öncekinden daha büyük olurken daha büyük olan zaten büyük kalacaktır (trin., VI. VIII. 8). Burada tümcenin kuruluşu Augustinus’un kadın eş-erkek eş ve yaratık (creatura)-yaratan (creator) arasında bir karşılaştırma yaptığı, bunu da daha küçük (minor)- daha büyük (maior) sıfatları üzerinden gerçekleştirdiği görülmektedir. Dolayısıyla kadın eş-yaratığı daha küçük (minor) olanla erkek eş-yaratanı da daha büyük (maior) olanla, kısacası Tanrı’yla özdeşleştirmektedir. Augustinus annesiyle babasının ilişkisini de Paulus’un sözleri (1 Cor 7: 12-16) uyarınca açıklamaktadır. Monica henüz Hristiyan olmayan kocasının bir gün Hristiyan olma umuduyla evliliğini sürdürmektedir. Augustinus da Monica’nın kocasına boyun eğici bir hizmet gösterdiğini, böylelikle Tanrı’ya boyun eğici bir hizmet verdiğini dile getirmektedir

³⁰¹ Eserin Augustinus’a ait olup olmadığı tartışmalıdır.

(conf., I. 11. 17). Kısacası Monica eşine boyun eğerek Tanrı'ya boyun eğmiş olmaktadır, dolayısıyla da Augustinus'a göre erkek Tanrı'ya eşittir.

Augustinus'a göre erkeğin Tanrı'ya kadından daha yakın oluşu kadınla ilişki kurabilmesi için “kadının seviyesine” inebilmeyi gerektirmektedir. Babası İbrahim gibi İshak'ın da eşinin güzelliği nedeniyle eşi Rebeka'yı kardeşi olarak tanıtmaması ve eşiyle “oynaşırken” bir krala yakalanması konusunda Augustinus kutsal kişilerin (sancti) bilinçli bir biçimde hareket ettiklerini, eş olduklarında kadın cinsiyetinin zayıflığına (feminei sexus infirmitatem) uygun davranışlarda bulunduklarını öne sürmektedir. Söz konusu “oynaşmanın” kadınsılıktan (enervantes) değil, erkekliklerini kısıtlamaktan (temperantes virilem rigorem) ileri geldiğini dile getirmektedir (c. Faust., XXII. 46). “Oynaşmayı” (ludere) eşler arasında olduğunda uygun gören Augustinus erkeğin buna katılımını güçlü cinsiyetin zayıf cinsiyetle olabilmek adına alçalması olarak tanımlamaktadır. Bunun nedenini ise kesinlikle kadınsılığa bağlamayıp eril gücü vurgulayarak açıklamaktadır. Dolayısıyla erkek kadınla birlikte olabilmek için alçaldığında bunun kadınsı zayıflıkla bir ilgisi olmamaktadır. Hatta bu durumu ağırbaşlı bir erkeğin küçük çocuklarla konuşurken çocukça konuşması örneğiyle açıklamaktadır: Ağırbaşlı bir erkeğin çocukça konuşmasını gören biri bu erkeğin delirdiğini düşünebilir (c. Faust., XXII. 46). Burada erkek-ağırbaşlı erkek ile kadın-çocuk arasında bağlantı kurarak erkek-kadın ve yetişkin-çocuk bağlamında bir hiyerarşi kurmaktadır.³⁰² Ayrıca evli olan erkek ve kadının birbirlerine olan yakın tavırlarını sanki erkek tüm bunların üstünde bir varlıkmiş da yalnızca kadının gönlünü yapıyor ve onu eyliyormuş gibi yansıtmaktadır.

Dini boyutta düşmanlıkla zina arasında da bir bağlantı kurmaktadır. Buna göre tek olan Tanrı, kişinin ruhunun yasal olarak erkek eşidir (legitimo viro animae). Kişinin Tanrı'yı bir kenara bırakması ise ruhunun zina yapmasıdır. Tanrı'yı bir kenara bırakmak dinden dönenlerin yaptığından daha kötüdür. Çünkü bu tam anlamıyla bir zinadır, kişi evliliğini sürdürmesine ve erkek eşinin evinde yaşamasına karşın zina yapmaktadır. Exod 20: 14'teki zina yapmayın emrini “kendi (kadın) eşinden başka bir kadına gitmemek”³⁰³ olarak açıklamaktadır. Bu emirler Musa'ya verildiği için Augustinus erkeği norm olarak almış olabilir, ancak emrin kendisinde (non moechaberis) cinsiyet belli olmasa da Augustinus'un açıklamasında eş sözcüğünün (uxor) cinsiyeti dişidir. Ne yazık ki devamındaki açıklamaları da bu doğrultuda devam etmektedir. Daha önce Paulus'un izinde (1 Cor 7: 9) evliliği kendisini kısıtlayamayanların izlemesi gereken

³⁰² Bu durum aynı zamanda çocuğun bireyselliği bakımından da incelenebilir. Buradan anlaşılıyor ki Augustinus başta olmak üzere yansıttığı dönem, kültür ve dini çevre çocuklarla yetişkinlerin ilişkisini bu çerçevede görmektedir.

³⁰³ Dicitur tibi: Non moechaberis, id est, non eas ad aliquam aliam praeter uxorem tuam.

yasal bir yol olarak tanımlayan Augustinus bundan dolayı eşlerin birbirlerine karşı bir tür borçları olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bir kişinin eşine borcunu ödemeyi reddedip bu borcu eşinin ödemesini beklemenin uygun olmadığını dile getirmektedir. Dinleyicilerine şehvete kapılmamaları gerektiğini tembihlerken olasılıkla hepsi erkek olduğu için ya da Augustinus yine erkeği norm olarak aldığı için eşlerine erdemde öncülük etmeleri gerektiğini söylemektedir. Bunu da iffetin bir erdem olduğu gerekçesiyle vurgulamaktadır; çünkü iffet, *castitas*, bir erdemdir, *virtus*. Burada “erkek” anlamını karşılayan *vir* sözcüğü ile “erdem” anlamını karşılayan *virtus* arasında semantik bir bağ kurmuş gibi görünmektedir.³⁰⁴ *Virtus* sözcüğünün cinsiyeti dışı olmasına karşın sözcüğün içerisinde *vir* sözcüğünün yer alması nedeniyle erdemın erkeğe ait olduğu bağlantısını kurmaktadır. Yine Paulus’tan (Eph 5: 23) yola çıkarak erkeğin kadından daha iyi yaşaması (*melius vivere*) gerektiğini, böylece kadının eşinden örnek alarak onun liderliğinde iyi bir yaşam süreceğini belirtmektedir. Eğer ki bir evde kadın eşinden daha iyi bir yaşam sürmekteyse evin düzeninin ters olduğunu³⁰⁵ öne sürmektedir. Ancak “olması gerektiği gibi” olur da erkek evin başı olarak iyi yaşarsa iyi işlerde eşine öncülük eder, böylelikle de eşi onu taklit ederek onun izinden gider. Paulus’un sözleriyle (Eph 5: 22-24) Mesih’in Kilise’nin başı olduğu gibi, erkeğin kadının başı olduğu düşüncesinden hareketle bir evin başının erkek bedeninin kadın olduğunu dile getirmektedir (serm., 9, 3). Sonuç olarak baş nereye giderse beden de onu takip edeceğinden erkek kadını yönetmedikçe başla beden uyum içerisinde olmamaktadır.

İlk günahı Adem’in de suçu vardır.

İlk günah öğretisini³⁰⁶ biçimlendiren Augustinus bu biçimlendirme sırasında kadın-erkek ilişkilerini de biçimlendirmiştir. Erkeği üstün gören yaklaşımının yanında birkaç noktada eşitliği sağlıyor gibi görünmektedir, ancak incelendiği eşitliği sağlamadığı anlaşılabacaktır. İlk günah öğretisine göre doğan her bebek günahkar doğmaktadır, vaftiz olarak Mesih’te yeniden doğmadıkça bu günahı taşımaya devam edeceklerdir.³⁰⁷ Bu konu sıklıkla karşıtlarının üzerinde durduğu bir konudur. *De Gratia Christi et De Peccato Originali Contra Pelagium et Coelestinum* adlı eserinin ikinci kitabı boyunca bebeklerin Adem’den ilk günahı devralıp

³⁰⁴ Hill de bu olasılığı desteklemektedir (Rotelle, 1990: 279, dipnot 8).

³⁰⁵ Ubi autem melius vivit mulier quam vir, capite deorsum pendet domus.

³⁰⁶ Augustinus iki günah çeşidi arasında ayrım yapmaktadır, *peccatum originale* ve *peccatum frequentatum*. İlki için aynı zamanda *natura* sözcüğünü kullanmakta ve bunun ölümlü olmakla birlikte aktarıldığını, doğamızda bulunduğunu öne sürmektedir. İkincisini ise *consuetudo* (alışkanlık) olarak adlandırarak yaşamımız boyunca işleme eğilimimiz olduğu günahlar için kullanmaktadır (quaest. Simpl., I. 10). İlk günahın cezası nedeniyle ölümlülük insanın ilk doğası olmuştur ve bundan ancak Tanrı’nın lütfuyla (*gratia*) kurtulmak mümkündür (quaest. Simpl., I. 11).

³⁰⁷ Ayrıca bk. c. Iulian., III. XXIV. 54; c. Iulian. op. imperf., I. 62.

almadıkları üzerinde durulmuştur.³⁰⁸ Dolayısıyla ilk günahı işleyen kişi Augustinus’a göre Adem’dir. Başka bir eserinde Tanrı’nın yasak meyve ağacından yememe emrini yalnızca Adem’e vermiş görüldüğünü öne sürmektedir, çünkü tekil şahsa seslenmektedir. Emrin devamında ise çoğul şahsa seslendiği açıktır. Augustinus da bunu sorgulamaktadır: Acaba Tanrı yasak emrini, kadını erkek için yaratacağını bilip de erkek aracılığıyla kadına ulaşacağından mı vermiştir? Buna doğrudan kesin bir yanıt vermese de Paulus’un (1 Cor 13: 35) izlediği yolun bu olduğunu dile getirmektedir. Çünkü Paulus kadınlar bir şey öğrenmek istediklerinde eşlerine sormaları gerektiğini tembihlemektedir (gen. ad litt., VIII. XVII. 36). Adem’in de ilk günahı payı olduğu düşüncesine karşın Adem’i yücelttiği açıkça görülmektedir. Aynı eserin daha sonraki bölümlerinde Paulus’un sözlerini (1 Tim 2: 13-14) değerlendiren Augustinus Adem’in yoldan çıkarılmadığını, dolayısıyla suçlu olduğunu ve de kadının yoldan çıkarıldığını dile getirmektedir. Ancak Süleyman’ı anlatırken kadınlara duyduğu düşkünlüğe (mulierum amori) karşı koyamadığını ve kötülüğe sürüklendiğini belirtmektedir. Aynı Süleyman’ın yaşadığı gibi Adem de eşine duyduğu sevgi yüklü endişe nedeniyle onun verdiği meyveyi yemiştir (gen. ad litt., XI. XLII. 59). Her ne kadar Augustinus bunu bu şekilde yüceltmeye çalışsa da Tanrı’nın sorgulamasında suçunu kabul etmeyip direkt “senin verdiğin kadın bana meyve verdi” demesi söz konusu sevgiyi sorgulatmaktadır. Dahası Augustinus, Adem’in bir şekilde kandırıldığını ama bunun Havva’nın kandırılışına benzemediğini; Paulus’un dile getirdiği gibi (2 Cor 11: 3) ikna edici bir savın doğru olduğunu düşünme şeklinde gerçekleştiğini öne sürmektedir. Kısacası Augustinus, Adem’in suçunu kabul ediyormuş görüntüsü altında Havva’nın onu yoldan çıkardığını öne sürmektedir. Havva’nın yanlış olan ama doğru gibi görünen ikna edici savı Adem’in yoldan çıkarılmasına neden olmuştur, o Havva gibi yılanı kanmamıştır (gen. ad litt., XI. XLII. 59-60). Burada birbiriyle çelişen iki açıdan Havva’yı, Havva üzerinden de kadınları kötülemektedir.³⁰⁹ Öncelikle Adem, Havva gibi kandırılmamıştır. Yani Adem yılanın sözlerine kanacak kadar zayıf değildir. Daha sonra Adem, Havva’nın doğru gibi görünen yanlış ama ikna edici savına kanmıştır; yani Havva yilandan daha kurnazdır. Augustinus aynı eserde daha önceki bölümlerde sorduğu sorularla da Havva’nın şeytan yılan aracılığıyla onu baştan çıkarmadan önce aklında bazı sorular olduğuna ilişkin imada bulunmaktadır. Eğer ki kadın

³⁰⁸ İnsan ilk günahla doğsa da kişisel günahlar söz konusu olduğunda kişi doğduğunda masumdur (c. Iulian., III. IV. 10). Eğer bebekler ilk günahı da yoksun olmuş olsalar da bedenlerinde ve ruhlarında hiçbir kötülükten mustarip olmazlardı (c. Iulian., III. V. 11). Yetişkinler nasıl günah işleyerek günahkar oluyorsa bebekler de yetişkinlerden bulaşan günahla günahkar olmaktadır. Biri günahı eyleminden, diğeri özünden almaktadır (c. Iulian., III. VI. 13). Ayrıca bk. c. Iulian., III. XII. 24- XXIII. 52.

³⁰⁹ Buna karşın Maniheiztler Havva’yı ve dolayısıyla kadınları yılanı uyduğu için suçlayıp Tanrı’nın kadını yaratmaması gerektiğini söylemesi üzerine Augustinus bunun iyi olan bir şeyin olmaması gerektiğini söylemekle aynı olduğunu, kadının iyi bir şey olduğunu dile getirmektedir. Kadın öyle iyi bir şeydir ki Paulus erkeğin şanının/yüceliğinin kadın olduğunu söylemesi (1 Cor 11: 7) bundandır (gen. c. Manich., II. XXVIII. 42).

kendi bağımsız otoritesini sevmiyorsa ve kendisine kibirle aşırı güvenmiyorsa bir tanecik kurala niçin uymazlık etsin? Aklında bunlar var ki yılanın sözleri üzerine kadın ağacı inceleyip yemekte bir sorun olmadığına karar vermiş ve eşine de meyveden vermiştir. Burada yine Augustinus Havva'nın Adem'i teşvik etmek için birkaç şey söylemiş olabileceğini ya da eşinin ölmediğini gören Adem'in teşvike gereksinim duymadan razı geldiğini sormaktadır (gen. ad litt., XI. XXXI. 40). Augustinus ilk günahı anlatmaya devam ederken bu günahın her ikisi tarafından da işlendiğini ima etmektedir. Günahla birlikte gözleri açılan erkek ve kadın artık çıplaklıklarını fark etmiş, kendi bağımsız otoritelerine kibirli³¹⁰ bir şekilde aşık olarak genital bölgelerine bakmış ve daha önce olmadığı gibi birbirlerini arzulamışlardır (gen. ad litt., XI. XXXI. 41). Bu günahla birlikte bedenleri hastalık ve ölüme açık hale gelmiştir (gen. ad litt., XI. XXXII. 42). Tanrı'nın sorgulamasında Adem "senin bana verdiğin kadın bana ağaçtan bir meyve verdi ve ben de yedim" diyerek önce kadını, daha sonra da Tanrı'yı suçlamaktadır. Tanrı Havva'yı sorguladığında ise o da yılanın onu yoldan çıkardığını ve bir ısırık aldığını söyleyerek suçu başkasına atmış olmaktadır. Augustinus'un buradaki yorumu ise dikkat çekicidir. Havva'nın da Adem gibi suçu başkasına attığını dile getirdikten sonra cinsiyet olarak benzemese de kadın için erkeğin cüretkarlıktaki eşiti (pari fastu) olduğunu söylemektedir (gen. ad litt., XI. XXXV. 48). Öte yandan Adem'in Tanrı'nın emrini küçük gördüğünü kabul eden Augustinus kadının cennetten kovulmadaki payı üzerinden etkisini küçümsemektedir. Ona göre kadının Adem'i iknası yılanın onun kulağına fısıldadığı sözlerden ibarettir. Augustinus, Adem'in hatasını kabul ederek onu özgür iradesi³¹¹ olup da bir yanlışı yapabilecek kapasitede bir varlık şeklinde betimlemektedir. Halbuki Adem daha ilk sorgulamada suçu Havva'ya atarak kendi özgür iradesinin zayıflığını ortaya koymuştur. Ancak Augustinus, Havva'yı yılanın aracısına indirgemektedir (in epist. Ioh., IV. 3). İlk günahla ilgili olarak şeytanın ilk kadınla konuşmasını kadının insan türünün daha aşağı (inferiore) bir parçası olmasına bağlamaktadır, kadın aracılığıyla tüm insanlığa ulaşmayı amaçladığını dile getirmektedir.³¹² Dahası şeytanın erkeğin kendisine hata yaptırmasındansa bir örneği görerek daha kolay hata yaptırabileceğini düşündüğünü belirtmektedir, çünkü şeytan erkeğin daha kolay inanacağını düşünmemiştir.³¹³ Augustinus'a göre Havva şeytanın dediklerinin doğru olduğuna inandığı için şeytan tarafından kandırılmıştır; Adem ise şeytanın dediklerinin doğru olduğuna inanmamıştır, Havva'nın onun

³¹⁰ Augustinus'a göre kibir kötülüklerin ve hastalıkların başıdır, ilk insanların kibirlenmeleri onların cennetten kovulmalarına neden olmuştur. Çünkü onlar Tanrı gibi olmaya çalışmışlardır (in euang. Ioh., XXV. 16). Bir vaazında ise ilk günahı ilk insanların kendilerine duydukları seviye bağlamaktadır. Bunun anlamı ise kişinin isteğine göre hareket etmesidir (serm., 123, 2).

³¹¹ İlk günahın insanın özgür iradesiyle işlenmiş olduğunu (liberi arbitrii peccatum) bir başka eserinde daha dile getirmektedir (gen. ad litt. imperf., I. 3). Yine benzer düşünce için bk. reg. ver. fid., XXV. 68.

³¹² ... a parte scilicet inferiore illius humane copulae incipiens, ut gradatim perveniret ad totum.

³¹³ ...non existimans virum facile credulum...

eşi olmasından kaynaklı olarak sosyal baskısına (sociali necessitudine) boyun eğmiştir. Augustinus günah işleyenleri ikiye ayırmaktadır: Biri Adem gibi işlediğinin günah olduğunu bilincinde olanlar, diğeri de Havva gibi işlediklerinin günah olduğunu bilmeyenler. Dolayısıyla Adem'in Havva'nın sosyal baskısına boyun eğmiş olması onu daha az günahkar yapmamaktadır. Sonuç olarak ikisi de aynı ölçüde kandırılmamış olsa da aynı ölçüde günah işlemiş ve şeytanın tuzağına düşmüştür (civ., XIV. 11). Günahı yalnızca Havva'ya yüklemeyen Augustinus bunu yaparak kadının üzerindeki suçu azaltmış görünmektedir. Bundan dolayı ilk günah konusunda eşitliği hedeflediği öne sürülebilir. Ancak Havva'nın kadın oluşundan dolayı erkekten daha zayıf olduğunun, daha kolay inanabilir olduğunun altını çizerek tümüyle kadın doğasını alçaltmaktadır. Bunu da elbette hem Eski Ahit'in (Gen 3: 12-13) hem de Paulus'un sözlerini (1 Tim 2: 14) mantık ve retorikle doğru çıkarmaya çalışmaktadır. Bir suçun suç olduğunu bilerek işlemek mi yoksa bir yalanı ortaya çıkarmak amacıyla suç işlemek mi daha cezalandırılmalıdır? Adem aldatılmayıp eşine boyun eğerken Havva aldatıldıysa ikisi de aynı ölçüde nasıl günahkar olabilir? Zira Augustinus *De Coniugiis Adulterinis* adlı eserinde Yakup'un sözlerinden (Job 4: 17) yola çıkarak şöyle bir soru yöneltmektedir: "Nasıl iyilik yapıldığını bilmeyen ve iyilik yapmayan günah işler mi?" Bu soruya kesinlikle işlediğini, ancak iyilik bilgisi olanın ve yapmayanın daha ağır bir suç işlediğini, buna karşın bilgisi olmayanın günahı daha az diye günahsız sayılamayacağını söyleyerek yanıt vermektedir. Dahası bilgisiz olanların da günah işleyebileceğinin, ancak bilgisi olan kişinin günahının daha ağır olduğunun altını çizmektedir (adult. coniug., IX. 9). Dolayısıyla bu denkleme göre Adem'in Havva'yla aynı ölçüde suç işlemiş olması mümkün değildir. Diğer taraftan ilk günahın işlenmesinde aldatılmak ya da boyun eğmekten daha da ötesini sorgulayan Augustinus'a göre Adem ve Havva'yı cezbedenin, onların kibrini ortaya çıkaranın şeytanın "Tanrı gibi olacaksınız" sözüdür (Gen 3: 5) (civ., XIV). İleriki bölümlerde yine aynı konu üzerinde ancak bu kez kibir çerçevesinde bir tartışma yürüten Augustinus ister Havva'nın yaptığı gibi inanmak ister Adem'in yaptığı gibi boyun eğmek olsun bu eylemlerde tercih edilecek varlık Tanrı olmalıdır. Bu nedenle yaptıkları suçun değeri eşittir, Adem de Havva da Tanrı'yı seçmemiştir. Üstüne üstlük kadın kibri yüzünden yılan kılığındaki şeytanı, erkek ise kibri yüzünden kadını suçlamıştır (civ., XIV. 14).

Hristiyanlığı kabul etme aşamasında yaşadığı sıra dışı olayları anlattıktan sonra irade, akıl ve beden üzerine bir monolog yürüten Augustinus bedenin akla uyması gerekirken arzuya hizmet edişini insanın içindeki günaha bağlamaktadır ve kendisinin Adem'in oğlu olduğunu belirtmektedir (conf., VIII. 10: 22). Burada ilk günah söz konusu olduğunda döneminin kadını suçlayan tavrı karşısında kendisini, içinde günahı taşıyan Adem oğlu olarak tanımlayarak ilk

günahı erkekle kadının paylaştığını öne sürdüğü düşünülebilir. Buna karşın erkeği bir norm olarak gördüğü ve çok basit bir düşünceyle kendisi erkek olduğu için de bu tanımlamayı seçtiği öne sürülebilir. Yine de Adem'in günahla bağlantısını inkar etmemektedir. Buna karşın günah ve günahın bedelinin dünyaya yoldan çıkarılmış bir kadının (Havva'nın) suçuyla girdiğini, kirlenmemiş bir bakirenin (Meryem'in) doğumuyla dünyadan taşındığını; tek bir erkekten (Adem) yapılan bir kadınla (Havva) ölüme zincirle bağlandığımızı, yine tek bir kadından (Meryem) doğan bir erkekle (İsa) yaşamın insanlara verildiğini; kadının (femina) şeytanın kızı olsun diye aldatıldığını, bakirenin yüce ve değişmez yalnızca babası olan (unigeniti) Tanrı'nın annesi olsun diye lütufla doldurulduğunu; düşen meleğin kibriyle aldatılan kadının aklının doldurulduğunu, Tanrı'nın merhameti nedeniyle alçakgönüllülük göstererek lekesiz bakirenin rahmini doğmak üzere doldurduğunu dile getirmektedir (reg. ver. fid., 18). Özellikle *unigenitus* sıfatının kullanımı Augustinus'un *De Consensu Evangelistarum* adlı eserinde Yusuf'un İsa'nın babası sayılabileceği düşüncesini kabulüne ters düşmektedir. Bu nedenle *De Fide ad Petrum sive De Regulae Verae Fidei* adlı eserin her ne kadar Augustinus'un olmadığını öne sürebilsek de ruhbanî mizojini açısından önemli bir örnek olduğu açıktır. Nitekim Havva ile Meryem arasında kurulan paralellik bu tür mizojinin en öne çıkan örneğidir. Kaldı ki bu ikiliği bir başka eserinde benzer bir paralellikle yürüttüğü de görülmektedir. İnsan yaşamına hastalığın aldatılmış bir kadın aklı (*corrupto animo feminae*) aracılığıyla girdiğini, esenliğin ise bütünlüğünü koruyan bir kadın bedeniyle (*integro corpore feminae*) girdiğini öne sürmektedir. Ayrıca Mesih'in kurtardığı insanlığı ve Mesih'i tanımlarken kullandığı niteliklerden biri "kadın tarafından kandırılanları kurtaran bir kadından doğandır"³¹⁴ (doctr. Christ., I. 29).

Augustinus'a göre günahın genel anlamda nasıl işlendiğini irdelemek de onun ilk gınahta kadın ve erkeği nereye konumlandığını görmeye yardımcı olacaktır. Matt 5: 27-28'de İsa'nın sözlerini değerlendiren Augustinus zinanın yalnızca bedensel değil kalben de yapılabildiğinin altını çizmektedir.³¹⁵ Ancak İsa'nın sözleri içinde yer alan "bir kadını arzulamak amacıyla kadına bakan kişi"nin de kalben³¹⁶ zina etmiş olduğuna ilişkin emirde *ad concupiscendam eam* sözcük öbeği nedeniyle kişinin bastıramadığı için yoğunlaşan arzusuna tümüyle rıza gösterdiğini öne sürmektedir (de serm. dom., II. XII. 33). Bu noktadan da günahın

³¹⁴per feminam deceptos per feminam natus...

³¹⁵ Bir vaazında on emirden dokuzuncusu ile dokuzuncu salgını (Exod 10: 21-23) bağdaştıran Augustinus zinanın eyleme dökülmemiş hali olan bir tür zinadan söz etmektedir. Başka bir erkeğin eşine, onu arzularak bakmak da bir zina sayılmaktadır. Dahası Augustinus kendi eşinden memnun olmamakla da zina suçu işlenebileceğini öne sürmektedir. Bunun üzerine bir de başkasının eşine göz dikmek iki katı suç olmakla birlikte tam anlamıyla bir "karanlıktır" (serm., 8, 12). Benzer bir düşünce için bk. serm., 46, 9.

³¹⁶ Din görevlilerinin kadınları arzulamalarının ve kadınlar tarafından arzulanmalarının suç olduğunu belirtmektedir. Bu arzunun yalnızca dokunma ya da hissetme ile değil aynı zamanda görme ile de gerçekleşebileceğini eklemektedir (reg., 6).

gerçekleşmesi için üç adım olduğundan söz etmektedir: 1- *suggestio* (çağrışım), 2- *delectatio* (zevk alma), 3- *consensio* (rıza gösterme). İlk adım olan *suggestio* aynı zamanda bir tür ikna (*quaedam suasio*) olarak tanımlamaktadır. Bu çağrışım ya hafıza yoluyla ya da duyular yoluyla gerçekleşmektedir. Örneğin oruç tutan bir kişinin et görüp et yemeyi canının çekmesi durumunda bu isteği kişi mantıkla bastıramaz da canının et çekmesini engelleyemezse et yemediği halde kalben günah işlemiş olmaktadır. Bu örneği daha da anlamlandırabilmek adına Augustinus Adem ve Havva'nın günahını incelemektedir. Buna göre *suggestio* yılan tarafından yapılmıştır. *Delectatio* Havva'da (in Eva) olduğu gibi bedensel istekte bulunmaktadır; *consensio* ise erkekte/erkek eşte (in viro) olduğu gibi mantıkta bulunmaktadır. Bu üç aşama gerçekleştiğinde insan (*homo*) cennetten sürülmektedir. Daha da ilerlemeden bu konuda Augustinus'un sözcük seçimlerini değerlendirmek yerinde olacaktır. Her ne kadar cennetten kovulma konusunda hem erkeği hem de kadını suçlasa da ayrıntıda biyolojik olarak bazı ipuçları vermektedir. Şöyle ki öncelikle Havva üzerinden kadınla bedensel isteği, erkek/erkek eş üzerinden de erkekle mantığı özdeşleştirmektedir. Dolayısıyla kadın bedensel isteğini mantıkla bağlantı kuramadığı için bastıramamış ve günah işlemiştir; erkek de mantıkla bağlantısı olduğu halde yılanın *suggestiosuna* rıza gösterdiği için günah işlemiştir (de serm. dom., I. XII. 34). Dolayısıyla insan cennetten sürülmüştür. Ancak niçin Augustinus Havva'nın adını verip Adem'in adını vermemektedir? Birçok eserinde özellikle Mesih ile Adem'i karşılaştırdığında doğrudan Adem'in adını kullanan Augustinus burada niçin Adem adı yerine erkeği niteleyen bir cins isim tercih etmektedir? Bunu iki biçimde yorumlamak mümkündür: Augustinus, Havva'nın yanlısının ona ait olduğunun altını çizmek istemektedir ve günahın sorumluluğunun yükünü Adem'e yükleyerek onun mantığıyla Havva'nın bedensel isteğini kontrol altına alamadığı için bu günahın gerçekleştiğini düşünmektedir. Böylece erkek, bedensel isteklerle dolu olan kadını kontrol etmez de ona rıza gösterirse her erkeğin günah işleyebileceğini belirtmek istediği öne sürülebilir. İkinci olarak Augustinus'un, Havva'nın ilk günah söz konusu olduğunda dikkat çekecek bir biçimde adını vurguladığını; buna karşın ilk gınahta erkeğin rolünü kısıtlamak adına Adem'i anonim bırakarak ilk gınahtan biraz olsun erkeği uzaklaştırdığını iddia etmek yerinde olacaktır. Bu iki yoruma karşın erkek ve kadının bir bütün olarak insanın cennetten kovulmasına neden olduğu düşüncesi *homo* sözcüğünü kullanmasına bağlanabilir. Konunun ilerleyen satırlarında ilk yorumu destekleyecek sözler kaleme almış olan Augustinus bir günahın işlenmesinde temel olan şeyin kişinin bu eylemi zorla değil ikna ile gerçekleştirmiş olmasına bağlamaktadır. Her doğanın kendi derecesi ve düzeni içerisinde güzel olduğunu, ancak rasyonel akıl (*rationalis animus*) gibi daha yüksek doğaların kendi seviyelerinden aşağı inmemeleri gerektiğini dile getirmektedir. Dolayısıyla

rasyonel akıl kendi seviyesinin altındaki eylemleri gerçekleştiriyorsa, bunu yapmayı seçmektedir ve kendi seçimi nedeniyle günahı cezalandırılmalıdır. Günah işlemekten kişiyi ancak Mesih'in önderliği ve yardımı kurtaracağından erkek Mesih'e, kadın da erkeğe tâbidir (1 Cor 11: 3) (de serm. dom., I. XII. 34). Başka bir eserinde günah işlemenin iki nedeni olduğunu öne sürmektedir: Ya yapılması gerekeni henüz görmediğimiz için (cahillik) ya da yapılması gerekeni görmemize karşın yapmadığımız için (zayıflık). Tanrısal yardım alarak bunları düzeltebiliriz (enchir., LXXXI. 22). Bu durumda Havva'nın yapması gereken o ağaçtan uzak durmaktır, yapmadığı için Augustinus'un bu açıklamasına göre zayıftır, ancak bu durumda Adem'in de zayıflık gösterdiğine ilişkin bir imada bulunması beklenirken eserlerinde her zaman Adem'in Havva'ya rıza gösterdiğini dile getirmektedir. Bu da en azından söz konusu açıklama için Adem'in günah işlemedeki nedenini sorgulatmaktadır.

Erkek norm olandır.

Tanrı'ya yakın olan, Tanrı'ya en çok benzeyen, hatta Tanrı insana benzetileceği zaman kendisinden başka alternatif bulunmayan erkek cinsiyetinin norm olması kaçınılmazdır. Çünkü zaten insan olmasına karşın Tanrı'nın yeryüzündeki dışavurumudur. Augustinus Kutsal Kitapların dilinin aslında tanrısal bir dili olduğunu, ancak Kutsal Ruh'un konuştuğu erkeklerin (illi viri) insanların anlayacağı bir dile indirgediğini belirtmektedir. Örneğin insanın öfke olmaksızın intikam eylemini anlamlandıramayacağı düşüncesiyle öfke olmaksızın gerçekleşen Tanrı'nın intikamını anlayabilmeleri için öfkeyle ilişkilendirmişlerdir. Yine Tanrı'nın kıskançlığını, kıskançlıklarıyla³¹⁷ eşlerinin (coniugiis) iffetini koruyan erkeklerle (viri) bağdaştırmışlardır. Augustinus burada aslında Kutsal Kitapların erkekler temel alınarak, yani erkek merkezci yazıldığını açıklamaktadır (divers. quaest., LII). Ancak ne yazık ki erkek merkezci okuma ve yorumlamanın kendisini sorgulamamaktadır.

Augustinus Havva ve Meryem arasında bir ikilik yaratmaktadır, yine benzer bir ikiliği Adem ve Mesih arasında da yarattığı görülmektedir.³¹⁸ Ancak bunu yaparken kadınları yargıladığı tonla değil bir gerçeği anlatıyormuşçasına emin bir tonla yazmaktadır. İnsanın doğasını ele alırken Adem ve İsa'dan oluşan ikili doğumu anlatmaktadır: Adem, yani insan ve İsa, yani Tanrı. Adem nedeniyle insanlar günahkardır, İsa nedeniyle mazur görülmüşlerdir.

³¹⁷ Kıskançlık konusunda benzer örnekler için bk. c. Adim., 11; divers. quaest., LII.

³¹⁸ İki ikiliği aynı anlatıda bir arada kullandığı da görülmektedir: "O halde şeytan tutar, Mesih özgür bırakır. Havva'nın baştan çıkarıcısı tutar, Meryem'in oğlu serbest bırakır. Erkeğe eşi aracılığıyla yaklaşan tutar, hiçbir erkeğe dokunmamış bir kadın eşten doğan özgür bırakır. Kadına şehvetin dürtüsünü getiren tutar, şehvet olmadan bir kadında oluşan özgür bırakır. Tek bir kişiyle hepsini tutabildi, ama onun egemenliğinden tek bir kişi olmasaydı kurtulmak mümkün değildi" (Tenet ergo diabolus, liberat Christus: tenet deceptor Evae, liberat filius Mariae: tenet qui per conjugem venit ad virum, liberat qui de conjugate natus est, quae non pertulit virum: tenet qui causam libidinis intulit feminae, liberat qui sine libidine est conceptus in femina. Omnes ille prorsus per unum tenere potuit, nec ab ejus dominatione liberat nisi unus, quem tenere non potuit.) (grat. Christ., II. XXXIX. 45).

Doğduklarında günahla doğarlar; vaftiz edildiklerinde bu günahı arınırlar (in epist. Ioh., V. 11).³¹⁹ Bu ikili doğum insan denildiğinde normun erkek olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir. Cennetten düşüşe neden olanlardan biri olsa da Havva'nın adı geçmemektedir. Yine başka bir eserde Adem'in işlediği günahla bozulmamış tohumunu saf zeytinden yabani zeytin ağacına çevirdiğini söylemektedir. Ancak burada önemli olan Augustinus'un suçlu olarak gördüğü kişinin Havva değil Adem oluşudur. Bu her ne kadar Havva'yı suçlayan din görevlilerinin aksine kadın açısından daha yumuşak bir açıklama olarak görülse de Augustinus'a göre norm erkek olduğu ve çocuk dünyaya getirmekte en önemli olan unsur erkeğin "tohumu" olduğu için insanlığa etki eden ilk günahın faili olarak da Adem'i gördüğü açıktır. Kaldı ki insanlık Adem'de günahkar doğarken Mesih'te affedilmektedir (nupt. et concup., I. XXXII. 37). Çünkü Adem ilk insan olarak insanları esir etmiş, Mesih ise ikinci insan olarak onları esaretten kurtarmıştır (in psalm., LXXI). Dolayısıyla ona göre bebekler şeytanın işi yüzünden, yani ilk günah nedeniyle özlere bakımından suçludur. Bebeklerin özü Adem'dedir ve vaftizle Mesih'te doğmalılardır (c. Iulian., III. XXV. 58).³²⁰ Ayrıca kimi zaman şeytanın ilk kadını kandırdığını söylese de Adem ve Havva'yı insanlığa ölümü getiren iki ebeveyni olarak tanımladığı anlatılar da mevcuttur. Onlar insanlığa ölümü, Mesih ve Kilise de iki ebeveyn olarak insanlığa yaşamı getirmiştir. Dahası Augustinus kendi babasını ve annesini de Adem ile Havva olarak tanımlamaktadır (serm., 22, 10). Bu kez ikiliği Adem ile Havva-Mesih ile Kilise arasında kurmaktadır.

Son olarak erkeğin norm olduğuna ilişkin bir başka bulgu vaazlarından birinde erkeklerle yaptığı uyarıdır. Erkeklerin bir başka kadında olan iffeti sevmeleri gerektiğini, böylelikle kendi eşlerinde de iffeti sevmelerini salık vermektedir. Ayrıca erkeklerin de kız çocuklarının bir gün başka bir erkeğin eşi olacağını da hatırlatmaktadır (serm., 343, 7). Bu uyarı kadın ve kız çocuklarının kendi başlarına varlıkları üzerinden değil bir erkeğe olan aidiyetleri üzerinden yapılmaktadır. Bu da Augustinus için erkeğin norm olduğunu gösteren kesin bir bulgudur.

İlk günah nedeniyle insanlığa ölüm ve cinsel ilişkiyle çoğalma cezası verilmiştir. Erkek ve kadının cinsel birlikteliği de bu cezanın sonucudur.

İnsan ırkı ve doğası neticesinde içinde barındırdığı arkadaşlığın gücü nedeniyle Tanrı insanı tek bir insandan ve erkek ile eşi olarak yaratmıştır. Kadını erkekten yaratarak birliklerinin gücünü göstermiştir. Bu nedenle evlilik erkek ve kadının bir olduğu bir kurumdur (bon. coniug., I. 1). İnsanın Tanrı tarafından erkek ve kadın olarak yaratılması konusunda ilk erkek ve kadının ilk

³¹⁹ Augustinus'a göre İsa'dan başka ilk günahı taşımayan kimse doğmamıştır (epist., CLVII).

³²⁰ İnsanın Adem'de birinci kez doğup Mesih'te ikinci kez doğması ve bebeklerin vaftizi için bir başka örnek epist., CXC.

birlikteliğinin saf olduğunu³²¹ belirtmektedir. Bunu belirtirken erkeğin bu birliktelikte yöneten, kadının ise boyun eğen olduğunu da eklemektedir. Henüz günah işlemedikleri için çocukları olmadığının altını çizerek cennetten kovulduklarında çocuk sahibi olmalarını da bedensel/cinsel yolla üremeye bağlamaktadır (gen. c. Manich., I. XIX. 30). Buradan anlaşılmaktadır ki Augustinus cinsel ilişkiyi ilk günahın bir bedeli olarak görmektedir. Cennetten düşüşe neden olan günah aynı zamanda insanların cinsel ilişkiye girmeden çoğalmamalarına neden olmuştur. Dolayısıyla aslında cinsel ilişki insanlığa verilmiş bir cezadır ve sonucunda bir çocuk dünyaya gelirse kötünden iyilik doğmuş olmaktadır. Benzer biçimde ölümlülük işlediği günah yüzünden insanlığa verilmiş bir diğer cezadır (bon. coniug., II. 2). Augustinus insan doğası meleklerinki gibi yaratılmamış olsa da eğer ilk insanların Tanrı'nın emirlerini dinlemiş olup günah işlemeselerdi ölüm araya girmeyeceği için insanların melekler benzeri bir yaşam sürmesinin mümkün olabileceğini öne sürmektedir (civ., XIII. 1). Yine ilk insanların günahı sonucunda onlardan doğacak olan insan türü de ölümle cezalandırıldığını da vurgulayan Augustinus bu cezanın aktarımını da ilk insanların topraktan ve diğerlerinin anne-babadan yaratılmasına bağlamaktadır. İlk insanlarla olan bağ doğum neticesinde kalıtsal olarak iletilmektedir. Kalıtsal olarak iletilen ölüm cezası ile bir de kontrolü güç olan şehvet cezası insanlara verilmiştir (civ., XIII. 3).³²² Dolayısıyla yine kendi ifadesinden yola çıkılarak aslında ceza olduğunu düşündüğü şey cinsel ilişki değil cinsel ilişkinin temelinde yatan şehvettir. Zira kadının erkeğe yardımcı olarak yaratıldığını belirten Augustinus ilk günahın önce ölümlülük cezası olmadığı için erkek ve kadının birbirine eş oluşunda bedensel arzunun³²³ yatmadığını öne sürmektedir (catech. rud., XVIII. 29). İnsanlığa verilen tek ceza ölümlülük ve bedensel arzu, yani şehvet değildir; kadının acılar içinde doğum yapması ve erkeğin tarlayı ekmek suretiyle çalışmak durumunda kalması da bu günahın bedellerindendir. Bunlarsa ölümlü olmayla ilgilidir. Augustinus kadına ceza olarak acılar içinde doğum yapmanın verilmesini de irdelemektedir. Ona göre kadının acılar içinde doğum yapması ölümlü olmanın bir getirisi ve sonucunda bir çocuk dünyaya geldiği için kötü bir alışkanlık—olasılıkla cinsellik kastedilmekte—iyi bir eylemle sonuçlanmaktadır. Ancak burada ceza olarak tanımladığı şey acılı doğumun kadına ölümsüzken ölümlü oluşunu hatırlatmasında gizlidir. Ayrıca doğumdan sonra kocasına dönüp ona boyun eğmesini de acılarından ders çıkarıp mantığı dinlemeye başlamasına yormaktadır. Kimi kadınların eşlerini yönettiklerini ve doğum yapmayla daha da değer kazandıklarını düşünüp daha da gururlandıklarını belirtmektedir (gen. c. Manich., II.

³²¹ casta coniunctio masculi et feminae

³²² Benzer bir örnek için bk. civ., XIII. 23; symb., I. 2.

³²³ ad carnalem concupiscentiam

XIX. 29). Burada daha önce yılan aracılığıyla insanın sahip olduğu gururu (*superbia*)³²⁴ günahla ilişkilendirmesi düşünülmelidir. Kadının eşini yönetmesi ve doğumla daha da gururlanması günahıdır.

Adem'in ilk günahın faili olduğunu, insanlığın onunla birlikte esarete düştüğünü söylese de ilk insanın kadın aracılığıyla günaha düştüğünü açıkça söylemektedir (civ., XIII. 14). Bu iki düşünce arasında ise yukarıda söz edildiği üzere üslup farkı vardır. Dahası Tanrı'nın emirlerine uyulduğu takdirde insanı hiçbir şeyin alt edemeyeceğini belirten Augustinus insanın alt edilebilirliğini de Havva'ya bağlamaktadır: “Zira sözlerine utanç verici bir biçimde rıza gösterdiğimiz o kadın doğum yapmanın sancısına boyun eğerken biz de yeryüzünde çalışıyoruz ve bizi rahatsız edecek ve canımızı sıkacak şeylere çok büyük bir utançla boyun eğiyoruz”³²⁵ (vera relig., XLV. 85). Augustinus eserlerinde insandan söz ederken *homo* sözcüğünü kullanmaktadır, dolayısıyla kadın-erkek ayrımı yapmadığı savunulabilir. Ancak bu metnin bu paragrafı “biz” (nos) zamiri ya da buna bağlı olarak “bizim” (noster) sıfatını içermektedir ve çoğu eylem birinci çoğul şahısta kullanılmaktadır. “Biz” in karşısında ise Havva'yı niteleyen *ipsa* işaret zamiri bulunmaktadır. Bu noktada her ne kadar Augustinus'un insan söz konusu olduğunda cinsiyet ayrımı yapmadığı düşünülecek olursa da en azından kimi konularda kadını insandan ayırdığını iddia etmek mümkündür. Son olarak kadını suçladığı Havva üzerinden Eyüp'ün eşini de açıkça suçlayarak Havva'nın suçunu pekiştirmektedir. Eyüp'ün eşini ikinci bir Havva olarak betimlerken açıkça kötü kadın (*mala mulier*) tanımlamasını kullanmaktadır. Eyüp sabrıyla Tanrı'sını memnun ederken eşinin Tanrı'ya küfretmesini teklif etmesi ilk insanda ustalaşan şeytanın kadın yoluyla erkeği, yaşamını ve çocuklarını sefil hale düşürmesinin ikinci örneğidir. Bir kez daha Eyüp'ün eşinin Tanrı'ya yalvarıp acısını dindirmesini istemekle eşi Eyüp'ü teselli etmek yerine şeytana yardım ettiğini belirtmektedir. (symb., III. 10).

İnsanlığa günahı getiren kadındır.

Yukarıdaki bir çok anlatıda olduğu gibi insanlığa günahın kadın aracılığıyla geldiğini sürekli vurgulamaktadır. İnsanlığa ölümün gelmesinin başlıca nedeni olarak insanın cennetten kovuluşunu öne süren Augustinus Adem'in şeytan tarafından aldatılmış olan karısına rıza gösterdiğini belirterek aslında kadının şeytana ve günaha meyilli olduğunu, erkeğin kadına kanarsa önemli şeyleri kaybedeceğini öne sürmektedir (catech. rud., XXVI. 52). Günahın başlangıcı kadından, soyun başlangıcı ise erkekten olduğunu savunmaktadır. Ona göre ancak erkek ekerse kadın doğum yapabilir. İlk günah da insana erkeğin tohumunun kadına

³²⁴ Augustinus gururu bilincin gizli yerini terk edip kişinin olmadığı biri gibi dıştan görünmesini istemesi olarak tanımlamaktadır (gen. c. Manich., II. V. 6).

³²⁵ Nunc vero, dum ipsa cuius verbis turpiter consensimus, domatur dolore pariendi, et nos in terra laboramus, et cum magno dedecore superamur ab omnibus quae nos commovere ac perturbare potuerint.

aktarılmasıyla bulaşmaktadır (c. Iulian. op. imperf., II. 56). Başka bir eserinde Eyüp'ün eşinin Tanrı'ya küfrederek Eyüp'ü onun yolundan ayırmaya çalışması ile Havva'nın yasak meyveyi yemesi arasında kurulan bağ için Augustinus, şeytanın Eyüp'ün eşinin ne kadar gerekli olduğunu Havva'nın olayından bildiğini söyleyerek dile getirmektedir. Eyüp bir kadın tarafından ele geçirilmemiştir³²⁶ (pat., XII. 9). Yine bir vaazında Eyüp'ün öyküsünde şeytanın Eyüp'ün elinden mal varlığını ve çocuklarını alıp eşini almayışını Eyüp'ün eşinin, tıpkı Havva gibi kendisine yardım edeceği düşüncesine bağlamaktadır. İlk olayda Havva şeytanın yaşam vaadiyle kandırılıp ölümü bulduğunu, bu nedenle Tanrı'nın emrine karşı gelerek eşini de buna ikna ettiğini belirtmektedir. Bu kez durum biraz farklıdır. Çünkü Eyüp'ün amansız hastalığı söz konusudur ve eşi Tanrı'ya küfrederek ölmesi yönünde tavsiyelerde bulunmaktadır. Eyüp'ün eşinin hala Havva olduğunu, ancak Eyüp'ün artık Adem olmadığını da eklemektedir. Bu kadın hala “şeytanla doluyken” Eyüp, Adem'in örneğini aklından çıkarmamaktadır (serm., 15A, 7). Kadın ve şeytan işbirliğini Perpetua'nın anlatısı üzerinden ilgi çekici bir çıkarımla sunmaktadır. Perpetua'nın bir görüşünde erkek olduğunu görmesi (Perp., 10) konusunda Augustinus şeytanın yine bir kadın aracılığıyla bir erkeği kandırmaya çalıştığını öne sürmektedir. Bunu da Perpetua erkek gibi davranırken şeytanın Perpetua'nın babası aracılığıyla onu alt etmeye çalıştığını söyleyerek gerçekleştirmektedir (serm., 281, 2). Perpetua'nın kendisini erkek olarak görmesi Tanrı'ya daha da yaklaştığı, güç kazandığı biçiminde yorumlanabilirse de erkeğin Tanrı ya da güçle ilişkilendirilmesi kültür, hukuk, tıp, din vb. alanlarda dayatılan düşünce sisteminin sonucudur. Ancak Augustinus da bunu bir adım öteye götürerek Perpetua'nın gerçek yaşamdaki kadın kimliğini yok saymıştır.

Son olarak farazi durumlarda kötü örnekleri de kadın üzerinden verdiği görülmektedir. Pagan-Hristiyan evliliği konusunda divers. quaest., LXVII: 5'te eş için cinsiyet farkı gözetmeyen *coniunx* sözcüğü üzerinde açıklama yaparken burada bu tartışmayı *uxor* sözcüğüyle kadın eşin pagan olduğu bir örnek üzerinden yürütmektedir. Erkeğin eşinin maddi bedenini özlemesi, buna karşın ayrıldığı için üzgün olmaması, kadının erkeğe dine aykırı eylemleri (zenginlik, fuhuş vs.) yapması konusunda ultimatoma vermesi divers. quaest., LXVII: 5'te paganizmle zinanın bir tutulmadığı savunmasına zarar verdiği öne sürülebilir. Hatta bunun Augustinus'un erkeği mantıkla özdeşleştirirken kadının kendisini yönetmesi için efendi gibi hizmet etmesi gereken ve mantığa sahip olan erkeğe olan gereksinimi düşüncesine dayandırmış olabileceği söylenebilir. Nitekim eğer erkek kadına göre rasyonel olansa ondan dince günah olduğu kadar imparatorluğun yasalarınca da yasaklanan eylemleri eşinden beklemesi

³²⁶ per mulierem caperet

olanaksızdır. Ancak beden olarak dünyayla bağı bulunan, rasyonel olamadığı için erkeğe bağımlı olan kadın temsiline bunu yapması daha olasıdır (quaest. Dulc., 1: 7).

Yaşantı cinsiyete göre değişmektedir.

Birçok anlatısında kadına, kadının yaşantısına ilişkin yargıda ve uyarıda bulunan Augustinus *De Civitate Dei* adlı eserinde açıkça erkeğe ve kadın ait alanlar ile bu alanlarda sürdürülebilecek yaşantıları belirtmektedir. Astrolojiyle ilgili olarak biri erkek biri kadın doğan ikizleri ele alan Augustinus her ikisi aynı anda doğmuş olsa da en azından cinsiyetleri nedeniyle farklı yaşamlar süreceklərini dile getirmektedir. Örneğin erkek olan orduda görev alıp uzaklara gitmekte ve evden uzak olmaktadır, kadın olan ise ülkesini terk etmeyi bırakın mahallesinden dışarı çıkmamaktadır. Erkek olan evli ve çocukluyken kadın olan yemin etmiş bir bakiredir (civ., V. 6).

2.2.2.3. Kadının Nitelikleri

Kadının ve erkeğin nitelikleri farklıdır. Erkeğin nitelikleri kadının niteliklerinden üstündür.

Augustinus yaratılış bakımından farklı olduklarını belirttiği erkek ve kadının doğal olarak niteliklerinin de farklı olduğunu öne sürmektedir. Üstelik bu farklılık yine yaratılıştan gelen bir hiyerarşiye sahiptir, yani kadın erkekten aşağıdadır. Kutsal Kitap'ta (John 6:10, Matt 15:38, 1 Cor 10:7) geçen iki durum, zayıflık (infirmetas) ve hatanın (error) kadınlar ve çocuklarla simgelendiğini öne sürmektedir ve nedenini de şöyle açıklamaktadır: “Çünkü kadınların cinsiyeti eylemler söz konusu olduğunda zayıftır ve çocukluk da oyuna meyillidir”.³²⁷ Söz konusu anlatılarda halk olarak belirtilen kişilerin kadınlara benzediklerini (mulieribus similes) çünkü Tanrı'nın vaatlerini kazanmayı endişe içinde beklerken erkekçe sebat etmeyerek (non viriliter perseverantes) Tanrı'yı kızdırdıklarını dile getirmektedir. Aynı şekilde çocuklara da (pueris similes) benzediklerini, çünkü oturup yemek yiyip içerek oyun oynadıklarını belirtmektedir. Ayrıca Yeni Ahit'te de mükemmel erkekliği (virum perfectum) elde edememiş kişilerin bulunduğunu, güçlerinin zayıflığı (infirmetas virium) ya da akıllarının hafifliği (mentis levitate) nedeniyle kadınlar ve çocuklarla karşılaştırılmaları gerektiğini öne sürmektedir (divers. quaest., LXI). Yine Kutsal Kitap'tan Matta'daki düşün şölenu benzetmesindeki (22: 1-14) şölene katılan dört bin kişinin arasında kadınların ve çocukların olmadığını belirten Augustinus akılsız (insensati) ve kadınsıların (effeminati) sayıma katılmadığını dile getirmektedir. Sonrasında onların da yemesine izin verilsin diyerek belki çocukların büyüüp çocuk olmayacaklarını, kadınsıların da düzelip iffetli hale gelebileceklerini

³²⁷ Infirmus est enim mulierum sexus ad actiones, et facilis ad lusum pueritia.

söylemektedir. Burada *effeminati* sözcüğüyle eşcinsel bireyleri de kastetme olasılığı da mevcuttur (serm., 95, 3).

Tanımladığı bu zayıflık nedeniyle de Augustinus bir kadının yapabildiği her şeyi erkeklerin kolaylıkla yapabileceğini dile getirerek bunu—kendisi başaramamış olsa da—erkeklerden beklemektedir. Bu argümanda irdelenecek temel şey erkeklerin Augustinus’un öne sürdüğü kadar güçlü olup olmamalarıdır. Çünkü eğer söylediği kadar güçlülerse Augustinus’un tavsiyelerine ya da uyarılarına gereksinim duymamalıdır; ancak uyarıda bulunulacak kadar güçsüzlerse nasıl olur da bir norm haline getirilip karşılarında kadınlar onlardan daha zayıf olabilir. Bu sorgulamaları akılda tutarak ilgili anlatıları inceleyebiliriz: Adeodatus’un annesi ayrılırken başka bir erkekle birlikte olmayacağını söylemiştir, Augustinus ise o gittikten sonra evlenmesine de henüz iki sene olduğu için dürtülerine yenik düşerek başka bir kadınla birlikte olduğunu anlatırken ilk olarak *nec feminae imitator*, yani bir kadının yaptığını yapamayarak cinsel ilişki olmadan yaşayamayacağını düşündüğünü belirtmektedir. Sonrasında da başka bir kadınla birlikte olduğunu *procuravi aliam* (başka birini aldım) cümlesiyle açıklamaktadır (conf., VI. 19-25).³²⁸ Yine Augustinus bir mektubunda bir erkekle eşini karşılaştırarak Tanrı’nın devletine girmeye teşvik ettiği erkeği halihazırda zayıf cinsiyet olan eşi istekliyken onun daha istekli olması gerektiğini vurgulamaktadır. Mesele zor iken zayıf cinsiyet hazırsa, mesele kolay olduğunda erkeğin daha güçlü olmaması için bir neden yoktur. Akıl gücü gerektiren bir meselede bir kadını takip etmekten bir erkeğin korkmaması gerektiğini, aksine kadın meseleyle ilgilenirken erkeğin bu meseleyle ilgilenmemekten utanması gerektiğini belirtmektedir (epist., 2*). Bir başka anlatıda gözlemlerini iki cinsiyet üzerinden yaptığını belirten Augustinus özellikle kadınlardan üstün olduklarını düşünen erkekler üzerinden gözlem yaptığını eklemektedir ve bunun da nedenini iffet söz konusu olduğunda kadınları kendilerine eşit görmemeleri amacına bağlamaktadır. İffet konusunda erkeklerin eşlerine bir lider olarak önder olmaları gerektiğini belirten Augustinus iffete zarar verecek bir onurun güçlü olan cinsiyete borçlu olunmadığını, onurun yalnızca erdeme borçlu olunabileceğini dile getirmektedir. Eşleri yıllar boyu iş nedeniyle uzakta olan, Syrialı kadınlar başta olmak üzere

³²⁸ Adeodatus’un annesinden söz ederken de kadının adını kullanmaktan öte onu niteleyecek başka bir ad, *mulier* ya da *femina*, kullanmak yerine ilgili bir sıfatı dışı biçiminde kullanmayı yeğleyen Augustinus birlikte olduğu diğer kadını nitelemek için de aynı yöntemi uygulamaktadır. Üstelik her ne kadar Türkçedeki kullanımını dikkate alıp farklı bir eylemle çevirmiş olsak da kullandığı eylem (*procuravi*) “bakmak, gözetmek, yönetmek” anlamına gelmektedir. Eserde adı olan tek kadının Monica olduğunun da altını çizmek gereklidir. Çünkü ad, özellikle yazında kişiye özel bir kimlikle eşdeğerdir. Bu nedenle Augustinus’un gözünde kimliğe sahip olabilecek tek kadının kendisi için yaşamını adayan, Tanrı’nın sadık hizmetkârı, eşinin Hristiyanlığı kabul etmesini beklerken onun türlü işkencesine maruz kalan ve buna ses çıkarmayan, “anne” statüsüne ulaşmış Monica olduğu açıktır (conf., VI. 19-25). Adeodatus’un annesinin de anne statüsüne ulaşmış olmasına karşın adının olmayışı kadının Augustinus’un gözünde yalnızca cinsel arzularının nesnesi olmasıyla ya da soylu olmamasıyla ilgili olduğu söylenebilir.

birçok kadının erdemli bir biçimde yaşamlarını sürdürdüklerini söyledikten sonra erkeklerin zayıflık gösterdiği konuda daha da zayıf olan kadınların erkeklerden daha başarılı olmasının beklenemeyeceğini vurgulamaktadır (adult. coniug., II. 20. XXI). Zina yapmama uyarısı için “kadının yapabildiğini yapamayız demeyin” şeklinde erkeklere karşı çıkmaktadır. Bir erkeğin bir kadının yapabildiğini yapıp yapamayacağını sorgulayarak kadının da erkek gibi insan olduğuna vurgu yapmaktadır. Daha sonra kadının yılan tarafından kandırılan ilk insan olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre bu yanlışı yapan bir cinsiyetin yaptığını yapamamak gibi bir olasılık da olmamalıdır. Bu durumda erkekler kadınların dini emirler, evlilik özeni ve kamu yasalarından korkmalarıyla korundukları için sadık olmalarının daha kolay olduğunu, ayrıca utanç ve ölçülülük duygularıyla da korunduklarını, dolayısıyla kadınların iffetli olabilmeleri için çokça korumaları olduğunu öne sürebilirler. Bu argümana karşılık olarak da Augustinus kadınların daha zayıf cinsiyet (quia maior infirmitas) oldukları için bu korumalara gereksinim duyduklarını dile getirmeden hemen önce erkeklere şu yüreklendirmede bulunmaktadır: “Birçok koruma kadınları iffetli yapıyor, erkekliğin ta kendisi de erkeği iffetli yapsın” (serm., 9, 12).³²⁹ Yine aynı eserde bazı suçlarla zina suçunu erkekler tarafından algılandığı biçimde açıklayan Augustinus cinayet işlenirse katilin sürüldüğünü, hırsızlık yapılırsa hırsızdan nefret edildiğini, yanlış kanıt sunan birinden tiksiniildiğini, bir başkasının şeylerini arzularsa onun haksız ve açgözlü olduğunun düşünüldüğünü belirtmektedir. Bunlara karşın samanlıkta hizmetçisiyle yuvarlanan bir erkeğin hoşça karşılandığını, beğenildiğini ve hatta yaralarının şakaya döndürüldüğünü dile getirmektedir. Yine iffetli olan bir erkeğin ise kendisi gibi olmayanların yanına gitmekten çekindiklerini, gittiği takdirde kendisiyle dalga geçileceği ve erkek olmadığının söyleneceği korkusunu yaşadığını söylemektedir. Bu noktada insan soyunun sapkınlığını (perversitas generis humani) tanımlamaktadır: Şehvete yenik düşen biri erkek sayılmaktadır, şehveti kontrol edebilen biri ise erkek sayılmamaktadır (serm., 9, 12). Augustinus’un gözlemi erkeklerin bu normalleştirilmiş günaha nasıl akran baskısıyla zorlandığını da gözler önüne sermektedir. Başka bir vaazında evli olan erkeklerin eşlerinden bekledikleri sadakati kendilerinin de göstermeleri gerektiğini söyleyen Augustinus erkek kadının başı olduğu için kadınların erkeklerin yolundan gittiğini, kadınların daha zayıf cinsiyet olduklarını, erkeklerin kadınlardan daha güçlü³³⁰ ve cesur oldukları için bu konuda zayıf davranmamaları gerektiğini dile getirmektedir (serm., 132, 2). Bir diğer vaazında ise erkeklere eşlerinin kendilerinden memnun olmalarını istiyorlarsa onların da eşlerinden memnun olmaları gerektiğini söylemektedir. Daha sonra erkeklerin eşlerinin efendisi, eşlerinin de onların kölesi

³²⁹ Multae custodiae faciunt feminam castiorem, virum faciat ipsa virilitas.

³³⁰ Aynı ifade için bk. nupt. et concup., I. XI. 12.

olduğunun altını çizmektedir. Ancak cinsiyet farkının ortaya çıktığı eylemde³³¹ eşlerin kendi bedenleri değil birbirlerinin bedenleri üzerinde otoriteleri olduğunu hatırlatmaktadır. Erkekleri zina yapmamaları konusunda teşvik ederken de “siz erkeksiniz, o halde gösterin!” biçiminde söylemlerde bulunmaktadır. Erkek, *vir* sözcüğü erdem, *virtus* sözcüğünden ya da tam tersi gelmektedir. Bu nedenle erkeğin yeniden efendi olduğunu hatırlatarak eğer kadının başı erkekse erkek olarak ona önderlik etmesi gerektiğini belirtmektedir (serm., 332, 4). Hatta yine erkeğin yapamayıp kadının yapabildiği şeyler olduğunda şaşkınlığını aynı düzlemde dile getirmektedir. Bir mektubunda daha önce evlilikleri içerisinde cinsel ilişki konusunda öz kısıtlama yemini ettikten bir süre sonra bu yemini bozmak isteyen Paulina ve Armentarius’a bu yemini bozmamaları yönünde tavsiyelerde bulunmaktadır. Evlilik içerisinde öz kısıtlama yemini ancak iki tarafın da karşılıklı anlaşması ve rızası olursa edilebilmektedir. Bu nedenle Augustinus da Armentarius’a olur da eşi, aklı ya da bedeninin zayıflığı (*animi seu carnis infirmitate*) nedeniyle bu yemini bozmak isterse öz kısıtlama yemininin devamında ısrar edemeyeceklerini bildirmektedir. Ancak durum tam tersidir ve Paulina eşine eşlik görevini yerine getirebilmek için bu yemini bozmak durumunda kalmaktadır. Augustinus ise Armentarius’u yolundan döndürmek adına öz kısıtlamanın bir erdem (*virtus*) olduğunu belirterek daha zayıf olan cinsiyetin (*sexus infirmior*) neden öz kısıtlamayı sürdürmek adına daha istekli olduğunu sormaktadır. Nihayetinde erkek yani *vir* sözcüğü erdem yani *virtus* sözcüğünden türemiştir. Dolayısıyla Armentarius bir erkek olarak bir kadının yükümlülüğü altına girmeye hazır olduğu bu erdemden kaçınmamalıdır (epist., CXXVII. 9).

Erkeğin bu “üstün” konumuna karşın Mesih’in yeniden dirilişini bir kadının haber vermesi Augustinus için dikkat çekicidir. Mesih’in dirilişini haber veren kadına daha güçlü cinsiyet olarak inanmamışlardır.³³² Augustinus’a göre Tanrı’yı ilk kaybeden cinsiyet kadın olduğu için onu ısrarla arayan cinsiyet de zayıf olmasına karşın kadın olmuştur (serm., 229L, 1). Bu konuda başka bir eserinde Augustinus Paganların boşanma durumunda zinayla suçlanma konusunda verdikleri yanıtları Augustinus sıralamaktadır: Biz erkeğiz, kadınlardan öndeyiz, eşimizi bırakıp başka kadınla birlikte olunca kadınlar gibi bedel mi ödeyeceğiz? Augustinus da tam da bu yüzden, erkek oldukları için günah dolu arzularını dizginlemeleri, eşlerine örnek olarak kendilerini sunmamaları, şehvet dolu arzularına daha az yenilmeleri, ahlaksız bedenlerine daha az köle olmaları gerektiğini dile getirmektedir. Zinacı kadınlarla aynı bedeli ödeyecekler diye gücendiklerini, eğer erdem bakımından eşlerini geçeceklerse ve örnekleriyle

³³¹ Sed quando venit ad illud negotium, quo sexus discernitur, et sexus sibi uterque miscetur (Ama sıra cinsiyetlerin farkının ortaya çıktığı işe geldiğinde her iki cinsiyet de diğeriyle kaynaşmaktadır).

³³² Benzer konu ve düşünce için bk. serm., 51, 22; serm., 232, 2.

eşlerini yöneteceklerse zinacı kadınlardan daha çok bedel ödemeleri gerektiğini de eklemektedir. Hristiyanlara öğüt olarak erkeklerin lider, eşlerinin onların takipçileri olduğunu, eşlerinin kendilerine özenmelerinden korktukları bir yola girmemeleri gerektiğini de belirtmektedir. Bazılarının ilahi yasadaki çok erkekleri çok fazla kısıtlamayan devlet yasalarına tâbi olmak istediklerini, ancak Mesih'in zinacının günahlarını affettiğini söylemektedir ve onun günahının sonuçlarıyla yüzleştirdiğini, zinayı bırakıp Tanrı'dan yol göstermesini isteyeceklerini öngörmektedir (adult. coniug., II. 8. VIII). Başka bir eserinde ise bir sapkınlık olarak tanımlanan Pepuzalıların görüşleri ve dinsel örgütlenmeleri de benzer biçimde Augustinus'un şaşkınlıkla karşıladığı bir durumdur. Pepuzalıların, Mesih'in Quintilla ve Priscilla'ya kadın kılığında görüldüğü gerekçesiyle kadınlara liderlik pozisyonları vermeleri konusunda da bir aktarımda bulunan Augustinus, kadınların rahip olabildiklerini de aktarmaktadır (haer., XXVII). Ancak bunu aktarırken kullandığı ve “-de, dahi, bile” anlamına gelen *quoque* zarfı kadınların rahipliğe uygun olmadığını düşündüğünü hissettirmektedir. Yine sırf kadın olduğu için övgüsünde aşırıya gittiği bir anlatıda erkek ve kadınlara ayrı uyarılarda bulunmaktadır. Hristiyanların Antiochus'un annelerinin gözü önünde şehit ettiği yedi Yahudi genç (2 Macc 7) örneğini izlemelerini salık veren Augustinus dinleyicilerini yüreklendirmektedir. Erkekleri gerçek uğruna ölmeleri, kadınları da Yahudi gençlerin annesinin olağanüstü sabrından ve sözcüklerin anlatmaya yetmediği cesaretle ders çıkarmaları konusunda uyarı yapmaktadır (serm., 300, 6). Bir başka eserde de benzer bir yaklaşım görülmektedir: Kötüye kullanımın beşinci konumu utanma duygusu olmayan kadındır. Erkeklerde ihtiyat iyi alışkanlıkları koruyup gözetirken kadınlarda iffet bütün onurlu eylemleri besler. Utanma duygusu iffeti korurken açgözlülüğü dizginleyip kavgayı ve öfkeyi yatıştırır. Şehveti cezalandırırken sarhoşluğa karşı korur (abus., V).³³³ Augustinus öne sürdüğü bu zayıflığın kadınların birden çok mekanizmayla kontrol altına alınmasının nedeni olarak da kabul etmektedir. Erkeklerin daha güçlü oldukları için daha özgür olduklarını savunan Augustinus erkeklerin galip gelmesinin kolay olduğunu, çünkü kendi başına bırakıldığını; oysa kadınların kendilerini izleyen eşleri, yasalardan korkuları, geleneğin zoru ve büyük bir utanç duyguları olduğunu; buna karşın erkeklerin yalnızca üstlerinde, yani hesap verdiklerini belirtmektedir. Bunları söyleyerek aslında kadınların eşleri, yasalar, gelenekler ve utanç duyguları tarafından nasıl kontrol altında tutulduklarını açıkça dile getirmiş olmaktadır. Öte yandan erkeklerin de özgür olduklarını vurgulamaktadır. Paulus'un sözleriyle (Eph 5: 23-24) kurulan hiyerarşiyi sürekli tekrar etmektedir: Kadınlar eşleri, yasalar, gelenekler ve utanç

³³³ Bu anlatının yer aldığı eserin Augustinus'a ait olup olmadığı tartışmalı olduğu akılda tutulmalıdır. Ancak düşünce olarak oldukça yakın olduğu için değerlendirmeye katılmıştır.

duyguları; erkekler ise yalnızca Tanrı tarafından kontrol altına alınmaktadır (serm., 9, 12). Bu anlatı ataerkil bir düzenin kadını kontrol etme isteğinin, bunu hangi mekanizmalarla yaptığının apaçık bir bulgusudur.

Augustinus'un kadınları övdüğü örnekler içerisinde Perpetua ve Felicitas örneği nitelikler söz konusu olduğunda Augustinus'un erkeği üstün tuttuğunun bir başka açık göstergesidir. Perpetua ve Felicitas'ı kadınlıklarından sıyrıp erkeğe yaklaştırarak övmektedir. Onlar için spiritüel olarak erkek ya da kadın olmadıklarını, bedenlerinin dişiliğine gelince bedenlerinin cinsiyetinin akıllarının erdemiyle gizlendiğini öne sürmektedir (serm., 280, 1). Yine bir başka vaazında bu iki şehidi anlatırken bu kez kadınlıklarının altını çizerek kadının erkeğe yaklaştıkça övülebileceğini göstermektedir. Kısacası norm olan erkektir, erkekler zaten bu özelliklere sahiptir, kadın da ancak çabalayıp başarılı olursa övülebilir: Augustinus, Perpetua ve Felicitas'tan söz ederken kadın oldukları için daha büyük taçlandırılmaları gerektiğini belirtmektedir. Çünkü kadın cinsiyeti zayıf cinsiyettir. Dahası kadını zayıflık bunca yükün altında ezilmediği zaman kadınlarda erkeksi bir ruhun çok daha fazla şeyler başarabileceğini öne sürmektedir. Kendilerini tek bir erkeğe, yani Mesih'e bağladıklarını söylerken de onun cinsiyetine vurgu yapacak biçimde *vir* sözcüğünü kullanması da hala Perpetua ve Felicitas'ın kadın oldukları için erkeğe gereksinim duymaları düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Yine Mesih'i tanımlarken kullandığı "onların iyiliği için bağışlayıcı bir biçimde bir kadından doğmaya gönüllü olan o kişi bu kadınların erkekçe ve inançlı olarak ölmesini sağladı"³³⁴ sözleriyle de kadını ereksiz yüceltemediği görülmektedir (serm., 281, 1). Başka bir vaazında Perpetua ve Felicitas'la birlikte şehit edilen birkaç erkeğin de olduğunu, ancak adlarının yazılmadığını dile getiren Augustinus bunun nedeninin meseleleri ele alışıta kadınların erkeklerden daha iyi oluşu değil kadınların zayıflıklarına karşın böylesi bir mucizeyi gerçekleştirmeleri olduğunu öne sürmektedir (serm., 282, 3). Bu yaklaşıma verilebilecek bir diğer anlatıda Augustinus acılara ve işkencelere dayanma konusunda ilk olarak bir erkeği (Eyüp) örnek vermektedir. Daha sonrasında daha etkili olacağını düşündüğü açık olan başka bir örnek vermektedir. Bunu verirken de bir önceki örneğinin ne kadar büyük ne kadar yenilmez olursa olsun bir erkek olduğunu vurgulamaktadır.³³⁵ Çünkü vereceği örnek bir kadına³³⁶ aittir. Kurduğu cümlede ise bir erkeğin servetini kaybetmek, çok hasta olmak gibi ağır acılara zaten (tamen) katlanabileceğinin ön kabulü yer almaktadır. Bu nedenle de bunlara katlanamayacağı

³³⁴ Ille fecit feminas viriliter et fideliter mori, qui pro eis dignatus est de femina misericorditer nasci.

³³⁵ ...relinquo istum virum, licet magnum licet invictum, virum tamen"

³³⁶ 2 Makkabiler 7. Kral Antiochus yedi oğlu olan bir kadını oğullarıyla birlikte işkence edilerek öldürülmüştür. Antiochus kadının gözleri önünde çocuklarına domuz eti yeme ile ölüm arasında bir tercih yaptırarak kabul etmediklerinde uzuvlarını keserek öldürmüştür, en sonunda da kadını aynı şekilde öldürmüştür.

düşünülen cinsiyetten birinin, yani kadın olan bir insanın ağır acılara katlanması daha etkili bir örnek olarak görülmektedir (mor. eccl. Manich., I. XXIII. 43).

Augustinus'un annesine ilişkin anlatıların annesi üzerinden idealize ettiği kadın imgesini gösterdiği öne sürülebilir. Örneğin gençlik yıllarında (16 yaşında) evlilik dışı ilişki, zina gibi durumlar için annesi tarafından uyarıldığında annesinin uyarıları için "kadınsı uyarılar" tanımını yapmaktadır: "...bunlar bana dikkate almaktan utanacağım kadınsı uyarılar olarak görünürdü"³³⁷ (conf., II. 3. 7). Daha sonra Augustinus bu uyarıların annesinin aracılığıyla erilliğini Latince'deki *deus* sözcüğünden alan Tanrı tarafından yapıldığını, ancak bunu onun fark etmediğini dile getirmektedir. Augustinus'un Monica'ya ilişkin anlatılarında onu erile yaklaştırarak ya da anneliğini vurgulayarak yücelttiğini görmek mümkündür: "Annem kadınlara özgü kıyafeti, eril inancı, yaşlı bir kadının sakinliği, anne sevgisi, Hristiyan adanmışlığıyla yanımda otururken"³³⁸ (conf., IX. 4: 8). Augustinus aslında annesi Monica üzerinden Ortaçağ Hristiyan dünyasının kadına bakış açısını bu yan tümce ile net bir biçimde özetlemiş görünmektedir. Augustinus aynı anlatının devamında Ostia'da oldukları dönemde annesinin arkadaşlarıyla bir sohbete girdiğini ve düşüncelerini anlatıyor olmasına arkadaşlarının şaşırdığını dile getirmektedir. Arkadaşları bir kadının cesareti (*virtutem feminae*) ve anneye özgü güveni (*materna fiducia*) karşısında şaşkınlık içinde kalmışlardır (conf., IX. 11: 28). Yani Augustinus'un arkadaşları bir kadının cesaret ve güven duygusuna sahip olmasına şaşmaktadır. Buna ek olarak Monica'nın kendisi de ataerkil sistemin kendisine çizdiği sınırdan çıkmakta zorlanmakta, hatta bu sınırı aşmayı reddetmektedir. Augustinus, Licentius ve Trygetius'la tartışırken annesi içeri girip ne kadar ilerlediklerini sorunca ona içeri gelmesini ve nasıl ki kendilerinin cevapları kayıt altına alınıyorsa onun vereceği cevapların da kayıt altına alınacağını söylemektedir. Monica bunun üzerine oğlunun kitaplarında bu tür tartışmalara kadınların dahil olduğunu hiç okumadığını söyleyince Augustinus olur da eserlerini birileri okursa annesinin de dahil oluşunu sorun etmeyeceklerini ya da bu durumu küçümsemeyeceklerini belirtmektedir. Bunu da bazı örneklerle desteklemektedir; örneğin, birçok eğitilmiş kişinin eserlerinde sosyal statüsü düşük (*viliore fortunarum genera*) kişilerin kendilerini felsefeye verdikleri görülmektedir, hatta bu kişiler daha soyluluk içeren bir statü kendilerine verilse bile almazlar. Dolayısıyla Augustinus, kendisinin annesiyle konuşmasından hoşlanacak kişilerin çıkacağını düşünmektedir. Kaldı ki eski zamanlarda birçok kadın filozofun olduğunu da eklemektedir (ord., I. XI. 31). Annesi ise bu açıklamalar karşısında "tatlı dille" (*blande*) ve "saygılı bir biçimde" (*religiose*) Augustinus'un kendisine hiç bu kadar yalan

³³⁷ ...qui mihi monitus muliebres videbantur, quibus obtemperare erubescerem.

³³⁸ ...matre adhaerente nobis muliebri habitu, virili fide, anili securitate, materna caritate, christiana pietate.

söylememiş olduğunu belirterek teklifi nazikçe reddetmektedir (ord., I. XI. 33). Monica'nın tartışmaya dahil olmayı reddetmesi üzerine halihazırda ellerinde yazı materyali bittiği için o günlük tartışma bitmiştir. Ancak birkaç gün sonra yeniden başlayacak olan tartışmaya girişmeden önce uzun süredir birlikte olduğu annesini övmektedir. Kutsal şeyler söz konusu olduğunda Monica'nın aklının ne kadar keskin olduğunun altını çizen Augustinus annesi meşgul olmadığında tartışmaya katılması için onu ikna ettiğini dile getirmektedir. Çünkü gözlemlerine göre Monica felsefe tartışmak için uygun yetiye sahiptir (videretur) (ord., II. I. 1). Augustinus bir diğer eserinde annesinin de dahil olduğu bir tartışmada olanları aktarmaktadır. İnsanın hangi durumda mutlu sayılabileceği üzerine yürütülen bu tartışmanın bir noktasında annesi “kişi eğer iyi şeyler istiyor ve bunlara sahipse, mutludur; ancak kötü şeyler istiyorsa, bunlara sahipse bile mutsuzdur”³³⁹ şeklinde görüşünü bildirince Cicero'nun *Hortensius* adlı eserini hatırlatarak onun görüşünü övmüştür: “Anne, kesinlikle felsefenin kalesini fethettin”.³⁴⁰ Bunun üzerine sözlerini bilmesek de olasılıkla hayret içinde bağırarak tepki veren Monica'nın bu tepkisine Augustinus “tamamen cinsiyetini unutup öyle bir bağırdı ki büyük bir adamın aramızda olduğunu sandık”³⁴¹ diyerek Monica'nın “kadınısı akıl ve beden zayıflığının üstesinden gelerek” (Clark, 2015: 100) erkek seviyesine çıktığını belirtmiştir (beat. vit., 2.10).³⁴²

Augustinus kadınlara ait nitelikleri ele alırken bilgelikle kadını karşıt konumlara yerleştirmektedir. Örneğin bir anlatıda erkeğin teslisteki Baba ve Oğlu, kadının da Kutsal Ruh'u temsil ettiği düşüncesinin yanlış olduğunu belirten Augustinus, insanların madden tanrısal şeyleri anlamlandırmaya çalıştıklarını; hatta kendi doğalarıyla tanrısal doğayı benzer düşünüp bazı soruları yanıtladıklarını dile getirmektedir. Ona göre kadının Kutsal Ruh olarak Tanrı'nın oğlunun annesi, Baba'nın da eşi olması düşünülemez. Dolayısıyla bunu es geçtiğini belirtmektedir. Bu düşüncesine bir de kadının erkekten (kaburgasından) meydana gelmesine karşın kızı sayılamayacağı savını da eklemektedir. Daha sonra bu düşüncüyü savunanların maddi şeyler üzerinden tinsel şeyleri anlamlandırmalarının ilk adım olduğunu ve bu adımı aştıktan sonra mantığın kılavuzluğunda değişmez gerçeğe ulaşacakları bir ikinci adım varlığını salık vermektedir. Değişmez gerçeğe ulaşma düşüncesini içeren adımı ise kişinin (quidam) kendisine eş olarak (uxorem sibi eligere) bilgeliği (sapientiam) seçmesinde utanılacak bir şey olmadığını söylemektedir. Kişi olarak çevirdiğimiz *quidam* zamiri eril cinstedir ve tümcenin devamında da *sapientia* yani bilgeliğin cinsinin dişi olmasının yanında seçilecek eşin

³³⁹ Si bona, inquit, velit et habeat, beatus est; si autem mala velit, quamvis habeat, miser est.

³⁴⁰ Ipsam prorsus, mater, arcem philosophiae tenuisti.

³⁴¹ illa sic exclamabat, ut obliti penitus sexus eius, magnum aliquem virum considerare nobiscum crederemus.

³⁴² Bu övgünün benzerleri için bk. conf., IX. IV. 8. ve ord., II. I. 1.

cinsi de kadın (uxor) olarak dile getirilmiştir. Dolayısıyla bu tümce erkek merkezci bir anlayışla yazılmıştır. Dahası tümcenin açıklayıcı tümcesinde de kadın eşin, yani *uxor* sözcüğünün düşünen kişinin zihnine çocuk dünyaya getirmede olduğu gibi bozulabilir bir bağ sağladığını ya da bu bağın bizzat kadın eş sözcüğünden değil de bilgelik sözcüğünün kendisinden geldiğini belirtmektedir. Burada da öncelikle çocuk dünyaya getirmenin yolu olarak cinsel ilişkinin evlilik içerisinde de olsa bozucu, çürütücü bir eylem olarak tanımlandığını görmek mümkündür. Ayrıca bilgelik sözcüğü “hem Latince de hem Yunancada dişi cinsten bir sözcük olduğu için” bilgelikle kadın eş özdeşleştirilmiştir (trin., XII. V. 5). Latince de ve Yunancada erdem ve benzeri tinsel bakımdan yüksek değerli şeyler genellikle dişi cinsten sözcüklerle ifade edilmektedir: en başta bilgelik *sapientia*, erdem *virtus*, gerçek *veritas* gibi. Bu sözcükler birçok filozof, şair ya da yazar tarafından kişileştirme yapılarak kullanılmıştır. Dolayısıyla burada sözcüğün cinsinin anlamı oluşturmadaki öneminin Augustinus tarafından da örneklendirildiğini görmekteyiz. Söz konusu önemin vurgusu Augustinus’un her iki cinsi de kapsamak adına *homo* sözcüğünü kullanmış olduğu savına katkıda bulunmaktadır. Bu hem Augustinus’un sözcüklerin cinslerini dikkate alarak yazmış olduğunu, hem de en azından *homo* sözcüğü söz konusu olduğunda bilinçli bir biçimde eşitliği gözeterek kapsayıcı olduğunu göstermektedir. Yine başka bir anlatıda Eyüp ile eşini değerlendirirken sabrettiği ve Tanrı yolundan ayrılmadığı için Eyüp’ü *vir sapiens* (bilge adam), eşini Tanrı’ya küfretmeye yönlendirdiği için de Eyüp’ün eşini *mulier insipiens* (bilgisiz kadın) olarak tanımlamaktadır (pat., XIII. 10).

Augustinus sık sık paganların tanrı ve tanrıçalarının nitelikleri, söylenceleri ve tapımlarını yargılamaktadır. Yine bir eserinde pagan tanrı ve tanrıçalarını değerlendirirken Iuno’yu öfkeli nedeniyle bir kadına benzettiği görülmektedir. Vergilius’un *Aeneis* destanında Iuno’nun Troia’ya ve tanrılarına nefret dolu sözler söylediği dizelerle ilgili olarak Iuno’yu³⁴³ öfkeli bir kadına benzetmekte ve şunları dile getirmektedir: Sanki öfkeli bir kadın gibi ne söylediğinden bihaber şekilde Iuno bunları söylüyordu (civ., I. 3). İlginçtir ki Ortaçağ’da bile kadınlar öfke duygusuyla ilişkilendirilmektedir. Başka bir anlatısında bu kez Maniheistlerle ilgili bir dinsel uygulamayı anlatan Augustinus Maniheist bir kadınla Maniheistlerin alaylarını aktarmaktadır. Kendisi ise Maniheistleri o kadına benzemekle itham etmektedir. Bu kadın güneşi överek ona tapmaktadır ve pencereden yere yansıyan güneş ışınlarının üzerine basarak “güneşin ve senin Tanrı’nın üzerine basıyorum”³⁴⁴ demektedir. Augustinus bu durum için “tümüyle aptalca ve kadına yakışır bir biçimde”³⁴⁵ yorumunda bulunmaktadır (util. cred., VI.

³⁴³ Iuno bir Tanrıça olarak dişidir, ilk kadının yaratılışı Iuno’dan çok sonra Pandora ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla tanrıçalar kadın olmaktan çok bir olasılık ideal kadın olarak nitelenebilir.

³⁴⁴ Ecce solem deumque tuum calco...

³⁴⁵ Stulte omnino atque muliebriter...

13). Bu konuyla ilgili daha fazla ayrıntı vermese de böyle bir dinsel uygulamanın kadınla ilişkilendirilmesi altında kadının mistisizm, batıl inançlar ve farklı dinsel uygulamalarla olduğu varsayılan ilişkisi yer almış olabileceği söylenebilir.

Kadına ait güzel nitelikler ya yüzeysel, geçici ve somut ya da koşullu ve soyuttur.

İnsanın beden ve ruhtan oluştuğu düşüncesinin üzerine bedenın geçiciliğini birçok kez ele alan Augustinus özellikle kadınlar söz konusu olduğunda bedenın geçiciliğinin en büyük temsilcisi güzelliği kadının tüm varlığına eş değer nitelemektedir: *De Civitate Dei* adlı eserinde iki devletin insanların da yine başına kötülüklerin kadın cinsiyetinden geldiğini belirten³⁴⁶ Augustinus bu kez kadının erkeği baştan çıkarıp onu günaha sürüklemesiyle değil Tanrı'nın çocuklarının kadınların dünyevi güzelliklerine aldanarak kendilerine uygun olmayan düşük bir iyiye kapılmalarıyla kötülüklerin oluştuğunu dile getirmektedir. Ona göre kadınların güzelliği Tanrı'nın bir lütfudur, ancak dünyevidir (civ., XV. 22). Bir başka eserinde kadın güzelliği üzerine düşüncelerine bir örnek olarak gösterebileceğimiz İbrahim ve Sare'nin öyküsünü ele almaktadır: Augustinus öncelikle İbrahim'in eşi Sare'yi krallara kendi eşi değil de kardeşi olarak tanıtmamasının nedenini karşısına çıkan kişilerin ellerinde tuttuğu güç olarak tanımlamaktadır (quaest. hept., I. 26). Bu güç Sare'nin güzelliği nedeniyle eşinin öldürülmesine neden olabilecek bir güçtür. İbrahim ile Sare'nin başından geçenleri anlatırken Sare'nin güzelliğinin eşine onur getireceğinden ya da İbrahim'in eşinin güzelliğinden ötürü onurlandırılacağını, Firavun ve Kral Avimelek'in Sare'nin güzelliğine hayran kaldıklarını dile getirmektedir (c. Faust., XXII. 38). Kısacası Sare'nin tüm varlığının güzellikten ibaret olduğunu, başına bir şey geldiyse güzelliğinin buna neden olduğunu, güzelliğini koruduğu takdirde eşini onurlandırmış olacağını ima etmektedir. Dolayısıyla Sare'nin nesneleştirildiği açıktır. Augustinus olumsuz bir durumda güzelliğinden ötürü Sare'yi bir kadın olarak suçlarken Sare'yi başına gelenlere karşın kendisini korumasıyla da güzelliğiyle kendisine değil eşine onur getirdiğini söyleyerek sözde övmektedir. Aynı konuda bir başka eserinde Sare için ne kadar yaşlı olsa da erkeklerin ilgisini uyandıracak güzellikte olduğunu belirtmektedir (civ., XVI. 30). Daha önce (civ., XV. 22) Tanrı'nın lütfu olduğunu söylediği güzelliğin erkeklere etki edebileceğini dile getirerek aslında Tanrı'dan gelen bir şeyin kötülüğe yol açabileceğini kabul etmiş olmaktadır. Anlatının tümüne bakıldığında ise kadının olaylarda pasif olmasına karşın yargılandığını görmek mümkündür. Kadına güzelliği eril bir Tanrı vermiştir, erkekler ise kadının güzelliğinden etkilenmektedir ve başka erkeklerin bu güzellikten etkilenerek yaptıklarından ise ne yazık ki kadın sorumlu tutulmaktadır. Kaldı ki daha önce bu dünyada

³⁴⁶ Quod malum a sexu femineo causam rursus invenit.

istediği şeyleri sıralarken kadın eşin güzelliğini de sıralamaktadır: Maniheistleri dinlediği dönemde eş sahibi olma (uxor), zengin olma (divitiae), bir mevki sahibi olma (honores) ve benzeri isteklerini sıralayan Augustinus bunların zararlı olduğunu öne sürmektedir: “Zira bir eşin güzelliğine, zenginliğin gösterişine, onurların [mevkilerin] beyhudeliğine ve diğer zararlı ve tehlikeli arzulara karşı karanlıkla dolu bir umutla bu dünyanın yaşamına kendimi adadığım zaman ı ışık içinde yaşıyor olduğumu düşünmenden korkmuyorum” (util. cred., I. 3).³⁴⁷

Güzelliğin geçiciliğinin yanında aşağı bir seviyede tutulduğu da açıktır. Augustinus insan için yaptığı beden ve ruh ayrımını bir de içteki insan-dıştaki insan olarak da yapmaktadır. İçteki insan (homo interior) zekâ (intelligentia) ile ilgiliyken dıştaki insan (homo exterior) bedensel duyularımızla ilgilidir. İnsan ölümlü ve bedene sahip olduğu için anlaşılabilir şeylerden daha çok görülebilen şeyleri daha kolay algılamaktadır (trin., XI. I. 1). Hayvanlarla ortak paylaştığımız özellikler dıştaki insana aittir. Dolayısıyla dıştaki insan beden ve bedenin duyularını kapsamaktadır (trin., XII. I. 1). Hayvanlarla ortak paylaşmadığımız özellikler ise rasyonel olan akıldır. Kadın ve erkeğin ilişkisinde tek bir beden olma (Gen 2: 24) durumunda ise akılda tek bir doğa zekâmızı, eylemlerimizi, performansımızı, mantığımızı ve rasyonel isteklerimizi kapsamaktadır (trin., XII. III. 3). Bu nedenledir ki hayvanlarla ortak paylaştığımız bir özellik olarak dış görünüşe aşağı ve geçici olduğundan önem verilmemelidir. Bütün bu açıklamasına karşın Tanrı karşısında insanı yine dış görünüşüyle betimleyerek örneklendirmektedir: Kusurlarıyla insanların Tanrı’ya olan sevgisini güzel bir kadını seven çirkin bir erkek ile güzel bir erkeği seven çirkin, biçimsiz ve “siyahi” (nigra) bir kadın üzerinden betimlemektedir. Yalnız buradaki ilgi çekici nokta güzel bir kadını seven kişi için *homo* cins adını kullanmasıdır. Normalde *homo* denildiğinde “insanın” nitelendiğini düşünmek uygundur. Ancak tümcenin devamında *homo* öznesi için dış bir nesne (pulchram—feminam, sc.) kullandığı görülmektedir. Bir sonraki tümcesinde ise öncelikle *aut* bağlacıyla karşıtlık bildirerek *homonun* karşısındakinin *femina* olduğunu bize bildirdikten sonra bu özne için de eril bir nesne (pulchrum—hominem, sc.) kullanmaktadır. Dolayısıyla her ne kadar *homo* sözcüğünü kullandığı için kapsayıcı olduğunu öne sürebileceğimiz Augustinus’un nezdinde *homonun* normunun erkek olduğunu açıkça görmekteyiz. Dahası erkeğin çirkinliğini betimlerken *deformis et distorta facie* (görünüşü/yüzü bakımından biçimsiz ve bozulmuş) sıfatlarını kullanırken kadının çirkinliğini *deformis et distorta et nigra* (biçimsiz ve bozulmuş

³⁴⁷ Non enim vereor ne me arbitreris inhabitatum lumine, cum vitae huius mundi eram implicatus, tenebrosam spem gerens de pulchritudine uxoris, de pompa divitiarum, de inanitate honorum ceterisque noxiis et perniciosius voluptatibus.

ve siyahi) sıfatlarını kullanmaktadır (in epist. Ioh., IX. 9). Bu da Augustinus’a göre güzellik standardının kadın için siyahi olmamak olduğunu da göstermektedir.³⁴⁸

Güzelliğin geçiciliği yanında bir de makyaj, süslenme, takı takma gibi konularda da kadınların sadeliği tercih etmelerini salık veren Augustinus Possidius’a yazdığı bir mektupta kadınların yüzlerini daha pembe ve beyaz yapmaları yani makyaj yapmaları konusunda eşlerinin kandırılmayı isteyeceklerinden kuşku duyduğunu, emir üzerine değil de isteyerek kadınların ancak eşleri için kendilerini süsleyip püsleyebileceklerini dile getirmektedir. Daha sonra Hristiyan erkek ve kadınların en iyi süsünün aldatıcı bir boya ya da altın ya da gösterişli bir görünüm değil iyi bir karakter olduğunu eklemektedir (epist., CCXLV). Bir vaazında ise evliliğin yasal olduğunu ancak bakirelerin üzerinde daha fazla yük olduğunu, bunun nedeninin ise insanlara izin verilen şeyi reddetmeleri olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu kadınlar o kadar iyilerdir ki dünyevi evlilikler onlar için artık çok değerli değildir. Tanrı’yı çok sevdikleri için makyajlarına ve süslerine dikkat etmişlerdir (serm., 161, 11). Yine Augustinus makyaj ve süsün yanı sıra kadınların medeni hallerine göre giyinmeleri gerektiğinin de altını çizmektedir. Din görevlisi bir kadının evli bir kadının takılarını takması ya da evlenen bir kadının bakire gibi giyinmesinin günah olduğunu dile getirmektedir. Bu durumu karşıt yaşam biçimleri olarak açıklarken bunlarla paralel olarak erkeğin yaşamındaki tutarsızlıkların da günah olduğunu eklemektedir. Ancak kadını giysi ve takı gibi yüzeysel bir boyutla erkeği ise tutarsızlık gibi soyut bir boyutla yargıladığı görülmektedir (c. Faust., VII. 9). Kadınları ve erkekleri tanımlarken aradaki farkı gözettiği açık olan Augustinus olasılıkla bunu kendi otoritesi olarak belirlediği Paulus’tan almaktadır. Örneğin Paulus verdiği öğütlerde genç “dul” kadınları uğraşı olmayan (otiosae), meraklı (curiosae), geveze (verbosae) ve konuşmamaları gerekeni konuşan (loquentes quae non oportet) olarak tanımlamaktadır (1 Tim 5: 13). Augustinus ise bu kadınları kötü (malis feminis) olarak tanımladıktan sonra aynı özelliklere sahip erkekleri (malis viris) de kötü olarak tanımlayıp bu erkekler için üzgün olduklarını dile getirmektedir (op. Monach.,

³⁴⁸ Romalılar siyah tenli insanlar için birçok sıfat kullanmaktaydı ve bu sıfatlar siyahın derecesine göre farklılık göstermekteydi: *niger*, *perniger*, *nigerrimus*, *fuscus*, *decolor*, *rubens* (Lázaro ve España-Chamorro, 2015: 2178). Sözlükte *niger* sözcüğünün karanlık ve kirlilikle ilişkilendirildiği, dahası karakter söz konusu olduğunda kötülüğü simgelediği görülmektedir; bk. Glare, P. G. W. (1968). *Oxford Latin dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1176. Bartıněk ve Dadák (2015) da siyah tenli insanların Romalılar tarafından olumsuz özelliklerle özdeşleştirilmelerinin olağandışı olmadığını belirtmektedir. Verdikleri örnekler siyah tenli erkekler üzerinedir. Olumlu örneklerin de varlığının altını çizen Bartıněk ve Dadák (2015) siyah tenli insanların da yüksek mevki sahipleri olduğunu dile getirmektedir. Siyah tenli kadınların ise Romalılar tarafından çekici bulunduklarını, hatta şiirlere güzellikleri nedeniyle konu olduklarını belirtmektedir. Bu argümanlara karşın Augustinus sırf ten rengi nedeniyle siyahi kadınlara çirkinlik atfetmiş görünmektedir. Nitekim erkek için kullandığı sıfatlara bir de siyah sıfatını eklemesi bunu göstermektedir. Bu haliyle belki de bunu Moya Bailey’nin ürettiği bir kavram olan *misogynoir* ile ilişkilendirmek yerinde olacaktır. Bailey, 2008’de ürettiğini söylediği *misogynoir* kavramını “Siyah kadınların, özellikle Amerika’daki görsel ve dijital kültürde deneyimlediği siyah karşıtı ırkçı mizojini” olarak tanımlamaktadır; bu konuda çok daha fazlası için bk. Bailey, Moya (2021). *Misogynoir transformed: black women’s digital resistance*. New York: New York University Press.

XXII. 26). Ancak bunları ifade ediş biçimini incelendiğinde erkek ve kadın arasında bir ayrım yapıldığı görülmektedir. Paulus'un sözlerini aktaran Augustinus kadınlar için onları tanımlayıcı biçimde kullanılan sıfatları yazmıştır (otiosae, curiosae, verbosae, loquentes) ve Paulus'un sözlerini onaylamaktadır. Paulus'un kötü kadınlar hakkında söylediklerinin kötü erkeklerde bulunduğunu (quod nos etiam in malis viris) söyleyerek ise erkeklerin bu şekilde—uğraşı olmayan, meraklı, geveze, konuşmaması gerekenleri konuşan—olarak tanımlanmadıklarını, bu huyların erkeklerde bulunduğu sorun olduğunu belirtmektedir ve söz konusu ifadesinde alttan alta bu özelliklerin kadınlara ait olduğu düşüncesinin yatmakta olduğunu öne sürmek yanlış olmaz.

Kilise'nin, bilgeliğin, felsefenin vb. birçok önemli kavramın bir kadın olarak kişileştirilmesi Augustinus'a özgü bir yöntem değildir; ancak bu benzerliği nasıl kurduğu ve kurulan benzerliğin onun düşünceleriyle nasıl paralellik gösterdiği önemlidir. Augustinus bir vaazında Kutsal Kitap'ın izinden giderek bir kadından söz edeceğini belirten Augustinus bu kadının Kilise olduğunu öncesinde vurgulamaktadır. Buna göre Kilise öyle bir kadındır ki iyidir, iyi bir eşi vardır, cesurdur, diğer taşlardan daha değerli bir taştır, eşi onun hakkında güven doludur, eşinin iyiliğine çalışmaktadır, eşine hizmet eder, eşine kendini adamıştır, eşini sever, eşini nasıl memnun edeceğini de düşünür, süslenip püslenmez, kendisini memnun etmeye çalışmaz, kendi çıkarını düşünmez, bir ev hanımı olarak yün ve keten dokur, gece kalkar, ev işlerini düzenler, hizmetçilerine görevlerini verir, uzun eteğine basıp düşmemek için kasıklarını bağlar, eşi evdeki şeyler hakkında endişelenmez, kadın ev halkını giydirdiği gibi eşini de giydiren, ağzını dikkatle açar (serm., 37). Her ne kadar bunların birçoğu Kutsal Kitap'ta birebir yazsa da Augustinus'un bu benzetmeyi sürdürmesi, bunları açıklamaya girişmesi kadına ilişkin toplumsal cinsiyet rolünün bu çerçevede belirlenmeye devam ettiğini, en azından otoritelerin idealinin bu olduğunu göstermektedir. Yine bir eserinde Augustinus ve kişileştirdiği *Ratio*³⁴⁹ insanın beden ve ruhtan oluştuğunu, ruhun daha üstün ve bedenin daha aşağı olan kısım olduğunu, ruha olabilecek en iyinin *Sapientia* olduğunu ve bedene olabilecek en kötünün ise acı olduğunu konuşmaktadır. Bir kadın olarak kişileştirilen bilgelik, yani *Sapientia* kişileştirmenin gereği olarak bir kadına özgü niteliklerle ele alınmaktadır ve nitelikleri cinsellikle sınırlandırılmıştır.³⁵⁰ *Ratio*, Augustinus'a bir insan olarak *amator sapientia*³⁵¹ olmak

³⁴⁹ mantık

³⁵⁰ Augustinus eserlerinde birçok kez bu tür sözcüklerin cinsinin gerçek cinsiyetlerle ilgisi olmadığını belirtmektedir. Örneğin Mesih Tanrı'nın bilgeliğidir derken Mesih (Christus) erirken bilgelik (sapientia) dişi cinstedir (in euang. Ioh., XXXVIII. 11).

³⁵¹ Bu sözcüğün, "philosophia" sözcüğünün etimolojik incelemesi bakımından değerlendirilmesi gerekmektedir. Yunanlar için *philosophianın* Latincedeki karşılığı *amor sapientiadır* ve bu düzlemde filozof (philosophos) da *amator sapientiadır*, yani bilgelik aşığıdır.

için nasıl biri olması gerektiğini sormaktadır. *Sapientia* hiçbir kıyafet giymemesine karşın en iffetlidir, onu sanki çıplakmış gibi görmek ve tutmak yalnızca az sayıda seçilmiş kişiye verebileceği bir ayrıcalıktır. Burada bir kadının kıyafetiyle iffetli olmak arasında bir bağ kurulduğu oldukça açıktır, kadının birlikte olacağı kişiyi seçmesinin ve bu kişilere kendini çıplak göstermesinin seçilen kişilere ayrıcalık olarak bahşedilmesi olumlu bir şeymiş gibi görünse de cinsel ilişki söz konusu olduğunda³⁵² kadının veren, erkeğin alan taraf olmasının altını çizmektedir. Bu durum ise cinsel ilişkiyi katılımcıların ortak etkinliği yapmaktan çıkarmakla birlikte kadının cinselliğini “seçilmiş” ancak “az sayıda” kişiyle kısıtlamaktadır. Ayrıca nasıl ki almak eylemi içerisinde kazanmayı barındırıyorsa vermek eylemi de içerisinde kaybetmeyi barındırmaktadır; bu da kadının vermekle kaybedeceği bir şeyi olduğunu, bu şeyi verdiği takdirde değerinin azalacağını ima etmektedir. Dolayısıyla “seçmek”, “ayrıcalık” gibi sözcüklerle sözde kutsallaştırılan kadın cinsel anlamda bir ödül gibi nesneleştirilmiş, kaybetmeyle gelen değer azalması korkusuyla da sınırlandırılmıştır. Kadınla yaptığı benzetme üzerinden bilgeliği herkesin elde edemeyeceğini anlatan *Ratio*, konuşmasının devamında yalnızca bilgelik için yanıp tutuşmadıkça onu elde edemeyeceğini de bu kez açıkça kadınlar üzerinden anlatmaktadır: “Eğer güzel bir kadının aşkıyla yanıp tutuşuyorduysan, eğer ki senin kendisinden başka herhangi bir şeyi sevdiğini öğrenseydi, haklı olarak kendisini sana vermezdi”³⁵³ (soliloq., I. XIII. 22). Bunun üzerine bilgeliğin aşkının kadına duyulan aşkın tersine herkes tarafından paylaşılabilen bir şey olduğunu dile getiren Augustinus’a, *Ratio* bilgeliğin aşıklarının böyle olması gerektiğini söyledikten sonra bilgeliğin kendisiyle kurulacak ilişkinin gerçekten de iffetli olduğunu ve kirli olmadığını dile getirmektedir (soliloq., I. XIII. 22). Söz konusu ilişki için Augustinus, “bir araya gelme, birlik, bağ, karşılıklı birliktelik, evlilik ya da nişanla oluşturulan birlik, fiziksel olmayan bağlantı” anlamlarını karşılayan *coniunctio* sözcüğünü; “kirlilik, kirli olmak” içinse “bozmak, kirletmek, hastalık bulaştırmak” anlamlarına gelen *contaminare* sözcüğünden türemiş olan *contaminatio* sözcüğünü kullanmaktadır. Kadınla yaptığı benzetmeyi temel alırsak burada bilgelikle kurulacak olan *coniunction*un evlilik olduğunu, *contamination*un ise cinsel ilişki olduğunu öne sürmek mümkündür. Zira daha önce bilge kişinin yalnızca çocuk yapmak amacıyla olmak kaydıyla cinsel ilişkiye girmesi Augustinus’ta hayranlık uyandırmıştır. Buna bir de şöyle bir yorum eklemek yerinde olacaktır: Metinde Augustinus’un kusurlar konusunda ilerleme kaydedip kaydetmediğini sorgulayan *Ratio* evlilik sözcüğünü kullanmamaktadır. Bunun yerine kadın bir eşe sahip olmak (*uxorem*

³⁵² Kaldı ki burada “sanki çıplakmış gibi görmek ve tutmak/sahip olmak” (quasi nudam videre ac tenere) yan cümlesiyle kastedilen şey cinsel ilişkidir.

³⁵³ An vero si alicuius pulchrae feminae amore flagrares, iure se tibi non daret, si aliud abs te quidquam praeter se amari comperisset.

habere) ya da doğrudan kadın eş (uxor) sözcüklerini kullanmaktadır. Bu da aslında *Ratio*'nun, dolayısıyla da Augustinus'un görüşlerinin evlilik karşıtı değil de kadın karşıtı olduğuna ilişkin bir bulgu olarak kabul edilebilir. Bunun nedeni ise evliliğin Hristiyanlıkta kutsal sayılması ve Tanrı'nın emirlerinden biri olmasıdır; bu yüzden kusuru evliliğe değil evlilik içinde kadına yüklemektedir. Dolayısıyla denilebilir ki Augustinus evliliğin ancak cinsel ilişkiyle kirlenebileceğini düşünmektedir ve evlilik içerisindeki bağın fiziksel olmadığının altını çizmektedir. Yine bir başka eserinde *Philosophia* kadın olarak kişileştirilmiştir (c. acad., I. I. 3- I. II. 5). Beslemek, öğretmek, memelerinden içmek gibi kadınla ilişkilendirilen eylemler kullanılmıştır. Erkeğin bilgelik tarafından yönetildiğini öne süren bir filozofun felsefeyi kadın olarak kişileştirmesi oldukça çelişkilidir. Ancak ilişkilendirdiği eylemler aslında kadının yardımcı rolünü de ima etmektedir.

Son olarak korkuyu kadın üzerinden aktarıyor olması oldukça ilginçtir. İki korku arasındaki farkı evli iki kadın üzerinden aktarmaktadır. Bu kadınlardan biri kocasını aldatmaya meyillidir ve kocasından korkmaktadır. Diğer kadın ise kocasını iffetli bir sevgiyle sevmek ister ve yine kocasından korkmaktadır. Ancak ilki kocasının gelip onu zina ederken yakalamasından, diğeri ise kocasının onu terk etmesinden korkmaktadır. Daha sonra bu örnekleri Tanrı'dan korkan iki tür insanla özdeşleştirmektedir (in epist. Ioh., IX. 7). Bunun nedeni Tanrı'nın erillliği olabilir; ancak yarattığı ikilik, yani iyi evli kadın-kötü evli kadın, ruhbanî mizojinide sıklıkla başvurulan bir yöntemdir.

Kadın bir nesnedir.

Augustinus kadını bedenle özdeşleştirdiğinde ona geçicilik atfetmiştir. Kadının varlığını güzelliğine indirgediğinde ise bu geçiciliğe bir de erkeklere tehlike uyarısını eklemiştir. Kadını erkekten bağımsız ele almadığı, kadından çok medeni hallerine göre kadınları değerlendirdiği için de kadını nesneleştirmiştir. Bir anlatıda bir bakirenin bilmeden evli bir erkekle evlenmesi durumunda eğer bakirenin bundan hiç haberi olmazsa zinacı sayılmayacağını, ancak öğrendiği anda bu evliliğe devam ederse zinacı olarak tanımlanacağını dile getirmektedir (reg. ver. fid., VII. 10). Bunu da Roma Hukuku'ndaki toprak kanunlarından irtifak hakkına (ius praediorum) bağlamaktadır. Kurduğu bu bağlam evliliği eşler için bir tür sahiplik kurumuna çevirmektedir. Bu da aslında sık sık alıntılanmış Paulus'un (1 Cor 7: 4) sözleriyle uyumaktadır: “Kadının bedeni kendisine değil, kocasına aittir. Bunun gibi, erkeğin bedeni de kendisine değil, karısına aittir”. Bu konuda bir başka anlatıda Pelagius'un lütuf (gratia) hakkında yazmış olduğu eseri inceleyen Augustinus, Pelagius'un “görme yeteneği değil, ancak iyiyi ya da kötüyü görme insana bağlı” şeklindeki düşüncesine karşı çıkmaktadır. Sözlerine açıklık getirebilmek amacıyla da merhamet ve şehvet için örnekler vermektedir. Fiziksel olarak gözlerle fakir bir

insan görmek mümkündür, ancak merhamet ederek o kişiye yardım etmek içteki gözlerle ilgilidir. Aynı şekilde dıştaki gözlerle arzulanan bir kadın görmek mümkündür, ama o kadına arzulamak amacıyla bakmak içteki gözle ilgilidir (grat. Christ., I. XV. 16). Augustinus'un verdiği bu iki örnek iki zıt eylemi göstermektedir; iyi-kötü (bene-male), sağlıklı-hasta (sanis oculis intuentes-lippientes). Dolayısıyla iyi olanı merhamet ile kötü olanı da şehvet ile ilişkilendirmektedir. Burada sorgulanması gereken ise Augustinus'un merhametin karşısına kötü örnek olarak şehveti seçmesidir. Bir diğer nokta ise Augustinus'un *homo* sözcüğünü kullanarak daha kapsayıcı yazmasına karşın örnek verirken erkek kimliğinden sıyrılamamasıdır. Her ne kadar şehvet örneğinde edilgen eylemler³⁵⁴ kullanmış olsa da burada da *homo* sözcüğünü kullanmayarak kapsayıcılıktan uzaklaştığı görülmektedir. Elbette bunun nedeni kadının bir nesne olarak görülmesiyle ilişkilendirilebilir. Nihayetinde arzuyu yaratanın kadın olduğu düşünüldüğü için Augustinus'un burada edilgen bir yapı³⁵⁵ kullanarak arzulayan erkekten değil de arzulanan kadından söz etmesi doğal bir sonuç olarak tanımlanabilir. “Arzulanan kadın” tanımlamasının bir başka versiyonu erkeklerin dileklerinde görülmektedir: Dinleyicilerine bazı retorik sorular soran Augustinus her istedikleri şeyin iyisini istediklerini öne sürmektedir. Sorduğu sorulardan bu şeylerin kıyafet, çiftlik, kadın eş, çocuklar ve ev olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bir erkeğin kendisine ait, yani kendi malı, onun yetkisinde ve korumasında olan şeyler olarak bunları saymaktadır (serm., 20, 4). Yine bir başka vaazında insanların isteklerinde hep iyiyi tercih ettiklerini belirtirken istenilen şeyler olarak at, çiftlik, ev, kadın eş, kazak ve ayakkabıyı saymaktadır (serm., 28A, 5). Aynı düşünce bir diğer vaazında da yer almaktadır: İnsanların her zaman bir şeyin iyisini istedikleri argümanı için istenilen şeyleri sayarken kır evi, kadın eş, kulübe, çizmeyi saymaktadır (serm., 107, 6).

Kadın bedeninin amacı çocuk doğurmakla sınırlandırılmasını “evlenmeye uygunlukları” bakımından derecelendirilmeleri takip etmektedir. Augustinus bazı sorulara yanıt verdiği bir eserinde İbrahim'in canından olmamak adına eşi Sâre'den kendisini kardeşi olarak tanıtmamasını istemesi ve firavunun Sâre'yle evlenip cinsel ilişkiye girdiği için Sâre'nin onurunun lekелendiği argümanına karşı görüşler sunmaktadır. Krallar tarafından evlilik için uygun bulunan kadınlar (placitae regibus ad coniugum feminae), yani “evlenilecek kadınlar” tanımlaması oldukça dikkat çekicidir. Bununla birlikte söz konusu soruyu³⁵⁶ yanıtlamak için Augustinus'un ele aldığı Sâre, Esther ve Celticius'un zorla alıkoyduğu “dul” kadın anlatılarında (quaest. Dulc., 7. 1-3) kadınların erkeklerin dünyasında pasif olmak durumunda bırakıldıkları,

³⁵⁴ mulier quae concupiscitur (arzulanan kadın)

³⁵⁵ Günümüz medyasının kadın söz konusu olunca kullandığı pasif dille oldukça benzerlik göstermektedir.

³⁵⁶ “Avimelek bir rüya sayesinde Sâre'yi kendisine alması diye kısıtlandığı ve firavuna onla cinsel ilişkiye girsin diye izin verildiği için Sâre'nin onursuzluğu engellemediğini söyleyenlere nasıl yanıt verilmeli?”

yalnızca “kusurlu” olmasına karşın erkeklerin kendilerini tutmakta zorlandıkları bedenleri nezdinde bir cinsel nesne olarak görüldükleri çok net bir biçimde görülmektedir. Başka bir nokta ise bu üç kadının istemediği bir cinsel ilişkiye girmesini engellemek için Tanrı karşılarındaki erkeklerin uyumasını ve rüya görmesini sağlamaktadır. Burada akla birçok soru gelmektedir. Öncelikle bu kadınların Tanrı katında “tecavüz edilmelerinin engellenmesini” sağlayacak ne tür özellikleri bulunmaktadır? Tanrı tecavüze uğradıkları için lekelenmiş sayılabilecekler arasında nasıl bir ayırım gözetmektedir? Tecavüz Tanrı tarafından failini engelleme biçiminde durdurulabilecek bir eylemse niçin tecavüz edilenler suçlanmaktadır?³⁵⁷

Son olarak Augustinus uzun yıllar beraber yaşadığı ve oğlu Adeodatus’un annesi olan kadının adını vermemekte, dahası ondan söz ederken yalnızca sıfat kullanmakla yetinmektedir: “O yıllarda birine sahiptim”³⁵⁸ (conf., IV. 2. 2). Bunun nedeni birlikte olduğu bu kadının sosyal statüsünün düşük olması da olabilir ya da onu yalnızca odalık olarak görmesi de olabilir.

Kadın şeytanın yardımcısıdır.

Eyüp’ün eşinin yeni Havva olduğunu söylemektedir (serm., 359A, 6). Yine Eyüp’ün eşinden bahsederken onu Havva, şeytanın yardımcısı (diaboli adiutrix) olarak tanımlamaktadır (serm., 22A, 3). Çünkü Augustinus’a göre yılan erkekle değil kadınla konuşmuştur. Erkekle konuşmaya cüret etmemiş, kadını kullanmıştır. Zayıf olan aracılığıyla güçlü olanı alt etmiştir. Ancak Mesih her iki cinsiyeti de onurlandırmaktadır. Erkek cinsiyeti kendi bedeninde, kadın cinsiyeti ise Meryem’in bedeninde onurlandırılmıştır (serm., 190, 2).³⁵⁹ Buna karşın Augustinus, Eyüp söz konusu olduğunda eşinin de ikinci Havva olduğunu sert bir biçimde söylemekten çekinmemektedir. Birçok anlatıyı görüşüne uygun biçimde rasyonalize eden Augustinus bu anlatıyı da farklı bir biçimde okusaydı ne olurdu? Eyüp’ün eşi, onun hastalığı nedeniyle büyük acılar içinde olduğunu gördüğü ve ölürse bundan kurtulacağı düşüncesiyle Tanrı’ya küfretmesini teklif etmiş olabilir mi? Bu açıdan bakıldığında Eyüp’ün eşinin ona olan sevgisi o kadar büyüktür ki eşinin acı çekmesinden Tanrı’ya karşı çıkmasını yeğlemektedir. Ancak olasılıkla Tanrı söz konusu olduğunda eşlerin birbirlerinden önce Tanrı’ya saygı duymaları gerektiğini belirttiği için bunu bu şekilde yorumlamamaktadır. Yine de Lut’un yaptığı yanlış kabul ettiğinde olduğu gibi Eyüp’ün eşinin de bir yanlış yaptığını söyleyerek bunu yumuşatabileceği açıktır. Bir başka vaazında yine bir kadın eşin, yasaları kendi çıkarına

³⁵⁷ Bk. quaest. Dulc., 1. 8.

³⁵⁸ In illis annis unam habebam. Bu tümceyi “o yıllarda biri vardı” diye de çevirmek mümkündür. Ancak buradaki tam anlamı vermek Augustinus’un yaklaşımını anlayabilmek açısından daha önemli olduğundan yukarıdaki çeviri tercih edilmiştir.

³⁵⁹ Benzer düşünce için bk. serm., 184, 2; serm. nr., 159B, 10.

nasıl kullanabileceğine örnek vermektedir. Kadının “kadınsı kurnaz alıntılarla” eşini kandırdığını dile getirmektedir. Şeytanın yine Havva aracılığıyla erkeği kandırdığını da eklemektedir (serm. nr., 159A, 7). Yine Restitutus adlı bir rahibe yazdığı bir mektupta bir skandaldan söz etmektedir. Din görevlisi bir erkek ailesiyle yaşamakta olan bir rahibenin onu baştan çıkarmaya çalıştığına ilişkin bir şey anlatmaktadır ve Augustinus olanların bu erkek görevlinin anlattığı gibi olduğuna inanmaktadır. Restitutus’a da rahibeyi dinlememesi gerektiğini, kadının ağına birilerini düşürmeye çalıştığını iddia etmektedir (epist., 13*). Bu ayrımcılığına karşın aynı konuda kimi yerde birleştirici olmaya çalıştığı görülmektedir. Örneğin İsrailîlerin bir zamanlar yabancı kadınlarla evlenebildiklerini, ancak bir süre sonra inançlarını bırakıp eşlerinin tanrılarına inanmaya başladıklarını dile getirmektedir. Musa da bunun üzerine yabancı kişilerle evlenmeyi yasaklamıştır (adult. coniug., I. 18. XX). Kutsal Kitap’taki örnekler erkek üzerinden verilse de Augustinus yeri geldiğinde bunun her iki cinsiyet için de eşit olduğunu vurgulamaktadır. Ancak burada İsrailîlerin kadınların yönlendirmesiyle dinden çıktığı algısı oldukça dikkat çekicidir. Buna karşın bir vaazında karşı taraf kadın da erkek de olsa kendilerini Tanrı’nın yolunda ilerlemekten alıkoyuyorsa, karşı tarafı dinlememeleri gerektiğini bildirmektedir (serm. nr., 159A, 13).

2.2.2.4. Kadın Cinsiyetinin Amacı

Çocuk dünyaya getirmek doğal bir dürtüdür ve kadın cinsiyetinin işlevi çocuk doğurmaktır.

Augustinus çocuk dünyaya getirmenin doğal bir arzu olduğu savını Lut ve kızlarının anlatısı üzerinden inşa etmektedir: Lut’un kızlarının, başka erkek kalmadığı gerekçesiyle babalarıyla ilişkiye girmeleri konusunda Augustinus bunun sapkınlık olduğunu kabul etse de (c. Faust., XXII. 42) bunun altındaki nedenin insan türünü korumak amacıyla çocuk dünyaya getirmek için duyulan doğal bir arzu (naturalis affectus) olduğunu öne sürmektedir. Hiç anne olamamaktansa babalarından hamile kalıp anne olmayı tercih etmişlerdir (c. Faust., XXII. 43). Bu doğal arzu kadının kadın olmasıyla belirlenen işlevinden ileri gelmektedir. Augustinus bunu İsa’nın insan kimliğinin anne ve babası üzerinden dile getirmektedir: “Ancak işlevi doğum yapmak olan bir cinsiyet aracılığıyla [Kutsal Ruh] bunu öyle bir şekilde gerçekleştirdi ki çocuk [İsa] aynı zamanda [Meryem’in] eşine de doğdu” (serm., 51, 30). Böylelikle Meryem üzerinden kadın cinsiyetinin varoluşunu ve tek işlevini çocuk dünyaya getirmeye açıkça bağlamaktadır.

Kadın bu dünyada bir kap işlevi görmektedir.

Bir erkeğin eşini nitelendirmek için “kap” anlamına gelen *vas* sözcüğünü kullanmaktadır. Bu sözcüğü Petrus da erkeklere eşlerini daha zayıf kaplar olarak onurlandırmaları gerektiğini

söylerken kullanmaktadır (c. Iulian., V. IX. 40). Bir başka anlatıda da kadın eş için “kap” sözcüğünü tercih etmektedir: Augustinus evlilik içerisinde çocuk dünyaya getirdikten sonra onların yeniden Mesih’te doğmasını sağlama niyetiyle bir “kaba”, yani kadın eşine sahip olursa³⁶⁰, ona Paulus’un sözlerinden (1 Thess 4: 3-5) yola çıkarak hastalık olarak nitelendirdiği şehvete değil kutsallıkta ve onurda sahip olacaktır (nupt. et concup., I. VIII. 9). Bölümün başından sonuna kadar insan, yani *homo* sözcüğünü kullanmasına karşın Augustinus “kap” sözcüğünü “kadın eşi” nitelemek için kullanmaktadır. *Vas* sözcüğü “içine sıvı, yemek vs. gibi şeyler konulan kap kakak, araç, donanım” anlamlarına gelmektedir ve “başkasının kabını”³⁶¹ sözcük öbeğine açıklık getirirken “başkalarının kadın eşlerini”³⁶² sözcük öbeğini kullanmaktadır. Dahası *id est* bağlacıyla açıkladığı *coniugem suam* sözcük öbeği de sözü edilen kabın kadın olduğunu doğrulamaktadır, çünkü *coniunx* sözcüğü nadiren erkek eş için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu bölümde de yine *homo* sözcüğünü—her ne kadar kapsayıcı olmaya çalışsa da—norm olarak gördüğü erkeği nitelemek için kullandığına başka bir örnek olduğu düşünülebilir. Bir de kadın cinsiyetini insan türüne dahil olarak ele almış olsa da Augustinus’un, kadının cinsiyet olarak işlevini çocuk doğurmak olarak belirlediği için eş olduğunda erkeğin tohumu ve oluşacak olan çocuk için bir kap vazifesi gördüğünü öne sürmek mümkündür. Yine Augustinus, Antoninus adlı birine yazdığı mektupta Antoninus’un eşi için içine Tanrı korkusu aşılmasını, tinsel bir okuma ve ciddi bir tartışma ile onu beslemesini öğütlemektedir. Ancak burada eşi için *uxor*, *mulier*, *femina* gibi bir sözcük yerine “oldukça aşağı/zayıf bir kap” şeklinde çevirebileceğimiz *infirmior vas* sözcük öbeğini kullanmaktadır (epist., XX. 3).

Çocuk dünyaya getirmek için “kadınlar kullanılmalıdır”.

Augustinus kadın cinsiyetinin varoluş amacını çocuk doğurmak olarak tayin ettikten sonra kadınları bir kap olarak nesneleştirerek onların varoluş amaçları doğrultusunda kullanılması gerektiğini birçok anlatıda vurgulamaktadır. Örneğin Yakup’un dört eşi olması konusunda ise onun suçlanmaması gerektiğini, onun çağında bunun normal olduğunu dile getiren Augustinus kendi çağında bunun suç olduğunu belirtse de Yakup’un eşleriyle olan ilişkisi için “kadınları kullanmak” (*illis mulieribus utebatur*) sözcük öbeğini kullanmaktadır. Buna göre Yakup eşlerini şehvet için değil çocuk dünyaya getirmek için “kullanmıştır” ve döneminin yasaları buna izin verdiği için suç işlemiş sayılamaz (c. Faust., XXII. 47). Dolayısıyla Augustinus için kadınlarla ilişkinin iki amacı olabilir, biri şehveti gidermek ve diğeri de çocuk dünyaya

³⁶⁰ Hac intentione cordis qui suum vas possidet, id est, coniugem suam...

³⁶¹ vase alieno

³⁶² uxores alienae

getirmek. Üstüne üstlük “kullanmak”³⁶³ eylemi de kadını nesne olarak kabul ettiğinin bir kanıtıdır. Ancak ilginç olanı öykülerini aktardığı kişilerin eşlerinin de onlarla olan ilişkilerine çocuk dünyaya getirme odaklı baktıklarını öne sürmektedir. Hatta böyle olmadığı zaman, yani çocuk dünyaya getiremediklerinde başka bir kadından eşlerinin çocuklarının doğmasını sağladıklarını da buna kanıt olarak göstermektedir (c. Faust., XXII. 48). Yine izin verilen şeylerde bile günah olabileceğini öne süren Augustinus bir kadınla evlenmenin izin verilen bir şey olduğunu, ancak bunun asıl amacının evlilik sözleşmesinde bile yazdığı üzere çocuk doğurmak olduğunu, bu amaç dışında erkek eşini “aşırı kullanırsa” (uti uxore amplius) bunun günah olduğunu belirtmektedir (serm., 9, 18). Yine de Augustinus cinsel ilişkiye girmekten çok çocuk dünyaya getirmek amaçlı birden fazla kadını “kullanan/sömüren” erkekleri, kadının bedenini sevdiği için tek bir kadınla birlikte olan erkekten daha çok onayladığını söylemektedir. Çünkü ikincisinde söz konusu olan şehvettir. Paulus da (1 Cor 7: 2) kendilerini kontrol edemeyenlerin evlenmelerini isterken Augustinus Tanrı’nın gözünde bu kişilerin, yalnızca çocuk dünyaya getirme amaçlı birden fazla kadınla birlikte olan erkeklerden daha düşük seviyede olduklarını dile getirmektedir. Ona göre çocuk dünyaya getirmek için girilen cinsel ilişki yemek, içmek gibi bedenin esenliğini ilgilendirmektedir (doctr. Christ., III. 61). Cinsel ilişkiyi Paulus’un sözlerinden yola çıkarak belli şartlarla koşullandırdığı çerçeve içerisinde yine “kadının kullanımını” konu edindiği bir bölümde, kadının “her türlü kullanımını” övmek durumunda kalan Iulianus karşısında Augustinus sözü edilen “kullanımın” doğal olsa da kınanabilir olduğunu, zinadan doğan çocukların da bu yüzden doğal çocuklar olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca Augustinus Paulus’un (Rom 1:26-27) şehveti övmediğini, insanın dünyaya gelmesini sağlayan “kullanımdan” söz ettiğini öne sürmektedir (c. Iulian., III. XX. 41). Bu örneklerle karşın şehvet söz konusu olduğunda “kadınları kullanmak” eylemini köpeklerin çiftleşmeleriyle bir tutarak oldukça aşağı konumlandırmaktadır. Augustinus Eski Ahit’in insanların evliliği yasaya uymak amacıyla yaptığını, ancak onun döneminde evliliğin insan doğasına bir teselli olarak zayıflığa karşı ilaç olması amacıyla yapıldığını dile getirmektedir. Çocuk dünyaya getirmenin köpeklerinki³⁶⁴ gibi şehvetle “kadınları kullanmakla” değil,

³⁶³ *Utor, uti, usus* eylemi “kullanmak, tüketmek, görevlendirmek, kontrol etmek, yönetmek, yararlanmak, davranmak, sömürmek, deneyimlemek” anlamlarını karşılamaktadır.

³⁶⁴ Augustinus köpeklerden çok olumlu söz etmemektedir. Örneğin bir eserinde on emiri yorumlarken dördüncü emirle (Exod 20: 12) Mısır’daki at sineği salgınına dördüncü salgın olduğu gerekçesiyle (Exod 8: 20-32) bağdaştırmaktadır. Bunun için Yunancada “köpek sineği” anlamına gelen *κυνάμυια* (Cynamyia) sözcüğünün anlamını söyledikten sonra konuyu köpeklere getirmektedir. Köpeklerin ailelerini tanınamalarının onların karakteristiği olduğunu belirtmektedir. Köpeklerin doğarken görmemelerini de ailelerini tanınamaları özelliğine bağlamaktadır (serm., 8, 7). Başka bir eserinde de Kynik filozofları köpeklerle bir tutarak ortalık yerde cinsel ilişkiye girmeyi köpeklere özgü diyerek köpekleri aşağılamaktadır (nupt. et concup., I. XXII. 24). Yine başka bir eserinde Kutsal Kitap’ta yer alan “Kutsal olanı köpeklere vermeyin. İncilerinizi domuzların önüne atmayın. Yoksa

evliliğin dürüst düzeniyle olması gerektiğini de eklemektedir (bon. viduit., VIII. 11). Bir başka eserinde Augustinus, Simoncularla ilgili bilgileri aktarırken kurucu Simon'un "kadınları fark gözetmeksizin kullanmanın nefret edilesi iğrençliğini"³⁶⁵ öğrettiğini dile getirmektedir (haer., I). Tek eşliliği savunan Augustinus, Simoncuların bu öğretisini doğal olarak nefret edilesi iğrençlik olarak tanımlamaktadır, ancak dikkat çekici bir nokta şudur ki genellikle cinsel ilişkiden söz ederken kullandığı *concumbere* eylemi yerine "kullanmak, yararlanmak" anlamlarını karşılayan *uti* eylemini tercih etmiştir. Bu da Augustinus'un bir kadının evlilikle kutsanmış tek eşli bir ilişki içerisinde olmadıkça girebileceği herhangi bir cinsel ilişkide kullanıldığını ya da faydalanıldığını düşündüğünü gösterebilir. Bir başka eserinde cinsel ilişkide kadının doğal kullanımını (*usu naturalis*) ele alan Augustinus bir erkek bir fahişeyle bile birlikte olsa bu cinsel ilişkinin doğal kullanım olabileceğini dile getirmektedir. Erkek erkeğe cinsel ilişki örneğini de vererek aslında kastettiğinin vajinal penetrasyon olduğunu vurgulamaktadır (nupt. et concup., II. XX. 35). Dolayısıyla bir erkek kadınla birlikte olduğunda bunun doğal olmayan kullanım olmasına neden olan şey vajinal penetrasyon harici şeylerdir. Yeniden kadını bedene indirgemekte ve cinsel ilişkide kullanılacak bir nesneye dönüştürmektedir. Üstelik bu kullanımın da yaklaşımın da oldukça aşağılayıcı olduğunun farkındadır. Çünkü kişinin ne zaman kirlenmiş ve pis sayılacağı konusunda seçenekleri sayarken kadın gibi kullanılmayı³⁶⁶ da katmaktadır (de mend., IX. 15).

Erkeğin tohumu çocuk olmasını sağlayan yegâne şeydir.

Augustinus çocuğun varoluşundaki baş nedenin her zaman babada olduğunu belirtmektedir: *in patre semper est principalis cause proles* (cogn. vit., XI). Dolayısıyla çocuk olmasını sağlayan şey babadan gelmektedir. Öte yandan kadını bedeni nedeniyle verimli bir toprağa benzeterek insan ırkının ekildiği ve türediği bir toprağa indirgemektedir (gen. ad litt., IX. IX. 15). Kadın söz konusu olduğunda toprak benzetmesini aynı eserde yine tekrarlamaktadır: Yaratılan ilk insan olarak erkeğin niçin bir yardımcıya gereksinim duyduğu şeklinde bir soru sorulduğunda Augustinus toprak ve tohum benzerliğinden yola çıkarak çocuk dünyaya getirmek yanıtını vermektedir. Yeryüzü yaratılırken tohum toprağa ekilerek ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla burada toprak ne ise kadın da erkek için odur. Kısacası tek vasfı çocuk doğurmaya indirgenmiştir ve erkeğe yalnızca bu konuda yardımcı olacak olması da— her ne kadar Augustinus kadınların da aynı rasyonel akla sahip olduğunu ileri sürse de— kadının yaratılış

bunları ayaklarıyla çiğnedikten sonra dönüp sizi parçalayabilirler." (Matt 7: 6) sözlerini hatırlatmaktadır (serm., 60A, 1).

³⁶⁵ ...detestandum turpitudinem indifferenter utendi feminis.

³⁶⁶ patiaturve muliebria

amacıyla dünyadaki yerini belirlemektedir (gen. ad litt., IX. III. 5). Aynı sorguya devam eden Augustinus, erkeğin cennette yaptığı tarım işlerine bir yardımcı gerekiyor olsaydı ya da Adem yalnızca yalnızlık çekiyor olsaydı yardımcı olarak bir erkeğin yaratılmasının daha iyi olacağını dile getirmektedir. Bir ailenin huzuru için birinin yönetmesi, diğerinin itaat etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu da ancak birinin diğerinden daha önce yaratılmış olmasına bağlanabilir. Dahası kadının erkeğin kaburgasından yaratılması da bu yöneten-itaat eden argümanına uymaktadır. Çünkü Tanrı'nın bir kadını yaratmak için erkeğin kaburgasını almasına gereksinimi yoktur. Augustinus açıkça kadının yaratılması için başka bir neden bulamadığını da bildirmektedir (gen. ad litt., IX. V. 9). Hatta bunu ileride bir bölümde yine vurgulamaktadır: “Eğer çocuk doğurmayı bir kenara bırakırsanız, bir eş bir erkeğe başka hangi konuda yardımcı olabileceğini düşünemiyorum” (gen. ad litt., IX. VII. 12).³⁶⁷ Kadını eş olduğunda toprağa benzeten Augustinus için kadın eşin özelliklerinden biri de bir tarla gibi “verimli” oluşudur: Özgür sanatlarla ilgilenen kişilerin insan ilişkileri söz konusu olduğunda her şeyi olması gerektiği gibi yargılayacaklarını anlatırken Augustinus karşıtlıklarla savını güçlendirmektedir. Bu karşıtlıklar içerisinde ilki [başka] bir erkeğin (alius) “çocuk sahibi olmayı” (habere liberos) isteyip de çocuk sahibi olmaması ile bir başka erkeğin eşinin “verimli oluşuyla” (fecunditas) rahatsızlık duymasıdır (ord., II. V. 14). Erkeğin tohumunun yanında kadının verimli bir toprak gibi oluşu büyük bir değer taşımamaktadır. Örneğin ona göre İbrahim'in eşi Sare'nin isteğiyle cariyeye Hacer'den dünyaya gelen çocuk kadının rahminin değil erkeğin tohumunun ürünüdür, bu çocuk yasal eşin isteğiyle dünyaya gelmiştir (in euang. Ioh., XII. 4). Yine başka bir anlatıda Cebrail'in İsha'nın hamile kalıp doğuracağı müjdesini İsha'ya değil Zekeriya'ya vermesinin nedenini Zekeriya'nın tohumun kaynağı olmasına bağlamaktadır (serm., 291, 3). Son olarak Meryem örneğiyle “kadının toprak gibi verimli oluşuna karşın” aslında en iyi idealin Meryem tarzı bakirelik olduğunun da altını çizmektedir. Ona göre Meryem evliliğin yaratıcısı, bakirelerin başıdır.³⁶⁸ Evlilikteki doğurganlık iyi bir şeydir, vücudun bütünlüğü daha kutsaldır (serm., 188, 4). Bir başka eserinde yine erkeği “tohum” nedeniyle yüceltmektedir. İbrahim ve eşi Sare ile Hatice'den olma çocukları, İshak ile eşi Rebeka'dan olma çocukları, Yakup ve eşleri ile cariyelerinden olma çocuklarını karşılaştıran Augustinus özgür bir kadından doğan çocuklar ile cariyeden doğan çocukları öncelikle karşılaştırmakta ve cariyeden doğanları kötü olarak nitelemektedir. Ancak bu denklemi Rebeka'nın çocukları

³⁶⁷ Non itaque video ad quod aliud adiutorium mulier facta sit viro, si generandi causa subtrahitur?

³⁶⁸ Augustinus'a göre Meryem'le birlikte bakirelerin saygınlığı başlamıştır. Augustinus Meryem'in anne olabildiğini, ancak bir erkek tarafından bilinmediğini; kendisine eş anlamını da taşıyan *mulier* sözcüğünün kullanıldığını, ancak bunun bakire saflığını kaybetmesinden dolayı olmadığını yalnızca onun cinsiyetine ilişkin olduğunu belirtmektedir. Havva için ise eşinin kaburgasından yapıldığını, henüz eşi tarafından bilinmediğini ve yine de *mulier* olarak nitelendirildiğini dile getirmektedir (in epist. Ioh., X. 2).

bozduğu için bu kez de rahim ne kadar farklılık gösterse de önemli olanın tohum olduğunu iddia ederek odağı erkeklere, yani İbrahim, İshak ve Yakup'a çevirmektedir. Bu karşılaştırmayı ise vaftiz bağlamında değerlendirmeye katmaktadır. Şöyle ki kötü kişiler tarafından vaftiz edilen kişiler cariyeden doğmuş çocuklar gibi kötü olsa da tohum bakımından Tanrı'nın çocuklarıdır (in euang. Ioh., X. 10-11). Aynı eserin devamında yine rahmin değil tohumun öneminin altını çizmektedir. İbrahim'in eşi Sare'nin tavsiyesiyle cariyeye Hacer'den dünyaya gelen çocuğunun kadının rahminin değil erkeğin tohumunun olduğunu, yalnızca yasal eşin isteğiyle olduğunu vurgulamaktadır (in euang. Ioh., XII. 4).

Kadının rahmi kirlidir.

Augustinus en başta Meryem'in rahminden doğduğu için Mesih'in kirlendiğini söyleyen Maniheistlere karşı çıkmaktadır (c. Secundin., 23). Pelagiusçulardan Iulianus da savundukları dogma neticesinde kendi annesinin rahmini kötülediği için oldukça sert bir çıkışla Iulianus'a onu kimin doğurduğunu, iffetli bir kadın mı yoksa bir fahişe mi olup olmadığını sormaktadır (c. Iulian., III. XVII. 32). Bu soruyla amaçladığı Iulianus'u "küçük düşürerek" kendi savını güçlendirmektedir. Bu "sapkın" akımlar İsa'nın doğumu ve Meryem'in bakireliği üzerinde sıklıkla durmaktadır. Augustinus da "Hristiyanların yanlış yollara sapmasını engellemek adına" bu akımlara yanıt vermektedir. Ona göre insanın düşüşü kadının şeytanın zehrini yüreğinde büyütmesiyle olmuştur. Dolayısıyla bir kadının, yani Meryem'in Tanrı'yı rahminde taşıyıp onu doğurmasıyla da insanlığın kurtuluşu sağlanmıştır. Her cinsiyet kovulmuştur, her biri eski haline getirilmiştir. Bir kadın aracılığıyla kovulan insanlık bir kadın aracılığıyla esenliğe kavuşmuştur (serm., 289, 2). Mesih'in bir kadından doğuşuna ilişkin Kutsal Kitap'ın ilk dili olan İbranicede "kadın" sözcüğünün sadece cinsiyet belirttiğini, bakirelik belirtmediğini, dolayısıyla Mesih'in cinsiyet olarak bir kadından doğduğunu dile getirmektedir (serm., 49A, 1).

İnsan türünün devamı erkek ve kadının ortak uğraşısıdır.

Augustinus toplulukların bağının ise erkek ve kadının cinsel birleşmesinden doğacak olan çocuklarla kurulduğunu dile getirmektedir (bon. coniug., I. 1). Bu düşünce de çocuk dünyaya getirmeyi hem dinsel hem de toplumsal bir görev haline getirmekte ve sorumluluğu erkek ile kadına yüklemektedir. Dolayısıyla Augustinus özellikle Eski Ahit'te yer alan ilişkilerin açıklanmasında bu düşünceden yararlanmaktadır. Augustinus'a göre İbrahim, İshak, Yakup gibi kutsal patriyarklar zevke düşkünlükleri (libidinosos) nedeniyle değil ailelerinin devamlılığı için zekice bir istekle hareket etmektedirler (c. Faust., XXII. 48). Benzer biçimde Yakup'un eşlerinin cariyelerini eşlerine vermeleri de çocuk dünyaya getirme amacını taşımaktadır (c. Faust., XXII. 49). Yine Yakup'un dört eşten birçok çocuk dünyaya getirmesi konusunda

Augustinus “bir eş ve zeki bir ebeveyn” gibi evlilikten beklentisi çocuk olduğu için, çocuk istemeleri üzerine eşlerinin otoritelerine boyun eğdiğini dile getirmekte ve hatta “sanki annenin kim olacağı konusunda aranızda anlaşın, ben baba olacağım için benim için fark etmez” demiş gibi olduğunu belirtmektedir. Bütün bunları ise Yakup’un istekleri üzerindeki kontrolü ve çocuk dünyaya getirme konusundaki arzusu olarak yorumlamaktadır (c. Faust., XXII. 50).

Doğal düzenin korunmasını ve bozulmamasını talep eden ebedi yasayla evlilik içi cinsel ilişki yalnızca çocuk dünyaya getirme amaçlı gerçekleştirilmelidir. Dolayısıyla yalnızca günahkar arzusunun tatmin edilmesi için kadınların fuhuşunun tanrısal ve ebedi yasa tarafından yasaklandığını belirtmektedir (c. Faust., XXII. 61). Çocuk dünyaya getirmek fuhuş yaparken ya da ölçülü cinsel ilişkiye girmedeki gibi şehvet olmadığından günah değildir (gen. ad litt., III. XIII. 21). Yahuda ve gelini Tamar’ın öyküsünde de (Gen 38) Tamar’ın Yahuda’yı sanki bir beden işçisiymiş gibi kandırıp ondan hamile kalmasını çocuk istemesi açısından az da olsa bir ölçüde masum görmektedir. Çünkü suç içeren bir arzu nedeniyle değil çocuk dünyaya getirmek için böyle bir yalana başvurmuştur. Yine de evlilik olmaksızın anne olmaktansa çocuksuz kalmanın daha iyi olacağını eklemektedir. Ebedi yasanın yasaklamış olduğu fuhuş yoluyla bir kadınla birlikte olan Yahuda’nın ise suçunu kabul etmektedir (c. Faust., XXII. 61). Augustinus Eski Ahit döneminde³⁶⁹ birden fazla kadınla evlenen erkeklerin amaçlarının olabildiğince çok çocuk sahibi olmak istemeleri olduğunu, eğer başka bir yolu olsaydı seve seve o yolu deneyeceklerini belirtmektedir. Nihayetinde insanlığın devamını sağlayan şeyin “kadın eşlerle evlenmek” olduğunu da açıklamaktadır (serm., 51, 23). Bunlara karşın Eski Ahit’in erkekleri için çocuk yapmak kutsalken³⁷⁰ çağının erkekleri için artık bu durum bedensel olmuştur (bon. coniug., XVII. 19). Yine ilk evliliğin çocuklarının birbirleriyle evlenmesi, yani kız kardeşlerin eş olarak alınması konusunda insan nüfusunun azlığının bunu gerektirdiğini, doğal zorunluluk ortadan kalktığında ahlakın bunu kınadığını dile getirmektedir (civ., XV. 16). Kendi çağında yeteri kadar insan nüfusu arttığı için bakireliğin Tanrı tarafından daha çok övüldüğünü öne süren Augustinus, evliliğin içinde şehvet barındırdığı için kötü olan cinsel ilişkiyi bağışlanabilir yaptığını ve hatta bir kötüyü iyi yaptığını dile getirmektedir. Evlilik içindeki iyilikleri ise şu şekilde sıralamaktadır: *fides, proles, sacramentum*; yani sadakat, çocuk ve yemin (gen. ad litt., IX. VII. 12). Bu üç iyi şeyden hareketle erkekle kadının üreme amaçlı birleşmesinde evliliğe

³⁶⁹ Bir başka eserinde bu kez eskiden insanların cennetin krallığını dünyevi bir krallık olarak düşündükleri için çok sayıda çocuk dünyaya getirmeyi istediklerini öne sürmektedir. Bu nedenle erkekler birden fazla eş alarak çokça çocuk dünyaya getirmiştir. Ancak bir kadının birden fazla eş aldığı durumlar söz konusu olmamıştır, çünkü bu kadını verimli yapmamaktadır. Aksine kadını bir *meretrix* konumuna sokmaktadır (doctr. Christ., III. 47).

³⁷⁰ Atalarının yalnızca çocuk dünyaya getirmek amaçlı evlendiklerini dile getiren Augustinus yine atalarının birçok eşi olmasına karşın hiçbirine cinsel arzu nedeniyle yaklaşmadıklarını, amaçlarının çocuk dünyaya getirmek olduğunu belirtmektedir (serm., 51, 22).

ait doğal bir yarar bulunduğunu belirtmektedir. Ancak taraflar bu yararı şehvet amaçlı kullanırsa kötülük etmiş olmaktadır. Şehvet amaçlıdan Augustinus'un kastettiği *bestialiter* yani vahşi bir hayvan gibi kullanmaktır. Bu zarfı daha da vurgulamak, şehveti daha da kötülemek ve üreme amaçlı evliliği yüceltmek adına mantık bahsedilmemiş vahşi hayvanlardan, birçok kuşta bulunan özelliklerden söz etmektedir: Belirli bir çift birlikteliği içerisinde olmaları, yuva yapmadaki sosyal becerileri, yumurtalarına bakarken karşılıklı bir iş bölümü yapmaları ve yavrularını beslerken vardiyalı iş yükü paylaşımı. Bütün bu özellikler Augustinus için kuşların bile birleştiklerinde şehveti dindirmek için değil de türlerinin devamını getirmek amacını taşıyorlarmış gibi görünmektedir (nupt. et concup., I. IV. 5). Kaldı ki Augustinus bilge ve ölçülü olan kişilerin yemek ve içmek konusunda amaçları nasıl hayatta kalmaya yetecek kadar beslenmekse evlilik ve cinsel ilişki konusunda da yalnızca çocuk dünyaya getirmeye yetecek kadar olduğunu belirterek çocuk dünyaya getirme amacına bilgelik ve ölçülülük yüklemektedir (serm., 51, 24). Dahası kurtuluşa erişen kişiler için öte dünyada böyle bir zorunluluk kalmayacağını da dile getirerek insanların ulaşması gereken idealin meleklerin yaşamı olduğunu da ima etmiş olmaktadır. Ancak bu imayı yaparken insanın kadın eşi (uxores) gereksinim duymayacağını söylemesi de eril norm üzerinden değerlendirme yaptığını göstermektedir (serm., 335L, 2).

Augustinus, Maniheistlerin çocuk karşıtı görüşlerine karşı çocuk-evlilik ilişkisini daha da çok vurgulamaktadır: Onların iffetli oluşlarının aslında iffetsizlik olduğunu, cinsel ilişkinin tek ahlaki savunması olan evliliği yasaklayıp cinsel ilişkiyi yasaklamadıklarını dile getirmektedir. Evliliğin tek gerekçesini çocuk dünyaya getirmek olarak belirleyen Augustinus, Maniheistlerin kadınların regl dönemlerinden sonra doğurgan oldukları için bunu takip etmek gerektiğini, onlara göre evliliğin şehveti bastırmanın bir yolu olduğunu, çocuk dünyaya getirmenin ise bir ruhu daha bedende hapsedmek olduğunu söylemektedir. Evlilik ve çocuk ilişkisini ise *matrimonium* ve *mater* sözcükleri temelinde açıklamaktadır: Eğer bir kadın eş ise bu evliktir (*matrimonium*), ancak bir kadının anne (*mater*) olmamasına çaba gösteriliyorsa o kadın eş değildir (mor. eccl. Manich., II. XVIII. 65).

2.2.2.5. Kadınlık Statüleri ve Bunlara İlişkin Haller³⁷¹

Augustinus bir vaazında Kilise'de yeri olan kişilerin özelliklerini sıralamaktadır: Bakirelerin vücut bütünlüğü, “dul” kadınların cinsel ilişkiden uzak duruşları, evlilerin ölçülülüğü. Yeri

³⁷¹ Alt başlıklarda yer alan cinsel ilişki ve cinsel istismar maddeleri Augustinus'un kadın bedenini nasıl tanımladığına ilişkin yanıtlara ulaşmak için çok gerekli düşünceleri içermektedir. Bu nedenle söz konusu başlıklar altında doğrudan kadına ilişkin görüşleri yer almasa da Augustinus'un söylemlerini bütünüyle anlamlandırmada yararlı olacağı düşünüldüğü için bu başlıklar açılmıştır.

olmayan şeyler ise zina, kanunsuz ve ceza verilmesi gereken ahlaksızlıklar (serm., 96, 9). Kadınları erkeklerle olan ilişkilerine göre kategorize ederek bu kategorileri birbiriyle karşılaştırmış ve bu karşılaştırmayla her birine bir statü bahşetmiştir. Bakireliğin erkekler için geçerli olmadığını düşünen Augustinus “dulluk” söz konusu olduğunda da sürekli kadınları örnek vermekte ve evlilik konusunda da yine tartışmalarının odağı olarak kadını almaktadır. Buradan hareketle bu vaazında Kilise’de yeri olanlar içerisinde erkekleri saymadığı görülmektedir. Ancak bu saymayış erkeklerin Kilise’de yerleri olmadığını düşünmesinden değil aksine erkeklerin **zaten** Kilise’de yer aldığı, ama kadınların bazı şartlar ve kurallar çerçevesinde erkeklerin “seviyesine” ulaştığı düşüncesinden ileri gelmektedir.

2.2.2.5.1. “Bakire” /Bekar

Bakirelik bir meslektir/çağrıdır ve kutsaldır.

Augustinus bakire (virgo) ve bekar (innuptus, a, um) ayrımını nadiren yapmaktadır. Çoğu kez bakire sözcüğüyle kastettiği ise bakirelik yemini etmiş kadınlardır. Bu nedendir ki bakireliği bir *professio* olarak tanımlamaktadır (bon. viduit., II. 3). *Professio* bir “kişinin uzmanlık gerektiren mesleği” anlamına gelebileceği gibi “çağrı, kişinin ilan edilmiş uğraşı” anlamlarına da gelmektedir. Meryem’in bakire olmasına karşın hamile kalıp doğum yapması Hristiyanların bakireliğin tanrısallığa yakın olduğu düşüncesini taşımasına yol açmıştır. Buradan hareketle Augustinus da Mesih’in doğumunun (nativitas) insandan insan doğduğu³⁷² gerekçesiyle alt seviyede (humilis), bir bakireden doğduğu ve bakirenin doğumdan sonra bile bakire kaldığı gerekçesiyle üst seviyede (excelsa) olduğunu öne sürmektedir (symb., III. 6). Bakireliğin bu üstün konumuna karşın evlilik de önemli bir konuma sahiptir. İsa’nın öğrencileriyle birlikte çağrıldığı düğüne gitmesi (John 2: 1-11) Augustinus’a göre evliliğin İsa’ya ait bir kurum olduğunu gösterme amacı taşımaktadır. Erkekle kadının birliği, yani evlilik Tanrı’dan; boşanma ise şeytandandır. Yine de zina söz konusuysa bir erkek eşini boşayabilir. Bakirelik yemini etmiş olan kadınlar ise Mesih’in damat olduğu bir evliliğe erişmişlerdir, bu nedenle onlar da evlilik kurumu içerisinde sayılmaktadır (in euang. Ioh., IX. 2). Bu anlatıda da bakireliği evlilikle aynı düzleme çekerek evliliğin önemli olduğunu vurgulamak istemiş görünmektedir.

Augustinus’a ait olup olmadığı konusunda tartışmalar bulunan *De Sobrietate et Castitate* adlı eserin de ona ait olduğunu varsayarsak eserde bakirelerin nasıl davranmaları gerektiğine ilişkin yönergeler bulunduğunu söylemek mümkündür: Yazar, Efendi’nin bakirelerinin halkın gözünden kaçınmalarını, sokağa sık sık çıkmamalarını, iplik eğirip İncil okumakta ısrar etmelerini salık vermektedir. Din görevlisi olmayan kadınlarla otururken Tanrı

³⁷² homo natus est ex hominibus

korkusunu unutarak hareket etmemelerini tembihlemektedir. Bu bakireler süslenmemeli, her daim ibadet etmelidir. Yine Efendi'nin bakirelerinin erkeklerin yattığı yerlere sırf “fahişe” sanılmasın diye yaklaşmaması gerektiğini, “kötü” kadınlarla arkadaşlık etmemesi ve onlarla sohbet etmemesi gerektiğini dile getirmektedir. Bakire şehvetten korunmak istiyorsa gece gündüz ibadet edip oruç tutmalıdır. Efendi'nin bakireleri şehvetli konuşmalardan ve oburluktan uzak durmalı, öfkesini kontrol etmeli, herkese iyi davranmalı, fesat ve hileye karışmamalı, kimseyi gücendirmemeli, baştan çıkarmaktan kesinlikle kaçınmalı, kilisede sessiz olmalı ve yasa hakkında hiçbir şey öğretmemelidir. Dahası karma cenaze törenlerinde bile bulunmamalı, müzikten ve şarkılardan uzak durmalı, sporcuları izlememelidir (sobr., II). Augustinus bir vaazında ise bakirelik yemini etmesine karşın evlenen kadının ölümle günahlarının affedilmeyeceğini, sonsuza dek cehennemde yanacağını öne sürmektedir (serm., 148, 2). Kaldı ki bakirelik yemini edenlerin şehvet benzeri düşüncelerden zevk aldıkları takdirde suç işlemeye karar verdikleri için değil günaha düşmesinler diye akıllarının niyetini değiştirmedikleri için aşırıya kaçtıklarını da belirtmektedir (c. Iulian., II. X. 33).

Son olarak Augustinus, Matt 25: 1-13³⁷³ uyarınca tüm Hristiyanların bakire olarak adlandırıldığını belirtmektedir (serm., 93, 3). Çünkü Augustinus'a göre bakireliğin metaforik anlamı yasal olmayan şeylerden uzak durmaktır (serm., 93, 4). Bu tanım da doğal olarak evliliğin yasallığını tartışılır bir konuma sokmaktadır.

Bakirelerin yaşamı en güzelidir.

Bakirelik söz konusu olduğunda Meryem örneği mutlaka akılda tutulmalıdır. Onun örneğinden yola çıkan Augustinus bakireliği her yönüyle idealize etmektedir. Meryem'i evliliğin yaratıcısı, bakirelerin başı olarak nitelemektedir.³⁷⁴ Evlilikteki doğurganlık iyi bir şeydir, vücudun bütünlüğü daha kutsaldır (serm., 188, 4). Burada Meryem'in iki medeni hali temsili oldukça dikkat çekicidir. Hem evli kadınlara hem de bakirelere örnek olarak rahatlıkla gösterilmektedir. Çünkü evli olmasına karşın eşiyle cinsel ilişkiye girmemiş, herhangi bir erkekle cinsel ilişkiye girmemesine karşın hamile kalıp çocuk doğurmuştur. Dolayısıyla Augustinus evliliğin en

³⁷³ Bir başka eserinde Matt 25: 1-13'te geçen on bakirenin öyküsünü alegori olarak tanımladıktan sonra öyküde yatan gizli anlamları ortaya çıkarmaya çalışan Augustinus, öykünün ana kahramanlarının bakire (virgines) olarak adlandırılmasının kısıtlanmakla (continentia) bir ilgisi olduğunu öne sürmektedir. Bakirelerin hazırlıklı gelmeleri bakımından akıllı ve akılsız olarak ikiye ayrılmasıyla birer grup oluşturan beşer bakirenin bedeninin cezbedici şeylerinin beş açıdan kısıtlanmasını simgelediğini düşünmektedir. Yani ruhun arzularının gözün, kulağın zevkinde, kokunun, tat almanın ve dokunmanın zevkinde kısıtlanması gerektiğine işaret ettiğini iddia etmektedir. Ancak akılsız olarak nitelenen beş bakirede eksik olan yağın kısıtlı bir yaşam sürerken bundan zevk almamayı temsil ettiğini, hatta kendi düşüncesine göre yağın tam olarak neşeyi (Laetitia) simgelediğini belirtmektedir. Son olarak da nasıl ki birçok çocuk bir anneyi oluşturuyorsa gelini de aslında bu on bakirenin birden oluşturduğunu, aslında burada kastedilen gelinin bir bakire olan Kilise olduğunu ve bakireliğinin ise dünyevi bozulmadan kendisi uzak tutarak kısıtladığı anlamına geldiğini öne sürmektedir (divers. quaest., LIX). Kilise'nin İsa ile evlenmiş bir bakire olduğu düşüncesi için bk. virg., II. 2.

³⁷⁴ Benzer düşünce için bk. virg., II. 2.

önemli özelliğinin kadının doğurganlığı, bakireliğin en önemli özelliğinin de vücut bütünlüğünün korunması olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre evlilik daha az iyi iken cinsel ilişkiden uzak durma daha iyidir. Evliliği tepeye, bakireliği dağa benzeten Augustinus dul kalmanın bu ikisi arasındaki geçiş olduğunu belirtmektedir (virg., XVIII. 18). Evliliği iyi, bakireliği daha iyi olarak tanımlamasına karşın ödülün aynı olduğunu da eklemektedir. Tüm bu karşılaştırmaya karşın evliliğin de bakireliğin de tümünden kınanmaması gerektiğinin altını çizmektedir. (virg., XIX. 19). Benzer bir düşüncüyü bir başka eserinde yinelemektedir: Evli olmayıp bakire olanlar statü olarak evli olanların üstündedir. Yine de evlilik kınanmamaktadır (serm., 96, 10). Dahası yalnızca evlilik bağı taşıyan kişilerin değil taşımayan kişilerin de adları ve itibarları için endişe ettiğini belirtirken evlilik bağı taşımayanların daha mükemmel bir yaşam sürdürdüklerini yine sıklıkla öne sürmektedir (civ., I. 9).

Bu konuda en önemli örnek olarak İsa'nın annesi Meryem'den söz ederken onun bakire bir anne olduğunu, İsa'nın ona annelik verirken kızlığını ondan almadığını, bakire hamile kalıp bakire doğum yaptığını ve tüm yaşamını bakire olarak sürdürdüğünü vurgulamaktadır (serm., 72A, 3). Bu durum ise ona göre evlilik kurumunun farklılaşmasını sağlamıştır. İsa'nın doğumundan önce insanların çoğalması gerektiği için birden çok kadınla evlenmek bir görevdir. İsa'nın evli olmasına karşın bakire olan bir kadından doğmasıyla da bu türde evlilik ideal evlilik olmuştur. Meryem'in bakireliğini kaybettirmeyecek kadar değerli bulunduğunu belirten Augustinus, içinde bulunduğu evliliğin cinsel arzudan uzak oluşunu da övmektedir (serm., 51, 26).

Kadınlar için iki seçenek vardır: Bakire kalmak ya da anne olmak.

Onurlandırılması gereken hem doğurganlığı hem de bakireliği kendisinde barındırdığı için Meryem örneğini ele alan Augustinus bu mutluluğa diğer insanların erişemeyeceğini, ancak onlar için de iki seçenek bulunduğunu dile getirmektedir: Bakire olmak ya da anne olmak.³⁷⁵ Ona göre çocukların olmayışını bakirelik, kaybedilmiş bakireliği çocuk dünyaya getirmek telafi etmektedir (virg., VII. 7). Dolayısıyla yalnızca kadınlar için erkeklerle olan ilişkileri uyarınca yaşam tanımı yapmaktadır. Çünkü erkekler için bakireliğin mümkün olmadığını açıkça olmasa da öne sürmektedir: “Erkeklerde bakireliğin mümkünlüğünden söz edilebilirse”³⁷⁶ dedikten sonra bakirelik erdemini birkaç kutsal erkek ve kadına ait görmektedir. Bakirelik yemini edenler dışındaki Kilise üyeleri ise bedenlerinde (corporis virginitas) değil ancak akıllarında bakirelik erdemini korumaktadır. Aklın bakireliği (mentis virginitas) ise tümüyle inanç, sağlam

³⁷⁵ Meryem her ikisi de olduğu için idealize edilmektedir. Augustinus Meryem'in bir kadın olarak hem ruhunda hem de bedeninde bir bakire ve anne olduğunu belirterek hem Mesih'in annesi hem de onun bir bakiresi olduğunu öne sürmektedir (virg., IV. 6).

³⁷⁶ ...si dici virginitas in viris potest...

bir umut ve içten bir iyilik anlamına gelmektedir (in euang. Ioh., XIII. 12). Kısacası bedenin bakireliği Kilise’de birkaç kişi koruyabiliyorken aklın bakireliği her inançlı kişide olması gereklidir (serm., 341, 5).

Öz kısıtlama bir erdemdir.

Augustinus’a göre öz kısıtlama³⁷⁷ Tanrı’nın bir lütfudur ve ruhun bir erdemidir. Yalnız bakirelik için değil evlilik için de önem taşıyan bu kavram Augustinus için özellikle evlilik iffetinin korunmasında önemli bir rol oynamaktadır ve yasal olmayan cinsel ilişkilerden uzak durarak gerçekleşmektedir (contin., I. 1). Öz kısıtlama şehveti ve arzuları kısıtlarken hem insanlığın amaçladığı ölümsüzlükteki iyiyi aramakta hem de bu ölümsüzlükteki mücadele edilen şeyle kötüyü reddetmektedir (contin., III. 6). Dolayısıyla birçok kavramın olduğu gibi öz kısıtlamanın da tinsel bir yüceliği söz konusudur.

Kutsal Kitap anlatılarını taşıdıkları mecazi anlam bakımından değerlendiren Augustinus Matt 25: 1-13’te yer alan “on bakire benzetmesini” ele alarak akılsız olan beş bakirenin başkalarının övgülerinden zevk alarak dini görevlerini yerine getirdiğini; bilge olan beş bakirenin ise insanlar tarafından övülmek için değil iyi işler yapmalarını sağlayan Tanrı’ya şükredilsin diye insanların kendilerini görmelerini istediğini belirtmektedir (epist., CXL. 31). Yine bakire olmalarını öz kısıtlama becerisine, beşli gruplar halinde olmalarını beş duyuya hitap eden bedenin arzularına boyun eğdirmiş olmalarına, yanlarındaki koyunları yapmış oldukları iyi işlere ve övgülere, damadı beklemeleri Mesih’in gelişini beklemeye, yanlarına yağ alıp almamalarını ise akılsızlık ve bilgelik niteliklerine bağlamaktadır (epist., CXL. 37). Bir başka mektubunda da daha önce bakirelik yeminini kutladığı Demetrias’a Pelagius kitap gönderince Iuliana’ya mektup yazarak onu uyaran Augustinus öz kısıtlama erdeminin Tanrı tarafından bahşedilmiş bir lütuf olduğunu, ancak Pelagius’un bunu kişinin kendisine mal ederek sapkınca bir fikir içerisine girdiğini belirtmektedir. Yine Iuliana’nın evli oluşu ile kızının bakirelik yemini etmiş olması arasındaki farkı vurgulamaktadır (epist., CLXXXVIII).

Bakireliğin yanı sıra evlilikte de uygulanması gereken bir kavram olduğunu sıklıkla dile getiren Augustinus öz kısıtlamanın evlilikte insanların bedensel şehvetlerini sınırlayarak insanda bulunan kötülüğü iyi bir şeye çevirdiğini öne sürmektedir (contin., XII. 27). Yine de evlilik içerisinde eşlerin birbirlerine olan beden borcu dikkate alınmalıdır, dolayısıyla evlilik dahilinde öz kısıtlamanın uygulanabilmesi için eşlerin karşılıklı rızası gerekmektedir.

³⁷⁷ *Continentia* “kendini tutma eylemi, baskılama, kişinin kendi tutku ve isteklerini baskılaması, kısıtlama, öz denetim” anlamlarını karşılamaktadır. Augustinus özellikle yeminli bakirelik söz konusu olduğunda *continentia* sözcüğüyle eş anlamlı olarak *abstinentia* sözcüğünü de kullanmaktadır. Bu sözcük ise *continentia* sözcüğünden daha geniş bir anlam kapasitesine sahiptir. “Kısıtlama, öz kısıtlama, denetim” gibi anlamların yanında “uzak durma, yiyecek ve içecekten uzak durma, oruç, maddi meselelerde kısıtlama” gibi anlamları da karşılamaktadır.

Augustinus karşılıklı anlaşma ve rıza olmaksızın evli bir çiftin ayrılıp öz kısıtlama erdemini uygulamasının uygun olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre bir erkek ya da kadın eşini zina olmadıkça boşayamadığı gibi, öz kısıtlama için de terk edemez. Bunun için her iki tarafın da onayı gerekmektedir (adult. coniug., I. 3. III). Bu duruma örnek vermektedir: Örneğin bir kadın öz kısıtlama uygulamak için eşini terk eder. Bu erdemi takip edebilmek için eşinin zinacı olmasına neden olur ki Tanrı bunu istememektedir. Bir süre sonra erkek kendini kısıtlayamayacağı için başka bir kadınla birlikte olur. Kadının da erkeğin de kendi bedeni değil eşinin bedeni üzerinde otoritesi vardır, bu nedenle eşlerin birbirlerine görevlerini yerine getirmeleri gerekmektedir (adult. coniug., I. 4. IV). Bir başka mektubunda ise bir kadına eşiyile aralarında olanlar için tavsiye verirken öz kısıtlamanın karşılıklı rızaya dayandığını, buna karşın taraflardan biri istemezse diğeri ona evlilikten doğan borcu ödemesi gerektiğini belirtmektedir. Aksi halde tek başına öz kısıtlama uygulaması yapan kişi karşı tarafı zinaya itecektir (epist., CCLXII).

Bakireler bu geçici dünyada meleklerin yaşantısını sürmektedir.

Augustinus'a göre evliliklerin kendi iyilikleri vardır. Ancak bu yalnızca çocuk dünyaya getirmekle sınırlı değildir. Dürüstçe, yasal ve ölçülü bir biçimde çocuk dünyaya getirmeleri, iş birliği yaparak ve ahlaklı eğitimle ve ciddi bir amaçla onları yetiştirmeleri de iyiliklerdendir. Öte yandan bakirelik iffeti ve tüm cinsel ilişkilerden dindarca uzak durmakla kazanılan özgürlük meleklerle özgüdür ve bozulabilir bir bedende sonsuz bozulmama uygulamasıdır. Özgür seçim bedeninin doğurganlığına sahip değildir, cennet de evli yaşamın iffetine sahip değildir (virg., XIII. 12).³⁷⁸ Bekaret yemini edenlerin ise cinsiyet fark etmeksizin dünyada melek yaşantısı sürdüklerini dile getiren Augustinus onlara da her türlü şehvetten uzak durmalarını salık vermektedir (serm., 132, 3). Yine bir mektubunda Iuliana adlı bir kadının kızının, Demetrias'ın, aldığı bakirelik kararı nedeniyle onları kutlamaktadır. Demetrias'ın daha yüce bir seçimle ailesini çocuk taşıyarak büyötmektense bedeninde meleklerin yaşantısını sürüp onlara öykündüğünü ve böylelikle Aniciusları yüceltmiş olduğunu söyleyerek övgüler dizmektedir. Ruhunda büyümeyi çocuklara gebe kalmaya, kalbinde alevlerin olmasını memelerinde süt depolamasına, duayla cennete ulaşmayı doğum sancısıyla dünyaya çocuk getirmeye tercih etmesini yüce bir seçim olarak değerlendirmektedir (epist., CL).

2.2.2.5.2. Evli

Evlilik Tanrı'nın emridir.

Sapkın ilan edilen akımların uygulama ve ithamları doğrultusunda bakirelik ve evlilik konusunu sıklıkla tartışan Augustinus evliliğin Tanrı'nın düzenlemiş olduğu bir kurum olduğu

³⁷⁸ Bk. s. 113.

düşüncesini sıklıkla vurgulamaktadır. Kutsal Kitap'ta kutsal bakireliğin övülmesinden evliliklerin kınandığı çıkarımının yapıldığını, ancak temiz bir evliliğin emredilmesinin de evlilikleri bakirelikle eş kıldığını dile getirmektedir (fid. et op., IV. 5). Bakire olmak ve evlilik içindeki iffet Tanrı'nın lütfuyla gerçekleşmektedir. Pelagiusçular sanki bakire olmak evlilikten daha iyiymişçesine emredilenin ötesinde aşırı bir biçimde bakireliği takip etmektedir (gest. Pelag., XIII. 29). Yine Iulianus'un sözlerine karşılık yazmış olduğu evlilik üzerine eserleri genel anlamda özetleyen Augustinus evliliğin Tanrı tarafından emredildiğini Gen 2: 24 ve Prov 19: 14 üzerinden öne sürmektedir. Boşanma konusunda da İsa ile Ferisiler arasında geçen bir konuşmayı hatırlatarak Matt 19:3-6 üzerinden boşanmanın olanaksızlığını göstermektedir. Yine Paulus'un sözleriyle (Eph 5: 25) erkeklerin eşlerini sevmeleri gerektiğinin altını çizmektedir (c. Pelag., I. V. 9). Paulus'un sözleriyle (1 Cor 7) evlenmenin kötü olduğunu belirtmediğini ve insanları evlenmemeleri için zorlamadığını dile getirmektedir. Augustinus'a göre Paulus yalnızca iyi olan şeyler arasında bir sıralama (bonum-melius) yapmaktadır. Dolayısıyla evlenmek iyi bir şeydir, ama hiç evlenmemek/bakire kalmak daha iyi; eş ölümü nedeniyle dul kalıp ikinci kez evlenmek iyi bir şeydir, ama dul kalıp evlenmemek daha iyi bir şeydir (bon. viduit., V. 7).

Evlilik kadın eşlerin krallığıdır.

Augustinus nişanlısı yasal evlilik yaşı olan 12'ye girip de evlenene kadar kendisine "aldığı" kadının yeterli olacağını anlattığı sırada evlilik yerine "kadın eşi ait krallık" anlamına gelen *regnum uxorium* sözcük öbeğini kullanmaktadır. Bu da aslında kendisinin bir erkek olarak evlilik içerisinde evlilikle ilgili konularda bir tür tebaa olacağını, eşine tâbi olacağını düşünmesinden ileri gelebileceği gibi evlilik ve ilgili alanlarının kadın eşi ilgilendirdiği anlamına da gelebileceği düşünülebilir (conf., VI. 25). Bir başka eserinde ise inanç ve aile arasında kalan insan örneği için olasılıkları erkek cinsiyeti üzerinden anlattığı görülmektedir. Maniheistlerin Eski Ahit ile Yeni Ahit'in çeliştiği yönündeki iddialarına yanıt veren Augustinus erkeğin ebeveynlerini bırakıp eşiyle bir olması³⁷⁹ ile cennetin krallığı uğruna eşini, ailesini, çocuklarını bırakan kişinin ödüllendirilecek olmasının³⁸⁰ birbiriyle çelişmediğini öne sürmektedir. Çünkü ona göre bir erkekle kadının evlilik bağıyla birleşmesi de cennetin krallığı için kadın eşini terk etmek de Tanrı'dandır. Dolayısıyla evlenmek de eşi ya da aileyi cennetin krallığı uğruna terk etmek de yine diğer kurallar uyarınca kabul edilebilirdir. Örneğin eğer bir erkeğin eşi onun inancını küçümsüyor ve ondan nefret ediyorsa terk etme hakkı vardır (c.

³⁷⁹ Gen 2: 18-20.

³⁸⁰ Matt 19:29; Mark 10:29-30; Luke 18: 29-30.

Adim., III. 1-3). Örneklerdeki varsayımların erkek cinsiyeti üzerinden yürütülmesi aile, eş ve çocukların geçici olan dünyaya ait gibi algılanmasına neden olmaktadır.

Bakirelik evlilikten daha iyi olarak değerlendirilse de inançla örtüşmeyen durumlarda hangisinin iyi olacağı yine Tanrı'nın emirlerine göre değişiklik göstermektedir.

Augustinus'a göre evlilikle bakirelik kadınlara öte dünyada belirli konumlar sağlayacaktır. Her ikisi de Tanrı'nın emri olmasına karşılık aralarında bir ast üst ilişkisi vardır. Ona göre evlilik içerisindeki iffet iyidir, bakireye özgü bütünlük en iyisidir. Evliler de bakireler de cennette olabilecekler, ancak örneğin evli kadınlar cennette daha aşağı bir statüdeyken bakire kadınlar daha iyi bir yerde olacaklardır (serm., 354, 9). Öte yandan bir kişi bakire olup da türlü günahlar işliyorsa ve evli bir kişi Tanrı'ya hizmette kusur etmiyorsa bu durumda evli kişi iyi olandır (bon. coniug., XXIII. 29). Yine bakire evli kadından yeğdir, ancak alçakgönüllü evli bir kadın kibirli bakireden daha iyidir (in psalm., LXXVI). Her ne kadar bakireliğin bütünlüğünün korunması evlilik içindeki iffete tercih edilebilirse de iki kez evlenmesine karşın Katolik bir kadın sapkın ama yeminli olan bir bakireye tercih edilir (c. Pelag., III. V. 14).

Evli kadının en temel görevi eşini mutlu etmektir.

Augustinus bir kadının terk ettiği eşinden farklı bir erkekle yeniden evlenmesinin zor olduğunu dile getirmektedir. Çünkü ona göre erkekler zinaya meyillidir (adult. coniug., I. 6. VI). Dolayısıyla kadın erkeğin zina etmesinin nedeni olarak görülebilir. Yine Augustinus bir kadının eşini arzulamamasının utanç verici olduğunu dile getirmektedir. Erkek eşinin bedenini sarmak için geldiğinde iffetli eşinin onu büyük bir istekle karşılamasını beklemektedir. Tıpkı Mesih ve Kilise gibi (serm., 361, 19). Bu gibi nedenlerle evlilik kadını Tanrı'yı düşünmekten bir süre de olsa alıkoymaktadır. Çünkü eşini mutlu etmeyi düşünmek zorundadır. Böylece Augustinus kadının kadın olduğu için hem Tanrı'yı hem de eşini memnun etmesi gerektiğini dile getirmekle evliliği bir tür ibadet düzeyine çıkarmış olmaktadır. Kaldı ki evlilik tercih edilmediğinde bakirelik tercih edilmelidir ve bunun kurallarına uyulmalıdır. Bu yüzden Augustinus evlilikten sakınıp da zevk, lüks, kibir, merak ve gevezeliğe düşkün olan kadını nefret edilesi olarak tanımlamaktadır. Zira kibirden uzak durma, sadelik gibi özellikler evli kadınların da takip etmesi gereken özelliklerdir. Augustinus'a göre evli kadınların da Tanrı'ya ibadetlerinde takı, giysi ya da saçla süslü bir biçimde olmamaları gerekmektedir (bon. coniug., XII. 14). Kısacası kadın dinsel görevini yerine getirirken de dinsel benzeri görevini yerine getirirken de sadelikten yana olmalıdır.

Saflık, lekesizlik, iffet, onur ve namus kadınlar için önemli kriterlerdir.

Meryem bakire olarak hamile kalmış bakire olarak doğum yapmıştır. Bir erkeğin müdahalesi olmadan, vücut bütünlüğü bozulmadan bunu yapmış olması Augustinus'a göre oldukça

hayranlık uyandırıcıdır (serm., 184, 1). Dolayısıyla Augustinus için yalnızca cinsel istismar değil, evlilik içerisinde girilen cinsel ilişki de kadının vücut bütünlüğüne erkeğin müdahalesi sayılmaktadır. Yine bir başka eserinde Meryem'in hamile kalması konusunda rahminin bir eş tarafından kirlenmeyerek İsa tarafından kurtulmuş olduğu düşüncesini dile getirmektedir (virg., IV. 4). Bir başka eserinde bir kez daha Meryem'in bakireliğini överek erkekle girilen cinsel ilişkiyi lekelenmekle eş tutmaktadır: “Zira bir erkek tarafından lekelenmeden hamile kalan, her zaman lekesiz kalan, bir marangozla evli olmasına karşın bakire hamile kalıp bakire doğum yapıp bakire ölen bir anneden doğduğu için bedeninin soyluluğunun tüm ateşini söndürdü”³⁸¹ (catech. rud., XXII. 40). Rhea Silvia'nın bir Tanrı tarafından hamile bırakıldığı söylencesine inanmayan Augustinus Meryem'in yüzünü bilmediklerini, ancak bakireliklerine inandıklarını, aksini söyleyenlerin inancı lekelediğini belirtmektedir. Meryem için bir erkek tarafından dokunulmamış (a viro intacta) ve doğumda da bozulmamış³⁸² sözcük öbeklerini kullanmaktadır (trin., VIII. V. 7). Yine bir vaazında şeytanın bir kadının aklını bulandırarak insanları kandırdığını, Mesih'in ise bir kadının bozulmamış bedeninden doğarak insanları özgürleştirmek için geldiğini öne sürmektedir (serm., 369, 3). Sonuç olarak kadının vücut bütünlüğü rıza gösterebilir göstermesin bir erkekle cinsel ilişkiye girmesiyle bozulmakta, bu eylemle de bedeni kirlendiği için “değeri” düşmektedir.

Augustinus'un erkek-kadın ilişkileri nedeniyle sıklıkla örnek olarak incelediği İbrahim ve Sare çiftini vermektedir. Lekelenme ve onur ya da namus konularındaki tartışmalar üzerine yine İbrahim ve Sare'yi konu edindiği bir anlatısında İbrahim'in eylemlerini savunmaktadır. İbrahim'in eşi Sare'yi Firavun ve Avimelek'e kız kardeşi olarak tanıtmaması ve onlarla nişanlanmasına izin vermesi konusunda İbrahim'i öldürmesinler diye Sare'nin görevşinas bir şekilde davrandığını, günahkar arzularına uymadığını dile getirmektedir. Çünkü Firavun ve Avimelek güçlü kişiler olduğu ve Sare de oldukça güzel bir kadın olduğu için İbrahim'i öldürüp Sare'yi alma tehlikeleri vardır. Tanrı Firavun ve Avimelek'i uyardıktan sonra ikisi de Sare'yi “zarar görmeden İbrahim'e onuruyla geri vermiştir” (c. Faust., XXII. 33).³⁸³ Buradaki “onurun” kültürümüzdeki “namus” ile eşdeğer olduğunu söylemek mümkündür. Zira anlatılarda her iki erkeğin de Sare'ye dokunmak üzereyken Tanrı'nın bunu engellediğini okumaktayız. Zaten Augustinus daha sonraki bölümlerde söz konusu olanın İbrahim'in yaşamı ve Sare'nin iffeti olduğunu dile getirmektedir. Buna göre İbrahim bir eş olduğunu öldürülmemek için saklamış ve eşinin “saflığını” korumak için Tanrı'ya güvenmiştir (c. Faust., XXII. 36). Ayrıca

³⁸¹ Natus enim de matre quae quamvis a viro intacto conceperit, semperque intacta permanserit, virgo concipiens, virgo pariens, virgo moriens, tamen fabro despansato erat, omnem typhum carnalis nobilitatis exstinxit.

³⁸² neque in ipso partu corrupta

³⁸³ ...illaesam cum honore restituit.

Augustinus, Sare'nin İbrahim'e geri verilirken lekesiz ve kırıksız olduğunu (sine macula et ruga) söylemesi de oldukça dikkat çekicidir. Leke ile kastettiği olasılıkla “namusunun kirlenmemiş olması”, kırıksızlıkla kastettiği olasılıkla “uzun süredir ayrı kalmamış ya da güzelliğini kaybetmemiş” olmasıyla ilgili olabilir (c. Faust., XXII. 38). İbrahim'in eşi Sare'nin iffetini sattığı şeklinde suçlamalarda bulunan Maniheistlere de yine Tanrı'nın Sare'yi kirlenmemiş bir biçimde İbrahim'e geri teslim ettiğini öne sürerek yanıt vermektedir (c. Secundin., 23). İbrahim ve Sare örneğini bir de zina bakımından ele alan Augustinus anlatısına öncelikle emir, uyarı ve izin arasında bir ayrım yaparak başlamaktadır. Zinanın tek boşanma nedeni oluşu ve Hristiyan olmayan eşten ayrılmanın imkânı arasında emir-uyarı-izin ayrımı yaparak inançsızlığın (infidelitas) zina (fornicatio) olduğu çıkarımını yapmaktadır (de serm. dom., I. XVI. 44). “Dahası, eğer inançsızlık zinaysa ve puta tapma inançsızlıksa ve de açgözlülük puta tapmaysa, açgözlülüğün zina olduğundan kuşulanılmaması gerekmektedir”. Kişinin Tanrı'nın emirlerinden sapmasına neden olacak ve bu sırada bedeni suistimal eden her türlü günah dolu arzunun zina sayıldığı düşüncesinden yola çıkarak aslında boşanmanın tek gerekçesi olan zinanın içerisinde açgözlülük, puta tapma gibi eylemlerin de varlığını öne çıkarmaktadır (de serm. dom., I. XVI. 46). Dolayısıyla bir kişi eşini kendisini putlara tapmaya zorladığı gerekçesiyle zinayı neden sunarak boşanabileceğini dile getirmektedir. Ancak bunu Paulus'un sözlerine (Rom 2: 1) dayanarak zina nedeniyle eşini boşayacak erkeğin kendisinin de zina suçu işlememiş olmasını şart koşturmaktadır ve bunun aynısını kadın için de geçerli kılmaktadır (de serm. dom., I. XVI. 47). Yine eşinden boşanmış bir kadınla evlenen erkeğin de zina suçu işleyeceği konusunda ister kadın eşini bırakmış olsun ister erkek kadını boşanmış olsun kadının evlenmemesi gerektiğini ya da eşiyle barışması gerektiğini öne sürmektedir (de serm. dom., I. XVI. 48). Zinayla ilgili bir başka örneği de Gen 16'da anlatılan Sare ve İbrahim'in öyküsü üzerinden vermektedir. Yani bir kadın “eşine çocuk veremiyorsa”, evli ya da boşanmış olmayan bir kadınla eşinin cinsel ilişkiye girmesine hala izin verilip verilmediğini sorgulamaktadır. Eski ile yeni arasında bir ayrım yaparak bunun artık yapılmaması gerektiğini, çünkü kendilerinin daha yüksek kurallarla—ki olasılıkla burada Hristiyanlıktan söz etmektedir—yaşadıklarını belirtmektedir. Ayrıca eski öykülerin incelenmesi gerektiğini, birebir uygulanmayıp sorgulanması gerektiğini de eklemektedir. Yine de Paulus'un (1 Cor 7: 1) eşlerin birbirlerinin bedenleri üzerinde tam hak sahibi sayıldıkları konusundaki sözlerinden yola çıkıp ilk soruyu yeniden şekillendirmektedir. Ancak bunun olmayacağına da Paulus'un sözleri otorite kabul edildiği için bu durumda çocuk sahibi olamayan erkeğin de eşinin başka bir erkekle yatmasını sağlaması gerekeceği, bunun da mantığa uygun olmayacağını (quod omnium sensus excludit) öne sürerek karşı çıkmaktadır (de serm. dom., I. XVI. 49). İlginçtir ki

bir erkeğin evliliği içerisinde sırf eşi çocuk dünyaya getiremeyecek diye başka bir kadınla cinsel ilişkiye girmesi—her ne kadar Augustinus için olumsuzsa da—tartışılabiliriyorken aynı durumu kadının yaşama olasılığı mantığa yatkın değildir. Buna karşın tanrısal bir otoriteye dayanmasa da duymuş olduğu bir öyküyü aktarmaktadır. Bir kadın borcu nedeniyle idam edilecek olan eşini kurtarmak için kendisiyle para karşılığı ilişkiye girmek isteyen erkekle yine eşinden izin alarak cinsel ilişkiye girmiştir. Ancak cinsel ilişkiye girdiği kişi kadını dolandırmış ve ona altın yerine kil vermiştir. Kadın durumu anlayınca yöneticiye giderek her şeyi anlatmıştır. Yönetici ise eşini canıyla tehdit edip kadının böyle bir şey yapmasına neden olduğu için kendisini suçlu bulmuş ve kadının eşinin borcunu silerek onlara altın yerine verilen kilin alındığı toprakları bahşetmiştir. Augustinus bu öyküyü anlattıktan sonra her şey açıklandığı için kadının hareketinin insan mantığına daha az aykırı³⁸⁴ geldiğini de eklemektedir. Çünkü ona göre öncelikle kadın, kişinin bedeni eşine aittir sözleri uyarınca, eşinden bu iş için izin almıştır; daha sonra bunu arzu ve şehvet duyduğu için değil eşinin hayatını kurtarmak için yapmıştır. Ancak Augustinus kötülüklerin derecelendirilmemesi gerektiğini, derecelendirildiği takdirde bir kötülüğün diğerinden daha iyi olacağı düşüncesiyle yapılabilir düşünülebileceğini de söylemektedir (bon. coniug., I. VIII. 8). Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında kadının ve erkeğin yaptığı yanlıştır. Buradaki kilit nokta erkeğin eşinin isteği üzerine zina etmesi kabul edilmese bile sorgulanabilirken kadının eşinin isteği üzerine de olsa zina etmesinin insancıl sağduyu ya da mantığa uygun olmayışdır.

Augustinus Lut anlatısı nedeniyle lekelenmek konusunda erkek ve kadın arasında bir derecelendirme yapmak durumunda kalmıştır. Eski Ahit'te yer alan Lut anlatısını (Gen 19:8) günah bakımından yorumlayan Augustinus, bir babanın kızlarını pazarlamasının günah olduğunu kabul etmekle birlikte daha büyük bir günden kaçma niyetini ima ettiği bir görev olarak bunun olağanlığını kabul etmektedir. Adil olarak tanımladığı Lut'un misafirleri tecavüz edilmesin diye kızlarını teklif edişine Augustinus “kadınların lekelenmesi (stuprum perpeti) erkeklerin lekelenmesinden daha az kötü”³⁸⁵ açıklamasını yapmaktadır (c. mend., IX. 20). Ancak daha sonra Lut'un eylemini sorguladığında bunun izlenmesi gereken bir yol olmadığını ima ederek Lut'un kapısına gelenlerin günah işlemelerinden korkup kafasının karıştığını, bu korku ve kafa karışıklığı nedeniyle de eyleminin günah olduğunu algılayamadığını belirtmektedir (c. mend., IX. 20-21). Yine aynı konuyu bir başka eserinde ele alan Augustinus Sodom kentinin yıkılışında melekleri misafir olarak ağırlayan Lut'un erkek kılığındaki meleklerle yatmak isteyen kent sakini erkeklere kendi kızlarını vermesini (Gen 19:8) örnek

³⁸⁴ non ita respuit hoc sensus humanus

³⁸⁵ ...minus malum est feminas quam viros perpeti stuprum...

vermektedir. Lut'un yaptığı şeyin erkeklerinkindense kadınların bedenlerinin kirlenmesi amacını taşıdığını dile getirmektedir. Daha sonra şöyle sorar: "Erkeğin bedeninin kadının bedenine tercih edilmesinden çok daha doğru bir biçimde akıl, bedene tercih edildiği için ne kadar özenli ve sadık bir biçimde [akıl] iffetini gerçekte korumalıdır?"³⁸⁶ (de mend., VII. 10).

Augustinus'un iffet konusunu ise paganların tanrıçaları üzerinden ele aldığı görülmektedir. İffetle Minerva'yı, arzulu olma ile Venus'u özdeşleştirdikten sonra bu özdeşleştirme üzerinden bir karşılık yaparak Venus'un bir yıldızının olmasını ve Minerva'nın olmamasını eleştirmektedir. Aslında burada Hristiyan öğretileriyle Yunan-Roma pagan dinini değerlendirmekte ve bu dinin yanlışlarından birini iffeti önemsizleştirip arzulu olmayı yüceltmesinde bulmaktadır (cons. euang., I. XXII. 32). Yine pagan tanrıları eleştirirken Yunan ve Romalıların söylencelerini işlerine geldiği gibi yorumlamalarından yakınmaktadır. Birbiriyle çatışmış tanrıların bir diğerrinin kültünü engellemeyişini anlamadığını dile getirmektedir. Saydığı tanrılar arasında Vulcanus'a geldiğinde ise metne göre "en azından" şeklinde çevirebileceğimiz bir zarf kullanarak eşi Venus'un sevgilisi Mars'ın kültünü yasaklamayışının mantıksızlığına vurgu yapmaktadır.³⁸⁷ Çünkü zina yapan eşinin zinacısına karşı bu tavrı takınması beklenen bir şeydir. Yine iffetle özdeşleştirdiği ve iffetli bakire olarak nitelediği Diana'nın arzu ve şehvetin tanrıçası Venus'un ya da bereket tanrısı Priapus'un kültünü engellemeyişinin altında ne tür bir kirli uyum³⁸⁸ yattığını sorgulamaktadır (cons. euang., I. XXV. 38). Yazarının Augustinus olup olmadığı konusunda tartışmalar bulunan bir eserde iffetin hem bedenlen hem de ruhsal olarak uygulandığı vurgusu yapılmaktadır. Vücudun iffeti yabancı şeylerden uzak durarak her türlü pislikten sakınmak, her şeyin vaktini beklemek, güldürmemek, yalan ya da boş konuşmamak, düzenli olmaktır. Saç ve kıyafet olarak tertipli olmak, yanlış kişilerle arkadaş olmamak, kaşlarını çatmamak, gözlerini kaçırmamak, kendini beğenmemek ve baştan çıkarıcı yürümek, kimseyi aşağılamamak, küfretmemek, haset etmemek, büyüklere saygılı olmak, iyi kişilerle tartışmamaktır. Ruhun ise kendine hakim olmak, kendini üstün görmemek, kıskançlık beslememek, Tanrı'nın yardımını aramak, Tanrı'nın gözünde iyi olmak için çabalamak, sapkınlıklardan uzak durmak, Katoliklerle aynı fikirde olmak, Tanrı'ya bağlı kalmaktır (abus., V). Bu yazarı kesin olmayan eserdeki görüşlerle benzerlik gösteren bir başka anlatıyı Augustinus'un vaazlarında bulmak mümkündür. Tanrı'nın ruhun yasal erkek eşi olduğunu öne süren Augustinus insanların evliliği üzerinden bu ilişkiyi

³⁸⁶ ut feminarum potius ab eis corpora quam virorum corrumpantur; quanto diligentius atque constantius animi castitas in veritate servanda est, cum verius ipse corpori suo, quam corpus virile femineo corpori praeferatur?

³⁸⁷ Benzer bir düşünce için bk. serm., 400, 9.

³⁸⁸ Burada kirli uyum, yani *foeda consensio* sözcük öbeğiyle eserinin adı, *De Consensu Evangelistarum* arasında bir paralellik yaratmaktadır.

betimlemektedir. Ona göre bir kadın eşini zengin olduğu için seviyorsa bu kadın iffetli değildir; eğer ki bu kadın eşini fakirken de sevebiliyorsa o zaman gerçekten seviyordur ve iffetlidir (serm., 137, 9).

2.2.2.5.3. “Dul”

Dulluk bir meslektir/çağrıdır ve kutsaldır.

Professio sanctae viduitatis (Kutsal dulluğun mesleği) diyerek dulluğun, bakirelik gibi bir statüsü (*professio*) olduğunu; din tarafından önemli (*sanctae*) görüldüğünü belirtmektedir (bon. viduit., I. 1). Paulus’un sözlerini (1 Cor 7: 8, 34) dayanak edinerek evli olmayan kadın (*innupta*) ve dul kadın (*vidua*) sözcüklerini değerlendirmektedir. Paulus’un bakirelerle (*virgo*) dullar için kendisi gibi olmalarını salık verdiği sözler uyarınca dulların da daha önce evlenmiş olmalarına karşın evlilikle bağı kalmadığı için evlenmemiş/ evli olmayan kadın olarak tanımlandığını dile getirmektedir. “Hiçbir dul evli değildir; ama her evli olmayan kadın da bir dul değildir, çünkü bakireler de vardır...”³⁸⁹ (bon. viduit., II. 3). Dolayısıyla biri diğerinden daha iyi değildir, yani dul olmak da evli olmamak ya da bakire olmak da kendi iyilerini içlerinde taşımaktadır. Aynı şekilde evli olmanın da bir yararı/iyisi vardır. Yine de dul olup cinsel ilişkiden uzak durmanın iyisi evli olmaktan daha büyüktür (bon. viduit., III. 4). Hristiyan evliliklerinde boşanmalarda zina şartı aranmakla birlikte eşin ölümüyle de evlilik son bulmaktadır. Eşin ölümüyle biten evlilik sonrası kişi cinsiyet fark etmeksizin bir başka evlilik yapma hakkına sahiptir. Augustinus yine de dul kalmanın Tanrı tarafından ikinci bir evlilik yapmaktan daha kutsanmış olduğunu belirtmektedir. Bu karşılaştırmayı ise eşinin ölümünden sonra başkasıyla evlenen Rut (Rut Kitabı) ve eşinin ölümünden sonra dul kalarak ömrü boyunca ibadet eden, Yeni Ahit’te adı geçen tek kadın peygamber olan Anna (Luke 2: 36-38) üzerinden yapmaktadır. Ona göre Anna daha mutludur, daha kutsanmıştır. Evli, bekar, dul, bakire kadınlar arasında bir tür onur hiyerarşisi inşa etmiş olan Augustinus buna karşın birinin bakireliğinin diğerinin evliliğini, bir başkasının dulluğunun ötekini ikinci evliliğini ayıplamaya hakkı olmadığını dile getirmektedir (bon. viduit., IV. 5-6). Yine dulluk üzerine yazmış olduğu eserin devamında iffet korunduğu sürece evlilik bağı içerisinde bir kınamadan korkulmaması gerektiğini, ancak dulluk ve bakirelikteki öz kısıtlamada daha büyük bir hediye aranması gerektiğini belirtmektedir (bon. viduit., IX. 12). Eseri kendisine ithafen yazdığı Iuliana’ya ilk tavsiyesi evlilik yasal olduğu halde “dulken” öz kısıtlama isteğinin kalbinde oluşunu Tanrı’ya bağlaması, bunun Tanrı’nın bir lütfu olduğunu bilmesidir (bon. viduit., XVI. 20). Dolayısıyla bakirelik söz konusu olduğunda bir erdem olarak vurgulanan öz kısıtlama bir kadın dul kaldığında da takip etmesi gereken bir erdem olarak sunulmaktadır. Bunca tinsel düzeyde tartışma ve öne sürülen

³⁸⁹ Quapropter vidua omnis innupta est; sed quia non omnis innupta vidua est (sunt enim et virgines)...

argümanın yanında bir de dulluğa ilişkin somut bir uygulamadan söz etmektedir. Eskiden beri “dul” kadınlara özgü kıyafetler olduğunu ve bunların evli kadınlardan farklı olduğunu dile getirmektedir (Gen 38:14) (quaest. hept., I. 129).

Dulluk kutsal olsa da inançla örtüşmeyen durumlarda kınanabilir.

Cinsel ilişkiden uzak duran kişinin para isteğinin arttığını öne süren Augustinus, Paulus’un sözlerini (1 Tim 5: 6) hatırlatarak zevk içinde yaşayan “dulların” yaşayan ölümler olduğunu belirtmektedir (bon. viduit., XXI. 26). Dolayısıyla bakire ve evli olan kadınlar için geçerli olan tüm kurallar ve ön yargılar dul kadınlar için de geçerlidir.

2.2.2.5.4. Cinsel İlişki³⁹⁰

Mesih’in Kilisesi’nde üç çeşit yaşam biçimi olduğunu belirten Augustinus bunların evli, dul ve bakire³⁹¹ olduğunu da eklemektedir. Evli yaşama Meryem’in, İsa’nın hamile kalışlarını örnek vermektedir. Dul yaşama bir peygamber olan Anna’yı; bakire yaşama da yine Meryem’i örnek vermektedir (serm., 196, 2). Bu üç yaşam türü kadınlar için geçerli olmakla birlikte kadınların erkeklerle ilişkileri doğrultusunda derecelenmektedir. Bu nedenle Augustinus’un cinsel ilişki ve buna ilişkin görüşleri kadına bakış açısının anlaşılmasına doğrudan katkıda bulunacaktır. Şunu da belirtmek gerekir ki Augustinus başka bir vaazında kadınlar için aynı örnekleri verirken erkekler için ise üç seviyenin olduğunu bildirmektedir: Çocukken Mesih, yetişkinen Mesih ve yaşlı bir erkekken Simeon (serm., 370, 2). Dolayısıyla kadını erkekle ilişkisi açısından değerlendirirken erkeği ise yaş açısından değerlendirmektedir. Dahası erkeğe Mesih örneğini verirken onu tanrısallaştırdığı da açıktır.

Cinsel ilişkinin amacı çocuk dünyaya getirmektir ve bu amaç dışında şehvet nedeniyle kötü bir eylemdir.

Augustinus’a göre evlilik cinsel ilişkiyi bağışlanabilir kılmakla birlikte cinsel ilişkinin meyvesi olan çocukla da üremeye onur getirmektedir. Anne-baba olan kişiler çocuk dünyaya getirdikten sonra engelleyemedikleri dürtülerini daha kolay kontrol altına alabilirler, çünkü anne-baba olmanın verdiği ağırlık içlerindeki şehvet ateşinin yanmasını azaltır ve onu yavaş yavaş

³⁹⁰ Augustinus’un cinsel ilişkiyi bakış açısı temelde *vitium*lar, yani kusur ya da günahlar arasında cinsel ilişkiyi (concupere) de saymasıyla açıklanabilir (vera relig., LIII. 105). Yine de cinsel ilişkiyi tamamen günah saymayıp insan soyunun esenliği için gerekli olduğunu belirtmesinden bu eyleme karşı görüşünün şartları olduğu sonucu açıkça görülebilir. Evlilik içerisindeki cinsel ilişki çocuk dünyaya getirme amacını taşımalıdır, taşımaya bile bağışlanasıdır. Ama nasıl ki yasaklı yiyecekler mevcuttur yasaklı cinsel ilişkiler de böyle günah sayılmaktadır. Dolayısıyla amaç çocuk dünyaya getirmek dahi olsa zina ya da fuhuş masum kılınmaz. Ancak zina ya da fuhuşla dünyaya gelen çocuk bunun günahını taşımaz, çünkü erkekten gelen tohum Tanrı’nın yaratisıdır (bon. coniug., XVI. 18).

³⁹¹ coniugalis, vidualis, virginalis

söndürür. Dolayısıyla bu evliliğin ilk yararadır (bon. coniug., III. 3). İkinci yararı ise sadakattir. Çiftler birbirlerine evlilik içerisinde sadık olmak zorundalardır. Bu sadakatin bozulması ise tek boşanma nedeni olan zinadır (bon. coniug., IV. 4). Üçüncü yararı ise kutsal yemindir. Bir vaazında atalarıyla ilgili anlatılara dönüp çocuk dünyaya getirme amacının cinsel ilişkinin tek amacı olması gerektiği düşüncesini açıklamaktadır. Eğer Tanrı için önemli olan sınırı olmayan cinsel arzu olsaydı eskiden kadınların da birden çok erkekle evlenmiş olduğu örneklerle rastlamak gerektiğini belirtmektedir. Ancak böyle bir örnek yoktur, örneklerin hepsi birden çok kadınla evlenen erkekler üzerinedir. Dolayısıyla Augustinus’a göre buradaki tek amaç dünyaya olabildiğince çok çocuk getirmektir (serm., 51, 25). Bir başka eserinde yine evlilikteki iyiyi evlilik içerisindeki iffetin bedensel şehveti iyi bir amaca yöneltmesi olarak tanımlamaktadır (grat. Christ., II. XXXIII. 38). Daha sonra evlilikteki yararın üç tane olduğunu dile getirmektedir: üremeye yönelim (generandi ordinatio), sadakat (fides pudicitiae), kutsal yemin (connubii sacramentum). Üremeye yönelim için 1 Tim 4: 14; sadakat için 1 Cor 7: 4 ve kutsal yemin için Matt 19:6’yı tanık göstermektedir. Ona göre evlilik şehvet kötülüğünden bile iyi bir sonuç ortaya çıkarmaktadır ve mantık şehvetin iyiye kullanılmasını sağlamaktadır (grat. Christ., II. XXXIV. 39). Bir vaazında ise Luke 18: 12-23’teki şölen benzetmesindeki mazeretlerden birinin “bir kadınla evlendim” (uxorem duxi) mazereti olduğunu aktarmaktadır. Augustinus bunun altındaki anlamın beden istekleri (carnis voluptas) olduğunu öne sürmektedir (serm., 112, 6). Böylelikle evliliği beden istekleriyle eş değer tuttuğu görülmektedir.

Augustinus evlilik içerisinde erkek ve kadının çocuk dünyaya getirmek amaçlı cinsel ilişkiye girmelerinin iyi olduğunu, ancak eylemin kendisinin kötülük içermediğini öne sürmektedir. Sonucunda çocuk dünyaya geldiğinde ise kötü bir eylemden iyi bir sonuç çıkmaktadır.³⁹² Ona göre eğer ki erkek ve kadının cinsel ilişkiye girmesi kötü olsaydı, bedenlerin farklı cinsiyetlerdeki durumu bir bozukluk³⁹³ olurdu (c. Iulian., III. VII. 16). Ancak zina amacıyla girilen cinsel ilişki eğer kötüyse, bu ilişki sonucu doğanların durumunun bir bozukluk olduğu doğru değildir. Çocukların dünyaya gelmesi Tanrı’nın işidir, dolayısıyla iyidir. Eğer şehvet (libido) ve cinsel ilişki başlı başına doğal olduğu için iyi olsaydı ve yalnızca zinacılar onu kötü amaçlı kullanıyor olsaydı, o halde evli olanların çocuk dünyaya getirmek amaçlı cinsel ilişkiye girmesinin iyi bir eylem olduğunu Iulianus’un kesinlikle kabul etmelidir (c. Iulian., III. VII. 16). Sonuç olarak bedenlerin dünyaya gelmesi Tanrı’nın işi olduğu için, zinacıların girdiği kötü cinsel ilişki bile bu durumun sonucunda doğan çocukları kötü yapmamaktadır (c. Iulian., III. VIII. 17). Bir kişi çocuk dünyaya getirmek amacıyla değil de

³⁹² Benzer bir düşünce için bk. c. mend., VII. 18.

³⁹³ deformis conditio corporum

cinsel istek (libido) nedeniyle evlendiğinde ve çocuk dünyaya getirdiğinde kötü bir şeyden iyi bir şey ortaya çıkarmış olmaktadır (c. Faust., XXII. 48). Yine aynı düşüncüyü sıklıkla tekrarladığı görülmektedir: Evliliğin sonucunda ortaya çocuk çıkması cinsel ilişki gibi bir kötülükten Tanrı'nın lütfu olan çocukların doğması demek olduğu için, kötülükten iyi doğduğu için iyidir (c. Faust., XXXI. 6). Evlilik kendi içinde iyi bir şeydir, ancak evlilik yatağının inancını koruduğu için iyidir. İki cinsiyeti çocuk dünyaya getirmek amacıyla birleştirdiği için iyidir. Ayrılma saygısızlığıyla değeri azalmaktadır. Bunlar evliliğin iyi olduğunu gösteren özelliklerdir. Eğer kimse günah işlememiş olsaydı evlilik yine de olurdu. Ancak günah sonrasında evlilikler içinde bir mücadele zorunluluğu doğmuştur, o da şehvet kötülüğüdür (c. Iulian., III. XVI. 30). Şehvet (concupiscentia carnalis) bir kötüdür, ancak evliler çocuk dünyaya getirerek bu kötülükten bir iyilik ortaya çıkarmaktadır (c. Iulian., III. XXI. 42). Şehvete karşı mücadelede bu kötülüğe boyun eğdirmekten daha düşük olsa da evliliğin de kendi içinde zaferleri vardır. Evlilik şehvetle çiftler tarafından dua etmek için bir zaman belirlenerek mücadeleye izin vermektedir (c. Iulian., III. XXI. 43). Başka bir anlatısında ise evlilik yasalarının da evlilik içindeki cinsel ilişkinin çocuk dünyaya getirme amaçlı olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir (grat. Christ., II. XXXVIII. 43). Böylelikle seküler yasanın da tanrısal yasayla uyduğunu göstermekte ve bunu argümanını doğrulamak için kullanmaktadır. Dahası evlilik sözleşmesinin sesli okunmasının nedenini de aslında evlilik içerisinde dahi olsa çocuk dünyaya getirme amacı dışında girilen cinsel ilişkilere bağlamaktadır. Evlilik sözleşmesinde belirtilen dışında eşlerinin bedenlerini arzulayan erkeklerin bu sözleşmeye karşı geldiklerini de eklemektedir. Bu sözleşme tanıkların huzurunda sesli okunmakta ve amaç da net bir biçimde duyulmaktadır. Augustinus bu amacın sesli olarak duyurulmasının nedenini babanın kızını bir erkeğe verirken duyduğu utancı kaldırmak olduğunu belirtmektedir. Üstelik bunu ifade ederken de oldukça sert bir dil kullanmaktadır:

Sözleşme sesli okunur, hem tüm tanıkların önünde hem de *çocuk dünyaya getirme amacıyla* tümcesi sesli okunur; buna da *evlilik sözleşmesi* denir. Böyle verilmezse, böyle eş olarak alınmazsa, gülen bir yüzle kim kızını başkasının cinsel arzusuna verir ki? Ancak böyle [amaç sesli okunarak] verildiğinde ebeveynlerin yüzü kızarmasın diye sözleşme sesli okunur; kayınpeder ve kayınvalide olsunlar diye [sesli okunur], kadın satıcısı [lenones] değil (serm., 51, 22).³⁹⁴

Buradan da anlaşıldığı üzere babası için kızlarını evlendirmek temelde utanç verici bir olaydır, çünkü bir erkekle cinsel ilişki yaşayacaktır. Aynı şeyin kadını “alacak” erkek için de geçerli olduğunu, erkeğin utancını yok etmek için de çocuk dünyaya getirmek amacının sesli

³⁹⁴ Recitantur tabulae, et recitantur in conspectu omnium attestantium, et recitatur, *Liberorum procreandorum causa*; et vocantur *tabulae matrimoniales*. Nisi ad hoc dentur, ad hoc accipiantur uxores, quis sana fronte dat filiam suam libidini alienae? Sed ut non erubescant parentes, cum dant, recitantur tabulae; ut sint soceri, non lenones.

okunduğunu belirtmektedir. İlginçtir ki kadının utancı söz konusu değildir, bu da kadını pasif bir nesne olmaktan öteye götürmez. Yine bir başka eserinde ise zinada da evlilikte de erkek ve kadının cinsel birlikteliği söz konusu olduğunu belirtmektedir. Ancak evlilik içindeki inanç, çocuk dünyaya getirip yetiştirmek ve şehvetin iyi amaçla kullanımı evliliği zinadan ayırmaktadır (c. Iulian. op. imperf., I. 65). Yine bir başka eserinde açıkça şehvetin bir hastalık olduğunu ve evliliğin bu hastalığın tedavisi olduğunu dile getirmektedir (c. Iulian., IV. II. 6). Buna karşın evli olmayıp da evlenmek isteyen kişilerin evlenemedikleri için bakireliğe yönelmemeleri gerektiği konusunda uyarıda bulunmaktadır. Çünkü ona göre içlerindeki bu istek ve şehvetle kalplerindeki düzeltmeden ölümler arasında sayılmaktadırlar (virg., XXXIV. 34).

Evlilik hem şehvetle mücadelede yardımcı oluşu hem çocuk dünyaya getirilmesini sağlaması bakımından önemli görülmektedir. Ancak evliliğin en büyük yararı olan çocuk dünyaya getirmeyi tek amaç olarak edinmemek gerektiğini de Augustinus vurgulamaktadır. Ona göre evlilik içerisinde çocuk olmaması da boşanma nedeni olamaz. Augustinus bu kurala Paulus'un sözlerini (1 Cor 7: 9) otorite olarak göstermektedir. Bu sözlerden hareketle Augustinus için evlilik kendini dizginleyememek için bir tedavi olarak sunulmaktadır. Kendini dizginleyememe kötücül bir kusurken evlilik değildir. İyi olan evlilik nedeniyle kötücül olan bu kusur bağışlanabilir. Evlilik kurumu çocuk dünyaya getirmek için kurulmuştur, ancak bir zamanlar zorunluluk olan çocuk dünyaya getirmek artık bir zorunluluk değildir (adult. coniug., II. 12. XI). Üreme evliliğin birincil, doğal ve yasal amacıdır (adult. coniug., II. 12. XII). Çocuk dünyaya getiremeyen çiftler bu yüzden metres edinirse ya da başkalarıyla cinsel ilişkiye girerlerse zina etmiş olmaktadır. Eskiden buna izin verilmekteyken şimdi insan nüfusunun artmış olması gerçeği bu uygulamayı geçersiz kılmaktadır (bon. coniug., XV. 17). Bir başka eserinde yine aynı karşılaştırmaya başvurarak eskiden insanların cennetin krallığını dünyevi bir krallık olarak düşündüklerinden çok çocukları olmasını istediklerini dile getirmektedir. Bu nedenle erkekler birden fazla eş alarak çokça çocuk dünyaya getirmiştir. Ancak bir kadının birden fazla eş aldığı durumlar söz konusu olmamıştır, çünkü bu kadını verimli yapmamaktadır. Aksine kadını bir *meretrix* konumuna sokmaktadır (doctr. christ., III. 47). Sıklıkla evliliğin iki yararı, çocuk dünyaya getirme ve sadakat çerçevesinde açıklamalarını yapan Augustinus üçüncü yarar olan kutsal yemini de değerlendirmektedir. Bu kutsal yemin dolayısıyla çift birbirine ölene dek bağlanmaktadır ve bu bağ ancak zina gerekçesiyle bozulmaktadır. Bunun dışında taraflardan biri ölene dek diğeri başkasıyla evlenemez ya da eşinden boşanamaz. Söz konusu kural, evliliğin ilk yararı olan çocuk dünyaya getirme biyolojik nedenlerle gerçekleşmeyecekse bile geçerlidir (nupt. et concup., I. X. 11). Bu durumda bir erdem olarak

tanımladığı öz kısıtlamayı yüceltmektedir. Augustinus'a göre cinsel ilişki söz konusu olduğunda öz kısıtlama en iyisidir, ancak zinadansa evlilik yeğdir.³⁹⁵ Evlilik içerisinde girilen cinsel ilişki ise bağışlanabilirdir (reg. ver. fid., III. 45). Augustinus eşlerin karşılıklı rızaya dayanarak cinsel ilişkiden uzak durduklarında gerçekten de çok mutlu olduklarının düşünüldüğünü öne sürmektedir. Birbirlerinin bedenleri yerine ruhlarından zevk almaları bir yana Paulus'un sözleri (1 Cor 7: 29) uyarınca da yerine bir eylemde bulunduklarını belirtmektedir (de serm. dom., I. XIV. 39). Üstüne üstlük taraflar karşılıklı olarak cinsel ilişki konusunda öz kısıtlama yemini etmiş olsalar bile evlilikleri geçersiz değildir; hatta Augustinus'a göre evlilikleri daha da güçlenmiştir, tıpkı Meryem ve Yusuf gibi (nupt. et concup., I. XI. 12). Augustinus, Yusuf'un İsa'nın babası sayılamayacağı şeklindeki ithamlara da Meryem'le yatmamış olmasının neden olarak gösterilemeyeceğini söyleyerek yanıt vermektedir. Çünkü aksi halde bu bir kadını eş yapan şeyin yalnızca şehvet olduğunu öne sürmek olacaktır. Ancak Yusuf ile Meryem'in sahip olduğu şey evliliğe özgü sevgidir (caritas coniugalis). Kaldı ki Augustinus'a göre evli olup da cinsel ilişkiden uzak duran çiftler de mevcuttur (serm., 51, 21). Şehvet, evlilik ve öz kısıtlama ilişkisini ise yine ilk günah üzerinden açıkladığını görmek mümkündür: İlk insanların yasak meyveyi yemeleri bir günahdır, bu günah nedeniyle ölüm ve cinsel ilişkiyle üreme cezası verilmiştir, ancak evlilikle ya da cinsel ilişkiden uzak durarak bu ceza bir erdeme dönüşebilir. Çünkü evlilik şehveti düzenler, öz kısıtlama ise ona boyun eğdirip onu kontrol altına alır (gen. ad litt., IX. X. 18). Son olarak evlilik içerisinde ya da dışında öz kısıtlamaya ne kadar önem verdiğini mektuplarında yer alan bir anlatıda görmek mümkündür: Bonifacius'a yazdığı mektupta eğer şehvet onu alt etmeseydi öz kısıtlama yeminini bozup evlenmeyeceğini, eşi Hristiyan olana dek evlenmek için beklediğini duyunca biraz teselli olduğunu, eşi ona yetmeyince adı olmayan odalıklarla girdiği cinsel ilişkilerle kendisini lekelediğini anlatmaktadır (epist., CCXX). Bütün bu öz kısıtlama yanlısı açıklamalarına karşın sıklıkla evlilik içerisinde eşlerin birbirine olan beden borçlarından da söz etmektedir. Evlilik içerisinde dahi olsa ölçüsüz şehvet ve şehvetin eyleme dökülmesi Augustinus için kötüdür. Eşlerin birbirine olan bedensel borçları (1 Cor 7: 4-6) bu şekilde sömürülmemelidir. Yine de evlilik içerisindeki cinsel ilişki çocuk yapma amacıyla olduğunda masum, şehveti gidermek amacıyla olduğunda ise bağışlanabilirdir.³⁹⁶ Öte yandan zina ya da fuhuş ölüm cezası gerektiren bir suçtur. Nihayetinde tümünden cinsel ilişkiden uzak durmak hepsinden daha tercih edilesidir (bon. coniug., V-VI. 5-6). Eşlerin birbirlerinin bedenleri

³⁹⁵ Benzer düşünceler için bk. c. Iulian., IV. II. 9; c. Iulian., IV. II. 11; c. Iulian., IV. II. 12; nupt. et concup., I. XVI. 18.

³⁹⁶ Benzer düşünce için bk. serm., 51, 22.

üzerindeki tahakkümü onların işleyebileceği şehvet suçlarıyla da bağlantılıdır. Bedensel borçlar ödenmez de bir eş kendi eşinden başka biriyle birlikte olursa cinsiyet fark etmeksizin şehvet duyan eş değil bu şehveti tatmin etmeyen eş suçludur (bon. coniug., VII. 7).

Augustinus cinsel ilişkiden çok cinsel ilişkinin gerçekleşmesini sağlayan zevk, arzu, istek, şehvet gibi kişinin mantıkla bağlantısını kesen duyguları kötülemektedir. Örneğin cinsel ilişkinin şeytanın işi olduğunu öne sürdüğü gerekçesiyle Iulianus tarafından Maniheizt ilan edilen Augustinus evliliğin Tanrı tarafından çocuk dünyaya getirme amacıyla emredildiğini, bunun oluşumu sağlayacak hareket³⁹⁷ ve erkekle eşi arasında bir cinsel ilişki olmaksızın gerçekleşmeyeceğini söylediğini; ancak bunun ilk günahla bağlantısını tartıştığını belirtmektedir (c. Pelag., I. V. 10). İlk günah nedeniyle doğacak çocukların ilk günahın mimarı³⁹⁸ olan şeytanın etkisi altında olduklarını ve yeniden doğmaları, yani vaftiz edilmeleri gerektiğini belirtmiş olduğunun altını çizmektedir (c. Pelag., I. VI. 11). Ayrıca cinsel ilişkinin oluşmasını sağlayan hareketi³⁹⁹ “üreme organları, erkeklik, erkekçe güç, erkeklik çağı” anlamlarını taşıyan *virilitas* olarak açıklayan Augustinus bu olmaksızın cinsel ilişki olamayacağını ve bunun Tanrı tarafından emredildiğini, dolayısıyla utanılacak bir şey olmadığını da kabul etmektedir (c. Pelag., I. XV. 31). Yine bir vaazında eşlerin birbirlerine olan borçlarını hatırlatan (serm. nr., 354A, 6) Augustinus evli olanlara evlilik içerisinde, evli olmayanlara da doğrudan şehvetlerini kontrol altına almaları gerektiğini öğütlemektedir (serm. nr., 354A, 8-10). Adem ile Havva’nın evliliğinde, yani ilk evlilikte cinsel ilişkinin şehvetten uzak bir biçimde iradenin kontrolünde gerçekleştiğini öne süren Augustinus cinsel ilişkide şehvetin yer almasını doğrudan ilk günaha bağlamaktadır (grat. Christ., II. XXXVI. 41). Dolayısıyla ilk günahla ortaya çıkmış olan cinsel ilişki içerisindeki şehvetin kötü bir şeyden iyi bir şeye dönüşmesi ancak evlilikle gerçekleşmektedir (grat. Christ., II. XXXVII. 42). Bir başka eserinde ise açıkça cinsel ilişkiyi kötüleyenlerin yanlış yaptığını belirtmektedir: Augustinus cennette Adem ile Havva’nın çocukları olmayışını cinsel ilişkinin tümüyle kötülüğüne bağlayanların bir yanlıştan kaçarken daha büyük yanlışla düştüklerini belirtmektedir. Bu durum aynı zamanda Augustinus’un bir önceki argümanlarını da çürütmektedir. Çünkü Adem ile Havva’nın cennette çocukları olmadığı için Havva’nın başka bir konuda yardımcı olarak yaratılmış olduğu sorgulanabilir (gen. ad litt., IX. VIII. 13). Ancak Augustinus, onun yalnızca çocuk doğurmak için yaratılmış olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.

³⁹⁷ motum genitalium

³⁹⁸ diabolus culpae auctor

³⁹⁹ motum genitalium

Şehvet konusunda daha da yoğunlaştığı anlatılarda zevklerin nasıl şehvete dönüştüğünü, insanların şehveti hissettiklerinde aslında olanın ne olduğunu ve bunun neden kaynaklandığı gibi temel sorulara da yanıt vermektedir. Augustinus'a göre bedensel zevkler⁴⁰⁰ bireyin kontrolünden çıktığında, ölçüleri kaçtığına ağır bir disiplinle kontrol altına alınması gereken utanç verici şehvetler⁴⁰¹ haline gelmektedir (c. Faust., XXII. 29). Tanrı her şeyin yaratıcısı olarak bedensel zevklerin cinsel ilişki konusunda tutkuların tatmini için değil yalnızca çocuk dünyaya getirmek amaçlı kullanılmasını istemektedir (c. Faust., XXII. 30). Kısacası Augustinus bu duyguların yalnızca insanlar için Tanrı tarafından dikte edildiği amaçla, kısıtlı olarak uygulanması gerektiğinin altını çizmektedir. Çünkü şehvet kontrol altına alınmazsa birçok kötülüğü beraberinde getirmektedir. Bir insanın şehvet duyduğunda yapacağı iyiliğin yarım kaldığını Paulus'un otoritesiyle (Rom 7: 18-21) dile getiren Augustinus kötülüğün şehvetten (concupiscentia) geldiğini öne sürmektedir (c. Pelag., I. X. 19). Ona göre insan, mantığı (ratio) sayesinde ve tinsel olarak öz denetim (continentia) ve ölçülülük (temperantia) sayesinde de tüm duygularını kontrol altında tutabildiği için hayvanlara hükmeden canlı konumundadır. Augustinus'a göre insan ancak duyguları mantığı ve gerçekle uyum içerisinde olduğunda mutlu olabilir. Bu uyumun varlığında duygular kutsal, saf gibi sıfatlarla tanımlanırken bu uyumun yokluğunda duygular aklı dağıtmakta ve kişinin sefaletine yol açmaktadır; bu durumda söz konusu duygular ıstırap (perturbationes), şehvet (libidines) ve kötücül tutkular (concupiscentiae malae) olarak adlandırılmaktadır (gen. c. Manich., I. XX. 31). Bu duygular ise insanın ayrılmaz bir parçasıdır. Augustinus bedeninin arzusunun (concupiscentia) yozlaşmış olduğunu ve ilk günahın bu arzudan kaynaklandığını öne sürmektedir (c. Pelag., I. XVII. 35). Bedensel şehvet ise (concupiscentia carnis) vaftizle azalmaktadır, ancak yok olmamaktadır (nupt. et concup., I. XXV. 28). Tinsel şehvet (concupiscentia carnalis) konusunda evliliğin iffetinin (coniugalis pudicitia)⁴⁰² ve Hristiyan yatağının sahip olduğu evlilik inancının⁴⁰³ Tanrı'nın hediyesi olduğunu dile getirmektedir. Bu nedenle tinsel şehvetin cinsel ilişkiye girme ölçüsünü (modum concumbendi) aşmaması gerektiğini dile getirmektedir. Bu ölçüyü ise Augustinus yalnızca çocuk dünyaya getirmek amacıyla cinsel ilişkiye girmek olarak belirtmektedir. Ancak bu konuda bir ayrım daha yapmaktadır, cinsel ilişkiye girmeyele ilgili olan tinsel şehvet evliliğin kötüsü değildir, aksine evlilik içerisinde bağışlanabilir bir kötülüktür; bu bağışlanmayı sağlayan da evliliğin sahip olduğu iyi/yarardır. Augustinus tinsel şehveti evlilik içerisinde evli kişilerin

⁴⁰⁰ mortales delectationes

⁴⁰¹ libidines

⁴⁰² Augustinus *De Bono Coniugali* adlı eserinde evliliğin üç iyisi/yararı olduğunu açıklamaktadır: Çocuk dünyaya getirme, evliliğin iffeti ve evliliğin yemini. Bu yararları *De Bono Viduitatis* eserinde de yinelemektedir (IV. 5).

⁴⁰³ thori christiani matrimonialis fides

zayıflığında var olduğunu belirterek bunu bedenın ölçüsüz kullanımı (immodicus usus carnis) olarak tanımlamaktadır (bon. viduit., IV. 5). Üstelik ona göre beden ruh olmaksızın şehvet (concupiscentia) duyamaz, ama yalnızca beden şehvet duyabilir. Çünkü ruh beden aracılığıyla (carnaliter) şehvet duyabilir (perf. iust., VIII. 19). Evlilik bu utancı, şehvet kötülüğünü (concupiscentiae malum) örten bir duvak gibidir (nupt. et concup., I. VII. 8).

Birçok eserinde ilk günahın gerçekleşmesini ilk insanların Tanrı gibi olma isteklerine, dolayısıyla kibirlerine bağlayan Augustinus, her ne kadar şehvetin beraberinde getirdiği cinsel ilişkinin ilk günah sonrasında ortaya çıkan bir şey olduğunu öne sürse de cinsel ilişkinin temelinde yer alan şehvetin, şehvet olmadan önceki hali, yani bedenın duyduğu arzusun ilk günahdaki yerini vurgulamaktadır. Çünkü insan doğası bakımından bu arzularla (concupiscentia) doğmaktadır, ancak bu zamanla azaltılabilir. Ne yazık ki tamamen bitirilemez. İlk insanlar cennetteyken çıplak olmalarına karşın utanç hissetmiyorlardı. İlk günahı işleyince utanmaları gereken bir eylem yaptıklarını fark edip çıplaklıklarını kapattılar. Bu günah kalıtımla çocuklara aktarıldığından günahsız doğan kimse yoktur ve her doğan vaftiz edilmelidir. Mesih ise bir bakireden dünyaya gelerek bu kalıtımla doğmamıştır.⁴⁰⁴ Bunlardan hareketle Adem'i ölümle ve günahla ilişkilendiren Augustinus, Mesih'i yaşamla ilişkilendirmektedir (serm., 151, 5).⁴⁰⁵ Ona göre İsa, insanlar gibi bedenın cinsel arzusuyla doğmamıştır, bu nedenle temizdir (serm., 233, 4). Augustinus Eski Ahit (Ezek, 16: 20) ve Paulus'un sözlerini (Col 3: 5; Eph 5: 5) otorite göstererek zina yapan kişilerden (moechantium) söz edildiğinde her türlü bedensel ve şehvet içeren arzusun⁴⁰⁶ anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Bu haliyle putlara tapma (idolatria) ve açgözlülük (avaritia) de bir tür zinadır (fornicatio) (de serm. dom., I. XII. 36). Hristiyanların evliliği kınamadığını, Tanrı'nın insanı kadın ve erkek olarak yarattığını, evlilik sonucu doğan çocuklarla ilk günahın aktarıldığını, Paulus'un söylediği gibi (Rom 5: 5) insanların dünyaya Adem'de doğarak geldiğini ve vaftiz olduklarında Mesih'te yeniden doğduklarını dile getirmektedir. Şehvetin, yani *concupiscentianın* utanılması gereken (pudenda concupiscentia) olduğunu ve ilk günah işlenmeseydi var olmayacağını⁴⁰⁷ dile getirmektedir (nupt. et concup., I. I. 1). Ayrıca bir başka eserinde de imanı olan kişinin şehvetten (concupiscentia) kaçınmasının iyi bir şey olduğunu, ancak içerisindeki günahın—çünkü hiçbir insan günahsız değildir—onun şehvet duymasına

⁴⁰⁴ Benzer düşünce için bk. serm., 153, 14; in euang. Ioh., IX. 2.

⁴⁰⁵ Unus ad mortem, unus ad vitam.

⁴⁰⁶ carnalem et libidinosam concupiscentiam

⁴⁰⁷ İnsan doğasının ilk günahtan önce suçsuz ve kusursuz yaratıldığını, ancak ilk günahla birlikte insan doğasının bir doktora ihtiyacı olduğunu, çünkü ilk günah nedeniyle sağlıklı olmadığını ileri süren Augustinus insanda var olan tüm iyileri—yaşam, duyular, akıl—Tanrı'nın bahsettiği olarak, insanın doğasını zayıflatan tüm kötülerini ise özgür irade ile işlenen ilk günaha bağlamaktadır (nat. et grat., III. 3). Bu bağlamda Augustinus'un, şehveti bir tür hastalık olarak gördüğünü söylemek de mümkündür.

neden olabileceğini belirtmektedir. İmanı olan kişi şehvet duyabilir, ancak şehvetinin peşine gitmez. Şehvet duymasına boyun eğmemeyi seçebilir (perf. iust., XI. 28). Elbette bu durum İsa için farklılık göstermektedir; zira Meryem, İsa'ya şehvet (concupiscentia) olmaksızın hamile kalmıştır (epist., CLXXXVII. 31). Augustinus ilk günah öncesi ve sonrasını şehvet bakımından değerlendirdiği bir anlatısında ilk günah öncesinde evlilik mevcut olsa da eğer cennetten düşüş gerçekleşmemiş olsaydı evliliğin çocuk dünyaya getirmek amacıyla şehvet gibi bir kötülükten yararlanmayacağını, ancak şimdi ilk günah nedeniyle şehvetten (concupiscentia) yararlandığının altını çizmektedir (c. Iulian., III. XXV. 57). Dahası çocuk amacının dışında insanı en başta fuhuş, zina gibi günahlara sürükleyen bedenın şehvetinin (concupiscentia) kısıtlanmadıkça üreme organlarıyla ilgili kötü suçlarla insanları etkileyebileceğini belirtmektedir. Hatta ona göre bu etki uykuda, hatta iyi insanların bedenlerinde bile gerçekleşebilir bir güce sahiptir (c. Iulian., III. XX. 41). Bir mektubunda yine aynı düşünceleri tekrar ettiğini görmek mümkündür: Bedenin şehvetiyle (concupiscentia carnalis) insanların dünyaya çocuk getirdiklerini, bu şehvetin ilk günah öncesi var olmadığını, ilk günah olmasaydı var olmayacağını, evliliğin bu kötülükten bir iyilik çıkardığını, şehvet olmasaydı ortada evlilik olmayacağını bir gerçek olduğunu, evliliğin çocuk dünyaya getirmek amacıyla yasal ve onurlu cinsel ilişkiye girmek olduğunu⁴⁰⁸, eğer ilk günah olmasaydı cinsel organların şehvetle değil de diğer organlar gibi iradenin kontrolünde çalışarak işlevlerini yerine getireceğini öne sürmektedir. Ayrıca İsa şehvetten uzak bir biçimde bir bakireden doğduğu için ilk günahın kendisine aktarılmadığını, diğer insanların ancak yeniden İsa'da doğduklarında, yani vaftiz olduklarında ilk günahı arınacaklarını dile getirmektedir (epist., CLXXXIV (a). 3). Görüldüğü üzere İsa'nın bir kadının rahminden dünyaya gelişi oldukça tartışmalı bir konudur. Augustinus, İsa'nın bir kadının rahminden geldiği için temiz olmadığı görüşünü savunulara karşı "ölümlü insanların hatalarını temizlemek için tensel şehvete (carnalis concupiscentia) bulaşmadan bir bakirenin rahmine düşmek ve bu rahimden doğmak kadar temiz ne olabilir?" sorusuyla yanıt vermektedir (trin., IV. XIV. 19). Yine İsa'nın ruhu bir kadından doğmuş olmakla kirlenmediğini; ruhun ancak ruhu yıkıma götüren şehvet (concupiscentia) yüzünden kirlenebileceğini öne sürmektedir (fid. et symb. 10).⁴⁰⁹ Böylelikle Augustinus, odağı cinsiyetten alarak erdemler boyutuna çekmiştir. İnsanın doğasına uygun olmasına karşın evlilik bağı

⁴⁰⁸ Bu düşünceyle Eski Ahit erkeklerinin çok eşliliklerini haklı çıkarmaktadır: Eski Ahit döneminde birden fazla kadınla evlenen erkeklerin amaçlarının olabildiğince çok çocuk sahibi olmak istemeleri olduğunu, eğer başka bir yolu olsaydı seve seve o yolu deneyeceklerini belirtmektedir. Nihayetinde insanlığın devamını sağlayan şeyin "kadın eşlerle evlenmek" olduğunu da açıklamaktadır (serm., 51, 23).

⁴⁰⁹ "[Ruh] bedeni yönetip ona can verdiğinde değil de onun iyi ve ölümlü şeylerini arzuladığında ruh bedenden kirlenir" (Non enim cum regit corpus atque vivificat, sed cum eius bona mortalia **concupiscit**, de corpore anima maculatur).

içerisinde olsa bile uygun bulmadığı cinsel ilişkiyi doğuran şehveti ruhu yıkıma götüren şey olarak nitelemektedir. Dahası ilk insanın günahının cinsel ilişki sayesinde doğumda her iki cinsiyete de aktarıldığını sıklıkla vurgulamaktadır (trin., XIII. XII. 16). Ancak İsa cinsel ilişki olmaksızın bakireden doğması nedeniyle ilk günaha bulaşmamıştır (in euang. Ioh., IV. 5). Onun bir bakireden, cinsel ilişki olmaksızın doğmuş olması ilk günahın ona kalıtımsal olarak aktarılmasını engellemiştir. Çünkü Augustinus ilk günahın aktarılmasını kadın ve erkeğin girdiği cinsel ilişkiye bağlamaktadır. Ancak İsa bundan farklı olarak bu günaha hiç bulaşmadan, sanki ilk günah öncesindeki Adem gibi dünyaya gelmiştir. Dolayısıyla doğumunda günah değil inanç vardır. Cinsel ilişki her ne kadar evlilik içerisinde bağışlanabilir olsa da bedensel tutku (concupiscentia carnalis) aklın kurallarına ters olarak içimizdeki isteği uyandırmaktadır ve tatmin edildiğinde de bir günaha dönüşme riski vardır (trin., XIII. XVIII. 23). Yine evliliğin önemini vurguladığı bir eserinde Augustinus çocukların yalnızca doğmamaları, İsa’da ikinci kez doğmaları, yani vaftiz edilerek inanan yapılmaları gerektiğini; evliliğin bedensel olsa da doğal yararı olan sadakatin inanmayanlar arasında bile olduğu gerçeğini; ancak boşanma ya da zina nedeniyle bozulabilecek olan kutsal yeminin eşler tarafından korunması gerektiğini anlatmaktadır. Bedensel şehvet (carnis concupiscentia) evliliğin sonucu değildir, evlilikte hoş görülen bir eylemdir ve varlığının nedeni ilk günahıdır (nupt. et concup., I. XVII. 19). İlk günah nedeniyle ilk insanlar utancı öğrenmişlerdir ve ilk günah nedeniyle şehvet (carnis concupiscentia) ile utanç mevcuttur (nupt. et concup., I. XXII. 24).

Augustinus daha önce birçok kez “şehvet, bedensel şehvet, tensel şehvet” olarak çevirdiğimiz *concupiscentia*⁴¹⁰ sözcüğünü tek başına kullandığı gibi “beden” ya da “bedensel, tensel” sözcükleriyle birlikte de kullanmaktadır: *carnis concupiscentia*, *carnalis concupiscentia* gibi. Sıklıkla da *concupiscentia* sözcüğünün yerine *libido*⁴¹¹ sözcüğünü kullandığını söylemek mümkündür. Örneğin Meryem’in, İsa’ya günaha girmeden hamile kaldığının altını çizmektedir (sine peccato concepta). Burada da yine cinsel ilişkinin günahla ilişkili olduğunu, ilk günahın kalıtımla iletilmesini sağlayan şeyin cinsel ilişki olduğunu dile getirmektedir (reg. ver. fid., II. 15). İnsanlar ise cinsel ilişkiye girerek çocuk dünyaya getirdikleri için çocukların günahsız doğmadıklarını belirttikten sonra ise bir vurgu yapmaktadır. Buna göre insanın doğası değil şehvetin (libido) kirliliği ilk günahın iletilmesine neden olmaktadır (reg. ver. fid., II. 16). Yine Çocuk dünyaya getirmenin fuhuş yaparken ya da ölçülü cinsel ilişkiye girmedeki gibi şehvet (libido) olmadığından günah olmadığını öne sürerken *libido* sözcüğünü kullanmaktadır (gen.

⁴¹⁰ Bir şeye ya da birine duyulan şiddetli istek/arzu, tutkulu istek, aşırı arzu.

⁴¹¹ Arzu, özlem, istek, zevk, bedensel bir arzuyu tatmin etme dürtüsü, kişinin davranışını belirlemede üstün gelen bir güç olarak kişinin istek ya da dileği, tutku, cinsel istek, şehvet, zevke düşkünlük.

ad litt., III. XIII. 21). Bir başka eserinde de şehveti *libido* sözcüğüyle tanımlamaktadır: Şehvetin (*libido*) en doğru tanımı Augustinus’a göre ruhun isteğinin ebedi iyilerdence geçici iyileri tercih etmesidir (de mend., VII. 10). Hatta yasak elmanın yenilmesiyle bedenlerinin itaat etmeyen uzuvları nedeniyle insanların şehvetle (*libido*) gelen utanca sahip olduğunu; ilk günah öncesi, yani insanlığın gerçek doğasında şehvetin olmadığını dile getirmektedir (nupt. et concup., I. VI. 7). Yine *libidonun* kirliliğine ilişkin görüşünü bir başka eserinde edebiyat üzerinden aktarmaktadır: Augustinus, şiirden uzaklaştığını söyleyen Licentius’a özgür sanatların düzenle olan ilişkisi üzerine bir konuşma yapmaktadır. Ona göre eğer ki Licentius düzenle ilgileniyorsa mutlaka ölçülü ve yeterli bir biçimde özgür sanatlarla ilgilenmelidir. Bu görüşe ek olarak mutlu yaşam isteyenlerin bunun gerekliliği olarak özgür sanatları ellerinin tersiyle itmesini eleştirmektedir: Hastalanınca mantıklı olan şey doktora görünmektir, ama bu kişiler doktora görünmektense sefil yaşamlarına geri dönmektedir. Konuşmaya bir soruyla yön veren Licentius’a, Priamos’un ölüsünü gören Thisbe ve bu ikilinin arasındaki aşkı özgür sanatları nasıl ele alacağına bir örnek olarak anlatan Augustinus bu öyküden çıkarılması gereken dersi “kirli” şehvet (*libido*) ve “masum” sevgi karşıtlığında anlatmaktadır. Thisbe ve Priamos’u sefil sonlarına götüren şey “kirli şehvet” ve “tutkunun ateşiyle zehirlenmiş”⁴¹² olmalarıdır. Licentius öyküden bu dersi çıkardıktan sonra yapması gereken sayesinde hem eğitimli hem de erdemli ruhların birleştiği “saf” ve “temiz” aşkın filozof bir zihinle ortaya çıktığını fark etmesidir. Böyle aşka sahip olan kişiler hem ölümsüz olurlar hem de mutlu bir yaşam sürerler (ord., I. VIII. 24). Son olarak *libidonun* kontrolü ele geçirmesini anlatmak için Augustinus, Cicero’dan alıntılar yapmaktadır. Cicero’ya göre organlarımız çocuk gibidir ve dolayısıyla yönetmek kolaydır. Ancak ruhun kusurlarla dolu kısımları köleler gibidir ve daha sert yönetilmesi gerekmektedir. Augustinus buradan yoldan çıkarak beden ruha göre daha aşağı bir doğası olduğunu, *libido* kontrolü ele aldığı ruh kendinden düşük olanın emrine girdiği için utanç duygusunun ortaya çıktığını öne sürmektedir (civ., XIV. 23). Dahası *libidonun* emri altına girmeyi ölümle eşdeğer tuttuğu görülmektedir: Günahın üç derecesi olarak kalben, eylemde ve alışkanlıkta günahı belirten Augustinus bu dereceleri ölünün biçimleriyle eşleştirmektedir. Buna göre şehvete (*libido*) rıza göstermek, yani kalben günaha girmek evin içinde gerçekleşen ölüm gibidir. Rıza eyleme dönüştüğünde eylemde günah olmaktadır ve bu da ölünün evin kapısının önüne taşınmasına benzemektedir, yani ölüyü herkes görecektir. Alışkanlıkta günah ise aklın bir tümsek toprağın altında kalması benzetmesiyle özdeşleştirmektedir. Bu da ölü bedeninin mezarda çürümesine benzemektedir (de serm. dom., I. XII. 35).

⁴¹² illius foedae libidinis et incendiorum venenatorum exsecrationem

Bedenin özel bölgeleri ve bu bölgelerle ilgili eylemler söz konusu olduğunda ortaya çıkan utanç duygusunun da kaynağı Augustinus’a göre ilk günahıdır. İlk günahıtan sonra Adem ve Havva daha önceden de çıplak olmalarına karşın çıplaklıklarının yeni farkına varmış ve bu bölgelerden utanç duymuşlardır: Cennette henüz Adem ile Havva’nın bedenleri akıllarının kanununa karşı çıkmadığı için bedenleri çıplak da olsa onlarda utanç duygusu yoktu. Uzuvarımız aklımızın kanunlarına ilk günah nedeniyle karşı çıkmaktadır (gen. ad litt., X. I. 3). İlk günah sonrası Adem ile Havva’nın özel bölgelerini kapatmalarını günahı işleyen uzuvlarına (ağız ve el) değil de gözlerinin açılmasıyla ilişkilendirmektedir. Günahla gözleri açılmış ve özel bölgelerinin çıplak olmasına katlanamayıp örtmüşlerdir (c. Pelag., I. XVI. 32). Bu duydukları utanç da ilk günah gibi her doğan kişiye aktarılmaktadır. Bu utanç evli kişilerde bile mevcuttur ve Augustinus bu utancın varlığını insanların cinsel ilişkiye girerken gizli bir yer aramalarına, insanın kendisinden başkasına bakmaktan çekinmelerine bağlamaktadır. Dolayısıyla evlilikler bundan çocuk dünyaya getirerek faydalanmaktadır, ancak şehvete boyun eğerek sırf bedensel zevk için cinsel ilişkiye girilmesi bir günahıdır (c. Pelag., I. XVI. 33). Augustinus bu utancın sadeliği kaybetmekten ileri geldiğini dile getirmektedir. Kadınla erkeğin yasak meyveyi yedikten sonra çıplak kalışlarında ise çıplaklığın aslında sadelik olduğunu, ancak meyveyi yedikten sonra gururun bu sadelikten utandığı için çıplaklığın utanılacak bir şey olduğunu öne sürmektedir (gen. c. Manich., II. XV. 23). Dolayısıyla Maniheiztlerin Tanrı’nın kendi yarattıklarının çıplaklıklarından utandıkları için özel bölgelerini kapattıklarını öne sürmelerine bu şekilde yanıt vermektedir (gen. c. Manich., II. XVI. 24). Tanrı için her şey güzel ve iyidir, bu konuda çıplaklığı kötü yapan şey günah işlemekten önceki sadelikten duyulan utançtır. Ona göre bu utanç Tanrı’nın yarattığı insan bedeninden ileri gelmemektedir. Augustinus, Adem ve Havva’nın yasak meyveyi yedikten sonra çıplak olduklarını anlayıp özel bölgelerini yapraklarla kapamalarındaki (Gen 3:7) utancın Tanrı’nın utanılacak bir şey yaratmış olmasına değil Adem ile Havva’nın iradeleri yerine şehvetle (libido) hareket etmelerine bağlamaktadır (grat. Christ., II. XXXVII. 42). Son olarak uzuvlarımızın irademizle hareket ettirdiğimiz iyiler olduğunu, yalnızca üreme organlarımızı irademizle hareket ettirebildiğimizi, bunları şehvetin mantıktan daha büyük bir kuvvetle çalıştırdığını söyledikten sonra bu nedenle üreme organlarımıza *pudenda*⁴¹³ adı verildiğini öne sürmektedir (c. Iulian., IV. V. 35).

Libido ve *concupiscentia* sözcüklerinden başka *cupiditas*⁴¹⁴ sözcüğünü de bu sözcüklerin anlamlarına yakın kullandığı görülmektedir. Pelagius’un iddialarını çürütebilmek

⁴¹³ Utanılması gereken.

⁴¹⁴ Tutkulu arzu, hasret ya da özlem duyulan arzu, arzu, ölçsüz arzu, şehvet, açgözlülük, zenginlik için duyulan tutku, güç için duyulan arzu, hırs, bedensel istek, kişinin arzularının nesnesi. Augustinus *cupiditas*ın tanımıyla

adına Paulus'u tanık göstermektedir: "Havari Paulus tüm kötülüklerin kökünün *cupiditas* olduğunu (1 Tim 6:10) söylediğinde, tüm iyiliklerin kökünün sevgi (*caritas/charitas*) olarak anlaşılmasını ima etmiştir" (grat. Christ., I. XVIII. 19). Ona göre tutkular (*cupiditates*) mantıkla ve aklımızı kullanarak yaptığımız mücadeleyle kısıtladığımız kötü şeylerdir (c. Iulian., IV. V. 35). *Cupiditas* (arzu) ve *charitas* (sevgi) sözcüklerini tanımlayan Augustinus yaratılan varlığın (*creatura*) sevilmemesi gerektiğini, eğer seviliyorsa bu sevginin Tanrı'ya yönelik olması gerektiğini öne sürmektedir. Eğer yaratılan sırf kendisi için seviliyorsa bu durumda bu sevgi *cupiditas*tır (arzu). *Cupiditas* kişinin bu duygudan zevk alırken yozlaşmasına neden olmaktadır. *Charitas* ise aklımızda oluşmaktadır ve sözlerimiz ile aklımızı birleştiren bir araçtır (trin., IX. VIII. 13). Augustinus *cupiditas* sözcüğünü şehvete oldukça yakın bir biçimde ise şu şekilde kullanmaktadır. "Bedensel arzunun (*carnalis cupiditas*) hüküm sürdüğü yerde Tanrı'nın lütfu olmaz. Çünkü cahilliğin en derin karanlıklarında, karşı çıkacak bir mantık yokken insan, bedenine göre yaşamaktadır ve bu da insanın ilk çağıdır"⁴¹⁵ (enchir., CXVII.- CXVIII. 31). *Cupiditas*'ın hayvanlarla olan ilişkisini Augustinus'un bir başka anlatısında görmek mümkündür: Beşinci salgınla da beşinci emiri (Exod 20: 14) bağdaştıran Augustinus zinacı bir insan örneğini vermektedir. Ona göre zina eden kişi eşinden⁴¹⁶ memnun olmadığı ve bedenini ehlileştirmeyi reddettiği için zina yapmaktadır. Bedenin belli bir arzusu olması hayvanlarla insanların ortak yönüdür: Çiftleşmek ve üremek. İnsana uygun olan şeyler ise muhakeme ve anlama yeteneğidir. Mantığın akılda hüküm sürmesinin gerekliliğindeki nedeni bu iki yeteneğin insana uygun olmasına bağlayan Augustinus bu egemenlik sayesinde bedenin dürtülerinin kısıtlandığını ve ölçüsüzce, kanunsuzca başa geçmelerine izin verilmediğini dile getirmektedir. Yaratıcının kurgusuyla hayvanlar belli zamanlar dışında dişilerinden etkilenip çiftleşmezler. Burada söz konusu olan hayvanların kendilerini kısıtlamaları değildir. Onların dürtüleri insanlarınkine oranla soğuktur. Buna karşın insanlar kendi dürtülerini kısıtlayabildikleri için her daim tahrik olabilmektedir. Eğer insan Tanrı'nın kendisine verdiği bu kısıtlama becerisini, muhakeme ve anlama yeteneğini kullanmaz da hayvansı dürtülerine (*bestiarum cupiditate*)

ilgili olarak bir akıl yürütme gerçekleştirilmektedir: "Her duygulanma tutkudur, her arzu duygulanmadır, o halde her arzu tutkudur" (Omnis perturbatio, passio; omnis cupiditas, perturbatio; omnis igitur cupiditas, passio). Arzu, yani *cupiditas* duyarken o tutkunun, yani *passionun* ceremesini çekeriz. Augustinus burada sözcük temelli anlamlandırmaya başvurmaktadır. Tutku için kullandığı sözcük olan *passio* "ceremesini çekmek, bedelini ödemek, -e katlanmak" anlamlarını karşılayan *patior*, *passus* eyleminden türemiştir. Dolayısıyla Augustinus'a göre tutku aynı zamanda tutku duyulan şeyden etkilenmek, onun acısını çekmek anlamına gelmektedir (divers. quaest., LXXVII).

⁴¹⁵ Regnat enim carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas. Sed quum in altissimis ignorantiae tenebris, nulla resistente ratione, secundum carnem vivitur, haec sunt prima homines.

⁴¹⁶ Burada eş için *coniunx* sözcüğünü kullanmaktadır. Bu sözcük çoğunlukla "kadın eş" anlamını karşılarsa da nadiren "erkek eş" anlamını da karşılamaktadır. Zina eden kişiyi belirtmek için ise *homo* sözcüğünü kullandığı için doğrudan "eş" demek istediği düşünülebilir.

yenilirse o halde bir hayvana dönüşecektir (serm., 8, 8). Ayrıca *cupiditas* benzeri tanımlayabileceğimiz bir başka sözcüğü, *desiderium* sözcüğünü de aynı bağlamlarda kullandığı görülmektedir: İnsanların her gün yanlış yönlendiren isteklere (*desiderium*) boyun eğmemek için ciddi bir savaş içinde olduğunu dile getiren Augustinus ilk günahı miras kalan kusurumuz nedeniyle yanlış yöneldiğimizi, eğer bu kusurun büyümesine izin verirse de kontrolü ele geçirebileceğini öne sürmektedir. Bu kusur kontrolü ele geçirirse de zina günahı işleneceğini, zinanın çok hızlı işlenebilen ve kendisini geciktirecek engeller karşısında dayanıklı olduğunu belirtmektedir (nat. et grat., XXXVIII. 45).

Evliliğin iyiliğinin şehvetin ateşinin (*fervor concupiscentiae*) izin verilen ve ahlaken iyi olan bir yolda, yani çocuk dünyaya getirmede olduğu düşüncesini yinelediği bir eserinde evliliğe ait olanın irade/istek (*voluntas*)⁴¹⁷ olduğu, zevk ya da tatmin (*voluptas*)⁴¹⁸ olmadığını belirtmektedir. Şehvetin akli kendisine çekmeye çalıştığını, aklın isteğine uymadığını ve bunun nedeninin ise her insanın içine doğduğu günah olduğunu öne sürmektedir. Ancak kısıtlandığında ve izin verilen ölçüde, izin verildiği biçimde gerçekleştirildiğinde evliliğin iyiliği sayesinde iyi düzenlenmiş bir topluma bir insanın doğduğunu dile getirmektedir. Bu durumu Augustinus kötü bir şeyi iyi bir amaçla kullanmak olarak tanımlamaktadır (*sic malo bene uti, bonum est*). Bu düşünceden hareketle de iyi-kötü ve iyi kullanım-kötü kullanımı farklı olasılıklarla açıklamaktadır: İyi bir şeyi iyi bir amaçla kullanmak, iyi bir şeyi kötü amaçla kullanmak, kötü bir şeyi kötü amaçla kullanmak ve kötü bir şeyi iyi amaçla kullanmak. Eğer kişi kendisini Tanrı için kısıtlarsa iyi bir şeyi iyi bir amaçla, bir idol için kısıtlarsa iyi bir şeyi kötü bir amaçla kullanmış olmaktadır. Yine eğer kişi zina yapmak için şehvetinin kendisini yönetmesine izin verirse kötü bir şeyi kötü bir amaçla, şehvetini evlilikle sınırlandırırsa kötü bir şeyi iyi bir amaçla kullanmış olmaktadır. İyi bir şeyi iyi bir amaçla kullanmak en iyisi olsa da kötü bir şeyi iyi bir amaçla kullanmak da iyi olduğundan evliliğe izin verilmektedir. Yine de evliliğin iyiliği şehvetin savunulmasını sağlamamalıdır. Bunun da en güzel örneği olarak Meryem'in bir erkekle birleşmeden yani bedenın şehvetiyle değil de aklının itaatıyla gerçekleşen İsa'nın doğumunu vermektedir (*pecc. mer., I. XXIX. 57*). Bedenin zevki (*corporis voluptas*) konusunda da bu zevki küçümseyecek bir nedenimiz olduğunu ancak bunun bedenimizin kötü bir şey olmasından kaynaklanmadığını belirten Augustinus bunu bir at arabası sürücüsü üzerinden anlatmaktadır. Sürücü durumun kontrolünü eline alırsa, atlarına boyun

⁴¹⁷ Seçme eğilimi, bir şey yapmayı isteme hali, irade, kişinin olmasını ya da yapılmasını istediği şey, kişinin isteği ve dileği, son dilek, bir şey yapmaya ya da bir şeye katılmaya hazır olma, isteklilik, onay, rıza göstererek ya da onaylayarak seçim, seçenek, kasti seçim, bir kişinin yapma niyetinde olduğu şey, kişinin niyeti, eğilim, iyi niyet.

⁴¹⁸ Akla ya da duylara hoş gelen deneyim, hoşluk, zevk, zevk kaynağı, neşe, organize edilmiş zevk, eğlence, cinsel ilişki.

eğdirirse, dizginleri eline alırsa ceza alıp ekipmanını suçlamayacaktır (vera relig., XLV. 83). Dolayısıyla suç ekipmanlarda değil kontrolü sağlaması gereken sürücüdür ve sürücünün yapması gereken kontrolü eline almaktır. Son olarak şehvet vb. duygular konusunda zevkin (voluptas) ruhtaki arzuya karşılık bedende bir his olduğunu dile getirmektedir. Zevk cinsellikle ilişkilendirildiğinde adına *libido* denmektedir. Yine de her türlü arzu için bu sözcük kullanılmaktadır, örneğin öfke için intikama duyulan arzu anlamında *ulciscendi libidino* sözcük öbeği kullanılmaktadır (civ., XIV. 15). Birçok çeşidi olan bu sözcük tek başına kullanıldığında cinsel istek anlamında gelmektedir (civ., XIV. 16). İlk günahla birlikte Adem ve Havva çıplaklıklarından utanmışlardır. Bundan önce çıplak olduklarının farkında olmalarına karşın bedenlerinde *libido* olmadığından utanç da yoktur. Ancak ilk günahla birlikte utanç duygusu da hissetmişlerdir (civ., XIV. 17). *Libido* iş başındayken kendisinden utandığı için tecavüz gibi suçlar da çocuk dünyaya getirmek amaçlı cinsel ilişkiye girmek de karanlık köşeler aramaktadır. Cicero'nun söylediği gibi iyi yapılmış işler ortaya çıkmak ister; bu eylem de ortaya çıkmayı ister, ancak eylem gerçekleştirilirken görünmekten utanç duymaktadır (civ., XIV. 18). *Affectionun* kendisi vücudu harekete geçirmemektedir, *voluntas* (irade) kontrolü elinde tutar ve hareketin olup olmayacağına karar verir. Örneğin bir kişi kızdığında irade bedensel bir tepki için komut vermediğinde o kişi ağzını açamaz. Ancak Augustinus bunun genital organlar söz konusu olduğunda farklı olduğunu dile getirmektedir. Bu organlarda *libido* kontrolü elinde tutmaktadır, bu durum ise insanların utanmasının tek nedenidir. İradeleriyle kontrol edemedikleri eylemleri gerçekleştirdikleri için bundan hoşlanmazlar. Örneğin bir erkeği yanlış da olsa intikamını alırken seyretmek sorun olmazken bir erkek “kocalık görevini” yerine getirirken bu yasal bir şey olmasına karşın tek bir tanık bile istemez (civ., XIV. 19).

Cinsel ilişki kirli değildir.

İsa'nın Bakire Meryem'in rahminden doğarken kirlenmiş olduğunu iddia eden Mani'ye yanıt vermektedir. Mani kendisini Kutsal Ruh olarak tanımlamıştır ve ebeveynlerinin cinsel ilişkiye girmeleri yoluyla dünyaya geldiğini öne sürmektedir. O halde Mani'nin öne sürdüğü gibi cinsel ilişkiye girilerek dünyaya gelen Kutsal Ruh, yani Mani hiçbir şekilde kirlenmiyorsa İsa'nın bakire bir kadının rahminden doğması da onun kutsallığını kirletmemektedir (c. epist. fund., VII. 8). Yine birçok “sapkın” ilan edilen akımın öne sürdüğü argümanlardan biri olan cinsel ilişki sonrası arınmanın cinsel ilişkinin günah olduğuna ilişkin göstergesi olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır. Ona göre cinsel ilişki sonrası yıkanma cinsel ilişkiyi günah yapmamaktadır. Çünkü tohum maddi biçimden yoksundur ve bu biçimsiz halden biçim ve eğitimle temizlenir. Cinsel ilişki sonrası arınma/ yıkanma ise bu biçimlendirmeyi temsil etmektedir. Uyku halinde orgazm olunduktan sonra da aynı nedenle arınma gerekmektedir. Bu arınma cinsel ilişkiyi

günah seviyesine düşürüyor olsaydı regl sonrası arınma da regl gibi doğal bir olayı bu seviyeye düşürürEd. Ancak reglde olan şey de yine akıntının gevşek ve biçimsiz oluşudur, yani maddi biçimden yoksunluğudur (bon. coniug., XX. 23).

Evlilik dışında cinsel ilişki zina⁴¹⁹ olacağından yasaktır.

Zina ve fuhuş konusunu evlilikle bağlantılı olarak işleyen Augustinus zina ve fuhuşu her fırsatta kınamaktadır. Pagan eşle yapılan evliliğin pagan olduğu gerekçesiyle bitirilmesi ile bir evliliğin yalnızca zina gerekçesiyle bozulabileceği emirlerinden yola çıkarak paganlığın zina ile eş tutulduğunu savunanlara karşı çıkan Augustinus, zina için halk arasında *fornicatio* sözcüğünün kullanıldığını ve bunun doğrudan “yasal olmayan cinsel ilişkiye girmek” anlamına geldiğini belirtmektedir (divers. quaest., LXXXIII). Zinayı sadece insan yasasının değil de tanrısal yasanın da yasak saydığı olarak tanımlayan Augustinus bu suçu yalnızca erkek açısından ele almamakta, tersine tümce parçacığı tekrarı yapması gerektiği halde hem erkek hem kadın açısından vurgulamaktadır. Buna göre başkasının eşine sanki kendisininmiş gibi sahip olmak hem erkek hem de kadın için zina sayılmaktadır: “...ki o erkekler başkalarının kadın eşlerine ya da o kadınlar başkalarının erkek eşlerine sanki kendilerininmiş gibi sahip olmaktadır...”⁴²⁰ (fid. et op., XVIII. 33).⁴²¹ Yine bir vaazında Augustinus “zinacı” anlamına gelen *adulter* sözcüğünün etimolojik olarak *ad* ve *alterum* sözcüklerinden geldiğini ve bu haliyle “başkasına” anlamını taşıdığını söyleyerek tanımlamaktadır (serm., 51, 22). Zina ve fuhuş boşanmanın tek nedeni olarak sayılmaktadır. Bu yüzden Augustinus evlilik bağı söz konusu olduğunda erkek ile kadının eşit olduğunu, birinin diğerini boşaması halinde boşayan kişinin boşadığı kişiyi zinaya sürüklediğini, yine boşanan kişinin başka biriyle, boşadığı kişi hala yaşıyorken evlendiyse zina yaptığını dile getirmektedir (adult. coniug., II. 19. XX). Bu kuralın ise özellikle kadınlar için büyük sorunlar doğurduğunu da yine Augustinus’tan öğrenmekteyiz: Zina gerekçesiyle boşanmak yasal olsa da eşler hayattayken yeni bir evlilik olmayacağı gerekçesiyle bir erkeğin eşine öldürme derecesinde işkence etmesini yanlış bulan Augustinus kendi günahları konusunda daha da merhamet görebilmeleri için erkeğin zina yapmış olan eşine daha merhametli davranması gerektiğini salık vermektedir (adult. coniug., II. 14. XIV). Dolayısıyla bir erkeğin, eşi zina yaptığı için onun kanını dökmeye çalışması uygun değildir (adult. coniug., II. 15. XV). Dahası Augustinus zina nedeniyle erkeklerin eşlerine psikolojik baskı yaptığını da

⁴¹⁹ Augustinus zina ve fuhuş ile ilgili sözcükleri yer yer birbiri yerine kullanmaktadır. Ancak genel anlamda zina evli olmasına karşın kişinin başka biriyle birlikte olması, fuhuş ise bir kadının birden çok erkekle birlikte olması olarak tanımlanmaktadır.

⁴²⁰ ... qui alienas uxores tanquam suas habent, vel feminas quae alienos maritos...

⁴²¹ Benzer bir başka örnek: “Erkekler başkalarının eşleriyle ya da kadınlar başkalarının eşleriyle evlenmişler gibi” (alienas uxores ducerent viri, aut alienis viris feminae nuberent) (fid. et op., XVIII. 35). Yine benzer bir düşünce için bk. fid. et op., XXI. 37.

belirtmektedir. Yalan ve zinayı karşılaştırdığında sıklıkla erkeklerin eşlerinden şüphelendiğini, eşlerini zina etmediklerine ilişkin yemin etmeye zorladıklarını dile getirmektedir. Aynı sıklıkta da kadınlar eşlerinin bu zorlamalarına karşı çıkmaktadır, zina yaparken eşlerini aldatan bu kadınlar zina etmediklerine yemin ederken Tanrı'yı şahit gösterecekleri için yemin etmekten kaçınmaktadır. Çünkü zinacı bile olsalar Tanrı'yı suçlarına alet etmekten korkmaktadırlar (c. mend., XXI. 41). Kaldı ki zina ya da fuhuş yapan biri ya da büyücülük vs. yapan biri Tanrı'nın krallığına giremeyecektir (Gal 5: 19-21; Eph 5: 5-6) (bapt., IV. XVIII. 25).

Özellikle bir eylemin zina sayılması konusunda eyleme geçirilmiş olma zorunluluğu olmadığı konusunda sıklıkla açıklama yapan Augustinus gözler ve kalbin de zina yapabilirliliğini dile getirmektedir. Bir vaazında zinanın eyleme dökülmüş olmasının şart olmadığını, yalnızca gözler ve kalple yapılsa bile zinanın günah olduğunu açıkça söylemektedir (serm., 98, 5). Yine başka bir vaazında beden zinasını yasa dışında başka biriyle yatmak, kalbin zinasını ise gerçeği inkar etmek olarak tanımlamaktadır (serm., 318, 2). Yine tinsel düzeyde zina için ruhun eğer Tanrı dışında saf ve temiz niyetler arıyorsa da Tanrı'ya sırt çeviriyorsa zina yapıyor olduğunu belirtmektedir (Ps. 72: 27) (conf., II. 6. 14). Yine dinden sapan, Tanrı'nın emirleri yerine kendi geleneklerini yerleştirmeye çalışan Ferisiler'in bir bakıma fuhuş yaptıklarını (fornicarentur) dile getirmektedir. Daha sonra yine aynı benzetmeyle devam ederek fuhuş yapan kadının (fornicaria mulier) elinde olsa bile yasal erkek eşin (vir legitimus) hediyelerini bilmek ve zavallıların Efendisine ait olan hediyelerde kusur aramak yerine gerçeğin sözüyle iffetsiz kadına (impudica mulier) uygun olan fuhuşu düzeltmek gerektiğini öne sürmektedir (bapt., III. XIX. 27). Eski Ahit üzerinden örnekler verdiği ve otorite olarak Eski Ahit'i de kabul ettiği için söylemlerinin Eski Ahit'in diline benzemesi kaçınılmazdır. Zira Augustinus da dinsel otoritelere aykırı düşmemek için çoğunlukla dinsel otoritenin tümcelerinin aynısını yalnızca farklı sözcükler kullanarak belirtmektedir. Ancak bunu kabul edişi de kendi görüşünü yansıttığı için şunlar söylenebilir: Burada cinsellikle Tanrı inancını paralel tutmaktadır, bu da cinsellikle ilgili belirlenen sınırların dışına çıkma durumunda dine küfretme algısının oluşmasına neden olmaktadır. Özellikle fuhuşun ilk günaha neden olduğu öne sürülen gurur ya da kibirle ilişkilendirilmesi bu eylemlerin tinsel düzeye çekilen tanımlamalarını desteklemektedir. İnançlarından gururları nedeniyle sapanları fuhuş yapan kadınlara benzeten Augustinus bu iki durumun nedenini de kişinin inancının bozulması ya da gururuyla övünmesi olarak belirtmektedir (bapt., III. XIX. 27). Tanrısal bakımdan zina ve fuhuşu tanımlayan Augustinus zinacı ruhların halihazırda evli olup eşlerinden başkalarıyla birlikte olanlar, fuhuş yapan ruhların ise birden çok kişiyle birlikte olanlar olduğunu belirtmektedir. Tanrısal bakımdan ise tek bir tanrıya inanmalarına karşın tanrıyı bir kenara bıraktıkları gerekçesiyle kimi

Hristiyanların zinacı, tek bir tanrının aksine birçok tanrıya inandıkları gerekçesiyle de paganların fuhuş yapan ruhları olduğunu belirtmektedir (serm., 15, 3). Böylelikle zina ve fuhuşu spiritüel bir düzleme taşımanın yanında bu işlenen günahın da altını sıklıkla çizdiği şehveti kısıtlayamama günahıyla bir olduğunu, dolayısıyla oldukça aşağı bir günah olduğunu öne sürmüş olmaktadır.

Son olarak şehvetin fuhuş ve zinada aldığı rol üzerine fuhuş günahının işleneceği zaman *libidonun* akılla bedeni karıştırdığını, aklın kontrolünü eline aldığını dile getirmektedir. Bu gerçekleşirken kişi düşünemez, akli yakalanıp boyun eğdirilir. Kişi bedeninin kölesi olmuştur (serm., 162, 2).

Beden işçileri sosyal düzenin bir parçasıdır ve düzenin yıkılmasını engellemektedir.

Beden işçilerinden (meretrix), kadın satıcılarından (leno) ve benzeri uğraşlar içinde bulunanlardan söz ederken “veba” anlamını da taşıyan *pestis* sözcüğünü kullanmaktadır. Buna karşın bu tür kişiler sosyal düzenden (res humanae) çıkarıldığında tutkunun (libido) her şeyi alt üst edeceğini dile getirmekle bu uğraşların sosyal düzenin dengeleyici bir parçası olduğunu öne sürmektedir. Sosyal düzenden çıkarmak yerine mesela beden işçilerini evli kadın statüsüne yükseltme durumundan da söz eden Augustinus bu durumda evliliğin onurunun lekeleneyeceğini öne sürse de bu uğraşları yürüten kişilerin sosyal düzenin bir parçası olduklarının altını yine çizmektedir. Ona göre bu kişiler sosyal düzenin en altındadır, düzenin bozulmasını engellemektedir ve daha iyi kişiler için daha iyi alanları bırakmaktadırlar (ord., II. IV. 12). Ayrıca sıklıkla kınadığı fuhuş ve zina eylemlerinin yanında fuhuş (meretrices publicae) için en utanç verici meslek (in turpissima professione) tanımını kullandığı da görülmektedir (fid. et op., XV. 25). Buna karşın Maniheistlerin beden işçisi yanlısı davranışlarına, evlenmek ve çocuk dünyaya getirmeyi kötüledikleri için karşı çıkmaktadır. Secundinus’un ve dolayısıyla Maniheistlerin Eski Ahit’e karşı çıktığı noktalar içerisinde beden işçileriyle ilgili olan kısım için onların evliliğe ve çocuk dünyaya getirmeye karşı çıkışlarının nedenini bildiğini söylemektedir. Maniheistler beden işçisi olup da iffetsiz olan kadının beden işçisi olması ya da iffetsiz olmasını yadırgamamakta, aksine kendi Tanrılarının hapsi olarak gördükleri çocukları doğurmama olasılığını sağladıkları için evli kadınlara beden işçilerini yeğlediklerini öne sürmektedir. Çünkü Maniheistler çocuk dünyaya getirmeyi de evlenmeyi de Tanrıları için kısıtlayıcı görmektedir. Ancak Augustinus ruh bedene göre daha tercih edilebilir diye beden getirdiği yararların göz ardı edilmemesi gerektiğini, sonuçta bu yararların da tüm yararların sahibinden geldiğini dile getirmektedir (c. Secundin., 21).

Evlilik içerisinde cinsel ilişki ise çocuk dünyaya getirme amacındaysa kabul edilebilir, evlilik içinde bu amaç dışında olan cinsel ilişki bağışlanabilir⁴²².

Paulus'un sözlerine (1 Cor 6: 12-7 :7) açıklık getirerek en mükemmelinin bir kadına dokunmamak olduğunu, ancak evliliğe bağlı iffetin de bu mükemmelliğe en yakın şey olduğunu öne sürmektedir. Çünkü evliliğin iffeti hem eşlerin bir diğerini hem de doğacak çocukları kutsallaştırmaktadır (1 Cor 7 :14) (mor. eccl. Manich., I. XXXIV. 79). Augustinus evli çiftlerin birbirlerine olan borçlarını ödemeleri gerektiğini; ancak birbirlerine bu borçları öderken belirlenen sınırı, yani çocuk dünyaya getirme amacını aşmamalarını belirtmektedir. Bu konudaki zayıflıklarını zina yapmadan birbirleriyle gidermeleri yönünde tavsiye veren Augustinus evlilik içerisinde sınırı aşsalar da bunun bağışlanabilir bir günah olduğunun altını çizmektedir (serm., 51, 22). Yine de ona göre eşler yalnızca zevk için birleştiklerinde amaçları üremenin ötesine geçtiği için aşırıya kaçmaktadırlar (c. Iulian., II. X. 33). Evlilik içerisinde çocuk dünyaya getirme amacıyla cinsel ilişki iyidir, evlilik içerisinde zevk için girilen cinsel ilişki ise bağışlanabilir (c. Iulian., IV. III. 33). Çünkü evlilik içerisindeki cinsel ilişki çocuk dünyaya getirme amacı taşıdığından günah değildir. Bu günah zina, fuhuş, şehvetli olmak, temiz olmamak durumlarında bir kral gibi başına buyruk hareket ederken evlilik içerisinde bir kölenin uysallığına sahiptir (nupt. et concup., I. XII. 13). Yine evlilik içerisinde şehveti gidermek için eşle birlikte olmak bağışlanasıdır (nupt. et concup., I. XIV. 16).⁴²³ Buna karşın evlilik içerisinde cinsel ilişki yanlış arzu veya kötü kullanım nedeniyle gerçekleştirilirse bu yalnızca evlilik ya da eş olma kisvesi altında suçu saklamak olacaktır. Bu şekilde cinsel ilişkiye giren eşler istekleri çocuk dünyaya getirmek olmadığından yaptıklarının sonucu olarak çocukları doğduğunda onları besleyip büyötmek istemezler ve gizledikleri günah ortaya çıkar. Bazen bu çiftlerin hamileliği önlemek için zehirli ilaçlar aldıkları ya da hamilelik gerçekleşince kürtaj⁴²⁴ oldukları da olur. Eğer eşler birbirine bu bakımdan benziyorlarsa içinde bulundukları şey evlilik değildir. Eğer eşler birbirine benzemiyorsa Augustinus açıkça kadının eşinin fahişesi ya da erkeğin eşinin zinacısı olduğunu ilan etmektedir (nupt. et concup., I. XV. 17). Tüm bu düşüncelerin

⁴²² Kişinin hangi durumlarda genel olarak adaleti bozacağını sınıflandırmaktadır. Buna göre üç tür suç çeşidi vardır: İnsan toplumunun huzurunu bozan suçlar, doğaya karşı işlenen suçlar, ölçüsü aşıldığında suç sayılan suçlar. İlk gruba hırsızlık, yağma, fuhuş, ensest vb. yerleştiren Augustinus ikinci grupta iftirayı, insan öldürmeyi ve erkek erkeğe ya da hayvanlarla cinsel ilişkiye girmeyi saymaktadır. Üçüncü grupta ise gereğinden fazla dövme, gereğinden fazla yiyip içmek, eşle gereğinden fazla cinsel ilişkiye girmek vb. suçları toplamaktadır (in Matth., XVII. 2). Dolayısıyla bağışlanabilir oluşu, yapıldıktan sonra dua edilmesine bağlanmaktadır.

⁴²³ Benzer bir düşünce için bk. enchir., LXXVIII. 21.

⁴²⁴ İlginçtir ki Augustinus anne karnındaki bebeğin "biçim" almadıkça ruhu olmadığını, dolayısıyla bir erkeğin bir hamile kadına zarar verip çocuğun düşmesine neden olmasında ruhunun oluşup oluşmadığının aranması gerektiğini belirtmektedir. Eski Ahit'te (Exod 21: 22-25) hamile bir kadına zarar gelmesi konusunu ele alan Augustinus, bebek biçimsiz bir haldeyken doğum başlarsa ruhu varsa bile bu canlanmadığı için Eski Ahit'in bunu canlı olarak addetmediğini öne sürmektedir (quaest. hept., II. 80).

temelinde ise Tanrı'ya gösterilmesi gereken saygı ile onun emirlerine kesinlikle uyma düşüncesi yer almaktadır. Çünkü Tanrı evliliği emretmektedir, Tanrı evliliği bir kadın ve bir erkek yasal bir bağla birleşerek çocuklar dünyaya getirsinler diye emretmektedir. Dolayısıyla Augustinus'a göre yaratıcıya duyulan sevgi olmadıkça hiç kimse hiçbir varlığı iyiye "kullanamaz".

Son olarak evlilik tartışması birçok "sapkın" akımların yanında pagan filozofların da dikkatini çekmektedir. Augustinus Kynik filozofların evlilik yasal ve onurlu olduğu gerekçesiyle eşlerin sokak ortasında cinsel ilişkiye girebilecekleri şeklindeki düşünceleri olduğunu aktarmaktadır. Bu düşüncelere karşılık ise bu tür bir eylemin köpek⁴²⁵ benzeri yani *kynikos* olduğunu dile getirmektedir (nupt. et concup., I. XXII. 24).

En iyisi cinsel ilişkiden tümüyle kaçınmaktır.

Augustinus Eski Ahit uygulamalarının bazıları söz konusu olduğunda çağın gereklilikleri doğrultusunda değişimler yaşandığını belirtmektedir. Bunlardan biri de evlilik ve bakirelik konusudur. Ona göre İsa'dan önce evlilik zamanı olduğu için Eski Ahit'in insanları evlenmiştir, ancak İsa'dan sonra insan nüfusu halihazırda çoğaldığı için artık cinsel ilişkiden uzak durma zamanı gelmiştir (nupt. et concup., I. XIII. 14). Dolayısıyla evlilik Tanrı'nın emri olsa da en iyisi cinsel ilişkiden sakınmaktır. Kaldı ki Havariler de bedenini arzusunu kontrol altına almaktansa buna hiç sahip olmamayı istemişlerdir (c. Pelag., I. XI. 24). Ancak evlilik kınanmamalı, aksine evlilik tercih edildiğinde de eşler karşılıklı rıza gösteriyorlarsa yine öz kısıtlama uygulamasına gidilmelidir. Böylelikle hem Tanrı'nın emri olan evlilik yapılmış hem de ilk günahın cezası olarak insanlara verilen cinsel ilişki ve şehvetten uzak durulmuş olunmaktadır. Augustinus bu gerekçelerle Meryem'in evliliğini de bu şekilde idealize etmektedir. Yusuf'un Meryem'in eşi olarak tanımlanması konusunda Meryem'in onun yalnızca sevgi anlamında ve akılların birleşmesi bakımından eşi olduğunu dile getirmektedir ve bu ona göre beden birleşmesinden çok daha samimidir. Yusuf'un İsa'nın soy ağacında yer almaması cinsiyetinin üstünlüğü nedeniyle bu ilişkinin yok sayılması ise Hristiyanların evlilikteki başlıca şeyin bedensel birleşme olduğunu düşünmesine yol açacaktır (c. Faust., XXIII. 8). Tersine Augustinus'a göre Hristiyan evliliklerin temelinde şehvetten uzak bir sevgi ve bu sevginin bağladığı iki kişinin ömürlük dostluğu yer almaktadır. Yine aynı konuda, yani Yusuf'un İsa'nın babası sayılıp sayılamayacağı konusunda olumlu görüş bildiren Augustinus, Meryem'in evli olduğu kişiden değil de bakire bir şekilde doğum yapmış olmasından dolayı evliliklerinin geçersiz olmadığını dile getirmektedir. Çünkü ona göre evli kişiler birbirleriyle hiç cinsel

⁴²⁵ Krş. s. 160.

ilişkiye girmeseler de ya da sadece çocuk dünyaya getirmek amaçlı girseler de aklın sevgisini korudukları (custodito mentis affectu) sürece evli sayılmaktadırlar. Daha sonra Kutsal Kitap'tan örnekler vererek aslında evliliğin zihinlerde yaşanan karşılıklı sevgi bağı olduğunu, bunun da evliliğin bir anlamda gerçek birlikteliği (ipsa copulatione coniugii) olduğunu göstermektedir (cons. euang., II. I. 2-3).

Augustinus tam anlamıyla Hristiyanlığı seçmeden önceki yaşantısında özellikle cinsel ilişki konusunda bazı pişmanlıkları olduğunu *İtirafı* adlı eserinde belirtmektedir. Hristiyanlık öncesi ilişkileri⁴²⁶ üzerine duyduğu bu pişmanlığı şöyle anlatmaktadır: “Çamurlu şehvetin bulutları havayı doldurdu... öyle ki kalbim sevginin huzuru ile şehvetin karanlığı arasındaki farkı göremedi” (conf., II. 2. 2).⁴²⁷ Evlilik içindeki cinsel ilişkiyi günahsız gördüğü için eğer gençlik yıllarında onu bu konuda uyaran olsaydı zina etmeden evlenip dinen yasal olarak cinsel ilişkiye girmiş olacağını dile getirmektedir: “O zaman gençliğimin rüzgarlı dalgaları nihayetinde evliliğin kıyısında kırılırdı” (conf., II. 2. 3).⁴²⁸ Cinsel ilişkinin sevgiyi kirlettiği düşüncesini sıklıkla vurgulamaktadır: “Bu yüzden şehvetin pisliğiyle arkadaşlığın temiz suyunu kirlittim...” (conf., III. 1. 1).⁴²⁹ Cinsel ilişkinin temeli olan şehvetin (concupiscentia) kirliliğini bu şekilde sıklıkla vurgulayan Augustinus Tanrı'ya ve dolayısıyla insan doğasına karşı işlenen suçları (flagitia) ve insanların birbirlerine zarar vererek işlediği suçları (facinora) ele aldığı anlatıda bu iki tür suçun altında yatanın *libido*⁴³⁰ olduğunu öne sürmektedir. İlk önce Tanrı'ya ve Tanrı'nın yaratıcısı olduğu doğaya karşı işlenen suçları ele alan Augustinus bu suçlara Lut kavmi üzerinden eşcinsel ilişkiyi örnek olarak vermektedir (Gen 19: 5 vd.). Ancak eşcinsel ilişki ona göre doğaya karşı bir eylem olduğundan buradaki durum *libidonun* saptırılmasıdır. Bunun dışındakilerde ise doğrudan *libidonun* ağır bastığını aktarmaktadır. Aynı sözcüğü kendisinin evlilik dışı girdiği cinsel ilişkisi için de kurduğu görülmektedir (conf., II. 2. 2). Eserin ilerleyen bölümlerinde bir kadınla cinsel ilişkiye girmenin kendisi için vazgeçilmez olduğunu sıklıkla dile getiren Augustinus bu durumu bir tür kölelik, içine düşülecek tehlike ve ölümle anlaşıma yapmak olarak tanımlamaktadır. Bunların yanında sırf yükselebilmek adına yasal evlilik yaşından iki yaş küçük yani 10 yaşında olan bir kız çocuğuyla “evlenmek” üzereyken 12 yaşına girmesi için beklemeye karar verdiğini, bu sırada ulaşacağı mevkilerin

⁴²⁶ Adeodatus'un annesiyle olan ilişkilerinin yasal evlilik bağı içerisinde olmadığını belirten Augustinus ilişkisini “sevgileri yalnızca cinsel ilişkiden ibaret ve bir çocuğun doğması niyetlerine aykırı olan kişilerin karşılıklı rızası” olarak tanımlamaktadır (conf., IV. 2. 2).

⁴²⁷ sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis... ut non discerneret serenitas dilectionis a caligine libidinis.

⁴²⁸ ut usque ad coniugale litus exaestuarent fluctus aetatis meae

⁴²⁹ Venam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae...

⁴³⁰ Krş. Cic., *Tusc.* 4. 23. *Libido* “tutku, arzu, bedensel bir isteği tatmin etmeye duyulan dürtü, tutku, zevk, cinsel istek ya da arzu ve şehvet” anlamlarına gelmektedir.

sağlayıcısı olacak olan evliliğinin önünde bir engel oluşturur düşüncesiyle Adeodatus'un annesiyle kalbi kırılarak ayrıldığını, sonra dürtülerine yenik düşerek⁴³¹ başka bir kadınla evlilik dışı ilişki yaşamaya başladığını da anlatmaktadır (conf., VI. 19-25). Daha sonraki bölümlerde ise bu konuda yaşadığı iç hesaplaşmasına tanık olmaktadır. Augustinus Hristiyanlıkla ilgili kafasındaki soru işaretlerinin neredeyse hepsini giderdiği anda geriye kendi arzularına hakim olamama sorunu, yani cinsel ilişki sınırlaması kalmaktadır. Bununla ilgili olarak da Boethius'un dişi bir insan görünümüyle kişileştirilmiş *Philosophia* ile olan tartışmasına benzer biçimde kendisi de yine dişi bir insan görünümüyle kişileştirdiği *Continentia*⁴³² ile bir tartışmaya girdiği görülmektedir. *Continentia*, Augustinus'a birçok örnek verdikten sonra tüm bu örneklerin ölçülü olabilmeyi Tanrı sayesinde başardıklarını ve Tanrı'nın kendisini onlara bahsettiğini dile getirmektedir (conf., VIII. 11: 27).

Son olarak bir eserinde Tanrı'nın kanunları önderliğinde yaşam sürdürmenin nasıl olması gerektiğini yeni başlayanlar için açıklayan Augustinus gençlerin sakınmaları gerektiği şeyleri sıralamaktadır ve bu sıranın başında cinsel ilişkiden (a venereis rebus) uzak durmak yer almaktadır (ord., II. VIII. 25). Burada cinsel ilişki için kullandığı sözcük öbeğinde yer alan *venereis* "Venus'a" ait anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla sözcük öbeği bir arada "cinsel ilişki" anlamını karşılasa da "Venus'a ait işler", yani "şehvet, tutku, arzu" gibi duyguları da karşılamaktadır. Augustinus bu duygulardan uzak durulduğunda günah olan birçok şeyden uzak durulacağı düşüncesini burada da ima etmektedir.

2.2.2.5.5. Annelik

Annelik çocuğun tüm bakımını üstlenmektir.

Mani'nin kendisini kurtarıcı ya da Kutsal Ruh olarak tanıtmasının bir kibir (superbia) olduğunu belirten Augustinus kibri de tüm sapkınlıkların anası⁴³³ olarak tanımlamaktadır (c. epist. fund., VI. 8). Dilimizde de sıklıkla karşılaşılan "tüm kötülüklerin ya da sapkınlıkların anası" olma durumunun altında temel bir duygu ya da eylemin diğer kötücül eylemleri besleyip büyütmesi nedeniyle bu duygu ya da eyleme annelik atfedilmektedir. Bunu irdelediğimizde ise çocuğu besleyip büyütenin anne, yani kadın olduğu ön kabulüne ulaşmak mümkündür. Bir başka anlatıda Paulus'un sözlerinde Mesih'in insanları bağrına süt anne gibi basmalarına ilişkin söylemlerini (1 Thess. 2: 7) yorumlayan Augustinus, Paulus'un "anne" (mater) yerine "süt anne" (nutrix) kelimesini kullanmasını bazen annelerin zevke çok düşkün olmalarına ya da

⁴³¹ Nitekim kendisi gibi erkeğin eşinden ayrılırken üzülyorsa ancak onun bedenine duyduğu istek nedeniyle üzüldüğünü öne sürmektedir; bk. fid. et op., XVI. 28.

⁴³² Öz kısıtlama

⁴³³ mater omnium haereticorum

çocuklarına çok az sevgi duymalarına bağlamaktadır (serm., 4A, 3). Kadına başka bir alternatif—özellikle klinik nedenlerden doğan bir alternatif—bırakmayan Augustinus süt anne uygulamasının varlığını yalnızca “kötü” olduklarını ima ettiği özelliklere sahip annelere bağlamaktadır.

Anneler merhametlidir.

Nola Piskoposu Paulinus ile yaptığı bir yazışmada onun isteği üzerine bir “dul” kadının oğlu Cynegius’un, Nola Rahibi Felix’in mezarının yanına gömülmesi isteğinin⁴³⁴ gerçekleştiğini belirtmektedir. Kadının bu isteğini “anneliğe ve görevşinaslığa/dindarlığa ait bir duyguyla” (materno et pio affectu) şeklinde tanımlamaktadır (quaest. Dulct., 2: 2). Yine Yuhanna’nın kaygısını bir annenin kaygısına benzeten Augustinus, bir annenin diğerleri sevinirken nedensiz yere kaygılanmayacağını bildirmektedir. Burada ilginç olan Yuhanna’yı bir anneye değil, Yuhanna’nın içindeki *caritas* anneye benzetmesidir. *Caritas* bir kadın olarak kişileştirmiş ve bunu bir anneye özdeşleştirmiştir (in epist. Ioh., I. 11). Başka bir anlatıda Kral Süleyman’a başvuran iki beden işçisi kadının öyküsünü (1 Kgs 3: 16-27) ele alan Augustinus bu anlatıda gerçek annenin anneliğin itibarıyla ilgilenmediğini, yalnızca çocuğunun iyiliğini istediğini, çocuğu nerede olursa olsun annenin gerçek sevgisinin oğluyla onu daha çok bağladığını belirtmektedir (serm., 10, 4). Perpetua’nın anlatısında ise onun kadın oluşunun üstüne bir de anneliğinin eklendiğini belirten Augustinus bu işkencelere dayanmanın zorluğunu anlatmaktadır (serm., 282, 2). Çünkü kendisini bekleyen bir çocuğu vardır.

Anneliğin doğayla derin bir bağı vardır.

Annelerin gençlere hamile olmalarıyla dünyanın doğmakta olan nesnelerin nedenlerine hamile olmasını benzetmektedir (trin., III. IX. 16).

Kilise’nin anneliği ölümlü annelikten önemlidir.

Kilise’nin anneye⁴³⁵ benzetilmesi Hristiyan geleneğinde oldukça yaygındır. Augustinus da birçok kez Kilise’den anne olarak söz etmektedir. Bu mektubunda daha da açıkça Kilise Ana’nın Laetus’u rahminde biçimlendirdiğini, sonsuz ışığa getirdiğini, inancın sütüyle beslediğini dile getirmektedir. Yine aynı mektupta Laetus’a onu anneliğini kullanarak yolundan ayırmaya çalışan annesi için şunu sormaktadır: “Eşin ya da annenin olsun, herhangi bir kadının içindeki Havva’dan sakınıldığı sürece ne fark eder?”⁴³⁶ (epist., CCXLIII). Bir başka eserinde

⁴³⁴ Ayrıntılı bilgi ve mezar yazısı için bk. Trzeciak, F. (2020). *Cult of saints: E04655*. Erişim adresi: <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E04655> (erişim tarihi: 22.08.2022).

⁴³⁵ Kilise’nin dul bir kadınla özdeşleştirildiği bir örnek de mevcuttur. Augustinus Eski Ahit’te İlyas’a yardım eden “dul” kadını (1 Kgs 17: 8-24) Kilise’yle özdeşleştirmektedir (serm., 11, 2-3).

⁴³⁶ Quid interest utrum in uxore, an in matre, dum tamen Eva in qualibet muliere caveatur?

de yine Kilise'yi anneye, Eski ve Yeni Ahit'i bu annenin memelerine benzetmektedir (in epist. Ioh., III. 1).

2.2.2.5.6. Cinsel İstismar

Cinsel istismar ancak bedenın bütünlüğünü bozabilir, ancak ruhun bütünlüğünü bozamaz. Bu durum rıza gösterilmesi ya da gösterilmemesine göre değişmektedir.

Augustinus mağdurun günaha girmeden sayesinde önleyeceği, gücünün ötesine geçen ve bedende işlenen hiçbir suçun ruhta suçluluk doğurmayacağını dile getirmektedir. Bu nedenledir ki kişinin bedenine yapılan bir saldırı yalnızca fiziksel acıya neden olmaz, bedensel zevke de neden olur. Ancak mağdurun güçlü bir iradeyle bağlı olduğu iffet erdemini bu suç eylemi bozamaz (civ., I. 16). Augustinus'a göre iffet ve dayanıklılık ruhun erdemleridir. Eğer birisi zorla başka birinin bedenine saldırırsa, saldırıya uğrayan kişinin iffetini kaybetmesi mümkün değildir. Çünkü iffet bedenın değil ruhun erdemidir. Bedenimiz de incinip zarar görebileceği için kutsal değildir. Bu konuda Augustinus iki örnek vermektedir: Bir ebe bir kadının bakireliğini kontrol ederken zarına yanlışlıkla ya da kazara zarar verdiğinde bu yırtılmış zar yüzünden bakirenin bedensel kutsallığını kaybetmediğini dile getirmektedir. Bir diğer örnekte de aklı yozlaşmış bir kadını ele almaktadır. Bu kadın Tanrı'ya ettiği yemini bozmuş, kendisine saldırarak olana kendisini teslim etmiş olsun. O halde bu kadının bedeninin kutsallığının bağlı bulunduğu ruhunun kutsallığı yok olduğuna göre bedeni hala kutsal mıdır? Augustinus buna negatif bir yanıt vermektedir. Ruhun kutsallığı bozulursa bedene dokunulmasa bile kutsallığı bozulmaktadır, ancak bedenın kutsallığı bozulursa bu ruhun kutsallığının bozulduğu anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla bir kadının başkasının günahı olan tecavüz nedeniyle kendini öldürmemeli, çünkü o sadece bir mağdur olmaktadır (civ., I. 18). Aynı düşünceyi bir başka eserinde de dile getirmektedir. Ona göre bedenın iffeti ruhun rızası ve izni olmadan bozulmamaktadır. Rıza gösterilmeyen eylemlere büyük bir güç nedeniyle maruz kalındığında bu eylem iffetsiz değildir. Bir şeye rıza göstermek için o şeyi onaylamak ve arzu etmek gereklidir. Dolayısıyla bedenın iffetinin bozulması ruhun iffetinin bozulması anlamına gelmemektedir ve ancak iyi niyet ve saf sevgi barındıran ruhun iffeti, sevilmemesi ve aranmaması gereken şeyler arandığında bozulmaktadır (de mend., XIX. 40). Buna karşın tecavüze uğrayıp da canını alan kadınların bunu yapma nedenini böylesi bir onursuzluğa boyun eğmemek olarak belirten Augustinus başkasının günahını engellemek için kendini öldürmeyenlere de kızacak kimsenin olmadığını eklemektedir (civ., I. 17). Tecavüze maruz kalıp da buna razı gelmeme niyetinde olan kadınlar tecavüze uğradığında bu yalnızca tecavüzcünün suçu olmaktadır. Augustinus bu durum içinse iffeti için oldukça övgü alan Eski Roma soylusu Lucretia örneğini vermektedir. Kral Tarquinius Lucretia'ya tecavüz etmiş,

Lucretia bu durumu öç almaları için eşine ve akrabasına söylemiş, bedenine yapılan olayın utancını taşıyamayınca kendini öldürmüştür. Augustinus, Lucretia'nın değil Tarquinius'un zinacı ve tecavüzcü olduğunu ve bedelini Lucretia'nın ödediğini öne sürmektedir. Tüm bu örnek ve durumlarda mağdurun isteksizliğinin altını çizmektedir. Çünkü Augustinus'a göre tecavüz mağduru olup da bu eylemden zevk alma olasılığı da aynı şekilde kadını da suçlu yapmaktadır (civ., I. 19).

Augustinus daha önce kınadığı ve hakkında olumsuz konuştuğu paganlarının bile vücut bütünlüğü konusunda doğru hareket ettiğini dile getirerek konunun önemini vurgulamaktadır. Bunu da Romalı Marcus Marcellus'u örnek vermektedir. Marcellus'un utanç duyma konusuna dikkat ederek Syracusae kentini kuşatmadan önce herhangi bir özgür kişinin bedenine (corpus liberum) saldırmayı yasaklayan bir emir çıkardığını aktarmaktadır (civ., I. 6). Yine de böyle bir durumla karşı karşıya kalındığında önemli olan ruhun bozulmamasıdır. Ona göre ölçülü olmak (temperantia) ruha aitken bakirelik (virginitas) bedene aittir. Beden bakireliğini tecavüzle kaybederken ölçülülük ruhta bozulmadan kalır. Ruhtaki ölçülülük mantıksız bir istekle bozulurken bedende bakirelik bozulmadan kalır. Bu yüzdendir ki evliliğe, dulluğa ya da bakireliğe ait olsun gerçek inançla birleşmedikçe gerçek ölçülülükten söz edilemez (c. Iulian, IV. VIII. 48). Augustinus ruhun bütünlüğü (integritas) korundukça bedenin de iffetli (pudicitia) kalacağını sürekli altını çizmektedir. Eğer bir kişinin ruhunun bütünlüğü bozulursa bedeni de çökecektir. Bu yüzden ruh bedenin iffeti için yalanla kendini kirletmemelidir. Kişinin şehvete rızası olmaksızın vücut ne tür şiddete maruz kalırsa kalsın yozlaşmadansa çile sonlandırılmalı. Yozlaşma şehvetin (libido) sonucu olarak ya da şehvete rıza göstermenin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (de mend., VII. 10). Bir de kişinin bedenini korumak amacıyla yalan söylemesi durumunu ele alan Augustinus isteğe bağlı yozlaşma yoksa iffetin korunabilir olduğunu öne sürmektedir. Kişinin karşı koyarak ya da başka şekilde, yalan söyleyerek⁴³⁷ de olsa kirlenmeyi (lekelenmeyi) engelleyemediği durumda başkasının şehveti kişinin iffetini lekeleyemez (de mend., VII. 10). Kısacası karşı çıkma ya da rıza gösterme gibi eylemler söz konusuysa mağdurun masum olduğunu öne sürmektedir. Bu noktaya kadar anlatılar cinsiyet ayrımı gözetmiyor gibi görünebilir, ancak Augustinus'un bir anlatısında kullandığı sözcükler yalnızca din söz konusu olduğunda ifadelerinin erkekler için de geçerli olduğunu göstermektedir. Kişinin “bir kadın gibi” istismara uğramaktansa (muliebria perpeti) dinine aykırı davranmayı tercih etmesini aptallık olarak niteleyen Augustinus bu kişinin ruhundan çok bedeninin kirlenmesini önemseydiğini belirtmektedir (de mend., X. 17). *Perpeti* eylemi zorluklara göğüs

⁴³⁷ Augustinus'a göre böylesi insanlık dışı durumda dahi söylenebilecek yalanın mahiyeti önemlidir. Yalnızca inancı tehdit etmeyen bir yalan bedenin iffetini koruma amaçlı söylenebilir (de mend., XX. 41).

germek, dayanmak, katlanmak anlamlarını taşımaktadır, ancak Augustinus bu eylemle ilgili örnekte “bir başkasının şehvetini engellemek adına” diyerek eyleme aslında kadın gibi istismara uğramak anlamını vermektedir. Kaldı ki *muliebria pati* “kadın gibi kullanılmak” anlamını taşıdığından zaten bu eylemin pekiştirilmiş hali olan *perpeti* eylemi de aynı anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla buradan anlaşılmaktadır ki Augustinus için kadının cinsel istismara uğraması varsayılan bir durumken erkeğin uğraması daha nadirdir. Hatta Lut örneğinden yola çıkacak olursak erkeğin cinsel istismara uğramasındansa kadının uğraması Augustinus için daha tercih edilebilirdir.

Peki gerçek yaşamda cinsel istismar durumları karşısında Augustinus’un yaklaşımı nedir? Bunun için Augustinus’un mektuplarında iki olay karşımıza çıkmaktadır. Biri evinden kaçırılan bir bakire ile ilgilidir. Alypius’a bu davadan söz eden Augustinus söz konusu davada içine sinmeyen şeyler olduğunu anlatmaktadır. Öncelikle papa tarafından cezası verilecek olan şey fiziksel şiddettir. Ancak Augustinus suçlunun bakirelik yemini etmiş bir rahibeyi babasının evinden tecavüz etmek için kaçırdığını, ama bu suçun özel hukukta cezası olmadığından Kilise’nin de yalnızca fiziksel şiddet için ceza verdiğini belirtmektedir (epist., 10*). Bir diğer olay ise Dorotheus’un çalışanlarından biri ile ilgili olmaktadır. Bir mektupta Dorotheus adlı birine, çok fazla kızmaması için tavsiyede bulunmaktadır. Dorotheus’un çalışanlarından biri eve dokuma yapmaya gelmiş bir rahibeye tecavüz etmiştir. Dorotheus ise şikayet üzerine bu çalışanını Augustinus ve çevresinin şikayet ettiğinden “daha fazla” cezalandırmıştır. Oysaki Augustinus’a göre suçlunun yönetici pozisyonundan alınması yeterlidir, tıpkı bu kişi ruhban sınıfından olsaydı rütbesini kaybedeceği gibi (epist., 15*).

2.2.2.5.7. Mizogami

Evlilik erkeğin kariyerini zorlaştırsa da sürdürülebilirdir.

Annesinin de evlilik bağı içerisinde cinsel ilişkiye girmesi konusunda bir kısıtlaması olmadığını, ancak onun bir yerlere gelişini bir eşin engelleyebileceğini düşündüğünü belirtmektedir (conf., II. 3. 8). Buna karşın evliliğin Tanrı’nın emri olduğunu defalarca dile getiren Augustinus tamamen evlilik karşıtı konuşmamaktadır: *İtiraf*lar eserinin VI. kitabında Adeodatus’un annesiyle olan ilişkisinden, kendi yaşamı kapsamında evliliğe pratik ve felsefi yönden olmak üzere bakış açılarından, neredeyse gerçekleşmek üzere olan siyasi amaçlı evlilik hazırlığından söz etmektedir. Eskiçağ’ın ve dolayısıyla Eskiçağ filozoflarının bilgelik getiren çalışmalarla evliliğin bir arada ilerleyemeyeceği, evliliğin tam zamanlı olması nedeniyle kişinin dikkatini dağıtabileceği düşüncesi Augustinus için çok kesin bir düşünce gibi görünmemektedir. Yeniden bir otoriteye başvurma yöntemini kullanarak imrenilesi birçok

erkeğin evlilikle bilgelik çalışmalarını bir arada götürebildiklerini dile getirmektedir.⁴³⁸ Daha sonra evlilik üzerine bu tartışmasını evliliği, evlilik içinde ya da dışında olsun cinsel ilişkiyi küçümseyen öğrencisi Alypius’la sürdürmektedir. Alypius cinsel ilişkiyi bir kere deneyimlemiş ve bu noktadan sonra cinsel ilişkiyi, dolayısıyla evliliği küçümsemiştir. Ancak Augustinus evlilik lehine konuştuğça, ona evli olup bilge olanları ve Tanrı’nın hizmetinde olanları anlattıkça Alypius da önce şaşkınlıkla dinlemiş, daha sonra bu şaşkınlığı isteğe dönüşmüştür (conf., VI. 19-25). Kısacası evlilik ile bilgelik çalışmaları Augustinus için bir arada sürdürülebilirdir.

Evlilik insanı düşük bir yaşama mahkum kılmaktadır.

Ne kadar ilerleme kaydettiği konusunda Augustinus’a sorular soran *Ratio* sırasıyla zenginlik, onurlar ve eş üzerine sorular yöneltmektedir. Augustinus’un isteyebileceği türde bir kadın eşin özelliklerini sıralarken güzel (pulchra), iffetli (pudica), itaatkâr (morigera), eğitilmiş (litterata) ya da en azından kendisinin kolayca eğitebileceği, kendisine herhangi bir sorun yaratmayacağından eminse boş vaktinde yük olmasın diye yeteri ölçüde çeyiz getiren bir kadın eş örneği vermektedir. Augustinus’un ise *rationun* bu saydıklarını erdem ve iyi özellik olarak nitelediği açıktır. Ancak bir erkek için kadın bir eşle birlikte olmanın temeli sayılan kadınsı boş övgüler (feminea blandimenta) ve bedensel temaslar tehlikelidir, bunlar erkeği kalesinden (ex arce) atar.⁴³⁹ Bu noktada *arx* sözcüğünü incelemek yerinde olacaktır; *arx* bir kentin iç kalesi, en güçlendirilmiş noktası, en tepesidir. Çoğu kez kentle eş anlamlı olarak kullanılan *arx* sözcüğü savunma, sığınma yeri, inzivaya çekilme yeri anlamlarını da karşılamaktadır. Dolayısıyla Augustinus’un bir kadının evlilik yoluyla erkeğin savunmasını düşürebileceğini, onu zayıflatabileceğini, kendisine özel alanından onu edebileceğini kastettiğini düşünmek mümkündür. Ayrıca *blandimenta* sözcüğünü incelemek de Augustinus’un gözünde kadınsılığın tanımını anlamaya yardımcı olacaktır. Yukarıda “boş övgüler” olarak çevirdiğimiz bu sözcük “övgüyle, yaltaklanmayla başkalarını etkileyen” anlamına gelen *blandus* sıfatından türemiştir. Yine burada Augustinus’un altını çizmek istediği şey kadının erkeği etkisi altına alma niyetiyle gerçekleştirdiği baştan çıkarıcılıktır. Bu haliyle Augustinus için kadının Havva stereotipine tam tamına uyduğu söylenebilir. Konuşmasına bilge kişinin özellikleriyle devam eden Augustinus, bilge kişinin görevleri arasında sırf çocuk yapmak amacıyla olmak şartıyla cinsel ilişkiye

⁴³⁸ Krş. conf., II. 3. 8.

⁴³⁹ Bu düşüncüyü *regnum uxorium* sözcük öbeğiyle karşılaştırmalı düşünmekte yarar vardır. Evlilik için kadın eşin krallığıdır ifadesini (conf., VI. 25) dile getiren Augustinus için erkeğin kalesinin varlığı evli de olsalar eşler arasında mesafeler olması gerektiği düşüncesine çıkmaktadır. Kalenin Eskiçağ ve Ortaçağ için simgesel anlamı koruma olarak düşünülebilir. Bu nedenle erkek kendisini kadının krallığından kalesinde kalarak korumaktadır. Bu da ilişkilerini savaş-barış düzlemine çekmektedir.

girmek varsa ve bu kişi sırf çocuk yapmak amacıyla cinsel ilişkiye giriyorsa onu taklit etmekten çok ona hayranlık duyduğunu belirtmektedir. Ancak böyle bir üstünlüğü elde edip mutlu olma olasılığı başarısız olma olasılığından az olduğu için Augustinus cinsel ilişkiden tümüyle uzak durmayı amaç edinmiştir. *Ratio* diğer kusurlarla ilgili sorulara geçip Augustinus'un ilerleme kaydettiğini belirttikten sonra reddettiği bu şeyler arzu ettiği diğer şeyleri elde etmeyi kolaylaştırırsa Augustinus'un ne yapacağını sorgulamaktadır ve yine konuyu kadın bir eşe getirmiştir. Buna göre ola ki Augustinus'un evleneceği kadın onun boş vakitlerini değerlendirebileceği bir yaşam⁴⁴⁰ sunabilecek ölçüde zenginse ya da onun onurlar elde etmesini sağlayacak kadar soyluysa ve ailesi kamuda etkiliyse, yine de kadın bir eşe sahip olmayı aynı şekilde küçümseyip küçümsemeyeceğini sormaktadır. Bu soruya ise Augustinus kadın bir eşten beklentisinin zevk almak olduğunu, önceden bunu istediğini, ancak şimdi bunu küçümsediğini söyleyerek yanıtlamaktadır. Augustinus arzuladıklarını gerçekleştirmenin tek yolu bu küçümsediği şeylerden geçiyorsa o halde bunlardan zevk almayacağını, yalnızca bunlara katlanacağını belirtince *Ratio* da bu durumda hissedilen şeye arzu (*cupiditas*) denmeyeceğini söylemektedir (soliloq., I. X. 17- XI. 19).

Evliliği bazı koşullar doğrultusunda iyi olarak nitelendiren Augustinus'un bir mektubunda yer alan ifadesi açıkça evliliğin düşük bir yaşam biçimi olduğu düşüncesini göstermektedir. Augustinus, *Africa* eyaletinin *praefectus* Caecilianus'a yazdığı mektupta Marcellinus ve kardeşi Apringius'un yalan beyanlarla tutuklanmasından söz etmektedir. Apringius için bir eş alarak dünyevi yaşamını çokça değiştirdiğini, evlilik bağının onu dünyevi endişeleri bir kenara koyup Mesih'in ordusuna katılmaktan alıkoyduğunu yazmaktadır. Yine daha iyi bir yaşam istemesinden çok önce bağlandığını ve her ne kadar bu bağ onu istediği yaşamdan daha düşük bir yaşama mecbur bıraksa da bunu bozmak için çok geç olduğunu dile getirmektedir (epist., CLI. 8).

⁴⁴⁰ in uno loco vivere otiose

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TARTIŞMA: AURELIUS AUGUSTINUS'UN KADIN CİNSİYETİNE İLİŞKİN SÖYLEMLERİNİN TEMELLENDİRİLMESİNDE DİN, FELSEFE, TIP VE KÜLTÜRÜN ETKİSİ

Veri analizi sonucunda Augustinus'un kadın cinsiyetine ilişkin görüşlerini birçok görüşünün altında toplanabileceği temel yargılara ulaşılmıştır. Söz konusu yargılar hem veri analizinin bulunduğu ikinci bölümde hem de bu yargılara ulaşmada yararlanılan kodlar ve temalar bilgisiyle birlikte *Ekler* bölümünde *Tablo 2* olarak açıkça verilmiştir. Bu verilere bakarak Augustinus'un mizojinist olduğunu söylemek tek başına oldukça anlamsız olacaktır. Yurttaş olduğu yönetim, içinde bulunduğu toplum, dünyaya gözlerini açtığından itibaren içinde yetiştiği aile olmak üzere tümüyle ataerkil bir ortamda bulunduğu için mizojinist olup olmadığından çok mizojiniden ne noktada ve ne ölçüde uzaklaştığı sorusu anlam kazanmaktadır. Bu soruyu yalnızca eserlerinden elde edilen veriler üzerinden yanıtlamak istediğimizde ulaştığımız yargılar uyarınca Augustinus'un kendi görüşlerini destekleyici argümanlara gereksinim duyduğunda mizojiniden uzaklaşarak kadınları az da olsa yücelttiği, otorite kabul ettiği ve mizojinistliğiyle de ünlenmiş kişileri harfi harfine takip ederek sürekli vurguladığı görüşlerinden uzaklaşmamak için çok çabaladığı net bir biçimde görülmektedir. Augustinus kadının yaratılışı ve doğası üzerinden kendisinden öncekiler ve çağdaşları gibi kadına erkekten aşağı ve ona tâbi bir konum vermektedir. Buna karşın kadını sıklıkla *homo* sözcüğünün kapsamına alması, kadın için de esenliğin olduğunu belirtmesi, ilk günahın suçunu tümüyle kadına yüklememesi, kadın ve erkeğin arasındaki farkı yalnızca biyolojiye indirerek tinsel anlamda eşit olduklarını belirtmesi, kimi yerde kadınların da felsefeyle uğraşabileceklerini dile getirmesi onu diğerlerinden ayırmaktadır. Ayrıca günahın hem erkek hem de kadın için geçerli olduğunu belirtmesi de oldukça önemlidir. Ancak elbette bunu belirtirken amacı eşitlikten çok dinsel kuralları uygulamaktır.

Augustinus'un kadını erkeğe tâbi eden ve onu aşağı gören görüşleri ile kadını bir ölçü de olsa yücelten görüşleri birçok önemli araştırmacı tarafından dile getirilmiştir. Radford Ruether (2014), Augustinus'un da kadının yaratılışından kaynaklı mizojinist görüşlerini genel hatlarıyla ele alarak dini gerçekten temsil edenlerle din üzerinden baskı uygulayanlar arasında bir ayırım yapılması gerektiğini ima etmektedir. Clack (1999), Augustinus'un birkaç eserinden bazı pasajlar sunarak kadınlara karşı yaklaşımın çelişkili olduğunu öne sürmektedir. Augustinus'un özellikle kadının da erkek gibi Tanrı'nın suretinde yaratılmış olduğuna ilişkin argümanının diğer mizojinist söylemlerinin karşısında bir zıtlık oluşturduğunu belirtmektedir.

Gilmore (2001) Augustinus'u da aralarında saydığı etkili Kilise babalarının kadınları küçümsediğini dile getirmekte ve bu kişilerin Kutsal Kitap'ın aracılığıyla kadının erkeğe tâbi oluşunu gerekçelendirdiklerini iddia etmektedir. Yine de Augustinus'un kadınlara saygı duyup itibar ettiğini de sözlerine eklemektedir. Holland (2006) da Augustinus'un öğretilerinde bulunan mizojiniyi kabul etmekle birlikte kadınlara karşı görüşlerinin çok karmaşık olduğunu iddia etmektedir: Augustinus kadının doğasında kötülük bulunmadığını kabul ederek kötülüğün insanın iradesiyle gerçekleştiğini öne sürmesiyle öne çıktığını vurgulamaktadır. Dahası kadın ve erkekte daha çok şehveti suçlu çıkarması da oldukça olumlu bir durumdur. Bloch (1991) ise Batı kültüründeki kadın karşıtlığından sorumlu tuttukları arasında Augustinus'u da sayarak bu sorumlulara “yalnızca yanlış değilsin, aynı zamanda kendinle çelişiyorsun” diyerek Holland'ın da sözünü ettiği karmaşıklığa vurgu yapmaktadır. Araştırmacıların öne sürdüğü Augustinus'un kadına karşı söz konusu olan ikili yaklaşımı, bu çalışma kapsamında elde edilen verilerle uyumaktadır. Ancak çalışmamızın veri analizi sürecinde Augustinus'un özellikle vaazları ve mektupları gibi sanatsal ya da politik kaygıdan uzak kaleme alınmış eserlerinde mizojinist yaklaşımından taviz vermediği görülmüştür. Bu yaklaşımından taviz vermemekle birlikte cinsel istismar gibi oldukça hassas ve fiziksel alanı ilgilendiren bir konuda dillendirdiği “erkeğin bedenindense kadının bedeni kirlensin” ya da “cinsel istismar suçuna bu kadar ağır ceza verilmemeli” gibi yargılarıyla da bu yaklaşımı pekiştirdiği sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla yukarıda adı geçen araştırmacıların argümanlarında Augustinus'un bir ölçüde de olsa kadına saygı duyduğuna ilişkin ifadeleri kanımca gerçeklikle çok uyumamaktadır. Antik Roma'nın en iyi hatibi ve her konuda yalnızca çıkarını gözetmediği bilinmesine karşın yüce ideallere sahip bir duruş sergileyen Cicero, Augustinus'un idolüdür. Dahası Augustinus hem retorik eğitimi almış hem de retorik eğitimi vermiştir. Retoriğin ve Cicero'nun eserlerinin doğasında hedef kitlesinin *pathosunu* harekete geçirme vardır. Retorikte yüce ideallerden çok savunulan görüşü, bu görüşe en uygun tekniklerle haklı çıkarma amacı yatmaktadır. Elbette ki retorikle yüce idealler savunulabilir, ancak Augustinus'un *Confessiones*'i yazmasının dahi altında kendisinin mevkisini ve samimiyetini sorgulayanlara kendini kanıtlama amacı yatmaktadır. Ayrıca Augustinus incelediği eserlerde kullanılan sözcüklerin dahi arkasında bir metafor aramakta, niçin belirli sözcüklerin kullanıldığını irdelemektedir. Bu, onun her sözcüğünü olmasa da sanatsal ya da politik kaygı içeren eserlerinde geçen sözcüklerini özenle seçtiğini düşündürmektedir. Dolayısıyla Augustinus'un kadınlara içten bir saygı duyduğu için bazı görüşlerinin kadınlara karşı olumlu olduğu argümanından çok bir retorik eğitmeni ve Cicero hayranı olarak çıkarının ya da durumun gerekliliğine göre hareket ettiği kanısındayım. Holland'ın ve Bloch'un sözünü ettiği karmaşıklık ya da çelişki aslında buradan

kaynaklanmaktadır. Kaldı ki Romalılaştırmış bir Berberî kökenli erkek olarak Romalıların pragmatist yaklaşımlarını benimsemiş olabileceği olasılığının da bu noktada hatırlanması gerektiğini düşünmekteyim. Kısacası Augustinus uygun bulduğu her an mizojiniyi destekleyen, alanında iyi bir hatip olarak karşımıza çıkmaktadır.

Augustinus'un mizojinist argümanlarının ataerkil bir düzen içerisinde yaşadığı dikkate alınarak çok şaşırtıcı olmadığını çalışma boyunca sıklıkla vurgulamaktayım. Peki, bu ataerkil düzen Augustinus'u ne ölçüde etkilemiştir ki kimi sözde olumlu görüşleri kendisinden öncekilerden ya da çağındakilerden farklı bir biçimde inşa edilmiş olsun? Yine, bu düzenin hangi unsurları hangi görüşleriyle Augustinus'a kaynaklık etmiş olabilir? Üçüncü bölümde bu sorulara yanıt aranmaktadır. Bu bölümde, Augustinus'un yukarıda analizi ve değerlendirmesi yapıldıktan sonra sınıflandırılan görüşlerinin oluşmasında katkısı olduğu öne sürülen unsurlar ve bu unsurların olası etki dereceleri tartışılacaktır. Söz konusu unsurlar din, felsefe, tıp ve kültür olarak belirlenmiştir. Ancak sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek adına bu başlıklar da belli ölçütler uyarınca sınırlandırılmıştır. Din ve felsefenin etkisi doğal olarak en başta Hristiyanlığın ve Hristiyan felsefesinin etkisi, Augustinus'un dokuz yıl boyunca takipçisi olduğu Maniheizm'in etkisi ile Pagan ya da Roma felsefesinin etkisi başlıkları altında ele alınmıştır. Bu başlıklar da kendi içlerinde gerektiği ölçüde Augustinus'un eserleri ve yaşamı göz önünde bulundurularak alt başlıklara ayrılmıştır. Augustinus'un eserlerinde kadına ilişkin regl ya da hamilelik konularında Eski ve Yeni Ahit'le uyum içerisinde dile getirdiği birkaç aktarım dışında tıpla ilgili doğrudan göndermeler yoktur, ancak çağının tıbbî ve biyolojik görüşleri dolaylı olarak düşün dünyasına etkiye bulunmuş olacağından görüşlerinin üzerinde tıbbin etkisi de araştırılmıştır. Son olarak da içine doğduğu ve büyüdüğü pagan kültürü hatırı sayılır ölçüde görüşlerini biçimlendirdiği için kültürün etkisi de hukuk ve günlük yaşam uygulamaları olmak üzere iki başlık altında değerlendirilmiştir. Bütün bu unsurlara ilişkin değerlendirmede Hristiyanlığın ortaya çıkışından Augustinus'un çağına uzanan bir zaman çizelgesi takip edilmiştir, dolayısıyla Augustinus sonrası gerçekleşen değişimler değerlendirmeye katılmamıştır.

3.1. Din ve Felsefenin Etkisi

3.1.1. Hristiyanlık ve Hristiyan Felsefesinin Etkisi

3.1.1.1. Hristiyanlığın Etkisi

Yeni Ahit'te kadınlar erkeklerin uzantıları, onların mülkleri, bir tür eşyaları olarak betimlenmektedir (Harris, 1984: 30). Bu, en başta yaratılış öyküsü olmak üzere birçok anlatıda açıkça ortadadır. Erkekler savaşlar gibi kader değiştirici güçteki olaylarda liderlik gibi vasıfları

üstlenirken kadınlar erkeklerin yaptığı işler dışında kalan, çoğunlukla erkeklerin yaşamlarını kolaylaştırıcı görevler üstlenmiştir. Bu nedenledir ki Yeni Ahit de erkek egemen bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Harris (1984) İncil'in erkek egemenliğini kayıt altına alınışını çoğunlukla erkeklerin aracı oluşuna, birçok kitabın erkek ismi taşımasına (Matta, Markos, Luka, Yuhanna vb.), Eski Ahit'te yer alan on beş peygamberin erkek oluşuna, Yeni Ahit'teki mektupların erkekler tarafından (Paulus, Petrus vb.) yazılışına bağlamaktadır. Ancak Yeni Ahit'in özgün halinin bu olmadığını da ekleyen Harris (1984) İncil'in hafıza ve sözel aktarıma dayandığını, yıllar boyunca çevirilerle aktarıldığını ve bu etkinlikleri çoğunlukla erkeklerin yürüttüklerini, bu yüzden de kadınların İncil'de yeteri kadar yer almadıklarını öne sürmektedir. Benzer bir açıklamayı Augustinus da (divers. quaest., LII) yapmaktadır. Ona göre erkekler bunları yazarken Tanrı'ya özgü duyguları bile insanlar anlayabilsin diye kendi duygularına indirgeyerek yazmışlardır. Dolayısıyla Hristiyanlığın insanlara ne derece eşitlikçi yaklaştığı iddia edilirse edilsin erkek merkezci olduğu açıkça görülmektedir.

Yine de İsa'nın taşlanmaktan kurtardığı kadının öyküsü (John 8: 1-11) başta olmak üzere kadınların geçtiği bazı öyküler Hristiyanlığın ortaya çıktığı yıllarda kadınları da kapsayıcı bir yaklaşım içerisinde olduğunu gösterebilir. Nitekim Ferisiler, İsa'ya Musa'nın koymuş olduğu yasayı hatırlatarak zina ederken yakalanan kadının taşlanması gerektiğini söylediğinde İsa "İçinizde kim günahsızsa, ilk taşı o atsin!" karşılığını vermiş ve kendisi de kadını yargılamayarak günah işlememesini salık vermiştir. Yine Yahudiye'den Celile'ye giderken Samiriyeli bir kadına kim olduğunu ve görevini açıklamıştır (John 4). On iki yıldır regl kanaması devam eden bir kadının kendisine dokunmasıyla iyileştiği anda bunu hisseden İsa kimin kendisine hangi nedenle dokunduğunu öğrenince kadının imanı tarafından kurtulduğunu söyleyerek (Luke 8: 40-48; Mark 21-43) kadınların da kurtuluşu hak ettiğini vurgulamıştır. Yahudiliğe göre bir kadının regl olurken kirli olduğu düşüncesini kabul edersek on iki yıldır "kirli" sayılan kadının (Lev 15:19-22) imanı sayesinde iyileştiğinin haber verilmesinin çağına göre oldukça yenilikçi olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁴¹ İsa çarmıha gerildiğinde erkek takipçileri kaçtığında kadın takipçileri onun yanında kalmış ve içlerinden biri onun yeniden dirilişini erkek takipçilerine müjdelemiştir. Ancak kadın olduğu için dikkate alınmamıştır (Matt 28: 1-20; Mark 16: 1-14; Luke 24: 1-12; John 20: 10-22). İsa'nın yanında kendisine eşlik

⁴⁴¹ Kadının kanamasının ve dini kimliğinin ne olduğunu tartışan birçok çalışma bulunmaktadır. Örneğin Moss (2010) kanamanın jinekolojiyle ilgili olduğunu ima ederken French (2008: 238) de bu kanamanın regl kanaması olduğunu, kadının ise bir Yahudi olduğunu öne sürmektedir. Shaw (2020) ise kadının hastalığını yalnızca bir kanama olarak tanımlamakta ve onun sıklıkla iddia edildiği gibi Yahudi değil, aksine Yahudi olmadığını öne sürmektedir. Shaw'ın savına karşılık Kubiś (2020) hem bu kadının hem de kadının öyküsüyle birlikte ele alınan İsa'nın yeniden dirilttiği 12 yaşındaki kız çocuğunun İsrail'i temsil ettiklerini öne sürmektedir.

edenlerden beşi kadındır; Bethanyli⁴⁴² Meryem, Mecdelli Meryem, Joanna, Susanna ve Salome. Hatta İsa'nın yeniden dirildiğini haber veren Mecdelli Meryem'dir (French, 2008). Borland (1991) İsa'nın kadınlarla konuşurken doğrudan onlara seslendiğini, bu nedenle onları bir varlık olarak dikkate aldığını; bunun İsa'nın çağında alışılmadık bir şey olduğunu dile getirmektedir.⁴⁴³ Ayrıca Yahudilerin erkekler tarafından bir kağıtla tek taraflı gerçekleşen boşanma uygulaması karşısında İsa'nın erkeklere ve kadınlara eşlerini zina dışında bir gerekçeyle boşayamayacağını bildirmesini (Matt 5: 32, 19: 9; Mark 10: 11-12; Luke 16: 18) de kadınları bir nesne olmaktan çıkarması olarak nitelendirmektedir. Yine Yahudilerin zina olasılığına karşı erkekle kadına ayrı alanlar ayırmaları karşısında İsa'nın bir erkeğin kadına baktığında onu arzulamasıyla da zina edebileceği (Matt 5: 28) uyarısından yola çıkarak kadınla erkeğe ayrı alanlar tayin etmediğini, dolayısıyla İsa'nın Yahudi uygulamalarından daha üstün olduğunu öne sürmektedir. Buna da bir başka örnek olarak İsa'nın Hristiyanlığın erken döneminde kadınların da erkeklerle uyum içinde çalışmasını sağladığını (Acts 16:14-15; Rom 16:3; Phil 4:3), bunun yine Yahudilerin uygulamalarından oldukça farklı olduğunu belirtmektedir (Borland, 1991: 106-107). İsa'nın kadınlara verdiği değere karşın Borland (1991) Hristiyanlık üzerine çalışan feministlerin argümanlarına karşı çıkarak İsa'nın havarilerinin erkek olmasının, dinin örgütlenişinde lider olarak erkeklerin yer almasının altında sosyal olarak erkek egemen bir toplum içerisinde erkeklerin lider olmasının tercih edilesi olduğu gerekçesi yatmadığını belirtmektedir. Aksine ona göre İsa erkekleri liderliğe getirirken bunun bilincindedir ve bunun gerekli olduğunu düşünerek böyle yapmıştır. Bu argüman da aslında kadının doğasıyla ilgili aşağı konumunu İsa'nın kabul ettiğini ima etmektedir.

Borland'ın argümanlarına karşın Bellan-Boyer (2003) sanat tarihi ve Girard'ın mimetik teorisi aracılığıyla yaptığı değerlendirmede Hristiyanlığın ortaya çıktığı ve örgütlenmeye başladığı I. ve II. yüzyıllarda kadınların aktif bir biçimde bu örgütlenmeye katıldıklarını, sıklıkla erkeklerin giremediği yerlere ulaşabildikleri için örgütlenmeye çokça katkıda bulunduklarını, buna İsa yaşarken İsa'nın desteğiyle başladıklarını öne sürmektedir. Yazınsal anlamda çoğunlukla *Thomas İncili*, *Paulus ve Thecla'nın İşleri* gibi sonradan apokrif ilan edilen metinlerden yola çıkmaktadır. Ancak temelde Hristiyanlığın yalnızca Yahudilik karşısında değil paganizm ve Roma karşısında da oldukça devrimsel bir hareket olduğunu dile

⁴⁴² Bugünkü Batı Şeria'da El-Eizariya.

⁴⁴³ İsa, Samiriyeli kadınla konuştuğunda öğrencilerinin buna şaşırarak Yuhanna'da yazmaktadır (John 4: 27). İsa zina yapan kadınlarla da (John 8: 10-11), "dul" kadınlarla da (Luke 7: 12; Luke 8: 48; Luke 11: 27-28; Luke 13:12; Luke 23:27) sıklıkla konuşmuştur. Üstelik "kızım" ya da "İbrahim'in kızları" gibi hitaplar kullanmıştır ve bu da kadınlara verdiği değerin bir göstergesi olarak öne sürülmektedir (Borland, 1991: 106). Benzer argümanlar için bk. Anderson, B. S. ve Zinsser, J. P. (1988). *A history of their own: women in Europe from prehistory to the present* (Cilt 1). New York: Harper& Row Publishers.

getirmektedir. Nitekim Augustus'un evliliği ve çok çocukluluğu zorunlu kılan kanunları⁴⁴⁴ yürürlüğe girmişken birçok kadın oldukça hızlı bir biçimde *paterfamilias*larına karşı çıkarak “bakireliği” tercih etmiştir. Bu kadınlar sırf evli olmadıkları için kanun kaçağı, sapkın vb. şekilde yaftalanmışlardır. Dahası “sosyal düzenin en alt tabakasını oluşturan” beden işçisi kadınlar da bu harekete katılarak Hristiyanlığı yaymak için kanlarının son damlasına kadar savaşmışlardır. Yine önceleri efendileriyle cinsel ilişkiye girmekle de yükümlü olan kadın köleler de benzer biçimde inançları için savaşmış⁴⁴⁵, Hristiyanlıktan vazgeçemedikleri için çoğu kez kovuşturmalara idam edilmiştir. Dahası “dul” kadınlardan özellikle zengin olanları hamilik yoluyla birçok kadını ve erkeği Hristiyanlığı öğretme yolunda çokça desteklemişlerdir. Örneğin Tryphaena, ailesini bırakıp Hristiyanlığı öğretmek için türlü mücadeleler veren Thecla'ya çokça destek olmuştur. Bellan-Boyer (2003) kadınların bunca uğraşı, desteği ve katkısına karşın Hristiyanlık tarihinden tıpkı Thecla'nın *Paulus ve Thecla'nın İşleri*'nden silinmesi gibi silinişini, Meryem'in tanrısallaştırılarak iffet-utanç ya da iyi-kötü düalizminin oluşturulmasını Hristiyanlığın devlet desteği alarak resmi bir din olmasıyla başlatmaktadır. Bu dönemle birlikte daha önce paganların ahlaksız ilişkiler, büyücülük, ensest gibi suçlarla suçladıkları Hristiyanlar bu kez sapkın olarak niteledikleri grupları bunlarla suçlamışlardır. Bellan-Boyer gibi French de İsa'nın kadın söz konusu olduğunda çağına göre ilerici davrandığını, yanında erkek takipçileri kadar kadın takipçilerinin de bulunduğunu, dahası İsa'nın mesajını ileten otuz altı kişiden on altısının kadın olduğunu ve aslında Hristiyanlığın kadınlar üzerinden ilerleyen bir iletişim ağıyla kısa sürede oldukça geniş bir alana yayıldığını öne sürmektedir. Ancak İsa'dan sonra onun erkek takipçileri kadınların katkılarını ve rollerini azaltarak yok etmişlerdir (French, 2008: 239). Bunun yanında Hristiyanlığın yüceleştirdiği cinsel ilişkiden kaçınma ve “bakirelik” yemini kadınların bu yolu seçerek “erkek gibi” mevkisine yükselmesini sağlamış ve “bakireliği” tercih eden kadınlar kendi yaşamlarının kontrolüne sahip olabilmişlerdir. French bu durumla bağlantılı olarak kovuşturmalarda öldürülenlerin büyük çoğunluğunun kadın olduğunu kayıtların gösterdiğini aktarmaktadır (2008: 241). Kadınların oluşturdukları topluluğun eril düzenlemeden yoksun oluşu ve özgür bir biçimde hareket etmeleri yeni oluşmaya başlayan Kilise'nin dikkatini çekmiştir ve oluşumu tamamlandığında da Kilise kadınları tamamen görmezden gelmiştir.

Eski Ahit ve Yeni Ahit'in hem bir Hristiyan din görevlisi ve temsilcisi hem de bir Hristiyan filozof olan Augustinus'un üzerindeki etkisi tartışmasız bir gerçektir. Yine de kadın

⁴⁴⁴ Bk. *Kültürü Biçimlendiren Etken Olarak Hukukun Etkisi* başlıklı bölüm.

⁴⁴⁵ Genç Plinius iki hizmetçi kızın (ancilla) görevli (ministra) olarak çalıştıklarını ve işkence edildiklerini İmparator Traianus'a bir mektup yazarak aktarmıştır (X, 96, 8).

söz konusu olduğunda özellikle Kutsal Kitap'ın hangi kısımlarına sıklıkla başvurduğunu değerlendirmek yerinde olacaktır. Değerlendirmeye katılan görüşlerinden yola çıkıldığında kadının konumunu yaratılışından itibaren belirlemek için öncelikle *Yaratılış* kitabına, İsa'nın on bakire benzetmesi, düğün şöleni gibi anlatıları ile zina ve boşanma üzerine Ferisilere verdiği derslere, daha sonrasında da ağırlıklı olarak Paulus'un sözlerine ve en çok da Paulus'un *Korinthoslulara Birinci Mektup*'una (7) başvurduğu görülmektedir. Kadın ve erkek ile kadın-erkek ilişkileri ve bunların geçmişle karşılaştırması söz konusu olduğunda ise sıklıkla başvurduğu anlatı Hacer-Sare-İbrahim anlatısıdır. Bu anlatıları kimi zaman kadının konumunu açıklamak için kimi zaman tartışmalara neden olan düşüncelere kanıt olarak sunmak için kimi zaman da aslında bütün bu metinlerin birbiriyle çelişmediğini göstermek için kullanmaktadır. Dolayısıyla burada etkiden çok kaynak söz konusudur. Kadının yaratılış bakımından ikinci gelmesi, ilk gınahtaki payı, erkeğe boyun eğmesi gerektiğini belirten sözler gibi kadını baskılayıcı tavır Hristiyanlığı kabul eden ve onu ataerkil bir düşünce yapısıyla okuyup yorumlamaya devam eden Augustinus için kaçınılmazdır. Yine de çok nadir de olsa birkaç yerde Paulus'un erkekte söz ettiği kısımlarda kadını katması ile çoğunlukla insandan söz ederken erkek yerine insan sözcüğünü tercih etmesi bir ölçüde kadın söz konusu olduğunda eşitlikçi yaklaşıma çalıştığını göstermektedir.⁴⁴⁶

Hristiyanlığın kendi kutsal metni olarak nitelendirdiği Eski Ahit'te insanın yaratılışı söylencesiyle Hristiyanlıkta kadının sosyal konumu açıkça belirlenmiştir. Augustinus'un da sıklıkla alıntılan bu söylenceye göre Tanrı ilk olarak Adem'i yarattığında insanı kendi suretinde yaratacağını ve insanı erkek ve kadın olarak yaratacağını dile getirmektedir: "Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı" (Gen 1: 27). Hem erkek hem de kadının Tanrı'nın suretinde yaratılmış olması ikisini de Tanrı katında eşit kılarak kadının erkeğin ilk insan niteliğindeki yaratılışından sonra ona yardımcı olarak yaratılması (Gen 2:18) ve kadının özünün erkek gibi toprak ve Tanrı'nın nefesinden değil de ikincil bir varlık olduğunu vurgulamışçasına erkeğin kemiğinden olması (Gen 2:21-3) bu eşitliği bozmaktadır. Dahası yaratılışından sonra erkek, diğer varlıklara olduğu gibi kadına da ad vermiş ve kadını "İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir" (Gen 2:23) şeklinde niteleyerek kadını erkeğe ait⁴⁴⁷ bir varlık kılmıştır. Dolayısıyla Augustinus da

⁴⁴⁶ Bk. *Teolojik Antropoloji Bağlamında Kadın* başlıklı bölüm.

⁴⁴⁷ Bu adlandırma aidiyetle birlikte aslında okuyucuya kadının da erkek tarafından nitelendirileceğinin açık ve net bir açıklamasını yapmaktadır. Çünkü adlandırmak kişinin kendisini merkeze alarak ve kendisini adlandırdığı şeyden yüksek bir konuma koyarak yaptığı bir eylemdir. Kişi kendisini merkeze almadan, kendisini adlandıracağı şeyden ayırtmadan bu eylemi gerçekleştiremez. Dolayısıyla Eski Ahit'teki yaratılış anlatısı ataerkil bir yoruma gereksinim duymadan sırf erkeğin kadını adlandırmasıyla bile aslında erkek merkezci yaklaşımını ortaya koymaktadır.

insanın yaratılışını, insanın Tanrı'nın suretinde yaratılışını ve kadının yaratılışını bu anlatıları yorumlayarak değerlendirdiğinde öncelikle Adem'in yaratılışını insanın yaratılışı olarak betimlemiş, daha sonra cinsiyet fark etmeksizin insanın Tanrı'nın suretinde olduğunu ve dolayısıyla ölümden sonraki yaşamda esenliğin yalnızca inançlı erkekleri değil inançlı kadınları da beklediğini, ancak kadının erkekten dünyevi bedeni, bedeninin cinsiyeti (sexus corporis) dolayısıyla farklı olduğu için farklı görevleri olduğunu öne sürmüştür. Ona göre kadının erkek gibi doğrudan toprak ve Tanrı'nın nefesiyle yaratılmamış olması onun cinsiyetine bağlı olarak ikincilliğinin kanıtıdır. Buna karşın kendi önyargısında kadının zayıf olduğu düşüncesinden hareket ederek kadının niçin erkeğin daha zayıf nitelendirilebilecek etinden değil de sert olan kemiğinden yaratıldığını da tartışmaktadır. Ancak bu tartışmayı sonlandırmamaktadır. Her ne kadar kadın da Tanrı'nın suretinde yaratılmış olsa da cinsiyeti nedeniyle erkeğe boyun eğmek durumundadır. Bu yönetme-boyun eğme durumunu ise erkek ve kadının evlenerek tek beden oluşları (Gen 2:24) üzerinden açıklarken beden-ruh ikilisini de bu açıklamaya katmaktadır. Ayrıca kadının cinsiyetinden doğan gerekliliğini de yine *Yaratılış* kitabındaki emre (Gen 1:28), dolayısıyla çocuk doğurmaya bağlamaktadır. Yine *Yaratılış*'ta anlatılan Hacer-Sare-İbrahim anlatısında da (Gen 16) erkeklerin çok eşliliğini tarihi geçmiş bir uygulama olarak nitelendirirken kadının çok eşli olamayışını da hem çocuk doğurmasına (Gen 1:28) hem de beden-ruh, boyun eğen-yöneten ikiliklerinden yola çıkarak erkeğin efendi, kadının köle oluşuna bağlamaktadır. Dahası eski insanlar olarak nitelendirdiği Eski Ahit'te adları geçen kişileri, özellikle de İbrahim'i yargılayanlara yanıt vermek adına sıklıkla *Yaratılış* kitabına başvurmakta ve buradan yola çıkarak da kadınların ve erkeklerin nasıl davranmaları gerektiğini dile getirmektedir. Yine *Yaratılış*'ta yer alan Lut anlatısında özellikle kızlarını teklif etmesi (Gen 19: 8) üzerinden yine bazı suçlamalara yanıt vermekte, Lut'un yanlışını kabul etmekle birlikte bu davranışının altında erkek bedeninin bütünlüğü tehlikede olduğunda kadın bedeninin onu kurtarmak adına tehlikeye atılabilirliğinin olduğunu belirtmektedir. Bu da aslında temelde Hristiyanlığın maddi dünyayı geçici nitelendirmesi, öte dünyada ruhların yaşayacağını vaat etmesi ve dolayısıyla bedenlerin geçici araçlar olduğu düşüncesine çıkmaktadır. Bu nedenledir ki eğer rıza gösterilmiyorsa, kurtulmak için her yol denendiyse kadının cinsel olarak istismar edilmesinde bir sorun görmemektedir. Hatta bu argümanını öne sürerken kullandığı tümceler böylesi bir travmatik olay nedeniyle Lucretia gibi kendini öldürmeyi düşünen kadınları da "rahatlatma" amacı güttüğünü hissettirmektedir. Eski ve Yeni Ahit'te geçen Meryem başta olmak üzere Havva, Anna, Eyüp'ün eşi, Lut'un eşi, bir kadın olarak Kilise, bir kadın olarak Yerusallm anlatılarını da sıklıkla kadınlara örnek olması bakımından verdiği görülmektedir. Bütün bunların yanında 1 Cor 11: 3, 1 Cor 11: 7-8 ve 1 Cor 11: 12 başta olmak üzere Paulus'un

özellikle *Korinthoslulara Birinci Mektup*, *Galatyalılara Mektup*, *Efeslilere Mektup*, *Koloselilere Mektup*, *Timoteos'a Birinci Mektup*'una kadın konusunda sıklıkla başvurduğu görülmektedir. 1 Cor 11: 3'te Paulus "Her erkeğin başı Mesih, kadının başı erkek, Mesih'in başı da Tanrı'dır" sözüyle bir hiyerarşi yaratmış, 1 Cor 11: 7-8'de bu hiyerarşiyi "Erkek başını örtmemeli; o, Tanrı'nın benzeri ve yüceliğidir. Kadın da erkeğin yüceliğidir. Çünkü erkek kadından değil, kadın erkekten yaratıldı" savıyla erkek-kadın özelinde pekiştirmiş ve kadının yaratılışı nedeniyle erkekten daha aşağı konumda olduğunu savunmuştur. 1 Cor 11:12'de ise bu hiyerarşinin sağladığı güce karşın kadınların da Hristiyanlıkta kabulünü "Çünkü kadın erkekten yaratıldığı gibi, erkek de kadından doğar. Ama her şey Tanrı'dandır" insanın doğası ve her şeyin yaratıcısının Tanrı olduğu düşüncesine bağlamıştır. Böylelikle kadını erkekten aşağı konumlandırmasına karşın tümüyle dışlamamıştır. Aynı savları Augustinus da takip etmektedir ve kadına ilişkin görüşlerini doğrudan Paulus'un bu savları üzerine kurmaktadır. Bu benzerliklerin yanında Augustinus her ne kadar Eski Ahit'i kabul etse de Hristiyanlıkta vaftizle eş değer kılınan sünneti bir arınma çeşidi gördüğü gibi regli de kirlilikten uzaklaştırmaktadır. Oysa Eski Ahit'te (Lev 15: 19-22) kadınlar regl gördükleri günlerde kirli sayılmaktadır ve regl gören kadına dokunan kişi de kirli olarak nitelendirilmektedir. Ancak Augustinus'un İsa'nın, on iki yıldır regl gören kadının kendisine dokunmasından çekinmemesini bir ima olarak görmüş olduğunu düşünmek mümkün olsa da bundan doğrudan söz etmemektedir. Hatta Kutsal Kitap'tan sözünü ettiği emir Eski Ahit'ten reglin kirli olduğunu açıkça belirten kısımdandır. Sonuç olarak Augustinus söylemleri çok küçük ayrıntılarında ayrışsa da Eski ve Yeni Ahit'le birebir uyum içerisindedir. Nitekim kendisinin otoriteye bağlılığı hem çağdaşları hem de birçok araştırmacı tarafından sıklıkla dile getirilmektedir. Otoriteyi sorgulamaktan çok otoritenin söylemlerini savunmak için bunları mantık düzlemine çekmektedir.

3.1.1.2. Akdeniz Afrika'sı Hristiyanlığının Etkisi

Akdeniz Afrika'sı Erken Hristiyanlık döneminden Müslümanların fetihlerine kadar Hristiyanlığın zirvesini yaşadığı bir coğrafya olmuştur. Augustinus gibi Hristiyanlığın önde gelen temsilcilerinin Akdeniz Afrika'sında yer alması, buradan tüm Batı Hristiyanlığını biçimlendirmesi Akdeniz Afrika'sını Hristiyanlık tarihi için oldukça önemli bir konuma getirmektedir (Frend, 2002: 410). Roma, Akdeniz Afrika'sını MÖ. 146 yılında işgal etmiş ve burayı kendi eyaleti haline getirmiştir. Ancak araştırmacılar Romalılaştırma işleminin Augustus'un *principatus* rejimiyle hız kazanarak gerçekleştiğini, dolayısıyla Romalı olmuş bir

Afrika'dan I. yüzyıl ve sonrasında söz edilebileceğini dile getirmektedir (De Marre, 2002: 25). Roma öncesinde ise sayısız topluluklar olduğu bilinmektedir.⁴⁴⁸

Akdeniz Afrika'sını kadın tarihi açısından incelediğimizde Saidi, Afrikalı kadınların güçsüz olduğu, yardıma muhtaç bir şekilde evrensel bir ataerki içerisinde yaşadığı düşüncesinin Batı'nın bir hayal ürünü olduğunu; 1970lerden sonra bu görüşler neredeyse hiç eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmeksizin kabul edildiğinden bu konudaki yanlış anlaşılmanın uzun bir süre varlığını sürdürdüğünü dile getirmektedir (2021: 1028). Bölgesel olarak ayrıntılarda farklılıklar mevcut olsa da 1900 yılı öncesinde birçok Afrika toplumunun önem verdiği ortak noktalar vardır. Bunlardan ilki yaşlıların gençler üzerinde gücü ve otoritesi bulunmasıdır, bir diğeri anneliktir. Afrika toplumlarında annelik kadına saygın bir konum sağlamaktadır. Çünkü nüfus yoğunluğu düşük olduğu için çocuk doğurmak ve yetiştirmek önemlidir. Üstelik anneliğin biyolojik olma şartı da aranmamaktadır. Annelik, aynı zamanda yaşlılar ve yöneticilerin kontrolündeki topraklar söz konusu olduğunda daha çok önem kazanmaktadır. Toprakta çalışacak çocuk sayısı, elde edilecek zenginliğin derecesini belirlemektedir. Saidi (2021), Afrika tarihinde anayanlı soyun sosyal örgütlenmenin ortak bir biçimi olduğunu belirtmektedir. Anayanlı soylu toplumlarda evliliğin bir süreç olduğunu dile getirmektedir, evlenmek isteyen kişiler gelin hizmeti ya da damat hizmeti adı altında bir tür deneme süreci benzeri bir işleme tâbi tutulmaktadır ve dolayısıyla yine yaşlılar hem kadın hem de erkek iş gücünün kontrolünü ellerinde tutmaktadır. Anayanlı soylu toplumlarda çocuk annenin soyuna dahil edilmektedir. Boşanma kolaydır ve boşanma durumunda çocuk annenin tarafında kalmaktadır. Öte yandan atayanlı soylu toplumlar da mevcuttur ve bunlar anayanlı soylu toplumlara göre kadınlara daha az hak tanımaktadır. Çok eşlilik, özellikle bir erkeğin birden çok kadınla evlenmesi durumu Saidi'ye (2021) göre oldukça avantajlıdır.⁴⁴⁹ Kadının çocuk bakımını eşinin diğer eşleriyle paylaştığı için daha özgür hareket edebildiğini savunmaktadır. Dahası atayanlı soylu toplumlarda uygulanan “kadın koca” pratiği de kadınlara bir alan sağlamaktadır. Yaşlı bir kadın genç bir kadının “gelin parasını”, yani bir tür başlık parası ödeyebilmektedir. Bu kadın bir erkekle birlikte olup yaşlı kadın eşi için çocuklar dünyaya getirebilmektedir. Böylelikle yaşlı kadın kendi soyunu devam ettirebilmektedir. Cinsiyetler arasında bir tür eşitlik sağlanmaya çalışıldığını da Saidi (2021) öne sürmektedir. Erkekler sıklıkla siyasi gücü ellerinde tutsalar da ister atayanlı ister anayanlı soy olsun kadın liderler

⁴⁴⁸ Bk. Plinius, *Naturalis Historia* V. 1.

⁴⁴⁹ Saidi burada Avrupa merkezci bakış açısının çok eşliliğin kadını kısıtlıyor olduğu düşüncesinde yoğunlaştığını, bunun ise Avrupa toplumlarında toplumun çekirdek biriminin “aile” olmasından kaynaklandığını öne sürmektedir (2021: 1032). Avrupa merkezcilik ve Afrika'da aile için aynı argümanı Djomhoue ve Poucouta (2016: 1051) da sunmaktadır.

olduğu da görülmektedir. Yine kadınlar dini ve ekonomik konularda da oldukça önemli konumdadırlar. Hatta birçok Afrika toplumu bir cinsiyetin diğerinden fazla gücü olduğunda toplumun kaosa sürükleneceğinden korkmaktadır. Ayrıca yaşlı kadınlardan oluşan örgütler de herhangi bir kadının bir erkek tarafından zarara uğratılması durumunda suçluyu cezalandırmaktadır.⁴⁵⁰

Kutsal Kitap'ta (Acts 8: 26) Etiyopya Kraliçesi Kandaki olarak adı geçen kadın Kuş Krallığı'nın yöneticisidir ve kadın yönetici için kullanılan unvan Kandake ya da Candace'dir ve Kandake krallarla aynı güce sahiptir (Audu ve Eregare, 2021: 2153-4). Saidi (2021:1036-7) Kandake unvanına sahip kadın yöneticilerin kraliçe anneler olduklarını ve erkek yöneticilerin gücünü denetleyip dengede tutmakla görevli olduklarını öne sürmektedir. Yine argümanlarına özellikle Nubia kayıtlarının dilinin tam çözülmediği için Yunan-Roma kaynaklarına güvenmemiz gerektiğini söyleyerek devam eden Saidi, savaşçı şeklinde tasvir edilen Kraliçe Kdke Shanakdakheto'dan söz etmektedir. Ayrıca anayanlı soylu bir toplum olan Nubialıların etkisiyle Mısırlıların da kadınlara büyük önem verdiklerini eklemektedir. Kraliçe Nefertiti, Kraliçe Khentkawes gibi isimlerin yanında birçok Mısırlı güçlü kadının da varlığını kaynakların doğrularını belirtmektedir. Buna Herodotos'u kaynak göstermektedir: "...âdetlerinde, yasalarında hep başkalarınınkine uymayan görenekler vardır. Onlarda çarşıya kadın çıkar, ufak tefek alışverişini kendi yapar; erkekler evlerde bez dokurlar" (Herodotos, II. 35; çev. M. Ökmen). Afrika kadınları arasında öne çıkanlardan bir diğeri Augustinus'un annesi olan Monica'dır. Onun din görevlileri, özellikle Ambrosius'la olan işbirliği dini olaylarda etki derecesini göstermektedir. Yine hapsedildiği yerde dikte ederek yazdırdığı *Perpetua ve Felicitas'ın Çilesi* eseriyle Perpetua da önemli Afrikalılardandır (Audu ve Eregare, 2021: 2153-4). Audu ve Eregare (2021) birçok kadının toplumda oldukça önemli rolleri olduğunu, ancak kaynakların azlığının kadınların konumunu tam olarak değerlendirmemize izin vermediğini dile getirmektedir. Dahası Hristiyanlığın yasal örgütlenmeye başlamasıyla ve Roma'nın Hristiyanlığı serbest bırakması ile Hristiyanlığın Romalılaştırılmasıyla birlikte kadınların önemli rollerden alındıklarını ve Tertullianus, Origenes gibi radikal isimlerin katkılarıyla kısıtlandıklarını öne sürmektedir.

Tüm bu argümanlara karşın De Marre (2002:51) anayanlı soyun ağır bastığı Afrika fikrine ilişkin yeterli kanıt bulunmadığını, güçlü kadın liderlerle ilgili sözel kanıtların ise Kuzey

⁴⁵⁰ Niekerk de Saidi ile benzer argümanları sunmaktadır ve ataerkinin Roma ile Afrika'da farklı işlediğini savunmaktadır. Ona göre Afrika toplumlarının sahip olduğu kolektif yapı kadınların daha fazla hakka sahip olmasını sağlamakta ve böylelikle Afrika'daki ataerki Avrupa'daki ataerkiden farklılık göstermektedir (Niekerk, 2000).

Afrika'nın Doğu kısmında mevcut olduğunu, Yunan-Roma yazarlarının aktardıklarının da kendi ön yargılarına bulanmış olduğunu öne sürerek Roma henüz Afrika'ya gelmeden önce Afrika'nın ataerkil bir toplum olduğu sonucuna varmaktadır. Bu sonuca bir de bu çalışmada değerlendirilen zaman aralığının çok daha öncesinde Roma toplumunun ataerkil yasaları ve geleneklerinin yerleşmiş olduğu eklendiğinde Akdeniz Afrika'sı Hristiyanlığının Roma Hristiyanlığıyla hemen hemen benzer ölçekte Augustinus'u etkilediği varsayılabilir. Augustinus'un da aktardığı Afrikalı kadınlar örnekleri, Perpetua ya da kendi annesi Monica dahi "zayıf cinsiyete" dahil olup da kadınlığın "kötü" yanlarından uzaklaşarak ve erkekliğin de sınırlarını zorlamayarak erkeklik mertebesine oldukça yaklaştırmışlardır. Kaldı ki Perpetua'nın kendisi de gördüğü ilahi rüyada kendisini erkek olarak tanımlamaktadır. Monica ise kendi cinsiyetinin "sınırlarının" farkında bir biçimde hareket etmekte ve Hristiyanlığın tasvir ettiği kadın portesine birebir uymaktadır. Bu nedenle Augustinus, annesinin kendisi ve öğrencileri arasında yürüttüğü felsefi tartışmalara onu davet ederken Monica da o da Monica'nın "kadın" oluşunun farkındadır.

3.1.1.3. Kilise Hukukunun Etkisi

Kilise örgütleniştikçe yasal bir yapıya, bir kurallar bütününe gereksinim duymuştur. Antik Yunanca *κανών* sözcüğünden Latinceye geçmiş olan *canon* sözcüğü Kilise'nin gereksinim duyduğu kurallar bütününe verilen ad olmuştur. "Kilise hukuku" olarak çevirebileceğimiz *canon* sözcüğü devletin yasalarını tanımlayan *leges* sözcüğünden farklılık göstermektedir. Buna karşın her iki oluşum da zaman zaman birbirinden esinlenmiştir. Kilise hukukunun oluşumu öncesinde Kutsal Kitap, yani Eski ve Yeni Ahit ile Kilise babalarının eserleri Kilise hukukunun temelini atmıştır (Eichbauer ve Brundage, 2023: 7). III. yüzyılın başlarında yerel olarak Hristiyan topluluklar kimi kurallar belirleyecek şekilde belli ölçütleri sağlamışlardır; inanç birliği, ahlak birliği, kült benzerliği, piskoposluk makamı vb. piskoposluk makamına gelen kişilerin görevleri çevre piskoposlar aracılığıyla onaylanmaya başlanmış, piskoposlar bazı konuları sonuca erdirmek için toplantılar düzenlemeye başlamışlardır. III. yüzyılın sonunda Hristiyan topluluklarının işleyişlerini ve kurallarını başta Yeni Ahit, II. yüzyılın apokrif ve sapkınlık karşıtı yazını, apolojistlerin metinleri ve en önemlisi havarilerin çeşitli topluluklara yazdığı mektuplar oluşturmuştur. Ayrıca III. yüzyılda Tertullianus ve Cyprianus'un Roma yasalarının jargonuna ait sözcük haznesini biçimlendirmesi de erken dönemde Kilise hukukunun oluşumuna oldukça katkıda bulunmuştur (Vogel, 2003). IV., V. ve VI. yüzyılda ise Kilise'nin en önemli mevkisi olan piskoposluk görevini yürüten kişiler vaazlar vererek ve cezai işlem uygulayarak cemaatlerinin cinsel yaşamlarını denetim altında tutmuşlardır. Bu durum VI. yüzyılın ortasında Dionysius Exiguus'un bu kuralları derlediği

Codex canonum ecclesiasticorum adlı eserine kadar sürmüştür; Dionysius'un eserini geçerliliğini XII. yüzyılda Gratianus'un *Decretum* eserine kadar korumuştur (Hunter, 2007: 587). Kilise hukukçuları seküler hukukçuların metinleri ve eylemlerini yakından takip etmiştir. Özellikle Constantinus'un ve II. Theodosius'un Kilise'nin üzerindeki etkisi devasa olmakla birlikte Roma hukuku da bu açıdan Kilise hukuku için ikincil bir kaynak işlevi görmüştür (Eichbauer ve Brundage, 2023: 7). Bunlar dışında özellikle III. yüzyıldan itibaren yerel olarak ve ekümenik olarak toplanmış olan konsillerde, sinodlarda ve çeşitli toplantılarda karara bağlanan durumlara ilişkin yayımlanan el kitapçıkları da Kilise hukukunun gelişiminde önemli rol oynamıştır.

Kilise'nin ilk konsili olarak adlandırılan Antakya Konsili'nde (c. 50/51) inananların fuhuştan sakınmaları gerektiği bildirilmektedir (Acts 15: 28-29). Kutsal Kitap'ta yer alan düzenlemeler yanında da Paulus'un özellikle *Korintlilere Birinci Mektubu* 5-7. bölümler arası evlilik, bakirelik vb. gibi kadınlarla erkeklerin ilişkileri özelindeki konuların keskin sınırlar içerisinde işlendiği görülmektedir. Kadına bakış açısını barındıran ve erken dönem Kilise hukukuna ait sayabileceğimiz bir diğer eser de yazarının kimliği hakkında çok bilgi bulunmayan I. Clemens'in mektuplarıdır.⁴⁵¹ Clemens birinci mektubunda okurlarını överken onların eşlerine onları bir görev bağıyla severek günahsız, saf bir bilinçle her şeyi yapmayı emrettiklerini, itaat kuralına uyarak yaşarken ev işlerini uygun bir biçimde yürütmeyi ve her anlamda sağduyulu olmalarını öğrettiklerini söylemektedir (I). Danae ve Dirce örneklerini anlatarak kadınların kıskançlıktan uzak durmaları gerektiğinin altını çizmektedir. Bu kadınlar "bedence zayıf olsalar da" soylu bir şekilde ödüllendirilmiştir. Dahası nice güçlü milletleri ve devletleri yıkan kıskançlık, kadını eşine yabancılaştırmaktadır ve Adem'in "kemiğimden kemik, etimden et" sözünün değişmesine neden olmuştur (VI). Clemens okurlarını teşvik ederken kadın eşleri iyiye yönlendirmekten söz etmektedir. Onların her alışkanlığında saflığı göstermelerini, içten bir biçimde uysallıkla hareket etmelerini, dilleri ve konuşmalarıyla ilgili olan emirleri görünür kılmalarını, görevşinas bir Tanrı korkusuyla herkese eşit sevgi göstermelerini sağlamayı salık vermektedir (XXII). Yine inançları için kendilerini feda eden kişilerden söz ederken "Tanrı'nın lütfuyla güçlendirilmiş" birçok kadının "da" birçok "erkekçe kahramanlıklar" sergilediğini aktarmaktadır (LV). Bir başka erken dönem eseri olan *Hermas'ın Çobanı*⁴⁵² adlı eserde Hermas gördüğü ilahi bir imgelemde yaşlı bir kadınla karşılaşır ve bunun kendisi uğruna dünyanın yaratıldığı Kilise olduğunu belirtmektedir (İmgelem II. 4). İmgelemlerinde kadın olarak kişileştirdiği Kilise'yle sıklıkla sohbet etmektedir. Eserde başka

⁴⁵¹ Metin için John Keith'in (1896) çevirisi takip edilmiştir.

⁴⁵² Metin için Lightfoot (1981) çeviri takip edilmiştir.

kişileştirmeler de mevcuttur. Örneğin yine bir imgelemde yaşlı bir kadın görünümündeki Kilise ile konuşurken Kilise, Hermas'a yedi kadının bir kulenin etrafında Tanrı'nın emriyle kuleyi desteklediğini göstermektedir. Bu kadınlardan ilki güçlü elleri olan İnanç'tır, bir diğeri erkeğe benzeyen ve İnanç'ın kızı olan Ölçülülük'tür. Ölçülülük'ü takip edip her türlü kötü arzudan uzak duran kimse bu dünyada mutlu olacak ve öte dünyada kurtulacaktır. Diğerleri de birbirlerinin kız çocukları olan Sadelik, Bilgi, Dürüstlük, Saygı ve Sevgi'dir. İnanç'tan Ölçülülük, Ölçülülük'ten Sadelik, Sadelik'ten Dürüstlük, Dürüstlük'ten Saygı, Saygı'dan Bilgi ve Bilgi'den Sevgi doğmuştur. Kişi eğer bu kadınlara hizmet ederse, işlerinin efendisi olacak ve Tanrı'nın azizleriyle o kulede yerini alacaktır (İmgelem III. 8). Eserde bir de kulenin etrafında gördüğü on iki "bakireden" söz eden Hermas bunları da çeşitli önemli kavramlarla kişileştirmektedir (Kıssa IX). Eserin bir başka bölümünde ise kişinin kadına arzu duyması halinde kötülük meleşinin o kişiyle olduğunun bilinmesi gerektiğini belirtmektedir (Emir VI. 2). Antakyalı Ignatius'un mektuplarında⁴⁵³ Tanrı'nın bir insan olarak görünmesi⁴⁵⁴ düşüncesinin ifadesi oldukça ilgi çekicidir. Ignatius, Tanrı'nın bir erkek olarak değil bir insan olarak görüldüğünü belirtmektedir (I. 19). Tralleslilere seslendiği mektubunda ise Ignatius ilk günaha değinmektedir. Yılanı kötülüğün failidir ve yılan kadın aracılığıyla insan türünün babası Adem'i kandırmıştır (III. 10). Bir başka mektubunda kadın eşlere, "bakirelere", erkek eşlere, kölelere ve çocuklara verdiği öğütler incelendiğinde Ignatius'un Paulus'u takip ettiği görülmektedir. Kadınların Tanrı korkusuyla eşlerine itaat etmelerini⁴⁵⁵, "bakire" kadınların ise saflıklarında Mesih'e tâbi olmalarını salık vermektedir. Çocuklar anne-babalarına itaat etmeli, köleler efendilerine tâbi olmalıdır. Erkekler eşlerini Tanrı yolunda birlikte oldukları hizmetliler⁴⁵⁶, kendi bedenleri, eşleri ve çocuk dünyaya getirmede ortak yardımcıları olarak sevmelidir. "Bakireleri" yücelten Ignatius, bunun farkında olacak ki verdiği öğütlerin arasında evliliğin kötü olmadığını, birçok havarinin evli erkekler olduklarını, elbette ki onların amaçlarının yalnızca dünyaya çocuk getirmek olduğunu, yine de evliliğin kötü olmadığını belirtmektedir. Son olarak da "dul" kadınlara değinen Ignatius dinleyicilerinin/okuyucularının "dul" kadınların avare olmalarına, yiyecek düşkünü olmalarına ya da evden eve giderek dedikodu yapmalarına izin vermemelerini buyurmaktadır. Onların ciddiyetiyle tanınan Judith gibi ya da ağırbaşlılığından emin olunan Anna gibi olmalarını sağlamalarını da eklemektedir (V. 4). Bu başlık altında incelenebilecek bir diğer erken Hristiyanlık eseri de Smyrnalı

⁴⁵³ Metin için hem Schaff'ın (2014) çevirisi hem de Lentner'in (1844) edisyonu takip edilmiştir.

⁴⁵⁴ Deo humanitus apparente.

⁴⁵⁵ Krş. Eph 5: 22

⁴⁵⁶ Aynı efendiye sahip olan hizmetliler.

Polycarpus'un mektubudur.⁴⁵⁷ Polycarpus öğütler verirken kendi erkek takipçilerine Tanrı'nın emirlerini takip etmelerini salık vermektedir. Daha sonrasında takipçilerinin eşlerine kendilerine bahsedilen imanla eşlerini sevgiyle, saflıkla, içtenlikle severek takip etmeyi öğretmelerini buyurmaktadır. "Dul" kadınlara ise Tanrı inancı uyarınca ihtiyatlı olmayı öğretmelerini söylemektedir (4). "Bakirelerin" de masum ve saf bir yolda ilerlemeleri gerektiğini de sözlerine eklemektedir (5). Bir başka yasa belirleyici eser Romalı Hippolytus'un *Traditio Apostolica*'sıdır.⁴⁵⁸ Eserde bir erkeğin ya da bir kadının eşi varsa yalnızca onunla birlikte olması, kişi evli değilse olduğu şekilde kalması gerektiği emrini yinelemektedir (II. 16). Hristiyanlığı yeni kabul edenler için altını çizdiği kurallar arasında ise kadınların erkeklerden ayrı bir bölümde eğitim görmesi; eğitim sürecini tamamlayanların ise birbirlerini selamlaması, ancak kadınların kadınları ve erkeklerin erkekleri selamlaması gerektiği yer almaktadır. Dahası kadınların başlarını şeffaf ya da ince bir örtüyle değil kalın bir örtüyle örtmelerini de salık vermektedir (II. 18). Yine vaftiz edilecek olan yeni Hristiyanlar arasında regl döneminde olan kadınların bekletilmesi ve regli geçtikten sonra vaftiz edilmesi gerektiğini belirtmektedir (II. 20). Hippolytus ayrıca "dul" ve "bakire" kadınların sıklıkla oruç tutup Kilise için dua etmeleri gerektiğini, eğer isterlerse presbyterlerin ve ruhban sınıfına ait olmayan erkeklerin oruç tutabileceklerini, ancak piskoposların yalnızca tüm insanlar oruç tuttuğunda oruç tutması gerektiğini belirtmektedir (III. 25).

Kilise hukukunun biçimlenmesinde katkısı olan önemli bir başka eser *Constitutiones Apostolarum*'dur.⁴⁵⁹ Eserin birinci ve üçüncü kitabında kadınlar hakkında kurallar yer almaktadır. Elbette ki bu kurallar Kutsal Kitap'ı kelimesi kelimesine takip etmektedir. Eserde öncelikle evli bir erkeğin yalnızca eşini memnun etmesi, onu onurla yumuşatması, yalnızca eşini sevmesi ve yalnızca eşi tarafından sevilmesi salık verilmektedir. Olur da bir erkek kendisini süsleyip başka bir kadının dikkatini çekerse, eğer kadınla günah işlerse Tanrı tarafından ateşle cezalandırılacaktır; eğer kadınla günah işlemezse de kadının günaha girmesine neden olmuştur, yine de günah işlemiş sayılmaktadır. Uzun uzun erkeğe kendisini kapan gibi kadınlardan, şehvetin kapanına düşmüş kadınlardan nasıl korunması gerektiği anlatılmaktadır. Örneğin erkeklerin saçlarını uzatmamaları ve taramamaları, süslü giyinmemeleri, altın yüzükler takmamaları, yağ sürünmemeleri, şehvet dolu işçiliği olan ayakkabılar giymemeleri tembih edilmektedir. Bir sonraki bölümde kadınların nasıl davranması gerektiği bildirilmektedir. Elbette ki ilk kural kadınların eşlerine itaat etmelerinin sağlanması gerektiğidir. Bu da doğrudan

⁴⁵⁷ Metin için Schaff'ın (2014) çevirisi takip edilmiştir.

⁴⁵⁸ Metin için Easton'ın (1962) çevirisi takip edilmiştir.

⁴⁵⁹ Metin için Donaldson'ın (1886) çevirisi takip edilmiştir.

Paulus'un sözlerine (1 Cor 11: 3) bağlanmıştır. Kadınlara eşlerinden korkmaları, onlara saygı duymaları, yalnızca eşlerini memnun etmeleri salık verilmektedir. Eser ideal kadını Eski Ahit'te (Prov 31: 10-31) belirtildiği biçimiyle tanımlamaktadır. Ayrıca süslenme ile ilgili erkeğe yaptığı uyarının aynısını kadına da yapmaktadır. Bölümün sonlarına doğru da verilen *canon*larda aile içi evlilikleri düzenleyen maddeler olduğu görülmektedir. Üçüncü kitabın birinci bölümü “dul” kadınların Kilise'ye atanmasıyla ilgilidir. 60 yaş ve üzeri “dul” kadınların atanmasını söyleyen eser genç “dul” kadınların bir daha evlenir gerekçesiyle atamaya uygun olmadığını açıklamaktadır. On beşinci bölümde ise “dul” kadınların alçakgönüllü, sakın, sessiz olmalarını; haset, kızgın, geveze, gürültücü, uzun dilli, kavgasever olmamalarını emretmektedir.⁴⁶⁰ “Bakire” kadınlar için ise Paulus'un da bir emir olmadığına ilişkin sözlerini (1 Cor 7: 25) alıntılararak eğer “bakirelik” yemini etmeye karar verirken bunu gerçekten yapabileceklerini düşünüyorlarsa yapmalarını, aksi halde yemin edip yeminlerinden dönmemeleri gerektiğini belirtmemektedir. Eserin altıncı kitabının beşinci bölümünde (38) ise zina ve fuhuştan söz edilmektedir. Aynı kitap ve bölümün 39. kısmında kadınların eşlerine boyun eğmeleri gerektiğini öne sürerken Sara'nın İbrahim'e “efendi” olarak seslendiğini de eklemektedir.

Augustinus'un ölümüne kadar gerçekleşmiş olan konsil ve sinodlarda çoğu kez odak noktası Ariusçuluk, Apollinariusçuluk gibi sonradan sapkın ilan edilen akımlar olsa da kadınlara ilişkin bazı konuların ele alındığı görülmektedir. Örneğin Elvira Sinodu⁴⁶¹ (c. 300/309) sonucunda alınan kararlara göre eşlerini herhangi bir neden olmaksızın bırakıp başkalarıyla evlenen kadınların ölene kadar komünyon alması yasaklanmıştır (Canon 8). Bir sonraki kararda ise zina yapmış olan eşini bırakan kadının evlenmemesi gerektiği, evlenirse de komünyon alamayacağı belirtilmektedir (Canon 9). Sonraki iki karar kateşizm öğrencisi olup da henüz Hristiyan olmamış kadınların evliliğiyle ilgilidir (Canon 10-11). Bir başka kararda kadın satıcılığı yapan kadınların ölene dek komünyon almaması bildirilmektedir (Canon 12). “Bakirelik” yemini etmiş kadınların ise yemin ettikten sonra zina yapmaları durumunda suçlarını kabul etmezlerse ölene dek komünyon alamayacakları, suçları kabul edip kefareтини öderlerse ölüm döşeginde komünyon alabilecekleri bildirilmektedir (Canon 13). “Bakire” olan bir kadın evli olmadığı bir erkekle cinsel ilişkiye girerse ve sonrasında bu erkekle evlenirse yalnızca bir yıllığına komünyon alamayacaktır (Canon 14). Hristiyan “bakire” kadınların sayısı ne kadar fazla olursa olsun paganlarla evlendirilmemelilerdir (Canon 15). Hristiyan genç

⁴⁶⁰ Bu kuralların ve hatta alıntılarının birebir aynıları *Didascalia Apostolarum* adlı eserin ikinci, üçüncü, on dördüncü ve on beşinci bölümde verilmiştir. *Didascalia Apostolarum* için Gibson'ın (1903) çevirisi takip edilmiştir.

⁴⁶¹ Metin ve açıklamalı yorumu için Hefele (1871) takip edilmiştir.

kadınlar sapkınlarla ve Yahudilerle evlenmemelidir, bu yasağa karşı gelen ebeveynler beş yıl komünyon alamayacaktır (Canon 16). Olur da bu genç kadınlar pagan rahiplerle evlenirlerse ölüm döşeğinde bile komünyon alamayacaktır (Canon 17). Kadınların dua etme bahanesiyle mezarlıkta geceyi geçirmelerine izin verilmeyecektir, çünkü kötücül eylemler gerçekleştiriyor olabilirler (Canon 35). Beden işçisi bir kadın bu mesleği bırakıp evlenirse ve sonrasında Hristiyanlığı kabul ederse geciktirmeden kabul edilecektir (Canon 44). Eğer bir kadın eşi uzaktayken zina eder ve bu zinadan bir çocuğa hamile kalırsa, bir de bu çocuğu aldirmaya kalkarsa ölüm döşeğinde bile bu kadına komünyon verilmeyecektir (Canon 63). Eğer bir kadın ölene dek bir erkekle zina etmeye devam ederse ölüm döşeğinde bile komünyon alamayacaktır, ancak zina etmeyi bırakırsa on yıl geçtikten sonra komünyon alabilir, zira bu suçun kefareti budur (Canon 64). Bir rahibin eşi zina suçu işler de rahip bunu bildiği halde hemen eşini terk etmezse rahip ölüm döşeğinde bile komünyon alamayacaktır, çünkü iyi bir yaşam örneği olması gereken kişilerden suç eğitimi alınıyormuş gibi görünmemesi amaçlanmıştır (Canon 65). Yine bir kadının ister Hristiyan ister kateşizm öğrencisi olsun, komedya yazarları ya da oyuncularıyla bir iletişim içerisinde olması yasaktır, bu yasağı delen kadınlara komünyon verilmeyecektir (Canon 67). Kateşizm öğrencisi bir kadın zina sonucu hamile kalır da doğan çocuğunu boğmaya kalkarsa ancak ölüm döşeğinde vaftiz edilecektir (Canon 68). Bir erkek eşinin zina ettiğini bildiği halde onu terk etmiyorsa ölüm döşeğinde bile komünyon alamayacaktır, ancak zina eden eşini terk ederse bu suçun kefareti olan on yıl sonrasında komünyon alacaktır (Canon 70). “Dul” bir kadın cinsel ilişkiye girdiği bir erkekle evlenirse ancak bu suçun kefareti olan beş yıl sonra komünyon almaya başlayabilir. Ancak bu erkeği de bırakıp başka bir erkekle evlenirse ölüm döşeğinde bile alamayacaktır. Yine de evlendiği kişi imanlı bir erkekse kefareti süresi olan on yıl sonrasında komünyon alabilir (Canon 72). Son olarak da kadınlar eşlerinin imzası olmadan din görevlisi olmayan, ancak vaftiz olan kadınlara kendi başlarına mektup yazmaya cüret etmesinler ya da yalnızca kendilerine gönderilen herhangi birinin arkadaşça mektubunu kabul etmesinler (Canon 81).

Elvira Sinodu’nda olduğu kadar çok karar bulunmasa da Arles Sinodu’nda⁴⁶² (314) da kadınlara ilişkin kararlar olduğu görülmektedir. Örneğin eşlerinin zina ettiğini öğrenen erkekler eşlerini bırakmış olsalar da eşleri yaşadığı sürece başka biriyle evlenmemeleri tavsiye edilmektedir (Canon 10). Hristiyan olmayanlarla evlenen Hristiyan genç kadınların bir süre boyunca cemaatten ayrı kalmaları salık verilmektedir (Canon 11). Ancyra Sinodu’nda⁴⁶³ (314) ise daha önce evlenmemiş nişanlı kadınların kaçırılıp istismara uğramış olsalar bile

⁴⁶² Metin ve açıklamalı yorumu için Hefele (1871) takip edilmiştir.

⁴⁶³ Metin ve açıklamalı yorumu için Hefele (1871) takip edilmiştir.

nişanlandıkları kişiye teslim edilmeleri gerektiğine karar verilmiştir (Canon 11). “Bekaret” yemini etmiş erkek ya da kadınların yeminlerini bozmaları durumunda bigamist (iki eşli) sayılacakları, “bakire” kadınların erkeklerle kız kardeşleri gibi yaşamalarını yasakladıkları belirtilmektedir (Canon 19). Zina suçu işlendiği takdirde, cinsiyet ayrımı olmaksızın yedi yıl komünyon verilmesi yasaklanacaktır (Canon 20). Daha önce zina suçu işleyip de kürtağla hamileliğini sonlandıran kadınların ancak ölüm döşeğinde komünyon alabileceklerini belirten karara istinaden hoşgörüde bulunulup kefarete olarak on yıl belirlenmesine karar verilmiştir (Canon 21). Neocaesarea Sinodu’nda⁴⁶⁴ (314-325) ise iki erkek kardeşle evlenen kadının ölene dek komünyon alamayacağını belirtmektedir. Yine de ölüm döşeğinde evliliğinden vazgeçerse belki affedilebilir (Canon 2). Din görevlisi olmayan bir erkeğin eşi zina suçu işleyip bu suçtan mahkum olduğunda artık eşi din görevliliğine başvuramaz; eğer ki din görevlisi olduktan sonra zina suçu işlerse de erkek, eşini terk etmelidir; eğer terk etmezse görevine devam edemez (Canon 8). Gangra Sinodu⁴⁶⁵ ise evliliği kötüleyip, Hristiyan evli bir kadını cennetin krallığına giremeyecek diyerek küçümseyen kişiyi lanetlemektedir (Canon 1). Dahası eğer ki biri “bakirelik” mertebesinin güzelliği ve kutsallığından değil de evlilikten tiksindiği için “bakire” kalıyorsa da lanetlenmektedir (Canon 9). Yine herhangi bir kadının çilecilik bahanesiyle erkek gibi giyinmesi durumunda kadın lanetlenmektedir (Canon 13). Aynı şekilde yine bir kadın çilecilik bahanesiyle “Tanrı’nın kendisine itaatının hatırlatıcısı olarak verdiği” saç sanki Tanrı’nın emrini yok sayıyormuş gibi kestiği takdirde lanetlenmektedir (Canon 17).

Son olarak da Afrika Kilisesi *Canon*ları olarak bilinen, 419 yılında 217 Kilise babasıyla ve Augustinus’un piskoposluğunda toplanan Kartaca Konsili’nde⁴⁶⁶ ise öncelikle sakramentleri yerine getiren piskopos, presbyter gibi görevlilerin eşlerinden uzak durmaları gerektiği kararlaştırılmıştır (Canon 4). Daha ast seviyedeki görevlilerin de eşlerinden uzak durmaları uygun görülmüştür (Canon 25). Din görevlilerinin ya da cinsel ilişkiden uzak duranların piskopos ya da presbyterlerin izni olmaksızın “dul” ya da “bakire” kadınların evine girmemeleri ve girecekleri zaman yanlarında başka görevliler olması kararlaştırılmıştır (Canon 38). “Bekaret” yemini etmiş kadınların ebeveynlerinin yokluğunda piskopos, piskopos yokluğunda presbyter ya da yaşça büyük bir kadın korumasında olmaları ve böylelikle gezinerek Kilise’nin itibarını lekelememeleri yönünde karar alınmıştır (Canon 44). Papazların, presbyterlerin ve diyakozların eşlerinden uzak durmamaları halinde görevden alınmaları, ancak diğer din görevlilerinin buna zorlanmamaları kararlaştırılmıştır (Canon 70). Başka bir kararda yine

⁴⁶⁴ Metin ve açıklamalı yorumu için Hefele (1871) takip edilmiştir.

⁴⁶⁵ Metin için Schaff ve Wace’in editörlüğünü yaptığı (1996) seri takip edilmiştir.

⁴⁶⁶ Metin için Schaff ve Wace’in editörlüğünü yaptığı (1996) seri takip edilmiştir.

eşlerinden boşanan kişilerin ya eşlerine dönmeleri ya da bekar kalmaları sağlanmalıdır (Canon 102). “Bakirelerin” çocukken dahi yemin etmeleri gerektiği düşüncesi üzerinden olur da bir piskopos “bakireliğin” tehlikede olduğunu düşünürse, güçlü bir talip ya da bir istismarcıdan korkuluyorsa, evlenmeden ölür korkusu varsa, söz konusu kişinin ebeveynlerinin isteği üzerine yirmi beş yaşın altında olsa bile konsilden karışıklık görmeden rahibe olmasına izin verilmesi kararlaştırılmıştır (Canon 126).

Tüm bu kararlar ışığında kadının kimliğini ve dolayısıyla yaşantısını biçimlendirip kısıtlayan emirlerin bu toplantılarla daha da detaylandırıldığı görülmektedir. Kutsal Kitap’taki bu emirler arasında özellikle Paulus’un *Korinthoslara Birinci Mektubu*’nun oldukça yüksek ölçüde biçimlendirici olduğu da açıktır. Her sinod, konsil ya da emir içeren eser Elvira Sinodu kadar keskin, müdahaleci ve çeşitli olmasa dahi kadının erkeğe itaat etmesi gerektiği, “bekaretin” önemli oluşu, “bekaret” yemini edenlerle “dul” kadınların bir tür görev ya da meslek üstlendiği ve zinanın günah olarak ağırlığı anlaşılmaktadır. Bütün bu kararlar ve kararların ortaya çıkmasındaki düşünceler—belki bir oranda Elvira Sinodu’nda kadının mektup yazmasını bile engelleyen ya da eşinin kontrolüne tâbi tutan düşünce Augustinus’ta yansımaları bulamasa da—Augustinus’un düşünceleriyle aynı düzlemde.

3.1.1.4. Hristiyan Filozofların Etkisi

İskenderiyeli Clemens⁴⁶⁷ de Augustinus gibi Paulus’un sözleri (Gal 3:38) uyarınca kadın ve erkek söz konusu olduğunda cinsiyet ayrımı yapmasa da kadın cinsiyetinin var oluşunu maddi dünyada bağlamaktadır. Augustinus’la paralel olarak öte dünyada kadınlar için de bir esenlik olduğunu savunmaktadır. Kadınların tinsel kapasitesinin erkeklerle eşit olduğunu söylemektedir (Paed., III. 4; French, 2008: 240). Tinsel kapasite eşitliğine ek olarak kadın ve erkeğin doğasının da aynı olduğunu öne sürmektedir (Strom., VIII. 59. 1). Bu nedenle cinsiyet ayrımı olmaksızın herkes İsa’ya öykünerek onun gibi bir yaşam yaşayabilir, felsefe gibi yüksek uğraşlarla meşgul olabilir. Dahası kadının doğasının erkekten farklı olduğunu öne sürmek onun eylemlerindeki sorumluluğunu kaldırmaktadır (Kinder, 1987: 23). Clemens, erkek ve kadınların eşit ölçüde sahip olduğu şeyleri sıralamaktadır: “Çünkü her ikisinin de tanrısı birdir, efendisi birdir; tek bir kilise, bir ölçülülük, bir ağırbaşlılık; yiyecekleri ortaktır, evlilik her ikisi için de eşit boyunduruktur; nefes, görüş, duyma, bilgi, umut, sevgi vb. yaşamları ortak olanlar da ortak lütuf ve esenliğe sahiptir; sevgi ve eğitim onlar için ortaktır” (Strom., VIII. 59. 3; Kinder, 1987: 24). Üstelik Clemens’e göre “insan”⁴⁶⁸ sözcüğü hem kadını hem de erkeği

⁴⁶⁷ Clemens’in eserlerinin özgün metinleri için Klotz’un (1831) ile Migne’nin (1857) edisyonu takip edilmiştir.

⁴⁶⁸ Ἀνθρώπος, *anthropos*.

nitelemektedir (Paed., I. 4. 11. 1).⁴⁶⁹ Bunlara karşın kadın ve erkek arasında hamilelik ve doğum gibi biyolojik farklılıklar olduğunu da belirtmektedir. (Strom., IV. 8. 59. 4-5). Bu farklılığın nedeni de Luke 20: 34-35'ten yola çıkan Clemens'e göre Tanrı'nın insanları cinsel ilişki yoluyla birleşmelerini sağlamasıdır, dolayısıyla bu farklılık yalnızca dünya için geçerlidir. Kinder, Clemens'in bu yorumuyla kadının yüce olabilmek için erkek olması gerektiği düşüncesine bilerek ya da bilmeyerek karşı çıktığını iddia etmektedir (1987: 28). Clemens erkek ve kadının evliliğinde bir kez çocuk dünyaya geldiğinde kadının eşi için bir kız kardeşe dönüşeceğini, böylelikle beden ruhu önemli işleri yapmaktan alıkoyan arzuları azalacağı için de erkeğin de kadının da kendisini Tanrı'ya adayabileceğini belirtmektedir (Strom., VI. 12. 100. 2-3). Bu, aynı zamanda kadının da erkek kadar dine bağlı olabileceğini, iyiyi sadece iyi olduğu için tercih edebileceğini öne sürmesi demektir. Ayrıca cinsiyetten bağımsız olarak her insanın felsefe yapabileceğini de argümanlarına eklemektedir (Strom., IV. 1. 1. 1) ve birçok kadından örnek vererek kadınların da yüce bir ahlaka sahip olup erkeklere yakışır işler yapabileceğinin altını çizmektedir. Bütün bu övgülere karşın Clemens kadının zayıflığı nedeniyle erkekten daha fazla arzu duyabileceğini (Paed., II. 10. 107. 2), kolayca incinebilen hassas bir varlık olduğunu (Paed., II. 11. 117. 1) öne sürmektedir. Ona göre kadınların bedeni erkeğinkine göre daha yumuşaktır, kadınlar fiziksel olarak erkeklerden aşağı konumda olduğu için erkeklere göre yaralanmaya daha yatkındır; tehlike durumunda erkekler kadar direnç gösteremezler, zevklere daha eğilimlidirler ve kolayca ikna edilebilirler. Dolayısıyla erkekler daha güçlü bir karaktere sahip oldukları için kadınlara soylu bir örnek teşkil etmelidirler. Şehvet duygusu erkekte oluşsa da kadının baştan çıkarıcılığı Clemens'e göre tartışılmaz bir gerçektir. Bu nedenle kadınlar erkekleri baştan çıkarmamak adına başlarını örttükleri gibi yüzlerini de örtmeli, vücutlarına çok yapışan giysiler giymemelidir (Kinder, 1987). Clemens kadını Havva üzerinden suçlamamakta, Havva'nın adil ve adil olmayan herkesin anası olduğunu öne sürmektedir (Strom., III. 9. 65. 1). Kadının yaratılış amacı gerekçesiyle yardımcı olarak atandığı evliliklere karşı çıkanlar için Clemens evliliğin tercih edilebilir olduğunu, hatta kişinin karakterini biçimlendirmeye yardımcı olacağını dile getirmektedir (Kinder, 1987). Elbette ki Paulus'un sözleri ışığında evlilikte kadının eşine itaat etmesi gerektiğinin de altını çizmektedir.

Bir başka Hristiyan filozof Origenes ise içindeki insanın ruh ve candan⁴⁷⁰ oluştuğunu belirtmektedir. Ona göre yüce olan kısım ruh eril, can ise dişidir. Bu ikisi uyum içinde olurlarsa

⁴⁶⁹ Κοινὸν οὖν καὶ τοῦτομα ἀνδράσι καὶ γυναιξίν ὁ ἄνθρωπος.

⁴⁷⁰ Metnin özgün haline ulaşamadığım için İngilizce çevirisi üzerinden tahmin yürütmekteyim. Latin yazarlar için insan beden, ruh ve candan oluşmaktadır ve bunları *corpus*, *animus*, *spiritus* sözcükleri ile karşılamaktadırlar. Aynı şekilde Yunan yazarlar için de aynı üçlü geçerlidir ve bunları *σῶμα* (sōma), *ψυχή* (psykhē), *πνεῦμα* (pneuma)

bedeni iyiye yönlendirirler. Ancak can ruhun uyarılarını dinlemez, bedensel zevklere dalarsa cezalandırılacaktır (Cox-Miller, 2005: 316). Augustinus'un beden-ruh ile kadın-erkek benzetmesine yakın bir benzetme uygulayan Origenes, tıpkı Augustinus gibi kadını doğa olarak daha düşük olanla ilişkilendirmiştir. Yine Augustinus gibi Paulus'u kelimesi kelimesine izlediği görülmektedir. Kadının kilisede konuşmasını ayıplayan Paulus'u (1 Cor 14:35)⁴⁷¹ takip ederek kadının söyleyeceği sözün yüceliğine bakılmaksızın kadının ağzından çıkmış olmasının bunu utanç verici yaptığını belirtmektedir (Cox-Miller, 2005: 29). Bu durumu peygamberlik iddiasında bulunan ya da öğretmenlik yapan kadınlara karşıt argüman olarak sunmaktadır. Peygamber oluşu Kutsal Kitap tarafından kabul edilen Anna için bile onun kadının kilisede konuşmasının yasak olduğunu kabul ederek kilisede konuşmadığını öne sürmektedir (Cox-Miller, 2005: 30).

Mizojini denildiğinde akla ilk gelen isimlerden biri olan Tertullianus için mizojinist olduğunu savunan araştırmacılar olduğu kadar mizojinist olmadığını, feministlerin Tertullianus'un sözlerini bağlamlarından ve Tertullianus'u da çağının şartlarından koparıp suçladıklarını öne süren araştırmacılar⁴⁷² da mevcuttur. Bu araştırmacılar temelde Tertullianus'un çağının yazarı olduğunu vurgulayarak kendisinde mizojinist bir yaklaşım olmadığını, söylemlerindeki mizojininin ise yalnızca içinde bulunduğu toplumu ve çağı yansıttığını iddia etmektedir. Tertullianus'un görüşlerine geçmeden önce şu belirtilmelidir ki bu araştırmacıların da kabul ettiği üzere Tertullianus'un kadınlar üzerine söylemleri mizojinisttir. Bu söylemler içinde bulunduğu toplum ve çağla mizojini bakımından paralellik göstermektedir. Kaldı ki III. yüzyılın ataerkil düzeni içerisinde bir erkek olarak Havva örneğini övmesi imkansızdır. Ancak Tertullianus eğitimi ve kalemıyla döneminin kişileri arasından sıyrılarak öne çıkmış bir kanaat önderidir, dahası retorikte de oldukça usta bir kalemidir. Dolayısıyla sıradan bir kişi değil de toplumu biçimlendiren bir kişi olarak "Tanrı karşısında kadın ve erkek yoktur" düşüncesinden hareketle Clemens gibi "kadının da doğası erkeğe eşittir, ancak erkekten zayıf olduğunu" iddia edebilecekken "Sen [kadın] şeytanın geçidisin: sen o yasaklı ağacın mührünü kırarsın: sen kutsal yasayı ilk terk edensin: sen şeytanın kendisine saldırarak kadar güçlü olmadığı erkeği ikna ettin. Sen Tanrı'nın imgesi olan erkeği mahvettin"

sözcükleriyle anlatmaktadırlar. Dahası beden ve ruh için kadın ve erkek özdeşleştirme yapan Hristiyan yazarlar, geçiciliği nedeniyle bedeni kadınla ilişkilendirmektedirler. Bu bilgilere ek olarak ruhun ölümsüzlüğü karşısında canın ölümle son buluşu düşüncesinden hareketle çevirideki *spirit* sözcüğünü ruh, *soul* sözcüğünü de can olarak çevirdim.

⁴⁷¹ Gwynn (2015: 183) bu uyarının Paulus'un mektubuna sonradan bir editör tarafından eklenmiş olma olasılığından söz etmektedir. Ancak halihazırda ataerkil bir toplumda yaşayan Paulus'un taraftarlarının da görüşlerinin bundan farklı olmasının mümkün olmadığını da eklemektedir.

⁴⁷² Örneğin Finlay, 2003; Cooper, 2012; Edwards, 2019; Owusu-Gyamfi ve Dei, 2022.

(Cult. fem., I. 1)⁴⁷³ sözlerini tercih etmesinin arkasında sadece güçlü bir retoriğinin olduğu argümanı çok akla yatkın değildir. Ona göre kadın cinselliğiyle tanımlanırken erkek Tanrı'nın imgesiyle özdeşleşmektedir. Kadını bedene indirgeyen patristik anlayış paralelinde erkeği Tanrı katına çıkarmaktadır. Bu yüzden kadının esenliğe kavuşabilmesi için kadınlığından kurtulması gerekmektedir. Tertullianus tüm kadınları Havva ile özdeşleştirmiş ve bu bağ üzerinden tüm kadınların Havva'nın suçu uyarınca yaşamaları gerektiğinin altını çizmiştir. Hatta kadının bu psikoloji altında o kadar ezilmesini öğütlemektedir ki kadınların yas tutan bir Havva gibi giyinmeleri gerektiğini söylemektedir (Clack, 1999: 49). Buna karşın Finlay'nin (2003) iddia ettiği ölçüde olmasa da Tertullianus'un kimi kadınları isimlerini de vererek övdüğü görülmektedir. Elbette ki övdüğü kişiler Perpetua ve Felicitas gibi kendilerinin de kadınlıklarını kabullenip “zayıflıklarına” karşın erkekleştiklerini okuduğumuz kadınlardır. Zaten Tertullianus da kadınların esenliğe kavuşabilmelerinin şartını kadınlıklarından kurtulmak olarak belirtmektedir, ama öte yandan kadınlara sözde erkeğin sayılan hiçbir görev için izin vermediği görülmektedir: “Kadının kilisede konuşmasına izin yoktur; öğretmesine, vaftiz etmesine, adak adamasına, erkek gibi birçok şeyi sahiplenmesine izin yoktur, rahiplik görevlerinden söz etmiyorum bile” (Virg., IX)⁴⁷⁴. Dahası evlilik içerisinde birliği, Tanrı karşısında kadın ve erkeğin eşitliğini övdüğü (Finlay, 2003: 519) satırlara karşın “bir erkeğin eşinden ayrı kaldığında kendisini nasıl başka biri gibi hissettiğini kendi bildiklerimizi gözden geçirerek yeniden düşünelim” (Exh. cast., X)⁴⁷⁵ ifadesi de mizogamist bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak Tertullianus da birçok Kilise babası gibi Paulus'un kadın, evlilik, cinsellik konularındaki ifadelerinden hareketle görüşlerini bildirmiş, elbette çağında yaygın olan Hristiyanlığın ataerkil yorumu ve ataerkil düzenin sınırları çerçevesinde eserler vermiştir. Ancak bu Tertullianus'un mizojinist olmadığı anlamına gelmemektedir. Eserleri dönem şartları içerisinde değerlendirmek, yapılan yanlışları onaylamak demek değildir. Dolayısıyla Tertullianus'un Perpetua ve Felicitas gibi şehit olarak kendilerini kanıtlamış kadınlara yaptığı övgülerle, eşine yazdığı eserdeki ılımlı sözleriyle ve kendilerine tavsiyeler verdiği kadınlara “çok değerli kız kardeşlerim” benzeri selamlar yazmasıyla mizojinist olmadığını göstermeye çalışmak, Kitonlu Zenon'un kadın düşmanı görünmemek için köle kadınlarla arada bir cinsel ilişkiye girmesine ya da ırkçı birinin ırkçı olmadığını “benim siyahi arkadaşım var” diyerek kanıtlamasına benzetilmektedir.

⁴⁷³ Metin için Turcan (1971) edisyonu ile Thelwall'ın (2014) çevirisi takip edilmiştir.

⁴⁷⁴ Metin için Bulhart (1957) edisyonu ile Thelwall'ın (2014) çevirisi takip edilmiştir.

⁴⁷⁵ “Recognitemus enim ipsam conscientiam nostram, quam alium se homo sentiat, cum forte a sua femina cessat”. Metin için Moreschini (1985) edisyonu ile Thelwall'ın (2014) çevirisi takip edilmiştir.

Akdeniz Afrika'sı Hristiyanlığının ve Hristiyan felsefesinin önde gelen isimlerinden Clemens, Origenes ve Tertullianus'un kadına ilişkin argümanlarının Augustinus'un argümanlarıyla çokça benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür. Hepsinde ortak olan en yoğun unsur ise Paulus'tur. Gen 1:27 ile Paulus'un sözleri arasında bağ kurmak oldukça zor görünmektedir. Yine de yazarlar bu çelişkiyi bu dünya ve öte dünya diyerek ikiye ayırarak gidermiş ve kadını iki ayrı dünyada iki ayrı konumda değerlendirmiştir. Tüm bu ortaklığa karşın Augustinus biçem olarak Clemens ve Origenes'e Tertullianus'a olduğundan daha yakındır.

3.1.2. Maniheizm'in Etkisi

III. yüzyılda Mezopotamya'nın güneyinde ortaya çıkmış olan Maniheizm, Manicilik, Maniheistlik ya da Mani dini, Pers dini olarak imparatorluğun ahlakını bozduğu gerekçesiyle Roma imparatorları tarafından, Gnostisizm benzeri bir sapkınlık olduğu gerekçesiyle de Hristiyan din görevlileri tarafından karıştılık görmüştür (Lieu, 2007: 279). Diocletianus'un kovuşturmalarının sonunda gelen barış ortamından yararlanan Maniheizm özellikle Suriye, Mezopotamya, Mısır, Kuzey Afrika ve İtalya'da yayılmaya başlamıştır (Lieu, 2007: 289). Ancak sınırları ve etkisi bilinmese de Coyle, Maniheizm'i "coğrafi olarak Africa Proconsularis'te tek bir yerde (Kartaca'da) ve Mauretania Caesariensis'te iki yerde (Tipasa ve Malliana'da) konumlandırabileceğimiz gibi Thagaste (bugünkü Souk Ahras), Milevis (Mila) ve Hippo Regius'ta- Numidia'nın (bugünkü Doğu Cezayir) tamamına" konumlandırabileceğimizi dile getirmektedir (2009:103). *Africa* eyaletinde Maniheizm ile ilgili doğrudan bilgiyi Tebessa elyazması ile Milevisli Faustus'un *Capitula de christiana fide et veritate* adlı eserinin fragmentlerinden edinmekteyiz. Bunlardan başka bir diğer kaynak da Kartaca'da öğrenci olduğu dönemde dokuz yıl boyunca Maniheizm dinleyicisi olan Augustinus'tur. Ancak her ne kadar Lieu (2007:290) doğrudan bilgi kaynağı olarak Augustinus'u dile getirirse de Coyle'un bu konudaki argümanı daha sağlam görünmektedir. Ona göre Augustinus bu dini ve takipçilerini tenkit ettiği için onun Maniheizm üzerine yazılarının, doğruluğu ya da kesinliği tartışmalıdır (Coyle, 2009a:103). Dolayısıyla Augustinus'un hem kendi düşünceleri hem de Faustus'un eserini alıntıladığı kısımları Maniheizm için kesin kaynak olarak belirlemek çok kesin sonuçlar vermeyecektir. Augustinus'un bir kaynak olarak tartışmalı olması bir kenara onun düşünce dünyasında kadına ilişkin argümanlarını Maniheizm'in etkilemiş olabileceği ihtimali, üzerine düşünülmesi gereken bir durumdur. Dokuz yıl boyunca bu dini takip etse de daha sonrasında karşısına geçerek bu dinin öğretilerini ve temsilcilerinin görüşlerini çürütmeyi amaçlamıştır. Yine de düşüncelerinin oluşumunu anlayabilmek adına Maniheizm'in kadına ve kadınla ilişkilendirdikleri kavramlara baktıktan sonra Augustinus'un görüşleriyle karşılaştırmak yerinde olacaktır.

Pelagiusçulardan biri olan Aeclanum Piskoposu Iulianus’la bir tartışma içine giren ve Iulianus tarafından hala Maniheist olmakla suçlanan Augustinus, ona Maniheist olmadığına ilişkin argümanlar sunarken hem Maniheistlerin hem de kendisinin şehvet ve bedensel arzu (*concupiscentia sexualis/corporis*) üzerine düşüncelerini birkaç eserinde açıklamaktadır.⁴⁷⁶ Bu düşünceler incelendiğinde Augustinus’un şehvet üzerinden cinsel ilişkiyi, cinsel ilişki üzerinden de dolaylı olarak kadını günahla ilişkilendirdiği görülmektedir. Ona göre tüm kötülüklerin kaynağı olan şehvet (c. Pelag., I. X. 19) insan doğasında mevcuttur. İnsanın cennetten düşmesiyle birlikte Tanrı’nın onlara verdiği cezanın sağlayıcısıdır. İlk günah öncesi şehvet duymaksızın aklın kontrolünde girilebilen cinsel ilişkiyle çocuk doğurabileceklerken ilk günah nedeniyle insanlar şehvet duyarak cinsel ilişkiye girme ve bunun neticesinde çocuk dünyaya getirme cezasına çarptırılmıştır. Bu günah nesilden nesle insanlara aktarılmaktadır. Hatta çocuklar da bunu taşımaktadır ve ancak vaftiz olduklarında bu kalıtsal günahattan bir nebze de olsa kurtulabilirler. Çünkü vaftiz bu günahı yalnızca azaltabilir. Öte yandan İsa bir kadından cinsel ilişki gerçekleşmeden doğduğu için bu günahı taşımamaktadır. Augustinus’un şehvete ve onun kötülüğüne yaptığı bu vurgu Maniheizm’in şehvetin evren ve dolayısıyla bir mikrokozmos⁴⁷⁷ olarak insan doğasındaki etkisiyle benzerlik göstermektedir. Van Oort (1987) Maniheist mitolojiyle insan arasında bir bağ kurmaktadır ve bu argüman oldukça yerinde görünmektedir: Şöyle ki öte dünyadan gelen vahiy olarak *voûç* (nous) insanın içindeki tanrısal iz olan *ψυχή*yi (psykhē) kötü madde olan *ὕλη*den (hylē) kurtarmaktadır.⁴⁷⁸ Ruh kötü maddeden oluşan beden içinde esirdir (van Oort, 1987). Yine van Oort (1987) aynı mitolojik bağ üzerinden insan bedeninin kötü madde olduğunu, kötü maddenin ise *concupiscentia*, yani şehvet olduğunu öne sürmektedir: Cinsel şehvet insanı hareketlendirir; ışığı yiyen şeytanlar gibi hareket eder ve doyuma ulaşmak ister. Maniheist mitoloji üstüne bir diğer argüman ise biri Aşgalun/Saklas adında bir eril, diğeri de Namrael adında bir dişi şeytan üzerinedir. Üçüncü yaratım sürecinde bu iki şeytan daha fazla ışığı yutabilmek adına cinsel ilişkiye girerler ve doğan çocuklarını da yerler. Bu eylemleri sırasında da ilk insan çiftini dünyaya getirmiş olurlar:

⁴⁷⁶ Bk. *İkinci Bölüm*.

⁴⁷⁷ Maniheistler için insan da tüm canlılar gibi bir mikrokozmostur (Coyle, 2009b: 188).

⁴⁷⁸ Maniheist mitolojiye göre evren ikili bir güç savaşı içerisindedir: karanlık ve ışık. Işığın krallığı iyi, karanlığın krallığı kötüdür ve bu iki krallık birbirine düşmandır. Kötü olan krallık karanlıklar prensinin egemenliği altındadır, bu prens bir çeşit çok biçimli yaratık olarak tasvir edilmektedir. İlginçtir ki şeytanın krallığı şehvet ve çatışma ile nitelenmektedir (Lieu, 2007: 283). Başlangıçta tüm evrene hükmeden Yüceliğin Babası karanlığın krallığıyla savaşırken ilkel insanı yaratır. Bu ilkel insan henüz Adem ve Havva düzeyinde değildir. Ancak ilkel insan yok olma tehlikesine girince Yaşamın Ruhu var olur ve ilkel insana kurtuluş çağrısı yapıp onu madde yani *hylē*den kurtarır. Yaşam Ruhu dünyayı ışık ve karanlığın yani iyi ve kötünün bir karışımı olarak düzenler. Üçüncü yaratım sürecinde ise Üçüncü Elçi, Mesih’i Adem ve Havva’ya *gnōsis*i vermek üzere gönderir. Sonunda da Mani, Kutsal Ruh olarak Mesih tarafından müjdelenir. Dünya ise her şeyin ilkel durumuna geri döndürüleceği ve ışığın karanlıktan ayrılacağı bir sonu beklemektedir (Van Oort, 1987; Baran Tekin, 2014; Rudolph, 2002).

Adem (Gehmurd) ve Havva (Murdiyanag): “İnsan yamyamlık ve cinsel ilişkinin ürünüdür ve hala bu kökeninin izlerini taşımaktadır” (van Oort, 1987). Sadece mitolojisinden bile görüldüğü üzere cinselliğe olumlu bakılmamakta, cinsel arzu ya da bedensel şehvet karanlığın krallığıyla ilişkilendirilmektedir. Her ne kadar Iulianus, Augustinus’u Maniheist olmakla suçlasa da cinsel ilişkiye bu olumsuz bakış sadece Maniheizm’e özgü gibi görünmemektedir. Maniheizm mitoloji bakımından hem Antik Yunan-Roma mitolojisi hem de Hristiyan yaratılış anlatısı öğelerini bolca içermektedir. Bedensel şehvetin ruha zarar verdiğini Paulus da (Gal 5: 13) söylemektedir. Ölçülülüğü birçok konuda ideal belirlemiş olan Yunan-Roma pagan dünyası için de şehvet aşırı olduğundan, aşırı olan şey kontrolsüzlükle ilişkilendirildiğinden kötüdür. Benzer şekilde Maniheizm’e göre kişi cinsel organlarının kontrolünü eline almalıdır ve şehvetini dizginlemelidir. Eğer kişi evliyse eşi kendisi için sanki bir yabancıymış gibi yaşamalıdır, çünkü cinsel ilişki yatağı ve dolayısıyla kişiyi kirletmektedir. İdeal olan kişi ise bakirdir, henüz hiçbir kadınla cinsel ilişkiye girmemiş, kendisini de cinsel ilişkiyle kirletmemiştir (van Oort, 1987). Bu düşünceler nedeniyle Maniheizm’in takipçilerinin izlemesi gereken katı kurallar oluşturulmuştur. Lieu, Maniheizm’in bu katı kurallarının insan bedenine karşı sözü edilen negatif düşüncelerinden ileri geldiğini, bunun özellikle insan bedenini cinsel işleviyle ilgili olduğunu belirtmektedir. Çünkü Maniheistler evreni temelde şehvetin bir ürünü olarak görmektedirler (Lieu, 2007: 292).

Maniheizm ve Hristiyanlığın taşıdığı paralelliklere karşın Maniheistler karşıt argümanlar geliştirmişlerdir. Örneğin Maniheistler hamile kalmaktan ve doğumdan iğrendikleri için Mesih’in bir kadından doğmuş olduğu gerekçesiyle tanrısal olamayacağını savunmaktadırlar. Meryem “bakire” bile olmuş olsa tanrısallığın söz konusu olamayacağını altını çizmektedirler. Kaldı ki Tanrı’nın bir insan biçimini alması onun kötüyle kendisini lekelemesi anlamına gelmektedir (Lieu, 2007: 290-291). Çünkü Maniheizm’e göre insan bedeni şehvet, arzu, cinsel istek gibi kötülüklerle doludur ve kadının bedeni erkeğin bedeninden daha kötü bir durumdadır (van Oort, 1987). Bu noktada belki Augustinus’un regl, meni ya da cinsel ilişki için söylediklerini hatırlamak yerinde olacaktır. Ona göre regl ya da cinsel ilişki sonrası arınma regli ya da cinsel ilişkiyi günah konumuna indirgememektedir. Arınmanın nedeni ortaya çıkan sıvının biçimsizliğidir (bon. coniug., XX. 23). Buradan hareketle Augustinus ve Maniheistlerin ayrıştığı noktanın Tanrı ve şeytanın yaratışı olduğunu söylemek mümkündür. Elbette Augustinus şehveti, bedenin geçiciliğini aynı Maniheistler gibi olumsuz yorumlamaktadır, ancak daha en başta insanı iki şeytanın doğurmuş olduğu argümanı Maniheistlerle Hristiyanları ayırmaktadır. Çünkü bir Hristiyan olarak Augustinus, Tanrı’nın yarattığı insanın ve Tanrı’nın insanlara ceza olarak da olsa vermiş olduğu cinsel yolla üreme

özelliğinin sırf Tanrı'dan geldiği için kötü olmadığını düşünmektedir. Öte yandan Maniheiztler çocuk dünyaya getirmekten uzak dururken Hristiyanlar Augustinus'un açıklamalarına göre çocuk dünyaya getirmeyi Tanrı'nın emri olarak görmekte, evliliği iyi yapan şeyin çocuk olduğunu söylemekte ve kadın cinsiyetinin yaratılışını çocuk doğurma özelliğine bağlamaktadır. O halde Maniheiztlerin çocuk karşıtı düşünceleri kadınlara daha eşit yaklaşmalarını sağlamış mıdır? Öncelikle her şeyi yaratan eril baş tanrı Yüceliğin Babası karşılığında Yaşam Ruhü hem iyiyi hem kötüyü yaratmaktadır. Bu hiyerarşide dişi olan erilin altındadır. Bir erkek bir kadın şeytandan aynı anda iki insan doğması ise Hristiyanlıkta yaratılıştan ileri gelen hiyerarşi karşısında eşitlikçi görünmektedir. Elbette, insana olumlu bakılmamaktadır; ancak doğrudan kadına yönlendirilmiş nesillerden nesillere aktarılan büyük bir suç da bulunmamaktadır. Coyle da bunlara ek olarak her ne kadar kadınlar Maniheizt metinlerde sıklıkla yer almasa ve kadınların yüksek görevler edindiğine ilişkin bilgiler olmasa da kadına doğrudan yöneltilmiş mizojinist ifadeler olmadığına dikkat çekmektedir (2009b: 146). Coyle öte yandan kadının erkekten aşağı konumlandırıp bunu özümsemiş bir düzen içerisinde bir başka grup eğer bunun tersini yapıyor olsaydı, karşıtlarının mutlaka bunu dile getireceğini de haklı olarak iddia etmektedir (2009b: 150). Dolayısıyla eldeki verilerle kesin bir çıkarım yapmak oldukça zor görünmektedir. Yine de kadınların Maniheizm'de Seçilmişler sınıfına ait olabilecekleri bilinmektedir, bu gruptaki erkek ve kadınlar cinsel ilişkiden uzak durarak belli yiyeceklerle beslenmekte ve sürekli gezerek dini yayma etkinliklerinde bulunmaktadır. Benzer biçimde kadınlar bir tür öğrenci sayılan Dinleyiciler sınıfına da ait olabilirler. Bu sınıfa ait olan erkek ve kadınların evlenmesine izin verilirken çocuk yapması istenmemektedir. Kadınların Maniheizm'i seçme nedenleri üzerinden de Maniheizm'de kadın konusu irdeleyen Coyle (2009b) Hristiyanlığı kabul eden ve "bakirelik" yemini ederek evlilik içerisindeki erkek baskısından kurtulmak isteyen kadınlarda olduğu gibi "bakireliği" altını çizerek öven Maniheizm için de kadınların bu yaklaşımla olumlu düşünmüş olabileceğini öne sürmektedir. Dahası en azından Seçilmişler arasında bir ölçüde kamuya açık bir eşitlik olabileceğini de argümanlarına eklemektedir (Coyle, 2009b: 194). Bütün bu verileri tekrardan Augustinus'un kadına ilişkin görüşleri ile karşılaştırdığımızda şehvet konusundaki benzerlikten öte karşıtlık olduğunu öne sürmek mümkündür. Maniheizm'de kadın konusunda yeterli kaynak bulunmadığı için eldeki veriler üzerinden ilerlediğimizde kadının çocuk doğurma işlevine indirgenmediği, dolayısıyla annelik ve ev ile kimliğinin sınırlanmadığı, hatta ve hatta eğer Seçilmişler sınıfına aitse dini yayma etkinliklerini gezerek yapabilmesinden hareketle mekânsal olarak daha fazla alana sahip olduğunu da öne sürebiliriz. Bu açıdan halihazırda kendisinin Maniheizt olmadığını kanıtlamaya çalışan Augustinus'un yalnızca şehvet konusunda onlardan

etkilenmiş olabileceği düşünülebilir. Nitekim ona göre insan doğasında mevcut olan şehvet bütün kötülüklerin kaynağıdır (c. Pelag., I. X. 19), tıpkı Maniheizm’de olduğu gibi.

3.1.3. Pagan⁴⁷⁹ ya da Roma Felsefesinin Etkisi

IV. yüzyılda pagan geleneği Akdeniz Afrika’sında hala oldukça canlıdır. Paganlara ait yapılar varlığını korurken paganların etkinlikleri de yoğun bir biçimde sürmektedir. Bu yüzyılda kimi pagan ritüeller yasaklı olsa da hala devam eden ve hatta Hristiyanlaşan birçok pagan ritüeli canlılığını korumuştur (Leone, 2007: 233). Dahası giderek azalsa da paganlar varlıklarını ve geleneklerini Vandalların işgaline dek, VI. yüzyıla kadar sürdürmüşlerdir (Leone, 2007: 241). Bu egemen kültür içerisinde özellikle Yunan-Romalı filozoflar etken bir biçimde Hristiyan felsefesi üzerinde belirleyici olmuşlardır. Roma eyaleti olan *Africa*’da doğup büyümüş ve babası son yıllarına dek paganizm takipçisi olmuş olan Augustinus’un düşüncelerinin biçimlenmesinde de elbette ki pagan geleneğin, özellikle de Yunan-Roma felsefesinin etkisi olduğu su götürmez bir gerçektir; ancak hangi filozoftan ne ölçüde etkilendiği konusunu tartışmak mümkündür.

3.1.3.1. Platon ve Aristoteles’in⁴⁸⁰ Etkisi

Platon *Timaeus* adlı diyalogunda⁴⁸¹ evrenin oluşumu üzerine Timaeus’u konuştururken tanrının evrenin yaratıcısı ve babası olduğunu dile getirmektedir (28c). Tanrı için *θεός* (theos) sözcüğünün yanı sıra *δημιουργός* (dēmiourgos) sözcüğünü de kullanarak aslında cinsiyetini eril atadığı tanrıyı bir de babalık niteliğiyle açıkça eril tanımlamaktadır. Buna karşın gece ve gündüzün koruyucusu ve yaratıcısı, evrenin içinde yaratılan ilk ve en eski tanrılardan biri olarak tanımladığı yeryüzünü (γῆ, gē) ise besleyen, bakıp büyüten (τροφός, trophos) olarak nitelemektedir (40b-40c). Evrenin oluşumuna devam ettiğinde ise evrenin canlı bir varlık olarak yaratıldığını ve tam merkezine tanrının bir ruh yerleştirip bu ruhu, dışını kaplayana kadar genişlettiğini öne sürmektedir. İlginçtir ki tanrı evren ile sonradan yarattığı ruhu evlendirmiş ve daha yaşlı olan evreni daha genç olan ruha tâbi kılmıştır. Bunun nedeni ise ruhun doğum ve

⁴⁷⁹ Augustinus’un değerlendirmeleri doğrultusunda “pagan” sözcüğü kullanılmıştır. Nitekim Hristiyan felsefesini tek ve gerçek felsefe olarak kendilerine ait felsefe biçiminde değerlendirirken bunun karşısında yer alan Eski Yunan- Roma felsefesini de “pagan” olarak adlandırmaktadır.

⁴⁸⁰ Augustinus’un Aristoteles’in eserlerine doğrudan erişimi olup olmadığı tartışmalıdır. Genel kabule göre Augustinus Yeni Platoncu felsefeyi Hristiyan felsefesiyle uzlaştırmaktadır ve Aristoteles’e uzak görülmektedir. Yine de stoacı okullardan ya da parça parça olsa da bazı filozofların alıntılarından Aristoteles’in fikirlerine kısmen de olsa ulaşmış olması mümkün görünmektedir. Özellikle erkek-kadın ilişkileri üzerine görüşlerinde çokça benzerlik bulunmaktadır. Bu konuda baskın argümanları aktaran Booth’un bu olasılığı destekleyen görüşleri için bk. Booth, E. (1977). St. Augustine’s «notitia sui» related to Aristotle and the early neo-Platonists. *Augustiniana*, 27(1/2): 70-132 ve Booth, E. (1979). St. Augustine’s «notitia sui» related to Aristotle and the early neo-Platonists. *Augustiniana*, 29(1/2): 97-124.

⁴⁸¹ Metin için Burnet (1903) edisyonu takip edilmiştir.

mükemmellik bakımından Timaeus'un beden saydığı evrenden daha önde ve yaşlı⁴⁸² olmasıdır. Yani tanrı evreni (maddi olanı) ruha (tinsel olana) tâbi yapmıştır. Dahası Timaeus, evren ve ruhu konusunda bir karşılaştırma daha yapmaktadır. Buna göre evren bedenle özdeş olduğundan görünür iken ruhu görünmezdir. Bu ruh, mantık ve uyumla (ἁρμονία, harmonia) karakterizedir, idrak edilebilir ve ebedi olan yüce varlığın yüce yaratımıdır (34c-36e). Evrenin oluşumunu anlattıktan sonra içinde yaşayan canlıların oluşumunu ele alan Timaeus insan bedeninin geçiciliğinden de söz etmektedir. Tanrının çocukları, tanrıdan aldıkları ölümsüz ruh tohumunu ölümlü bir bedenle kuşattıktan sonra tüm bedeni ruhun aracı (ὄχημα, okhēma) yapmıştır (69b- 69c). Timaeus ruhun aracı olan bu bedenlerde ortak olan özelliklerden ilkinin duyularla algılama (αἴσθησις, aisthēsis) ve ikincisinin zevk (ἡδονή, hēdonē) ve acının (λύπη, lupē) karışımı olan arzu (ἔρως, erōs), üçüncüsünün korku (φόβος, phobos) ve öfke (θυμός, thumos) ile bunların yanında ya da karşısında olan tüm duyguların olduğunu öne sürmektedir. Ahlaklı yaşamın kişinin bunları kontrol altında tutmasıyla ahlaksız yaşamın ise kişinin bunların kontrolü altına girmesiyle gerçekleşeceğini de eklemektedir. İnsan bedeninin içine bu tanrısal ruhun yanında bir de ölümlü ruh konulmuştur ve bu ölümlü ruh kişinin kontrol altına alması gereken duygulara, kötü olana, korkunç olana meyillidir. Bu bilgi sonrasında Timaeus, kötü addettiği duyguları büyüklük sırasına göre şöyle sıralamaktadır (69d): En büyük kötünün işareti olan zevk (ἡδονή, hēdonē), iyiden kaçış anlamına gelen acı (λύπη, lupē), cüret (θάρος, tharros), korku (φόβος, phobos), öfke (θυμός, thumos), umut (ἐλπίς, elpis). Bu duygulardan özellikle aşırı zevk ve acının insanın ruhunu etkileyebilecek en ciddi hastalık olduğunu belirten Timaeus kişinin bu hastalığa yakalanması durumunda mantıklı düşünemeyeceğini, buna karşın insanların böyle bir kişiyi hasta değil de kötü biri olarak değerlendireceğini öne sürmektedir (86b- 86d). Örneğin Timaeus'a göre cinsel ilişkiden uzak duramama (πάντα ὁπόσα ἡδονῶν ἀκράτεια) bir ruh hastalığıdır. Kişi bu duyguları kontrol altına aldığı anda mantığa dayalı bir yaşam (κατὰ λόγον ζῆν) sürme şansını elde etmiş olmaktadır (89d).

Augustinus da Tanrı'nın erilliğini sık sık vurgulamaktadır, kaldı ki Hristiyanlığın tanrısı Platon'un tanrısı gibi "baba" olarak tanımlanmaktadır. Öte yandan yeryüzünün besleyip büyüten şeklinde tanımlanması ise Augustinus'un kadın için yalnızca "bakirelik" ve annelik seçeneklerinin var olduğuna ilişkin ifadesiyle uyum göstermektedir. Platon'un evren ve evrenin

⁴⁸² Platon'un burada yaşlılıkla kastettiği şey Eski Yunan toplumunun ileri yaşla deneyimi, bedeni ve duyguları üzerindeki kontrolü, mantığına daha sık başvurusu nedeniyle bilgeliği sıklıkla özdeşleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Eski Yunan toplumunda çoğunlukla bir insanın—daha doğrusu bir erkeğin—mükemmelliğe en yakın olabildiği seviye ileri yaşta gerçekleştiği düşünülmektedir. Bunun örnekleri için Platon'un *Yasalar* ve *Devlet* adlı eserlerine bakılabilir. Ancak Platon'un yaşlılığa bakış açısının tutarlı olmadığı, kimi noktada yaşlılığı bazı becerilerden yoksunlukla da özdeşleştirdiği akılda tutulmalıdır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Monteils-Laeng, L. (2019). Platon et la vieillesse. *Revue de Philosophie Ancienne*, 37(2), 153-178.

ruhu ile beden ve ruh tanımlamalarının da Augustinus'un söylemlerine kaynak olduğu öne sürülebilir. Nitekim Augustinus için de beden geçicidir, ruh ebedidir; ayrıca Platon'un mantık ve uyumla karakterize olarak nitelediği ruh, Augustinus tarafından da aynı biçimde tanımlanmaktadır ve ruhun bedeni yönetmesi gerektiği ifadesi de yine onun tarafından tekrarlanmaktadır. Platon'un bu hiyerarşisini doğrudan aldığı görülen Augustinus bunu açıkça erkek ve kadın ilişkisine uyarlamış görünmektedir, ona göre ruhla özdeşleştirdiği erkeğe bedenle özdeşleştirilen kadın boyun eğmelidir. Yine Platon'a göre ruhun yakalanabileceği en kötü hastalık olan zevk Augustinus için de (şehvet) benzer biçimde tanımlanmaktadır. Her iki filozof da tüm kötülüklerin kaynağı olarak zevki/şehveti göstermektedir. Ancak arada küçük de olsa bir fark bulunmaktadır, Augustinus şehveti tümüyle kötü olarak nitelerken Platon zevki aşırı olduğu takdirde ruh hastalığı olarak nitelemektedir. Buna karşın her ikisi de başta zevk/şehvet olmak üzere bu tür baskın duyguların mantık tarafından kontrol altına alınması gerektiğini savunmaktadır. Platon kişinin bu duyguları kontrol altında tutmasıyla mantığa dayalı bir yaşam süreceğini öne sürerken Augustinus aynı durumda bir kişinin meleklerle özgü bir yaşam süreceğini dile getirmektedir. Benzer argümanlar kişinin bu duyguların kontrolüne girmesi durumunda da geçerlidir, her iki filozof da kişi bu tür duyguların kontrolüne girerse yıkıma uğrayacağını iddia etmektedir.

Platon insanın cinsiyeti söz konusu olduğunda ise insan doğasının ikili olduğunu, daha güçlü olan cinsiyetin ise erkek olduğunu açıkça öne sürmektedir (42a).⁴⁸³ Dahası korkak olan ve yaşamlarını sürekli yanlışlar yaparak geçiren erkeklerin ikinci dünyaya gelişlerinde kadın olarak dünyaya geldiklerini söylemekle kadınların varlığını bir tür cezaya dönüştürmektedir. Bu nedenle de tanrılar insanlarda cinsel ilişki isteği oluşturmuşlardır (90e-91a). Çocuk dünyaya getirme konusunda ise erkeklerin cinsel organlarının hükmetmeyi sevdiğini, başkaldıran bir tavır içerisinde tamamen içgüdüleriyle hareket edip herkese boyun eğdirmeye çalıştığını söylerken kadının rahminin çocuk yapmak için yanıp tutuştuğunu, uzun süre çocuk yapamazsa vücudun her yerinde dolaşmaya başlayacağını, nefes borularını tıkayıp soluk almaya engel olacağını, türlü hastalıklar ortaya çıkaracağını öne sürmektedir. Yunan tıbbında öne sürülen argümanlardan birisi olan “başıboş dolaşan rahim” ya da “histeri” Avrupa tıbbını da yüzyıllarca etkisi altına almıştır. Platon da bu argümanı tekrarlamaktadır, dolayısıyla bu argümanın altında yatan ve doğaya atfedilen ast-üst ilişkisini onun onayladığını söylemek yanlış olmayacaktır.⁴⁸⁴ Son olarak da diyalogun bu kısmında “bu şekilde kadınlar ve tüm kadın cinsiyeti oluştu”⁴⁸⁵

⁴⁸³ ...διπλῆς δὲ οὐσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἶη γένος ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσεται ἀνὴρ.

⁴⁸⁴ Bk. *Tıbbın Etkisi* başlıklı bölüm.

⁴⁸⁵ Γυναῖκες μὲν οὖν καὶ τὸ θῆλυ πᾶν οὕτω γέγονεν.

diyerek temelde kadının varlığını çocuk doğurmaya indirgemiş, çocuk doğurma dışında kadına bir varoluş amacı tanımamıştır. Augustinus da Platon'la paralel bir biçimde kadının varlığını çocuk doğurma özelliğine indirgemıştır. O da doğa bakımından insanın iki cinsiyette yaratılmış olduğunu belirtmektedir. Bu konuda aralarındaki tek fark Platon'un bu doğayı çağının tıbbi bilgisiyle açıklarken Augustinus'un bunu Kutsal Kitap'ta geçen yaratılış öyküsü ve Paulus'un sözleriyle açıklamış olmasıdır.

Platon'un kadınlar üzerine ilgi çekici olan bir başka argümanı ikili hiyerarşileridir. *Yasalar* adlı eserinin⁴⁸⁶ II. kitabında devlet yönetiminde uyum olabilmesi için yöneten-itaat eden ikili grupları sıralamaktadır: ebeveynler⁴⁸⁷-çocuklar, soylular-soylu olmayanlar, yaşlılar-gençler, efendiler-köleler, güçlüler-zayıflar, bilgeler-cahiller, kader talihlileri-kaybedenleri (690a-690e). Bu hiyerarşik ikiliklerde erkek-kadın ikilisi mevcut değildir. Yine aynı eserin III. kitabında “kadınsı yetiştirme” diyerek küçümsediği eğitim tarzı ile babanın çocuğun yetiştirilmesindeki payını tartışmaktadır (694d-695c). Cyrus savaşlarda çarpışıp devletin sınırlarını genişletirken çocuklarını sarayının kadınları ve hadımları yetiştirmiştir. Bu nedenle de çocukları babasının mesleğini öğrenememiş, çocuklara sanki tanrıarmış gibi davranılmış, çocuklar aşırı övülmüş ve disiplinsiz olmuşlardır. Augustinus'un argümanlarına baktığımızda ise erkek-kadın ilişkisini efendi-köle hiyerarşisiyle açıkladığını görmekteyiz. Ancak Platon'un ikili hiyerarşileri içerisinde erkek-kadın şeklinde bir ikili yerleştirmedeği görülmektedir. Yine çocuk yetiştirme konusunda Augustinus kadın ve erkeğin işbirliği içerisinde ahlakı gözetken bir eğitimle ve ciddi bir amaç belirleyerek çocuk yetiştirmenin evliliğin içindeki iyilerden biri olduğunu söylemektedir. Ancak Platon burada sadece kadının çocuğu yetiştirmesini aşığılayarak gereksiz görmektedir.

Platon'un belki de tek kadın yanlısı argümanını içeren eseri *Devlet*'tir. Eserin⁴⁸⁸ V. kitabında Sokrates ideal devletin işleyebilmesi için kadınlara da erkekler kadar hak tanınmasını önermektedir (451d). Çünkü kadınlara ve erkeklere aynı eğitim verildiğinde kadınların da erkekler gibi öne çıkabileceklerini dile getirmektedir. Hatta kadınlara erkeklerle aynı eğitim vermenin değil de halihazırda var olan geleneğin doğaya aykırı olduğunu da belirtmektedir (456b). Tüm bu fırsat eşitliğine karşın kadının cinsiyeti nedeniyle zayıf olduğunu da söylemekten geri kalmamaktadır (457b). Kadınlar ve erkeklerin aynı olmadıklarını kabul ederek tek farkın kadınların çocuk doğurması olduğunu dile getirmektedir (453b-455e). Bu farklılığı gidermek adına da kadın ve çocukların ortak olmasını, çocuklara ise bakıcıların

⁴⁸⁶ Metin için Bury (1961) edisyonu ve çevirisi takip edilmiştir.

⁴⁸⁷ γονέας (goneas).

⁴⁸⁸ Metin için Shorey (1937) edisyonu ve çevirisi takip edilmiştir.

bakmasını teklif etmektedir (457e; 460d). Söz konusu bölümde ayrıca Platon kadınların ve erkeklerin bir arada her birinin kendi kapasitesi uyarınca işler yaparak ortak ve uyum içerisinde bir yaşam sürebildikleri de belirtmektedir. Aynı argümanı *Critias* diyalogunda da (110b-c) tanrıçaların varlığına ve alışkanlıklarına bağlayarak öne sürmektedir. Bu varsayımsal işleyişin altında yatan düşüncenin kadın-erkek fırsat eşitliğini insancıl bir biçimde kurmak değil de üstün bir ırk yaratmak olduğunu da vatandaşların birbirlerine uygunluğuna göre cinsel ilişkiye girmelerini sağlama ve özellikle başarılı, yiğit, yakışıklı, güzel gibi diğerlerinden öne çıkanların üremelerini sağlama düşüncesinden anlaşılmaktadır. Bu şekliyle bakıldığında Sokrates'in önerilerini feminist olarak tanımlamak yerine pragmatist olarak tanımlamak daha uygun olacaktır. Çünkü amacı toplumdaki fırsat eşitsizliğini gidermek değil her adımı planlanmış, vatandaşların özgürmüş yanılması içerisinde tümüyle kontrol altında yaşadığı bir ideal yaşam kurgulamaktır. Dahası bu kurgu erkeklerin çıkarlarına uyduğu takdirde ataerkil düzenin bozulabileceğine, kadınların konumunun kader, Tanrı isteği, doğa vs. değil de erkek merkezci sosyal inşa olduğuna ironik bir örnektir. Keza kadınların eğitim almasına bazı erkeklerin gülebileceğini, ancak zamanla bunun yararını gördükçe bu fikre alışacaklarını da Sokrates ifade etmektedir. Öte yandan bu kurgunun çağına göre oldukça cüretkar bir girişim olduğu kabul edilmelidir. Ancak bu fırsat eşitliği nasıl ki Platon için bir ütopyadır benzer biçimde Augustinus için de doğaya aykırı diye nitelendirilebilir. Çünkü Augustinus kadının erkeğe boyun eğmesi gerektiğini yaratılış anlatısıyla da destekleyerek defalarca vurgulamaktadır ve herhangi bir fırsat eşitliği söz konusu değildir. Yine de diyerek buraya bir açıklama yapmak gereklidir: Annesinin de katıldığı Cassiciacum'daki toplantılarından birinde annesini de felsefe yapmaya davet etmiş ve geçmişte kadın filozofların varlığından söz etmiştir (ord., II. I. 1). Ancak bu anlatı bile bir eşitlikten ziyade annesine tanınmış bir ayrıcalıktır. Zira annesinin sözleri için sürekli “cinsiyet” hatırlatması yapmaktadır.

Aristoteles'in kadına bakış açısı denildiğinde akla ilk gelen “kadın biçimi bozulmuş erkektir” argümanıdır. Yalnızca bu argümanın değil dişi ve eril canlılara ilişkin birçok argümanın bulunduğu eseri *De Generatione Animalium*'dur.⁴⁸⁹ Eserde sıklıkla dişi ve erilin karşılaştırıldığı görülmektedir. Hayvanların üremesinde eril (τὸ ἄρρεν) ve dişi (τὸ θῆλυ) olmak üzere iki etkenden söz eden Aristoteles eril etkenin hareket ve üreme ilkesine, dişi etkenin ise madde ilkesine sahip olduğunu öne sürmektedir. Üremeyi sağlayan tohumun hem erilden hem de dişiden bir parça alarak biçimlendiğini de eklemektedir. Daha sonra eril hayvanı “bir başkasında üreyen”, dişi hayvanı da “kendisinde üreyen” olarak tanımlamaktadır. Cinslerin

⁴⁸⁹ Metin için Peck'in (1943) edisyonu takip edilmiştir.

farkını ise sahip oldukları *logosa*, yani bir tür kapasiteye bağlamaktadır. Ek olarak belli fiziksel kısımlar da bu farkı göstermektedir (I. I). Ebeveynlerin ikisi de aynı ölçüde katkıda bulunamadıkları için birbirleriyle cinsel ilişkiye girmeye gereksinim duymaktadırlar (I. XVIII). Aristoteles dişinin üremeye herhangi bir tohum katkısı olmadığını, bunun nedeninin ise menstrüel akıntı olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte dişinin hiçbir katkısı da yok değildir. Dişi kendi içindeki maddeyle üremeye katılmaktadır. Bu madde menstrüel akıntı içinde de bulunmaktadır (I. XIX). Dişinin pasif, erilin aktif olduğunu (I. XXI) yeniden vurgulayan Aristoteles erkek ve kadınların ikisinin de insan olduğunu, tür olarak benzeş olduklarını dile getirmektedir (I. XXIII). Daha sonrasında üremeyi sağlayan tohumda besleyici ruhun potansiyel olarak bulunduğunu öne sürmektedir (II. III). Tohuma karşılık, dişilerde üretilen akıntının (olasılıkla vajinal akıntının) üremeye bir etkisi olmadığını da belirtmektedir (II. IV). Yine bir başka karşılaştırmasında eril olanın karıştırabilir, biçimlendirmeyi sağlayabilir, boşaltabilir olduğunu; tohumun biçimin ilkesini taşıdığını ya kendi içinde ya da başkasının içinde hareket etmesinin mümkün olduğu ilk hareket edici ilke olduğunu belirtmektedir. Buna karşın dişi tohumu alandır, ancak tohumun biçimlenmesini ya da boşalmasını sağlayamamaktadır (IV. I). Son olarak da en tartışmalı argümanından söz etmeliyiz: “Dişinin dişi olmasının nedeni biçimi bozulmuş eril olmasıdır” (II. III).⁴⁹⁰ Üstelik bu durum Aristoteles’e göre doğanın olağan akışında gerçekleşmektedir: “Dişiliğe doğanın olağan akışında gerçekleşmesine karşın sanki bir biçim bozukluğuymuş gibi bakmalıyız” (IV. VI). Aristoteles’in bu argümanları içerisinde dişiye erilden daha aşağı konumlandığı oldukça açıktır. Hatta dişinin erilin bozulmuş hali olduğunu söylemesi erilin norm olduğunu düşündüğünün beyanıdır. Bu argümanlar içerisinde Augustinus’un düşüncelerine etki etmiş olabilecek olanları dişinin maddeyi içinde bulundurması, buna karşın erilin üremeyi gerçekleştirebilmek adına tohumu dışarıya boşaltması, tohumun üremeyi sağlayan tek şey oluşu ile dişinin sadece üremenin gerçekleşeceği bir tür yumurta işlevi görmesidir. İnsanı oluşturan beden ve ruh ikilisinden ruhu yüce, bedeni aşağı olarak konumlandıran Augustinus, belki bir ölçüde Aristoteles’in dişiye maddeyle yani geçicilikle ve erili de biçimlendirici ve besleyici ruhla özdeşleştirmesinden etkilenerek kadını beden, erkeği ruhla bir tutmaktadır. Yine Augustinus için üreme söz konusu olduğunda bunu sağlayan şey, yani tohum erekte bulunmaktadır. Üremenin gerçekleştiği alan ise kadının rahmidir, bu da kadını bir tür kap yapmaktadır. Bu nedendir ki Augustinus mektup yazdığı kişinin eşinden “kap” olarak söz edebilmektedir.⁴⁹¹ İlginç olan bir başka benzerlik de ikisinde de siyahi kadınlarla ilgili bir

⁴⁹⁰ τὸ γὰρ θῆλυ ὥσπερ ἄρρεν ἐστὶ πεπηρωμένον.

⁴⁹¹ Bk. *Kadın Cinsiyetinin Amacı* başlıklı bölüm.

yorum bulunmasıdır. Yorum içerik bakımından benzemiyor olsa da varlığı dikkat çekicidir. Augustinus daha önce “çirkinlik” ile siyah teni özdeşleştirmişti (in epist. Ioh., IX. 9)⁴⁹²; Aristoteles ise vajinal akıntının kimi kadınlarda olup kimilerinde olmadığını anlatırken bir genelleme yaparak açık tenli kadınlarda⁴⁹³ bu akıntının olduğunu, siyah tenli kadınlarda⁴⁹⁴ ise olmadığını belirtmektedir. Aynı yorum içerisinde bir diğer genellemesi ise açık tenli kadınların tipik olarak feminen, siyah tenli kadınların ise maskülen bir görünümü olduğuna ilişkindir (I. XX).

Bu benzerliklerin yanında Aristoteles’in Augustinus üzerindeki doğrudan diyebileceğimiz olası etkisi efendi-köle ikiliği üzerine argümanlarıdır. Bu argümanları ile aslında kadının toplumsal düzen içerisindeki konumuna ilişkin en öne çıkan argümanlarının yer aldığı eseri ise *Politika*’dır.⁴⁹⁵ İlişkilerin zorunluluktan doğduğunu belirten Aristoteles ilişkilerden ilkinin bir diğeri olmadan var olması mümkün olmayanlar arasında, yani dişi ile eril arasında gerçekleştiğini öne sürmektedir. Bu ilişkinin nedenini ise türün devamlılığına bağlamaktadır, ona göre insan da dahil olmak üzere tüm hayvanlar ve tüm bitkilerde kendine benzer bir varlığı geriye bırakmak için doğal bir istek bulunmaktadır. Bu ilişkide devlette olduğu gibi birinin doğası nedeniyle yönetici, diğeri de yine aynı şekilde doğası nedeniyle onun tebaası olduğu bir birliktelik vardır. Yönetici olan aklıyla, tebaa olan ise bedeniyle iş yapmaktadır. Bu nedenle dişi ile köle doğaları bakımından eril ile yöneticiden farklılık göstermektedir (1252a- 1252b). Aristoteles barbarlarda dişi ve köle ile eril ve yönetici arasında bir fark bulunmadığını, bunun da tüm ilişkilerde yer alan kişilerin köle olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Kısacası barbarlar arasında doğası sayesinde yönetici olabilecek kimse bulunmamaktadır ve ilişkiler aynı sınıftan kişilerle sürdürüldüğü için eşitlik olması doğaldır. Ona göre her devlet hanelerden, hane halkı ise özgürler ve kölelerden oluşmaktadır. Hane halkını en küçük kısmına ayıran Aristoteles üç tane ikili ilişkiden söz etmektedir: efendi-köle, erkek eş-kadın eş, baba-çocuk (1253b). Haneyi ilgilendiren bir mülk olması, işlerin de kendi başlarına tamamlanmıyor olması nedeniyle köleye duyulan gereksinim kölenin eylem araçları içinde bir yardımcı olması tanımına yol açmaktadır (1254a). Yine Aristoteles, efendinin yalnızca kölenin efendisi olduğunu, kölenin ise tümüyle efendiye ait olduğunu eklemektedir. Dahası cinsiyetler arasında eril olan doğası bakımından daha üstünken dişi olan daha aşağıdır; eril olan yöneticiyken dişi olan ona itaat edendir (1254b).⁴⁹⁶ Aristoteles

⁴⁹² Bk. s. 151.

⁴⁹³ λευκοχροίς

⁴⁹⁴ μελαίναις

⁴⁹⁵ Metin için Rackham (1932) edisyonu takip edilmiştir.

⁴⁹⁶ ἔτι δὲ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ φύσει τὸ μὲν κρείττον τὸ δὲ χεῖρον, τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον.

bu ast-üst ilişkisinin doğasını cumhuriyet rejimine, baba-çocuk arasındaki ast-üst ilişkisini ise mutlak monarşiye benzetmektedir. Eril olan doğası bakımından dişi olandan daha fazla yönetmeye uygundur, ancak aralarındaki ilişki cumhuriyet rejimine benzediğinden kimi zaman yöneten ve yönetilen arasında güç değişimi olmaktadır. Bu değişim yöneten ile yönetilen arasında doğa bakımından bir tür eşitlik olmasından gelmektedir. Buna karşın eril ve dişi arasındaki ilişkide erkek sıklıkla kadının önündedir (1259b). Yöneten ve yönetici olmak söz konusu olunca erdemi sorgulayan Aristoteles köle, kadın ve çocuğun da efendi, erkek ve baba gibi erdemlere sahip olduklarını, ancak sahip oldukları erdemlerde bir farklılık olduğunu öne sürmektedir. Bunu açıklamak için ruhta (ψυχή) iki kısım olduğunu belirtmektedir: yöneten taraf ve yönetilen taraf. Yöneten taraf rasyonelin erdemine sahipken yönetilen taraf irrasyonelin erdemine sahiptir. İlişkilerdeki taraflar ruhun bu iki kısmına da sahiptir, ancak farklı şekillerde sahiptir. Örneğin köle bilinçli kısma sahip değildir, kadın sahiptir ancak tümüyle sahip değildir ya da erkek de kadın da cesaret erdemine sahiptir, ancak erkek yönetmenin cesaretine sahipken kadın boyun eğmenin cesaretine sahiptir (1260a). Aristoteles bu noktada Sokrates'in ortak yaşam önerisi ile kadın ve çocukların ortak olması önerisine karşı çıkmaktadır. Bunun uygulamada iyi sonuçlar vermeyeceğini öne sürmektedir. Özellikle de insanlar kendilerinin olan şeye daha çok değer verdiği, öte yandan ortak olan şeylere o kadar değer vermediği için kadın ve çocukların ortak olması ona göre iyi bir şekilde sonuçlanmayacaktır (1261-1263).

Henüz Aristoteles'in kadın üzerine görüşlerini sıralarken dahi Augustinus'un düşünceleriyle benzerlik gösterdiği açıktır. Erkeğin yöneten, kadının itaat eden olması doğrudan Aristoteles'ten alınmış gibi görünmektedir. Aradaki en büyük fark Aristoteles bu ast-üst ilişkisini onların doğasına bağlarken Augustinus'un yaratılışlarına bağlamış olmasından ileri gelmektedir. Yine Aristoteles eril insana üstünlüğün, yönetme becerisinin doğa tarafından verildiğini belirtirken Augustinus bunu yaratılışa bağlamaktadır. Aristoteles birebir kadını köleye eşit tutmasa da Augustinus'un doğrudan kadın ve köle arasında bir bağlantı kurduğu görülmektedir. Aristoteles için köle, kadın ve çocuk aslar; efendi, erkek ve baba üstler iken Augustinus doğrudan efendi-köle ilişkisini erkek-kadın ilişkisine benzetmektedir. Son olarak Aristoteles'in insan, kadın, eril, dişi ve erkek sözcüklerini nasıl kullandıklarına da bakıldığında insan için eril cinsite olsa da hem erkek hem de kadınları tanımlayan *ἄνθρωπος* (anthrōpos) sözcüğünü kullandığı (Örneğin Eth. Nic. VI. 1141a-b; Pol. I. 1253a), çoğunlukla cinsiyeti türün cinsiyeti, yani dişi ve eril olarak tanımladığı (τὸ θῆλυ, τὸ ἄρρεν), eğer sosyal bir yapıdan söz ediyorsa erkek eş-kadın eş sözcüklerini kullandığı (ἄλοχος, πόσις) görülmektedir. Augustinus ise *homo* sözcüğünü Aristoteles kadar keskin sınırları olan bir biçimde kullanmamaktadır. Buna karşın erken Hristiyan yazınında bir ölçü de olsa kadını da kapsayıcı yazdığını söylemek

gereklidir. Tüm bunların sonucunda Augustinus'un kadın söz konusu olduğunda, Platon'dan etkilenmiş olsa da Aristoteles'ten çok daha fazla ölçüde etkilenmiş olduğu öne sürülebilir.

3.1.3.2. Yeni Platonculuğun Etkisi

Platon'un *Devlet* eserindeki görüşlerinden hareketle erkek ve kadınların kapasitelerinin eşit olduğu düşüncesi Plotinos ve Porphyryos'un bir ölçüde kadınlara daha olumlu yaklaşımlarını sağlamıştır. Porphyryos'un kaleme aldığı *Plotinos'un Yaşamı* adlı eserde (9-10) Yeni Platoncu çevrede felsefeyle ilgilenen birçok kadının varlığından söz edilmektedir. Cambron-Goulet ve Côté-Remy (2021:179-183) bu kadınların Plotinos'un yakın çevresinden olmasını, felsefeyle oldukça yüksek bir seviyede ilgilenmesini, üstelik eserde öne çıkanların adlarının verilmesini Yeni Platoncuların kadınlara diğer akımlara oranlara daha olumlu yaklaşmasının kanıtı olarak görmektedir. Bunun altında ise Platon'un görüşlerinin yer aldığını öne sürmektedir. Plotinos'a göre bütün ruhlar aynı ilkedendir yani *Noûç*'tan gelmektedir ve bu nedenle insanların doğası ortaktır. Ayrıca ruhların algılanabilir alanda üreme isteği de yüksek gerçekliklerden gelmelerine dayanmaktadır (Cambron-Goulet ve Côté-Remy, 2021: 185). Porphyryos da Plotinos'un izinde ruhların cinsiyet olmaksızın benzer olduğunu, bu nedenle kadınların da filozof olabileceğini öne sürmektedir. Ancak bunu eşi, Marcella'ya yazdığı mektupta⁴⁹⁷ kadının kadınlığından kurtulup erkeklığe yücelerek yapabileceğini de eklemektedir. Aslında Cambron-Goulet ve Côté-Remy'nin (2021: 186) az da olsa kadın yanlısı olarak kabul ettiği bu alıntı, temelinde yine kadına karşı olumsuz duygular içermektedir. Tıpkı Augustinus'un annesi Monica'yı filozof ilan etmesi gibi kadınlar ancak ve ancak kadınlıklarından kurtulup bir üst seviye olan erkeklığe ulaşabilirlerse kabul görmektedir. Buradan da anlaşılıyor ki Porphyryos kadının ne olduğuna ilişkin bir tanım yapmasa da kadını erkekten aşağı görmektedir: “Bedenin erkekmiş kadınmış, bununla kendini üzme ya da kendine bir kadın olarak küçümseyerek bakma, çünkü sana böyle yaklaşmadım. Ruhunda kadınsı olan ne varsa bırak, sanki bir erkeğin bedenine sahipmişsin gibi” (34). Dahası Porphyryos, kişinin tüm dürtülerini mantığıyla yönetmesini önererek dürtüleri ve istekleri tiran benzeri ve tanrısız efendiler olarak tanımlamaktadır (34): “Tutkuların kuralları tiranlarınkinden daha zordur, çünkü tutkuları tarafından yönetilen bir insanın bunlardan özgür olması imkansızdır. Ruhun ne kadar çok tutkusu varsa o kadar zalim efendimiz var demektir”. Porphyryos da Augustinus'un görüşlerine benzer olarak tutkuyu, insanı mantıktan ve özgür yaşamdan uzak tutan, ancak insanın doğasının bir parçası olduğu için de uzaklaşmanın zor olduğu bir tiran gibi

⁴⁹⁷ Metin için Zimmern'in (1986) çevirisi takip edilmiştir.

tanımlamaktadır. Ancak Porphyryos tutkuyu genel olarak ele alırken Augustinus çoğunlukla cinsel ilişkiyle ilişkilendirilen şehvet üzerinde durmaktadır.

Bunların yanında Platon'un (Tim., 90e-91a) kadın olarak dünyaya gelmeyi erkeğin daha önceki yaşamında işlediği bir cezanın bedeli olarak tanımladığı ruh göçü öğretisine Plotinos, Platon'u hedef göstermeden başka bir yorum getirmektedir. Erkeğin yaşamında yaptığı yanlışla göre bir ceza alacağını belirten Plotinos, örneğin önceki yaşantısında annesini öldüren bir erkek yine bir oğlan çocuğu tarafından öldürülmek üzere bir kadın olarak dünyaya gelecektir ya da bir kadına cinsel istismarda bulunmuş olan bir erkek bir sonraki yaşantısında kadın olarak dünyaya gelecektir ki bir erkek tarafından cinsel istismara uğrasın. Çünkü tanrısal karardan kaçmak mümkün değildir (Wilberding, 2022: 45). Bu örnek her ne kadar Augustinus'un görüşlerine yakın olmasa da kadın söz konusu olduğunda içinde bulunduğu çağ ve topluma göre Plotinos ve Porphyryos'un bir ölçüde ilerici görüşleri olduğu savunulabilir.

3.1.3.3. Stoacılığın Etkisi

Stoacılar göre evrensel bir toplumun parçaları olarak tüm insanlar eşittir. Stoacılar insanların aynı tanrıdan geldiklerini, o aynı tanrının parçaları olduklarını öne sürmektedir. Aristoteles'in eril ve dişi kapasiteler arasındaki ayrımı ile kadınlar ve kölelerin doğaları bakımından daha aşağı varlıklar olduğu düşüncesini reddetmektedirler. İnsanlara karşı herhangi bir şeye dayanarak yapılan ayrıma karşı çıkmaktadırlar ve insanda aklın varlığının her insana eşit davranmayı gerektirdiğini öne sürmektedirler. Onlara göre tek bir ayrım söz konusudur, o da iyi ve kötüdür (Hill, 2001). Bu argümanlar çağına göre oldukça yenilikçi, ilerici ve pozitif görünmektedir. Ancak kadın konusunda daha derine inildikçe söz konusu eşitliğin kadının ataerkil düzendeki konumu içerisinde yalnızca ahlaki ve entelektüel boyutla sınırlandırıldığı görülmektedir. Nitekim Pomeroy (1995:132) Stoacıların eşitlik ve insanların kardeşliği öğretisinin cinsiyetler arası eşitliği getirmediğini, Stoacıların Peripatetiklere katılarak kadınlar için aile içerisinde eş ve anne rollerini tavsiye ettiklerini, Romalılar tarafından uyarlandığında ise Roma etkisiyle artık Stoacıların evliliği ve çocuk yetiştirmeyi ahlaki, dini ve vatan görevi seviyesine yükselttiklerini öne sürmektedir. Pomeroy'un iddiasının geçerliliği örneklerle daha açıkça görülecektir.

Kadın söz konusu olduğunda ilk olarak, Stoacılar içerisinde oldukça etkili olan Musonius Rufus'un öğretileri göze çarpmaktadır. Musonius, eserinde⁴⁹⁸ kadınların da felsefe

⁴⁹⁸ Musonius'un eserlerinden günümüze çok az fragment kalmıştır, kendisinin yazıp yazmadığı hakkında kesin bir bilgi olmadığı gibi eserleri de olasılıkla öğrencileri tarafından görüşleri toplanarak yazılmıştır. Metin için Lutz'un (2020) çevirisi takip edilmiştir.

yapabileceğini söylemekte ve kız çocuklarının oğlan çocuklarıyla aynı eğitim hakkına sahip olması gerektiği konusunda argümanlar sunmaktadır. Kadınların da erkekler gibi akla, mantığa ve duyulara sahip olduğunu, bedensel uzuvlar bakımından kadının erkekten bir farkının olmadığını, kadınların da erkekler gibi erdeme ve erdeme sahip olabilme kapasitesine doğal eğilimleri olduğunu öne sürmektedir. Dahası kadınların doğası da erkeklerin doğası gibi iyi ve adil eylemlerden mutluluk duyup tam aksi eylemleri reddetmektedir. Bütün bu özelliklere karşın Musonius, kadının kendisine atanan roller dışına çıkmaması gerektiğini söyleyerek felsefe eğitiminin buna sebep olmayacağını kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre erdemli kadın evi iyi çekip çevirir, dikkatli hesap yapar; iffetli, öz denetimli, zinadan arınmış, öteki zevklerini kontrol eden, tutkuya esir olmayan, kavgacı olmayan, çok harcama yapmayan, elbisede aşırıya kaçmayan, öfkesini kontrol eden, üzüntüyle alt üst olmayan, her türden kontrolsüz duyguya üstün gelebilen bir kadındır. Felsefe ise kadının suçsuz bir yaşam dostu, sepatik bir yardımcı, eşinin ve çocuklarının yorulmaz savunucusu, açgözlülük ve kibirden uzak olmasını sağlayabilir. Ayrıca enerjik, daha cesur, acıya daha dayanıklı, çocuklarını emzirmeye hazırlıklı, eşine kendi elleriyle hizmet eden, kölelerin işleri gibi işleri bile yapmaya gocunmayan bir kadın olmasını da sağlayabilir. Böylelikle kadın eşine büyük yardımcı, akrabalarının süsü, onu tanıyan herkese iyi bir örnek olabilir. Felsefe sayesinde kadın talihinden memnun olup kendi elleriyle çalışmaya teşvik edilebilir. Kendisine kadınların erkek gibi davranacağını söyleyenlere de karşı çıkmakla birlikte kadınların eğitimi ve uğraşının pratiğe yönelik olması gerektiğinin de altını çizmektedir. Kız çocuklarının eğitimiyle ilgili olarak da dişi ve eril hayvanların hiçbirinin ayrı bir biçimde eğitilmediğini, aynı şeyin insanlar için de geçerli olabileceğini vurgulamaktadır. Ancak oğlan ve kız çocuklarının aynı erdemlere farklı eğitim biçimleriyle ulaşabileceklerini de eklemektedir. Erkeğe atfedilen cesareti örnek vererek bunun kadınlara da gerektiğini söylemektedir. Nihayetinde de erkeğin doğa bakımından daha güçlü, kadınınsa zayıf olduğu gerekçesiyle bu dengeye göre işler ve görevler atanması gerektiğini belirtmektedir. Cinsel ilişki konusunda ise evlilik içerisinde ve kontrollü olması gerektiğini öne süren Musonius, cinsel ilişkinin sadece çocuk dünyaya getirme amaçlı gerçekleştirilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Ayrıca evliliğin temel hedefinin çocuk dünyaya getirme temelli ortak bir yaşam sürdürmek olduğunu, ama sadece çocuk dünyaya getirmek olmadığını söylemektedir. Eşlerin hastalıkta sağlıkta birbirlerine yüce bir sevgi duydukları bir birlik içerisinde olmalarını da salık vermektedir. Dahası evliliğin felsefeyle uğraşmak için bir engel teşkil etmediğini Pythagoras, Sokrates ve Crates örnekleriyle kanıtlamaya çalışmaktadır.

Musonius'un yaklaşımı Seneca'da da görülmektedir. Her ne kadar kadınlara yazmış olduğu *consolatio*larda onlara övgüler sıralamış olsa da bunun nedeni *consolation*un biçimidir.

Kaldı ki Seneca, kadının erkekten daha aşağı olduğunu sürekli vurgulamaktadır. Örneğin *De Consolatione ad Marciam* adlı eserinde⁴⁹⁹ yas durumunda kadınların erkeklerden daha derinden yaralandığını dile getirmektedir. Aynı örnek için barbar toplumlarla aydın toplumları, eğitimsizlerle eğitilmişleri karşılaştırmaktadır. Bu kurulan bağlamda kadın her zaman olumsuzla denk gelmektedir. Yine de doğa bakımından erkekle kadın arasında bir fark yoktur: Ateş herkesi yakar, demir herkesin etini kesebilir (7). Erkeklerde hiçbir koşula bağlı olmaksızın bulunan erdemlerin kadınlarda eğer isterlerse olabileceğini ima eden Seneca kadınların da erkekler kadar enerjileri olduğunu, soylu eylemlere aynı ölçüde uygun olduklarını, aynı derecede acıya dayanabildiklerini söylemektedir (16). Stoacı İmparator Marcus Aurelius'un da benzer bir yaklaşım içerisinde tutkunun esiri olmayı, iradesiz olmayı kadına ait tanımladığı görülmektedir (Med. II. 10). Epiktetos⁵⁰⁰ da diğer Stoacılarla farklı bir yaklaşım içerisinde değildir. Platon'un ütopyasında kadınların ortak oluşu fikrini halihazırda mevcut olarak sunmaktadır. Üstelik bu onların doğasında vardır. Kadını bir ziyafet sofrasındaki küçük bir domuzcuğa benzetmektedir. Herkes bu domuzcuğu yemek ister, ancak ev sahibi gelip herkesin tabağına bir porsiyonunu bırakır. Kanun yapıcı da aynı ev sahibi gibi kadını, yani ziyafetteki “küçük domuzcuğu” bölüştürür ve başkasının tabağındakini istemek açgözlülüktür (Diatr. II. IV. 1-8). Ayrıca kadınlarla erkekler arasında fizyolojik farklar da doğadan gelmektedir. Örneğin kadının sesi erkeğe göre daha yumuşaktır, erkeğin çenesinde tüy çıkmaktadır gibi (Diatr. I. XVI. 6-14). Bir başka eserinde de evlilik öncesi bir kadınla cinsel ilişkiye girilmemesini, eğer girildiyse de geleneğe uygun davranılarak cinsel ilişkiye girenlere övünerek girmeyenlere küçümseyerek bakılmaması gerektiğini belirtmektedir (Ench. XXXIII). Yine Epiktetos on dört yaşından sonra kadınların erkekler tarafından hanımefendi olarak çağrıldıklarını, yani evlenip eş olduklarını ve tek güçleri erkeklerle yatmak olduğu için kendilerini süslediklerini öne sürmektedir (Ench. XL). Son olarak Hierocles'in de yukarıdaki Stoacılarla aynı görüşleri olduğu açıktır, ancak özellikle ev içerisinde iş bölümünü diğerlerinden farklı olarak ayrıntılı bir biçimde tanımlamaktadır. En başta insanın doğası nedeniyle toplum içerisinde, hatta çift olarak yaşamaya eğilimli olduğunu öne sürerek eserine başlamaktadır. Aristoteles gibi o da aileler olmazsa devletlerin olmayacağını dile getirmektedir. Dolayısıyla bu söylemi üzerinden evliliğe milli bir değer yüklemektedir. Çiftlerin çift olma amacını da çocuk dünyaya getirmek ve düzenli bir yaşam sürdürmek olarak sunmaktadır (Ramelli, 2009: 72). Hierocles'e göre bir evliliğin olmazsa olmazı ise ev işleridir. Evlilik ona göre tanrısalıdır, çünkü sonucunda insan kendi parçası olan, ona yardımcı olup yaşlandığında bakacak olan çocukları evlilikle dünyaya getirir. Evlilik

⁴⁹⁹ Metin için Davie'nin (2008) çevirisi takip edilmiştir.

⁵⁰⁰ *Diatribae* için Oldfather (1925) edisyonu, *Enchiridion* için ise Long'un (1888) çevirisi takip edilmiştir.

faydalıdır; çünkü kadınlar dışarıdan yorgun argın gelen eşini karşılar, ona ilgi gösterip iyileştirir, eşlerin zihinlerindeki kötü şeyleri unutturur, kadınlar eşleri uzaktayken evin tüm işleriyle ilgilenir, bayramlarda adaklarla sunaklarla ilgilenir, köleleri yönetir, hastalık durumunda evin tüm yönetimini üstlenebilir. Evlilik güzeldir; çünkü eşlerin birlikteliği güzeldir. Kadın eş yük değildir, aksine yükü alandır (Ramelli, 2009: 74-80). Hierocles erkek ve kadının evlilik içerisinde bazı görevleri olduğunu dile getirmektedir. Erkeğin görevleri çoğu kez dışarıda, tarlada, pazar yerinde ve kentte iken kadının görevleri ev içerisinde, yün eğirmek ya da ekmek yapmak gibi. Erkeklerle kadınlara ait görülen işleri tavsiye etmese de çiftlerin birbirleriyle uyum içerisinde çalıştığı bir evde kadının daha erkeksi işleri de yapabileceğini eklemektedir. Erkek de dışarıda çalışsa da ev işlerinden buğday öğütme, su çekme gibi işleri yapabileceğini söylemektedir (Ramelli, 2009: 92-94). Görüldüğü üzere kadının erkekten daha zayıf olduğu düşüncesi Stoacılarca belirleyici olmakla birlikte özellikle eğitim ve felsefe konusunda erkeklerle aynı doğaya sahip olduklarını öne süren Stoacılar bütün bu ilerici yaklaşımlarına karşın eğitim ve felsefe uğraşını pratik boyuta indirgemekte ve kadını yine evle sınırlamaktadır. Evlenip çocuk dünyaya getirmeyi ise hem tanrısal hem de milli bir görev olarak tanımlayan Stoacı filozoflar gerekmedikçe cinsel ilişkiye girilmemesini, dolayısıyla arzusun kontrol altına alınmasını, yine de eşler arasında tensel değil ancak tinsel bir bağın bir birlikteliğin olması gerektiğini savunmaktadırlar. Şu haliyle Augustinus'un görüşlerine belki de en yakın olanı Stoacıların görüşleri gibi görünmektedir. Augustinus için de evlilik Tanrı'nın emridir, evliliğin iyiliği çocuktur, çiftler gerekmedikçe cinsel ilişkiye girmemelidir, eğer gireceklerse de bunun amacı arzudan çok çocuk dünyaya getirmek olmalıdır.

3.2. Tıbbın Etkisi

Tıp alanında Hippokrates, Galenos, Soranos gibi doktorların kadın bedeni ve hastalıkları üzerine öne sürdükleri görüşler yüzyıllar boyu kabul görmüştür. Platon ve Aristoteles'in, elbette en çok Aristoteles'in savları kimi zaman reddedilse de alanının en iyisi olan doktorlar tarafından değerlendirilmiştir. Bu duruma bir de toplum tarafından kabul edilmiş olan yerleşik görüşler de eklendiğinde kadın, kadın bedeni ve hastalıkları olumsuz olgularla yoğrulmuştur. Örneğin Galenos kadınların rasyonel hayvan olmak bakımından erkeklerle benzediklerini söylemekle birlikte erkeğin daha güçlü ve her etkinlik ve eğitimde kadından daha üstün iken kadının daha zayıf ve aşağı olmasıyla⁵⁰¹ erkek ve kadın arasındaki farkı tanımlamaktadır (Cilliers, 2006: 55). Dolayısıyla kadının zayıflıkla ilişkilendirilmesinin tıp alanında da devam ettiği Galenos gibi etkisi yüzyıllar süren bir doktorun bu açıklamasında da görülmektedir. Kadınların erkeklerden

⁵⁰¹ ...ἀσθενέστεραι τε καὶ χείρονες...

farklı olduğu, ancak bu farklılığın erkeğin norm olması üzerinden açıklandığı Antikçağ ve Ortaçağ tıbbında söz konusu farkın farklı tedavi ve tanı yöntemleri gerektirdiği kabul edilmektedir. Bu nedenle tıp alanında yazarlar sıklıkla kadın ve erkek arasındaki farklar konusu işlemiştir. Kadın-erkek farkını açıklayan birçok argüman bulunmaktadır. Bunlardan biri olan ve XIX. yüzyıla kadar kabul görmüş olan dört sıvı (humor) ya da humoral patoloji kuramı uyarınca kadınların bedenleri daha nemli kabul edilmektedir. Buna karşın erkek bedeni vücut sıvılarının dengeli olması nedeniyle ideal olarak sunulmaktadır. Hippokrates Külliyyatı yazarları erkeklerin daha sıcak ve kuru, kadınlarınsa daha nemli ve soğuk olduğunu öne sürmektedir ve bunu erkeklerin daha aktifken kadınların ağırkanlı oluşlarına bağlamaktadır. Hippokrates Külliyyatı'nın tam aksine Aristoteles ise erkeğin bedeninin sıcak, kadınıninkinin soğuk olduğunu, bunun kadının erkek gibi tohum oluşturmamasını engellediğini öne sürmektedir. Galenos da Aristoteles'in görüşünü kabul ederek kadının soğuk bedeninin, onun erkekten daha az mükemmel oluşuna bir neden olarak sunmaktadır. Ateşi doğanın “ilk aracı” olarak tanımlayan Galenos kadının bu sıcaktan ya da ateşten yoksun oluşu nedeniyle fetüs aşamasında erkek gibi dışa dönemediğini iddia etmektedir (Cilliers, 2006: 64-67; King, 1998: 33).

Hippokrates Külliyyatı⁵⁰² yazarları birçok yazarın yaptığı gibi kadınla erkek arasındaki farkı yalnızca çocuk doğurmak ve çocuk doğurmaya yarayan organlar şeklinde kısıtlamamıştır (King, 1998: 27). Kadın bedeniyle ilgili erkek-kadın farkına dayalı en önemli açıklamalarından biri, kadının burun deliklerinden vajinasına kadar bir tür tüp (ὁδός, hodos) bulunduğuna ilişkindir. Vajinaya uygulanan tedavilerin aynı zamanda bu varsayımsal tüpün başına da uygulandığı görülmektedir, dahası bir genç kadının “bekaretini” kaybettiğinin sesinin derinleşmesinden anlaşılabilceğinin öngörülmesi gibi modern okuyucuyu şaşırtacak bağlamlar kurulmuştur. King (1998: 28) kadın anatomisinin burun deliklerinden vajinaya kadar bir tüp şeklinde olduğu argümanının doğrudan değil de imalarla dolaylı olarak yapıldığını, XIX. yüzyıla kadar da en azından benzetme olarak bu açıklamanın kullanıldığını, hatta bu benzetmenin modern terminolojide de—labia dudaklar, serviks boyun vb.—baskın olduğunu belirtmektedir. Bu tüp yapı argümanının olasılıkla Platon'un “başıboş gezen rahim” argümanının⁵⁰³ yüzyıllar boyunca etkisini sürdürmesini kolaylaştırmış olmalıdır. Nitekim

⁵⁰² Antik Yunan tıbbı üzerine en eski metinler Koslu Hippokrates'e atfedilmektedir. Olasılıkla birçoğu Hippokrates'in çağında ya da sonrasında tıp mesleğini icra eden kişiler tarafından yazılmıştır, ancak Hippokrates adını taşımaktadır. Bu eserlerin tümü Hippokrates Külliyyatı (Corpus) olarak bilinmektedir. Eserler içerisinde *Kadınların Doğası Üzerine*, *Kadınların Hastalıkları*, *Bakirelerin Hastalıkları* başta olmak üzere kadınların anatomisi ve hastalıkları üzerine önemli eserler bulunmaktadır. Hippokrates Külliyyatı'nın genel bir listesi ile eserlerin içerikleri ve olası bilgileri için bk. Craik, E. M. (2015). *The 'Hippocratic' Corpus: content and context*. Londra: Routledge.

⁵⁰³ Bk. s. 233.

Hippokrates Külliyyatı'nda da kadının rahmi Platon'un öne sürdüğü gibi kendi iradesiyle başıboş dolaşıyor olmasa da abdominal boşlukta hareket halindedir. Hamilelikle ya da cinsel ilişkiye girilip nemli tutulmakla yerine sabitlenmezse hafifleyip kuruma ve kalp, beyin gibi daha nemli organlara çekilme tehlikesi vardır. Kız çocukları, “dul” kadınlar ve yaşlı kadınların daha eğilimli olduğu bu durum kadının yaşamını sürdürmek için biyolojik olarak erkeğe gereksinim duyduğu düşüncesine vurgu yapmaktadır. Öte yandan Aristoteles rahmin sabit olduğunu öne sürmektedir. İstisnai anatomi uzmanı Herophilus ise yaptığı diseksiyonlar sayesinde bunun rahmin bağları nedeniyle mümkün olmadığını dile getirmektedir. Galenos da bu konuda Herophilus'a katılmakta ve bu argümanı gülünç bulmaktadır (Cilliers, 2006: 58-59). Her ne kadar Herophilus tarafından diseksiyon gibi keskin bir yöntemle kanıtlanmış olsa da “başboş gezen rahim” ya da “histeri” yüzyıllar boyunca etkisini korumakla kalmamış kadının ataerkil düzen tarafından belirlenmiş konumunu gerekçelendirmek için de kullanılmıştır (Cilliers, 2006: 60).

Argümanların en ilgi çekici olanı ise aslında yine rahim üzerine olanlarıdır. Kadınların hastalığının tek kaynağı olarak görülen rahim kadının sıcak ya da soğuk oluşu argümanına bağlı olmaksızın sıcak görülmektedir. Hatta en büyük işlevinin erkekten gelecek olan tohumu ısıtmak olduğu bir ocak olarak tanımlanmaktadır. Bu aslında tıbbın din ve sosyal yaşamla ne kadar iç içe olduğunu gösterecek bir tanımlamadır. Şöyle ki Antik Yunan dünyasında ev ve ocak tanrıçası Hestia kadının asli görevleri olarak tanımlanan ekmek pişirilmesini ve aile için yemek hazırlığını kontrol etmektedir ve sonsuza dek “bakire” olmasıyla bilinmektedir. Hestia sözcük anlamıyla “ocak”, “şömine”, nadiren “ateş” anlamında kullanılmaktadır. Antik Yunan evlerinin çoğu kez tam ortasında, hatta klasik dönemde sabit bir şekilde bir ocak bulunmaktadır.⁵⁰⁴ Ocak ad aktarması yoluyla evle özdeşleştirilmiş ve bu iki sözcük mecazen birbiri yerine kullanılmıştır. O halde ocağın ve dolayısıyla evin kadına ait, kamu alanlarının ise erkeğe ait olarak tayin edilmesinin altında bu tıbbi benzetmenin yattığı, doğrudan kaynağı olmasa bile bu kabulün yerleşmesine çokça katkıda bulunduğu ya da en azından iki düşüncenin birbirini desteklediği söylenebilir. Nitekim kadın norm kabul edilen erkeğe göre farklıdır, yani “başka”dır; erkek kamusal yani ortak alanlara aitken kadın erkekler tarafından tanımlanmış olan başkallığını temsil eden bir alanla, evle kısıtlanmıştır. Kısacası rahim bir ocaksa evin tam ortasındaki ocak kadının rahmini, evin kendisi ise kadını temsil etmektedir.

⁵⁰⁴ Antik Yunan evlerinde ısı kaynakları ve bunların mimari konumları üzerine bk. Tsakirgis, B. (2007). Fire and smoke: hearths, braziers and chimneys in the Greek house. *British School at Athens Studies*, 15 (Building Communities: House, Settlement and Society in the Aegean and Beyond): 225-231.

Rahmin yapısı da erkeğin norm kabul edilerek oluşturulan argümanlardan biri sonucunda tanımlanmıştır. Aristoteles’e göre rahim iki odacıklıdır, çünkü erkeklerin iki testisi vardır ve insan söz konusu olduğunda standart olan erkektir. Galenos da bu görüşü kabul etmektedir. Bu görüşlerden hareketle rahim için kullanılan sözcükler her zaman çoğulda kullanılmaktadır. King (1998: 34) rahim için kullanılan sözcüklerin etimolojisi ile ilgili çok değerli bilgiler vermektedir. Rahim için sıklıkla kullanılan sözcük *μήτηρ* (mētēr) “anne” anlamına gelen *μήτηρ* (mētēr) sözcüğünden gelmektedir. Bir diğer sözcük ise Sanskritçede “üst ya da arka kısım” anlamına gelen bir sözcikle bağlantılı olan *ὑστέρα* (hystera) sözcüğüdür. King (1998: 34) birçok yazardan edindiği bulgular doğrultusunda bu sözcüğü önce “arkada kalmak, geç kalmak” anlamlarına gelen *ὑστερέω* (hystereō) eylemine, buradan hareketle de Pandora söylencesine, Pandora’nın erkekten sonra yaratılmış olmasına bağlamaktadır. Bir başka sözcük olan *ἄγγος* (angos) ise Augustinus’un eserlerinde bulduğumuz verilerle kurulabilecek bağlantı için önem taşımaktadır. Bu sözcük ise “sıvıların konulduğu kap” anlamına gelmektedir. Augustinus da eserlerinde kadınlar için “sıvıların konulduğu kap, kacak” anlamına gelen *vas* sözcüğünü kullanmaktadır. Aynı şekilde Paulus ve Petrus da bu sözcükten benzer biçimde yararlanmaktadır. Regl kanı, anne sütü, sperm, embriyo, çocuk için bir tür kap olarak görülen kadın böylelikle yine norm olarak kabul edilen erkekten tek farkına indirgenmiştir. Yeniden iki odacıklı rahim argümanına dönersek, rahmin sağ ve solunun üzerinde bir cinsiyet ayrımı yapıldığından söz etmek gerekmektedir. Cilliers’nin (2006: 60) Sokrates öncesi filozoflara kadar geriye gittiğini öne sürdüğü bu argümana göre rahmin daha tercih edilebilir kısmı olan sağ kısmı erkek, daha soğuk kısmı olan sol ise kadınla ilişkilendirmektedir. Herophilus iki odacıklı rahim argümanını reddederken Galenos bu argümanı takip etmekle birlikte genişletmiş görünmektedir. Ona göre tüm beden sağ ve sol taraf olmak üzere ikiye ayrılmaktadır ve rahim de istisna değildir (Cilliers, 2006: 60).

Kadın ve erkek arasındaki fark beden dokusu üzerinden de açıklanmaktadır. Buna göre kadınlar erkeklerden daha nemlidir ve bu nemlilik kadınları doğaya eğilimli yapmaktadır. Bu argüman da kadınların duygusal tepkileri ve cinselliğe açıklıklarını açıklamada kullanılmaktadır. Hippokrates Külliyyatı da bu açıklamayı kabul etmekte ve erkeğin bedeninin daha kuru, daha sıkı olduğunu söylerken olgun kadınların bedenlerinin nemli ve süngerimsi olduğunu öne sürmektedir. Benzetmeler de bu doğrultuda yapılmaktadır, olgun kadınların bedeni yüne benzetilirken erkeğin bedeni sıkıca dokunmuş giysiye benzetilmektedir. Bu benzetmeye göre “kadın ham maddeyle özdeşleştirilmektedir, öte yandan erkek işleme süreci bitmiş bir ürünün son halidir” (King, 1998: 29). Kadınlarının beden dokusundan ileri gelen bir özellik de bedenlerine daha fazla sıvı alabilmeleridir ve bu durum da her ay regl görmelerine neden

olmaktadır. Soranos’a göre regl, rahmin ilk işlevidir. Regl olmaması durumunda hastalık veya ölümle karşı karşıya kalınabileceği düşünülmektedir (King, 1998: 29). Regl olabilmek kadının tümüyle sağlıklı olduğu anlamına gelmektedir. Burada en ilginç olan argüman ise reglin mutlaka ağırlı olması gerektiğidir. Eğer regl ağrısız oluyorsa beden tümüyle “dişi” olmalıdır ki bu da bedenin çöktüğü anlamına gelmektedir (King, 1998: 32). Bu argüman dişinin ya da kadının tıpta bile nasıl aşağı konumlandırıldığına ilişkin sayısız örnekten biridir. Aslında fark olarak tanımlanan bu argümanların temelinde tek cinsiyet kuramı yer almaktadır. Bu kurama göre kadınla erkeğin uzuvları aynı olmakla birlikte kadının üreme organı içe doğru çekilmişken erkeğin üreme organı dışa doğru çıkmıştır. Aristoteles’in iddia ettiği bu kuramı Galenos daha da ilerletmiş ve erkekle kadının anatomik anlamda benzer olmasına karşın kadının erkeğin içe dönmüş hali olduğunu dile getirmektedir. Üstelik bunun nedeninin de erkekte içten gelen yoğun sıcaklıktır. Kadında yeteri kadar sıcaklık olmadığı için organları son halini alamayıp dışa dönememişlerdir (Cilliers, 2006: 63-64). Dolayısıyla insan için tek model, norm erkektir; kadın ise erkek olmayı başaramamış ve eksik kalmış insandır.

Kadının en önemli görülen işlevi olan çocuk dünyaya getirme konusunda da durum farklı değildir. Doktorlar cinsel ilişkiyi erkekler için küçük bir epilepsi olarak tanımlamaktadır⁵⁰⁵ ve bu hastalıkla ilişkilendirme aslında cinsel ilişkinin “doğal partneri” olarak görülen kadının da, dolaylı olarak çocuk dünyaya getirme kutsal amacı için erkeğin yaklaştığında “hasta” olacağı bir varlık olarak nitelendirilmesinin de önünü açmaktadır (Brown, 1988: 18). Dahası sıklıkla girilen cinsel ilişki erkekteki eril olmayı sağlayan canlılığı ve ateşi olması gerektiğinden fazla azaltacağından hoş görülmemiştir. Çünkü bu eril canlılığın gitmesi erkeğin “erkek” olmasını sağlayan özelliklerin yok olması, yani “kadın gibi” olması anlamına gelmektedir. Bir yandan mizojiniyi körükleyen bu görüş öte yandan Hristiyanlıkta cinsel ilişkiden uzak durmanın yüceltilmesine (Brown, 1988: 19) ön ayak olmuştur. Eğer cinsel ilişki erkekteki eril canlılığı ve ateşi az da olsa azaltıyorsa, cinsel ilişkiye hiç girmemek bir erkekteki eril canlılığın ve ateşin tümüyle korunmasını sağlayacaktır. Soranos bu durumun kadınlar için de geçerli olduğunu, her ne kadar kalıcı bakireliğin sağlıklı olduğunu söyleyenler olsa da bedeni hasta yapan tutkuyla, bakirelerin hiç tanışmadığı için daha sağlıklı olabileceğini dile getirmektedir. Çünkü erkekte de kadında da boşaltımı zararlıdır. Zira bakire kalan erkekler diğerlerine göre daha güçlü ve büyüktür, yaşamlarını da sağlıklı sürdürürler. Kadınlarda ise bakirelik, hamilelik ve doğum gibi “yaralanmalardan” kadınları korumaktadır (I. VII. 30).⁵⁰⁶

⁵⁰⁵ Krş. *la petite mort*; Fransızcada “orgazm” sözcüğü yerine “küçük ölüm” anlamına gelen *la petite mort* ifadesi kullanılmaktadır.

⁵⁰⁶ Metin için Temkin’in (1991) çevirisi takip edilmiştir.

Buna karşın Galenos da dahil olmak üzere doktorlar sağlıklı yetişkin bir erkeğin zevk alması bile ara sıra cinsel ilişkiye girmesi gerektiğinin de altını çizmektedir. Dolayısıyla tamamen cinsel ilişkiye iğrenilerek bakılması gibi bir durum söz konusu değildir (Brown, 1988: 20). Ancak yine de özellikle eril canlılık ve ateşin bir kadınla girilen cinsel ilişki sonucu azalması, çok azaldığı takdirde doğal özelliklerini yitirip sözde doğanın kendisinden düşük kıldığı bir varlığa dönüşme olasılığı ve korkusu açıkça mizojiniyi beslemiştir.

Görüldüğü üzere Antikçağ'da ve Ortaçağ'da tıbbın baskın olarak erkekler tarafından uygulanması, verilen eserlerin dilinin eril olmasına neden olmuştur. Ayrıca örneğin Antik Yunan'da kadınların hastalık durumlarında doktorlar kadınlara doğrudan değil, onların vasilerine (κύριος, kyrios) açıklamalarını yapmaları gerekmiştir (King, 1998: 22) ve bu da olasılıkla tıbbın ve tıp dilinin hedef kitlesini dikkate alarak eril olmasına yol açan etkenlerden biri olmuştur. Bütün bunların yanında MÖ. III. yüzyılda İskenderiyeli Herophilus haricinde insan cesetleri üzerinde diseksiyon yapmak yasak olduğu için bilim insanları argümanlarını hayvanlar üzerinde yapılan diseksiyonlardan yaptıkları çıkarımlara dayandırmıştır (King, 1998; Cilliers, 2006). Dolayısıyla bu çıkarımların temelinde söz konusu diseksiyonlar kadar toplum tarafından aktarılan yerleşik kabullerin de varlığını öne sürmek yanlış olmayacaktır. Nitekim Cilliers de yerleşik kabullerin ve kültürel varsayımların kadın bedeni üzerindeki argümanların oluşumunda oldukça baskın olduğunu, bu baskınlığın derecesinin ise çoğu zaman önyargılı bir kuramı desteklemek adına ampirik gözlemlerin görmezden gelinmesine dayandığını dile getirmektedir (2006: 77). Toplumda kadının erkeğe göre düşük konumu böylelikle tıp uzmanları tarafından sunulan bu argümanlarla sağlamlaştırılmıştır. Ancak kadınlar Hippokrates'in çağında histeri tedavisi için evlenip eşiyle cinsel ilişkiye girmek zorunda bırakılırlarken Hristiyanlıkla birlikte özellikle bakireliğin de yararlarının olduğu görüşleri savunulmaya başlanmıştır. Augustinus'un eserlerinde—yukarıda da belirtildiği üzere—doğrudan tıbbi metinlere ya da kuramlara göndermeler bulunmasa da hamilelik, regl, doğum gibi konularda bilgisi olduğu görülmektedir. Kaldı ki tıp, ilgi alanlarından bağımsız olarak herkesi ilgilendiren bir konu olduğu için bilgisi olmaması mümkün değildir. Özellikle kadının işlevinin çocuk doğurmak olduğu, kadının erkekten aşağı konumu, kadının erkeğe göre daha zayıf oluşu ve nihayetinde kadının kapla özdeşleştirilmesi gibi düşüncelerinde tıbbi metinlerin ve uygulamaların da etkisi olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

3.3. Kültürün Etkisi

3.3.1. Kültürü Biçimlendiren Etken Olarak Hukukun Etkisi

Birbirlerinden tamamen farklı gibi görünseler de kültür ve hukuk, aralarında farklılıklar kadar benzerliklerin de bulunduğu ve birbirlerini etkilediği öne sürülebilecek olan iki kavramdır. Bu nedenle birçok araştırmacı kültür ve hukuk arasındaki bağlantıyı tartışmaktadır. Temelde iki “sistem de her bir birey ve organizasyona gerekli davranış kurallarını zorunlu kılmaktadır.” (Frankel ve Braun, 2021: 157). Ancak araştırmacıların bir kısmı kültürü bağımsız değişken, bir kısmı da hukuku bağımsız değişken olarak tanımlarken bir kısmı da doğrudan hukuku kültür olarak değerlendirmektedir (Saguy ve Stuart, 2008: 161). Farklı tanım ve değerlendirmelere karşın tüm araştırmacıların hemfikir olduğu görüş hukuk ve kültürün birbiriyle etkileşim içinde olduğudur. Bu etkileşim, kültürün hukuku ya da hukukun kültürü etkilemesi biçiminde gerçekleşebilir. Yöneticinin halkı yönetmesini sağlayan bir araç olarak düşünüldüğünde hukukun kültürü biçimlendirmede bir etken olduğunu öne sürmek mümkündür. Yönetici halkın davranışlarını hukuksal kurallarla sınırlarken halkın bir süre sonra bu kuralları yaşamın doğası olarak özümsemesini sağlayabilir.⁵⁰⁷ Elbette ki bu kuralların uygulanışı etkileşimin derecesini belirleyecektir. Buradan hareketle Roma İmparatorluğu’nda uygulanan kanunlar ve bunların Augustinus’un düşüncelerine olası etkilerini incelemek yerinde olacaktır.

Birçok hukukçu için kanun açık açık bu yönde tanım yapmasa da kadının aklen zayıf olduğunu (imbecillitas mentis), düşüncesiz ve zayıf olduğunu (infirmetas sexus) düşünmektedir. Romalılar için cinsel ayırım bir norm olarak işlev görmektedir, vatandaşlar mutlaka erkek eş (mares) ya da kadın eş (feminae) olarak ikiye ayrılmaktadır ve evlilik mutlaka bu iki cinsiyet arasında olmalıdır. Thomas, bir kişinin “hermafrodit” yani interseks olması durumunda dahi “baskın” olan cinsiyetini tercih ederek bu iki gruptan birine ait olmasının beklendiğini dile getirmektedir (1994: 85). Bu keskin ayırım her şeyin erkekle kadının birlikteliğiyle başladığını ima etmektedir (coniunctio/ coniugium/ congressio maris et feminae). Toplumun özgün temelinde yer alan bu birliktelik yurttaşlığın ve yurttaşlık da milletin alt kümesidir. Dolayısıyla bu birlikteliğin yasalarla düzenlenmesi devlet yönetimiyle iç içedir. İmparatorluk hukukçuları için erkekle kadının arasındaki cinsel ilişkilerin varlığından bir dizi kurum ortaya çıkmaktadır

⁵⁰⁷ Örneğin Iustinianus daha önce zina ile eş cezaya tâbi tuttuğu eşcinsel ilişkilerin hem doğaya aykırı hem de kıtlıklar, depremler ve salgınlar için sorumlu olduklarını kanunlarla ilan etmiştir. Brundage bunun Hristiyan otoritelerin etkisinin yoğunluğuyla ilişkili olduğunu gözlemlemiştir (akt. Hunter, 2007: 587). Dolayısıyla burada iki yönlü bir etkileşim söz konusudur. Hristiyan otoriteler ve dolayısıyla Hristiyan kültürü hukuku biçimlendirirken, hukuk ve beraberinde getirdiği cezalar kültürü biçimlendirmektedir.

(Thomas, 1994: 83-87).⁵⁰⁸ Evliliklerde kadın ve erkeğin unvanı *materfamilias*⁵⁰⁹ ve *paterfamilias*tır. Bu, kadının “anne”, erkeğin de “baba” olduğunu ve bu adlandırmanın çocuktan bağımsız olduğunu göstermektedir. Yine de bu unvanların içerikleri birbirine denk değildir. Bir oğlan çocuğun babası öldüğünde evli olup olmadığına bakılmaksızın *paterfamilias* olurken bir kız çocuğu yalnızca evlenerek *materfamilias* olabilir. Çünkü *paterfamilias* ile aktarılan şey güç ve soy iken *materfamilias* yalnızca evlilik içerisindeki görevdir. Evlilik gerçekleştiğinde erkek kadının *paterfamilias*ı yani eşi olurken kadın erkeğin *materfamilias*ı olarak çocuğu konumuna gelmektedir. Dolayısıyla ailedeki güç erkektedir ve kadın bu güce tâbidir (Thomas, 1994; Lefkowitz ve Fant, 2016: 137-139). Bunun yanında “evin annesi” ve “evin babası” olarak adlandırılmaları evliliğin amacının da çocuk olduğunu net bir biçimde göstermektedir. Yine de söz konusu olan çiftin birliktelikleri içerisindeki çocukları olmak zorunda değildir, evlat edinme yoluyla erkeğin⁵¹⁰ çocuğu olabilir, kadın ya da erkeğin gayrimeşru çocuğu olabilir, dahası çiftin evliliğinin gerçek olması için cinsel ilişkiye girme⁵¹¹ zorunlulukları dahi yoktur; çünkü evliliğin evlilik olmasını sağlayan şey rızadır (Thomas, 1994; Lefkowitz ve Fant, 2016:135-137).

Kadınların hukuksal yaşantılarında bazı değişiklikler Roma’da rejim değişikliği ile birlikte gözlemlenmektedir. Hristiyanlığın ortaya çıktığı Augustus dönemi içerisinde Augustus’un *Pax Romana* ile başlattığı *princepslik* propagandası dahilinde özellikle soyluların yaşamlarını kısıtlamak- biçimlendirmek⁵¹² adına birtakım kanunlar çıkardığı görülmektedir. Bunlar özel yaşamla, doğrudan evlilik, çocuk, evlilik dışı cinsel ilişki ve zina ile ilgili kanunlardır. Yüzyıllar boyunca yalnızca küçük değişikliklerle geçerliliğini sürdüren bu kanunlar MÖ. 18 yılında yürürlüğe girmiş olan *lex Iulia de maritandis ordinibus* (Sosyal sınıfların evliliklerini düzenleyici Iulius/Augustus yasası), olasılıkla yine aynı yılda yürürlüğe

⁵⁰⁸ Thomas hukuk tarihi ve uygulamalarına dikkat çektiği makalesinde bazı noktaların sosyologlar ve tarihçiler tarafından kaçırıldığını öne sürmektedir. Ona göre kadının erkekle olan ilişkisine göre tanımlanması, hukuk dilinin mizojinist olması, zaman içerisinde kadınlara verilen hakların arttırılmış olması su götürmez gerçeklerdir. Ancak verilen haklar dikkatle okunduğu takdirde kadının konumu daha sağlıklı bir biçimde görülecek ve hukukun gündelik yaşamda uygulanışına ilişkin verilerle okunması daha kesin sonuçlar verecektir. Ayrıntılı bilgi için bk. Thomas, Y. (1994). The division of the sexes in Roman law. P. Schmitt (Ed.). *A history of women in the West: from ancient goddesses to Christian saints* Vol. I (G. Duby&M. Perrot, Eds.) (A. Goldhammer, Çev.) (83-138). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

⁵⁰⁹ Eşinin otoritesine tâbi olmayan kadınlar evlendiklerinde *matrona* unvanı almaktadır. Bu da “anne” sözcüğü olan *materden* türemiş bir sözcüktür ve yine kadın evlilikle adlandırılmış olmaktadır (Thomas, 1994: 118).

⁵¹⁰ Ulpianus’un söylediği gibi Roma’da “kadın kendi ailesinin başlangıcı ve sonudur”. Kadının soyu devam ettirme, sahip olduğu zenginliği aktarma gibi bir durumu olmadığı için evlat edinmesi mümkün değildir (Thomas, 1994).

⁵¹¹ Erektile disfonksiyon yaşayan ya da hadım olan erkeklerin de evlendikleri ve evlat edinme ya da eşin çocuğuna babalık yapma gibi yollarla çocuk sahibi oldukları görülmektedir (Thomas, 1994).

⁵¹² Olasılıkla ordudaki erkek gereksinimini karşılamak ve aile kavramının gençliğin değişen ahlak yapısı nedeniyle karşı karşıya olduğu tehdidi gidermek için böyle bir biçimlendirmeye gidildiği düşünülebilir (Sawyer, 1996: 18).

girmiş olan *lex Iulia de adulteriis* (Zina üzerine Iulius/Augustus yasası) ve MS. 9 yılında yürürlüğe girmiş olan *lex Papia Poppaeadır* (Papius-Poppeus yasası). Bu yasalara göre özetle 25-60 yaş arasındaki erkek yurttaşlarla 20-50 yaş arasındaki kadın yurttaşlar evlenmekle yükümlüdür. Eşin ölmesi sonucu dul kalanlar eşin ölüm tarihinden iki ya da üç yıl içinde evlenmelidir. Boşanma durumunda ise yine yurttaşlar on sekiz ay içerisinde evlenmekle yükümlüdür. Evlenmesi gerekenler evlenmemeleri durumunda ceza almaktadır. Evlenip çocuk sahibi olanlar (*ius liberorum*) bazı ayrıcalıklar kazanmaktadır. Örneğin erkekler bu durumda yasal koruyucu görevlerinden kurtulurken kadınlar da yasal eylemleri için koruyucu zorunluluğundan kurtulmaktadır.⁵¹³ Azat edilmiş kölelerle senatör sınıfı arasındaki evlilikler yasaklanmıştır. Böyle birliktelikler yasal evlilik sayılmamaktadır. Zina, evli bir kadının eşinden başka bir erkekle yaşadığı cinsel ilişki olarak tanımlanmaktadır ve ilk defa bu yasalarla cinsel suçlar kamu suçu olarak cezalandırılmıştır. Evans Grubbs evlenmemiş olanlar için var olan cezaların 320 yılında Constantinus tarafından kaldırıldığını, V. yüzyılın başında ise çocuğu olmayan evli çiftlere verilen cezaların kaldırıldığını dile getirmektedir (2022:83-87). Buna karşın Hunter da yine Constantinus'un 331 yılında tek taraflı boşanma taleplerinin nedenlerine ciddi kısıtlamalar getirdiğini, 542'de Iustinianus tarafından yasaklanmaya çalışılana kadar karşılıklı boşanma talebinin de cezasız kaldığını aktarmaktadır (Hunter, 2007: 586). IV. ve V. yüzyıllarda fermanlar biçiminde çıkan yasalar, yani *leges generales*, genellikle imparatora iletilen sorunlara verilen yanıtlar şeklinde oluşturulsa da evrensel ölçekte uygulanmak üzere yürürlüğe konmaktaydı. Bu dönemde evlilik hala ailelerin arasında yapılan yasal bir işlem olarak görülmekte ve evliliğin amacı ise ailenin zenginliğinin ve statüsünün aktarılacağı yasal çocuklar dünyaya getirmek olarak kabul edilmektedir. Bu döneme kadar nişan sözleşmelerinin yasal bağlayıcılığı yoktu, ancak daha sonra nişan sözleşmesini feshetmek bazı finansal cezalarla sınırlandırıldı. Kadının babasının rızası daha da önemli hale getirildi. 25 yaş altı kız çocukları bağımsız olsalar (*sui iuris*) da evlilikler için baba rızası zorunlu hale geldiği için bu konuda bağımsız olamadılar. Ancak ortalama yaşam süresi nedeniyle birçok genç kadının evlenirken hala yaşayan bir *paterfamiliası* olmayabiliyordu. IV. yüzyılın sonlarında artık *tutela mulierum*, yani kadınların koruyucuya olan gereksinimi artık eski bir yasa olarak görülmekteydi. Yine de 25 yaş altı tüm erkek ve kadınlar bir *curatora* tâbiydi, finansal konularda 12 yaş altı çocuklar ise *curatordan* çok *tutor impuberum* tâbiydi. Geç Antikçağ ya da Erken Ortaçağ'da özellikle Hristiyanlığın ortaya çıkışıyla evliliğin getirdiği yüklerden bağımsız olabilmek adına bakirelik

⁵¹³ Tüm kadınlar en yakın erkek akrabasının otoritesine tâbi olmuştur. Koruyuculuk otoritesi her zaman erkek işi (*munus virile*) olarak görüldüğünden sorumluluk erkekten erkeğe aktarılmıştır. Buna karşın pek çok kadın “dul” kaldığı halde çocuklarını yetiştirebilmiştir. I. yüzyılın sonlarına doğru ise özgür ya da azatlı bir kadın yalnızca babası ya da efendisi tarafından serbest bırakıldıysa bir koruyucuya tâbi edilmiştir (Thomas, 1994).

yemini eden kadınlar çoğalmaktaydı. Hristiyanlık örgütsel bir yapı haline geldiğinde ise bazı aileler çeyiz vermekten kurtulmak için kız çocuklarını bakirelik yemini etmeye zorluyordu. 332 yılında çıkarılan Constantinus yasasıyla nişanlı kalmak için en fazla süre 2 yıl olarak belirlendi. Theodosius öncesi nişana zorlanan 12 yaş üstü kız çocuğu bu nedenle annesini ve koruyucusunu dava edebilirken Theodosius’la birlikte anneler koruyucularla eşit bir role sahip oldular. V. yüzyıl sonunda erkekle kadının evliliğe katkısının aynı olmasına, yani kadının çeyizi ile erkeğin evlilik öncesi hediyelerinin eşit değerde olmasına karar verildi.

Boşanma konusunda ise IV. yüzyıla kadar çok kısıtlama yoktu. MÖ. I. yüzyılda *manus* yöntemi dışında bir yöntemle evli olan kadınlar tek taraflı eşlerini boşama hakkına sahipken bir süre sonra *manus*⁵¹⁴ yöntemiyle evlenen kadınlar da bu hakka sahip olmuşlardı. Erkekler zaten çok erken dönemden itibaren eşlerini özellikle zina ya da başka kötü davranış nedeniyle eşlerini tek taraflı boşayabiliyordu. Boşanmanın geçerli olabilmesi için bunun şahitler önünde olması gerekiyordu. Özellikle zina durumunda bir erkeğin eşini kesinlikle kamuya açık bir biçimde boşaması gerekmektedir, aksi halde zina yapan eşini boşamadığı için kadın satıcılığıyla (*lenonicium*) suçlanmak durumunda kalıyordu (Evans Grubbs, 2022: 102-191).

Augustus’la başlayan değişim kadınların hukuksal anlamda daha özgür hareket edebilmelerine kısmen de olsa katkı sağlamıştır. Augustus üç çocuk doğuran özgür kadınların ve dört çocuk doğuran azatlı kadınların (*ius liberorum*) akrabalarının koruyuculuğundan muaf tutulmalarını sağlamıştır. Claudius ise özgür kadınlar için bu koruyuculuğu tamamen kaldırmıştır, yine de azatlı kadınların bu hakka sahip olabilmeleri için hala dört çocuk doğurmaları beklenmiştir. Birçok kadın çeyiz haricinde kendi servetlerini yönetebilmiş, vasiyet bırakabilmiştir. Kadınlar kendi işlerini kendileri görmeye başlamıştır. Bazıları yasal işlemler yürütebilmiş, kamu kurumlarına kendi hukuksal kapasitelerini ispat edebilmişlerdir. Birkaçı işyeri sahibi olabilmiş, birkaçı tüccar olabilmiş ve hatta gemi nakliye şirketi kurabilmiştir. Bunlara karşın kadınlar birçok yasağa da tâbi tutulmuştur. İnsanlar üzerinde güçleri olmadığı için koruyucu olamamışlar, evlat edinememişlerdir. “Erkek işi” olarak tanımlanmaya devam eden tüm görevlerden uzak tutulmuşlardır (Thomas, 1994).

Hukuksal metin ve uygulamaların Augustinus’un görüşleriyle benzerliğinin temelinde yine ataerki ve erkek merkezilik yer almaktadır. Ancak söz konusu benzerlikler arasında bazı noktalar özellikle vurgulanmaya değerdir. Kadının “daha zayıf cinsiyet” oluşuna dair inanç halihazırda çağın yaygın inançlarından biri olarak hem hukukçuların metinlerinde hem de

⁵¹⁴ Bu yöntemle evlilik I. yüzyılın son yıllarında oldukça azalmış ve sonucunda da tamamen bırakılmıştır. Augustus döneminde birkaç örneği kalmış olsa da Tiberius döneminde tamamen yok olduğu görülmektedir (Thomas, 1994).

Augustinus'un metinlerinde yer almaktadır. Evliliğin erkekle kadının birlikteliği oluşu da birebir Augustinus'un kabul ettiği bir görüştür. Kaldı ki ona göre zaten doğanın işleyişine uygun olan da budur. Evliliğin amacının çocuk olduğu düşüncesi Augustinus'un eserlerinde sık sık vurgulanmaktadır, hatta ona göre cinsel ilişki ve şehvetin kötülüğünü iyiye çeviren şey de tam olarak budur. Zinanın suç sayılması da Augustinus'un oldukça vurguladığı konulardan biridir. Birçok sefer zinacıdan söz ederken erkekleri de bu suçun failleri olarak aktarsa da çoğunlukla zinacı olarak ele aldığı kişinin kimliğinden bağımsız olarak kadın olduğu görülmektedir. Dolayısıyla yasalarda zina ile ilgili ifadelerde zinanın evli bir kadının eşinden başka bir erkekle girdiği ilişki olarak tanımlanması da bu önyargısında etkili olmuş olabilir. Tüm bu benzerlikler içerisinde en çarpıcısı ise evliliklerde cinsel ilişkinin zorunlu olmaması ve bir evliliğin evlilik sayılabilmesi için rızanın yeterli görülmesidir. Augustinus'a göre çiftlerin çocuk dünyaya getirme amacını taşııyorsa cinsel ilişkiye girmemeleri gerektiğini, girseler de bunun affedilebilir bir günah olduğunu sürekli dile getirmektedir. Elbette ki Paulus'un görüşlerini takip ediyor olsa da Augustinus'un görüşlerinin oluşumunda yasaların da evliliği yalnızca rıza temelli tanımlamalarının etkili olduğu düşünülebilir. Son olarak da cinsel istismar konusuna değinmek yerinde olacaktır. Augustinus iffetin bedeninde değil ruhun erdemi olduğunu, bedeninde geçiciliği nedeniyle de kişinin rızası olmayan bir cinsel istismara maruz kalması durumunda kadının kendisini öldürmemesini salık vermektedir.⁵¹⁵ Kadınlar bu travma nedeniyle Lucretia örneğinde olduğu gibi kendilerini öldürdükleri için Augustinus'un verdiği bu öğüt benzer biçimde Iustinianus'un *Codex*'inde de yer almaktadır. Beden işçiliği yapan kadınların yasalar tarafından cezalandırıldığı belirtilen kısımda “zorla ve rızaları olmaksızın” cinsel istismara uğrayan kadınların bu eylemden sorumlu tutulmamaları gerektiği yönünde karar bildirirken cinsel istismar mağduru kadınların itibarlarının bu eylemle yok olmadığını, başkalarıyla evliliklerinin de yasaklanmaması gerektiğini belirtmektedir (Lefkowitz ve Fant, 2016: 144).

3.3.2. Günlük Yaşam Uygulamalarının⁵¹⁶ Etkisi

Roma'da kadınlar çoğunlukla erkeğe ait olarak tanımlanan görev ve mekânlardan dışlanmış ve bir anlamda “içerideki yabancılar” olmuşlardır (Phang, 2022: 10). Yine de bu yabancılığın derecesi bağlı bulundukları sosyal sınıflara göre değişmiş ve sınıflarına göre kendileri için belirlenmiş konumlara sahip olmuşlardır: Sosyal ve ekonomik bakımdan

⁵¹⁵ Bk. 2.2.2.5.6. *Cinsel İstismar* başlıklı bölüm.

⁵¹⁶ Kadınların sosyal yaşamda hangi kısıtlamalara tâbi tutulduklarını ya da hangi serbestliklere sahip olduklarını yine erkek yazarlardan öğrenmek durumundayız. Ancak tümüyle erkek yazarlara güvenmek oldukça yanlış olacaktır. Çünkü erkek yazarların aşırı ahlakçı ajandalarla kadınları olduğundan daha “serbest” bir yaşam içerisinde göstererek suçlama olasılıkları yüksektir. Yine de tümüyle bir kenara atılamayacak olan bu kanıtlara tedbirli yaklaşmak yerinde olacaktır (Phang, 2022).

ayrıcalıklı olan soylu kadınlar, orta sınıfa mensup kadınlar, köle kadınlar ve kentli-köylü fakir kadınlar. Senatör ya da atlı sınıfına mensup soylu kadınlar siyasi ve askeri görevlerden dışlanmış, erkeğe ait olarak tanımlanmış görevlerden uzak tutulmuş, kamu görevlerine atanmaları ve avukatlık icra etmeleri yasaklanmıştır. Aynı sınıftan evlenmeleri zorunlu kılınarak ailenin mülkünü artırma hedefli evlilikler yapmaları sağlanmıştır. Yine de kendi hakları çerçevesinde toprak sahibi olabilmüşler ve hami olarak da oldukça etkili olmuşlardır. Ayrıca rahibe ve bağışçı gibi kamusal roller üstlenmişlerdir. Haklarında oldukça bilgiye sahip olduğumuz orta sınıfa mensup kadınlar ise soylu kadınlar için tanımlanan idealleri kendi idealleri olarak benimsemişlerdir. Daha alt sınıfa mensup kadınlar oldukça görünmez olmakla birlikte çoğu kez evin erkeği çalışamaz halde olduğu için “erkek işi” yapmıştır. Köle kadınlar ise hem kadın olarak “kadınsı işlerle” hem de köle olarak “cinsel sömürüyle” iki kat baskı altında yaşamlarını sürdürmüşlerdir (Phang, 2022). Yine kadınlar özellikle *Roma Africa*’sında ebe, kadın hastalıkları doktoru, süt anne, nadir de olsa öğretmen olabilmüşlerdir (De Marre, 2002). Dolayısıyla homojen bir grup olmayan kadınların ekonomik ve sosyal durumları çerçevesinde yaşamları biçimlenmiştir. Brown’ın (1988: 15) bu konuda aktardığı bir alıntı durumu trajikomik bir biçimde özetlemektedir: Daldisli Artemidorus *Oneirocritica*’sında zengin ve özgür kadınların arabayla kamuya açık alanlarda gezinmeyi rüyalarında görmelerinin saygın bir din görevliliği elde edeceklerine işaret ettiği gerekçesiyle iyi olduğunu, öte yandan yoksul kadınların kamuya açık alanlarda bulunduklarını rüyalarında görmelerinin yalnızca fuhuşla ilişkilendirilebileceğini belirtmektedir (I, 56). Kısacası kadınlara, eğer sosyal ve ekonomik açıdan ayrıcalıklı değillerse, rüyalarında bile bunu görmeleri hak görülmemiştir. Buna karşın soylu kadınlar yanlarında birden çok kişiyle dolaşırken orta sınıfa mensup kadınlar arkadaşları, akrabaları ya da köleleriyle, alt sınıfa mensup kadınlar ise yanlarında kimse olmadan dolaşabilmüşlerdir. Bu tamamen kadınların sahip olmaları beklenen *pudicitia* (edep) ile ilgilidir. Alt sınıfa mensup kadınların halihazırda *pudicitia*ya sahip olmaları beklenmediği için onların yanında birileri olmasına gerek duyulmamıştır.

Kadınlar yalnız sosyal ve ekonomik bakımdan statülere ayrılmamıştır. Cinsel statüler de kadınlara nasıl davranılması gerektiğinin mesajlarını vermektedir. Kadınlara özgü erdemler arasında yer alan *pudor* (utanç duyabilirlik), *pudicitia* (edep) ve *castitas* (iffet) oldukça övülmüştür. Evlilik öncesi bakire olmak ve yalnızca evlilik içerisinde cinsel ilişkiye girmek *pudicitia* olarak tanımlanmış ve sıklıkla yüceltilmiştir. Rahibeler hariç tüm kadınların evlenmesi, evli kadınların ise yasal çocuklar doğurması beklenmiştir. Phang’ın (2022) vurguladığı gibi ataerkil tarım toplumlarında kadınların cinsel itibarları konumlarını belirleyen yegane şey olmuştur. *Pudicitianın* en belirgin ve yüceltilen örneğini ise *matronalar*

oluşturmaktadır. *Matrona* evli, sosyal statüsü yüksek, soylu sınıfa mensup kadınlar olarak tanımlanmaktadır—elbette bu tanım yasal değildir. *Matrona*lara yolda karşılaştığı kamu görevlilerinin bile yoldan çekilmeleri için dokunma hakkı yokken düşük sınıflar için olasılıkla bu kısıtlayıcı ayrıcalıklar geçerli değildi. *Pudicitiadan* yoksun olarak tanımlanan kadınlar özellikle düşük sınıflara mensup olan köleler, beden işçileri, genelev sahipleri ve oyunculardır. Bu kadınlar sıklıkla cinsel olarak erişime açık ve onurlu bir cinsel itibardan yoksun olarak bilinmekteydiler. Kadınlar genel olarak eve ait kabul edilmektedir. Bu nedenle sıklıkla evcimen erdemler olan dindarlık, tutumluluk, sıkı çalışma ve yün eğirmeleriyle övülmüşlerdir. Söz konusu erdemlerin övülmesinin altında yatan düşünce ise bir evli kadın ne denli ev içindeki işlerle meşgul olursa o kadar evin dışına çıkamayacak olmasıdır. Böylelikle kadının zina yapma riski ortadan kaldırılmış olmaktadır. Ancak özellikle soylu kadınlar bununla çelişkili yaşamlar sürdürmüşlerdir. Eşleriyle sosyalleşmiş, festivallere ve tiyatrolara katılabılmış, toprak alım satımı yapabılmış, büyük borçlara imza atabilmişlerdir (Phang, 2022).

Evlilikler romantik bir amacın aksine tamamen pratik bir amaçla gerçekleştirilmiştir. Bir erkek eşle kadın eşin birleştiği evliliğin amacı çocuklar dünyaya getirmek olmuştur. Brown Roma İmparatorluğu’nun zirvede olduğu II. yüzyılda ortalama yaşam beklentisinin 25 olduğunu, çocukluğu atlatanların dahi risklerinin hala devam ettiğini, yüz erkekten dördünün ve kadınlar için daha azının ancak 50 yaş sonrasını görebildiğini aktarmaktadır. Bu nedenle yurttaşların çocuk dünyaya getirmeyi, dolayısıyla evliliği ölümsüzlüğün bir yolu olarak tercih ettikleri ve doğaya kendilerinin yerine geçecek başka bir varlık⁵¹⁷ bırakma düşüncesiyle hareket ettiklerini belirtmektedir (1988: 6). Benzer biçimde Phang da (2022) yasal çocuklar doğurmanın toplumu devam ettirmek, mülkü aile soyu içerisinde aktarmak ve soyu devam ettirmek için gerekli görüldüğünü dile getirmektedir. Evlilik içerisindeki hiyerarşide erkek her zaman en başta gelmiştir ve kadının da ona itaat etmesi beklenmiştir. İmparatorluk döneminde kadınlar yasal bakımdan birçok hakka sahip olabilmişlerse de kültürel olarak kadınların eşlerine itaat etmeleri beklenmiş ve erkekler de resmi olmayan bir biçimde eşlerinin koruyucuları rolünü üstlenmiştir (Sessa, 2018: 92). Çoğu kez kız çocukları yaşlı erkeklerle evlenmesine ve birçoğu doğumda ölmesine karşın “dul” kadınlar da azınlık değildir. “Dul” kadınların evlenmeleri beklense de “dul” olmalarının getirdiği birçok özgürlük bulunmaktadır. Bu nedenle birçok kadın yeniden evlenmek yerine “dul” kalmayı tercih etmiştir (Sessa, 2018: 93). Evlilik dışında yasal olmasa da toplum içinde kabul gören bir birliktelik şekli de resmi nikahsız birlikteliktir

⁵¹⁷ Brown buna Lukianos’un *Demonax’ın Yaşamı* adlı eserinden (55) örnek vermektedir. Eserde Epiktetos *Demonax’a* bir filozofun kendisinden sonra doğaya bir yedek bırakması gerektiğini söyleyerek evlenmesini öğütlemektedir. Bu aslında ardında eser bırakarak ölümsüzlüğe ulaşma amacı güden Romalı aydınların düşünceleriyle paralel bir durumdur.

(concubinatus). Sıklıkla, Augustinus'un Adeodatus'un annesiyle uzun yıllar süren birlikteliğinin örnek verildiği bu yöntem olasılıkla sosyal statüsü düşük olduğu için gerçekleştirilemeyen evliliklere çözüm olarak kullanılmaktadır. Buna karşın resmi nikahsız birliktelikte kadın, evliliğin yasal olmasının getirdiği hiçbir hakka sahip değildir. Bu birliktelikten doğan çocuk da gayrimeşru sayıldığı için babasından miras kalamaz (Sessa, 2018: 94).

Zina olasılığı kadınların erdemlerinin utanç etrafında toplanmasına neden olmuştur. Daha suçu işlemeyen suçun gerçekleşmesine olanak tanıyacak her şeyden uzaklaştırılan kadınların evlilik içerisinde sadık olması beklenirken aynı şey erkekler için geçerli olmamıştır. Soylu erkeklerin yalnızca başka bir soylu erkeğin eşiyle zina yapması suç sayılmış, bunun dışında birçok kadınla, özellikle *pudicitia*dan yoksun olarak tanımlanan köleler, beden işçileri gibi alt sınıfa mensup kadınlarla ilişkiye girmelerine izin verilmiştir. Dahası anal penetrasyonu kendileri gerçekleştirmeleri kaydıyla erkek beden işçileri ve erkek kölelerle de ilişkiye girmeleri kabul görmüştür. Bir tek anal penetrasyonu kendisinin gerçekleştirmediği eşcinsel ilişki durumlarında ağır bir biçimde karışıklık görmüşlerdir. Çünkü bu durum, yani anal penetrasyona maruz kalma, kadına ya da köleye özgü olarak tanımlanmıştır (Phang, 2022).

Erkeklerin entelektüel uğraşlarla meşgul oldukları *otium* kadınlar tarafından lüks ve boş etkinlikler için kullanılmış görünmektedir. Özellikle kadınlar için eski ideallerden biri olan sıkı çalışma karşısında *otiuma* sahip olarak entelektüellik dışında bir uğraşla meşgul olmaları oldukça kötü karşılanmıştır. Phang (2022) duygusal iş yükünden söz etmektedir. Özellikle soylu kadınlar *otiumda* aile ilişkilerinin ve dostluklarının devamlılığı için bazı bağlantılar kurmak durumunda kalmışlardır. Örneğin eşinin terfi etmesini ya da mevcut konumunu korumasını sağlamak için güçlü kişilerle ilişkileri geliştirmeye odaklanmışlardır (Phang, 2022). Kadınlar tiyatro ve oyunları seyredebilmişlerdir, ancak Augustus'un başa geçişinden sonra oturdukları yerler erkeklerinkinden ayrılmıştır. Gladyatör oyunlarını dahi seyredebilen kadınlar yalnızca erkek atletlerin çıplak oldukları oyunları izleyememişlerdir. Augustus'un çıkardığı *Lex Iulia Theatralis* ile oturma sıraları düzenlenmiş ve kadınlar en arka sıraya oturmak zorunda bırakılmışlardır. Kaldı ki buradan sahneyi oldukça zor görebilmişlerdir. Yalnızca Vesta rahibeleri ya da soylu sınıfa mensup kadınlar öne oturma hakkına sahip olabilmıştır. Kamusal banyolar erkeklerin sosyalleşmesi için son derece uygun alanlardır, ancak kadınlar için bunun ne kadar geçerli olduğuna ilişkin çok az bilgimiz bulunmaktadır. Kimi banyolar kadın ve erkek için ayrı odalar sunarken kimileri farklı saatler sunmuştur. Yine kadınlar özellikle de eşleriyle birlikte yemeklere katılabilmişlerdir. Ancak alkol tüketimi sıklıkla gözetilmiştir. Erkeklerin sırf

sarhoş olabilmek adına düzenledikleri partilere (commissatio) katılamasalar da yemeklerde alkol tüketebilmişlerdir. Phang (2022) suyun çok güvenilir bir içecek olmadığı için günlük sıvı tüketimini karşılamak adına şarabın tercih edildiğini belirtmektedir. Bu da alt sınıflara mensup kadınların da kolaylıkla şarap tüketmesini açıklamaktadır.

Nadir örneklerden de olsa kadınların düzenlediği protestolar da mevcuttur. En ünlüsü ise *Lex Oppia*'nın feshine karşı yapılmış olandır. MÖ. 215'te kabul edilen *Lex Oppia*'nın MÖ. 195 yılında feshedilmesi için başvuruda bulunulmuştur ve kadınlar da buna destek olabilmek adına toplanmışlardır. Yasa Hannibal'in işgalleri sonucunda kısıtlamaya gidilmesi adına kadınların yaklaşık 15 gramdan fazla altın sahibi olmamalarına, renkli kıyafetler giymemelerine, kentte ya da kasabada dinsel törenler dışında araba sürmemelerine ilişkin kararlar içermektedir. Kadınların bu protestosuna Cato hararetli bir biçimde sert çıkmış ve eğer kadınlara bu haklar tanınırsa erkeklere boyun eğmeyeceklerini söylemiştir. Buna karşın kadınlar protestolarıyla başarılı olmuş ve *Lex Oppia*'nın feshedilmesine katkıda bulunmuşlardır (Phang, 2022).

Paulus'u erkek ve kadın ilişkileri konusunda birebir takip eden Augustinus için kadınlar için ayrılmış mekânlar ya da tanımlanmış görevler olması çok aykırı bir durum değildir. Dolayısıyla Roma İmparatorluğu sosyal yaşamında alışlageldiği üzere kadının yerinin evi olması Augustinus'un düşünceleriyle uyum içerisindedir. Halihazırda kadını çocuk doğuran bir kap, varlığını ise çocuk doğurmak olarak tanımlayan Augustinus içinde bulunduğu toplumun da görüşlerini ve yaşam biçimini birebir yansıtmaktadır. Kadınları sosyal ve ekonomik durumlarına göre değerlendirmemekle birlikte toplumdaki hiyerarşinin en alt tabakası olan ve fuhuşla özdeşleştirilen alt sınıfa mensup kadınları yargıladığı görülmektedir. Özellikle aktif olarak beden işçiliği yapan kadınları oldukça kötülese de toplumdaki düzenin bozulmaması adına da engellenmemeleri gerektiğini savunmaktadır.

Kadınları cinsel statülerine göre ayırmak Roma İmparatorluğu'nda alışılmış olduğu kadar Augustinus'un da Hristiyanlığı ve dolayısıyla Paulus'u takip ederek kadınları cinsel statülerine göre sınıflandırdığına ilişkin bilgileri sunmuştuk. Evli, bekar, "bakire" ve "dul" olmak üzere kadınları sınıflandırırken her birine kendi içerisinde bir değer atfetmiştir. Ancak bu değer sosyal yaşamda olduğu gibi *pudicitia* benzeri bir erdeme bağlıdır. Roma İmparatorluğu'nda olduğu gibi evli kadınlar iffetli oldukları, kendi sınırlarını bildikleri ve zinadan uzak durdukları sürece oldukça saygın kabul edilmektedir. Bekarlar ise vücut bütünlüklerini evliliklerine kadar korudukları, diğer tüm kadınlara yöneltilen uyarılara uydukları sürece kabul görmektedir. "Bakireler" Meryem'in yolundan gittikleri, şehvetten uzak kaldıkları ve tüm vakitlerini Tanrı'ya adadıkları için değerlidir. "Dul" kadınlar ise

evlenmelerine izin verilse de evlenmeyi tercih etmedikleri, iffetlerini korumaya devam edip tüm vakitlerini “bakireler” gibi Tanrı’ya hizmet etmeye adadıkları için son derece değer görmektedir.

Roma İmparatorluğu’nda olduğu gibi Augustinus için de evliliklerin amacı çocuklar dünyaya getirmektir. Hatta kendisinin çağında yeterince insan nüfusu olduğuna kanaat ettiği için buna da gerek duyulmadığını bildirmektedir. Yine de Augustinus erkekle kadının birlikteliğini ve bu birlikten çocukların doğmasını Tanrı’nın emretmesi nedeniyle evliliklerin de kutsal olduğunu öne sürmektedir. Resmi nikahsız birliktelik konusunda da kendisi en bilindik örnek olmakla birlikte bu birlikteliğin kadın için herhangi bir yasal getirisi olmayışı ile uzun yıllar birlikte olduğu ve oğlunun annesi olan kadının adını bile anmayışı oldukça paralellik göstermektedir. Zina konusunda içinde bulunduğu toplum ve yönetim mekanizmasıyla aynı fikirde olduğu gözlemlenen Augustinus için zina evli bir kadının başka bir erkekle birlikte olmasıdır. Yine de bir günah olarak tanımlandığı için hem erkeğe hem de kadına günah olduğunu sıklıkla vurgulamıştır. Oysa Roma İmparatorluğu toplumunda erkeğin başka bir soylu erkeğin eşiyle zina yapmaması kaydıyla birçok kadın ve erkekle birlikte olması doğal karşılanmaktadır.

Son olarak kadınların evlilik içerisinde erkeğe tâbi olması gerektiği düşüncesini hem Augustinus hem de Roma toplumu paylaşmaktadır. İmparatorlukla değişen ve fazlalaşan hakları öncesinde kadınların resmi olarak erkeğe tâbi oluşları bu haklarla birlikte toplumsal bir ön kabul olarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Augustinus için zaten Hristiyanlık öğretilerinin etkisinde olduğu için bu tâbi olmayı kadın ve erkeğin yaratılışına bağlayarak kutsallaştırmıştır.

SONUÇ

Augustinus'un kadına ilişkin görüşlerini ve söz konusu görüşlerin oluşumunda etkisi olabilecek olgulardan din, felsefe, tıp ve kültürü irdeleyen bu çalışma Erken Ortaçağ'da mizojininin nasıl işlediğine, Augustinus gibi önemli bir dini figürün görüşlerinin mizojini konusunda ne derece özgün olduğuna, yaşamın birçok alanıyla yine mizojini söz konusu olduğunda ne kadar ortak söylemlerde bulunduğuna ilişkin verileri ve bulguları ortaya koymaktadır. Mizojiniyi ele alan araştırmacılar ya Augustinus'un da aralarında bulunduğu Kilise babalarının eserlerinden birkaç örnekle mizojinist olduklarını öne sürmekte ya da doğrudan günümüze odaklanmaktadır. Her ne kadar birçok söylemi birebir aynı olsa da her bir Kilise babasının tüm eserleri incelenerek düşünce yapıları ortaya konulmalıdır. Böylelikle en küçük ayrıntı bile ortaya çıkacak, bu küçük ayrıntılar mizojinin tarihini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Yine mizojiniyi anlatmak için birkaç Eskiçağ ya da Ortaçağ örneği verildikten sonra doğrudan günümüze geçildiğinde tarihsel olarak bilgi eksikliği oluşmakta ve bu bilgi eksikliği nedeniyle mizojinin ne kadar eski ve köklü olduğu, ne denli kolektif bilincimize işlediği görülmemektedir. Elbette ki bütün verileri tek bir eserde toplamak mümkün değildir; dolayısıyla en azından bunu başlıklara bölerek yapmak bu bilgi eksikliğini giderecek ve mizojini tarihini tam anlamıyla gözler önüne serecektir. Bu amaçla yalnızca Augustinus'un eserlerine odaklandığımız bu çalışma patristik dönem söz konusu olduğunda yalnızca bir başlangıç olarak görülmelidir.

Bu çalışmanın konusu mizojinist yazın olduğundan verileri değerlendirmek için kullanılan yöntem feminist içerik analizi olmuştur. Bunun yanında gerektiğinde kodlama ve tema oluşturma gibi yöntemlerden yararlanılmıştır. Tüm bu yöntemler Augustinus'un görüşlerinin daha net bir biçimde anlaşılmasını sağlamanın yanında onun görüşlerini bilimsel bir düzen içerisinde sıralamaya yardımcı olmuştur. Oldukça verimli bir yazar olarak tanımlanan Augustinus'un tüm külliyatı, bu külliyatın tümünü *the Augustinian Heritage Institute* ile işbirliği içerisinde İngilizceye çevirme amacını taşıyan New City Press'in de açıkladığı gibi 132 eserden oluşmaktadır. Çalışmamızda tüm külliyatına ulaşılmasa da bu sayıya oldukça yakın olan 92 adet eseri incelenmiştir. Bunların içinden sanatsal ve politik kaygı gütmeyen vaazları ve mektupları gerçek düşüncelerine ulaşma olasılığının en yüksek olduğu eserlerdir ve çalışmamızda derinlemesine incelenmişlerdir. Ayrıca sadece Augustinus'un kadının cinsiyetine ilişkin doğrudan açıklamaları yaptığı kısımlar değil, aynı zamanda tanıdığı kadınlar, tarihsel kimlikler ve dini figürler üzerinden yaptığı yorumlar ya da bulunduğu imalar da dikkate alınmıştır. Dolayısıyla ortaya Augustinus'un kadına ilişkin görüşlerinin daha açık ve geniş bir

haritası çıkmıştır ki bu da din, felsefe, tıp ve kültür üzerinden tartışma yapılmasını kolaylaştırmıştır.

Augustinus'un eserleri tarandığında ruhbanî mizojinin en temel özelliği olan ikiliklere sıklıkla başvurduğu görülmüştür. Bu ikilikler iyi kadın-kötü kadın şeklinde olduğu kadar Tanrı-şeytan, Tanrı-Mesih, Mesih-Kilise, Mesih-erkek, ruh-beden ve nihayetinde erkek-kadın şeklindedir. Tüm bu ikilikler içinde ise kadın hep erkekten sonra gelmekte, her zaman ondan aşağı kalmaktadır. Ruh ve beden karşılaştırıldığında daha yüce olan ruh erkekle, daha aşağı olan kadın bedenle ilişkilendirilmiştir. Tanrı insan ruhunun yasal anlamda erkek eşidir, kadın ise şeytanın yardımcısıdır. Mesih'in başı Tanrı, Kilise'nin başı Mesih, erkeğin başı Mesih iken kadının başı erkektir ve erkek kadın ikilisinde erkek kadından her zaman daha üstündür. Aralarındaki farklara karşın erkeğin niteliği her zaman kadının niteliklerinden üstündür. Yine mizojininin olmazsa olmazı erili norm alma özelliği de Augustinus'un eserlerinde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Kadına ilişkin olumlu sayılabilecek görüşleri hep erkekle kıyaslanarak ortaya atılmıştır. Örneğin Adem ve Havvalar insandır değil, Ademler kadar Havvalar da insandır ya da kadın ve erkek arasında yalnızca biyolojik bir fark vardır demek yerine kadının erkekten farkı biyolojisi şeklinde ifade etmektedir; her insan günahları ölçüsünde esenliğe ulaşacaktır ifadesi yerine kadınlar için de öte dünyada esenlik vardır ifadesi yer almaktadır. Yine Augustinus'a göre kadınlar yalnızca cinsiyetlerinden dolayı erkeklerden farklılardır ve cinsiyetleri kadın olduğu için erkeğe tâbi olmaları gerekmektedir. Dolayısıyla ona göre biyoloji bakımından erkek kadından yine üstün olmaktadır. Augustinus erkeğin bu üstünlüğünün karşısında yine kadının biyolojisiyle ilişkilendirdiği işlevleri nedeniyle kadını cinsel ilişkiye girilen—daha da doğrusu kullanılan— varlık, şehvet uyandıran varlık, çocuk doğurma dürtüsüne sahip varlık, insan türünün devamlılığını sağlamasına karşın işlevi bir kap olmakla sınırlanan varlık olarak tanımlamaktadır. Erkeğe göre işlevini tanımladığı kadını tam anlamıyla bedenine indirgediği açıktır. Dahası yine kadınları bedenlerine indirgeyerek erkeklerle girdiği ya da girmedigi cinsel ilişkiye göre de tanımlamaktadır. Kadın için iki seçeneğin mevcut olduğunu söyleyerek bir kadının ya bakire kalması gerektiğini ya da anne olması gerektiğini vurgulamaktadır. “Bakire” kadın tüm yaşamını Tanrı'ya hizmete adayacağı için en değerli olanıdır, aynı şekilde “dul” kadın da evlenmesine izin olmasına karşın cinsel ilişkiye girmemeyi tercih ediyorsa o da “bakire” kadınlar kadar değerlidir ve tüm zamanını Tanrı'ya hizmet etmeye adanmalıdır. Böylelikle bu kadınların tek bir efendisi vardır; öte yandan evli kadınların iki efendisi bulunmaktadır, biri Tanrı, diğeri eşi. Evli kadın hem eşine hem de Tanrı'ya hizmet edeceğinden Tanrı'ya çok vakit ayıramayacaktır, bu da onu “bakireler” ve cinsel ilişkiye

girmeyen “dul” kadınlardan daha az değerli yapmaktadır. Yine de bu hiyerarşi kadının bireysel kimliğine ve sahip olduğu cinsel statüye ne kadar uygun davranıp davranmadığına bağlanmıştır.

Augustinus’un mizojinist kimliği ile pragmatist kimliğinin çatışmaları sonucunda kimi noktada kadınları erkeklerle eşit konumlandığı, kimi noktada kadınları kendi şartları uyarınca yücelttiği ama nihayetinde kadının cinsiyetinden gelen zayıflığı nedeniyle erkeğe tâbi olması gerektiğini söylediği anlaşılmaktadır. Literatür taraması aşamasında Augustinus’un mizojinist ifadelerinin yoğunluğuna karşın kadınlara saygı duyup onları yücelttiğine ilişkin görüşlere sıkça rastlanmıştır. Dolayısıyla çalışma başlangıcında bu görüşlerle paralel sonuçlar elde edilmesi öngörülmüştür. Ancak çalışma sonlandığında Augustinus’un kadınları erkeklerle eşit konumlandırması, kadınları yüceltmesi gibi olumlu durumların altında otorite kabul ettiği kişileri desteklemek, liderlik ettiği toplumun her kesimi tarafından kabul görmek, dinin ortaya çıktığı andan itibaren kurulan sosyal düzenin devamlılığını sağlamak gibi ajandalar olduğu saptanmıştır. Bu, hem Eskiçağ ve Ortaçağ Yunan-Roma dünyasında *ἀρμονία* ya da *concordiaya* (uyum) atfedilen önemle hem de tek tanrılı dinlerin Tanrı’yı düzenle ilişkilendirmeleriyle açıklanabilir: Örneğin Augustinus’a göre evliliklerin uyum içerisinde olması kadının erkeğe tâbi oluşuyla mümkündür. Bunu da kadının başının erkek, erkeğin başının Mesih olduğuna ilişkin Paulus’un sözleriyle açıklamaktadır. Bu durum evliliğin dinin tasvip ettiği bir biçimde ilerlemesini sağlayacağından uyum getirecektir. Dahası Augustinus beden işçiliğini fuhuş olduğu gerekçesiyle yanlış olarak tanımlasa da beden işçilerinin toplumun en alt tabakası olduğunu, beden işçileri tamamen engellenirse toplumun düzeninin bozulacağını dile getirmektedir. Bu da fuhuşun tekrar tekrar bir günah olduğunu söylemesine karşın sırf toplumsal düzenin esenliği için beden işçiliğini görmezden gelmesine açık bir örnektir. Yine Hristiyanlıkta boşanmak ancak zina gerekçesiyle gerçekleşebiliyorken Augustinus’un bu durumda dahi evliliğin sürdürülebileceğini ima etmesi de düzene bakış açısını göstermektedir. Ayrıca annesinin babasından ve babasının annesinden fiziksel ve olasılıkla psikolojik şiddet görmesine karşın annesini ideal Hristiyan bir kadın olarak resmetmesi de bu konudaki bakış açısına bir başka örnektir. Çünkü annesi eşinden şiddet görse de eşi pagan olsa da o ölene dek evliliğini sürdürmüş ve hatta eşinin Hristiyan olmasına da katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla Augustinus’a göre Monica dinen uygun görüldüğü gibi eşine tâbi olarak evliliğini sürdürmüş ve evliliği içerisindeki uyumu, düzeni korumuştur. Nihayetinde çalışmanın araştırma ve literatür tarama evrelerinde öngörüldüğü üzere “mizojinist olsa da kadınlara saygı duymaktadır” şeklinde özetlenebilecek argümanların aksine mizojinist ve pragmatist olduğu sonucuna varılmıştır.

Son olarak kadın cinsiyetini açıklarken sıklıkla ele aldığı cinsel ilişki, şehvet, beden arzusu gibi kavramlara olan kötücül ve küçümseyici bakış açısı da vurgulanmalıdır. Augustinus’a göre cinsel ilişki insanın cennetten kovulmasının sonucunda verilen bir cezadır. Bu ceza ancak yasal bir evlilik bağı içerisinde çocuklar dünyaya getirerek iyi bir şeye dönüştürülebilir. Ancak zina, fuhuş gibi şehvet içeren suçların yanında evlilik içerisinde şehvet duyularak girilen cinsel ilişki de çok masum değildir. Buna karşın evlilik içerisinde şehvetin bağışlanması olması evliliğin getirdiği bir başka iyiliktir. Yine de şehvet insanın kontrolünü kaybetmesine, mantığıyla davranışlarını yönetmesine engel olduğu için birçok filozofa göre olduğu gibi Augustinus’a göre de kaçınılması gereken bir dürtüdür. Kontrolü kaybetmenin yanında Eskiçağ Yunan ve Roma filozofları tarafından sürekli övülen *σωφροσύνη* veya *temperantia* ve *continentia* kavramlarının oluşmasını engelleyen bir aşırılık olduğu için Augustinus’a göre şehvetin kötü olması olağandır.

Toplum yetiştirdiği yazarı, yazar da içinden çıktığı toplumu biçimlendirmektedir; bu herkesçe bilinen bir gerçektir. Bu düşünceden hareketle Augustinus’un ne ölçüde toplumsal olgulardan etkilendiği de araştırılmıştır. Ayrıca mizojini, özellikle de Eskiçağ ve Ortaçağ’da mizojini konusunda yapılan her türlü çalışma için toplumdan gelen karşıt görüşlü sorgulamaların ekseninde yalnızca söz konusu yazarın eserlerinin dikkate alındığı örnekler bulunmaktadır. Bu olasılığa karşın üçüncü bölümün varlığı elzem görünmüştür. Din, felsefe, tıp ve kültür Augustinus’un çağı ve felsefi görüşleri uyarınca sınırlandırılmıştır. Böylelikle Augustinus’un söylemlerinin oluşumunda hangi olgunun etkisi olduğu saptanmıştır. Bunun sonucunda ise Augustinus’un kendisinden önceki Hristiyan din görevlileri ve Hristiyan filozoflar başta olmak üzere pagan filozoflar, tıp doktorları, hukukçular ve kanunlar ile çok paralel görüşlere sahip olduğu bulunmuştur. Farklı olduğu noktalarda da söz konusu farklılık tartışılmıştır. Ancak çalışmanın özellikle bu bölümünden çıkan sonuç mizojininin toplumun kolektif bilincine derinlemesine işlemiş olduğu ve toplumun her katmanından ezici çoğunlukta aktörle sürdürüldüğüdür.

Daha ileri düzeyde araştırmalar için Augustinus’un da dahil olduğu Kilise babalarıyla patristik filozoflar tüm eserleri dikkate alınarak incelenmelidir. Ancak Ortaçağ Latin Batı felsefesinde mizojininin daha iyi anlaşılabilmesi adına skolastik filozoflar da bu çalışmalara dahil edilerek karşılaştırmalı içerik analizi yapılmalı ve mizojinist düşüncelerde bir değişim varsa bu değişim uzun uzadıya tartışılmalıdır. İslam felsefesi, Yahudi felsefesi ve Bizans felsefesinin de dahil edilebileceği çalışmalarda yapılacak karşılaştırmalı içerik analizi bizlere çok daha kesin bir sonuç verecektir. Bu felsefe sistemlerinin de kaynaklarını Antik Yunan ve

Roma felsefesinden aldıkları düşünöldüğönde Ortaçağ Latin Batı felsefesiyle karşılaştırılarak ortaya çıkabilecek değışikliklere göre Ortaçağ'da mizojiniyi anlamlandırmanınıza çokça fayda sağlayacaktır.



KAYNAKÇA

- Agustín. (1985). *Obras completas: réplica a Juliano (obra inacabada) (libros I-III)* (Cilt XXXVI). (L. Arias, Çev.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín. (1985). *Obras completas: réplica a Juliano (obra inacabada) (libros IV-VI)* (Cilt XXXVII). (L. Arias, Çev.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín. (1989). *Obras completas: cuestiones sobre heptateuco* (Cilt XXVIII). (O. De La Fuente, Çev.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ağaoğulları, M. A., Türk, D., Yalçinkaya, A., Yılmaz, Z., & Zabcı, F. (2011). *Sokrates'ten Jacobenlere: Batı'da siyasal düşünceler*. (M. A. Ağaoğulları, Ed.) İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Allison, G. (2020, Ocak 16). *What does "this rock" refer to in Matthew 16:18*. 09 08, 2021 tarihinde The Gospel Coalition: <https://www.thegospelcoalition.org/article/what-does-this-rock-refer-to-matthew-1618/> adresinden alındı
- Altınel, T. S. (2017, Haziran). Soyun önemi bağlamında Yahudi-Haşmoni Krallığı ve Vaftizci Yahya. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(52), 115-138.
- Anderson, B. S., & Zinsser, J. P. (1988). *A history of their own: women in Europe from prehistory to the present* (Cilt 1). New York: Harper& Row Publishers.
- Apostolic Fathers*. (1981). (J. B. Lightfoot, Çev.) Baker Book House.
- Apostolic Teaching and Constitutions*. (1886). A. Roberts, & J. Donaldson (Ed.), *The Ante-Nicene Fathers: Fathers of the Third and Fourth Centuries. Lactantius, Venantius, Asterius, Victorinus, Dionysius, Apostolic Teaching and Constitutions, Homily, and Liturgies* (J. Donaldson, Çev., Cilt 7). Edinburgh: T&T Clark.
- Aquilina, M., & Bailey, C. (2012). *Mothers of the Church*. Indiana: Our Sunday Visitor.
- Aristoteles. (1932). *Politics*. (H. Rackham, Ed., & H. Rackham, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.
- Aristoteles. (1943). *Generation of animals*. (A. L. Peck, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.

- Ashbrook Harvey, S. (2006). Women and words: texts by and about women. F. Young, L. Aynes, & A. Louth (Ed.) içinde, *The Cambridge history of early Christian literature* (s. 382-390). Cambridge: Cambridge University Press.
- Atwill, J. (2011). *Caesar's Messiah: the Roman conspiracy to invent Jesus*. Charleston: CreateSpace.
- Audu, S. D., & Eregare, E. O. (2021). Women and Christianity in Africa. O. Yacob-Haliso, & T. Falola (Ed.) , *The Palgrave handbook of African women's studies* (s. 2151-2168). İsviçre: Palgrave Macmillan.
- Augustine. (1839). *Opera Omnia* (Cilt Tomus Tricesimus). (D. Caillau, Ed.) Paris: Parent-Desbarres.
- Augustine. (1841). *Opera Omnia* (Cilt Tomus Tertius-Pars Altera). (J. Migne , Ed.) Paris: J. P. Migne.
- Augustine. (1841). *Opera Omnia* (Cilt Tomus Septimus). (J. Migne, Ed.) Paris: J. P. Migne.
- Augustine. (1841). *Opera Omnia* (Cilt Tomus Decimus). (J. Migne, Ed.) Paris: J. P. Migne.
- Augustine. (1841). *Opera Omnia* (Cilt Tomus Decimus-Pars Altera). (J. Migne, Ed.) Paris: J. P. Migne.
- Augustine. (1847). *Seventeen short treatises*. (İngiliz Kilisesi Üyeleri, Çev.) Oxford: John Henry Parker.
- Augustine. (1865). *Opera Omnia* (Cilt Tomus Quartus-Pars Prior). (J. Migne, Ed.) Paris: J. P. Migne.
- Augustine. (1865). *Opera Omnia* (Cilt Tomus Quintus- Pars Altera). (J. Migne, Ed.) Paris: J. P. Migne.
- Augustine. (1873). *The Works of Aurelius Augustine* (Cilt VIII). (M. Dods, Ed., W. Findlay, & S. Salmond, Çev.) Edinburgh: T&T Clark.
- Augustine. (1887). *Nicene& Post-Nicene Fathers: St. Augustine: Anti-Pelagian writings* (Cilt V). (P. Schaff, Ed.) Edinburgh: T&T Clark.
- Augustine. (1902). *Opera Omnia* (Cilt Tomus Secundus). (J. Migne, Ed.) Paris: Garnier Freres.
- Augustine. (1910). *The soliloquies of St. Augustine*. (R. E. Cleveland, Çev.) Boston: Little, Brown and Company.

- Augustine. (1950). *Against the Academics*. (J. J. O'Meara, Çev.) Westminster: The Newman Press.
- Augustine. (1955). *Treatises on marriage and other subjects*. (C. T. Wilcox, C. Huegelmeier, J. McQuade, M. Ligouri, R. Russell, J. Lacy, & R. Wentworth Brown, Çev.) Washington: The Catholic University of America Press.
- Augustine. (1962). *The City of God (Books I-VII)*. (D. Zema, & G. Walsh, Çev.) Washington: The Catholic University of America Press.
- Augustine. (1981). *Letters 165-203 (Cilt IV)*. (W. Parsons, Çev.) Washington: The Catholic University of America Press.
- Augustine. (1981). *Letters 204-270 (Cilt V)*. (W. Parsons, Çev.) Washington: The Catholic University of America Press.
- Augustine. (1989). *Letters 1*-29* (Cilt VI)*. (R. Eno, Çev.) Washington: The Catholic University of America Press.
- Augustine. (1990). *Sermons (1-19) (Cilt I)*. (E. Hill, Çev.) Brooklyn: New City Press.
- Augustine. (1990). *Sermons (20-50) (Cilt II)*. (E. Hill, Çev.) Brooklyn: New City Press.
- Augustine. (1991). *Sermons (51-94) (Cilt III)*. (E. Hill, Çev.) Brooklyn: New City Press.
- Augustine. (1992). *Sermons (148-183) (Cilt V)*. (E. Hill, Çev.) Brooklyn: New City Press.
- Augustine. (1992). *Sermons (94A-147A) (Cilt IV)*. (E. Hill, Çev.) Brooklyn: New City Press.
- Augustine. (1992). *Treatises on various subjects*. (M. S. Muldowney, H. B. Jaffee, M. F. McDonald, L. Meagher, C. Eagan, & M. E. DeFerrari, Çev.) New York: Fathers of the Church.
- Augustine. (1993). *Sermons (184-229Z) (Cilt VI)*. (E. Hill, Çev.) Brooklyn: New City Press.
- Augustine. (1993). *Sermons (230-272B) (Cilt VII)*. (E. Hill, Çev.) Brooklyn: New City Press.
- Augustine. (1994). *Sermons (273-305A) (Cilt VIII)*. (E. Hill, Çev.) Hyde Park: New City Press.
- Augustine. (1994). *Sermons (306-340A) (Cilt IX)*. (E. Hill, Çev.) Hyde Park: New City Press.
- Augustine. (1995). *Arianism and other heresies*. (R. Teske, Çev.) Hyde Park: New City Press.
- Augustine. (1995). *De Doctrina Christiana*. (R. Green, Çev.) Oxford: Clarendon Press.

- Augustine. (1995). *Sermons (341-400) (Cilt X)*. (E. Hill, Çev.) Hyde Park: New City Press.
- Augustine. (1997). *Sermons (Newly Discovered Sermons) (Cilt XI)*. (E. Hill, Çev.) Hyde Park: New City Press.
- Augustine. (1998). *Confessions*. (H. Chadwick, Çev.) Oxford: Oxford University Press.
- Augustine. (1999). *The Retractions*. (M. Bogan, Çev.) Washington: The Catholic University of America.
- Augustine. (2002). *Saint Augustine: The Immortality of the Soul, The Magnitude of the Soul, On Music, The Advantage of Believing, On Faith in Things Unseen*. (H. Dressler, Ed.) Washington: The Catholic University of America Press.
- Augustine. (2002). *The Works of Saint Augustine: On Genesis*. (E. Hill, Çev.) Hyde Park: New City Press.
- Augustine. (2004). *Against Julian*. (M. Schumacher, Çev.) Washington: The Catholic University of America Press.
- Augustine. (2004). *Nicene&Post-Nicene Fathers: St. Augustine: Homilies on the Gospel of John, Homilies on the first epistle of John, Soliloquies (Cilt VII)*. (P. Schaff, Ed.) Edinburgh: T&T Clark.
- Augustine. (2006). *The Manichean Debate*. (R. Teske, Çev.) Hyde Park: New City Press.
- Augustine. (2007). *Nicene& Post-Nicene Fathers: St. Augustine: the writings against the Manicheans and against the Donatists (Cilt IV)*. (P. Schaff, Ed.) Edinburgh: T&T Clark.
- Augustine. (2007). *Nicene&Post-Nicene Fathers: St. Augustine: Exposition of the book of Psalms (Cilt VIII)*. (P. Schaff, Ed.) Edinburgh: T&T Clark.
- Augustine. (2007). *Nicene&Post-Nicene Fathers: St. Augustine: On the Holy Trinity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises (Cilt III)*. (P. Schaff , Ed.) Edinburgh: T&T Clark.
- Augustine. (2007). *On Order*. (S. Borruso, Çev.) Indiana: St. Augustine's Press.
- Augustine. (2008). *Letters 131-164 (Cilt III)*. (W. Parsons , Çev.) Washington: The Catholic University of America Press.
- Augustine. (2008). *Letters 1-82 (Cilt I)*. (W. Parsons, Çev.) Washington: The Catholic University of America Press.

- Augustine. (2008). *Letters 83-130* (Cilt II). (W. Parsons, Çev.) Washington: The Catholic University of America Press.
- Augustine. (2008). *Responses to miscellaneous questions* (Cilt 12). (R. Canning, Ed.) Hyde Park: New City Press.
- Augustine. (2008). *The City of God (Books VIII-XVI)*. (G. Walsh, & G. Monahan, Çev.) Washington: The Catholic University of America.
- Augustine. (2008). *The City of God (Books XVII-XXII)*. (G. Walsh, & D. Honan, Çev.) Washington: The Catholic University of America Press.
- Augustine. (2019). *St. Augustine's Cassiciacum dialogues: on the happy life* (Cilt II). (M. Foley, Çev.) New Haven: Yale University Press.
- Augustinus. (1596). *Operum Tomi Quinti Pars*. Iacobus Stoer.
- Augustinus. (1841). *Opera Omnia* (Cilt Tomus Septimus). (J. Migne, Ed.) Paris: J.P. Migne.
- Augustinus. (1841). *Opera Omnia* (Cilt Tomus Octavus). (J. Migne, Ed.) Paris: J. P. Migne.
- Augustinus. (1877). *Opera Omnia* (Cilt Tomus Primus). (J. Migne, Ed.) Paris: Garnier Fratres.
- Augustinus. (1887). *Opera Omnia* (Cilt Tomus Tertius). (J. Migne, Ed.) Paris: Garnier Fratres.
- Augustinus. (1887). *Opera Omnia* (Cilt Tomus Sextus). (J. Migne, Ed.) Paris: Garnier Fratres.
- Aurelius Augustinus. (nd.). (Cooperatorum Veritas Societas) Documenta Catholica Omnia: https://www.documentacatholicaomnia.eu/20_40_0354-0430-_Augustinus,_Sanctus.html adresinden alındı
- Bailey, M. (2021). *Misogynoir transformed: black women's digital resistance*. New York: New York University Press.
- Baker, N. L. (2002). Prejudice. J. Worell (Ed.), *Encyclopedia of women and gender: sex similarities and differences and the impact of society and gender* (s. 865-877). San Diego: Academic Press.
- Bakhos, C. (2011). Rabbinic literature: Midrash. J. R. Baskin (Ed.) , *The Cambridge dictionary of Judaism & Jewish culture* (s. 508). Cambridge: Cambridge University Press.
- Baran Tekin, D. (2014). Mani ve öğretileri (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hitit Üniversitesi, Çorum.

- Barnard, L. W. (1972). *Athenagoras: A study in second century Christian apologetic*. Paris: Éditions Beauchesne.
- Baron, S. W. (2021). *Judaism: Periodization*. 01 25, 2022 tarihinde Britannica Online Encyclopedia: <https://www.britannica.com/topic/Judaism#ref35167> adresinden alındı
- Barton, G. A. (1922). On the trial of Jesus before Sanhedrin. *Journal of Biblical Literature*, 41(3/4), 205-211.
- Bartůněk, J., & Dadák, P. (2015). Colours of the Roman empire: could minorities be authorities? *AD ALTA: Journal of Interdisciplinary Research*, 5(2), s. 7-11.
- Baskin, J. R. (2011). Torah. J. R. Baskin (Ed.) , *The Cambridge dictionary of Judaism & Jewish culture* (s. 610). Cambridge: Cambridge University Press.
- Basow, S. A. (2002). Androcentrism. J. Worell (Ed.) , *Encyclopedia of women&gender: Sex similarities and differences and the impact of society on gender* (Cilt I, s. 125-135). San Diego: Academic Press.
- Baydar, V. (2013). Popüler kültürde mizojini. *Turkish Studies*, 8(151), 151-165.
- Baydar, V., Kılıç, C., Serpen, A. S., & Günay, G. (2019). Kadın düşmanlığı ölçeğinin Türkçe formunun geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Fe Dergi: Feminist Eleştiri*, 11(2), 65-77.
- Beauvoir, S. (2021). *İkinci Cinsiyet* (Cilt 1). (G. Acar Savran, Çev.) İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Beekes, R. (2010). *Etymological dictionary of Greek (Volum I-II)*. Leiden: Brill.
- Bellan-Boyer, L. (2003). Conspicuous in their absence: women in early Christianity. *CrossCurrents*, 53(1), s. 48-63.
- Bem, S. L. (1993). *The lenses of gender: Transforming the debate on sexual inequality*. New Haven: Yale University Press.
- Bernau, A. (2012). Medieval antifeminism. L. Herbert McAvoy, & D. Watt (Ed.) , *The history of British women's writing, 700-1500* (Cilt 1, s. 72-82). London: Palgrave Macmillan.
- Bloch, R. (1987). Medieval misogyny. *Representations*, 20(Special Issue), 1-24.
- Bloch, R. H. (1991). *Misogyny of Western romantic love*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Blondel , M. (2011). Does Christian philosophy exist as philosophy? G. Sadler (Ed.) , *Reason fulfilled by revelation: The 1930s Christian philosophy debates in France* (G. Sadler, Çev., s. 141-149). Washington: The Catholic University of America Press.
- Booth, E. (1977). St. Augustine's «notitia sui» related to Aristotle and the early neo-Platonists. *Augustiniana*, 27(1/2), s. 70-132.
- Booth, E. (1979). St. Augustine's «notitia sui» related to Aristotle and the early neo-Platonists. *Augustiniana*, 29(1/2), s. 97-124.
- Borland, J. A. (1991). Women in the life and teachings of Jesus. Paper 110. *Faculty publications and presentations*, s. 105-116. Mart 10, 2023 tarihinde https://digitalcommons.liberty.edu/sor_fac_pubs/110/ adresinden alındı
- Bornstfin, D. (1982). Antifeminism. *Dictionary of the Middle Ages* (Cilt 1, s. 322-325). New York: Charles Scribner's Sons.
- Børresen, K. E. (2013). Matristics. A. Di Berardino (Ed.) , *Encyclopedia of Ancient Christianity* (Cilt 2, s. 730-735). Illinois: InterVarsity Press.
- Børresen, K. E. (2015). Female metaphors, from Scripture to Julian's Showings. K. E. Børresen, & A. Valerio (Ed.) , *The Bible and the women: Middle Ages and the Early Modern Era: Volume 6.2 : The High Middle Ages* (s. 167-180). Atlanta: SBL Press.
- Bozkur, B., Gündoğdu , M., & Uzun, B. (2019). Mizojini ölçeği'nin geliştirilmesi: geçerlilik ve güvenirlik çalışması. *EJERCongress 2019 Bildiri Kitabı*, (s. 184-191).
- Brandl, L. (1975). Early Christianity in Africa : North Africa, The Sahara, The Sudan, Central and East Africa: a contribution to Ethnohistory. *Présence Africaine*(96), 467-495.
- Bréhier, É. (1931). Y a-t-il une philosophie chrétienne? *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38(2), 133-162.
- Brennan, B. (1988). Augustine's De Musica. *Vigilae Christianae*, 42(3), 267-281.
- Brom, R. H. (2004, Ağustos 10). *Peter the rock*. 09 08, 2021 tarihinde Catholic Answers: <https://www.catholic.com/tract/peter-the-rock> adresinden alındı
- Brown, P. (1988). *The body and society: men, women, and sexual renunciation in early Christianity*. New York: Columbia University Press.

- Burnet, R. (2011). Figure des apôtres dans le premier christianisme. *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses [En ligne]*, 118. doi:<https://doi.org/10.4000/asr.955>
- Burns, J. P. (2010). Cyprian of Carthage. D. Patte (Ed.) , *The Cambridge dictionary of Christianity* (s. 296). Cambridge: Cambridge University Press.
- Burton, E. D. (1916). Spirit, soul, and flesh: πνεῦμα, ψυχή, and σάρξ in the New Testament and other religious writings approximately contemporary with the New Testament. *The American Journal of Theology*, 20(4), 563-596.
- Cambron-Goulet, M., & Côté-Remy, F.-J. (2021). Plotinus and Porphyry on women's legitimacy in philosophy. I. Chouinard, Z. McConaughy, A. Medeiros Ramos, & R. Noël (Ed.) , *Women's perspectives on Ancient and Medieval Philosophy* (s. 179-199). İsviçre: Springer.
- Cameron, M. (2011, 10 21). *Does the Church have any "mothers"?* 10 31, 2021 tarihinde U. S. Catholic: <https://uscatholic.org/articles/201110/does-the-church-have-any-mothers/> adresinden alındı
- Capelle, W. (2006). *Sokrates'ten önce felsefe* (Çev. O. Özügül). İstanbul: Pencere Yayınları
- Cayré, F. (1936). *Manual of patrology and history of theology* (Cilt I). (H. Howitt, Çev.) Belgium: Desclée&Co.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Chadwick, H. (1998). *Saint Augustine: Confessions*. Oxford : Oxford University Press.
- Chadwick, H. (2006). Augustine. F. Young, L. Ayres, & A. Louth (Ed.) , *The Cambridge history of early Christian literature* (s. 328-341). Cambridge: Cambridge University Press.
- Chantraine, P. (1977). *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque: Histoire des mots*. Paris : Klincksieck.
- Christine de Pizan. (1982). *The Book of the city of ladies*. (E. J. Richards, Çev.) New York: Persea Books.
- Cilliers, L. (2006). Facts and fancies about male and female in Graeco-Roman medical theories. *Scholia*, 15, s. 53-77.

- Clark, G. (2015). *Monica: An ordinary saint*. Oxford: Oxford University Press.
- Clemens. (1831). *Titi Flavi Clementis Alexandrini opera omnia* (Cilt 1). (R. Klotz, Ed.) Leipzig: Schwicker.
- Clemens. (1857). *Clementis Alexandrini opera quae extant omnia*. (J. P. Migne, Ed.) Paris.
- Clement. (1896). The epistles of Clement (complete text). A. Menzies (Ed.) , *Ante-Nicene Fathers* (Cilt 9) (J. Keith , Çev.). Michigan: T&T Clark.
- Clement of Alexandria. (1960). *The exhortation to the Greeks, the rich man's salvation, and the fragment of an address entitled to the newly baptized*. (G. W. Butterworth, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.
- Code, L. (2002). Misogyny. L. Code (Ed.) , *Encyclopedia of feminist theories*. London: Routledge.
- Code, L. (2002b). Sexism. L. Code (Ed.) , *Encyclopedia of feminist theories*. London: Routledge.
- Cohick, L. H., & Hughes, A. B. (2017). *Christian women in the patristic world* . Michigan: Baker Academic.
- Cooper, D.-M. (2012). Was Tertullian a Misogynist? A re-examination of this charge based on a rhetorical analysis of Tertullian's work (Yayımlanmamış Doktora Tezi). The University of Exeter, Exeter.
- Cooper, J. C. (Ed.). (1996). *Dictionary of Christianity*. Chicago: Fitzroy & Dearborn.
- Cooper, S. A. (2016). The Platonist Christianity of Marius Victorinus. *Religions*, 7(122), 1-24.
- Copleston, F. (1993). *A history of philosophy: Medieval philosophy* (Cilt II). New York: Image Books.
- Cox-Miller, P. (Ed.). (2005). *Women in early Christianity: translations from Greek texts*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press.
- Coyle, J. K. (2009a). Characteristics of Manichaeism in Roman Africa. J. D. BeDuhn (Ed.) , *New light on Manichaeism* (s. 101-114). Leiden: Brill.
- Coyle, J. K. (2009b). *Manicheism and its legacy*. Leiden: Brill.
- Craik, E. M. (2015). *The 'Hippocratic' Corpus: content and context*. Londra: Routledge.

- Croix, G. d. (1963). Why were the early Christians persecuted? *Past&Present*(26), 6-38.
- Croix, G. d. (1964). Why were the early Christians persecuted? --A rejoinder. *Past&Present*(27), 28-33.
- Çoban, B. Z. (2008). Josephus'un gözüyle ilk dönem Yahudi fırkaları. *DEÜİFD*, XXVII, 57-69.
- Dan, J. (2011). Kabbalah. J. R. Baskin (Ed.) , *The Cambridge dictionary of Judaism & Jewish culture* (s. 352-353). Cambridge: Cambridge University Press.
- Davies, J. G. (1954). Was the devotion of Septimius Severus to Serapis the cause of the persecution of 202-3? *The Journal of Theological Studies*, 5(1), 73-76.
- De Marre, M. A. (2002). The role and position of women in Roman North African Society (Yayımlanmamış Doktora Tezi). The University of South Africa, Pretoria.
- DeConick, A. D. (2011). *Holy misogyny: why the sex and gender conflicts in the early Church still matters*. New York: Continuum.
- Decret, F. (2011). *Early Christianity in North Africa*. (E. Smither, Çev.) Cambridge: James Clarke&Co.
- Diogenes Laertios. (2004). *Ünlü filozofların yaşamları ve öğretileri*. (C. Şentuna, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Djomhoue, P., & Poucouta , P. (2016). The African Christian family life. I. A. Phiri, & D. Werner (Ed.) , *Anthology of African Christianity* (s. 1051-1054). Oxford: Regnum Books International.
- Documents of the second Vatican council*. (nd.). 11 26, 2021 tarihinde The Holy See: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index.htm adresinden alındı
- Dönmez, S. (2004). Ortaçağ felsefesi bir Hristiyan felsefesi midir? *Felsefe Dünyası*(40), 94-107.
- Durkheim, E. (1984). *The division of labour in society*. (W. D. Halls, Çev.) Londra: Macmillan.
- Edwards, J. H. (2019). Tertullian's views on women. *Evangelical Quarterly*, 90(4), s. 317-325.
- Eichbauer, M., & Brundage, J. A. (2023). *Medieval canon law* (second edition b.). London: Routledge.

- Eliade, M. (2003). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi: Gotama Budha'dan Hristiyanlığın doğuşuna* (Cilt II). (A. Berktaş, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Encyclopaedia, T. E. (Ed.). (1998, 07 20). *Catechetical school*. 09 29, 2021 tarihinde Encyclopedia Britannica: <https://www.britannica.com/topic/catechetical-school> adresinden alındı
- Encyclopaedia, T. E. (Ed.). (2020). *Scillitan martyrs*. 09 30, 2021 tarihinde Encyclopedia Britannica: <https://www.britannica.com/topic/Scillitan-Martyrs> adresinden alındı
- Epiktetos. (1888). *The Enchiridion or Manual*. (G. Long, Çev.) Prometheus Books.
- Epiktetos. (1925). *The discourses as reported by Arrian, the manual, and the fragments* (Cilt 1). (W. E. Oldfather, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.
- Epiphanius. (1915). *Ancoratus und Panarion* (Cilt 1-3). (K. Holl, Ed.) Leipzig: Hinrichs.
- Eusebius. (1890). Church history. P. Schaff, & H. Wace (Ed.) , *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* (P. Schaff, & H. Wace, Çev., Cilt I). Edinburgh: T&T Clark. 09 20, 2021 tarihinde <https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.iii.vii.xvii.html> adresinden alındı
- Eusebius. (1926). *The ecclesiastical history* (Cilt I). (K. Lake, Çev.) London: William Heinemann.
- Evans Grubbs, J. (2002). *Women and the law in the Roman empire: A sourcebook on marriage, divorce and widowhood*. London: Routledge.
- Evans, M. (2006). Sexism. B. S. Turner (Ed.) , *The Cambridge dictionary of sociology* (s. 546-547). Cambridge: The Cambridge University Press.
- Felix, M. (1977). Octavius. *Tertullian-Minucius Felix* (G. H. Rendall, Çev., s. 304-446). Cambridge: Harvard University Press.
- Finlay, B. (2003). Was Tertullian a misogynist? a reconsideration. *The Journal of the Historical Society*, III(3-4), s. 503-525.
- Fitzgerald, A. D. (Ed.). (1999). *Augustine through the ages: an encyclopedia*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing.
- Franek, J. (2013). Presocratic philosophy and the origins of religion. *Graeco-Latina Brunensia*, 18(1), 57-74.

- Frank, D. H. (2005). What is Jewish philosophy? D. H. Frank, & O. Leaman (Ed.) , *History of Jewish philosophy* (s. 1-8). Londra: Routledge.
- Frankel, T., & Braun , T. (2021). Law and culture. *Boston University Law Review Online*, 101(157), s. 157-176. [https://www.bu.edu/bulawreview/2021/12/30/law-and-culture/adresinden alındı](https://www.bu.edu/bulawreview/2021/12/30/law-and-culture/adresinden%20alindi)
- French, M. (2008). *From Eve to dawn: A history of women (Volume I: Origins)*. New York: The Feminist Press at the City University of New York.
- Frend, W. H. (2002). The Christian period in Mediterranean Africa, c. AD 200 to 700. J. D. Fage (Ed.) , *The Cambridge history of Africa: From c. 500 BC to AD 1050* (Cilt 2, s. 410-489). Cambridge: Cambridge University Press.
- Freyne, S. (2006). Galilee and Judaea in the first century. M. M. Mitchell, & F. M. Young (Ed.) , *The Cambridge history of Christianity: origins to the Constantine* (s. 37-51). Cambridge: Cambridge University Press.
- Garry, A., Khader, S. J. ve Stone, A. (2017). Introduction. A. Garry, S. J. Khader ve A. Stone (Eds.), *The Routledge companion to feminist philosophy* (1-10). New York: Routledge.
- Geiger, J. (2003). Monica, St. *New Catholic Encyclopedia* (Cilt 9, s. 810). Detroit: Thomson Gale.
- Gemara. (2011). J. R. Baskin (Ed.) , *The Cambridge dictionary of Judaism & Jewish culture* (s. 197). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilmore, D. D. (2001). *Misogyny: the male malady*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Gilson, E. (1955). *History of Christian philosophy in the Middle Ages*.
- Gilson, É. (2011). The notion of Christian philosophy. G. B. Sadler (Ed.) , *Reason fulfilled by revelation: The 1930s Christian philosophy debates in France* (G. B. Sadler, Çev., s. 128-140). Washington : The Catholic University of America Press.
- González Hernando, I. (2012). Santa Catalina de Alejandría. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, IV(7), 37-47.
- Goodnight, T. G. (2006). Controversy. T. O. Sloane (Ed.) , *Encyclopedia of rhetoric* (s. 179-181). Oxford: Oxford University Press.

- Grant, R. M. (1970). *Theophilus of Antioch: Ad Autolycum*. London: Oxford University Press.
- Grant, R. M. (1997). *Irenaeus of Lyons*. London: Routledge.
- Green, R. P. (1995). *Augustine: De doctrina Christiana*. Oxford: Clarendon Press.
- Gregorius Nyssenus. (2008). *De opificio hominis*. 01 15, 2022 tarihinde Documenta Catholica Omnia: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0330-0395__Gregorius_Nyssenus__De_opificio_hominis__MGR.pdf.html adresinden alındı
- Grey, M. (2003). Misogyny. C. Kramarae, & D. Spender (Ed.) , *Routledge international encyclopedia of women: global women's issues and knowledge* (Cilt 3, s. 1374-1377). Londra: Routledge.
- Gwynn, D. M. (2015). *Christianity in the Later Roman Empire: a sourcebook*. Londra: Bloomsbury.
- Hamell, P. J. (1968). *Handbook of patrology*. New York: Pauline Fathers and Brothers of the Society of St. Paul.
- Harmless, W. S. (Ed.). (2010). *Augustine in his own words*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Harnack, A. (1899). *History of dogma* (Cilt 5). (N. Buchanan, Çev.) Boston: Little, Brown and Company.
- Hasker, W. (2016). Christ and the shape of philosophy: A rejoinder to Moser. *Roczniki Filozoficzne, LXIV*(4), 55-65.
- Hasker, W. (2016). How Christian can philosophy be? *Roczniki Filozoficzne, LXIV*(4), 21-40.
- Hedstrom, D. B. (2019). Archaeology of Early Christianity in Egypt. D. K. Pettegrew, W. R. Caraher, & T. W. Davis (Ed.) , *The Oxford Handbook of Early Christian Archaeology* (s. 1-20). Oxford: Oxford University Press. 09 29, 2021 tarihinde <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199369041.001.0001/oxfordhb-9780199369041-e-21> adresinden alındı
- Hefele, C. J. (1871). *A history of the Christian councils from the original documents to the close of the council of Nicaea A. D. 325*. (W. R. Clark, Çev.) Edinburgh: T& T Clark.

- Henderson, J. (Ed.). (2003). *The apostolic fathers: Epistle of Barnabas, Papias and Quadratus, epistle to Diognetus, the shepherd of Hermas* (Cilt II). (B. D. Ehrman, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.
- Herodotos. (2007). *Tarih*. (M. Ökmen, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Hill, L. (2001). The first wave of feminism: were the stoics feminists? *History of Political Thought*, 22(1), s. 13-40.
- Hippolytus of Rome. (1962). *The apostolic tradition of Hippolytus*. (B. S. Easton, Çev.) ABD: Archon Books.
- Holland, J. (2006). *A brief history of misogyny*. London: Robinson.
- Hornblower, S., & Spawforth, A. (Ed.). (1999). *The Oxford classical dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Hunter, D. (2007). Sexuality, marriage and the family. A. Casiday , & F. Norris (Ed.) , *The Cambridge history of Christianity: Constantine to c. 600* (Cilt 2, s. 585-600). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutton, S. (2019). Women, philosophy and the history of philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, 27(4), 684-701.
- Ignatius. (1844). *S. Ignatii epistolae ad Ephesios, ad Magnesianos, ad Trallianos, ad Romanos, ad Philadelphenos, ad Smyrnaeos, ad Polycarpum*. (Lentner, Ed.)
- Ignatius. (2014). Epistle to the Ephesians. ANF01. *The Apostolic fathers: Clement of Rome, Mathetes, Polycarp, Ignatius, Barnabas, Papias, Justin Martyr* (P. Schaff, Çev., Cilt 1). Aeterna Press.
- III. Philosophical works. (1819-1893). P. Schaff (Ed.) , *Nicene and Post-Nicene Fathers Series II: Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, etc.* (Cilt 5, s. 605-673). Christian Classics Ethereal Library. 01 14, 2022 tarihinde <https://www.ccel.org/ccel/s/schaff/npnf205/cache/npnf205.pdf> adresinden alındı
- İncil (Ekim 2012 b.). (nd.). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi & Yeni Yaşam Yayınları.
- Izzet, V. (2012). Etruscan women: Towards a reappraisal. S. L. James, & S. Dillon (Ed.) , *A companion to women in the ancient world* (s. 66-77). USA: Blackwell Publishing.
- Jaeger, W. (1936). *The theology of the early Greek philosophers*. Oxford: Clarendon Press.

- Jaggar, A. M. ve Young, I. M. (Eds.). (2005). *A companion to feminist philosophy*. Massachusetts: Blackwell Publishing.
- Jugrin, D. (2016). The way of ἀνάλλυσις: Clement of Alexandria and the Platonic tradition. *Studia Philosophia Christianae*, 52(2), 71-94.
- Kaçar, T. (2003). Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hristiyanlığında İsa teolojisi tartışmaları. *AÜİFD*, XLIV(2), 187-206.
- Kalu, O. U. (2010). History of Christianity in Africa. D. Patte (Ed.) , *The Cambridge dictionary of Christianity* (s. 526-530). Cambridge: Cambridge University Press.
- Karatay, G. (2020). Tarihsel/toplumsal travmalar ve kuşaklararası aktarım biçimleri üzerine. *STED*, 29(5), 373-379.
- Kärkkäinen, V.-M. (2010). Church, concepts and life, cluster. D. Patte (Ed.) , *The Cambridge dictionary of Christianity* (s. 225-227). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaya, M. A. (2015). *İlk Çağ tarih ve uygarlığı*. Ankara: Pegem Akademi.
- Kaynak İltar, E., & Akçoru, R. (2021). Dinin bilimsel çalışmalara etkisi: Ortaçağ astronomisi (VI. YY – XIII. YY) örneği. *Kaygı*, 20(I), 239-263.
- Kaynak İltar, E., & Akçoru, R. (2021). Eğitim felsefesi bağlamında Doğu Roma İmparatorluğu'nda kadınların eğitimi. *Arkhe-Logos Felsefe Dergisi*(11).
- Kaynak İltar, E., & Akçoru, R. (2021). Principia Rhetorices adlı kitapçığın ışığında Erken Ortaçağ'da retorik: Augustinus ve Pseudo-Augustinus ikilemi. *Beytulhikme*, II(I), 321-346.
- Kelly, J. N. (2021, 10 20). *Apologist: Christianity*. 11 2, 2021 tarihinde Britannica Online Encyclopedia: <https://www.britannica.com/topic/Apologist> adresinden alındı
- Keuls, E. C. (1993). *The reign of the phallus: Sexual politics in ancient Athens*. Berkeley: The University of California Press.
- Kinder, D. M. (1987). The role of the Christian woman as seen by Clement of Alexandria (Yayımlanmamış Doktora Tezi). The University of Iowa, Iowa.
- King, H. (1998). *Hippocrates' woman: reading the female body in Ancient Greece*. Londra: Routledge.

- Krendel, A. (2022). From sexism to misogyny: can online echo chambers stay quarantined? I. Zempi, & J. Smith (Ed.) , *Misogyny as hate crime* (s. 99-118). New York: Routledge.
- Kubiś, A. (2020). The hemorrhaging woman and Jairus' daughter as representatives of Israel. An attempt at the symbolic reading of Mark 5: 21-43. *The Biblical Annals*, 10(3), s. 355-387.
- Kutsal Kitap. (nd.). Erişim adresi: <https://www.kutsalkitap.org/online-kutsal-kitap/> (01 22, 2022).
- Lampe, G. H. (Ed.). (1961). *Patristic Greek lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- LaValle Norman, D. (2022). *Early Christian women*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lázaro, E. A., & España-Chamorro, S. (2015). Images of Black people in Roman age through sculpture: identity and otherness. P. Ruggeri (Ed.) , *L'Africa Romana: momenti di continuità e rottura: bilancio di trent'anni di convegni L'Africa romana* (s. 2177-2186). Roma: Carocci editore.
- Leaney, A. C. (2008). *The Jewish and the Christian world 200 BC to AD 200*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leão, D. F., & Rhodes, P. J. (2016). *The laws of Solon: A new edition with introduction, translation and commentary*. London: I. B. Tauris Co. & Ltd.
- Lefkowitz, M. R., & Fant, M. B. (2016). *Women's life in Greece and Rome: A source book in translation*. London: Bloomsbury.
- Lefkowitz, M. R., & Fant, M. B. (2016). *Women's life in Greece and Rome: A source book in translation*. Londra: Bloomsbury Academic.
- Leone, A. (2007). Christianity and paganism, IV: North Africa. A. Casiday, & F. Norris (Ed.) , *The Cambridge history of Christianity: Constantine to c. 600* (Cilt 2, s. 231-247). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lerner, G. (1987). *The creation of patriarchy*. Oxford: Oxford University Press.
- Liddell, H. G., & Scott, R. (Ed.). (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Liddell-Scott's Greek-English lexicon. (1983). 7. Oxford: Clarendon Press.
- Lieu, J. M. (2006). *The Christian identity in the Jewish and Graeco-Roman world*. Oxford: Oxford University Press.

- Lieu, S. N. (2007). Christianity and Manicheism. A. Casiday, & F. Norris (Ed.) , *The Cambridge history of Christianity: Constantine to c. 600* (Cilt 2, s. 279-295). Cambridge: Cambridge University Press.
- Litwa, M. D. (2016). *Writings from the Greco-Roman world: Refutation of all heresies*. Atlanta: SBL Press.
- Livingstone, E. A. (Ed.). (1997). *The Oxford dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press.
- Logan, A. H. (2013). Origen (c. 185-254). I. S. Markham (Ed.) , *The student's companion to the theologians* (s. 103-112). West Sussex: Wiley & Blackwell.
- López, J. G. (1971). El problema de la filosofía Cristiana. *Scripta Theologica: Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 3(2), 529-535.
- Lorda, J. L. (2017, 10). El debate sobre la filosofía cristiana (1931). *Revista La Palabra*, 58-60. doi:<http://dx.doi.org/10.19053/issn.0121-8530>
- LSJ. (nd.). 10 14, 2021 tarihinde Perseus Digital Library: Greek Word Study Tool: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=logos&la=greek#lexicon> adresinden alındı
- Main Street Baptist Church of Lexington. (nd.). *Mothers of the Church*. 10 31, 2021 tarihinde Main Street Baptist Church of Lexington: <https://www.mainstreetbaptistchurchlexky.org/about-us/mothers-of-the-church> adresinden alındı
- Manne, K. (2016, 07 11). *The logic of misogyny*. 06 06, 2022 tarihinde The Boston Review: <https://bostonreview.net/forum/kate-manne-logic-misogyny/> adresinden alındı
- Manne, K. (2018). *Down girl: the logic of misogyny*. Oxford: Oxford University Press.
- Maritain, J. (1932). De la notion de philosophie chrétienne. *Revue Néo-Scholastique de Philosophie*(34), s. 153-186.
- Mavroudi, M. (2012). Learned women of Byzantium and the surviving record. E. Fisher, S. Papaioannou, & D. Sullivan (Ed.) , *Byzantine religious culture: Studies in honor of Alice-Mary Talbot*. Leiden: E. J. Brill.

- McGovan, R. J. (1987). Augustine's spiritual equality: the allegory of man and woman with regard to imago dei. *Revue des Etudes Augustiniennes*, 33, 255-264.
- Mercer, C. (2018). The philosophical roots of Western misogyny. *Philosophical Topics*, 46(2), 183-208.
- Meyers, C. (2011a). Women, ancient: Biblical representations. J. R. Baskin (Ed.) , *The Cambridge dictionary of Judaism & Jewish Culture* (s. 646-648). Cambridge: Cambridge University Press.
- Meyers, C. (2011b). Women, ancient: Israelite. J. R. Baskin (Ed.) , *The Cambridge Dictionary of Judaism & Jewish Culture* (s. 648-649). Cambridge: Cambridge University Press.
- Migne, J. P. (Ed.). (1800-1875). *Augustinus: Contra Julianum* (Cilt Patrologia Latina). 10 11, 2021 tarihinde https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_Contra_Julianum,_MLT.pdf adresinden alındı
- Migne, J. P. (Ed.). (1800-1875). *Hieronymus: Apologia Adversus Libros Rufini*. 10 11, 2021 tarihinde http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0347-0420,_Hieronymus,_Apologia_Adversus_Libros_Rufini,_MLT.pdf adresinden alındı
- Minns, D., & Parvis, P. (2009). *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*. New York: Oxford University Press.
- Monteils-Laeng, L. (2019). Platon et la vieillesse. *Revue de Philosophie Ancienne*, 37(2), 153-178.
- Monteverde, F. (Ed.). (nd.). Sant'Agostino: <https://www.augustinus.it/latino/index.htm> adresinden alındı
- Moran, B. (2013). *Edebiyat kuramları ve eleştirisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moreschini, C. (2012). Gregory Nazianzen and philosophy, with remarks on Gregory's cynicism. C. A. Beeley (Ed.) , *Re-reading Gregory of Nazianzus* (C. Chiodo, Çev., s. 103-122). Washington: The Catholic University of America Press.
- Moser, P. K. (2014). Philosophy and spiritual formation: from Christian faith to Christian philosophy. *Journal of Spiritual Formation & Soul Care*, 7(2), 258-269.
- Moser, P. K. (2016). Philosophy, Christian philosophy, and Christian faith: Reply to Hasker. *Roczniki Filozoficzne*, LXIV(4), 41-54.

- Moss, C. (2013). *The myth of persecution: how early Christians invented a story of martyrdom*. London: HarperCollins.
- Moss, C. R. (2010). The man with the flow of power: porous bodies in Mark 5:25-34. *Journal of Biblical Literature*, 129(3), s. 507-519.
- Musonius Rufus. (2020). *That one should disdain hardships: the teachings of a Roman stoic*. (C. E. Lutz, Çev.) New Haven: Yale University Press.
- Muttaqin, F. (2015). Feminist interpretation of the Quran as an ideological critique against patriarchy (an Indonesia context). *Jurnal Masyarakat & Budaya*, 17(1), 29-36.
- Mwania , P. (2017). The Justin Martyr's concept of logos spermatikos and its relevance to theological conversation in Africa today. *Roczniki Teologiczne*, LXIV(10), 189-204.
- Naddaf, G. (1995, 12 28). Plato's theologia revisited. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*(198).
- Nasr, S. H. (1973). The meaning and role of "philosophy" in Islam. *Studia Islamica*, 37, s. 57-80.
- (nd., 1). 09 05, 2022 tarihinde DDB: <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/NCAJNRHKPRHVHV5XU3YRFO365Z226PYK> adresinden alındı
- (nd., 2). 09 05, 2022 tarihinde DDB: <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/6DW2QMNKNGUUGXMSLU32NOHX5LF3XCGP> adresinden alındı
- Neusner, J., & Avery-Pack, A. J. (2004). *The Routledge dictionary of Judaism*. New York: Routledge.
- Niekerk, G. (2000). Stereotyping women in ancient Roman and African societies: a dissimilarity in culture. *Revue Internationale des droits de l'Antiquité, 3ème série*, XLVII, s. 365-379.
- Novak, D. (2020, Kasım 26). *Judaism under Roman rule*. Ağustos 30, 2021 tarihinde Encyclopedia Britannica: <https://www.britannica.com/topic/Judaism/The-Roman-period-63-bce-135-ce#ref35196> adresinden alındı

- Ogden, D. (2002). Controlling women's dress: gynaikonmoi. L. Llwellyn-Jones (Ed.) , *Women's dress in the ancient Greek world* (s. 203-226). Swansea: Duckworth ve The Classical Press of Wales.
- Oh, A. (2017). Edict of Septimius Severus and anti-Christian persecutions (AD 202). F. Curta, & A. Holt (Ed.) , *Great events in religion: An encyclopedia of pivotal events in religious history* (Cilt I, s. 194-196). California: ABC Clio.
- Ojalvo, D. (2013, Mayıs 8). *Judea Capta: Bir yıkım hikayesi*. Ağustos 30, 2021 tarihinde Şalom: https://www.salom.com.tr/arsiv/haber-86956-judea_capta__bir_yikim_hikyesi_.html adresinden alındı
- O'Neill, E. (1998). Disappearing ink: Early modern women philosophers and their fate in history. J. A. Kourany (Ed.) , *Philosophy in a feminist voice: Critiques and reconstructions* (s. 17-62). Princeton: Princeton University Press.
- Osborne, C. (2010). Clement of Alexandria. L. P. Gerson (Ed.) , *The Cambridge history of philosophy in Late Antiquity* (Cilt I, s. 270-282). Cambridge: Cambridge University Press.
- Owusu-Gyamfi, C., & Dei, D. (2022). Tertullian's moral theology on women and the accusation of misogyny. *Verbum et Ecclesia*, 43(1).
- Oxford Classical Dictionary (4th ed.) (nd.). Erişim adresi: <https://oxfordre.com/classics/page/3993> (02 01, 2023).
- Paludi, M. A. (1999). Sexism. *Women's studies encyclopedia* (s. 1292-1295). Westport: Greenwood Press.
- Passio PP. Perpetuae et Felicitatis. (1931). *The Passion of PP. Perpetua and Felicity MM.* (W. H. Shewring, Çev., s. 3-21). London: Sheed and Ward.
- Patte, D. (2010). Christian. D. Patte (Ed.) , *The Cambridge dictionary of Christianity* (s. 211). Cambridge: Cambridge University Press.
- Patte, D. (2010). Paul the apostle. D. Patte (Ed.) , *The Cambridge dictionary of Christianity* (s. 932-934). Cambridge: Cambridge University Press.
- Perkins, P. (2010). Peter. D. Patte (Ed.) , *The Cambridge dictionary of Christianity* (s. 947-948). Cambridge: Cambridge University Press.

- Perowne, S. H. (2021, Şubat 25). *Herod*. Eylül 1, 2021 tarihinde Encyclopedia Britannica: <https://www.britannica.com/biography/Herod-king-of-Judaea> adresinden alındı
- Phang, S. E. (2022). *Daily life of women in Ancient Rome*. California: Greenwood.
- Philogelos*. (2000). (R. D. Dawe, Ed.). München& Leipzig: K. G. Saur Verlag.
- Philogelos the laugh addict: the world's oldest joke book*. (2008). (W. Berg, Çev.). Londra: Yudu.com.
- Plato. (1903). *Platonis opera*. (J. Burnet , Ed.) Oxford: Oxford University Press.
- Plato. (1937). *The Republic: Books I-V* (Cilt I). (P. Shorey, Ed., & P. Shorey, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.
- Plato. (1961). *Laws* (Cilt I). (R. G. Bury, Ed., & R. G. Bury, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.
- Pomeroy, S. B. (1995). *Goddesses, whores, wives, and slaves: women in classical antiquity*. New York: Schocken Books.
- Porphyrios. (1986). *Porphyry's letter to his wife Marcella*. (A. Zimmern, Çev.) Grand Rapids: Phanes Press.
- Radford Ruether, R. (2012). *Women and redemption: a theological history*. Minneapolis: Fortress Press.
- Radford Ruether, R. (2014). Sexism and misogyny in the Christian tradition: liberating alternatives. *Buddhist-Christian Studies*, 34, 83-94.
- Ramelli, I. (2009). *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts*. (D. Konstan, Çev.) Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Reinharz, S. (1992). *Feminist methods in social research*. New York: Oxford University Press.
- Renan, E. (1882). *Marc Aurèle et la fin du monde antique*. (C. Lévy, Ed.) Paris: Ancienne Maison Michel Lévy Frères.
- Rendall, G. H. (1977). Introduction. Tertullian, & M. Felix , *Tertullian: Apology, De Spectaculis; Minucius Felix* (T. H. Glover, & G. H. Rendall , Çev., s. 304-313). Cambridge: Harvard University Press.

- Roberts, J. M. (2011). *Dünya tarihi: Tarihöncesi çağlardan 18. yüzyıla* (Cilt I). (İ. Erman, Çev.) İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Rotelle, J. E. (Ed.). (1990). *The works of Saint Augustine: Sermons I (1-19) on the Old Testament*. (E. Hill, Çev.) New York: New City Press.
- Rozee, P. D. (1999). Misogyny. H. Tierney (Ed.) , *Women's studies encyclopedia G-P* (s. 945-946). Westport: Greenwood Press.
- Rudolph, K. (2002). Maniheizm. *Gazi Üniveristesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002(1), 378-393. (M. Bıyık, Çev.)
- Sadler, G. B. (2007). Saint Catherine of Alexandria, patroness of Christian philosophers, inspiration for contemporary Christian philosophy? *The Alexandrian*, I(1), 1-13.
- Sadler, G. B. (2011). *Reason fulfilled by revelation: The 1930s Christian philosophy debates in France*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Sadler, G. B. (2012). The 1930s Christian philosophy debates. *Acta Philosophica*, II(21), 393-406.
- Sadler, G. B. (nd.). *Christian philosophy: The 1930s French debates*. 10 11, 2021 tarihinde Internet Encyclopedia of Philosophy: <https://iep.utm.edu/chri1930/> adresinden alındı
- Saguy, A., & Stuart, F. (2008). Culture and law: beyond a paradigm of cause and effect. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 619(Cultural sociology and its diversity), s. 149-164.
- Saidi, C. (2021). A history of African women from origins to 800 CE: bold grandmas, powerful queens, audacious entrepreneurs. O. Yacob-Haliso, & T. Falola (Ed.) , *The Palgrave handbook of African women's studies* (s. 1027-1044). İsviçre: Palgrave Macmillan.
- Sakallı-Uğurlu, N. (2003). Cinsiyetçilik: kadınlara ve erkeklere ilişkin tutumlar ve çelişik duygulu cinsiyetçilik kuramı. *Türk Psikoloji Yazıları*, 6(11-12), 1-20.
- Salisbury, J. E. (2021). *Perpetua*. 09 30, 2021 tarihinde Encyclopedia Britannica: <https://www.britannica.com/biography/Perpetua-Christian-martyr> adresinden alındı
- Sawyer, D. F. (1996). *Women and religion in the first Christian centuries*. Londra: Routledge.

- Schafer, J. (2020, 11 02). *Words have power*. 06 09, 2023 tarihinde Psychology Today: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/let-their-words-do-the-talking/201011/words-have-power> adresinden alındı
- Schaff, P. (1885). *Ante-Nicene Fathers: The Twelve Patriarchs, excerpts and epistles, the Clementia, Apocrypha, decretals, memoirs of Edessa and Syriac documents, remains of the first age* (Cilt 8). Edinburgh: Christian Classics Ethereal Library.
- Schaff, P. (2012). *Nicene and Post-Nicene Fathers: Theodoret, Jerome, Gennadius and Rufinus: historical writings* (Cilt III). Michigan: Christian Classics Ethereal Library.
- Schaff, P., & Wace, H. (Ed.). (1819-1893). *A Select library of the Nicene and Post-Nicene fathers of the Christian Church: The seven ecumenical councils* (Cilt XIV). Edinburgh: T&T Clark.
- Schaff, P., & Wace, H. (Ed.). (1996). *Select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church: The seven ecumenical councils* (Cilt 14). Oregon: Sage.
- Seneca. (2008). *Dialogues and essays*. (J. Davie, Çev.) Oxford: Oxford University Press.
- Sessa, K. (2013). *Daily life in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaw, D. M. (2020). Restoring a hemorrhaged identity: the identity and impact of the bleeding woman in Luke 8: 40-56. *Bulletin for Biblical Research*, 30(1), s. 64-85.
- Sherwin-White, A. N. (1964). Why were the early Christians persecuted --An amendment. *Past&Present*(27), 23-27.
- Smyrna, P. o. (2014). Epistle to the Philippians. ANF01. *The Apostolic fathers: Clement of Rome, Mathetes, Polycarp, Ignatius, Barnabas, Papias, Justin Martyr* (P. Schaff, Çev., Cilt 1). Aeterna Press.
- Soranos. (1991). *Gynecology*. (O. Temkin, Çev.) Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Stein, D. E. (2008). The noun שִׁשָּׁ (ʾÎŠ) in Biblical Hebrew. *The Journal oof Hebrew Structures*, 8(1), 2-24.
- Stone, A. (2007). *An introduction to feminist philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- Stone, M. (2000). *Tanrılar kadınken*. İstanbul: Payel Yayınları.

- Strabo. (1954). *The geography of Strabo*. (H. L. Jones, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.
- Syrda , J. (2020). Spousal relative income and male psychological distress. *Psychology Bulletin*, 46(6), 976-992.
- Tertullian. (1999). B. Clack (Ed.) , *Misogyny in the Western philosophical tradition* (s. 49-58). Palgrave Macmillan.
- Tertullianus. (1957). *De Virginibus Velandis*. (V. Bulhart, Editör) 23 05, 2023 tarihinde The Tertullian Project: https://www.tertullian.org/latin/de_virginibus_velandis.htm adresinden alındı
- Tertullianus. (1985). *De Exhortatione Castitatis*. (C. Moreschini, Editör) 05 23, 2023 tarihinde The Tertullian Project: https://www.tertullian.org/latin/de_exhortatione_castitatis.htm adresinden alındı
- Tertullianus. (2003). *Tertulliani De Cultu Feminarum Libri Duo*. 05 23, 2023 tarihinde The Tertullian Project: https://www.tertullian.org/latin/de_cultu_feminarum_1.htm adresinden alındı
- Tertullianus. (2014). On the apparel of women. A. C. Coxe (Ed.) , *Ante-Nicene Fathers: Fathers of the Third Century. Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second* (S. Thelwall, Çev.). Edinburgh: T&T Clark.
- Teselle, E. (2010). Patristics. D. Patte (Ed.) , *The Cambridge dictionary of Christianity* (s. 930). Cambridge: Cambridge University Press.
- Teselle, E. (2010). Tertullian, Quintus Septimius Florens. D. Patte (Ed.) , *The Cambridge dictionary of Christianity* (s. 1215). Cambridge: Cambridge University Press.
- Teske, R. J. (2003). Augustine, St. *New Catholic Encyclopedia* (Cilt 1, s. 852-868). Detroit: Thomson Gale.
- The SBL Handbook of Style*. (2014). Atlanta: SBL Press.
- Thijssen, H. (2018). *Condemnation of 1277*. 10 27, 2021 tarihinde Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/condemnation/> adresinden alındı
- Thomas, Y. (1994). The division of the sexes in Roman law. P. Schmitt , G. Duby, & M. Perrot (Ed.) , *A history of women in the West: from ancient goddesses to Christian saints* (A.

- Goldhammer, Çev., Cilt I, s. 83-138). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Thomas, Y. (2002). The division of the sexes in the Roman law. P. Schmitt Pantel (Ed.) , *A history of women in the west: I. From ancient goddesses to Christian saints* (A. Goldhammer, Çev., s. 83-138). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- TLL Index. (nd.). 01 17, 2023 tarihinde <https://thesaurus.badw.de/en/tll-digital/index/a.html#a> adresinden alındı
- Trzeciak, F. (2020, 11 01). *Cult of saints*. 08 22, 2022 tarihinde E04655: <http://csa.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E04655> adresinden alındı
- Tsakirgis, B. (2007). Fire and smoke: hearths, braziers, and chimneyse in the Greek house. *British School at Athens Studies*, 15(Building communities: House, Settlement, and Society in the Aegean and Beyond), s. 225-231.
- Türker, M. (1956). *Üç Tehâfüt bakımından felsefe ve din münasebeti (doktora tezi)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Udoh, F. E. (2020). Herodian taxation (37 B.C.E.- 4 B.C.E.). F. E. Udoh , *To Caesar what is Caesar's: tribute, taxes and imperial administration in early Roman Palestine* (s. 113-206). Providence: Brown Judaic Studies. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvzgb9hm.10> adresinden alındı
- Valdez, M. A. (1945). El problema de la filosofia Cristiana. *Revista de la Universidad Católica*, 13(4-5), 136-145.
- van Oort, J. (1987). Augustine and Mani on concupiscentia sexualis. J. den Boeft, & J. van Oort (Ed.) , *ugustiniana Traiectina Communications présentées au Colloque International d'Utrecht, 13-14 novembre* (s. 137-152). Paris: Études Augustiniennes 1987.
- Vatican: The Holy See. (1995, 09 14). *Ecclesia in Africa*. 02 05, 2022 tarihinde https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html adresinden alındı
- Vatican: the Holy See. (2006, Şubat 22). *Benedict XVI*. 09 08, 2021 tarihinde https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060222.html adresinden alındı

- Villanueva Gardner, C. (2006). *Historical dictionary of feminist philosophy*. Maryland: The Scarecrow Press.
- Visotzky, B. L. (1995). *Fathers of the World: Essays in Rabbinic and Patristic literature*. Tübingen: Mohr.
- Vogel, C. (2003). "Canon law, history of". *New Catholic Encyclopedia* (Cilt 3, s. 37-41). Detroit: Thomson Gale.
- Wagemakers, B. (2010). Incest, infanticide, and cannibalism: anti-Christian imputations in the Roman Empire. *Greece&Rome*, 57(2), 337-354.
- Wand, J. (2007). *A history of the early Church to AD. 500* (4 b.). Taylor&Francis e-library.
- Weiskotten, H. T. (1919). *Sancti Augustini vita scripta a Possidio Episcopo* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Princeton: Princeton University Press.
- Westcott, B. (1999). Clement of Alexandria. H. Wace, & W. S. Piercy (Ed.) , *A dictionary of early Christian biography and literature to the end of the sixth century a.d., with an account of the principal sects and heresies* (s. 176-182). USA: Hendrickson Publishers.
09 22, 2021 tarihinde <https://ccel.org/ccel/wace/biodict/biodict.html?term=Clement%20of%20Alexandria> adresinden alındı
- Westcott, B. F. (1999). Origenes known as Origen. H. Wace, & W. S. Piercy (Ed.) , *A dictionary of early Christian biography and literature to the end of the sixth century a.d., with an account of the principal sects and heresies* (s. 769-773). USA: Hendrickson Publishers.
09 25, 2021 tarihinde <https://ccel.org/ccel/wace/biodict/biodict.html?term=Origenes,%20known%20as%20Origen> adresinden alındı
- Wildberg, C. (2016). *Neoplatonism*. 12 1, 2021 tarihinde Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/neoplatonism/> adresinden alındı
- Wilderbing, J. (2022). Women in Plotinus. J. Schultz, & J. Wilderbing (Ed.) , *Women and the female in the Neoplatonism* (s. 43-63). Leiden: Brill.
- Williams, D. H. (2013). Tertullian (Quintus Septimius Florens Tertullianus) (c.155-c.225). I. S. Markham (Ed.) , *The student's companion to the theologians* (s. 128-135). West Sussex: Wiley & Blackwell.

- Williams, F. (2013). *The Panarion of Epiphanius of Salamis, books II and III, de fide*. Leiden ve Boston: Brill.
- Wimpfheimer, B. (2011a). Rabbinic literature: Mishnah and Talmuds. J. R. Baskin (Ed.) , *The Cambridge dictionary of Judaism & Jewish culture* (s. 509-510). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wimpfheimer, B. (2011b). Talmud, Babylonian. J. R. Baskin (Ed.) , *The Cambridge dictionary of Judaism & Jewish culture* (s. 582-584). Cambridge: Cambridge University Press.
- Winter, B. W. (2003). *Roman wives, Roman widows: The appearance of new women and the Pauline communities*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Witt, C. (2005). Feminist history of philosophy. Alanen, L. ve Witt, C. (Eds.), *Feminist reflections on the history of philosophy* (1-16). New York: Kluwer Academic Publishers.
- Wolfskeel, C. (1977). *De Immortalitate Animae of Augustine: Text, translation and commentary*. Amsterdam: B. R. Grüner Publishing Co. .
- Wolfskeel, C. W. (1987). Makrina. M. E. Waithe (Ed.) , *A history of women philosophers: ancient women philosophers 600 B.C.-500 A.D.* (Cilt I, s. 139-168). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Yensen, E. (2019). El problema de la filosofía Cristiana. *Persona*, 4(7-8), 93-110.
- Βασίλειος ὁ Μέγας. (nd.). *Ὁρθοδοξία: Ἔργα Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας: Ἐξαήμερος*. 01 13, 2022 tarihinde University of Athens: Nektarios: http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/paterikon/basil_the_great_six_days_of_creation.htm adresinden alındı

DİZİN

A

antifeminizm, 1, 80, 81
arzu, 14, 69, 74, 82, 87, 93, 108, 119, 121,
132, 133, 134, 138, 142, 143, 144, 150,
155, 156, 158, 163, 164, 167, 168, 169,
172, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 183,
184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192,
196, 197, 198, 199, 201, 205, 210, 219,
225, 229, 230, 242, 261

B

beden işçiliği, 57, 61, 62, 70, 104, 164, 195,
200, 211, 222, 252, 254, 255, 256, 260,

C

concubinatus, 3, 85, 255
confarreatio, 63

F

fuhuş, 60, 78, 92, 93, 104, 108, 140, 164,
178, 182, 186, 194, 195, 196, 221, 256,
260, 261

H

Havva, 1, 3, 79, 83, 100, 109, 114, 115, 125,
131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138,
139, 140, 157, 162, 183, 188, 189, 192,
200, 204, 214, 225, 226, 227, 229, 230,
259
homo, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 118, 135, 139, 149, 151, 155, 156,
158, 159, 166, 190, 206, 227, 238

İ

iffet, 61, 93, 113, 114, 117, 128, 129, 136,
137, 141, 142, 143, 145, 153, 154, 155,
163, 165, 169, 170, 172, 173, 174, 176,
177, 178, 184, 194, 195, 196, 201, 202,
204, 211, 240, 252, 253, 256
ilk günah, 3, 5, 83, 91, 98, 99, 100, 103, 108,
109, 110, 111, 112, 113, 114, 125, 130,
131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138,

139, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189,
190, 192, 194, 197, 206, 212, 219, 229

L

libido, 68, 69, 93, 109, 124, 179, 187, 188,
189, 192, 195, 198, 202
logos, 19, 30, 36, 37, 39, 40, 41, 43, 49, 51,
52, 53, 64, 235

M

manus, 63, 64, 251
materfamilias, 249
Meryem, 9, 21, 83, 96, 98, 111, 122, 124,
125, 133, 134, 136, 157, 158, 162, 163,
166, 167, 168, 172, 173, 178, 182, 186,
187, 191, 192, 197, 210, 211, 213, 230,
256
misogynoir, 151

Ö

ölçülülük, 18, 93, 124, 125, 143, 165, 184,
202, 219, 224
öz kısıtlama, 113, 144, 168, 169, 170, 177,
181, 182, 197, 199

P

paterfamilias, 64, 211, 249, 250
patria potestas, 64
pudicitia, 179, 184, 202, 253, 254, 255,
256

R

rahim, 93, 162, 186, 244, 245
kap, 158, 159, 236, 245, 247, 256, 259
başıboş gezen rahim, 233, 244
regl, 21, 92, 93, 165, 192, 208, 209, 214,
220, 230, 245, 246, 247

S

sexus corporis, 102, 213
sexus infirmior (zayıf cinsiyet), 64, 78, 79,
107, 110, 124, 128, 129, 132, 133, 135,
136, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148,
157, 158, 159, 160, 184, 213, 217, 218,

225, 226, 227, 234, 240, 242, 243, 248,
251, 260

Ş

şehvet, 3, 5, 21, 68, 93, 105, 112, 113, 118,
119, 120, 124, 129, 136, 138, 143, 144,
145, 155, 158, 159, 160, 164, 165, 166,
167, 169, 170, 175, 176, 178, 179, 180,
181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188,
189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196,
197, 198, 199, 202, 203, 207, 220, 225,
229, 230, 231, 232, 239, 252, 256, 259,
261

T

Tanrı'nın suretinde, 4, 5, 100, 101, 102,
107, 108, 109, 110, 119, 206, 212, 213
tutku, 52, 61, 68, 69, 76, 77, 116, 119, 124,
125, 169, 184, 187, 188, 189, 190, 195,
198, 199, 239, 240, 246

U

utanç, 109, 112, 139, 143, 145, 172, 180,
184, 185, 187, 188, 189, 192, 195, 202,
211, 226, 253, 255

Y

yaratılış, 1, 3, 5, 20, 22, 38, 39, 43, 51, 56,
82, 89, 91, 93, 96, 98, 99, 100, 103, 109,
110, 113, 114, 116, 121, 141, 149, 161,
206, 209, 212, 213, 214, 225, 230, 231,
233, 234, 237, 257

Z

zevk, 48, 51, 114, 115, 124, 134, 163, 167,
169, 172, 178, 182, 183, 184, 187, 189,
190, 191, 196, 198, 199, 201, 202, 205,
225, 226, 240, 247

zina, 1, 17, 60, 61, 78, 82, 92, 93, 101, 104,
108, 117, 120, 123, 126, 127, 128, 129,
134, 140, 142, 143, 144, 146, 155, 160,
165, 166, 169, 170, 172, 174, 175, 176,
177, 178, 179, 181, 182, 185, 186, 187,
190, 191, 193, 194, 198, 202, 209, 210,
212, 221, 222, 223, 224, 240, 248, 249,
250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257

EKLER

Tablo 1. İncelenen Eserler, Olası Tarihleri ve Edisyonları⁵¹⁸

Sıra No	Eser Adı (Latince)	Eser Adı (Türkçe)	Yazım Tarihi	Kısa Bilgi
1	Annotationum in Iob	Eyüp Kitabı'na Yorumlar	399	39 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Tertius) kullanılmıştır.
2	Categoriae Decem ex Aristotele Decerpatae	Aristoteles'ten Seçilmiş 10 Kategori		22 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Primus) kullanılmıştır.
3	Cognitio Vitae	Yaşamın Bilgisi		47 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) kullanılmıştır.
4	Confessiones	İtirafılar	397-401	22 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Septimus) ve Chadwick tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
5	Contra Academicos	Academicılara Karşı	386-7	3 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Primus) ve O'Meara tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
6	Contra Adimantum Manichaei Discipulum	Manichaeus'un Öğrencisi Adimantus'a Karşı	394	28 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Octavus) ve Teske

⁵¹⁸ Listedenden çıkarılan 11 eser dahil edilmemiştir. Tabloda yer alan eserlerin araştırmada kullanılan versiyonlarının künnyeleri kaynakçada mevcuttur. Özgün eserlerin tarihleri ise Fitzgerald (1999), Teske (2006)'dan alınmıştır.

				tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
7	Contra Adversarium Legis et Prophetarum	Yasa ve Peygamberlerin Karşıtlarına Karşı	419/420	2 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Octavus) ve Teske tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
8	Contra Cresconium Grammaticum Partis Donati	Donatusçu Gramerci Cresconius'a Karşı	405/406	4 kitaptan oluşan eser için Sant'Agostino ve Documenta Catholica Omnia sitelerinde yer alan Latince Migne koleksiyonu kullanılmıştır.
9	Contra Duas Epistolas Pelagianorum	Pelagiusçuların İki Mektubuna Karşı	421	4 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Decimus) ve Schaff tarafından editörlüğü yapılmış olan İngilizce çevirisi (Vol. V) kullanılmıştır.
10	Contra Epistolam Manichaei	Maniheizt'in Mektubu Üzerine	396	43 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Octavus) ve Teske tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
11	Contra Epistolam Parmeniani	Parmenianus'un Mektubuna Karşı	400	3 kitaptan oluşan eser için Sant'Agostino ve Documenta Catholica Omnia sitelerinde yer alan

				Latince Migne koleksiyonu kullanılmıştır.
12	Contra Eundem Maximinum Arianum	O Ariusçu Maximinus'a Karşı		2 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Octavus) ve Teske tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
13	Contra Faustum Manichaeum	Maniheist Faustus'a Karşı	397-399	33 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Octavus) ve Schaff tarafından editörlüğü yapılmış olan İngilizce çevirisi (Vol. IV) kullanılmıştır.
14	Contra Felicem Manicheum	Maniheist Felix'e Karşı	404	2 kitaptan oluşan eser için Sant'Agostino ve Documenta Catholica Omnia sitelerinde yer alan Latince Migne koleksiyonu ve Teske tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
15	Contra Gaudentium Donatistarum Episcopum	Donatusçu Piskopos Gaudentius'a Karşı	419	2 kitaptan oluşan eser için Sant'Agostino ve Documenta Catholica Omnia sitelerinde yer alan Latince Migne koleksiyonu kullanılmıştır.
16	Contra Iulianum Haeresis Pelagiana Defensorem	Pelagiusçu Sapkınlığın Savunucusu Iulianus'a Karşı	421-422	6 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Decimus) ve Schumacher tarafından

				yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
17	Contra Maximum Haereticum Arianorum Episcopum	Sapkın Ariusçu Piskopos Maximinus'a Karşı	427-427	2 kitaptan oluşan eser için Latince Caillau koleksiyonu (Tomus Tricesimus) ve Teske tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
18	Contra Mendacium ad Consentium	Consentius'a Yalan Üzerine	420	21 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) ve İngiliz Kilisesi Üyeleri tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
19	Contra Secundam Iuliani Responsionem	Iulianus'un İkinci Yanıtına Karşı	429-430	6 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Decimus- Pars Alter) ve Arias tarafından yapılmış olan İspanyolca çevirisi kullanılmıştır.
20	Contra Secundinum Manichaeum	Maniheist Secundinus'a Karşı	399	26 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Octavus) ve Teske tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
21	Contra Sermonem Arianorum	Ariusçuların Vaazına Karşı		39 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Octavus) ve Teske tarafından yapılmış olan

				İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
22	De Anima et Eius Origine	Ruh ve Kökeni Üzerine	419/420	4 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Decimus) ve Schaff tarafından editörlüğü yapılmış olan İngilizce çevirisi (Vol. V) kullanılmıştır.
23	De Baptismo Contra Donatistas	Donatuşçulara Karşı Vaftiz Üzerine	400/401	7 kitaptan oluşan eser için Sant'Agostino ve Documenta Catholica Omnia sitelerinde yer alan Latince Migne koleksiyonu ve Schaff tarafından editörlüğü yapılmış olan İngilizce çevirisi (Vol. IV) kullanılmıştır.
24	De Bono Coniugali	Evliliğin Yararı Üzerine	401	26 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) ve Wilcox vd. tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
25	De Bono Viduitatis	Dulluğun Yararı Üzerine	414	23 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) ve İngiliz Kilisesi Üyeleri tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
26	De Catechizandis Rudibus	Eğitimsizlere Din Dersi Vermek Üzerine	399	27 bölümden oluşan eser için Latince Migne

				koleksiyonu (Tomus Sextus) ve Wilcox vd. tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
27	De Civitate Dei	Tanrı'nın Devleti Üzerine	413-427	22 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Septimus) ve The Catholic University of America Press tarafından yayımlanmış olan 3 ciltlik İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
28	De Coniugiis Adulterinis	Zinacı Evlilikler Üzerine	419/420	2 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) ve İngiliz Kilisesi Üyeleri tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
29	De Consensu Evangelistarum	İncillerin Uyumu Üzerine	399/400	4 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Tertius) ve Dods tarafından editörlüğü yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
30	De Continentia	Öz Kısıtlama Üzerine	418/420	13 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) ve İngiliz Kilisesi Üyeleri tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.

31	De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum	Simplicianus'a Çeşitli Sorular Üzerine	396/398	2 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) ve Ramsey tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
32	De Diversis Quaestionibus LXXXIII	83 Çeşitli Soru Üzerine	388-396	83 soruya ayrılmış 83 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) ve Ramsey tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
33	De Doctrina Christiana	Hristiyan Öğretisi Üzerine	396- 426/427	4 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Tertius) ve Green tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
34	De Duodecim Abusionum Gradibus	Kötüye Kullanımın On İki Derecesi		12 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) kullanılmıştır.
35	De Fide ad Petrum sive De Regula Verae Fidei	Petrus'a İnanç ya da Gerçek İncanın Kuralı Üzerine		45 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) kullanılmıştır.
36	De Fide et Operibus	İnanç ve İşler Üzerine	413	27 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) ve İngiliz Kilisesi Üyeleri tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.

37	De Fide et Symbolo	İnanç ve Amentü Üzerine	393	9 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) ve İngiliz Kilisesi Üyeleri tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
38	De Fide Rerum Quae Non Videntur	Görünmeyen Şeylere Olan İnanç Üzerine	400	8 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) ve İngiliz Kilisesi Üyeleri tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
39	De Genesi ad Litteram	Kelimesi Kelimesine Yaratılış Üzerine	401-415	12 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Tertius) ve Hill tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
40	De Genesi ad Litteram Imperfectus Liber	Kelimesi Kelimesine Yaratılış Üzerine Bitmemiş Kitap	393-427	62 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Tertius) ve Hill tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
41	De Genesi Contra Manichaeos	Maniheistlere Karşı Yaratılış Üzerine	388-389	2 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Tertius) ve Hill tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
42	De Gestis Pelagi	Pelagius'un İşleri Üzerine	416-417	66 bölümden oluşan eser için Latince Migne

				koleksiyonu (Tomus Decimus) ve Schaff tarafından editörlüğü yapılmış olan İngilizce çevirisi (Vol. V) kullanılmıştır.
43	De Gratia Christi et De Peccato Originali Contra Pelagium et Coelestinum	İsa'nın Lütü Üzerine ve Pelagius ve Coelestinus'a Karşı İlk Günah Üzerine	418	2 kitaptan oluşan eser için Sant'Agostino ve Documenta Catholica Omnia sitelerinde yer alan Latince Migne koleksiyonu ve Schaff tarafından editörlüğü yapılmış olan İngilizce çevirisi (Vol. V) kullanılmıştır.
44	De Haeresibus	Sapkınlıklar Üzerine	428	88 bölüm, bir sonsöz ve ekten oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Octavus) ve Teske tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
45	De Immortalitate Animi	Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine	387	16 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Primus) ve The Catholic University of America Press tarafından yayımlanmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
46	De Mendacio	Yalan Üzerine	394/395	21 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) ve Muldowney vd.

				tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
47	De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum	Katolik Kilisesi'nin Gelenekleri ve Maniheiztlerin Gelenekleri Üzerine	387/388	2 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Primus) ve Teske tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
48	De Natura Boni Contra Manichaeos	Maniheiztlere Karşı İyinin Doğası Üzerine	399	48 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Octavus) ve Teske tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
49	De Natura et Gratia ad Timasium et Jacobum Contra Pelagium	Pelagius'a Karşı Timasius ve Iacobus'a Doğa ve Lütuf Üzerine	415	84 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Decimus) ve Schaff tarafından editörlüğü yapılmış olan İngilizce çevirisi (Vol. V) kullanılmıştır.
50	De Nuptiis et Concupiscentia	Evlilikler ve Şehvet Üzerine	419-421	2 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Decimus) ve Schaff tarafından editörlüğü yapılmış olan İngilizce çevirisi (Vol. V) kullanılmıştır.
51	De Octo Dulcitii Quaestionibus	Dulcitus'un Sekiz Sorusu Üzerine	424	8 soruya ayrılmış 8 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu

				(Tomus Sextus) ve Ramsey tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
52	De Octo Quaestionibus ex Veteri Testamento	Eski Ahit'ten Sekiz Soru Üzerine	419	8 bölümden oluşan eser için Sant'Agostino ve Documenta Catholica Omnia sitelerinde yer alan Latince Migne koleksiyonu kullanılmıştır.
53	De Opere Monachorum	Keşişlerin İşleri Üzerine	401	33 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) ve İngiliz Kilisesi Üyeleri tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
54	De Ordine	Düzen Üzerine	386-387	2 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Primus) ve Borruso tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
55	De Patientia	Sabır Üzerine	417-418	28 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) ve İngiliz Kilisesi Üyeleri tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
56	De Peccatorum Meritis et Remissione et De	Günahkarların Hak Ettikleri ve Cezaları Üzerine ve Çocukların Vaftizi Üzerine	411	3 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Decimus) ve Schaff tarafından

	Baptismo Parvulorum			editörlüğü yapılmış olan İngilizce çevirisi (Vol. V) kullanılmıştır.
57	De Perfectione Iustitiae Hominis	İnsanın Adaletinin Mükemmelleştirilmesi Üzerine	415	21 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Decimus) ve Schaff tarafından editörlüğü yapılmış olan İngilizce çevirisi (Vol. V) kullanılmıştır.
58	De Quantitate Animae	Ruhun Yüceliği Üzerine		36 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Primus) ve The Catholic University of America Press tarafından yayımlanmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
59	De Sancta Virginitate	Kutsal Bakirelik Üzerine	401	56 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) ve Wilcox vd. tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
60	De Scriptura Sacra Speculum	Kutsal Kitap Üzerine Ayna	427	48 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Tertius) kullanılmıştır.
61	De Sermone Domini in Monte Secundum Matthaeum	Matta'ya Göre Efendimizin Dağdaki Vaazı Üzerine	393/395	2 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Tertius) ve Dods tarafından editörlüğü

				yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
62	De Sobrietate et Castitate	Ayık Olma ve İffet Üzerine		3 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) kullanılmıştır.
63	De Symbolo ad Catechumenos	İlmihal Öğrencilerine Amentü Üzerine	425	9 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) ve İngiliz Kilisesi Üyeleri tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
64	De Trinitate	Teslis Üzerine	399-422/426	15 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Octavus) ve Schaff (Vol. III) tarafından editörlüğü yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
65	De Utilitate Credendi ad Honoratum	Honoratus'a İnanmanın Yararlılığı Üzerine	391/392	18 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Octavus) ve The Catholic University of America Press tarafından yayımlanmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
66	De Utilitate Ieiunii	Orucun Yararlılığı Üzerine	408	11 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) kullanılmıştır.

67	De Vera et Falsa Poenitentia ad Christum Devotam	Mesih'e Adanan Doğru ve Yanlış Tövbe Üzerine		20 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) kullanılmıştır.
68	De Vera Religione	Doğru Din Üzerine	390/391	55 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Tertius) kullanılmıştır.
69	De Vita Beata	Mutlu Yaşam Üzerine	386-387	4 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Primus) ve Foley tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
70	Enarrationes In Psalms	Mezmurlara Açıklamalar	392-422	150 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Quartus-Pars Prior) ve Schaff (Vol. VIII) tarafından editörlüğü yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
71	Enchiridion de Fide, Spe et Charitate	İnanç, Umut ve Merhamet Üzerine El Kitabı	421/422	122 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) ve İngiliz Kilisesi Üyeleri tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
72	Epistolae	Mektuplar	386-430	299 mektuptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Secundus) ve The Catholic University of America

				Press tarafından yayımlanmış olan İngilizce çevirisi (6 ciltlik) kullanılmıştır.
73	In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus Decem	Yuhanna'nın İlk Mektubu Üzerine Vaazlar		10 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Tertius-Pars Altera) ve Schaff (Vol. VII) tarafından editörlüğü yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
74	In Evangelium Ioannis	Yuhanna İncili	406-421	21 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Tertius-Pars Altera) ve Schaff (Vol. VII) tarafından editörlüğü yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
75	Meditationum	Düşünceler		41 bölümlük eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) kullanılmıştır.
76	Quaestionum in Evangelium Secundum Matthaeum	Matta'ya Göre İncil'e Sorular	399/400	16 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Tertius-Pars Altera) kullanılmıştır.
77	Questionum in Heptateuchum	Heptateuch'a Sorgu	419/420	7 kitaptan oluşan eser için Sant'Agostino ve Documenta Catholica Omnia sitelerinde yer alan Latince Migne koleksiyonu

				ve De La Fuente tarafından yapılmış olan İspanyolca çevirisi kullanılmıştır.
78	Regula ad Servos Dei	Tanrı'nın Hizmetkarlarına Kurallar		12 bölümden oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Primus) kullanılmıştır.
79	Retractiones	Yeniden Düzenlemeler/ Geriye Bakışlar	426/427	2 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Primus) ve Bogan tarafından yapılmış İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
80	Sermones ad populum, Sermones Nuper Reperti	Halka Vaazlar, Yeni Keşfedilen Vaazlar	392-430	Her birinin uzunluğu değişen, yeni bulunan vaazlarla toplamda 431 adet vaazdan oluşan eser için Sant'Agostino ve Documenta Catholica Omnia sitelerinde yer alan Latince Migne koleksiyonu ile aynı koleksiyonun basılı hali (Tomus Quintus-Pars Altera) ve New City Press'in İngilizce çevirisi (11 cilt) kullanılmıştır.
81	Soliloquia	Monologlar	386/387	2 kitaptan oluşan eser için Latince Migne koleksiyonu (Tomus Sextus) ve Cleveland tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi kullanılmıştır.

Tablo 2. Veri Analizinde kullanılan kodlar, temalar ve yargılar

Kodlar	Temalar	Yargılar
Eşitlik, Havvaların insanlığı, <i>Nativitas</i> ile iki cinsiyetin onurlandırılması, Ruh ve beden ilişkisi, Yaratılış, Kadın ve ruh, İnsanın doğası, Melek tarzı yaşam, Beden, <i>Homo</i> sözcüğünün kullanımı	Teolojik antropoloji bağlamında kadın	<i>İnsan teolojik antropoloji bağlamında ruh ve bedenden oluşmaktadır. İnsandaki ruh ve bedenin ilişkisi ise evlilik içerisinde erkek ve kadının ilişkisine benzemektedir.</i> <i>Kadın da insandır. Tanrı katında kadın ve erkek eşittir.</i> <i>Kadın yalnızca biyolojik olarak erkekten farklıdır.</i> <i>Her iki cinsiyet de esenliğe kavuşacaktır.</i> <i>Öte dünyada da cinsiyetler kadın ve erkek olarak kalacaktır.</i>
Kadının zorunlu pasifliği, Kadın kölenin aşağılanması, Hiyerarşi, Cinsiyet farkı, Yardımcı, Hizmet, Özgürlük, Uyum, Haklı çıkarma, Kontrol, Eşitlik, Kadının köleliği, Kadın hizmet ilişkisi, Erkek eşin tanrıya benzerliği, Erilin tanrısallığı, Tanrısallık, Tanrısallık, Yönetmek& boyun eğmek, Kıskançlık, İdeal kadında içselleştirilmiş mizojini, İdeal kadın, Fiziksel şiddet, Kilise'nin kadına benzetilmesi, Zıtlık/zıt kutuplar, Erdem, Eril norm, Bilgelik, Empati, Düzen, İlk günah, Vaftiz, Kibir, Utanç, Akıl, Kadın düşkünlüğü, Günah, İyi ve kötü	İkili cinsiyet düzeninde hiyerarşi	<i>Erkek yönetir, kadın boyun eğer. Erkek gerektiğinde kadını hizaya getirir. Aile içinde mutlak düzeni sağlayan bu hiyerarşidir.</i> <i>Erkek Tanrı'ya kadından daha yakındır.</i> <i>İlk günahta Adem'in de suçu vardır.</i> <i>Erkek norm olandır.</i> <i>İlk günah nedeniyle insanlığa ölüm ve cinsel ilişkiyle çoğalma cezası verilmiştir. Erkek ve kadının cinsel birlikteliği de bu cezanın sonucudur.</i> <i>Yaşantı cinsiyete göre değişmektedir.</i> <i>İnsanlığa günahı getiren kadındır.</i>

<i>Sexus infirmior</i>, Dış görünüş (makyaj, süs, giyim, güzellik, misogynoir), Niteliklerin cinsiyeti, Kadınsılık, Baştan çıkaran kadın imgesi, Sinsilik, <i>Personificatio</i>, Ağına düşüren kadın, “Bazı kadınlar”, Nesneleştirme, Kadının adsızlığı, “Kadından bile” zayıf, İlk günah, İrtifak hakkı	Kadının nitelikleri	<i>Kadının ve erkeğin nitelikleri farklıdır. Erkeğin nitelikleri kadının niteliklerinden üstündür.</i> <i>Kadına ait güzel nitelikler ya yüzeysel, geçici ve somut ya da koşullu ve soyuttur.</i> <i>Kadın bir nesnedir.</i> <i>Kadın şeytanın yardımcısıdır.</i>
Çocuk, Kap, Doğurganlık, Düşük, Tohum, Araç olarak kadın, Kadının toprağa benzetilmesi, Ceza, <i>Naturalis affectus</i>, Hamilelik, Regl, Arınma, Kadının rahmi, İyileştirme, Doğum, Kadını kullanmak	Kadın cinsiyetinin varoluş amacı	<i>Çocuk dünyaya getirmek doğal bir dürtüdür ve kadın cinsiyetinin işlevi çocuk doğurmaktır.</i> <i>Kadın bu dünyada bir kap işlevi görmektedir.</i> <i>Çocuk dünyaya getirmek için “kadınlar kullanılmalıdır”.</i> <i>Erkeğin tohumu çocuk olmasını sağlayan yegâne şeydir.</i> <i>Kadının rahmi kirli değildir.</i> <i>İnsan türünün devamı erkek ve kadının ortak uğraşdır.</i>

Bakirelik, <i>Mulier</i> ayrımı, Evlilik, Statü , Annelik, <i>Regnum uxorium</i>, Kilisenin dul kadına benzetilmesi, Evlilik borcu, Cinsel ilişki, Kız verme, Zevk, Dostluk, Mizogami, Evliliğin kısıtlayıcılığı, İnancın önceliği, İnanç, Monogami, Poligami, Sevgi, Cinsel arzu/<i>libido</i>, Şehvet, Zina, Karşılıklı rıza, Evlilik dışı ilişki, <i>Continentia</i>, Organların cinsiyeti, Bedensel otonomi yoksunluğu, Namus, Saf/temiz kadın, Yasaların değişkenliği, Fuhuş, <i>Affectus maritalis</i>, Kadın ticareti, Boşanma, Sadakat, Beden borcu, Cinsel istismar, Beden bütünlüğü, İffet, Tutku, Evliliğin iyiliği	Kadınlık statüleri ve bunlara ilişkin haller	Bakire/Bekâr <i>Bakirelik bir meslektir/çağrıdır ve kutsaldır.</i> <i>Bakirelerin yaşamı en güzelidir.</i> <i>Kadınlar için iki seçenek vardır: Bakire kalmak ya da anne olmak.</i> <i>Öz kısıtlama bir erdemdir.</i> <i>Bakireler bu geçici dünyada meleklerin yaşantısını sürmektedir.</i> Evlî <i>Evlilik Tanrı'nın emridir.</i> <i>Evlilik kadın eşlerin krallığıdır.</i> <i>Bakirelik evlilikten daha iyi olarak değerlendirilse de inançla örtüşmeyen durumlarda hangisinin iyi olacağı yine Tanrı'nın emirlerine göre değişiklik göstermektedir.</i> <i>Evli kadının en temel görevi eşini mutlu etmektir.</i> <i>Saflık, lekesizlik, iffet, onur ve namus kadınlar için önemli kriterlerdir.</i> Dul <i>Dulluk bir meslektir/çağrıdır ve kutsaldır.</i> <i>Dulluk kutsal olsa da inançla örtüşmeyen durumlarda kınanabilir.</i>

		Cinsel ilişki <i>Cinsel ilişkinin amacı çocuk dünyaya getirmektir ve bu amaç dışında şehvet nedeniyle kirli bir eylemdir.</i> <i>Cinsel ilişki kirli değildir.</i> <i>Evlilik dışında cinsel ilişki zina olacağından yasaktır.</i> <i>Beden işçileri sosyal düzenin bir parçasıdır ve düzenin yıkılmasını engellemektedir.</i> <i>Evlilik içerisinde cinsel ilişki ise çocuk dünyaya getirme amacındaysa kabul edilebilir, evlilik içinde bu amaç dışında olan cinsel ilişki bağışlanabilir.</i> <i>En iyisi cinsel ilişkiden tümüyle kaçınmaktır.</i>
		Annelik <i>Annelik çocuğun tüm bakımını üstlenmektir.</i> <i>Anneler merhametlidir.</i> <i>Anneliğin doğayla derin bir bağı vardır.</i> <i>Kilise'nin anneliği ölümlü annelikten önemlidir.</i>
		Cinsel İstismar <i>Cinsel istismar ancak bedenin bütünlüğünü bozabilir, ancak ruhun bütünlüğünü bozamaz.</i> <i>Bu durum rıza gösterilmesi ya da gösterilmemesine göre değişmektedir.</i>

		Mizogami <i>Evlilik erkeğin kariyerini zorlaştırsa da sürdürülebilir.</i> <i>Evlilik insanı düşük bir yaşama mahkum kılmaktadır.</i>



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı	Akçoru, Rabia
Uyruğu	T.C.

Eğitim Derecesi	Okul/Program	Mezuniyet Yılı
Lise	Davutpaşa Süper Lisesi/Yabancı Dil	2006
Üniversite	Ankara Üniversitesi/Latin Dili ve Edebiyatı	2010
Yüksek Lisans	Ankara Üniversitesi/Latin Dili ve Edebiyatı	2013
Doktora	Akdeniz Üniversitesi/Akdeniz Ortaçağ Araştırmaları	2023

İş Deneyimi, Yıl	Çalıştığı Yer	Görev
2010-2011	Doğa Koleji İncek Kampüsü-Ankara	Latince Öğretmeni
2010-2011	Hacettepe Üniversitesi	Latince Okutmanı
2011-2016	Ankara Üniversitesi	Araştırma Görevlisi (Latin Dili ve Edb.)

Yabancı Diller	
Latince	İleri Düzey (Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Lisans ve Yüksek Lisans programından mezuniyet)
Eski Yunanca	İleri Düzey (Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Lisans ve Yüksek Lisans programından mezuniyet)
İngilizce	YDS 92,5 puan
Fransızca	YÖKDİL 70 puan (Ankara Üniversitesi TÖMER’de 3 kur Fransızca eğitimi, l’Institut Français d’Ankara’da 2 kur Fransızca eğitimi)
İspanyolca	A1 seviyesi (Ankara Üniversitesi TÖMER)
Osmanlı Türkçesi	Osmanlı Paleografyası Eğitim Programı-Başlangıç Seviyesi (Ankara Üniversitesi)
Arapça	Başlangıç Seviyesi

Yayınlar

Ceviriler:

Kayapınar, R.ve Sönmez, A. (2014). *Seneca: Annem Helvia'ya teselli*. Ankara: Hel Yayıncılık. ISBN: 978-605-4734-07-8.

Sönmez, A. ve Kayapınar, R. (2014). Euripides'in Elektrası'ndan Seçkiler (259-278). *In Memoriam Filiz Öktem*. (Yayına Hazırlayanlar: Çağatay Aşkit, Serap Kalaycıoğulları, Rabia Kayapınar, Ceyda Üstünel Keyinci, Rukiye Öztürk). Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara.

Karl Marx. (2016). Augustus'un Principatus Rejimi Gerçekten de Roma Cumhuriyeti'nin Oldukça Mutlu Zamanları Arasında Sayılabilir mi? (Akçoru, R., Çev.). *Libri II*, 450-455. DOI: 10.20480/lbr.2016037.

Makaleler:

Kayapınar, R. (2015). Propaganda ve İnanç: De Vita Duodecim Caesarum. *Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, 34 (57), 065-088.

Kayapınar Akçoru, R. (2016). Antonius'un Gömü Töreni Söylevinde Propaganda. *Vir Doctus Anatolicus. Studies in memory of Sencer Şahin/Sencer Şahin Anısına Yazılar*. (Takmer B., Ebru N. Akdoğu E. N. A., Gökalp N. Ö., Eds.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Kaynak İltar, E. ve Akçoru, R. (2020). Doğu Roma İmparatorluğu'nda Kadınların Eğitimi. *Arkhe-Logos Felsefe Dergisi*, 11, 81-93.

Kaynak İltar, E. ve Akçoru, R. (2021). Dinin Bilimsel Çalışmalara Etkisi: Ortaçağ Astronomisi (VI. YY-XIII. YY) Örneği. *Kaygı*, 20 (1), 239-263.

Kaynak İltar, E. ve Akçoru, R. (2021). *Principia Rhetorices* Adlı Kitapçığın Işığında Erken Ortaçağ'da Retorik: Augustinus ve Pseudo-Augustinus İkilemi. *Beytulhikme International Journal of Philosophy*, II (I), 321-346.

Akçoru, R. ve Arıkan, A. (2021). Çatışma-Uzlaşma Ekseninde Sinemada Bir Ortaçağ Klasığı: El Cid. *Molesto: Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 4 (2), 334-346.

Akçoru, R. (2021). *Cassiodorus'un Eğitimin İlkelerinin İkinci Kitabı: Seküler Yazın Adlı Eserinin Önsözü ve I. Bölümü: Dilbilgisi*. *Mesos*, III, 205-216.

Kaynak İltar, E., Akçoru, R. ve Arkılıç Songören, S. (2022). Augustinus'un De Bono Coniugali (Evliliğin Yararı Üzerine) Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme. *Beytulhikme International Journal of Philosophy*, 12 (2), 417-436.

Atmaca, E., Gözdaş, R., Kaynak İltar, E., Akçoru, R. ve Tağman, S. E. (2023). A Transition Period Ritual of the Karay Turks: Death. *Religions, Material Culture and Religion: Perspectives over Time*, 14(7): 870.

Kaynak İltar, E., Akçoru, R., Atmaca, E., Kubilay Pınar, N. ve Öztürk, A. B. (2023). Two Mediterranean Church Mothers: Their Presence and Importance in Patristic Philosophy. *Religions, What Is Philosophy of Religion? Definitions, Motifs, New Directions*, 14(10): 1220.

Kitap Bölümleri:

Akçoru, R. (2021). Eskiçağ Akdenizi'nde Felsefe ve Bilim: *Mythostan Logosa*. E. Kaynak İltar ve H. H. Aygül (Eds.), *Bütün Yönleriyle Akdeniz* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları).

Akçoru, R. (2022). Akdeniz Ortaçağ'ında Teknoloji: Bizans ve Latin Batı. E. Kaynak İltar (Ed.), *Bütün Yönleriyle Akdeniz 2* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları).

Bildiriler:

Akçoru, R. ve Kaynak İltar, E. (Aralık 2019). Statius'un *Silvae* Başlıklı Yapıtının 1. Kitap 1. Şiiri Üzerine Bir Değerlendirme. *19. Uluslararası Deyişbilim Sempozyumu Tam Metin Bildiri Kitabı*. (Dr. Mehmet Galip Zorba, Ed.).

Kaynak İltar, E. ve Akçoru, R. (Ekim 2020). Sanat ve Kimlik: Akdeniz Sineması'nda Akdeniz Kültürlerinin Temsili. *ECLSS IX. Özetler Kitabı*.

Kaynak İltar, E. ve Akçoru, R. (Nisan 2021). *Principia Rhetorices* Adlı Kitapçığın Işığında Erken Ortaçağ'da Retorik: Augustinus-Pseudo Augustinus İkilemi. *FEBTS Özetler Kitabı*.

Kaynak İltar, E. ve Akçoru, R. (Ekim 2021). Sinema Felsefesi, Tarihsel Gerçeklik ve Sinema'da Ortaçağ: Ortaçağcılık. *IECES Tam Metin Bildiri Kitabı*.

Kitap tanıtımları:

R. Akçoru, *Çeviri ve Kültür*. Editör: E. Uluşahin, *Libri VI* (2020) 169-171.

R. Akçoru, *Dilin Kısa Tarihi*. Yazar: D. Crystal, Çeviren: T. Göbekçin, *Libri VI* (2020) 93-97.

R. Akçoru, *Medieval Literature: The Basics*. Yazar: A. J. Weisl – A. J. Cunder, *Libri VI* (2020) 67-70.

Diğer:

Akçoru, R. (2015). *Fabulae Phaedri. Lacivert Öykü ve Şiir Dergisi*, 11 (62), 83-85.