

AUGUSTINUS DOKTRİNİ ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR

Zeki ÖZCAN*

ÖZET

Patristik felsefenin son ve en önemli temsilcilerinden biri olan Augustinus, Greklerin için hikmetinin yerine, Hristiyanlığın aşkın Hikmet'ini yani Tanrı'yu koymuştur. O, bütün makrokozmetik ve varoluşsal problemleri Tanrı'dan kalkarak çözmeye çalışır. Ona göre Tanrı ve insan, asıl ve aynı derecede önemli iki sorundur. Ebedi mutluluğu için insan, ezeli, Tanrı'nun bildirdiği gerçeklerin gerekliliğini ve kurtuluşunun sadece Hikmet'le mümkün olabileceğini bilmek zorundadır. Dedüktif gerçekliklere gelince, şüphesiz onlar, insan hayatı için gaye değil; vasıtaadır.

Vahyedilmiş bilgiden aşağı olmasına rağmen, bize yaşadığımız dünyayı tanıttığı için, rasyonel bilgiden vazgeçmemiz imkansızdır. Hem zaten Kutsal Metinler'in iyi bir okunması, yani anlaşılması ve yorumlanması akalla olur.

Dünyadaki bütün varlıklarda, Tanrısal gücün eseri olan hiyerarşi vardır ve onları Tanrısal düzen yönetmektedir. Oysa her şeyi düzenleyen Tanrı düzenin üstündedir.

Tanrı'nın, O'nu tanımamızı sağlayan pozitif sıfatları vardır. Bununla birlikte, Tanrı hakkındaki bu bilgimiz eksik ve antropomorfiktir; çünkü O, maddi dünyadan alınmış kavramlarla belirlenemez olarak kalır. O halde Tanrı'nın gerçek mahiyetini bilemeyiz. Augustinusçu doktrinde, ezeli gerçekliklere yükselirken gerekli ise de, Tanrısal otorite fikri, akla sadece rehberlik eder. Augustinus, içsel yaşantılara dayanarak, Descartes'ten önce, Septiklere karşı etkili bir yöntem sayesinde, güvenilir ve kesin bilginin imkanını kanıtlar.

RESUME

Saint Augustin, un des derniers représentants et considérables les plus de la philosophie patristique, substitue la Sagesse transcendante du christianisme c'est-à-dire Dieu, à la sagesse immanente des grecs. À

* Dr. Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğr. Gör.

partir de Celui-là, il s'efforce de résoudre tous les problèmes macrocosmiques et existentiels. Chez lui, c'est Dieu et l'homme qui sont deux questions principales et qui ont de la même importance. Pour son béatitude, l'homme doit connaître qu'il lui faut les vérités éternelles, communiquées de Dieu, et que son salut n'est possible que grâce à la Sagesse biblique. Quant à des réalités déductives, il est hors de doute que, seulement elles sont le moyen, non pas la fin de la vie humaine.

Malgré son infériorité à la connaissance révélée, il est impossible que nous nous passions de celle rationnelle, puisqu'elle peut nous instruire du monde ou nous vivons. Aussi bien, c'est par la raison qu'une bonne lecture, compréhension, interprétation des textes bibliques devient exacte.

Dans le monde tous les êtres se sont hiérarchisés par la puissance divine et ils sont régis par l'ordre céleste. Or, Dieu qui met tout en ordre, est au-dessus de celui-ci.

Dieu a des attributs positifs auxquels nous le connaissons. Cependant cette connaissance est imparfaite et antropomorphique; c'est que Dieu reste complètement indéterminable par les concepts empruntés au monde matériel. Donc, nous ne saurions le connaître tel qu'il est. Dans la doctrine augustinienne, en remontant aux vérités éternelles, bien qu'elle soit nécessaire, l'idée de l'autorité divine, remplacée la vérité, ne serve que de guide à la raison. Avec l'appui sur des états intérieurs. Augustin prouve la possibilité de la connaissance sûre et certaine, grâce à une méthode influente contre le scepticisme, avant Descartes.

Bilindiği gibi Augustinus doktrini, Ortaçağ felsefesi ve teolojisini olduğu kadar, spirüalist hatta rasyonalist bazı modern filozofları da etkilemiş bir doktrindir. Onun için haklı olarak, bu doktrinin temel görüşlerini içeren veya onun metodunu kullanan metafizik-teolojik sistemler "Augustinusçuluk" başlığı altında toplanırlar. Makalemizin esas amacı, "Augustinusçuluk" dediğimiz eğilimin temeli olan Augustinus doktrininin hangi tarihi-kültürel ortamda ve nasıl ortaya çıktığını tespit; onun başlıca karakteristik özelliklerini göstermeye çalışmak olacaktır. Bununla birlikte son bölümde "Augustinusçuluk"tan kısaca söz edilecektir.

Augustinus doktrini üç tür krizin derinden hissedildiği bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bunlar, "Roma İmparatorluğundaki IV. yüzyılda dünya tarihinin yaşadığı en büyük hadiselerden kültür ve din krizi"¹ ile Barbarların asimile edilememesinin yol açtığı ve imparatorluğun parçalanmasıyla sonuçlanan siyasi krizdir².

1 Vasiliev, A.A., Bizans İmparatorluğu Tarihi, c. I, çev: Arif Müfid Mansel, İstanbul Üniversitesi Yayınları: Ana İlim Kitapları Serisi: 33, Maarif Matbaası, Ankara, 1933, s. 51.

2 Rouche, Michel, Histoire Universelle, les Empires Univeselle, II^e-IV^e Siecle, Librairie Larousse Paris, 1968, p. 342.

Kültür krizi, "entellektüel ve ruhsal hayattan çok pratik hayatın adamı"³ olan Romalıların, Akdeniz kültürlerinin egemen olduğu çeşitli ülkeleri imparatorluk sınırları içine katmalarından çok etkisinde kaldıkları bu farklı kültürleri bir sentez yapamamalarının sonucuydu.

Aynı şekilde, İmparatorluk içinde, Kybele, İzis, Mithra, Serapis gibi Doğu dinleri tanrılarının Roma dininde yeni bir hüviyetle yer almalarıyla neo-paganizm ortaya çıktı. Bu yeni dinle bir Doğu eklektizimi olan Maniheizm⁴, İlk ve Tek Varlık'ına Tanrısallık yüklemeye ve pagan tanrılarını da O'nun bir suduru olarak sunmaya çalışan Yeni Plâtonculuk⁵ ve mesihçi Hristiyanlık arasında büyük bir mücadele vardı.

Öbür taraftan İmparatorlukta merkezi yönetimin etkisi iyice azalmış ve ciddi otorite boşluğu doğmuştu. Bundan yararlanan barbarlar 410 yılında Roma'yı kuşatıp yağmaladılar. Bunun sonucu Roma halkı terkedilmişlik duygusuna kapıldı.

Bu üç krizden dolayı, bir uygarlığın sahip olması gereken birliğin unsurları "nomos", "polis", "ethos" ve "physis" birbirinden ayrıldı⁶. Sonuçta Roma toplumunda Septisizm uç vermeye başladı, hoşgörüsüzlük militarizm ve aşırı bir ferdiyetçilik gittikçe yaygınlaştı.

Böyle bir ortamda doğan Augustinus doktrininin "νομος", "πολις", "εθος" ve "πνσις" arasındaki birliği yeniden kurmak suretiyle yaşanan krizleri aşmak amacına yönelik birtakım öneriler ihtiva edeceği düşünülebilir. Gerçek de öyledir. Augustinus'un tek amacı, gözlemlenebilir fenomenler üzerinde düşünerek, insana verilmiş olan evrenin bütünü ve onu meydana getiren nesnelere rasyonel biçimde ve öncekilerden farklı olarak açıklamak değildir. Tersine o, zekâyı mümkün olduğunca daha ileriye iterek, inayetiyle insanı kurtaracak olan Tanrı'yı insana tanıtmak ister⁷. Böylece esas ideali olan, Hellas'ın "tam insan", Romanın "tam vatandaş" idealini de içinde taşıyan "tam dindar insan" idealini gerçekleştirmek amacı güder. Onun için bu doktrin, varolan karşısında takınılan sırf entellektüel bir tavır ve bunun dille ifadesi demek olan herhangi metafizik bir sistem değildir. Gerçi metafizik sistemlerle, seçilen bir görüş noktasından belli bir dönemdeki tarihî-kültürel değerlerin tenkidi olmak açısından uyuyorsa da, onlardan dayandığı ilkeler bakımından ayrılır. Metafizik sistemlerin izah etme aktını sadece "rasyonel olan"la sınırlamalarına karşılık, Augustinus doktrini, amacına

3 Widgery, Alban G., Tarih Boyunca Büyük Öğretiler, Çev. Gülçiçek Soytürk, Milliyet Ltd. Şti. Yayınları, Genel Kültür Dizisi: 9, Sıralar Matbaası, İstanbul, 1971, s. 96.

4 Prosper, Alfarc, Les Ecritures Manichéennes si, Editeur Emile Nourry, Paris, 1901, p. 1.

5 Rouche, p. 320.

6 Brun, J., Saint Augustin, Pascal et Notre Temps, dans "Revue Philosophique de la France et de l'Etranger", 1970, p. 397.

7 Gilson, Etienne, La Philosophie au moyen Age, Payot, Paris, 19, p. 128.

uygun bir aracı, imanı, anlamanın hareket noktası yapar. Bununla birlikte, biraz sonra göreceğimiz gibi, iman, tek ve mutlak bilgi vasıtası olmayıp, rasyonel düşünmenin dayanması gereken ilkeleri veren ve böylece onun daha güvenilir çıkarımlar yapmasına yardımcı olan bir araçtır.

Şimdi bu doktrinin iç yapısını, temel tezlerini, iç tutarlılığını ve gerçeğin altındaki görünüşünü tasvir etmeye çalışalım. Öncelikle belirtelim ki, her ne kadar ilk bakışta teolojik bir görünüme sahip olsa da bu doktrin, hiçbir filozofun bilmemezlik edemeyeceği, tartışmaktan kaçınamayacağı problemleri de konu edinmektedir. Bunlar: Tek ve bütün bir felsefenin; tamamen ruhun durumuna bağlı entellektüel bir geleneğin; zorunlu ve kurtarıcı yenilenmelere yönelmenin; spontane gelişimi dini olsa da, aklın tek başına nüfuz edemediği verileri kabul etse de, temelde felsefi olarak kalan bir doktrinin şartlarını araştırmaktır⁸. Fakat bütün bu araştırmaların amacı, Augustinus'un, Tanrı'yla aynılaştırdığı "Gerçek"e ulaşabilmek, böylece yeryüzüne düşmüş olan insanı aslı haline döndürebilme-ktir. Bu yüzden Augustinus bir problemin çözümünden çok bir hayat kuralını arar.

Bu, bir anlamda onun, Sokratesçiliğin temel prensibini hareket noktası yapması demektir. Fakat Sokratesçılıktaki rolü ne olursa olsun, onda, "nosce te ipsum (-kendini tanı)" başlı başına bir amaç değil; değişmenin, derinliği bu doktrinin anlamı ortaya konduğu ölçüde daha iyi anlaşılacak olan bir değişmenin aracıdır ve ruhu ait olduğu yere yerleştirmeyi sağlar. Ruhun yeri de Tanrı'nın altında ve bedenün üstündedir⁹.

Ona göre kavramlarımız en hayati konulardaki problemlerimizi çözmede çoğunlukla yetersizdir, tanımamız gereken gerçeği bize bütünüyle veremez; bizi Tanrı'ya ve elde etmeyi umduğumuz mutluluğa ulaştıramaz; dolayısıyla insanın en temel gerçeği olan hayat dinamizmini kucaklamaktan uzaktır. Kavramlarımızda onları aşan bir gerçeklik daima dışta kalır. Bu yüzden kavramlar gerçekliğin eksik tasavvuru olmaktan kurtulamazlar. Bu eksikliklerine rağmen ne kavramları, ne kanunları, ne de düzeni değersiz sayamayız. Çünkü fikirlerimiz, tabiat üzerine araştırmalarımız Tanrısal gerçekliğe cevap verirler ve gerçeğin anlamını dile getirirler. Ama yine de onlar, her zaman yetkinleştirilebilecek hipotetik gerçekliklerdir.

Augustinus bir metafizikçi olduğu kadar psikolog ve hümanisttir. Tarihçi ve taarribilimci olarak konuştuğu yerde bile her zaman filozof olarak kalır. Filozofluk, onun, elli yıla yayılan aktivitesinin ve sayısız eserlerinin birliği sağlar¹⁰. Buna rağmen onun doktrini, sadece rasyonel bir başarı olan ve zamanla yıpranacak olan felsefe sistemlerinden biri değildir. Ancak o yine de mantığı tutarlılık

8 Blondel, Maurice, "Le Quinzieme Centenaire de la Mort de Saint Augustin", dans "Revue de Métaphysique et de Morale", 1930, Desembre, p. 425.

9 Gilson, Etienne, Introduction a l'Etude de Saint Autin, Vrin, Paris, 1929, p. 2.

10 Blondel, pp. 423-424.

endişesi taşımaktan, bilim ve entellektüel dürüstlüğün şartlarını yerine getirmekten, felsefi düşüncenin kurallarına uymaktan kaçınmaz.

Şüphesiz o, tezlerini metodik ve teorik şekilde tartışmamış; fakat ondan daha çoğunu ve iyisini yapmıştır; fikirlerini hayatına geçirip bizzat yaşamıştır. Böylece onun doktrini, felsefe tarihinde, "teori" ve "pratik" arasında gerçekleştirilen birliğin çok az sayıda rastladığımız örneklerinden biri olmuştur. Gerçi burada spekülâtif çabayla ahlaki arınmanın, "gerçek" in yoluyla "iyi" nin yolunun, diyalektik yöntemi kullanan ve kritiği esas alan bilimin işleyişiyle, mutluluk peşinde koşan ve kurtuluşu arayan davranışlarımızın motivasyonlarının farklılığından söz edildiğini de görmekteyiz. Ancak bu farklılık, lojik-ontolojik temeli olmayan bir farklılıktır, dolayısıyla gerçek bir farklılık değildir; o ancak, bu konuları araştırma sırasında zihnimizin, pratik amaçlardan dolayı varsaydığı geçici ve nisbi bir farklılıktır¹¹. Augustinus doktrininin bütünlüğünü sağlayan da bu durumdur.

Her ne kadar Augustinus düşüncesinin temel problemleri tabiatüstü karakterde ve kurtuluşu ilgilendiren problemler ise de, burada imanla bilgi birbirini dışta bırakmaz; tersine gerektirirler. Onların arasındaki ilişki korelatif bir ilişkidir. Bu ilişki meşhur "intellig ut credas; crede ut intelligas (= anlamak için inan; inanmak için anla)" şeklinde dile getirilir. Sözkonusu prensip, Augustinus'un metafizik ve ahlakî spekülasyonlarının temelini oluşturduğu gibi, akıl ve imanı kendi mantığı çerçevesinde uzlaştırma teşebbüslerinin en dikkate değerlerinden biridir.

Bu formülün soyut paralelizmi dikkat çekicidir. Fakat, zekânın bu formüldeki fonksiyonunun ve mahiyetinin ne olduğuna dikkat etmezsek yanılıya düşmemiz tehlikesi vardır¹². Augustinus'un söz ettiği zekâ, imandan önce, tabii akıldan başka bir şey değildir. İnsan, Tanrısal gerçekliklere, iman etmeden ulaşamaz¹³; aynı şekilde akıl, elde etmek istediği hikmete ancak iman etmekle kavuşabilir. O zaman bu akıl, Augustinus'un terminolojisiyle konuşacak olursak zekâ olur. Zekânın imana zorunlu bağlılığından dolayı Augustinus doktrininde bir entellektüalizmden söz edemeyiz. Metafizik sorunlara Augustinus'un verdiği cevaplar, onun eserlerinde, aşağı yukarı tam rasyonel bir felsefe bulmamıza izin verirse de, bundan, filozofun, rasyonel felsefesini teolojisinden ayırdığı sonucunu çıkaramayız. Gerçekte bütün Skolastiklerde olduğu gibi onda da, ihtida ettiği andan itibaren otonom ve sistematik bir felsefe bulamıyoruz. Çünkü rasyonel felsefe, onun anladığı biçimiyle imanın emrine verilmiştir¹⁴. Ayrıca Augustinus, tecrübeleriyle, fikirlerimizi saf mantıktan çok hayatın yönettiğini, entellektüel hayatımızın zamandışı kanıtlamalardan ibaret olmadığını, bu kanıtlamaların gerisinde,

11 Les 83 Questions Diverses, Quest. XLVI.

12 Gilson, Introduction..., p. 34.

13 Confessions, VI, V, 7.

14 Cayré, Fulbert, Les Sources de l'Amour Divin, Desclée de Brouwer et C^{ie}, Bruges, 19, p. 26.

onlardan yararlanan, onları aşan ve yöneten bir hayatın olduğunu ve bu hayatın da ancak imanın gerçeklerine göre düzenlenebileceğini anlamıştır.

Hikmet sevgisi olan felsefe, Augustinus'a göre de, tıpkı Sokratesçi Okullar ve Stoacılar gibi, ontik olandan çok etik olanın bilgisidir; bir amacı da eudaimoniadır (mutluluk). Ancak bu eudaimonia ne sensüalist bir hedonizmdir, ne de apatik ataraksiya ile elde edilebilir. Ancak, iradeyi inayet yardımıyla bedenın isteklerinden, düşüncüyü de vahiyle septisizmden kurtaran tabiatüstü bir düzene yani Tanrı'ya bağlanmakla mümkün olur.

Duyularımız gerçek felsefe olamaz. Çünkü süjeyle veya süjenin belli bir durumuyla sınırlıdır¹⁵. Aynı şekilde aklî çıkarımlarımız da gerçek felsefe değildir. Çünkü onlar bize spekülâtif gerçeklikleri; kaba maddenin üstünde, erdem peşinde koşan ve manevî bir cevher olan ruhu tanıttıkları; her kutsallığın, her gerçeğin prensibi olan Tanrı'nın varlığını ispatladıkları halde, bu Tanrı'ya nasıl ulaşacağımızı öğretemezler¹⁶.

Augustinus'a göre gerçek felsefe, insanı mutluluğa götüren bilgidir. Ama bilim nedir? Bilim, kesin ve şüphe edilemeyen, hikmeti de içinde taşıyan bilgidir. Dolayısıyla hikmet kesin ve nihaî olarak elde edilmesi gereken bilgidir. Ancak bu, tümüyle spekülâtif bilgi değildir, hikmeti de barındırdığından spekülasyondan fazla bir şeydir. Hikmet, sadece yapılması gerekeni göstermekle yetinmez; bu dünyada, Tanrı'yı temaşa suretiyle, erişebileceği en büyük mutluluğu elde etmek isteyen insana bu isteğini gerçekleştirme gücü verir¹⁷. Augustinus bu açıdan, kendi hikmetiyle Grek hikmeti arasında kökten bir ayrılık görür¹⁸.

Bununla birlikte o, felsefeye, araştırmacı ve disipline edici nitelikler yükleyen geleneğe bir ölçüde bağlıdır. Onun doktrinini mutlu bir hayata giriş yolu, diğer felsefi sistemleri de kişidsi ve öğretilenbilir gerçeklerin kanıtı gibi görmek, onun tutumuyla asla bağdaştırılamayan bir değersizleştirmedir. Gerçeğin ve bilimin yolunu (via veritatis et scientiae) kurtuluşun ve ebedî mutluluğun yolunun (via salutatis et beatitudinis) karşısına dikotomik tarzda koyarsak bu doktrinın özüne nüfuz edemeyiz. Augustinus'a göre zekâ tek başına iş görebilir, hikmeti saf bilim olarak kurabilir. "Hiç kimse, özgür zekâyâ ve olağanüstü temaşaya (contemplation souveraine) Augustinus'tan daha çok değer vermemiştir. Onun tekrarladığı şekilde zekâ iyi bir yangın kovasıdır, bilinmek için ruhta belirsiz bir şekilde bulunan Tanrı'yı bilmek suretiyle insanı ateizmden kurtarır¹⁹.

Bu doktrinde düzen ve hiyerarşi fikri hakimdir; dünya hiyerarşik bir vizyonla algılanır ve katlı realitelerin ardarda gelişini yansıtır. Kozmik düzenin bi-

15 De la Vraie Religion, IV, 6.

16 La Cité de Dieu, VII, I, II, V.

17 Trinité, XII, XIV, 22.

18 Cité de Dieu, X, 29.

19 Blondel, p. 444.

rinci niteliği bütünlüktür. Bu bütünlüğün iki anlamı vardır: Birincisine göre dünyanın dışında hiçbir şey yoktur. İkincisine göre de dünyada hiçbir şey düzensiz değildir. İster süfli ister ulvi olsun, bütün yaratıklar harika bir düzenin göstergeleridir ve bu düzeni ne tehlikeye düşürebilirler ne de bozabilirler. Biz, evrensel düzenin parçaları olan ve hoşumuza gitmeyen varlıkları yarattığından dolayı, Tanrı'yı suçlayacağımıza, O'na minnet duymalıyız²⁰.

Evrenin Tanrısal düzenle yönetilmesi nasıl olmaktadır? Yönetmenin aracı olan düzen Tanrı için de gerekli midir? Yani Tanrı kendini belli bir nizamla yönetmektedir? Ya da O, nesnelere birbiriyle ve bütünlükle ilişkilerinin görünüşleri olan düzen ve kaostan müstesna mıdır? Augustinus'a göre bu soruların anlamı yoktur. Çünkü her şeyin iyi olduğu yerde derece yoktur, derece olmadığı için de mutlak bir iyilik hakimdir. Tanrısal olan her şeyin iyi olduğunu inkâr edemeyiz. Bundan da Tanrı'nın, ne de Tanrı'da olan şeyin düzenle yönetilemeyeceği sonucu çıkar²¹. O halde diyebiliriz ki, Tanrı, bütün varlıkların ve düzenin üzerindedir²².

Düzen, aşağıda olanın yukarıda olana baş eğmesi demektir²³. Bütün varlıklar iyi olmakla birlikte iyilikte eşit değildir. İyiliğin azlığının veya çokluğunun ölçüsü değişmezdir. Değişme ise ya mekânda, ya zamanda veya her ikisinde olur. Dolayısıyla mekân ve zaman varlıklarının yetkinlik derecesini azaltan kategorilerdir. Meselâ cisim, hem mekânda hem de zamanda değiştiği için, sadece zamanda değişen ruha göre daha az iyidir. Ama değişimin hiç ilişmediği bir varlık bulunmaktadır ki, O, Mutlak İyidir. Bu Varlığa Tanrı diyoruz.

Varlıkların bu dereceleri mutluluğun da dereceleridir. Tanrı, mutluluğun bizzat kendisidir. Halbuki alt basamakta bulunan realiteler ne mutlu ne de mutsuzdur. Tanrı'yla maddenin arasında bulunan ruh ise, maddi olana temayül ederse mutsuz, Tanrı'ya yönelirse mutludur. Aradaki durumu, insan ruhunu tam bir gerilime maruz bırakır²⁴. Maddî iyilikler onu kandırır; fakat o, kararlı biçimde manevî iyiliklere yönelirse mutlu olabilir; özü itibarıyla "değişmez olan" da karar kılsa değişimden kurtulabilir. Çünkü "değişmez olan" hiçbir şeyin bozamayacağı derecede kendisiyle aynıdır²⁵.

Ruh mutlak varlık değildir. Bununla birlikte, bedenden iyi olduğu için ona hakim olmalıdır. Tanrı'dan aşağı olduğu için de O'na teslim olmak suretiyle, kendinin ne olduğunu tam olarak anlamalıdır. Bu da ancak zamanda cereyan eder. Ruh zamanla mukayyet olduğu için, bir ölçüde zamanı kateder. "Augustinusçu

20 Du Libre Arbitre, III, V, 13.

21 De l'Ordre, I, VI, 15.

22 Confessions, II, VI, 13.

23 Du Libre Arbitre, I, III, 18.

24 Confessions XIII, XXXVIII, 53.

25 A.g.e., VII, XX, 26.

insan, kendi tarihselliğinin şuurundadır. Ardında artık bulunmayan bir geçmiş, önünde bir şans ve görev olarak verilmiş bulunan bir gelecek tarafından determine edildiğini bilir. Zaman sferinden çıkarak, Tanrı'ya rastlayınca kadar yük-selmeye çalışan Plotinosçu dikey yönelimin yerine, Augustinus, zamanla gerçekleşen Hristiyanca varoluşun esketolojik boyutunu koyar"²⁶.

Şimdi de bu doktrinde metafizikten ayrılmayan teolojinin mahiyetini görmeye çalışalım. Vahyedilmiş gerçeklerin rasyonel biçimde incelemesi demek olan "teoloji" kelimesini Augustinus bu anlamda kullanmaz. Ona göre rasyonelliği teolojinin vasfı sayamayız. Rasyonellik olsa olsa pagan biliminin²⁷ veya imandan çok akıla dayanan, onun "naturel" dediği teolojinin niteliği olabilir²⁸. Augustinus teolojisi, Tanrı'nın realitesini açıklamada rasyonellik ilkesine sınır çizer ve aklın açıklamalarının ancak iman verilerine göre yapılabileceğini kabul eder. Diğer deyişle bu teoloji, iman gerçekleri üzerine Tanrı'nın bildirdiği ilkelere göre düşünmedir, çünkü vahiyle aydınlatılmamış akıl, tek başına, dogmalarda bildirilmiş olan gerçekliklerin bilinebileceklerini, tam ve doğru olarak bilemez. Bu konuda o, Tanrı'nın belirlediği ilkelere dayanmak zorundadır.

Augustinus, Tanrı hakkındaki bilgimiz, ne kadar çok olursa olsun, O'nu bütünüyle bilemeyeceğimiz konusunda ısrar eder ve O'nun aşkınlığı üzerinde oldukça fazla durur. Gene o, "bizi kuşatan Tanrısal misterin yol açtığı sıkıntıyı her şeyden daha çok duymuştur. O, ne kavramlarımızın, ne de sözlerimizin sonsuzluğu tüketmeyeceğini tekrar tekrar söylemekten geri durmaz"²⁹. Bununla birlikte Augustinus'u agnostik sayamayız. Çünkü o, insanları, rasyonel biçimde bilgisine sahip olduktan sonra, kendisiyle mistik bir şekilde birleşmek istediği Tanrı'ya tanınmaya davet eder.

Bu teolojinin iki görüşünü vardır: O, bir taraftan Kutsal Metinler'de Tanrı'ya yüklenen sıfatların varolduğunu ve onların Tanrısal özü teşkil ettiklerini kabul eden pozitif teoloji, öbür taraftan da Tanrı'ya tanımanın antropomorfik tarzda tanımak olduğunu, dolayısıyla dilde Tanrı'ya kuşatan hiçbir kavramın bulunamayacağını kabul eden negatif teolojidir. "Pozitiflik" ve "negatiflik" ikisi birden Augustinus teolojisinin ayırdedici özelliklerindedir.

Tanrı'nın bizzat sahip olduğu (ce qu'il les a) ve kendilerinden ibaret olduğu (ce qu'il les est) sıfatları vardır. O Mutlak Varlık olduğu için sıfatları zatının kendisinden başka bir şey değildir. O hakim, güçlü, âdil değildir; bizzat hikmet, kudret, adalet demektir; Hikmet, kudret ve adalet'ten her biri Tanrı'dan başka bir anlama gelmez. Tanrı'nın Kudret, Adalet ve Hikmet olduğunu O'nun

26 Neusch, Marcel, Saint Augustin, Un Chemin de Conversion, Desclée de Brouwer, Paris, 1986.

27 Cité de Dieu, VI, V.

28 A.g.e., VIII, I.

29 Portalie, E., "Saint Augustin", dans "Dictionnaire de Théologie Catholique", Deuxieme Tirage, Editeurs Le Tourzey et Ané, Paris, 1909, col. 2345.

ad extra fiillerinden anlamaktayız³⁰. Tanrı'yi bu tanıma şekli analogik tanımadır. Ancak, analogi yapacak ruhun Tanrı tarafından aydınlatılmış ve anlamaya hazırlanmış olması gerekir.

Öbür taraftan Tanrı, kendini, Kutsal Metinler'de, antropomorfik bir tarzda tanıtmakta, el, göz gibi bazı organlarının; sevinmek, pişman olmak gibi duygulanımlarının olduğundan söz etmektedir. Augustinus bu tür ifadelerin gerçek değil de mecazî anlamda alınması gerektiğini söylemektedir. Şüphesiz bu sözlerin içeriğinde dile getirilen Tanrısal bir nitelik vardır. Ancak bu nitelik, dilin yoksulluğunu sonsuzca aşan, insanî niteliğe benzetilmekle birlikte, gerçekte benzemeyen niteliktir. Sırf pedagojik bir amaçla, soyutlama yeteneğini geliştirememiş olanların, hakkında bir fikir edinmelerini sağlamak için Tanrı, kendini zaman zaman somut nitelikleri olan varlık gibi sunmaktadır. Bu durum, Augustinus'a göre, Tanrı'nın aşkınlığına ve soyutluğuna zarar vermez, üstelik O'nu bir meçhul olmaktan çıkarır.

Augustinus, Kutsal Kitap'ta Tanrı'ya tahsis edilen ve hiçbir yaratıkta bulunmayan sıfatların çok az olduğu kanısındadır³¹. Onun pozitif teolojisi Kutsal Metinler'in garantisi altındadır ve analogiyi doğru yapmak, antropomorfizmden kaçınmak gibi bazı tedbirlerle insanı Tanrı'nın gerçek bilgisine götürür. Bu bilgiyi değersiz görmek, Tanrısal tabiat tasavvuruna keyfiliği koymaktır³².

Negatif teolojiye gelince, burada vurgu, pozitif teolojinin tersine, Tanrı'yla yaratıkların kökten ayrılıkları olgusu üzerinedir. Tanrı'yi bu tanıma şekli, kavramsal olarak dile getirilebilen bütün nesnel niteliklerin O'nda bulunuşunu yadsımayla tanımadır. Tanrı'da, yaratıklara yükleyebildiğimiz hiçbir şey yoktur. Bundan dolayı O'nu asla tanıyamayız. Buna rağmen bu bilgisizlik, Tanrı'yi en gerçek şekilde tanımadır. Çünkü Tanrı'nın hiçbir belirlenimi yoktur³³. O'nun ne olduğunu bütünüyle anlayamasak da, ne olmadığını çok iyi anlayabiliriz³⁴. Bu bakımdan bilgisizlik, "bilmeyerek en iyi şekilde bildiğimiz bu yüce Tanrı'yi bilme vasıtasıdır"³⁵. Yalnız Augustinus, negatif teolojiyi, son ve aşılmaz bilgi gibi görmez, ona, taslak halinde ve davetkâr bir karakter verir ve bu teolojinin, sonunda, Tanrısal özün pozitif bilgisine götüren bir aşama olduğunu kabul eder. Bu, gözardı edilmemesi gereken önemli bir noktadır.

Şimdi de Augustinus'un metodolojisi konusunda kısa bir bilgi sunmaya çalışalım. Augustinus, kavram düzenlerine dayalı ve genellikle eskiyen felsefi sis-

30 Confessions, X, VI, 9-10; XI, IV, 6.

31 Trinité, I, II, 2.

32 Pépin, Jean, "Saint Augustin et la Patristique Occidentale" dans L'Histoire de la Philosophie, T. II, Philosophie Médiévale, sous la Direction de François Châtelet, Hachette, Paris, 1977, p. 93.

33 De l'Ordre, II, 16.

34 Traité de l'Évangile de Saint Jean, Trt. XXIII, 9.

35 De l'Ordre, II, XVI, 44.

temlerden çok, insan hayatının dramatikliği üzerinde durur ve insan içkinliğine ait problemleri incelemeye kendini hasreder³⁶. O, bildiği gibi, Patristik dönem düşüncesinin en önde gelenlerindedir. Hatta Wolf gibi bazı felsefe tarihçileri Augustinusçuluk yerine "XII. yüzyıldan önceki Skolastiklik veya Thomas öncesi Skolastiklik"³⁷ ifadelerini kullanarak, bu doktrinin hakim karakteriyle birlikte, etkisinin zamana yayılan genişliğini de zımî olarak anlatırlar.

Bu doktrine ne ad verilirse verilsin, o, temelde bir otorite yardımıyla düşünmenin ürünüdür. Augustinus, dogmaya bağlılık açısından ne apostolik ne de apolojist geleneğin dışına çıkmaz; tersine onları daha güçlü biçimde sürdürür. Ona göre de otorite her şeyden önce gelir³⁸. Bu bir zorunluluktur. Çünkü, kimse başlangıçta, kendi kendine düşünüp felsefe yapabilecek durumda değildir, bir otoriteye muhtaçtır³⁹. Üstelik otoriteye bağlanmanın bazı avantajları da vardır; bildirilen gerçeklerin çabucak ve kolayca elde edilmesi, imandan ilham alan birçok büyük insanın eserlerinden istifade, böylece aklın yaratacağı şüphe ve tereddütlerden kurtulma gibi avantajları da vardır⁴⁰. Gerçeği araştırmak için, başlangıçta gerekli olsa da, otorite, tek başına entellektüel hayatımızın bütün gereklilerini karşılayamaz. Onun rolü, zekâyı akıl yürütmeye hazırlamak ve böylece insanın bilimi elde etmesine yardımcı olmaktır. Akıl, bilime ulaştıktan sonra otorite değiştirir; ama otoriteyle ilişkisini kesmez. Bu son otorite iman değil de gerçeğin kendisidir⁴¹.

Bu son cümleden anlıyoruz ki, Augustinus, biri sadece yol gösteren ve geçici, diğeri son ve sürekli olmak üzere iki türlü otorite kabul ediyor. Bunlardan ilkinin ontik bir karşılığı olup, zekâyı aydınlatmakla, evrende hem özgürlüğün hem de zorunluluğun varlığı ve devamının garantisidir. Diğेरinin ontik bir karşılığı yoktur, varlık sebebine benzemeye çalışan insanın evrene ilave ettiği bir değerdir, insan faaliyetlerinin vazgeçilmez ve nihâî hedefidir.

Metodolojisi konusunda bu söylediklerimiz, Augustinus'u Patristik felsefenin basit bir devamı gibi gösterebilir ve onun metodolojisinin hiçbir orijinallik taşımadığı şeklinde bir kanaatın ortaya çıkmasına yol açabilir. Ancak bu görüşün hiç de doğru olduğu söylenemez; çünkü Augustinus metodolojisi sadece otoriteye bağlı bir metod değildir. O, subjektif yaşantıların analizlerine dayanarak, kesin ve sarsılmaz bilgiyi elde etmenin güvenilir ve oldukça orijinal bir metodunu kullanmıştı. Septisizme karşı geliştirdiği bu metod, felsefe tarihinde, Augustinus'a haklı bir şöret kazandırmıştır. Şimdi bunu kısaca açıklamaya çalışalım.

36 Zekiyan, Boğos, "Augustinus'un Bilgi Teorisinde İçgerçeği ve Süjenin Kendini Bilmesi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Basılmamış Doktora Tezi, 1973, s. 11.

37 Wolf, M. de, Histoire de la Philosophie Médiévale, T. I, 5^e Edition, Louvain, 1924, p. 318.

38 Moeurs de l'Eglise Catholique, I, II, 3.

39 Vraie Réligion, XXIV, 45.

40 de la Grandeur de l'Ame, VII, 12.

41 Vraie Religion, XXIV, 45.

Augustinus bilginin imkânını, şüpheyi red ve kesin bilginin inkâr edilemez bir gerçekliği olduğunu ispat ederek temellendirir. Bunun için şahsî tecrübeyi esas alır, subjektif unsurlara dayanır. Ona göre şüpheyi tecrübe, bir gerçeği, üzerinde şüphenin bir yokluk olarak ortaya çıktığı gerçeği içerir. "Söylediğimi iyice anlamıyor ve sözlerimin doğruluğundan şüphe ediyorsan, hiç olmazsa şüphe ettiğine dikkat et. Şüphe ettiğinden eminsen bu kesinliğin nereden geldiğini söyle. Şüphe ettiğini anlayan insan doğru bir şey anlar ve anladığından emindir. O halde insan gerçekten emindir"⁴².

İçsel tecrübeyle kişi dışı gerçekliği temellendiren Augustinus, Sofistlerden beri kullanılan duyum ve algıların analiz, eleştiri ve karşılaştırmasına dayalı epistemolojik kanıtlara; çok önemli bir kanıtı, subjektif yaşantının gerçekliği prensibini ilave etmiştir. "Derunî bilgimizle, yaşadığımızı biliyoruz. Hiçbir Akademici bize, "yaşadığını bilmeden uyuyorsun, belki de düş görüyorsun" diyemez. Çünkü uykuda gördüklerimizin, uyanırken gördüklerimize benzediğini kim söyleyebilir? Bundan da öte, uyuyan ve düş gören insan yaşayan insandır ve yaşadığımızdan asla şüphe edemeyiz"⁴³.

Bu nedenle kendi varlığımız, aldanma korkusu taşımadan, üzerinde durabileceğimiz bir dayanaktır. Aldanmak, yaşayan bir varlığın aldanmadığı halidir "si enim fallor, sum (= aldanyorsam varım)". "Yaşamamız gerçek bir şey, üstelik kuşkulanamaz bir şeydir"⁴⁴. Kendi varlığının derin tecrübesine sahip olan insanın, yaşamak kadar temel bir niteliği daha vardır: Düşünmek. İnsan sezgisiyle yaşadığını anlıyorsa, düşündüğünün de farkına varabilir. "Sen, kendini bilmek isteyen, kim olduğunu biliyor musun?" - "Biliyorum" - "Neyle biliyorsun?" - "Neyle olduğunu bilmiyorum" - "Kendini basit mi bileşik mi hissediyorsun?" "Hareket ettiğini biliyor musun?" - "Evet, onu biliyorum." - "O halde, düşünen biri olduğun doğrudur" - "Evet, doğru"⁴⁵. Böylece Augustinus, düşünen süjenin varlığının kesinliğini, düşüncenin varlığının kesinliğine dayandırır, "cogito (= düşünüyorum)" ile septisizmden kurtulduğu gibi, "fallor (= aldanyorum)" ile de Maniheizmin materyalizminden kurtulur⁴⁶. Fakat Augustinus, bununla birlikte, bu temel üzerine sistematik bir felsefe kurmaya girişmedi. Onun "si fallor, sum"u, şüpheciliği çürüten, şüphe duyulamayan bir gerçeklik örneğidir. Ama Augustinus'un felsefesinde, Descartes'in sisteminde "Cogito, ergo sum"un oynadığı rolü oynamamaktadır⁴⁷.

42 A.g.e., XXIX, 73.

43 Trinité, XV, XII, 21.

44 Ibid, XV, XX, 7.

45 Soliloques, II, I, 1.

46 Gilson, Introduction..., p. 85.

47 Copleston, Frederick, Felsefe Tarihi, c. 4, Çağdaş Felsefe, Bölüm a, Descartes, çev. Aziz Yardım-ı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986, s. 230.

Ancak burada bir hususa işaret etmek, Augustinus'un "cogito"suyla, Descartes'in "cogito"su arasındaki benzerliklere veya farklılıklara değinmek bir zorunluluk gibi görünmektedir. Bu konuda tespit edebildiğimiz ve kayda değer görüşümüz bazı görüşleri kısaca zikredelim.

Ortaçağ felsefesi üzerinde önemli otoritelerden biri kabul edilen Gilson Augustinus ve Descartes "cogito"ları hakkında şu görüşleri ileri sürer: Her iki doktrinde sıraya göre (par ordre) düşünmenin zorunluluğu önemle gösterilir; düşüncenin varlığı, bütün kesinliklerin ilki ve daha açığı kabul edilir. Öyle ki bu açıklık kendi kendini tanıyan düşünce, yalnız düşünce olması durumunda bile düşünce olmaktan geri kalmaz; nihayet Tanrı'nın varlığının kanıtı, bu ilk açıklık üzerine dayanır⁴⁸. Ona göre, Augustinus'un ister doğrudan, isterse Augustinusçu gelenekle olsun, Descartes'ı ne ölçüde etkilediğini tespit edemeyiz. Ama, Kartezyen "cogito"da bir dereceye kadar orijinallik olduğu da bir gerçektir⁴⁹.

Aksiyon filozofu Blondel'in bu konuda söyledikleri şunlardır: Birinin, Kartezyen "cogito"da, Augustinus'un etkisini keşfettiğini iddia etmesinden daha yanlış yorum, daha yanlış anlama olmaz. Şüphesiz Descartes, bir ihanet olabilecek alıntıdan kendini korudu; fakat, istemediği halde, hileli durumuna gelen bir yaklaşımı kabul etmenin de yararlı olduğuna inandı. Çünkü Augustinus, düşüncesini kaya gibi sağlam bir şekilde zemine yerleştirmek istemedi; kendini mutlak otorite olarak göstermeyi ve şartlarını gözönüne getirmeden, ruhu, bildiğimiz şekilde, yeterli, izole edilebilir bir cevher yapmayı düşünmedi. Oysa Descartes'ta düşünce, bizatihi doğru bir realite, sürekli ve ışığın kaynağı olan gerçekliktir⁵⁰.

J. Martin, her iki "cogito" arasındaki farkı gösterirken başka bir bağlamda konuşur: Augustinus'ta araştırma, Descartes'ta olduğu gibi düşünceye dayalı ve önemlidir. Fakat onda düşünce, Kartezyenliğin öncüsünden çok farklı ve daha doğrudur. Gerçekte Descartes, "cogito" da hem insan aklının bağımsızlığını, hem de sarsılmaz bir prensipten bir felsefe çıkarmanın imkanını kabul etmek istiyor. Augustinus'un görüşü başkadır. O, Descartes'ın düşünme imkanına sahip olmadığı iç düşünme duygusuyla meşgul olur; düşüncede daha karmaşık, daha esrarlı bir şeyin olduğunun da farkındadır. Kısacası Augustinus, zihnin teşekkülünde Descartes'ın pek az farkettiği, ama hiç de meşgul olmadığı şeyi bilir⁵¹.

Bu söylenenlerden anlaşılıyor ki, Augustinus ve Descartes analizlerinin yürüyüşleri arasında büyük farklar vardır. Descartes, açıklığı şüpheyile arar ve bilginin kahramanı olmak ister. Augustinus, Tanrı'nın varlığının veya yokluğunun kök saldıği içsellığı keşfeder. Şüpheyi tecrübe, bize, Tanrı'nın realitesini yakala-

48 Gilson, Introduction..., p. 52.

49 A.g.e., p. 52.

50 Blondel, p. 444.

51 Martin, Abbé Jules, Saint Augstin, Felix Alcan, Paris, 1901, pp. 44-45.

mak için, bu seriden çıkmak gerektiğini öğretir ve sonunda içkin bir aşkınlığın kabulüyle sonuçlanır⁵².

Son olarak da, sözlerimizin başında belirttiğimiz gibi, kısaca Augustinusçuluğa değinmek istiyoruz. Geniş anlamda Augustinusçuluk, kendini, Augustinus doktrininin yorumu derinleştirilmiş ve sistemleştirilmiş olarak gören doktrinlerin ortak adıdır. Bu anlamda Augustinusçuluk Augustinus doktrininden daha az evrensel değildir. Eğer konuya, kapalı sistemler açısından değil de, Augustinus doktrinine temayül eden gruplar açısından bakacak olursak dört tarihi Augustinusçuluğun bulunduğunu söyleyebiliriz:

I- Kilise Babalarının Augustinusçuluğu,

II- Ortaçağ İlahiyatçılarının Augustinusçuluğu,

III- Augustinus Tarikatının Augustinusçuluğu,

IV- Bazı modern spritüalist düşünürlerin Augustinusçuluğu.

I- Bütün Latin Kilise Babaları V. yüzyıldan itibaren az çok Augustinus'un tesirine maruz kalmışlardır. Fakat en çok da üçü, Saint Prosper, Saint Fulgence ve Saint Césaire etkilenmiştir. Bu üçü, Augustinus'tan birçok noktada ayrı görüşte olmalarına ve farklı bir metoda sahip bulunmalarına rağmen, doktrinlerini, onun gibi Tanrısal inayet (grâce) üzerine kurarlar.

II- Saint Thomas'dan önceki Ortaçağın büyük ilâhiyatçılarına haklı olarak Augustinusçu denilmektedir. Bunların eserlerindeki Augustinus etkisi ona saygılarının büyüklüğü oranında artar. Saint Anselme, Saint bonaventure, Hugues ve Richard de Saint-Victor ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, hepsi Augustinus'tan ilham almışlardır. Felsefenin teolojiden daha az yer tuttuğu her yerde biraz Augustinusçuluk vardır.

III- Tam olarak XIII. yüzyılda kurulan Augustinus tarikatı, Hypponlu piskoposa bağlanmak için özel bir itina gösterir. Bu tarikatın çabasıyla, Augustinianizm denen oldukça orijinal bir Augustinusçuluk ortaya çıktı. Bu, Janseizmin karşısında "inayet" üzerine dayanan, manevi zevke ve Tanrı sevgisine (charité) önemli rol veren karakteriyle ilginç bir tarikattır.

IV- Özellikle metod benzerlikleri yanında, Augustinus'tan ilham alan doktrinler söz konusu olduğunda, Augustinusçuluğun anlamı genişler. Pascal'da, Port-Royal'da, Malebranche'da Augustinusçuluğun izlerini görmekteyiz. "Descartes ve Pascal, Augustinusçuluğu rasyonalizme ve mistisizme doğru çeker. Descartes, bu doktrinden rasyonel gerçeklerin ontolojisini çıkarır; Pascal da dini gerçekleri tecrübenin temeline Augustinusçuluğu yerleştirir. Böylece o, saf aklın ve kalbin sezgilerinin kaynağı olur⁵³. Maine de Biran, Augustinus gibi, "dış insan"

52 Brun, p. 398.

53 Baudin, M.E., "Le Pragmatisme Religieux de Pascal", dans "Revue des Sciences Religieuses", 1924, p. 315.

(*homme extérior*) ve "iç insan" (*homme intérieur*) kavramlarını düşüncesinin merkezi yapar. Blondel, Augustinus'a dayanan Hristiyan düşüncesini yenilemeye girişir ve aksiyon doktrinini ona bağlar⁵⁴.

SONUÇ

Verilmiş ve bildirilmiş aşkın değerleri kabul ettiğinden dolayı, Augustinus doktrini soyut kavramlarla iş gören metafizik bir sistem olmaktan çok, bir hayat ve kurtuluş doktrindir. Onun tek ve biricik amacı, düşmüş olan insanın durumunu restore etmesine yardım etmektir. Bu amacın dışındaki bütün insan aktiviteleri, sadece onu gerçekleştirmenin aracıdır.

Bu araçların en önemlilerinden biri de düşünmedir. Anlamak ve inanmak birbirini dışta bırakmaz, tersine gerektirirler. Hikmetin iki anlamı vardır: Birinci olarak o, rasyonel bilgi, ikinci olarak da Tanrı anlamına gelir.

Kaos değil de kozmos olan evren, Tanrı'nın hikmeti ve kudretinin kanıtıdır. Akıl ve vahiy, bize Tanrı'yı tanıttıkları halde, bu bilgi tam değildir; çünkü Tanrı her belirlenimin dışındadır. Gerçekte, Tanrı'nın mahiyeti bizim için bir sırdır.

İnsan güvenilir ve kesin bilgiyi elde edebilir. Radikal şüphenin asla ontik bir temeli yoktur. İnsan varılmadan şüphe edemez. Düşünmek için de aynı şeyler söylenebilir. Descartes'ta olduğu gibi, şüpheyi yok etmek için "cogito" ya rastlamaktaysak da bu "cogito" Augustinus doktrininin özü ve temel niteliği değildir.

KAYNAKLAR

SAINT AUGUSTIN, *Confessions*.

—————, *De la Vraie Religion*.

—————, *Les 83 Questions Diverses*.

—————, *La Cité de Dieu*.

—————, *Les Quinze Livres sur la Trinité*.

—————, *Du Libre Arbitre*.

—————, *De l'Ordre*.

—————, *Traité de l'Evangile de Saint Jean*.

—————, *Des Moeurs de l'Eglise Catholique*.

—————, *De la Grandeur de l'Ame*.

—————, *Les Soliloques*.

BAUDIN, M.E., "Le Pragmatisme Religieux de Pascal" dans "Revue des Sciences Religieuses", 1924.

54 Cayré, p. 17.

- MARTIN, Abbé Jules, SAINT Augustin, Felix Alçan, Paris, 1901.
- COPLESTON, Frederich, Felsefe Tarihi, c. 4, Çağdaş Felsefe, Bölüm a.
- DESCARTES, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986.
- ZEKİYAN, Boğos, "Augustinus'un Bilgi Teorisinde İçgerçeği ve Süjenin Kendini Bilmesi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Basılmamış Doktora Tezi, 1973.
- WOLF, M. de, Histoire de la Philosophie Médiévale, T.I,5^e Edition, Louvain, 1924.
- PEPIN, Jean, "Saint Augustin et la Patristique Occidentale" dans L'Histoire de la Philosophie, T. II, Philosophie Médiévale, sous la Direction de François Chatelet, Hachette Paris, 1977.
- PORTALIE, E., "Saint Augustin" dans "Dictionnaire de Théologie Catholique", Deuxieme Tirage, Editeurs Le Tourzey et Ané, Paris, 1909.
- NEUSCH, Marcel, Saint Augustin, Un Chemin de Conversion, Desclée et Brouwer, Paris, 1986.
- CAYRE, Fulbert, Les Sources de l'Amour Divin, Desclée de Brouwer et C^{ie}, Bruges 19 .
- BLONDEL, Maurice, "Le Quinzieme Centenaire de la Mort de Saint Augustin", dans "Revue de Métaphysique et de Morale", 1930, Desceembre.
- GILSON, Etienne, Introduction a l'Etude de Saint Augustin, Vrin, Paris, 1929.
- , La Philopsophie au Moyen Âge, Payot, Paris, 19 .
- BRUN, J., "Saint Augustin, Pascal et Notre Temps", dans "Revue Philosophique de la France et de l'Etranger", Octobre-Desceembre, 1970.
- WASILIEV, A.A., Bizans İmparatorluğu Tarihi, c. I, çev. Arif Müfid Mansel, İstanbul Üniversitesi Yayınları: Ana İlim Kitapları Serisi: 33, Maarif Matbaası, Ankara, 1933.
- ROUCHE, Michel, Histoire Universelle, Les Empires Universelles, II^e-IV^e Siecles, Librairie Larousse, Paris, 1968.
- WIDGERY, Alban G., Tarih Boyunca Büyük Öğretiler, çev. Gülçiçek Soytürk, Milliyet Ltd. Şti. Yayınları, Genel Kültür Dizisi: 9, Sıralar Matbaası, İstanbul, 1971.
- PROSPERE, Alfarc, Les Ecritures Manichéennes I, Editeur Emile Nourry, Paris, 1901.