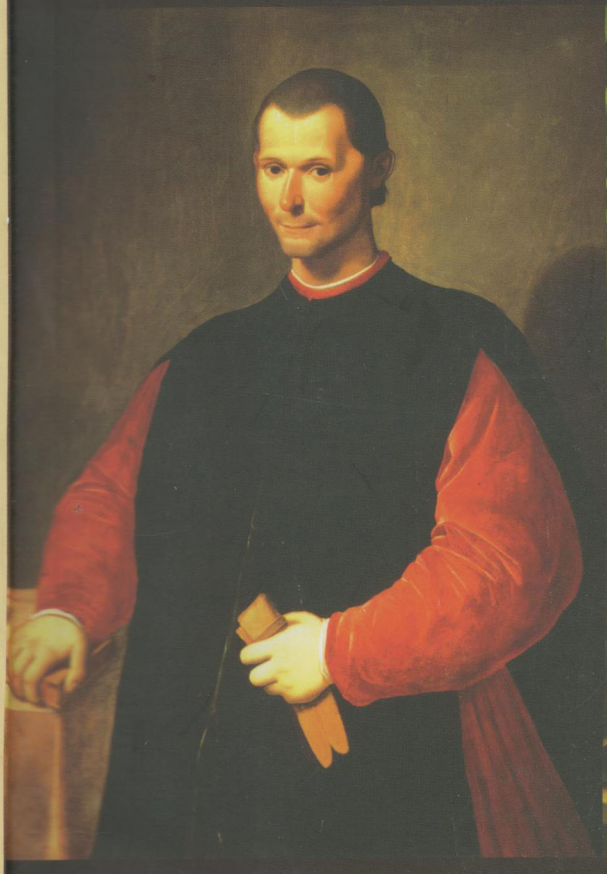
I. Cilt

Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri | Quentin Skinner

Birinci Cilt: Rönesans

Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri

Quentin Skinner





Çeviri: Eren Buğlalılar – Barış Yıldırım

phoenix

Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri

Birinci Cilt: Rönesans

Quentin Skinner

Çeviri: Eren Buğlalılar – Barış Yıldırım

Bu kitabın yayın hakkı SİYASAL KİTABEVİ'ne aittir. Yayınevinin ve yayınlayıcısının yazılı izni alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri
Birinci Cilt: Rönesans
Quentin Skinner

Orijinal Künye: *The Foundations of Modern Political Thought, Volume 1: The Renaissance*, Cambridge University Press, 1997.
Çeviren: Eren Buğlalılar – Barış Yıldırım
Editör: Gülben Salman
Kapak Tasarımı: Gamze Uçak
Sayfa Düzeni: Canan Özmen
©Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır.
Eylül 2014, Ankara
Phoenix Yayınevi-343
ISBN No: 978-605-4657-86-5
Phoenix Yayınevi-Ünal Sevindik
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay/Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) **419 16 11**
e-posta: info@phoenixkitap.com
http://www.phoenixyayinevi.com
Baskı:
Desen Ofset A. Ş.
Sertifika No: 11289
Birlik Mah. 448. Cad. 476. Sk. No: 2
Çankaya/Ankara Tel: 0 **(312) 496 43 43**
Dağıtım:
Siyasal Dağıtım
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay-Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@siyasalkitap.com
http://www.siyasalkitap.com

Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri

Birinci Cilt: Rönesans

Quentin Skinner

İçindekiler

Önsöz 7
Teşekkürler 15
Metin Üzerine Notlar 17

Birinci Bölüm Rönesans'ın Kökenleri

1 Özgürlük İdeali 23
Şehir Cumhuriyetleri ve İmparatorluk 23
Şehir Cumhuriyetleri ve Papalık 32
2 Retorik ve Özgürlük 43
Despotların Yükselişi 43
"Ars Dictaminis"in Gelişimi 48
Hümanizmin Doğuşu 54
Özgürlüğün Retorik Savunusu 60
3 Skolastisizm ve Özgürlük 69
Skolastisizmin Gelişi 69
Skolastik Özgürlük Savunusu 73

2. Bölüm İtalyan Rönesansı

4 Floransa'da Rönesans 89
Özgürlük Çözümlemesi 91
Klasik Değerlerin Yeniden Canlanması 103
"Virtus" Kavramı 107
"Vir Virtutis"in Sahip Olduğu Güçler 113
Hümanistler ve Rönesans 120
5 Prensler Çağı 131
Prenslik Yönetiminin Zaferi 131

Hümanist Prenslik Yönetimi İdeali 136
6 Cumhuriyetçi Değerlerin Hayatta Kalışı 157
Cumhuriyetçiliğin Merkezleri 157
Skolastik Düşüncenin Katkısı 162
Hümanizmin Katkısı 170
Machiavelli'nin Katkısı 195
Cumhuriyetçi Özgürlüğün Sonu 200

3. Bölüm Kuzey Rönesans'ı

7 Hümanist İlmin Yayılması 207
Hümanistlerin Göçü 207
Hümanizm ve Hukuk İlmi 214
Hümanizm ve Kutsal Kitap İncelemeleri 221
8 Hümanist Siyaset Düşüncesinin Alımlanışı 225
Danışman Olarak Hümanistler 225
Çağın Adaletsizlikleri 233
Erdemlerin Merkezi Önemi 240
Önderlik Nitelikleri 247
Eğitimin Rolü 251
9 Hümanizmin Hümanist Eleştirisi 255
Hümanizm ve Savaşın Haklı Gösterilmesi 255
Hümanizm ve "Devlet Aklı" 259
"Ütopya" ve Hümanizmin Eleştirisi 265

Kaynakça 273
İkincil Kaynakça 283
Dizin 301

Önsöz

Bu kitapta üç ana amacım var. Bunlardan ilki geç ortaçağ ve erken modern siyaset düşüncesinin temel metinlerini ana hatlarıyla aktarmaktan ibaret. Sırasıyla Dante, Padovalı Marsilyus, Machiavelli, Guicciardini, Erasmus ve More, Luther, Calvin ve bunların öğrencileri olan Vitoria ve Suárez, ve Beza, Hotman, Mornay ve özellikle de Bodin dahil olmak üzere Fransız anayasacıları tartışıyorum. Profesör Pierre Mesnard'ın *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*'inin yayımlanmasından bu yana ortaçağdan modern siyaset teorisine geçişe dair böylesi bir araştırma girişiminde bulunulduğunu düşünmüyorum. Profesör Mesnard'ın çalışması elbette klasiktir, onun ilminin ne erimi ne de derinliğiyle yarışmayı bile umamam. Ne var ki, bu kitabın çıkışından bu yana kırk yıldan fazla bir vakit geçti ve o zamandan bu yana konuda bir dizi önemli ilerlemeler kaydedildi. Birçoğu önemli akademik keşifleri de içeren pek çok yeni basım da yapıldı. Büyük bir ikincil literatür gelişti, bunlar birçok yeni bilgiyi eklemenin yanı sıra önde gelen metinler hakkında kabul gören birçok kanaate de meydan okudu. Bu nedenle, yakınlarda gerçekleşen araştırmaların en önemlilerini mümkün olduğunca dikkate alarak, aynı döneme dair daha güncel bir inceleme ortaya çıkarmaya değer gibi göründü.

İkinci hedefim, geç ortaçağ ve erken modern siyaset teorisi metinlerini daha genel bir tarihsel temaya ışık tutmak üzere kullanmak oldu. Modern Devlet kavramını ortaya çıkaran sürece dair kimi yönlere de işaret etmeyi umuyorum. Bu daha geniş hedeften bahsederken aynı zamanda bu kitabın kronolojik sınırlarını da açıklamış oluyorum. On üçüncü yüzyılın sonlarından başlıyor, öyküyü on altıncı yüzyılın sonuna dek götürüyorum, zira bize aşina gelecek bir modern Devlet kavramının kademeli olarak ediniminin bu dönemde gerçekleştiğini göstermeye çalışıyorum.[1] "Durumu [devleti] sürdüren" yöneticiden –burada basitçe yöneticinin kendi konumunu muhafaza etmesi

[1] Sonuç kısmında açık bir biçimde ortaya koymaya çalıştığım üzere, bu tam olarak *bizim* devlet kavramımızın edinildiğini söylemek anlamına gelmiyor. Tartıştığım kuramcılar halk, yönetici ve Devlet arasındaki ilişkiye dair kafa karışıklığını korumaya devam ediyor. Elbette ulus ve Devlet arasındaki Aydınlanma sonrası kavrayışa da sahip değillerdi.

kastediliyordu– yöneticinin sürdürmesi gereken ayrı bir hukuki ve anayasal düzen, yani Devlet olduğu fikrine kesin bir geçiş yapıldı. Bu dönüşümün etkilerinden biri yöneticinin değil Devlet'in iktidarının hükümetin temeli olarak tasavvur edilmesiydi. Bu da Devlet'in seçik bir biçimde modern terimlerle – kendi arazisi üzerinde hukukun ve meşru kuvvet kullanımının tek kaynağı ve yurttaşlarının tabiiyetinin tek uygun nesnesi olarak– kavramsallaştırılmasını olanaklı kıldı.[2]

Bu kavramsal değişimi tetikleyen tarihsel gelişimleri ele aldıktan sonra, Sonuç bölümünde kısaca tarihten tarihsel anlambilime, Devlet kavramından "Devlet" sözcüğüne geçeceğim. Bir toplumun yeni bir kavramı öz-bilinçli bir şekilde temellük ettiğine dair en açık gösterge, bana göre, kavramın telaffuz edileceği ve tartışılacağı yeni bir söz dağarcığının üretilmesidir. Böylece bunu, temel tezimin nihai bir olumlanması olarak ele alıyorum; bu tez, on altıncı yüzyılın sonu itibariyle, en azından İngiltere ve Fransa'da "State" ve "l'État"* sözcüklerinin tarihte modern anlamıyla ilk kez kullanıldığını söylüyor.

Üçüncü olarak, tarihsel metinlerin incelenmesi ve yorumlanması sorununa yaklaşımın belirli bir yolunun örneğini vermekle ilgileniyorum. Bu yaklaşımı son on iki yılda yayımladığım bir dizi makalede hali hazırda tartışmıştım, bu argümanları burada sayıp dökmek pek uygun görünmüyor.[3] Umarım ki her halükârda, eğer benim yöntemimin varsa bir hasleti, bu, kitap boyunca kendi kaidelerimi uygulamaya çalışırken ortaya çıkacaktır. Ne var ki, çok kısaca, benim yaklaşımımı siyasi fikirlerin tarihini incelemeye yönelik geleneksel yöntemle –örneğin Profesör Mesnard'ınkiyle– karşılaştırırken neyin söz konusu olduğunu belirtmekte fayda olabilir. O, konuyu özünde "klasik metinler" denilen şeyin bir tarihi olarak ele alarak Machiavelli, Erasmus, More, Luther, Calvin ve diğer önemli figürlerin temel eserlerine dair birbirini takip eden bölümler üretir. Bense yalnızca önde gelen kuramcılara odaklanmamaya çalıştım ve bunun yerine, onların eserlerinin ortaya çıktığı toplumsal ve entelektüel matrise daha fazla yoğunlaştım. Bu metinlerin, içinde ve uğruna yazıldıkları toplumların konuyla en ilişkili gördüğüm karakteristik özelliklerini tartışarak başladım. Çünkü bana göre siyaset kuramcısı için temel sorunları belirleyen şey, siyasal hayatın kendisidir, bunu yaparken bir dizi meselenin

---

[2] Bu meşhur tanım için bkz. Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth ve Claus Wittich, 3 cilt (New York, 1968), c. 1, s. 56.

* (İng. ve Fr.) Devlet. (ç.n.) (Bütün çevirmen notları metin içinde köşeli parantezle, metin altında ise yıldızlı dipnotlar şeklinde gösterilmiştir.)

[3] İlgilenebilecek okur için, bu makalelerin başlıklarını bu cildin sonundaki bibliyografyada verdim. Şunu da eklemek isterim ki, bu yorumun doğasına dair görüşlerimi oluştururken, yine adlarını bibliyografyada belirttiğim bir dizi yazardan oldukça etkilendim. Özellikle de R. G. Collingwood'un teorilerine olan borcumu, Alasdair MacIntyre'ın eylem felsefesi ve ahlaki kavramların tarihine dair eserine hayranlığımı ve Martin Hollis, J. G. A. Pocock ve özellikle John Dunn'ın metodolojik yazılarına olan özel şükranlarımı kaydetmek isterim.

sorunlu görünmesine neden olur ve bunlara tekabül eden bir soru dizisi, tartışmanın temel konusu haline gelir. Ancak, bu ideolojik üstyapıları toplumsal temelin dosdoğru bir sonucu olarak ele aldığım anlamına gelmiyor. Temel metinlerin kavrandığı entelektüel bağlamı –daha önceki yazıların ve siyasal toplum konusunda miras alınan varsayımların, ek olarak toplumsal ve siyasal düşünceye yapılan daha gelip geçici çağdaş katkıların bağlamı– ele alırken bunu daha az hayati bir unsur olarak görmüyorum. Çünkü herhangi bir zamanda eldeki mevcut normatif söz dağarcığının doğasının ve sınırlarının, belirli sorunların seçilmesi ve tartışılmasının yollarını belirlemeye de yardımcı olacağı aşikârdır. Bu şekilde klasik metinleri daha az, ideolojilerin tarihini daha çok merkeze alan bir tarih yazmaya çalıştım, hedefim önde gelen kuramcıların yazılarının içine yerleştirilebileceği daha genel bir çerçeve inşa etmek oldu.

Elbette neden bu bir parça ayrıntılı yaklaşımı benimsediğim sorulabilir, giriş notlarımı buna bir cevap taslağı sunarak bitirmek isterim. Geleneksel "metinsel" yöntemin beni tatmin etmediğini hissettiğim yanlarından biri, bu yöntemi benimseyenlerin, genelde siyaset kuramının tarihini yazma iddiasında olmalarına rağmen, çalışmalarına nadiren hakiki tarihi dahil etmeleriydi. Yakın dönemdeki tarihyazımının beylik kabullerinden biri haklı olarak şuydu: eğer daha önceki toplumları anlamak istiyorsak, onların farklı *mentalité*lerini mümkün olduğu kadar geniş ve duygudaş bir biçimde yeniden inşa etmemiz gerekir. Ama siyasi fikirlerin öğrencileri olarak, asıl dikkatimizi, siyasal hayatın sorunlarını çağdaşlarının hiçbiriyle kıyaslanmayacak bir soyutlama ve zeka düzeyiyle tartışanlara odaklamaya devam edersek, bu tür bir tarihsel anlayışa nasıl ulaşabileceğimizi anlamak zor. Öte yandan, bu klasik metinleri onlara uygun ideolojik bağlamla çevrelemeye çabalarsak, siyasal düşüncenin önceki dönemlerde bütün çeşitli biçimleri içinde aslında ne şekilde yürütüldüğünü inşa etmeyi başarabiliriz. Bu tarif ettiğim yaklaşımın bir hasletinin, başarıyla uygulandığı takdirde, bize siyaset teorisinin tarihini hakikaten tarihsel bir karakterle vermeye başlayabilmesi olduğunu iddia etmek isterim.

Bu yaklaşımı benimsemek bize aynı zamanda siyaset teorisi ve pratiği arasındaki bazı bağlantıları aydınlatma noktasında da yardımcı olabilir. Siyasal tarihçilerin siyasal davranışı açıklamaya çalışırken siyasal fikir ve ilkelere bir parça marjinal bir rol atfetme eğiliminde olduğu sıklıkla gözlemlenir. Siyaset teorisinin tarihçileri asıl işlerinin klasik metinlerden oluşan bir kanonu yorumlamak olduğunu düşündüğü sürece, siyasal teorilerle siyasal yaşam arasında daha yakın bağlantılar kurmak da hep zor olacaktır. Ama bunun yerine kendilerini özünde ideolojilerin öğrencileri olarak düşünseler, siyasal davranışın siyasal fikir ve ilkelerin incelenmesine bağlı olduğunu ve onlara başvuruda bulunmaksızın anlamlı bir şekilde gerçekleştirilemeyeceğini izah etmek mümkün olabilir.

Bu etkileşimlerin doğasının ne anlama geldiği umuyorum ki bu kitap boyunca ortaya çıkacak. Belirli bir eylem tarzını benimsemek ve bunu Weberyen anlamda meşru göstermek kaygısı taşıyan bir siyasal aktörün pozisyonunu ele alırsak, aklımdaki hususu rahatlıkla daha genel açıdan ifade edebilirim. Denebilir ki böylesi bir fail, kendi davranışının yaşadığı toplumda normatif hale gelmiş bir söz dağarcığı içinden inandırıcı bir şekilde tarif edilebilmesini sağlamaya yönelik güçlü bir motivasyona sahip olacaktır; bu sözcük dağarcığı onun yaptığı şeyi hem tarif etme hem meşrulaştırma becerisine sahiptir. Şimdi –pek çok siyasi tarihçinin varsaydığı üzere– burada ideoloji ve siyasi eylem arasında görülen bağlantının doğası saf bir biçimde araçsaldır.[4] Failin meşrulaştırmak istediği bir projesi vardır; buna uygun olarak yaptığı şeyi ahlaki olarak kabul edilebilir terimlerle tarif etmesine en iyi hizmet edecek ilkeleri ileri sürer; bu ilkelerin seçimi onun davranışıyla bütünüyle *ex post facto* olarak ilişkilidir; bu yüzden de, görünüşe göre, bu davranışı açıklama kapasitesi, ileri sürdüğü ilkeler her ne olursa olsun, onlara şu ya da bu biçimde atıfta bulunma temeline pek ihtiyaç duymaz. Ne var ki, bunun herhangi bir toplumun kendi siyasi hayatına bir tarif ve kıymet sunmak için kullandığı normatif söz dağarcığının rolünü yanlış anlamak olduğu öne sürülebilir. Örneğin yaptığı bir eylemin onurlu olduğunu söylemek isteyen bir failin konumunu düşünelim. Bu tarifi yapabilmek için yaptığı şeyi hem övmek hem de tarif etmek durumundadır. Ve Machiavelli'nin gösterdiği üzere, inandırıcı bir biçimde bu başlık altında birleştirilebilecek eylemler dizisinin kapsamı –bir miktar marifet kullanarak– beklenmedik bir biçimde genişletilebilir. Ama aşikâr ki onur teriminin *bütün* Makyavelci eylem biçimlerini tarif etmek için uygulanması münasip olamaz, yalnızca terimin uygulanması konusunda önceden mevcut kıstaslara uyduğu bir miktar inandırıcı bir biçimde iddia edilebilen türden eylemlere uygulanabilir. Bundan şu çıkar: Davranışının onurlu bir insan davranışı olarak tanınması konusunda kaygı duyan herhangi biri, yalnızca belirli bir aralıktaki eylemlerin yerine getirilmesiyle sınırlanmış olduğunu görecektir. Böylece yaptığı şeyi meşrulaştırırken aynı zamanda istediği şeye de ulaşmak isteyen bir failin karşı karşıya kaldığı sorun, kendi normatif dilini projelerine uysun diye ayarlamak gibi araçsal bir sorundan ibaret değildir. Bu sorun, eldeki normatif dile uysunlar diye projelerini de kısmen ayarlamak sorunu olmak zorundadır.

Siyaset teorisinin tarihi özünde ideolojilerin tarihi olarak yazılacaksa, bunun ortaya çıkardığı sonuçlardan birinin siyasal teori ve pratik arasındaki bağları daha açık bir biçimde anlamak olabileceği yönündeki fikri neden savunduğum şimdi açık hale gelecektir. Çünkü görünen o ki, herhangi bir verili

---

[4] Bunun açık bir biçimde varsayıldığı bir durumun ayrıntılarını belgeleme girişimi olarak bkz. Skinner, 1974a.

failin kendi siyasal davranışını tarif etmek için elindeki normatif söz dağarcığının kavramlarını yeniden inşa etmekle, aynı zamanda bizatihi onun davranışı üzerindeki kısıtlamalardan birine de işaret etmiş oluyoruz. Bu da, bir failin neden o şekilde davrandığını açıklamak için, bu söz dağarcığına bir şekilde atıfta bulunmak durumundayız, demektir, çünkü bu dağarcık, nihai olarak, onun eyleminin belirleyenlerden biri olarak kendini gösteriyor. Demek ki, eğer tarihlerimizi bu söz dağarcığına odaklayacak olursak, siyasal davranışın açıklanmasının siyasal düşüncenin incelenmesine ne şekilde bağlı olduğunu da izah edebiliriz.

Ancak ideoloji incelemesine odaklanmamız gerektiğini ileri sürmemin asıl nedeni, bunun bizatihi klasik metinlere onları anlama olanağımızı daha açık bir şekilde ortaya çıkaracak bir geri dönüşü olası kılacak olması. Siyaset felsefesinin herhangi bir temel eserinin bağlamını incelemek onun etiyolojisi konusunda ek bilgi edinmekten ibaret değildir, aynı zamanda kendi donanımımızı da geliştirmektir; bu metinlerin yazarlarının kast ettiği anlamı daha derinden kavrayarak, "metinselci" yaklaşımın önde gelen isimlerinin tipik olarak önerdiği şey olan metnin kendisini "tekrar tekrar" okumaktan[5] daha çok şey başarmayı umabiliriz.

Bu yaklaşım klasik metinleri yalnızca okuyarak kavrayamayacağımız neyi kavramamızı olanaklı kılar? Bence cevap, genel olarak şudur: bu, onların yazarları onları yazmakla ne *yaptılar*, bunu nitelememizi sağlar. Yalnızca onların sunduğu argümanları değil, hangi sorulara yöneldiklerini, hangi soruları cevaplamaya çalıştıkları ve siyasi tartışmalardaki egemen varsayımları ne ölçüde kabul ettikleri ve onayladıklarını veya sorguladıkları ve reddettiklerini, hatta belki polemik içinde görmezden geldiklerini de görmeye başlayabiliriz. Yalnızca metinlerin kendisini inceleyerek bu düzeyde bir anlayışa erişmeyi umamayız. Bu metinleri özgül sorulara verilmiş yanıtlar olarak görmek için, onların içinde yazıldığı topluma dair de bir şeyler bilmeliyiz. Bu metinlerin argümanlarının kesin yönünü ve kuvvetini anlayabilmek için, çağın genel siyasi söz dağarcığını da bir yere kadar değerlendirmemiz gerekir. Yine de, klasik metinleri ikna edici bir biçimde yorumlayacaksak, anlayışın bu düzeyine erişmemiz lazım gelir. Çünkü bir yazarın hangi sorulara hitap ettiğini ve eldeki kavramlarla ne yapmakta olduğunu anlamak, onun bunu yazarken sahip olduğu bir takım temel niyetleri/yönelimleri anlamak, böylece de söylediği –ya da söylemediği– şeylerle ne kast ettiğini çıkarmak demektir. Bu biçimde bir metni kendi uygun bağlamına yerleştirmeye çalıştığımız zaman, kendi yorumumuza tarihsel "arka plan" sunmakla kalmıyoruz; bizatihi yorum edimine de başlamış bulunuyoruz.

---

[5] Bu tür bir öneri için bkz. J. P. Plamenatz, *Man and Society*, 2 cilt (Londra 1963), c. 1, s. x.

Bunu söylerken aklımda olanı çok kısaca belirtmek için, Lohn Locke'un *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'sinde eski İngiliz anayasasında var olduğu iddia edilen kural koyucu [*prescriptive*] güce herhangi bir değinide bulunmamasının olası anlamını ele alabiliriz. O dönemde siyasi yükümlülük kavramına dair hâkim düşünce biçimini inceleyecek olursak, bunun onun çağdaşlarınca ancak önemli bir boşluk olarak görülebileceğini anlarız. Bu keşif bizi, Locke'un argümanının bu noktasında ne yapıyor olabileceği sorusuna rahatlıkla götürebilir. Buna cevap olarak, Locke'un mevcut siyasal akıl yürütme biçimlerinin en yaygın kabul gören ve en prestijli biçimini reddettiğini ve görmezden geldiğini söylemek durumundayız. Bu da bize, onun, asıl okurlarına, kural koyuculuk iddiasını dikkate değer görmediğini aktarma niyetinde olup olmadığını, böylece, deyim yerindeyse, bu teoriye ilişkin tutumunu sessizlik biçiminde ifade edip etmediğini sordurur. Elbette bu örnek fazla şematik hale getirilmiştir, ama aklımdaki iki temel iddiaya dair yeterince ipucu vermektedir: Locke'un kastettiği anlamı bu noktadaki niyetlerini göz önüne almadan anlamış olabileceğimiz söylenemez; ama yalnızca onun metnine değil, o metnin içinde yazıldığı daha geniş bağlama odaklanmadan böyle bir anlayışa ulaşma umudumuzun olduğu da söylenemez.

Okur, bu metodolojiyi uygulayarak sunacağım herhangi bir yeni bulguya sahip olup olmadığını merak ediyor olabilir. İki genel hususta bahsetmek isterim. Birinci ciltte, Rönesans'ın ahlaki ve siyasi düşünce söz dağarcığının önemli ölçüde Roma stoacılığı kaynaklarından türetildiğini vurgulamaya çalıştım. Rönesans siyaset felsefesinin Platoncu kökenlerine dair –örneğin Garin tarafından– birçok çalışma yapıldı. Yakın dönemde ise –özellikle Baron ve Pocock tarafından– Aristotelesçi doktrinlerin "kent" hümanizminin [*civic humanism*] oluşumuna yaptığı katkıya dair güçlü bir vurgu geldi. Ancak Rönesans İtalya'sının ve genel olarak erken modern Avrupa'nın siyasi kuramcılarının stoacı değer ve inançlardan da ne denli yaygın bir biçimde etkilendikleri meselesinin tam olarak değerlendirildiğini düşünmüyorum. Kanımca bu olgunun anlaşılmasının, başka şeylerle birlikte, Machiavelli'nin öncelleriyle olan ilişkisine dair aklımızdaki manzarayı ve sonuç olarak bir siyaset teorisyeni olarak onun hedef ve niyetlerine dair hislerimizi ne ölçüde değiştirebileceği de tam olarak takdir edilmedi. İkinci ciltte, benzer bir biçimde, Reformasyon dö-

---

• Bu kitabın bütününde geçen *civic* ve *civil* sözcükleri çeviri açısından en sorunlu kavramlardan ikisiydi. Bunlardan ilki daha ziyade bir kent yurttaşı olmaya işaret ederken ikincisi daha genel bir yurttaşlık kavramına, bazen de "devlet olmayan"a işaret ediyor. Aslında Arapçadan gelen "medeni" sözcüğü kökünde barındırdığı *medine* (şehir) sözcüğüyle bu kavramlara en elverişli çeviri seçeneği gibi dursa da artık kazanmış olduğu çağrışımlar ve "uygar sözcüğünün eşanlamlısı kabul edilir olması dolayısıyla her yerde uygun olmadı. Biz bu kavramlar iin kent(le ilgili), yurttaşlık(la ilgili), medeni, hatta sivil gibi çevirileri yerine göre kullanmayı tercih ettik, gerekli gördüğümüz yerlerde de orijinal kullanıma işaret ettik.

nemi siyasal düşüncesinin söz dağarcığı karakteristiğinin kaynaklarını açığa çıkarmaya çalıştım. Özellikle de Lutercilerin ve radikal Kalvenistlerin Roma hukuku ve skolastik ahlak felsefesinden türetilmiş bir kavram şemasına ne ölçüde paradoksal bir biçimde yaslandıklarını vurgulamaya gayret ettim. Yakın dönemde "Kalvenist devrim teorisi"nin oluşumunu tartışan önemli bir literatür ortaya çıktı. Fakat ben, kesin bir dille ifade edilecek olursa, böyle bir şeyin mevcut olmadığını iddia ediyorum. Erken dönem modern Avrupa'nın devrimcilerinin genelde inançlı Kalvenistler olduğuna kuşku yoksa da, bunların geliştirdiği teorilerin neredeyse bütünüyle Katolik rakiplerinin hukuki ve ahlaki diliyle ifade edildiğinin yeterince görüldüğünü düşünmüyorum.

Teşekkürler

Tüm kitabın elyazmalarını kimi durumlarda defalarca okuyarak üzerine yorumlar yapan dostlarıma borcum büyük. Hepsine de derinden minettarım: John Burrow, Stefan Collini, John Dunn, Susan James, John Pocock ve John Thompson. Bana sürekli olarak destek ve tavsiyeler sundular ve tümünü de kitabın son taslağına katmaya çalıştığım çok sayıda faydalı öneri getirdiler. İki kişiye ayrıca teşekkür etmeliyim. Birinci teşekkür John Burrow'a. Ben Cambridge'de Gonville ve Caius Kollejleri'nde lisans öğrencisiyken siyaset teorisi çalışmamın danışmanlığını yapmıştı ve o zamandan beri bu konuda (ve pek çok başka konuda) bana rehberlik etmeye devam etti. Diğer teşekkürse, en çok borçlu olduğum John Dunn'a. Çalışmamın tüm aşamalarında onunla tartıştım, sezgilerinden ve inanılmaz kapsamlı yorumlarından öğrenmeye hep devam ettim, bitmez nezaketinden ve yüreklendirmelerinden olduğu kadar, ayrıntılı pek çok eleştirisinden de tahmin edilemeyecek kadar çok faydalandım.

Tabii kitabımın bazı bölümleri üzerine yorum yapanlara daha az şey borçlu olduğum anlamına gelmiyor bu. Jimmy Burns pratikte metnin tamamını okudu; geç skolastik düşüncenin çetrefilliklerinde bana yardımcı olmanın yanı sıra, titiz bir araştırmacılıkla tercümelerimi de kontrol etti. John Elliott karşı-reforma ilişkin bölümleri okudu ve beni eleştirileri ışığında bu bölümleri gözden geçirmeye teşvik etti. Julian Franklin Kalvinist devrime ilişkin bölümleri okudu; erken modern anayasacılığa ilişkin bir dizi mektup ve söyleşi aracılığıyla bana sunduğu muazzam bilgisinden bu kadar faydalandığım başka kimse yoktur. Peter Gay ikinci cildi okudu ve beni daha açık düşünüp yazmaya teşvik etmek için çok fazla zaman ve emek harcadı. Felix Gilbert birinci cildin neredeyse tamamını okudu, Rönesans siyaset düşüncesine ilişkin eşsiz anlayışını kullanarak beni pek çok yargısal ve olgusal hataya düşmekten kurtardı. Martin Hollis ikinci cildi okuyarak Latincemi düzelti, sayısız öneride bulundu ve her şeyden öte, çalışmamı temellendirdiğim metodolojik varsayımları ifade etmeme yardımcı oldu. Kitabı gözden geçirdiğim son aylarda tüm metni okuyarak bir dizi yanlışımı düzeltmekle kalmayıp, bana pek çok

bibliyografik ayrıntı ve kıymetli genel tavsiyeler sunan Donald Kelley'den çok yardım aldım.

Bu kitabın yazılma sürecinde bir dizi genel yükümlülük altına girdim ve bunları da minnettarlıkla bir kenara yazıyorum. Araştırmamın ilk aşamalarında bana sunduğu yardım ve öğütlerden dolayı Peter Laslett'a çok şey borçluyum. Beni sürekli yönlendiren ve her zaman nazik olan Jack Plumb'a çok büyük bir borcum var. Penguin Books yayınevinin danışmanı olarak erken dönem modern siyaset düşüncesinin genel bir incelemesini yazma işinin bana verilmesi tavsiyesinde bulunan kendisiydi. Öngörülen kitap üzerine bir kez çalışmaya başladıktan sonra, on altıncı yüzyıl başından on dokuzuncu yüzyıl başına kadarki dönemi kapsaması düşünülen bu kitabın beni kapasitemi çok aşacağını anladım. Beni bu yükümlülükten kurtarmayı kabul ettiği için Penguin Books yayınevine minnettarım. Cambridge Üniversitesi'ndeki derslerde ve seminerlerde çalışmamı tartıştığım eski öğrencilere de teşekkür ederim. Öğrencim ve artık Cambridge'de bir meslektaşım olan Richard Tuck'ın ismini burada ayrıca anmam gerekir. Yaptığımız söyleşilerden daima bir şeyler öğreniyorum ve eminim ki bu söyleşilerin pek çoğu kitaba izini bırakmıştır. İleri Düzey Çalışmalar Kurumu'ndaki Sosyal Bilimler Okulu'na bağlı sekreterlik personeline ve Peggy Clarke'tan aldığım uzman yardımını ve gördüğüm inceliği de anmadan geçemem. El yazmasını büyük bir beceri ve hızla daktilo ettiler ve Clare Scarlett da alıntıları, referansları ve bibliyografyayı kontrol etti. Nihayet British Library'ye, Princeton'daki Firestone Kütüphanesi'ne ve özellikle de Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'ne teşekkür etmeliyim. Araştırmalarımın çoğunu bu koleksiyonların nadir kitap bölümlerinde yaptım ve her zaman sabırla ve nezaketle karşılandım.

Çalışmalarımda beni destekleyen ve yüreklendiren çeşitli kurumlara da çok şey borçluyum. Cambridge'deki Christ Koleji burs yanında maddi yardım da sağladı. Cambridge Üniversitesi'ndeki Tarih Fakültesi istisnai bir cömertlik göstererek, 1976 yılında bana üç senelik bir izin sağladı ve böylece bu kitabın da bir parçasını oluşturduğu çalışmalarımın birçok parçasını tamamlamak için boş zaman sundu. Son olarak, Princeton'daki İleri Düzen Çalışmalar Kurumu'na ayrıca borçluyum. 1976 yılında üç senelik bir geri dönüş yapabilmem için davet edilmemi öneren Clifford Geertz, Albert Hirschman ve Carl Kaysen'e çok minnettarım. Bu ziyaretler sırasında bu ciltlerin son taslağının tamamını yazma imkanını bulmakla kalmadım, bilimsel çalışmalar bakımından Kurum'un her tür övgünün ötesinde bir ortam sağladığını keşfetme ayrıcalığına da kavuştum.

Bu ciltler baskıya girerken, Cambridge Üniversitesi Yayınları'nda çalışan ve bitmek bilmez bir sabır, liyakat, zarafet gösteren Jeremy Mynott'a teşekkür etmek için hâlâ zamanım olduğunu memnuniyetle öğrendim.

Metin Üzerine Notlar

(1) *Referanslar.* Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınmaya çalıştım. Bununla birlikte, sunduğum tüm alıntılara ve diğer bilgilere ilişkin kaynakların kolayca anlaşılabilmesini de önemsedim elbette. Orijinal bir kaynaktan alıntı yapacağım zaman, alıntıdan hemen önce yazardan ve eserinden bahsediyorum. Ardından alıntının sonunda parantez içerisinde sayfa numarasını veriyorum. Çağdaş bir araştırmadan bir bilgi aktaracağım zaman, alıntının hemen ardından yazarın ismini, eserin tarihini ve ilgili sayfanın numarasını parantez içerisinde sunuyorum. Kullandığım çalışmalara ilişkin tüm ayrıntılar bibliyografyada bulunabilir. Bu araçları kullanmanın yazım tarzıma belli bazı sınırlar getirdiğini ve daha şık yazmak konusundaki isteği kesinkes öldürdüğünü kabul etmek gerekir. Fakat bu kadar çok alıntı içeren bir kitapta bunun tek alternatifi sayfa sonlarını dipnotla doldurup sayfaların güzelliğini bozmak olurdu.

(2) *Basımlar.* Orijinal kaynakları kullandığım yerlerde genellikle en kolay erişilebilir olduğunu düşündüğüm kaynağı kullandım. Ne var ki, eğer söz konusu çalışmanın yeni bilimsel bulguları da kapsayan modern bir eleştirel basımı yapılmışsa, eserin diğer ve belki de daha kolay erişilebilir olacak versiyonlarından ziyade bunu tercih ettim. Shakespeare'in oyunlarına atıf yaptığım yerlerde, ilgili referansları editörlüğünü W. J. Craig'in yaptığı ve ilk kez 1905 yılında basılan Oxford basımından verdim.

(3) *Çeviriler.* Ciddi şekilde hatalı oldukları durumlar istisna, genellikle mevcut çevirileri kullandım. Orijinali İngilizceden başka bir dilde olan kaynaklardan alıntı yaptığımda, eğer çevirisi de yoksa, tüm çeviriler bana aittir. Tüm başlıkları da İngilizceye çevirdim. Yabancı eserlerin orijinal başlıklarına bakmak isteyen okur, bunları birincil kaynaklar bibliyografyasında bulabilir.

(4) *Bibliyografya.* Her cildin sonundaki bibliyografya, esasında metinde tartışmış olduğum birincil kaynaklara ve kimi bilgi parçaları için alıntıladığım ikincil kaynaklara ilişkin bir kontrol listesini teşkil ediyor. Bu kaynakların erken dönem modern siyaset düşüncesinin çok geniş literatürüne tam bir giriş sağlama iddiası yok. Her bölüm grubunun sonuna çok kısa bibliyografyalar da ekledim. Bunlar tartışılan büyük yazarlardan biri hakkında daha geniş bilgi sahibi

olmak isteyen öğrencinin başvurabileceği en önemli çalışmalar olarak gördüğüm eserleri kapsıyor.

(5) *İsimler.* Yönetici ve şehir isimlerini İngilizceleştirirken, yazarların isimlerini orijinal haliyle bırakan çok istikrarlı olmasa da kabul görmüş uygulamayı benimsedim. Dolayısıyla François değil de Francis diyorum ama Jean yerine John Calvin demiyorum. İsimlerini klasikleştirmeyi seven ortaçağ ve Rönesans dönemi yazarlarına has sorunlar da var. Böylelerinin isimlerini anadillerindeki hallerine çevirdim. Dolayısıyla Padovalı Marsilius değil de Marsilyus ve John Major değil de Mair diyorum. Ne var ki böyle yapmak bazen absürd kaçacaktı, çünkü kimi durumlarda isimlerin klasik hali daha çok tanınmış oluyor. Böyle durumlarda tutarlılık yerine tanınırlığı seçtim. Örneğin Philipp Schwartzerd'den değil de Philipp Melanchthon'dan ve Joost Lips'ten değil de Justus Lipsius'tan bahsediyorum.

(6) *Modernleştirme.* Mümkün olan her yerde modernleştirme yolunu seçtim. Tüm tarihler yılın 1 Ocak'la başladığı yeni tarzla ifade edildi. Orijinal kaynaklarından yapılan tüm alıntılarda imla ve noktalamayı modernleştirdim. Arkaik kullanımların (mesela "does" yerine "doth" kullanılması gibi) modern karşılıkları tercih edildi ve tüm başlıklar modernleştirildi. Mesela, *The Boke Named the Gouernour* yerine *The Book Named the Governor* diyorum. Modern araştırmacılar tarafından hazırlanan ve metnin orijinal imlasıyla noktalamasının korunduğu basımlardan alıntı yaparken bile bu sistemi takip ettim. Bu son karar araştırmacılık adaplarına çok uymadığımı düşündürebilirse de, başka türlü davranmak ele aldığım yazarlara gereksiz bir antikalık katabilir ve sonuçta ileri sürdükleri argümanlar hak ettikleri ciddiyeti görmeyebilirdi.

(7) *Terminoloji.* Kilit önem taşıyan terimlerin çeviriye direndiği yerlerde benim benimsediğim kural, o dönem kullanılan çevirileri olabildiğince yakından izlemekti. Ne var ki, böyle olunca benim kullandığım terimlerin şimdiki farklı anlamlarıyla değil de, erken modern dönemdeki anlamlarıyla anlaşılması gerekli hale geldi. Bunun üç temel örneği var:

(i) *Princeps* ve *Magistratus.* Erken modern dönemin uygulamalarını müteakip bu terimleri sırasıyla "prens" ve "yargıç" olarak çevirdim. Ne var ki, erken dönem modern Avrupa'da bu kavramlar orijinal Latincedeki (çok daha geniş) çağrışımlarını hâlâ taşıyorlardı ama bu çağrışımlar artık kaybolmuştur. "Prens" terimi prensler için olduğu kadar sık sık kralları ve imparatorları nitelemek için de kullanılmıştır. "Yargıç" kavramı o zamanlar bu kelimenin şimdi betimlediğinden çok daha geniş bir hukuk memurları sınıfını betimliyordu. Çevirmediğim yerlerde bile iki terimi de tutarlılığı sağlamak bakımından eski ve geniş anlamlı halleriyle kullandım genelde.

(ii) *Respublica.* Bu kavram bazen "Cumhuriyet" anlamına gelecek şekilde kullanıldı. Verilmek istenen anlamın bu olduğu bağlamdan çıkarılabiliyorsa, doğal olarak bu çeviriyi benimsedim. Fakat terim bazen krallıkları ve prenslik-

leri anlatmak için de kullanıldı. Sonuçta bazı modern araştırmacılar bu terimi –on beş ve on altıncı yüzyıl metinlerindeki halini bile– "Devlet" olarak çevirdiler. Fakat bu yanıltıcı ve anakroniktir, çünkü on altıncı yüzyılın ortasına kadar hiçbir yazar "Devlet" kelimesini çağımızdaki modern anlamını yakından çağrıştıracak şekilde kullanmadı. Böyle durumlarda erken modern dönemin bir uygulaması olan *Respublica*'yı "memleket" [commonwealth] olarak çevirme yolunu tuttum. Bu biraz özenti durabilir, ancak bana tutarlılığı sürdürmenin tek yoluymuş gibi geldi. Özellikle genel olarak benim ele aldığım dönemde *Respublica* terimi bir dizi normatif (çoğunlukla da ortak yararı ima eden) tınıyı barındırıyordu ve bunlar daha sonra bizim siyasal düzenlemelerimizin tartışılmaya başlandığı giderek bireyci hale gelen atmosfer içinde kayboldular.

(iii) *Studia humanitatis.* Kimi modern araştırmacılar bu Cicerocu kavramı "beşeri bilimler" [*the humanities*] olarak (hümanizm, hümanistler vs. gibi kavramlarla da aynı kökten gelir) tercüme ettiler ve bu terimleri talihsiz bir muğlaklıkla kullanmaya devam ettiler. Sonuçta son dönemde çeşitli otoriteler kafa karışıklığının önüne geçmek için "hümanizm" sözcüğünün erken dönem modern düşünceye ilişkin bundan sonra yapılacak anlatımlardan temizlenmesini önerdiler. Mesela Profesör Hay kendi İtalyan Rönesansı incelemesinde bu sözcüğü kullanmayı bütünüyle bırakmıştır.) (Bkz. Hay, 1961, s. 8). Ne var ki, Profesör Kristeller'in ufuk açıcı incelemelerinin ışığında, bana yine öyle geliyor ki bunun çözümü terimi kullanmayı bırakmaktan değil, onun kullanımını Rönesans'taki orijinal anlamıyla sınırlamaktan ve onu yalnızca dilbilgisi, retorik, tarih ve ahlak felsefesi gibi bir grup disiplinin öğrencilerini ve taraftarlarını nitelemek için kullanmaktan geçiyor. Bu şekilde anlaşıldığında, söz konusu sözcük hem kıymetli hem de sarihtir. Dolayısıyla sözcüğü kullanmakta özgür hissetmekle birlikte, her zaman bu eski ve çok daha sınırlı anlamıyla kullandığımı umuyorum.

Birinci Bölüm
Rönesans'ın Kökenleri

1
Özgürlük İdeali

Şehir Cumhuriyetleri ve İmparatorluk

Alman tarihçi Freising'li Otto, on ikinci yüzyılın ortası gibi erken bir tarihte, Kuzey İtalya'da yeni ve dikkat çekici bir toplumsal ve siyasal örgütlenmenin ortaya çıkmış olduğunu fark etti. Tarihçinin dikkatini çeken şey, İtalyan toplumunun görünüşe göre artık feodal karaktere sahip olmamasıydı. "Pratikte tüm toprak şehirler arasında paylaştırılmıştır" ve "civar bölgelerde kendi şehrinin otoritesini kabul etmeyen bir soyluya ya da bir büyük adama rastlamak zordur" (s. 127) keşfini yaptı. Gözlemlediği ve çok daha yıkıcı bulduğu için kendisini sarsan bir başka gelişme de, şehirlerin soydan geçen monarşinin tek sağlam hükümet biçimi olduğu yönündeki hâkim varsayıma bütünüyle ters bir siyasal yaşam biçimi meydana getirmiş olmalarıydı. "Özgürlüğe o kadar tutkunlardı" ki, kendilerini her biri "hükümdarlardan ziyade konsüllerin iradesiyle" yönetilen bağımsız Cumhuriyetlere dönüştürmüşler, bu konsülleri de "neredeyse her sene değiştirerek" onların "iktidar arzusunu" kontrol altına almış ve halkın özgürlüğünü temin etmişlerdi (s. 127).

Bu türden konsüllere dayalı bir hükümet biçimini seçen İtalyan şehirlerinin bilinen en erken örneği 1085 yılında Pisa'da ortaya çıktı (Waley, 1969, s. 57). Ardından sistem hızlıca Lombardiya ve Toskana'da yayılmaya başladı, 1097 yılında Milano'da, sonraki yıl Arezzo'da ve 1125 yılı itibariyle Lucca, Bolonya ve Siena'da benzer rejimler ortaya çıktı. Yüzyılın ikinci yarısında bir başka önemli gelişme daha oldu. Konsüllerin yönetimi, *podestà* olarak bilinen bir memuru merkeze alan ve seçimle gelen çok daha istikrarlı bir hükümet biçimiyle aşıldı. Bu memura *podestà* deniyordu, çünkü şehirdeki en üstün iktidar ya da *potestas* kendisine verilmişti. *Podestà* normalde bir başka şehrin yurttaşı oluyordu, çünkü yerel bağlarının ya da bağlılıklarının onun yargı üzerindeki idaresinin tarafsızlığını bozmaması için böyle bir uzlaşım düşünülmüştü. Bu kişi seçildiğinde halkın temsilcisi yetkisini kazanır ve yönetme işini genelde büyük olanının altı yüz kişiye kadar çıkabildiği, dahili ya da gizli konsey

denilen diğerinin ise normalde önde gelen kırk yurttaşla sınırlandığı iki konseyin danışmanlığında gerçekleştirirdi (Waley 1969, s. 62).

Şehrin en üstün yargısal ve idari memuru olarak davranması, çeşitli elçiliklerde de şehrin önde gelen sözcüsü olarak hizmet etmesi beklendiğinden, *Podestà*'nın büyük bir gücü vardı. Ama sistemin en can alıcı özelliği, bu kişinin kesinlikle bağımsız bir hükümdar değil, her zaman maaşlı memur statüsüne sahip olmasıydı. Temayül, görev süresinin altı ayla sınırlı olmasıydı; bu süre boyunca kendisini seçen yurttaşlara karşı sorumluydu. Siyasal kararların alınmasına önayak olma yetkisi yoktu ve görev süresinin sonunda kendisini istihdam etmiş olan şehirden ayrılma iznini almadan önce tüm hesaplarının ve verdiği yargı kararlarının resmi, ayrıntılı bir incelemesini sunması gerekiyordu (Waley 1969, s. 68-9).

On ikinci yüzyılın sonu itibariyle bu Cumhuriyetçi özyönetim biçimi Kuzey İtalya'nın önde gelen şehirleri tarafından neredeyse bütünüyle benimsenir olmuştu (Hyde, 1973, s. 101). Bu durum onlara bir parça *de facto* bağımsızlık getirdiyse de, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun *de jure* vasalları sayılmaya devam ettiler. Cermen İmparatorlarının İtalya üzerindeki hukuki iddiaları, dokuzuncu yüzyılın başında İmparatorluğu Almanya'ya ve Kuzey İtalya'ya kadar genişleten Şarlman dönemine kadar uzanır. Bu iddialar, I. Otto'nun *Regnum Italicum*'u kararlı bir şekilde kendi Cermen mülküne kattığı onuncu yüzyıl boyunca tekrar ve güçlü bir biçimde canlandırıldı.[1] Frederick Barbarossa'nın on ikinci yüzyılın ortasında İmparatorluk tahtına çıktığı dönemde, İmparatorlar Kuzey İtalyan *Regnum*'unun hakiki statüsünün İmparatorluğun bir eyaletinden ibaret olduğunda ısrar ediyorlardı ve bunun iki nedeni vardı. Birincisi, Freising'li Otto'nun da belirttiği üzere, şehirler İmparator'un yetkisi dışına çıkmaya ve "soylu prensleri olarak kabul etmeleri gereken bu kişiye düşmanca bir tavır almaya" başlamışlardı. Otto'nun da açıkça ortaya koyduğu gibi, diğer neden de eğer tüm Kuzey İtalya'yı hükmü altına alabilirse, İmparator'un "bu cennet bahçesinin" efendisi haline gelecek olmasıydı; zira Lombardiya ovasının şehirleri o dönem itibariyle "zenginlik ve güç bakımından dünyanın diğer tüm devletlerini geride bırakma" noktasına gelmişlerdi (s. 126, 128). Hazır bir hazineye konma umudu, İmparatorluğun yargı yetkisinin kadim haklarından biri haline getirilince, bir dizi Cermen İmparato-

---

[1] *Regnum Italicum* kavramı yalnızca Kuzey İtalya'nın Karanlık Çağlar'daki Lombardiya Krallığına karşılık gelen ve I. Otto'nun 962 yılında Cermen İmparatorluğu'na yeniden kattığı bölge için kullanılır. İtalyan Şehir Cumhuriyetlerinin teorisyenleri, mesela *Barış Savunucusu*'nda bunu düzenli olarak yapan Padovalı Marsiglio, *Regnum Italicum*'dan bahsederken, akıllarında yalnızca bu bölge vardır. Dolayısıyla bu kavramı (tıpkı kendi *Barış Savunucusu* baskısının 4. sayfasında ve sonrasında Alan Gewirth'in yaptığı gibi) "İtalyan Devleti" olarak çevirmek okuru yanlış yönlendirmek olacaktır. "Devlet" kavramını kullanmanın getirdiği anakronizm bir yana, buradan Marsilyus'un tüm modern İtalya'yı kastettiği de anlaşılabilir ki, bu asla olmamıştır.

ru, Frederick Barbarossa'nın 1154 yılında İtalya'ya yaptığı ilk seferden başlayarak, neredeyse sonraki iki yüzyıl boyunca kendi hâkimiyetlerini *Regnum Italicum*'a dayatmaya çalışacak; *Regnum*'un şehirleriyse kendi bağımsızlıklarını savunmak için aynı kararlılıkla savaşacaktı.

Frederick Barbarossa'nın ilk iki seferi ona tüm Lombardiya üzerinde bir kontrol kazandırmak konusunda başarılı oldu sayılır. İmparator, şehirlerin en büyüğü olan ve bağımsızlığını en yırtıcı şekilde savunan Milano'nun müttefiklerine saldırarak işe başladı; ikinci seferinde Milano'yu kuşattı, 1162 yılında şehri alıp yerle bir etti (Munz 1969, s. 74-5). Zaten 1158 yılında Roncaglia'da bir Genel Kurultay toplaması ve burada tüm *Regnum Italicum* üzerinde açık bir şekilde egemenliğini ilan etmesi gibi erken zaferleriyle çoktan avantajlı konuma geçmişti (Balzani, 1926, s. 427). Ne var ki, bu başarının kendisi, normalde birlikten yoksun olan şehirlerin ona karşı birleştirilmesine hizmet etmişti. Milano, Barbarossa'nın taleplerine direnmek için, 1167 yılında bir Lombardiya Birliği kurarak öncülüğü ele aldı ve kısa süre içinde diğer yirmi dokuz şehrin bağlılığını kazandı (Waley, 1969, s. 126). Barbarossa, 1174 yılında geri dönüp otoritesini yeniden dayattığında, Birliğin toplu güçleri 1176 yılında Legnano'da İmparatorluk ordularını talihli ama mutlak bir yenilgiye uğratmayı başardılar (Munz, 1969, s. 310-11). Bundan sonra İmparator'un Birliğe taviz vermekten başka bir seçeneği kalmadı ve 1183 yılında imzalanan Constance barışında Lombardiya, şehirlerinin içişlerine herhangi bir müdahale hakkından vazgeçtiğini açıkça ilan etti (Munz, 1969, s. 361-2).

Regnum Italicum üzerindeki kontrolü tekrar ele geçirerek Kutsal Roma İmparatorluğu fikrini gerçekleştirmeyi deneyen bir sonraki İmparator, bu tasarısını 1235 yılındaki Piacenza Genel Kurultayı'nda açıklayan ve tehditkâr bir tonda İtalyanlara "İmparatorluğun birliğine yeniden katılma" çağrısı yapan II. Frederick oldu (Schipa, 1929, s. 152). İmparator, iradesini şehirlere dayatmak konusunda başta yine başarılı oldu. 1236 yılında Vicenza'yı ele geçirdi, sonraki yıl Ferrara'ya teslim bayrağı çektirdi ve 1237 yılının sonunda yeniden toparlanan Lombardiya Birliği ordularını Cortenuova'da kesin bir yenilgiye uğrattı (Van Cleve, 1972, s. 398-407). Ne var ki, imparatorun zaferlerinin büyüklüğü, düşmanlarını, ona karşı oldum olası diş bileyen Milanoluların öncülüğünde yeniden bir araya getirmeye hizmet etti (Van Cleve, 1972, s. 169, 230, 392). 1239 yılında Ferrara'yı geri aldılar, aynı yıl Ravenna'daki İmparatorluk limanını kuşattılar ve savaşı sonraki on yıl boyunca Toskana'ya ve Lombardiya'ya taşıdılar (Schipa, 1929, s. 155-6). Bir dizi bozgun yaşadılarsa da, nihayetinde Emperyalistlerin hayallerini utanç verici bir şekilde sonlandırmakta başarılı oldular: 1248 yılında Vittoria'nın ele geçmesiyle İmparator bütün hazinesini kaybetti; 1249 yılında Birliğin kuvvetleri Modena'yı geri alınca oğlu esir düştü; ertesi yılın sonunda ise bu kez Frederick'in kendisi hayata gözlerini yumdu (Van Cleve, 1972, s. 510-12; Schipa, 1929, s. 162-4).

On dördüncü yüzyılın başı, Cermen İmparatorlarının *Regnum Italicum*'un yasal hükümdarları oldukları yönündeki iddialarını gerçeğe dönüştürdüklerine tanık oldu. Seferlerin ilkinin öncülüğünü Dante'nin kahramanı, İtalya'ya 1310 yılında gelen Lüksemburglu Henry yaptı (Armstrong, 1932, s. 32). Selefleri gibi o da zaferlerle başladı, Cremona ve Lodi'deki ayaklanmaları bastırıp 1311 yılında Brescia'yı kuşattıktan sonra, 1312'de Roma'ya ilerleyip Papa'nın elinden taç giydi (Bowsky, 1960, s. 111-12, 114-18, 159). Fakat kazandığı zafer, düşmanlarını bu kez de Cumhuriyetçi özgürlüklerin baş savunucusu olan Floransa'nın önderliğinde birlik olmaya itti, zira Milanoluların önceki kuşağı Visconti'nin despotizmine boyun eğmişti. Floransalılar Padova, Cenova ve Lodi'de ayaklanmalar çıkarmayı ve 1312 yılının sonu itibariyle İmparatorun kuvvetlerini kendi şehirlerinden atmayı başardılar (Armstrong, 1932, s. 38). Sonuç, İmparatorluk davası bakımından yine bir felaket oldu: İmparator Floransa'ya bir taarruz daha yapmadan önce neredeyse bir yıl boyunca takviye bekledikten sonra, seferin daha başındayken öldü ve orduları hemen dağıldı (Bowsky, 1960, s. 173-4, 204-5). İtalya'nın imparatorluk hâkimiyetine boyun eğmeyeceği daha o zaman netleşmişti, dolayısıyla Bavyeralı Louis'in 1327 yılında İmparatorluk hakkında ısrar etmek yönündeki son girişimi rezillikle bitti. İmparatorun elindeki yetersiz kaynakların, aklındaki büyük tasarılara kesinlikle denk olmadığını anlayan şehirler zamana oynadılar ve İmparatorun parasını ödeyemediği ordu durduğu yerde eriyip bitinceye kadar büyük ölçekli karşılaşmalardan kaçındılar (Offler, 1956, s. 38-9).

Bu uzun mücadele boyunca Lombardiya ve Toskana şehirleri yalnızca İmparator'u savaş meydanında püskürtmekle kalmamış, aynı zamanda kâğıt üzerindeki efendilerine karşı süregiden direnişi meşrulaştırma yollarını aradıkları bir ideolojik silah cephaneliği de yaratmayı da başarmıştı. İmparator'un taleplerine verdikleri yanıtın özü, her tür dış müdahaleye karşı kendi "özgürlüklerini" koruma hakları olduğu yönündeki iddiadan ibaretti. Bu ideolojinin ne kadar özbilinçli şekilde geliştirildiğine dair son dönemde bazı şüphelerin ortaya atıldığı doğrudur. Örneğin Holmes, şehirlerin kendi "özgürlük" kavrayışlarını "muğlak ve belirsiz bir anlamın" ötesine taşıyamadıklarını ileri sürmüştür (Holmes, 1973, s. 129). Ne var ki, böyle demenin şehirlerin erken dönemde sahip oldukları medeni bilincin [*civic consciousness*] kapsamını azımsamak olduğu da iddia edilebilir. Bir dizi resmi bildiri, şehir savunucularının İmparatorluğa karşı kendi "özgürlüklerini" savunurken genellikle akıllarında oldukça net ve belirgin iki fikrin bulunduğunu bize gösterir: birincisi, kendi siyasal yaşantıları üzerindeki tüm dış kontrolden bağımsız olma haklarının bulunduğu fikridir, yani bir egemenlik iddiasıdır. Bununla örtüşen diğer fikirse, kendi kendilerini uygun olduğunu düşündükleri şekilde yönetme haklarının olduğu fikridir, yani mevcut Cumhuriyetçi anayasalarının bir savunusudur.

On dördüncü yüzyıl Floransa siyasi düşüncesine ilişkin iki önemli çalışma, "özgürlük" kavramının hem siyasi bağımsızlık hem de cumhuriyetçi özyönetim anlamına gelmeye başlamasının izini sürdü. VII. Henry'nin 1310 işgali dönemindeki Floransa diplomatik mektupları üzerine çalışan Bueno de Mesquita, Floransalıların "Toskana'nın özgürlüğünü" ileri sürerek İmparatora yönelik muhalefetin önderliğini ele aldığı dönemde, asıl kaygılarının "Cermen hâkimiyetiyle gelen esaretin boyunduruğundan kurtulmak" ve kendi kendilerini yönetme haklarını teyit etmek olduğunu ortaya koydu (Bueno de Mesquita, 1965, s. 305). Aynı şekilde, Rubinstein *libertas* ve *libertà* [*özgürlük*] kavramlarının on dördüncü yüzyıl boyunca "Floransa politikasının ve diplomasisinin neredeyse teknik kavramları" olarak işe koşulduğunu ve neredeyse her zaman aynı bağımsızlık ve özyönetim fikrini ifade etmek için kullanıldığını gösterdi (Rubinstein, 1952, s. 29). "Özgürlük" kavramının bu özgün çözümlemesi sadece *trecento*'ya* has bir buluş da değildir. İtalyan Şehirleri, İmparator ve Papa arasındaki ilk müzakerelerin gerçekleştiği 1177 gibi erken bir tarihte de aynı ideallerin ileri sürülmüş olduğunu görüyoruz. Bu müzakereler önceki yıl Barbarossa'nın ordularının Lombardiya Birliği'nin kuvvetleri tarafından kararlı bir yenilgiye uğratılmasının ardından gerçekleşti. Romoaldo'nun *Yıllıklar*'daki anlatımına göre, Ferrara'dan gelen elçilerin yenilgiden sonraki tartışmalarda yapmış oldukları konuşma, "İtalya'nın onuru ve özgürlüğüne" seslenen heyecan verici bir tevcih-i kelam içeriyor, *Regnum*'un yurttaşlarının "esaretle geçecek sefil bir yaşam sürmektense, özgür ve şanlı bir ölümü tercih edeceklerinin" teminatını veriyordu. Elçiler özgürlük idealinden bahsederken akıllarında iki ana fikir olduğunu açıkça ortaya koymuşlardı. Her şeyden evvel, özgürlük derken İmparator'dan bağımsız olduklarını kastediyorlardı; zira ısrarla "İmparator'un barışını kabul etmeye" ancak "özgürlüklerimiz çiğnenmediği sürece istekli oluruz" diyorlardı. Ayrıca özgürlük derken mevcut yönetim biçimlerini sürdürme haklarını da kastediyorlardı, çünkü "İmparator'un kadim yargılama yetkisini inkâr etmek arzusunda olmadıklarını" belirtseler de, "bize atalarımızın mirası olan özgürlüğümüzden ancak canımızla birlikte feragat edebiliriz" demek konusunda da ısrarcıydılar (s. 444-5).

Ne var ki, İmparatorluğa karşı getirilen bu *libertas* olumlamalarının zayıf bir yönü olduğuna da şüphe yoktur: Şehirlerin kendilerine hukuki güç veren hiçbir aracı yoktu. Bu zorluğun kaynağı şu olguda yatıyordu: On birinci yüzyılın sonunda Ravenna ve Bolonya üniversitelerinde Roma hukuku çalışmaları yeniden canlandırılmış ve o zamandan itibaren Roma medeni hukuku, Kutsal Roma İmparatorluğu boyunca hukuk teorisinin ve pratiğinin temel çerçevesi olarak kullanılagelmişti. Hukukçular eski metinler üzerinde çalışmaya ve bunları tefsir etmeye başladığından bu yana, hukuksal yorumlamanın temel

* İt. On dördüncü yüzyılı nitelemek için kullanılan kavram.

ilkesi –ve Glossatorlar ekolü denilen okulun belirleyici özelliği– Jüstinyen Kanunlarının sözlerini mutlak bir sadakatle izlemek, varılan sonuçları da mümkün olduğunca harfi harfine hüküm süren şartlara uygulamaktı (Vinogradoff, 1929, s. 54-8). Şurası kesindi ki, eski hukuk kitapları pek çok vesileyle *princeps*'in *dominus mundi*, yani dünyanın yegâne hâkimi olarak görülmesi gerektiğini söylemişler ve hukukçular da bunun Kutsal Roma İmparatoruna karşılık geldiğini oybirliği içinde kabul etmişlerdi. O halde Roma hukukunun yorumlanmasında Glossatorların benimsediği katı yöntem kullanılmaya devam edildiği sürece, şehirlerin İmparatorluktan *de jure* olarak bağımsız kalmasını savunma imkânı kalmayacak, İmparatorlar ise şehirlere boyun eğdirmek amacıyla düzenledikleri seferler için mümkün olan en güçlü hukuksal desteği garantilemiş olacaklardı (Vinogradoff, 1929, s. 60-2).

Şehirler ve İmparatorluk arasındaki çekişmenin başında, öncü Bolonyalı Hukuk Doktorlarının dördü birden Frederick Barbarossa'nın 1158 Roncaglian Emirlerini kaleme alan komisyona dahil olmayı kabul etmekle yetinmeyip, onun İtalyan şehirleri üzerindeki yasal egemenlik haklarını dalkavukça savunmaya devam ettiğinde, bu sorunun altı güzelce çizilmişti.[2] Bu kişiler İmparatoru "her zaman, her yerde tüm tebaasının en üstün hükümdarı" olarak tasvir ediyor ve onun, İtalyan şehirleri içinde bile "yargının idaresi için gerekli tüm yargıçları atama" ve "eğer görevlerini ihmal ederlerse onları görevden alma gücünü" elinde tuttuğunun altını çiziyorlardı (s. 245, 246). Bu çekişmelerin sonucu, elbette şehirlerin tüm otoritesinin, hatta kendi *podestà*'larını atama ve kontrol etme yetkilerinin bile olduğunun reddedilmesi ve özgürlük taleplerinin yasallıktan mahrum bırakılmasıydı.

Belliydi ki, eğer şehirler İmparatorluğa karşı ileri sürdükleri bu iddiaları uygun bir hukuki zemine yerleştirmeyi başarmak istiyorlarsa, önce kendi hukukçularının eski hukuk kitaplarının otoritesine ilişkin yaklaşımlarında köklü bir değişimin meydana gelmesi gerekiyordu. İmparatorun Jüstinyen Kanunlarındaki *princeps*'e karşılık geldiğini ve aynı hukuki haklarla donatılması gerektiğini varsaymaya devam eden Glossatorlar'ın böyle bir değişim geçirmesi asla mümkün değildi. Ama İmparatorluktan gelen yeni tehditler karşısında, on dördüncü yüzyılın başı itibariyle gerekli perspektif değişikliği nihayet meydana geldi. Bu tutum değişikliğinin büyük ismi, post-Glossatorlar denilen

---

[2] Bkz. Vinogradoff, 1929, s. 61. Bizzat Roncaglian Emirlerinin Roma Hukukunun bir kavramı olan *merum Imperium*'un ifadesi olarak görülmesi gerektiğini söyleyen görüşün saygınlığı kalmamıştır, çünkü esasta bu emirler büyük oranda feudal ve diğer yerel krallık vergisi toplama haklarıyla ilgiliydi. Ne var ki, Emirlere güçlü mutlakiyetçi tonu kazandırmakta Bolonyalı hukukçuların komisyon üzerindeki etkisinin bir katkısı olduğuna şüphe yoktur. Bu meselelere ilişkin bir tartışma ve bir bibliyografya için bkz. Munz, 1969, s. 167-9. Kararların kendisi için bkz. birincil kaynaklar bibliyografyasındaki *sub Diet of Roncaglia: Decrees*.

ekolün kurucusu ve belki de Ortaçağ'ın en kendine has hukukçusu olan Saxoferrato'lu Bartolus'tu (1314-57).

Bartolus *Regnum Italicum*'un yerlisiydi, Bolonya'da öğrencilik yapmış ve daha sonra hem Toskana'da hem de Lombardiya'daki pek çok farklı üniversitede Roma Hukuku dersleri vermişti (Woolf, 1913, s. 1-2). Lombardiyalı ve Toskanalı topluluklara İmparatorluğa karşı kendi özgürlüklerinin yalnızca retorik değil hukuksal da olan bir savunmasını sunmak için, Roma medeni kanunu yeniden yorumlama niyetiyle yola çıkmıştı. Sonuçta Roma Hukuku çalışmalarında (daha sonra onun büyük öğrencisi Baldus tarafından da pekiştirilecek) bir devrim başladığı gibi, hem birbirinden hem de İmparatordan bağımsız olan egemen siyasi otoritelerin çokluğu gibi bütünüyle modern bir kavrayışın inşa edilmesine doğru bir büyük adım atılmış oldu.

Dolayısıyla Bartolus'un katkısı öncelikle metodolojik bir katkıydı. Glossatorların, hukuk yasal olgulara ters düşüyorsa, olguların hukukun harfiyen yapılan yorumuna uyacak şekilde değiştirilmesi gerektiği yönündeki esas varsayımını terk etti. Bunun yerine, hukukla olguların çeliştiği yerlerde, yasanın olgulara uygun hale getirilmesi gerektiğini kendi temel kaidesi yaptı (Woolf, 1913, s. 5). Jüstinyen Kanunları üzerine yaptığı yorumda kendisinin de belirttiği üzere, "Hakikatle yahut akılla ya da hukukla çelişiyor gibi göründüklerinde Gloss'un sözlerine kulak vermezsem, bunda şaşıracak bir şey yoktur" (c. 8, s. 195).

Bu değişim sayesinde, İmparatorun İtalyan şehirlerine yönelik hak iddialarını bütünüyle tersine çevirmek olanaklı hale geldi. Doğru, Bartolus kendi Jüstinyen Kanunları yorumuna İmparatorun *de jure* olarak tek *dominus mundi* (c. 7, s. 7) olduğunu kabul ederek başlamıştı (c. 7, s. 7). Hatta İmparatorluğun teknik olarak Avrupa'daki tek yargısal birim olduğu, bağımsız krallıkların ya da *regna*'nın Emperyal vilayetlere, Şehir Cumuriyetlerinin ya da *civitates*'in de Roma Emperyal şehirlerine karşılık geldiği konularında Glossatorlara katılmaya da hazırdır (c. 7, s. 7). Bununla birlikte, İmparator *de jure* olarak dünyanın tek hâkimi olduğunu iddia edebilirse de, "*de facto* olarak ona itaat etmeyen birçok halklar" vardır gözlemini de yapar. Bartolus'un aklında özellikle İtalya olduğu açıktır, çünkü "örneğin İmparatorluk yasaları, İmparatorun emirlerine *de facto* olarak uymayı reddeden Floransalıları ya da diğerlerini bağlamaz" diye belirtir (c. 7, s. 7). Daha sonra Digeste'ye yaptığı yorumda vekil tayin etme yetkisini tartışırken aynı noktanın altını çizer. *De jure* olarak yalnızca İmparatorun *merum Imperium*'u, yani en büyük yasa yapma gücünü kullandığını teslim eder. Fakat "günümüzde İtalya'da baştan aşağı tüm şehir yöneticilerinin" aynı yasa yapma gücünü kullanmayı üstlendiklerini de hemen ekler (c. 5, s. 69).

Şimdi, Bartolus'un da kabul ettiği üzere Floransalıların bu davranışı teknik olarak bir usulsüzlük ve kanuna aykırılık olmalıydı (c. 9, s. 64). Fakat

Keen'in yaptığı gibi, buradan Bartolus'un kaygısının esasında İmparatorun evrensel otoritesini savunmak olduğu ve sahiden de şehirlere bağımsız güçler vermeye çekindiği sonucunu çıkarmak yanıltıcı olur (Keen, 1965, s. 115). Bu, onun, hukukun olgulara uyum sağlaması gerektiğini söyleyen temel aksiyomunun önemini azımsamak olur. Bartolus bu savı, İtalyan şehirlerinin "kendi seçtikleri biçimde kanunlar ve mevzuatlar yapabilen özgür halklar" barındırdığı gözlemiyle birleştirir. Ve böylece alışıldık *merum Imperium* çözümlemesine ilişkin tümüyle yeni bir perspektifi çekincesiz bir biçimde ortaya koymaya yönelir: *De facto* durum, hukukun ve dolayısıyla İmparatorun kabul etmeye hazırlanması gereken bir durumdur ona göre (c. 9, s. 64).

Bartolus bu hamleyi ilk ve kesin olarak, İtalyan şehirlerinin kendi kanunlarını yapma ve yürütme haklarının olduğundan bahsedilip bahsedilemeyeceği sorusu vesilesiyle yapar. Bu soruya ilişkin ana tartışma, onun Digeste yorumunda, kamu yargıçlarının statüsünü analiz ettiği yerde belirir (c. 6, s. 411). Ortaya attığı sorunlardan biri, yasal memurlarının "rezil işler" yapması durumunda "tek bir şehrin [bu memurlar için] cezadan muafiyet kararı verip veremeyeceği'dir. Önce Glossatorların bilindik tarzıyla "görünüşe göre veremez, çünkü tek bir şehir böyle konularda mevzuat yapamaz" diye yanıtlar (c. 6, s. 423). Fakat ardından böyle durumlarda "kendinden üstün bir otorite tanımayan şehirlerin gerçekte böyle cezalar ya da muafiyetler uyguladığına" dikkat çeker (c. 6, s. 422). Daha sonra bu ikilemi çözmenin tek yolunun bir temel ilkeyi hatırlamak olduğunu ileri sürer: Hukuk kendini olgulara uydurmalıdır. Böylece "Bir üst otoritenin tanınmadığı günümüz İtalya'sındaki ve özellikle de Toskana'daki şehirlere bakıldığında, ben bunların kendi içlerinde özgür bir halk oldukları ve dolayısıyla kendi içlerinde *merum Imperium*'u ellerinde tuttukları, kendi nüfusları üzerinde İmparatorun genel olarak sahip olduğu iktidar kadar bir iktidarları bulunduğu yargısına varıyorum" diyebilir (c. 6, s. 423).

Aynı nokta sonra Bartolus'un Jüstinyen Kanunları üzerine yaptığı yorumda, "uzun bir zaman dilimi bir sözleşmeyi onaylamak için yeterli midir değil midir" konusunu tartıştığı bölümde daha da güçlü bir şekilde ortaya konur (c. 7, s. 159). Genel bir çözümleme sunduktan sonra, meseleyi her zaman olduğu gibi İtalyan şehirleriyle ilişkili olarak ele alır ve soruyu genişleterek şehirlerin dayanaksız *merum Imperium* iddialarının yasal bir temeli olup olmadığını sorar. Başlangıçta o da olağan yanıtın, "eğer şehirler *merum Imperium*'u ellerinde tutuyorlarsa" o zaman "bu imtiyazı İmparatordan aldıklarını gösterebiliyor olmaları" önem taşır, şeklinde olacağını kabul eder (c. 7, s. 160). Ne var ki, kendi yanıtı yine hukukun kendini olgulara uyarlaması gerektiği yönündeki kilit ilkenin uygulanmasına dayanır. Böylece "Şehirlerin çok uzun bir zamandır *merum Imperium*'u *de facto* olarak ellerinde tutuyor olmaları" Bartolus için çok önemli hale gelir. Buradan yola çıkarak da "İmparatordan

gelen bir imtiyazı kanıtlayamasalar bile, *merum Imperium*'u gerçekten uyguluyor olduklarını kanıtlayabildikleri sürece, bunu uygulama iddialarının geçerli olduğunu teslim ederim" sonucuna varır (c. 7, s. 160).

İtalyan şehirlerinin ve onların *Imperium*'unun böyle savunulmasında saklı bir devrimci siyasi iddianın, yani şehirlerin tam bağımsız egemen birimler olarak tanınması gerektiği iddiasının var olduğu açıktır. Bu sonuç, Glossatorlara ve İmparatorluğun diğer savunucularına yönelik saldırısının özünü ete kemiğe büründürdüğü söylenebilecek bir epigramla Bartolus tarafından üzerine basa basa ifade edilir. Şehirler kendi *Imperium*'larını ellerinde tutan "özgür halklar" tarafından yönetildikleri için, buraların *sibi princeps* oldukları, yani kendi kendilerinin *princeps*'i oldukları söylenebilirdi. Sonrasında bu doktrini İtalyan şehirlerinden kuzeydeki Avrupa krallıklarına doğru genelleştirmek ve böylece *Rex in regno suo est Imperator*, yani her kralın kendi krallığında sahip olduğu otorite açısından İmparatora denk olduğu görüşüne varmak için yalnızca ufak bir hamle gerekecekti. Kilise adına yürüttükleri anti-Emperyalist kampanyalarının bir parçası olarak, seküler krallıkların İmparatorluk karşısındaki haklarını genişletmek isteyen Huguccio ve diğer kanonistler tarafından bu öneri zaten getirilmişti. Fakat aynı doktrini medeni kanuna sokup, böylece hukuksal modern Devlet kavramını telaffuz etme yolundaki ilk belirleyici hamleyi yapma işi, Bartolus ve Baldus'a, onlarla birlikte de Adil Philip'in birkaç Fransız hukukçusuna kaldı (Riesenberg, 1956, s. 82-3).

Böyle bir sonuca varan Bartolus, İtalyan şehirlerine ideolojik olarak hizmet edebilirdi artık: şehirlerin İmparatorluğa karşı verdikleri uzun mücadele boyunca ispatlamaya çalıştıkları özgürlük iddialarının ikisini de uygun bir yasal dayanağa yerleştirmek mümkün olmuştu. İlk önce şehirlerin kendi siyasal işlerinin iç idaresinde herhangi bir hukuksal müdahaleyle karşılaşmamaları anlamındaki özgürlüğe sahip olduklarını kanıtlamak için *sibi princeps* kavramına başvurdu. Bartolus bu savı en içten şekilde Digeste yorumunda, egemenliğin kilit özelliklerinden biri olan yargılama yetkisinin daha alt yargıçlara devredilmesi hakkını çözümlerken destekler (c. 1, s. 428). Bu başlığı şehirlerle ilişkili olarak tartışırken, böyle bir yetki devrinin "kendilerinden üstün bir gücün varlığını tanıyan şehirler" için mümkün olmadığını, çünkü "onların İmparatora başvurmak zorunda olduklarını" teslim eder. Ancak ardından, "İmparatoru kendi lordları olarak tanımayı reddeden şehirler söz konusu olduğunda" manzaranın tamamen başka olduğunu ileri sürer, çünkü "bunlar kendi mevzuatlarını yapabilirler" ve hükümetlerini kendi seçtikleri biçimde örgütleyebilirlerdi. Zira "böyle bir durumda şehir *sibi princeps*, yani kendi kendisinin İmparatoru olur"du (c. 1, s. 430).

Bartolus, nihayet, şehirlerin kendi özgürlükleri konusunda ileri sürdükleri diğer iddiayı, yani kendi siyasal düzenlemelerini seçmekte ve bilhassa mevcut yerleşik Cumhuriyetçi özyönetim tarzını sürdürmekte özgür olmaları ge-

rektiği iddiasını da hukuksal olarak doğrulamak için aynı kavramı kullanır. Bu ilkeye ilişkin ana savunmasını, kendi *Digeste* yorumunda, temyiz hakkı konusunda yaptığı tartışma boyunca geliştirir (c. 6, s. 576). Alt düzeydeki yargıçlardan başlayıp yüksek yargıçlara uzanan ve üstün *princeps* ya da İmparator figüründe son bulan bilindik temyiz hiyerarşisinin bir özetiyle başlar. Daha sonra da kendi prosedürleri bu standart kurallara uymayan özgür bir şehrin pekâlâ olabileceğini kabul eder. Yalnızca "kendisinden üstün bir gücün varlığını tanımayışı" itibariyle değil, "kendi yöneticisini seçmesi ve başka bir hükümeti olmaması" bakımından da bütünüyle "özgür" olduğunu iddia eden Floransa gibi bir şehrin durumu buna benzer. Böyle bir durumda asıl soru "o halde temyiz hâkimi kim olacak?" sorusudur. Bartolus'un lafı dolandırmadan verdiği yanıt "böyle bir durumda halkın kendisi ya da onların hükümeti tarafından atanan bir yurttaşlar sınıfı temyiz hâkimi gibi davranmalıdır" olur. Çünkü "böyle bir durumda halkın kendisi mevcut en üstün güçtür ve dolayısıyla *sibi princeps*, yani kendi kendisinin İmparatorudur" (c. 6, s. 580).

Şehir Cumhuriyetleri ve Papalık

İmparatorluğa karşı verdikleri mücadele boyunca İtalyan şehirlerinin en büyük müttefiki Papalık olmuştu. İttifak ilk kez Barbarossa'nın 1159 yılında Papalık tahtına geçmesine izin vermeyi reddettiği Papa III. Alexander tarafından meydana getirildi (Balzani, 1926, s. 430-2). Lombardiya şehirleri 1167 yılında Birlik'i kurunca, Alexander onlara para sağladı ve İmparatorluğun ilerleme yolunun kapatılması için –usulen Alessandria diye adlandırılacak– müstahkem bir şehir kurmaları konusunda cesaret verdi (Knapke, 1939, s. 76). Birlik 1174 yılında Barbarossa'ya karşı hücuma kalktığında savaşa öncülük eden ve sonrasında da 1183 Constance barışıyla neticelenecek olan müzakereleri başlatan kişi yine Alexander'dı (Knapke, 1939, s. 77-8). Aynı ittifak daha sonra II. Frederick'in 1230'lardaki istilaları karşısında da yenilendi. IX. Gregory, 1238 yılında Cenova ve Venedik ile İmparatorluk karşıtı bir anlaşma imzaladı ve sonraki yıl İmparatoru aforoz edip Lombardiya Birliği ile olan bağlarını resmen yeniledi (Van Cleve, 1972, s. 419; Waley, 1961, s. 145, 148-9). Aynı politikalar 1243 yılında seçilmesinin ardından onun halefi olan IV. Innocent tarafından da devam ettirildi. Papalık güçleri Lombardiya'daki İmparatorluk garnizonlarına saldırmak için kullanıldı ve İmparatorluk karşıtı savaşı güçlendirmek için Toskana şehirleriyle yeniden müzakerelere başlandı (Schipa, 1929, s. 157). (Toskana'da Papa ile ittifak yapanları anlatmak için kullanılan *"Guelf"* kavramı ilk kez bu dönemde ortaya çıktı.) Bunun sonucu, önce 1244 yılında İmparatorla bir ateşkes yapılması oldu. Fakat daha sonra Frederick ateşkesin koşullarını değiştirmek istediğinin işaretlerini verince, Innocent onu aforoz etti, onun tahttan indirildiğini ilan eden bir Konsey topladı ve aynı zamanda

da İmparatorluk müdahalesine 1250 yılında son noktayı koyan bir dizi askeri zaferde Lombardiya Şehirlerine önderlik etti (Van Cleve, 1972, s. 484-6; Partner, 1972, s. 256).

Ne var ki, bu ittifaka içkin bir tehlike vardı ve şehirler kısa süre içerisinde bunun bedelini anladılar. *Regnum Italicum*'a bu kez de Papalar hükmetmek istiyordu. Bu isteğin ilk kez açığa çıkması, II. Frederick'in gayrimeşru oğlu Manfred'in 1260'larda Napoli Kralı sıfatıyla kendi iktidarını babasının İtalya politikalarını sürdürmek için kullanmaya girişmesiyle oldu. IV. Urban buna 1263 yılında Manfred'i aforoz ederek yanıt verdi ve Anjoulu Charles'ı Kilisenin savunucusu olarak ona karşı çıkmaya çağırdı (Runciman, 1958, s. 65, 70, 81). Charles 1265 yılının sonunda ordularıyla birlikte Roma'ya vardı ve sonraki yılın başında Benevento'daki bir çarpışmada Manfred'i öldürüp ordularını dağıtarak kesin bir zafer kazandı (Runciman, 1958, s. 88-95). Frederick'in hâlâ hayatta olan son oğlu Conradin 1267 yılında İtalya'yı Almanya üzerinden işgal ederek bir karşı saldırı denemesi yapınca, Charles, Tagliacozzo'da İmparatorluk ordularını talihli ve nihai bir yenilgiye daha uğratarak, kuzey, orta ve güney İtalya'yı da kapsayan geniş bir bölge boyunca Papalığı hâkim bir güç haline getirdi (Runciman, 1958, s. 105, 108-12).

Papalar Kuzey İtalya şehirlerinin iç politikalarını manipüle ederek, dünyevi hırslarının peşine daha doğrudan bir şekilde düşmeye de o sıralar başlamışlardı. İlk hamleler Emperyalistlerin baş müttefiki olan Ezzelino de Romano'nun 1240'larda Verona, Padova, Ferrara ve tüm civar kırlık bölgeyi de kapsayan eşi görülmedik büyüklükte bir toprak parçasını kontrol etmeyi başardığı Lombardiya'da yapıldı (Hyde, 1966a, s. 199). IV. Alexander 1255 yılında ona karşı bir sefer çağrısı yaptı ve Ravenna Başpiskoposu Philip'i seferin başına geçirdi. Philip 1256 yılında Padova'yı özgürleştirmekte başarılı oldu ve üç yıl daha savaşıp 1259'da Ezzelino'yu Adda'da yenilgiye uğratıp esir aldı. Bu zafer, Papalığın doğu Lombardiya'nın şehirleri üzerindeki kontrolünü büyük oranda genişletti (Allen, 1910, s. 76-87). Daha sonra Papalar gözlerini Toskana'ya ve orta İtalya'ya diktiler. IV. Clement, Orvieto'nun Floransa ve Roma arasındaki merkezi konumunun stratejik önemini anlayıp bu şehre yoğunlaştı. Curia'yı* 1266 yılında buraya taşıdı ve bu politika 1272 yılında X. Gregory tarafından, yüzyılın sonraki tarihlerinde de IV. Martin ve IV. Nicholas tarafından takip edildi (Waley, 1952, s. 48). O sıralar Papalar etki alanlarını Toskana'nın büyük şehirlerine dek genişletmeye başlamışlardı. IV. Martin 1281 yılında Guelf Birliği ile bir ittifak kurmuş, Floransa, Siena ve Volterra şehirlerini kendi davasına kararlı bir şekilde bağlamanın bir aracı olarak, onlara Papalık vergilerini toplama hakkını devretmişti (Previté-Orton,

---

* *Curia*: Başında Papanın bulunduğu ve Roma Katolik Kilisesinin faaliyetlerinin yönetildiği idare aygıtı.

1929, s. 202). VIII. Boniface sonraki on yıl boyunca gelirlerini çoğaltmak ve mevcut topraklarının kuzey sınırlarını güvence altına almak maksadıyla Floransa'nın kontrolünü ele geçirmek için şehrin hizipleriyle alakadar olmaya başladı (Boase, 1933, s. 84). Floransalılar bu entrikaları protesto etmek için 1300 yılında (Dante'nin de içinde bulunduğu söylenen) bir elçilik heyeti gönderince, Boniface bütün *Signoria*'yı aforoz ederek yanıt verdi ve Anjoulu Charles'ı şehri kuşatmaya gönderip, 1301 yılında düşman "Beyazlar" hükümetini devirecek bir devlet darbesini desteklemiş oldu (Armstrong, 1932, s. 12-14; Boase, 1933, s. 249-50). Papalar nihayet, İmparatorluğun geleneksel olarak en büyük kalesi olan Romagna'ya da kendi otoritelerini dayatmayı başarmışlardı. X. Gregory 1273 yılında Hapsburglu Rudolf'ün İmparatorluk tahtına adaylığını başarılı bir şekilde desteklediğinde ileri sürdüğü şartlardan biri, İmparatorluğun Bolonya ile Romagna'nın tüm civar bölgelerinden feragat etmesi ve buraların doğrudan Papalık hâkimiyetine alınmasıydı. Müzakereler iki bölgenin de III. Nicholas tarafından resmen ilhak edildiği 1278 yılında tamamlandı (Larner, 1965, s. 40-2). Sonuçta, on üçüncü yüzyılın sonu itibariyle Papalık, orta İtalya'nın geniş bir bölümünün maddi kontrolünü kazanmayı ve *Regnum Italicum*'un başlıca şehirlerinin çoğu üzerinde kayda değer bir etki sahibi olmayı başarmıştı.

Bu politikalar Papalığın *in temporalibus* olarak hükmetmek yönündeki en saldırgan iddialarını meşrulaştırmak için tasarlanan bir ideolojinin oluşumuyla örtüştü. Bu gelişimin entelektüel çerçevesi, birikmiş Papalık Emirlerini bir sistem haline getiren ve böylece Kilise hukukunun temelini etkili bir şekilde atan Gratian tarafından 1140'larda çizildi (Ullmann, 1972, s. 179-80). Bunu Papalığın kendi *plenitudo potestatis*'ini ya da hem dünyevi hem de ruhani anlamda tam iktidarını uygulama iddiasının yasal zeminini geliştirip genişleten bir dizi hukukçu-papa izledi. Bunların ilki, Gratian'ın Bolonya'daki öğrencilerinden biri olan ve Barbarossa'nın Kiliseyi İmparatorluğun bir patrikhanesi haline getirme girişimlerini boşa çıkaran III. Alexander oldu (Pacaut, 1956, s. 59-60, 179-81). Onu III. Innocent izledi ve kendisi de Papalığın dünyevi meselelerdeki üstünlüğünü savunan kanonist teorinin en önemli taraftarı haline gelen kanonist Huguccio'nun bir öğrencisiydi (Watt, 1965, s. 72; Ullmann, 1972, s. 209). IV. Innocent on üçüncü yüzyılın ortasında aynı doktrinleri *Ad Apostelice Sedes* isimli emrinde daha da genişletti. Bu metin Hıristiyan toplumunun, özünde başını Papanın çektiği tek bir birleşik gövde olduğu varsayımının bir kanonist tarafından yapılmış ilk sistematik anlatımıydı (Watt, 1965, s. 72). Ve son olarak, yüzyılın sonunda VIII. Boniface aynı doktrinleri, bilhassa da 1302 tarihli adı kötüye çıkmış *Unam Sanctam* isimli Papalık Mühründe kendine has tumturaklı üslubuyla yineledi (Boase, 1933, s. 317). Belge, Hıristiyan toplumunda "manevi ve dünyevi olmak üzere iki kılıç vardır" yönündeki geleneksel iddiayla başlar. Fakat hemen "kılıçlardan birinin diğerinin altında

bulunması ve dolayısıyla da dünyevi olanın ruhani iktidara tabi olması gereklidir" diye üstelemeye devam eder. Hem dünyevi hem de ruhani kılıcın nihai iktidarının İsa'nın vekilinde olması gerekir, zira "ruhani iktidar dünyevi iktidarı tesis edecek ve eğer düzgün hareket etmekte başarısız olursa, onu yargılayacak yetkiye sahiptir" diyerek daha da kibirli bir ifadeyle sona erer (s. 459).

Politikalarında olduğu kadar propagandalarında da Papalığın giderek büyüyen saldırganlığıyla karşılaşan bir dizi İtalyan şehri, buna karşı savaşmaya karar verdi. Bu öncelikle komünal özgürlüklerin asıl merkezi olan Lombardiya'da gerçekleşti. Padova şehri 1266 yılında vergilerini ödemeyi reddeden yerel kiliselerle büyük bir çekişmeye başladı ve 1282 yılında Padovalı ruhbanları fiilen yasal korumadan yoksun bıraktı (Hyde, 1966a, s. 239). Aynı hoşnutsuzluk kısa süre içinde Toskana'ya ve orta İtalya'ya yayılmaya başladı. 1281 yılında Orvieto'da Curia'nın varlığına karşı bir ayaklanma çıktı, 1284'te bunu çok daha ciddi bir başka isyan izledi (Waley, 1952, s. 52-8). 1285 yılında Floransa'da Kilise mahkemelerine ve ruhbanların dokunulmazlıklarına karşı suçlamalar yükseliyor ve 1296 yılında Pisa'da yerel ruhbanların ayrıcalıklarına yönelik saldırılar gerçekleşiyordu (Boase, 1933, s. 85-87). Floransa'daki "Beyazlar" hizbi, bu dönem boyunca Papa'nın müdahalesini bertaraf etmek için uğraştı ve 1301 darbesinin ardından "Siyahlar"ın Papalık yanlısı senyörlüğünü devirmek umuduyla Pistoia ile bir ittifak yaptı (Herlihy, 1967, s. 226). Papalığın Romagna'daki doğrudan hâkimiyeti nihayet yüzyılın son yıllarında sürekli baskı altında kalmaya başladı. 1278 yılında Papalık *podestà*'sı şehre gelir gelmez Faenza'da ayaklanma çıktı, 1284 yılında Forli'deki ve Bolonya'daki kalkışmalar yenilendi ve 1290'lar boyunca tüm bölgeyi etkisi altına alacak bir dizi isyan daha başladı (Larner, 1965, s.44-7).

Lombardiya ve Toskana'nın kimi şehirleri Papalara karşı bu giderek büyüyen direnişten başka, Kilise tarafından ileri sürülen iktidar ve dokunulmazlık iddialarına karşı saldırılarını meşrulaştırmak amacıyla tasarlanmış bir siyasal ideoloji geliştirmeye de başladılar. Bu gelişme her şeyden evvel, kendini "Toskana özgürlüklerinin" bekçisi ilan eden Floransa'da ve ortak hükümetini 1256 yılında geri aldığından bu yana Lombardiya'daki Cumhuriyetçi değerlerin baş savunucusu olan Padova'da meydana geldi.

Kilisenin dünyevi hâkimiyet iddialarına saldırmanın yollarından biri, aşikâr ki Papa'ya karşı dengeyi yeniden sağlamak için İmparatoru işin içine dahil etmek olacaktı. Yani İmparatorluğun *Regnum Italicum*'un aslında Kutsal Roma İmparatorluğu'nun bir parçası olduğu biçimindeki eski savını kabul edip, Papalığın Lombardiya ve Toskana'nın meşru hâkimi olamayacağını, çünkü bunun İmparatorun yasal haklarını gasp etmek anlamına geleceğini ileri sürmek mümkündü. On dördüncü yüzyılın başında bu özellikle cazip bir stratejiydi, çünkü Lüksemburglu Henry'nin 1310 yılında İtalya'ya inmesi, kısa

bir an için, Ortaçağ İmparatorluğu idealini tekrar gerçeğe dönüştürmüş gibi gelmişti.

Bu argüman çizgisini geliştiren siyaset yazarlarından biri, söz konusu yılları anlattığı *Vakayiname*'si ile Floransalı tarihçi Dino Compagni (1255-1324) oldu. İmparatorun öncülük ettiği bir hükümetin "daha adil" olacağını ileri sürdü; Lüksemburglu Henry'nin İtalya'ya gelme amacının yalnızca "barış yapmak" olduğunu vurguladı ve Floransa'daki Papalık yanlısı "Siyahları", eğer bu bağlılıklarından vazgeçmezlerse "İmparatorun tüm gücüyle" gelip "onları denizden ve karadan kuşatarak talan edeceği" ihtimaliyle tehdit etti (s. 223, 259). Fakat bu yıllarda Papalık karşısında bir denge unsuru olarak İmparator'a tam desteğini sunan en önemli yazar *Monarşi* isimli incelemesiyle Dante'ydi şüphesiz. Bu eserin 1309 ve 1313 yılları arasında, Emperyalistlerin umutlarının doruğa çıktığı bir dönemde yazıldığı kesin gibidir.[3] Dante'nin en temel iddiası "barışın sükûnetinin ve huzurunun" yeniden tesis edilmesi gerektiğidir, çünkü o, "evrensel barışın mutluluğumuzu garanti altına alacak en harika araç" olduğuna inanır (s. 8, 9). Kendi zamanının İtalya'sında neden barış ya da huzur olmadığını sorgularken de, iki temel nedene odaklanır. İncelemesinin ikinci kitabını ayırdığı ilk neden, İmparatorluğun meşruluğunun inkâr edilmesidir. Üçüncü kitabın konusu olan diğer nedenin ise "İmparatorluğun otoritesinin Kilisenin otoritesine dayandığı" yönündeki yanlış inanç olduğu belirtilir. Dante bu konuda Papaları "hakikate direnen" liderler arasında görür, çünkü Papalığın sahici bir dünyevi gücü olmadığını kabul etmezler ve böylece de "İmparatorluğun otoritesinin hiçbir biçimde Kiliseye dayanmadığını" fark etmekte başarısız olurlar (s. 64, 67, 91).

Böylesi sorunlar konusunda Dante'nin *İlahi Komedya*'da benimsediği nihai perspektif, onu siyaset alanının dışına taşır ve dinsel yeniden doğuşun, gönüllerin değişmesi ihtiyacının dünyayı kurtarmanın tek yolu olduğu yönündeki idealin altını çizmeye yöneltir.[4] Oysa bu büyük şiiri 1313 yılı civarında yaratmadan önce verdiği yanıt, doğrudan siyasal alanın sınırları içinde kalıyordu. *Monarşi* üzerine incelemesi, İtalya'daki parçalanmanın üstesinden gelebilecek ve barış getirebilecek tek birleştirici güç olarak İmparator figürüne tam bir güven duyulmasını talep eder. İlk kitapta, buna uygun olarak, kendi çözümünü savunur; eğer *Regnum Italicum*'un sorunları çözülecekse, tek ve evrensel bir hükümdarın kabul edilmesinin gerekli olduğunu ileri sürer. Dante, İbn Rüşd'ü andıran bir üslupla birliğin değerine ve bütünün parçalardan üstün olduğuna

---

[3] Dante'nin *Monarşi*'sinin yazım tarihine ilişkin tartışmalara yapılan referanslar için, bkz. Reeves, 1965, s. 88.

[4] D'Entrèves bu durum karşısında Dante'nin *Monarşi* incelemesinin onun düşüncesinde yalnızca bir geçiş aşamasını temsil ettiğini iddia etmeye yönelmiş, ancak sonraki çalışmalarında kendisi de bunu reddedip aşmıştır. Bkz. D'Entrèves, 1952, özellikle s. 62-74. Dante'nin düşüncesinin özsel birliğinin bir savunusu için, krş. Limentani, 1965, özellikle s. 128-31.

dair usulen bir argümanla başlar (s. 9-14). Fakat daha sonra aynı sonucu destekleyecek iki salt siyasal argüman ekler. Birincisi, İmparatorun en büyük hükümdar olmasının adaletin üstünlüğünü azami hale getireceği savıdır, çünkü "iki prens arasında bir çatışma çıkabilir" ve "ikisine de hükmetme hakkı olan ve daha geniş bir yargı yetkisine sahip bir üçüncünün" hakemliği gerekli olabilir (s. 14). Şehir Cumhuriyetlerinin hâkim ideolojisiyle daha çok örtüşen diğer argümanı ise, İmparatorun hâkimiyetinin "Tanrı'nın insan doğasına bahşettiği en büyük hediye olan" özgürlüğü de en üst düzeyine çıkaracağıdır, çünkü "insan yalnızca bir Monarşi altında bir başkasına yaslanmadan bağımsız olabilir" (s. 19).

Gilson'un da vurguladığı üzere, bu İmparatorluk savunusu bir dizi oldukça radikal öncüle dayanır, zira felsefeyle teoloji alanları arasında, dolayısıyla da doğayla Tanrı arasında net bir ayrımın olduğunu varsayar. Dante insanlığın tek "nihai amacının sonsuz mutluluk olduğu yönündeki ortodoks varsayımı ve buna bağlı olarak da Hıristiyan toplumu üzerinde tek bir en üstün hükümdarın, yani Kilisenin olması gerektiğini açıktan reddeder. Bunun yerine insanın *duo ultima*, yani iki nihai amaç sahibi olması gerektiğini vurgular. Biri öbür dünyadaki kurtuluştur ve bu amaca Kilisenin bir üyesi olarak ulaşılır. Diğeri ise mevcut yaşantımızdaki mutluluktur ve İmparatorluğun rehberliğinde kazanılacaktır. Böylece İmparatorluk Kilise'den bağımsız ve ona eşit bir iktidar olarak görülür (Gilson, 1948, s. 191-4).

Bu İmparatorluk savunusu teori açısından yenilikçiyse de, pratikte tamamen anakroniktir ve siyasal gerçeklikten kopuk "bir idealistin kuruntularından" fazlası değildir, diye iddia edilir genellikle (Ullmann, 1949, s. 33). Elbette Lüksemburglu Henry'nin ve hiçbir halefinin *Regnum Italicum* üzerindeki kontrollerini yeniden tesis edemediği doğrudur. Anakronizm suçlamasının nedeninin kısmen Dante'nin eserlerini kaleme aldığı bağlamın ihmal edilmesi olduğu söylenebilirse de, asıl neden *Monarşi* kitabının çözmeye çalıştığı ikilemin doğasının ihmal edilmesidir (Davis, 1957, s. 169-70). Dante, aristokrat "Siyahların" VIII. Boniface'nin de göz yummasıyla örgütledikleri 1301 darbesinden beri, Floransa dışında sürgündeydi. En büyük umutlarından biri, sürgünlerin bayrağı altında bir araya toplanabileceği etkili bir önder bulup şehrin Papalık yanlısı hükümetini devirmekti. Besbelli ki böylesi bir kurtarıcının hızla herkese cazip gelen bir toplanma noktası olarak görev yapabilmesi için, kayda değer oranda bir otoriteye sahip olmasının yanında, tabii eğer başarılı olmak isteniyorsa, bir hayli sağlam bir askeri gücünün de bulunması gerekiyordu. Bu sorunlar çerçevesinden bakıldığında, VII. Henry'nin ciddi ciddi İtalya'ya doğru yürüyüşe geçtiği bir anda, Dante'nin tüm umutlarını İmparator'a bağlamayı seçmiş olması; *Regnum Italicum*'u nefret edilen Papanın süregelen hâkimiyetinden kurtarmanın bir yolu olarak onu görmesi şaşırtıcı değildir ve ancak bugünden bakıldığında akıldışı görünebilir bize.

Ne var ki, özgürlüklerine her zamanki gibi düşkün olan Lombardiya ve Toskana cumhuriyetlerinin Dante'nin önerisini çekici bir çözüm gibi görmesi zordu. Bu öneri, bir yandan onlara Papanın şehrin işlerine karışma hakkını reddetme imkânı veriyorduysa da, bunu Cumhuriyetleri tekrar Kutsal Roma İmparatorluğu'nun vasalları olarak damgalama pahasına yapıyordu. Oysa en çok ihtiyaç duyulan şey, şehirlerin kilise karşısında özgürlüğünü savunurken, bunu, söz konusu özgürlüğü bir başkasına terk etmeden yapabilecek bir siyasi argümandı. Tıpkı Bartolus'un şehirlerin İmparatorluktan bağımsız olmasını savunmaya çalışması gibi, şimdi de buna paralel olarak Papalıktan bağımsız olduklarını ilan eden bir argüman arayışı içindeydiler.

Bu soruya getirilen yanıt, ilk kez öncü Lombardiya Cumhuriyeti Padova'da, İmparatorluğun 1310-13 seferinin yenilgiye uğramasıyla birlikte Dante'nin çözüm önerisinin de bertaraf olmasının hemen sonrasında formüle edildi. Kilit önem taşıyan katkı, 1324 yılında tamamladığı *Barış Savunucusu* isimli ünlü incelemesiyle Padovalı Marsilyus (1275-1342) tarafından yapıldı. İki Söylev'e bölünmüş olan ***Barış Savunucusu***'nun çok daha uzun olan ikincisinde getirdiği yanıt hiç kuşkusuz büyük hayal gücü gerektiren bir sıçramaya sahipti. Bu yanıt yukarıda bir taslağını sunduğumuz bağlamın doğrudan bir sonucuydu; söz konusu tarihsel anda, geleneksel özgürlüklerini Papa'ya karşı savunabilsin diye ***Regnum Italicum***'a en gerekli türden bir ideolojik destek vermek amacıyla kaleme alınmış ve bu başarılmıştı.

Marsilyus'un yanıtı özünde basit ama cüretkâr bir iddiadır: Kilisenin hakimleri, bu kurumun herhangi bir yasal, siyasal ya da başka bir "zor kullanma yetkisi" formunu icra edebilir türde bir kurum olduğunu varsaymakla, Kilisenin doğası konusunda bir yanılgıya düştüklerini göstermiş oluyorlardı (s. 168, 181). İkinci Söylev'in ilk on bir bölümünü "Hıristiyan müminlere kendi adaletsiz despotizmlerini dayatmak" amacıyla bu yanılgıyı güçlendiren tüm ruhbanlara –tüm rahiplere ya da piskoposlara ve onların destekçilerine– yönelik bir saldırıya ayırır (s. 98). İlk hamlesi Kilisenin düzenli vergi vermekten azade olduğu iddiasını reddetmektir. VIII. Boniface'ın 1296 tarihli *Clericis Laicos* isimli Mühründe hararetle savunduğu bu ayrıcalık, görmüş olduğumuz gibi pek çok şehirde huzursuzluğa yol açmıştı. Mühür tüm "kiliseyle ilişkili kişilerin" her türden "buçukluklar", "onluklar" ve "yüzlüklerden" muaf kılınmasını talep ediyor ve bu ileri sürülen hakları ihlal etmeye çalışan herhangi bir seküler hükümdarı aforoz edeceği tehdidini savuruyordu (s. 457). Marsilyus yanıt olarak, söz konusu taleplerin İsa'nın öğretilerinin bütünüyle ters yüz edilmesi olduğunu söyler. Vergi parası kendisine gösterildiğinde, İsa "özüyle ve sözüyle" Sezar'ın hakkını Sezar'a vermek gerektiği yönündeki inancını belirtmiştir (s. 119). Böylece İsa'nın "bizim seküler hükümdara mülk bakımından tabi olmamızı istediğini" ve "rahiplik görevinde bulunan haleflerinin vergi ödemesinin uygunsuz" olacağına ilişkin fikirleri reddettiğini gösterir (s.

119, 120). Daha sonra Marsilyus, hukuk mahkemelerinin otoritesinden muaf tutulma ve "seküler zor kullanma yetkisine müdahale etme" hakkına sahip olmayı isteyen ruhbanlara da aynı şekilde itiraz edilebileceğini söyler (s. 125, 168). Bunun yine İsa'nın ve Havarilerinin öğretilerine aykırı olduğu söylenir. Seküler otoritelerle Kilise arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair yapılan Reformasyon tartışmalarında merkezi bir rol oynayacak olan Aziz Pavlus'un Romalılara Mektup'unun on üçüncü bölümüne başvurur Marsilyus özellikle. Aziz Pavlus'un doktrini, diye vurgular, herkesin "en üstün iktidara tabi olmasını" söyler, çünkü "mevcut iktidarlar takdiri ilahidir" ve "iktidara mukavemet eden, takdiri ilahiye mukavemet etmiş olur". Bu doktrinin içerimi, Kilisenin hiçbir üyesinin Mahkemelerde özel bir muamele talep edemeyeceğidir, çünkü "istinasız her insan, seküler hakimlerin ya da yöneticilerin zor kullanma yetkisine tabidir" (s. 130; krş. S. 140).

Marsilyus'un ruhbana ve Kiliseye uygun gördüğü güçlere ve yargı yetkilerine ilişkin bu argümanlar, anakronik bir ifade kullanacak olursak, epey "Lutherci" bir bakışa sahiptirler. Marsilyus, İsa'nın "havarilerini, müritlerini ve onların haleflerini, piskopos ve rahipleri" bilerek herhangi bir "cebri otorite veya dünyevi hâkimiyet" icra etmekten alıkoyduğunun altını çizer (s. 114). Dolayısıyla, İsa'nın kurmuş olduğu Kilisenin bir yargısal kurum gibi görülemeyeceği sonucuna varır. Kilise yalnızca bir cemaat, bir *congregatio fidelium*, "İsa'nın adına inanan ve ona yakaran tüm imanlıların" gönüllü biraradılığı olabilir (s. 103). Demek ki, Tanrı'nın bir rahibin "kendi vazifeleriyle ilgili olarak" icra etmesini istemiş olabileceği tek otorite "öğretmek ve uygulamaktır", bu otorite de besbelli ki ona "kimse üzerinde bir cebri güç" vermez (s. 155). Marsilyus'un Kilisenin dokunulmazlıkları ve yargı yetkilerine karşı başlattığı saldırının sonucunda, ortaçağ düşüncesinin bu aşamasına özgü bir doktrin, hiç taviz vermeksizin Kilisenin bir cemaat olduğunu söyleyen bir teori doğdu (Reeves, 1965, s. 101).

Ruhban mülküne yönelik bu genel karşı çıkışın ardından, Marsilyus ikinci Söylev'inin ana temasına geçer ve Papaların sahip olduklarını ileri sürdükleri *plenitudo potestatis*'e saldırır (s. 313). Asıl varmak istediği sonucu tahmin etmenin kolay olduğunun Marsilyus da farkındadır, çünkü Kiliseye herhangi bir yargısal güç vermenin bir yanılgı olacağını zaten ortaya koymuştur (s. 113, 268). Şimdi bu inancın içerimlerinin izini sürmeye girişir: "Ne zaman bir Romalı ya da başka yerli bir Piskopos, herhangi bir hükümdar, topluluk ya da tekil kişi karşısında tam iktidarın kendisinde olduğunu söylese, bu iddia uygunsuz ve yanlış olur, insanların sunduğu emsallere ve ilahi Metinlerin dışına, ya da daha ziyade karşısına düşer" (s. 273).

Marsilyus Papalığın *plenitudo potestatis*'inin beş temel yönünü birbirinden ayırır: Metinlerin "anlamlarının açıklamasını" yapma; Kilise Genel Konseylerini toplama; herhangi bir "hükümdarı, prensi ya da ülkeyi" aforoz ya da gö-

revinden men etme; "dünyadaki tüm Kilise makamlarını atama; son olarak da Katolik inancının belirleyici özellikleri hakkında kararlar verme hakkı iddiası (s. 272-3). Daha sonra Papalık ideolojisinin bu özelliklerine iki yerden saldırır. Önce Kilisenin asıl gücünün Papadan ziyade, "rahip olmayanların" da içinde bulunduğu "tüm Hıristiyanlardan oluşan bir Genel Konseyde" olduğunu söyleyen konsilcilik doktrinini savunarak Papalık monarşisi kavramına karşı çıkar (s. 280, 285). Bu da onu Papalığın tam iktidar tezinin üç yönünü çürütmeye götürür. Metinlerdeki "şüpheli soruların belirlenmesi", "bir hükümdarın aforoz edilmesi yetkisi", "Kilise ayinlerine ilişkin düzenlemeler" ve imanın diğer özellikleri gibi meselelerin tümü üzerine yasa yapma otoritesi, "hiçbir piskoposta ya da rahipte ya da onların bir grubunda değil, yalnızca Genel Konsey'de bulunur," der. (s. 282, 292-3). Bunun hem metinlerin sunduğu kanıtlardan, hem de Kilisenin ilk geleneklerinden açıkça görülebildiği söylenir. Dolayısıyla "daha büyük bir otoriteleri olduğunu varsayan" ve böylece "evrensel Kilise adına emirler ve fermanlar çıkararak bunlara uyulmasını buyuran" tek grubun "daha sonra gelen Romalı piskoposlar" olduğu ileri sürülür (s. 271).

Marsilyus'un Papaların üstünlüğüne karşı bir diğer saldırısı da seküler otoritelerin Kilise üzerindeki haklarını eşi görülmedik derecede arttırmaktır. Kilisenin hiçbir üyesi kendi mevkisi üzerinden "zor kullanma hakkına" sahip olamaz (s. 100, 113). Buradan çıkan sonuç da Hıristiyan hayatının düzenlenmesi için gereken tüm cebri güçleri icra etme hakkının yalnızca "iman sahibi yasa koyucu insanda" olduğudur; Marsilyus bu kavramı her bir krallıktaki ya da Şehir Cumhuriyetindeki en üstün seküler iktidarı tanımlamak için kullanıyordu (s. 287). Marsilyus, İkinci Söylev'inin doruk noktası olan bu sonuca bir kere varınca, Papalığın tam iktidar iddialarının geri kalanını geçersizleştirme olanağına kavuşur. Tüm bunlar öncelikle Kilisedeki "Roma Başpiskoposu" da dahil olmak üzere "atamaları yapma ve onaylama, tüm makamları tesis etme" hakkının "yalnızca Roma Piskoposuna, ya da onunla birlikte Kardinaller Kuruluna" değil, tümüyle "iman sahibi yasa koyucunun otoritesine" ait olması gerektiğini gösterir, çünkü yalnızca o "ruhbana ya da diğer kutsal düzenlere atama yapma" gücüne sahiptir (s. 287-90). Daha sonra "Genel Konsey toplama" ve "onun usulüne uygun olarak toplanmasını, yürütülmesini ve tamamlanmasını temin etme" hakkının da "herhangi bir rahibe ya da dini Kurula değil" bütünüyle "iman sahibi yasa koyucu insana" ait olması gerektiğini söyler (s. 287). "Böylesi bir konseyi toplama ve yönetme, ona uygun kişileri görevlendirip atama, alınan kararlara ve çıkarılan emirlere uyulması emrini verme ve uymayanları cezalandırma" gücünü elinde tutan otorite de işte budur (s. 292). Dahası Marsilyus, Papalığın sahip olduğu *plenitudo potestatis*'in diğer tüm yönleriyle birlikte aslında Kilise Genel Konseyi'ne ait olduğu sonucuna çoktan varmış olduğu için, Yasa Koyucunun Konsey üzerinde kontrol edici konuma

yükseltilmesi, seküler otoriteleri eklesiyastik etkinin kalıntılarından kurtarma gibi bir nihai etki yapar.

Plenitudo potestatis'i Papalıktan "iman sahibi yasa koyucu insana" aktarmakla, Marsilyus *Barış Savunucusu*'nun ikinci Söylev'inin ana ideolojik görevini yerine getirmiş olur. Her bir bağımsız krallıktaki ya da Şehir Cumhuriyetindeki Yasa Koyucu figürünün "statüsü ne olursa olsun tek tek her bir ölümlü" üzerindeki "zor kullanma hakkının" tamamına sahip olduğunu ortaya koymuş olduğunu iddia eder (s. 478-8). Sonuçta "Roma piskoposlarının ve onların yardakçılarının" Kuzey İtalya'daki nüfuzlarını güvence altına alma girişimlerinin, esasında yalnızca seküler otoritelere ait olan yargı yetkilerine yönelik bir dizi "gasp ve el koymadan" başka bir şey olmadığını gösterdiğini ileri sürer (s. 95, 98, 101). Şehir Cumhuriyetlerinin ideolojisine hayati önem taşıyan bir katkı yaparak, şehirlerin Kiliseden *de jure* tam bağımsızlığını savunur. Böylece Papalığın bu şehirlerin işlerini hükmü altına alma ve kontrol etme çabaları "*Regnum Italicum*'u zora sokan ve ona huzur, barış yüzü göstermemiş, hâlâ da göstermemeye devam eden" "adaletsiz bir despotizm", "kirli bir tecavüz" olarak damgalanır (s. 95, 98, 344). Kitabın verdiği mesaj –ki başlığını anlamak için de çok önemlidir–, Kuzey İtalya'da barışın savunucusu olmaya niyetlenen kişinin, her şeyden önce, Kilisenin sahip olduğunu iddia ettiği yargı yetkilerinin yeminli bir düşmanı olması gerektiğidir.

2
Retorik ve Özgürlük

Despotların Yükselişi

Sismondi'nin "şu muhteşem özgürlük ateşi" dediği şeyin İtalyan Şehir Cumhuriyetlerine yayılmasının ne yazık ki kısa ömürlü bir seyirlik olduğu görüldü (Sismondi, 1826, c. 3, s. 245). On üçüncü yüzyılın sonu itibariyle çoğu şehrin içsel bölünmeleri o kadar fazlaydı ki, Cumhuriyetçi anayasalarını terk edip tek bir *signore*'nin hâkimiyetini kabul etmek ve daha büyük bir iç huzura kavuşmak adına, özgür bir hükümet biçiminden despotik bir hükümet biçimine doğru kaymak zorunda kalmışlardı.

Cumhuriyetçi özgürlüklerin böyle erozyona uğramasının kökenleri on üçüncü yüzyıl başında gelişmeye başlayan sınıfsal bölünmelerde aranmalıdır (Jones, 1965, s. 79). Ticaretin hızlanan temposu, şehirlerde ve civar *contada*'da kısa süre içinde zenginleşen tacirlerden oluşan yeni bir sınıfın insanlarını, *gente nuova*'yı öne çıkarmıştı (Jones, 1965, s. 95). Ne var ki, bu *popolani* sınıfı, artan zenginliğine rağmen, hâlâ eski kodaman ailelerin sıkı kontrolünde bulunmaya devam eden şehir Konseylerinin yönetiminde söz sahibi değildi (Waley, 1969, s. 187-97). Bu bölünmeler derinleştikçe şehirdeki şiddeti endişe verici bir şekilde tırmandırmaya başladılar. *Popolani* varlığının tanınması için mücadele ederken, kodamanlar kendi oligarşik ayrıcalıklarını sürdürmek için bir savaş veriyordu.

Genel itibariyle bu savaşın ilk hamlesi haklarından mahrum bırakılan *popolani*'den geldi. Tipik olarak bu hamle *popolani*'nin *Popolo* isimli bir Konsey kurması ve başına da kendi seçilmiş lideri olan *Capitano del Popolo*'yu geçirmesi biçimini aldı. Çoğunlukla önde gelen kodaman ailelerin adayları arasından çıkan *podestà*'nın başta olduğu geleneksel hükümet biçimine doğrudan bir meydan okumaydı bu. Bu tür konseyler 1250 yılında Lucca ve Floransa'da, 1262 yılında Siena'da, kısa süre içinde de Lombardiya ve Toskana'nın önde gelen şehirlerinin çoğunda kuruldu (Pullan, 1973, s. 116-18; Waley, 1969, s. 185, 92). Soyluların yönetimdeki tekeli bir kere kırılınca, *popolani* genellikle çok daha sert olan sonraki hamlesine geçiyor, bir dizi önlem aracılığıyla soyluların

siyasi iktidar konumlarına erişimini perdelemek ya da tamamen önlemek için bastırıyordu. Mesela bu 1282 yılında Floransa'da oldu. *Popolani*'ye dayanan "Beyazlar" hizbi, "Siyahların" kodaman hizbini devirmeyi başardı ve 1293 yılında soyluları yönetici Priorat'tan sistematik olarak dışlayan bir anayasa yaptı (Becker, 1960, s. 426). Aynı şablon kısa zaman sonra diğer yerlerde de tekrarlandı. Bunun yakın bir örneği Siena'ydı; *Popolo* 1287 yılında kontrolü *podestà*'nın elinden tamamen aldı, soyluların çoğunu sürgüne yolladı ve şehre 1355 yılına kadar kesintisiz olarak hükmedecek bir tacir oligarşisi olan "Dokuz Yöneticiler Kurulu"nu kurdu (Bowsky, 1962, s. 368, 370, 374).

Bununla birlikte *Popolani* tanınma için daha fazla mücadele ettikçe, eski soyluluk ve onların müttefikleri de o kadar karşı koydu. *Popolani* onların dışlayıcı yönetim biçimini protesto etmeye başlar başlamaz içerideki şiddet de yükselişe geçti. Bunun en iyi bilinen örneklerinden biri Verona'da yaşandı ve – Shakespeare'in *Romeo ve Jüliet*'indeki kan davası güden Montaguelerin de modelini oluşturan– Montecchiler, eski soyluluğun azılı muhalefetine karşı *popolani* adına yirmi yıldan fazla savaşıp, nihayet 1226 yılında şehrin kontrolünü ele geçirmeyi başardı (Allen, 1910, s. 45-52). Fakat en ciddi iç çatışma bir kez *popolani* kendi rejimini kurmayı başardığında gelişti. Mesela "Beyazların" Floransa'daki hükümeti, 1301 yılında Corso Donati liderliğindeki soyluların "Siyah" hizbinin meydan okumasıyla karşılaştı ve devrildi. Benzer bir şekilde Siena'daki *popolani* hâkimiyeti de biri 1318, diğeri de 1325 yılında gerçekleşen tehlikeli saldırılara maruz kaldı. Bu iki saldırı da 1287 yılında devrilen öncü soylu aile Tolomei tarafından tasarlanmıştı (Bowsky, 1967, s. 14, 16).

İç çatışmanın giderek kötüleşmekte olan bu arka planı göz önünde bulundurulduğunda, on üçüncü yüzyılın sonları itibariyle *Regnum Italicum*'daki çoğu şehrin, ayakta kalma umuduyla, böylesi kaotik bir "özgürlük" yerine, tek bir *signore*'nin güçlü ve birleşik hâkimiyetini kabul etmeleri gerektiği sonucuna varmaları şaşırtıcı değildir (Hyde, 1973, s. 141; Waley, 1969, s. 237). Tek bir ailenin soya dayalı yönetimi ile başarılı bir deney yapacak olan ilk şehir Ferrara'ydı. Burada Etensi'ler 1264 yılında Azzo d'Este'nin şehirdeki gayri resmi hükümdarlığından, oğlu Obizzo'nun resmi senyörlüğüne ihtilafsız bir geçiş yaptı. İddialara göre Obizzo "herkesin rızasıyla" Ferrara'nın "daimi lordu" olarak başa geçirilmişti.[1] Aynı şeyi yapan sonraki önemli şehir Verona oldu. Burada süreç Mastino della Scala'nın 1262 yılında *Capitano del Popolo* seçilmesiyle başladı. Della Scala bu pozisyonu şehir üzerindeki geniş kişisel hâkimiyetini sürdürmek için kullandı ve bir hanedan kurmakta başarılı oldu. Kendisi 1277 yılında öldürüldüğünde ağabeyi Alberto derhal Verona Lordu ve

[1] Bkz. Gundersheimer, 1973, s. 23-5 ve Bueno de Mesquita, 1965, s. 315. Waley, 1969, s. 236'da Obizzo'nun şehrin "daimi lordu" yapılma formülünü aktarır.

yaşam boyu Genel Komutan olarak seçildi. Alberto 1301 yılında hayatını kaybedince, –Floransa'dan sürgün edilmesinin ardından Dante'nin ilk hamisi haline gelen– oğlu Bartolomeo, şehrin *podestà*'sının meşru varisi olarak görevi devralabildi (Allen, 1910, s. 94-6, 124, 141-3). Bu denemelerin ardından, başında *signori*'nin olduğu yönetim sistemi *Regnum Italicum*'a hızla yayıldı. 1270'lerde Buonaccolsi'ler *Capitano del Popolo* pozisyonunu kullanarak Mantua'nın kontrolünü ele geçirmeyi başardılar ve sonraki on yılın sonunda Treviso'da Gerardo de Caninno'nun, Pisa'da Kont Ugolino'nun, Parma'da Ghiberti da Correggio'nun ve Piacenza'da Alberto Scotti'nin başında bulunduğu benzer lordluklar kurulmuş durumdaydı (Brinton, 1927, s. 41-3; Previté-Orton, 1929, s. 203; Armstrong, 1932, s. 33, 45). Nihayetinde söz konusu dönem yerel despotların yükselmesiyle birlikte Papalığın Romagna'daki doğrudan hâkimiyetinin de büyük bir meydan okumayla karşılaşmasına tanık oldu. Guido da Polenta 1286 yılında Ravenna *podestà*'sı oldu ve şehri bu pozisyondan yönetmeye hemen hemen bir on yıl daha devam etti (Larner, 1965, s. 51-2). Benzer şekilde Malatesta ailesi 1280'lerde Rimini'nin yönetimine yükseldi, son rakiplerini 1295 yılında bertaraf edip kendi soya dayalı hükümdarlık haklarını tesis ettiler (Jones, 1974, s. 31-3, 47). Dolayısıyla Dante'nin *Araf*'ında, taraflı bir ifadeyle de olsa "İtalya'nın tüm şehirleri" o sıralarda "tiranlarla doldu" gözlemini yapmış olması bütünüyle yerindedir (s. 63).

Signori'nin gelişiyle birlikte, onların birlik ve huzur getirenler olarak övüldükleri yeni bir methiye üslubuyla yazılan bir siyaset teorisi gelişmeye başladı (Bueno de Mesquita, 1965, s. 321-8). Bu türün ilk temsilcilerinden biri Padova'daki ön-hümanist *literati* çevresinin üyelerinden biri olan Ferreto de Ferreti'diydi (1296-1337). Della Scala'lar 1328 yılında şehrin kontrolünü ele geçirdikten kısa bir süre sonra *Della Scala'nın Yükselişi*'nin uzun bir anlatımını sunan Latince bir şiir yazmıştı (c. I, s. Xiii; Hyde, 1966, s. 282). Bu kasidenin amacı Della Scala'ların hâkimiyetini meşrulaştırmak olduğundan, Ferreti Padovalıların yakın zamana dek Marsilyus tarafından övgüyle anılan özgürlüğünden hiç bahsetmedi. Onun yerine ikinci Kitabının çoğunu şehrin Della Scala'lar gelmeden evvelki "karışıklığından" ve "hukuksuzluğundan" şikayet etmeye ayırmış, bir yandan da yurttaşların asıl arzusunun her zaman barıştan yana olduğunun altını çizmişti (c. I, s. 28 ve sonrası). Cangrande'nin kurduğu hükümet şüphesiz yerine geçtiği Cumhuriyetten çok daha istikrarlıydı, dolayısıyla özgürlükten ziyade barışa yapılan bu vurgu, Cangrande'nin Padova'yı kaosun ve kötü yönetimin elinden alan gerçek bir kurtarıcı olarak resmedilmesi sonucunu doğurmuştu. Böylece Ferreti şiirinin sonunda umutlarını kime bağladığını açık açık ifade ediyor, Cangrende'nin selefleri "gelecek uzun yıllar boyunca saltanatlarını sürebilsinler" ki, insanlar barış ve huzur içinde kalabilsinler, diyebiliyordu (c. I, s. 100).

In libertà bir yönetimden *a signoria* bir yönetime doğru gerçekleşen bu kayma, *Regnum Italicum*'un çoğu şehrinde pürüzsüz ve hızlı bir şekilde tamamlandı. Bunun kesintisiz devam eden kan davalarının ve hizip savaşlarının yarattığı arka plan nedeniyle gelişen savaş yorgunluğunun sonucu olduğu kesindir. Ama bu kuralın pek çok önemli istisnası da vardı. Bazı şehirler despotların yükselişine karşı dirayetle direndiler ve kimi durumlarda başarılı da oldular. Bu şehirler siyasal bağımsızlığın ve Cumhuriyetçi özyönetimin özel değerine ilişkin giderek artan bir özbilinç geliştirdiler.

Cumhuriyetçi anayasasını savunmak için kararlı bir savunma geliştiren ilk şehir Milano oldu. *Popolani* kendi rakiplerini sürgüne gönderip Martin della Torre'yi 1259 yılında "halkın *signore*'si" olarak atayınca, sürgünlerle *signoria*'nın destekçileri arasında neredeyse yirmi yıl sürecek bir savaş başladı. Sürgünlerin önderi olan Orto Visconti 1277 yılında della Torre rejiminin kuvvetlerine karşı nihai bir zafer kazanıp, "Milano'nun daimi lordu" ilan edilince Milano cumhuriyeti nihayet çözüldü (Sismondi, 1826, c. 3, s. 260, 435-7). Benzer, hatta çok daha uzun süreli bir mücadele kısa süre sonra Padova'da başladı. Tehlike bu kez della Scala'nın iktidarını pekiştirip genişlettiği komşu Verona şehrinden geldi. Alberto della Scala 1277 yılında Padova'ya karşı savaş ilan etti ama 1280 yılında yapılan bir uzlaşma barışıyla ortalık duruldu (Hyde, 1966a, s. 227-8). Cangrande della Scala 1312'de tekrar saldırdı ama şehri bir tiranın ellerine teslim etmeyi düşünmeyen Alberto Mussato gibi sadık Cumhuriyetçilerin önderlik ettiği kararlı bir muhalefeti yine karşısında buldu (Hyde, 1966a, s. 256-7, 266). Ancak on beş yıl daha devam eden savaş boyunca Mussato ve onun savaş ekibinin geri kalanı, daha zayıf yürekli yurttaşları tarafından görevlerinden alındılar ve Cangrande nihayet 1328 yılında yönetimi ele geçirebildi (Hyde, 1966a, s. 267, 275, 278). Fakat bu sıralarda despotların ilerleyişini kontrol altına almak için en çok uğraşan şehir hiç şüphesiz Floransa'ydı. Görmüş olduğumuz üzere Floransalılar on üçüncü yüzyıl boyunca bağımsızlıklarına yönelik bütün dış tehditleri savuşturmayı başarmışlardı. Manfred 1260'larda onlara saldırdığında Anjoulu Charles ile ittifak yapmış ve tehdidi geri püskürtmüşlerdi (Schevill, 1936, s. 139-44). Yüzyılın sonlarına doğru Arezzo onlara karşı Emperyalistlerle ittifak yaptığında, buna 1289 yılında Campaldine'de –genç Dante'nin de pekâlâ savaşmış olabileceği bu çarpışmada– büyük bir zafer kazanarak yanıt vermişlerdi (Larner, 1971, s. 208). Ve İmparator 1310 yılında İtalya'ya dayandığında onun Floransa'yı kuşatma girişimlerini sonuçsuz bırakmakla kalmamışlar, seferine çabucak utanç verici bir nokta koyan bir karşı saldırıya da önderlik etmişlerdi.

Signori'nin gelişine karşı direnme çabalarına, Cumhuriyetçi kent yaşantısının kendine has erdemlerini savunan ve vurgulayan bir siyasal ideolojinin gelişimi hep eşlik etmişti. Rönesans düşüncesi tarihçilerinin bu ideolojinin

duecento'nun sonu ve *trecento*'nun başı itibariyle ortaya çıkışına pek az dikkat ettikleri iddia edilebilir.[2] Özellikle Hans Baron, Floransalı "kent hümanistlerinin" *quattrocento* başındaki çalışmalarına kadar, hiçbir Cumhuriyetçi özgürlük savunusu yapılmadığını ileri sürmeye çalışmıştır (Baron, 1966, s. 49-58). Aynı sav yakın zamanda diğer birkaç erken Rönesans tarihçisi tarafından da tekrarlanmıştır. Örneğin Hyde, on üçüncü yüzyılın sonunda despotlara karşı kendi özgürlüklerini savunma ihtiyacıyla karşı karşıya kalan Şehir Cumhuriyetlerinin müracaat edebilecekleri hiçbir ideolojilerinin olmadığını iddia etmiştir. Çünkü hâkim toplumsal ve siyasal kabuller "kentsel" olmaktan çok aristokratik ve şövalyelik yanlısıydı" ve çileci bir dinsel yaşam ideali dışında "sıradan insanın yüzünü dönebileceği başka bir alternatif idealler dizisi" yoktu (Hyde, 1973, s. 171). Benzer şekilde Holmes'ın iddiasına göre, on üçüncü yüzyıl sonunda ve on dördüncü yüzyılın başında "dinsel olmayan bağımsız bir ideolojinin yaratılmasının önündeki engeller" o kadar büyüktü ki, *quattrocento* başı Floransa'sındaki "hümanist devrim"in gelişine kadar Şehir Cumhuriyetlerinde böylesi bir değerler örüntüsü başarıyla telaffuz edilmemişti (Holmes, 1973, s. 111, 124, 131).

Bunlar ortodoks savlar olmakla birlikte, Rönesans siyaset düşüncesinin gelişimine ilişkin yanıltıcı bir manzara sunarlar. Aslında on üçüncü yüzyıl sonunda Cumhuriyetçi özyönetim taraftarlarının elinin altında iki ayrı siyasal analiz geleneği vardı. Bunların biri, on birinci yüzyılda kurulduklarından beri İtalyan üniversitelerinde –hukuk ve tıpla birlikte– eğitimin ana odağı olagelmiş retorik çalışmalarıyla doğmuştu. Diğeriyse ilk defa on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Fransa'dan İtalya'ya gelen skolastik felsefe çalışmalarıyla gelişmişti. Bu iki gelenek de Cumhuriyetçi "özgürlük" taraftarlarının kendi siyasal deneyimlerinin özel değerini kavramlaştırıp savunmalarını ve özellikle bu hizipleşme hastalığının tedaviye duyarlı olabileceğini, dolayısıyla da özgürlüğün devam ettirilmesinin barışın korunmasıyla uyumlu olabileceğini iddia edebilmelerini mümkün kıldı. Rönesans siyaset teorisinin bu merkezi temalarının evrimini anlamak istiyorsak, *quattrocento* hümanistlerinin çalışmalarının ardına bakıp, onların bu iki ön-Rönesans dönemi düşünce akımındaki kökenlerine odaklanmak gerekli görünüyor.

---

[2] Kayda değer bir istisna Rubinstein'ın Padovalı Marsilyus'un siyasi düşüncelerinin entelektüel bağlamına ilişkin önemli incelemesidir. Bana *trecento*'nun başında, biri retorik çalışmalarından devşirilen, diğeriyse skolastik argümanlara yaslanan iki ayrı ve çoğunlukla çelişen entelektüel geleneği aynı kefeye koyuyormuş gibi gelen bu çözümlemeye bütünüyle katılmıyorum. Bu iki farklı düşünce çizgisini birbirinden ayırmaya yönelik bir girişim altta görülebilir. Ama Rubinstein'ın fazlasıyla yararlandığım bu açıklaması oldukça parlak ve konuya hâkim bir eserdir.

İtalyan üniversitelerindeki retorik çalışmalarının etkili bir siyaset teorisine yol açtığı bu süreci anlamak için, retorik eğitiminin altında yatan pratik amaçları göz önüne alarak başlamamız gerekir. Retorik eğitiminin temel hedefi öğrenciyi pazarlanabilirliği çok yüksek olan bir beceriyle donatmaktı: Resmi mektupları ve buna benzer belgeleri azami bir açıklık ve ikna gücüyle kaleme alabilme becerisi. Mektup yazmanın kurallarla somutlanabilen ve yürekten öğrenilebilen özel bir teknik olarak kavramsallaştırılması, on ikinci yüzyılın başında Bolonya'da, Üniversitenin temel kaygısı olan hukukçu ve yargıçlar yetiştirme hedefinin bir yan ürünü olarak ortaya çıktı.[3] Bu dönemde Bolonya'daki önde gelen retorik ustası, *Ars Dictaminis* isimli eserinde kendisini ilk kez bir *dictator* ya da eğitici olarak tanımlayan Samarialı Adalbert'ti (Murphy, 1974, s. 213). Kendisinin temel çalışması, 1111 ve 1118 yılları arasında tamamlandığı anlaşılan *Mektup Yazımının Kaideleri* başlıklı eseriydi (Haskins, 1929, s. 173). Ölümünden sonraki kuşak boyunca ortaya koyduğu kurallar katı bir sisteme dönüştürüldü. Buna göre, temel ilke tüm resmi mektupların beş ayrı kısımdan oluşması ve beş kısma ayrıştırılabilir olmasıydı. Bu şablonda ısrarcı olan ilk ders kitabı, 1135 civarı Bolonya'da yazılmış gibi görünen *Mektup Yazımının İlkeleri* başlıklı anonim bir incelemeydi.[4] Bunun ardından aynı beşli sınıflandırma Ortaçağ'ın geri kalanı boyunca tüm önde gelen retorikçiler tarafından neredeyse hiçbir değişiklik yapılmadan tekrarlanır oldu (Haskins, 1929, s. 182-7).

Dictator'lar genel kuralları koymanın dışında, tavsiyelerinin nasıl pratiğe dökülebileceğini gösterme kaygısına da sahiptiler. Bunu da elkitaplarına *dictamina* ya da örnek mektuplardan oluşan koleksiyonlar koyarak yaptılar; amaç, reçetelerinin nasıl doğru bir şekilde kullanılacağını göstermekti. Bu yöntemin öncüsü de, yine teorik incelemelerinden birinin sonuna kendi kurallarını örnekleyen kırk beş *formulae* ya da örnek mektuptan oluşan bir ek yerleştiren Samarialı Adalbert'ti.[5] Aynı şablon, ikisi de 1120'lerde yazmış olan Bolonyalı Hugh ya da Henricus Frankigena gibi *dictator*'lar tarafından devralındı (Haskins, 1929, s. 178, 180). Daha sonra on ikinci yüzyıl boyunca çok sayıda

---

[3] Bu anlatım için bkz. Wieruszowski, 1971b, s. 361. Haskins 1080'lerde yazan bir Monte Cassino keşişi olan Alberic'in esasında mektup yazma sanatının ilk öğretmeni olduğunu ileri sürer (bkz. Haskins, 1929, s. 171-2.) Wieruszowski bu öneriyi Alberic'in yaklaşımının hâlâ klasik modellerin kullanımına odaklı olduğunu, böyle otoritelerden bağımsız olarak öğretilebilecek kurallar formüle etmediğini söyleyerek tartışmaya açar. Bkz. Wieruszowski, 1971a, s. 334 ve 1971b, s. 361.

[4] Haskins'in hem Bibliyografya'sında (Murphy, 1971a, s. 60) hem de çalışmasının son baskısında (1971b, s. 3) Murphy tarafından da kabul edilmiş olan tarihlendirmesi böyledir. Ama Wieruszowski kitabın "1140'tan sonra" yazılmış olması gerektiğini iddia eder. Bkz. Wieruszowski, 1971a, s. 335 ve ilgili not. Bu beş bölümlü kompozisyon sisteminin bir tartışması ve açıklaması için bkz. Murphy, 1974, s. 220-6.

[5] Bkz. Haskins, 1929, s. 174, 177. Benzer bir grup mektup için bkz. Adalbert, *Precepts*, s. 43-74.

benzer *dictamina* ortaya çıktı ve bunlar Boncompagno da Signa'nın (1165-1240) türe yaptığı ve bir hayli yaygınlık kazanan iki katkısıyla doruğuna ulaştı. Da Signa on üçüncü yüzyılın başında eğitim veren Bolonyalı ustaların muhtemelen en orijinali ve şüphesiz en kendini beğenmişiydi. 1215 yılında tamamlanan ilk incelemesi *Eski Retorik* başlığını taşıyor ve "soyluların, şehirlerin ve halkların" kullanımı için tasarlanmış örnek mektuplardan oluşan bir son bölüm içeriyordu (Paetow, 1910, s. 76-7). 1235 yılında yayımladığı diğer *Dictamen*'i iddialı bir şekilde *En Yeni Retorik* diye isimlendirilmişti. Eserin sunduğu örnek yelpazesi, hepsi de resmi mektupların doğru alt sınıflandırmalarını yöneten kurallara göre bölümler halinde düzenlenmişti ve bir öğrenciyi sersemletecek kadar genişti. Örneğin 5. Kitaba baktığımızda olası tüm "Giriş Biçimleri"nin kapsayıcı bir sunumunu buluyoruz (s. 262). Bunlar arasında Papa'ya yazmak için kullanılacak on iki, kardinale yazmak için beş, piskoposa yazmak için iki, İmparatora yazmak için dört açılış paragrafı vardır; ayrıca şehirdeki bir memurun ya da bir vatandaşın resmi bir üslupla mektup yazması gerekebilecek herkesin etraflı bir listesi üzerinden, şehir senatörlerine, *podestà*'ya, konsüllere, profesörlere, okul müdürlerine vs. yazılabilecek mektuplar için örnek girişler de bulunur (s. 262-73).

İlk kez bu örnekler ya da *formulae* sayesinde *dictator*'lar yalnızca biçimsel retorik kurallarını telkin ettikleri fikrinden uzaklaştılar ve bilinçli bir şekilde İtalyan Şehir Devletlerinin yasal, toplumsal ve siyasal işleriyle ilgilenmeye başladılar. Bu gelişme iki şekilde gerçekleşti. On ikinci yüzyılın ortası itibariyle *Ars Dictaminis* üzerine yapılan incelemelerdeki mektupların, dersi alan öğrencilerin yakın pratik çıkarlarına ilişkin meselelere odaklanmasına sık rastlanır oldu. O zamana kadar asıl niyet retorik kurallarının nasıl işlediğini göstermek olmuştu, dolayısıyla *dictator*'lar da örneklerinin ilgisiz ya da hatta eğlenceli konulardan bahsetmesine izin veriyorlardı.[6] Şimdiyse verdikleri örneklerin içerikleri bakımından daha değerli olmasını ve öğrencilerinin kişisel yaşamlarıyla ya da gelecekteki kariyerleriyle daha çok örtüşmesini sağlamak için daha sistemli bir çaba göstermeye başladılar. Bu eğilimin en erken örneklerinden biri, 1150'lerde Floransalı bir usta tarafından yayımlanan anonim bir *Dictamen*'di. Kitap bir öğrencinin ailesine mektup gönderip, akademik gelişimi konusunda onlara güvence vererek para istediği pek çok örnek içeriyordu (Wieruszowski, 1971a, s. 336-9). Bundan başka kitapta iki spesifik siyasal tavsiye mektubu da bulunur; ilki bir topluluğu şövalye ve okçu birliği yetiştirmeleri konusunda ikna etmenin en iyi yoluna işaret eder, ikincisi ise kendi şehrindeki bir hırsızlık nedeniyle bir başka şehrin yargıçlarına kendi vatandaşla-

---

6 Bkz. Wieruszowski, 1971a, s. 336 ve 1971b, s. 364-5. Bu tipteki bir *Dictamen*'in iyi bir örneği için Murphy, 1974, s. 217'de alıntılanan Bolonyalı Hugh, *Mektup Yazmanın Kuralları*'ndaki örnekler listesine bakınız.

rını cezalandırmaları gerektiği anlatılacağı zaman onlara nasıl yaklaşmak gerektiğini açıklar (Wieruszowski, 1971a, s. 340-1, 343). *Dictator*'ların şehir hayatının sorunları hakkında tavsiye vermek için kendi *Formulae*'sini kullanma eğilimleri sonraki yüzyıl boyunca oldukça gelişkin hale geldi. Mino da Colle'nin 1290'larda yazdığı *Mektup Yazma Sanatı* incelemesine ya da 1302 yılından sonra Giovanni de Bonandrea'nın verdiği eğitime baktığımızda, onların kendi *dictamina*'sında tamamen öğrencilerin, öğretmenlerin, tacirlerin, yargıçların, rahiplerin, idari memurların ve Şehir Cumhuriyetlerindeki diğer önde gelen yurttaş sınıflarının özel ihtiyaçlarına yoğunlaştıklarını görüyoruz (Wieruszowski, 1971b, s. 360, 365-6; Banker, 1974, s. 155-7).

Ars Dictaminis'in bir diğer önemli uzantısı da on üçüncü yüzyılın başında ortaya çıktı. Mektup yazma eğitimini *Ars Arengendi* denilen resmi kamusal söylevler verme sanatıyla birleştirmek ilk o zaman yaygın hale geldi. Bu da *dictator*'ların kendi teorik incelemelerinde, her zamanki örnek mektuplar listelerine ek olarak, örnek nutuk listeleri de vermeye başlamaları anlamına geliyordu. İki sanatın açıklamasını bir arada sunan öncü retorikçilerin ilki Guido Faba (1190-1240) oldu. İlk kez 1230'larda yayımlanan *Konuşmalar ve Mektuplar* koleksiyonunda mektuplardan başka, kayda değer miktarda nutuk örneğine de yer veren Faba, Boncompagno'nun bir öğrencisi ve Bolonya'daki rakibiydi (Kantorowicz, 1941, s. 256, 275). Daha sonra iki sanatın bu şekilde birleştirilmesi hızla ana ortodoksi haline geldi ve bu durum Brunetto Latini'nin *Retorik* ve Giovanni de Bonandrea'nın *Kısa Giriş*'i gibi, iyi bilinen ve ikisi de yüzyılın sonu itibariyle yaygın bir şekilde kullanılan elkitaplarına da yansıdı (Banker, 1974, s. 157). Retorik örneklerin kullanımındaki bu gelişmenin pratikte ne anlama geleceği açıktı, özellikle de tüm yasal, siyasal ve diplomatik işlerini resmi konuşmalar ve tartışmalar aracılığıyla yürüten bir toplum için. *Dictator*'ların zamanın önemli kamusal sorunlarının çoğuna ilişkin tartışmalara üstü örtülü ama sistematik bir katkı yapmalarına imkân tanıdı. *Ars Arengendi*'nin *Ars Dictaminis* ile birleştirilmesi, retorik eğitiminin ve retorikçilerin imajının giderek daha kamusal ve daha siyasi bir karakter kazanması sonucunu doğurdu (Kantorowicz, 1943).

Retorik çalışması tali de olsa bu kadar çok siyasal içeriği kendinde somutlaştırmaya başlayınca, artık bir *Ars Dictaminis* açıklaması yapmak ile şehrin meselelerine dair doğrudan yorumlar sunmak arasında bir adımlık bir mesafe kalıyordu. On üçüncü yüzyılın ikinci yarısında, yeni ve propagandasını daha açıktan yapan içeriklere sahip örnek mektuplar ve konuşmalar aracılığıyla kendi tipik düşüncelerini yaymaya başlayan bir dizi *dictatores* ve öğrencisi bu adımı tam zamanında attı. Sonuç, iki yeni toplumsal ve siyasal düşünce türünün ortaya çıkışı oldu.

Bunların ilki yeni bir şehir vakayinamesi tarzıydı (krş. Hyde, 1966b). Şehirler elbette on ikinci yüzyıl boyunca kendi içlerinden birkaç tarihçi çıkarmış-

lardı ama bunlar her zaman, ilgi alanları takdiri ilahinin siyasal ve özellikle de askeri meselelerde nasıl tecelli ettiğini göstermekle sınırlı papazlar olagelmişlerdi (Fisher, 1966, s. 144, 156-61). On üçüncü yüzyılın ilk yıllarında hukukçu, *dictator* ve retorik sanatlarının laik savunucularından oluşan bir grup insan ilk kez kendi şehirlerinin tarihleriyle ilgilenmeye girişince, bu biraz yıpranmış olan gelenek radikal bir dönüşüm geçirmeye başladı. Sonuçta daha retorik bir tavra sahip olan ve daha önce hiç olmadığı kadar bilinçli bir şekilde propaganda yapan, bütünüyle yeni bir şehirli tarihyazıcılığı ortaya çıktı (Wieruszowski, 1971d, s. 613).

Bu gelişmenin ilk örneklerinden biri Boncompagno da Signa'nın *Ancona Kuşatması* anlatımıdır. Metin Barbarossa'nın 1173 yılındaki seferinden bir olayı anlatır ve olasılıkla 1201 ve 1202 yılları arasında yazılmıştır (Hyde, 1966a, s. 287). Gerçi Boncompagno Önsöz'ünde kendini ortodoks bir şehir vakanüvisi kılığında sunar, ama bir tarihçi olarak onu motive eden şeyleri ve kullandığı yöntemleri bir *Ars Dictaminis* öğretmeni olarak bütünüyle kendi birikiminden devşirdiği de açıktır. Her şeyden önce kuşatma anlatımını örgütleme tercihinden belli olur bu. Hikâyesini geleneksel bir anlatı biçiminde değil, retorik bir egzersiz tavrıyla sunar Boncompagno. Anlatımın neredeyse yarısı önde gelen karakterlerin ağzından yapılmış bir dizi örnek konuşmayla sunulur. Bir *dictator* olarak sahip olduğu arka plan ve meşguliyetler Boncompagno'nun tema seçiminde çok daha belirgindir. Onun asıl kaygısı siyasal inançlarını ifade etmek için kendisini *Dictamen*'den daha dolaysız bir araçla donatmak amacıyla şehir vakayinamelerinin tanıdık konvansiyonlarını işe koşmaktır. Nihayetinde tüm anlatıyı örgütleyen eksen olan biçimsel nutuklar, bütünüyle propagandaya odaklıdır ve bir yandan faydalı siyasal tavsiyeler pazarlayan biri olan yazarının reklamını yapıp, bir yandan da Şehir Cumhuriyetlerinin tipik ideolojisini telkin etmek için tasarlanmışlardır. Nutuklardan biri, tüm yurttaşları kendi adlarına silaha sarılsınlar diye yüreklendirmeye, diğeri şehirlerin birbirlerinin yardımına koşmasının bir ihtiyaç olduğunun vurgulanmasına, bir başkası da Cumhuriyetçi özgürlük idealinin yüceltilmesine ayrılmıştır (s. 24, 40, 43). Özgürlüğü öven konuşma aslında Boncompagno'nun anlatısının en nadide parçasıdır. Konuşma İmparatorluk elçilerinin uygun bir fidye ödenirse kuşatmayı kaldırmayı önerdiği bir anda bir araya gelen Ancona halkına seslenen yaşlı bir yurttaş tarafından yapılmıştır. Halk kararsızdır: yiyecek azdır ve zaferi kazanacaklarından emin değillerdir (s. 23). Ardından yaşlı adam konuşmaya başlar. Halka "eski Roma soylularının soyundan geldiklerini" ve "bu ana kadar" "özgürlüğü muhafaza etmek için savaşmaya" daima hazır olduklarını hatırlatır (s. 24). Onları "bir erkek gibi sıkı durmaya ve savaşmaya" teşvik eder; "çünkü şanlı zafer en büyük savaşlarda kazanılır" (s. 26). Eğer özgürlüklerinin ve şehirlerinin ellerinden alınmasına rıza gösterirler-

se, onları "ebedi bir utancın" beklediğini söyleyerek halkı uyarır; sözlerini "kadınca davranışları ve pısırıklığı" lanetleyerek sonlandırır (s. 26-7).

Bu yeni vakayiname tipi kısa süre içerisinde diğer retorikçiler tarafından da taklit edilip geliştirildi. Bunların en dikkat çekeni Bolonya'da Boncompagno'nun da öğrencisi olmuş Padovalı Rolandino'ydu (1200-1276) (Hyde, 1966a, s. 198, 287). Rolandino 1260'ların başında iddialı bir *Padova Vakayinamesi* kaleme almış, temasını da şehrin büyük lordu Ezzelino da Romano'nun yükselişi ve düşüşü olarak belirlemişti. Çalışmanın yapısı tamamıyla retoriktir; *Ars Dictaminis*'in tipik tavrı gereği, her önemli noktada mektuplar ve söylevlerle kesilir. Ezzelino doğduğunda Piskopos Gerardus tanrısal yönetim idealine ilişkin verdiği örnek bir söylevle bu olayı tarihe not düşer (s. 41-2). Tutkuları ilk kez şekillenmeye başladığında, bunları örnek bir mektupla dile getirir (s. 49). 1230 yılında Ezzelino tarafından sürgüne gönderilen Verona *podestà*'sı, Padova halkına tiranların hâkimiyetini kınayan örnek bir söylev verir (s. 55-6). Ve Ravenna Başpiskoposu 1256 yılında Ezzelino'ya karşı Papalık seferini yönetmek için geldiğinde, Padovalıları özgürlüklerini geri kazanmak için savaşmaya teşvik eden bir örnek konuşma yapar (s. 106). Bu örneklerden de görüldüğü üzere, Rolandino da tanıdık şehir vakayinamesi formatını doğrudan bir siyasi mesaj vermek için kullanmayı istiyordu, hatta Boncompagno'dan daha da çok. Esasında *Vakayiname*'nin tamamı Cumhuriyetçi özgürlüğü yüceltmek, onu kilit önem taşıyan bir siyasal değer olarak görmenin, tehlikeye düştüğünde de onun uğruna savaşmanın gereğini vurgulamak için tasarlanmıştı. Daha eserin başında, Ezzelino'nun doğumunda konuşan Gerardus özgürlüğü yüceltip "tiranlara hiçbir saygı duyulmayacak" dediğinde, bu hâkim ideolojik amaç kendini ele verir (s. 42). Aynı tema, görevden alınan ve Cumhuriyetçi rejimin devrilmesinin "akla ve Tanrı'nın iradesine aykırı" olduğunu ilan eden Verona *podestà*'sının verdiği söylevde de tekrarlanır (s. 56). Ravenna Başpiskoposu anlatının doruk noktasında Padovalılara "vatanınızın özgürlüğünü savunmak için" öyle bir güç ve cesaretle" savaşın ki, "zaferinizin şanı tüm dünyaya yayılsın" dediğinde, aynı inanç bir kere daha dile getirilmiş olur (s. 107).

Siyaset yazınının doğrudan *Ars Dictaminis*'ten doğan diğer türü, *podestà*'ya ve diğer şehir yargıçlarına rehberlik etmek niyetiyle yazılmış tavsiye kitaplarıydı. Bunun bilinen en erken örneği Muratori'ye göre 1222 yılında yazılmış olan *Pastoral Göz* isimli Latince bir anonim incelemeydi (s. 93). Fakat oluşum aşamasındaki bu türe yapılmış en kapsamlı ve en iyi katkı, Viterbolu John'un Floransa *podestà*'sının yargıçlarından biri olarak hizmet verdikten sonra 1240'larda tamamladığı *Şehirlerin Yönetimi* başlıklı anlatımıydı (Hertter, 1910, s. 43-72).

Bu incelemelerin ortaya çıkışı *Ars Dictaminis*'in kapsamının etkileyici bir şekilde geliştiğini gösterir. İncelemelerin yazarları işlerin nasıl yürütüldüğüne

ilişkin görüşlerini dolaylı biçimlerle ifade etmekle yetinmezler. Asıl kaygıları retorik sanatlar eğitimi sunmakmış gibi davranmayı bırakırlar ve kendilerini doğrudan hükümdarların ve şehirlerin doğal siyasi danışmanları gibi sunarlar. Üstelik yalnızca daha sonra yargıç olması beklenen öğrencilere yazmakla da yetinmezler. Bunun yerine incelemelerinde doğrudan yargıçlara seslenirler. Bu yeni yaklaşım kısa süre içinde ve çok yaygın bir şekilde taklit edildi, sonrasında da Rönesans siyaset düşüncesinin gelişimine geniş bir etki yapmaya başladı. Erken dönem tavsiye kitaplarının içerdiği başlıkların taşıdığı örüntü, sonraki tarihlerde aynı türe yapılmış Machiavelli'nin *Prens*'i gibi en sofistike katkılarda bile bir dereceye kadar sezilebilir. Bu devamlılığın bir örneğine, *Pastoral Göz*'ün sonunda bulunan ve bir *podestà* her zaman katı bir adaletle mi davranmalıdır, yoksa bazen merhametli bazen de haşin davranarak hükümlerini dengelemeli midir konusunu ele alan tartışmada rastlanır (s. 124-5). Viterbo'lu John da aynı ikilemi ele alır; bir *podestà*'nın "sevilmek yerine kendisinden korkulmasını mı" yoksa "korkulduğundan daha çok sevilmesini mi istemesi gerektiği" sorusuna üç uzun bölüm ayırır (s. 262). Onun gözlemlerine göre "kendisinden korkulmasını isteyenler, haşin ve zalim davranarak şehri barış ve huzur içinde tutmayı daha iyi becerdiklerini" ileri sürerler. Öte yandan "daha ziyade sevilmek isteyenlere" göreyse, asla merhametli olmamak gerektiğini söyleyip durmak "ruh çirkinliğinden başka bir şey değildir" (s. 262-3). Viterbo'lu John'un vardığı sonuç, *Pastoral Göz*'ün vardığı sonuca benzer, ama çok daha anlayışlı bir şekilde dile getirilmiştir: "Aşırı zalimlikleri yüzünden kendilerinden korkulmasını isteyenler tamamen yanlış yoldadırlar", çünkü "zalimlik bir zaaftır" ve "bu nedenle de bir günahtır", dolayısıyla iyi bir yönetimde onun yeri olamaz.[7]

Fakat bu ilk tavsiye kitaplarının, sonraki "prenslerin aynası" literatürü şablonunun oluşturulmasına yaptığı en büyük katkı, iyi bir hükümdarın hangi erdemlere sahip olması gerektiği sorusuna yaptıkları vurgudur. *Podestà*'nın alışkanlığı haline gelmiş zaaflara "söven" ve onları "doğru yolu izlemeye ve ondan asla sapmamaya" teşvik eden bir Adalet figürüyle kapanır *Pastoral Göz (s. 125-6)*. Aynı tema Viterbo'lu John'un *Şehirlerin Yönetimi* eserindeki ana bölümlerin ikisinde çok daha uzun uzadıya ele alınır. İlk bölüm *podestà*'nın kaçınması tavsiye edilen zaaflarının etkileyici uzunlukta bir listesini sunar. Bu zaaflar ayyaşlıkla başlar, gurur ve öfkeyle devam eder, rüşvetçilik ve hediye almayla sona erer (s. 235-45). "İyilik de yapmadan kötülükten sakınmak yeterli değildir" gözlemiyle açılan diğer bölüm "yargıcın geliştirmesi gereken erdemleri" sıralar. Yargıç öncelikle Tanrı'dan korkmalı ve Kiliseyi onurlandırmalıdır ve sonra da tüm eylemlerini –Rönesans ahlakçıları için tipik hale gelecek bir

---

[7] *The Government of Cities*, s. 264. *The Pastoral Eye*, s. 124'teki benzer anlatımla karşılaştırınız.

tavırla listesi verilen– dört büyük erdeme göre idare etmelidir: ihtiyat, cömertlik, ölçülülük ve adalet (s. 245-53).

Yeni ve etkili bir değişimi temsil etmekle birlikte, bu tavsiye kitapları çoğunlukla *Ars Dictaminis*'in mevcut konvansiyonlarının bir türeviydi ve temelde onlara dayanıyordu. Bu durum en açık biçimiyle, onların da siyasi görüşlerini ifade etmenin bir yolu olarak örnek konuşmaları ve mektupları yaygın bir şekilde kullanmalarında görülür. Viterbo'lu John'un yaptığı tartışma yeni bir *podestà*'nın nasıl seçileceği sorusuyla başlar ve buna ilişkin tavsiyesi şehir tarafından uygun bir adaya gönderilen bir örnek mektup biçimindedir (s. 222). Müstakbel *podestà*'ya böylesi davetleri yanıtlamanın en iyi yolunun hangisi olduğuna ilişkin nasihat verirken, biri görevi reddetmek diğeri de kabul etmek için düşünülmüş iki örnek mektup daha yazar (s. 222). Son olarak, görevli *podestà*'ya yönetim işlerinin nasıl olması gerektiği konusunda tavsiye vermeye gelince, hem kendisi hem de *Pastoral Göz*'ün yazarı, tüm resmi etkinliklerde yapılabilecek bir dizi örnek konuşma sunarlar. *Podestà*'nın konseyine yapacağı konuşmalar, konsey üyelerinin yanıt olarak yapacakları konuşmalar, *podestà*'nın görevini selefine terk edip şehirden ayrılacağı zaman yapacağı konuşmalar ve yeni *podestà*'nın buna karşılık olarak yapacağı konuşmalar vardır.[8] Retorik yazınının önceki gelenekleriyle karşılaştırıldığında odak çok daha açık şekilde siyasi olmakla birlikte, bu yazarlar şehir yönetiminin yapısını hâlâ bütünüyle bir retorik sanatlar öğretmeninin perspektifinden görürler.

Hümanizmin Doğuşu

Podestà'ya tavsiye veren ilk kitaplarla, daha sonra Rönesans hümanistleri içinde gelişen retorik ve siyasi üslup arasında önemli bir süreklilik olduğu şüphesizdir, ancak ilk düşünce geleneğinden ikincisine doğru izi sürülecek tek bir soy çizgisi olduğunu söylemek de yanıltıcı olacaktır. Böyle yapmak, on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Fransa'dan İtalya'ya ihraç edilen ve *Ars Dictaminis*'in hâkim konvansiyonlarını kesintiye uğratıp onları dönüştüren yeni ve bilinçli bir hümanizme sahip retorik teorisi biçiminin etkisini görmezden gelmek anlamına gelir (Kristeller, 1965, s. 4).

İtalya'da bu dönemdeki retorik çalışmalarında meydana gelen değişikliklerin altında yatan düşünce, bu konunun yalnızca kuralların (*artes*) telkin edilmesi yoluyla değil, uygun klasik yazarların (*auctores*) çalışılması ve taklit edilmesi yoluyla da öğretilmesi gerektiğiydi. O zamana dek *Ars Dictaminis* müfredatı, Paetow'un deyişiyle, genellikle işletme dersinden çok da önemli olmayan bir şey gibi algılanagelmişti (Paetow, s. 1910, s. 67). Kompozisyon kurallarının öğrenilmesine çok fazla vurgu yapılmış; en iyi edebi üslubun

[8] Bkz. *The Pastoral Eye*, s. 96-7, 99-100, 100-1; ve *The Government of Cities*, s. 230, 232, 280.

örnekleri olan antik şair ve hatiplerin çalışılması gerektiği yönündeki daha "hümanist" –ve dönemin Fransız Katedral okullarında moda olan– varsayıma pek yer ayrılmamıştı (Haskins, 1929, s. 170; Banker, 1974, s. 154). Bu fazlasıyla pratik yaklaşım Boncampagno da Signa ile birlikte Bolonya'da bilhassa vurgulanmıştı. Yazar, retoriği *auctores* aracılığıyla öğreten Fransız yöntemine açıktan saldırarak, ona "batıl ve yanlış" demişti (Wieruszowski, 1971c, s. 594). Bir başka rehber kitabı olan *Palmiye*'nin başında böbürleniyor, retorik tekniğinde ona rehber olsun diye "bir kere bile Cicero okuduğumu hatırlamıyorum" diye yazıyordu (s. 106).[9] Kendi yazılarında da bütünüyle konunun tamamen pratik yönünü düşündüğünü olabildiğince açık şekilde belirtti. Elkitaplarından biri olan *Mür*, bütünüyle vasiyetname yazma kurallarının saptanmasına ayrılmıştır; bir diğeri *Sedir*, benzer şekilde yerel mevzuatlar ve talimatnameler yazmanın doğru prosedürleriyle ilgilidir (Paetow, 1910, s. 76).

Boncompagno'nun yaklaşımı ortodoksi haline gelmekle birlikte, retorik eğitiminin alternatif ve daha hümanist bir geleneği asla bütünüyle tükenmedi. İtalya'daki bazı Gramer okullarında bile varlığını sürdürdü on üçüncü yüzyıl boyunca Fransa'da serpilmeye devam etti (Wieruszowski, 1971c, s. 423 ve 1971d, s. 601-4). Paris Üniversitesi, skolastisizmin egemenliğine rağmen, bu tip bir çalışmanın büyük merkezlerinden biri olarak kaldı (Rand, 1929, s. 256, 266). Burada başı çeken *dictator*, 1232 yılında başlayıp yirmi yıl sonra hayatını kaybedinceye değin sürekli olarak *Ars Dictaminis* dersleri veren Garland'lı John'du. Onun eğitim yöntemi, ilgili klasik metinlere sıkı sıkıya bağlıydı ve tüm şiirlerle nutuklar iyi bir retorik üslubun örnekleri olarak ele alınıyordu (Paetow, 1910, s. 17, 85). Ancak hümanist eğitim tarzının öncü merkezi Orleans'dı. Burada *Ars Dictaminis*'in baş yorumcusu, kariyerine 1200 yılı civarında başlayan Meunglu Bernard'dı. O da retorik ve Latin edebiyatı arasında yakın bir ilişki olduğunun altını çizmiş, retorik kurallarının açıklanmasına değil, Cicero'nun *Buluş Üzerine* isimli eserinin ve Cicero'ya atfedilen bir inceleme olan *Kamuya Açık Konuşma Teorisi Üzerine* başlıklı eserin tartışılmasına dayanan bir eğitim geleneği yaratmıştı (Haskins, 1929, s. 191; Banker, 1974, s. 154).

Bir grup öncü İtalyan *dictatores*, on üçüncü yüzyılın ikinci yarısı boyunca Fransa'da eğitim görmüş, meseleye ilişkin bu çok farklı yaklaşımı özümsemiş ve yeni öğretme yöntemlerini İtalyan Üniversitelerinde de savunmak için geri dönmüştü. Bu yolu ilk izleyenlerden biri Jacques Dinant'dı. İşe Fransa'da retorik ve Latin edebiyatı çalışarak başlamış ve on üçüncü yüzyılın sonlarına doğ-

---

[9] Paetow ve Murphy'nin sandığının aksine, Boncompagno, Cicero'nun eserlerini hiç okumadığını değil, öğrencileriyle birlikte okumadığını söylemek ister, bağlamından bellidir bu (krş. Paetow, 1910, s. 77 ve Murphy, 1974, s. 254). Murphy'nin Boncampagno'nun önemini ve anlamını bütünüyle görmezden gelmekte olduğu söylenebilir. Daha farklı bir vurgu için, karşılaştırınız: Paetow, 1910, s. 74-9 ve Wieruszowski, 1971c, s. 426 ve 1971d, s. 594.

ru bir *Ars Dictaminis* öğretmeni olarak Bolonya'ya gelmişti (Wilmart, 1933, s. 120-1). *Ars Arengendi* üzerine yazdığı ve o sıralar vermekte olduğu eğitimle ilişkili olan incelemesi bütünüyle Cicero'ya atfedilen *Kamuya Açık Konuşma Teorisi* eserine yaslanarak oluşturulmuştu (Wilmart, 1933, s. 113-14; Banker, 1974, s. 154). Ama bu yaklaşımın en önemli öncüsü Brunetto Latini'ydi (1220-94). Latini, Siena'lıların Montaperti'deki zaferinin ardından yerlisi olduğu Floransa'dan sürgün edilince 1260 yılında Fransa'ya yerleşti (Carmody, 1948, s. xv). Sürgündeyken ilk kez Cicero'nun retorik metinleriyle tanıştı ve onun retorik sanatlar üzerine yazdığı teorik incelemeler üzerine çalıştı (Wieruszowski, 1971d, s. 618). Tüm bunlar, onun 1266 yılında Floransa'ya geri döndükten sonra *Ars Dictaminis* üzerine yazdığı yazılara çok daha edebi ve klasik bir tat getirdi. Latini, Cicero'nun önemli söylevlerinin üçünün İtalyanca tercümelerini yapmakla kalmadı, onun şimdiye kadar yazılmış en büyük retorik çalışması diye tanımladığı *Buluş Üzerine* isimli incelemesini de tercüme edip yorumladı (Davis, 1967, s. 423, 432; East, 1968, s. 242).

Ars Dictaminis'i klasik yazarlar üzerinden çalışma yöntemi kısa süre içerisinde yeni ortodoksi haline geldi; o zamana kadar retorik sanatlarındaki en pratik ve kaba yaklaşımın merkezi olmuş Bolonya'da bile. 1270'ler gibi erken bir tarihte, Bolonyalı Fra Guidotto *Kamuya Açık Konuşma Teorisi*'ni İtalyancaya tercüme etti ve kitabı *Ars Dictaminis* eğitimi için bir rehber olarak kullandı (Wieruszowski, 1871b, s. 370-1). Aynı yıllarda Bono da Lucca da tüm retorik çalışmasının "Cicerocu pınardan beslenmesi" gerektiği fikrini Bolonya'daki eğitiminin temel ilkesi haline getirdi (Wieruszowski, 1971b, s. 364). Yeni hareket on dördüncü yüzyılın başında Giovanni di Bonandrea'nın (1296-1321) *Mektup Yazma Sanatına Kısa Giriş* isimli, yeni hümanist yaklaşımı somutlaştıran klasik incelemesinin ortaya çıkışıyla doruğuna erişti (Murphy, 1971a, s. 63). İnceleme neredeyse tamamen Cicero'nun *Buluş Üzerine* ve *Kamuya Açık Konuşma Teorisi*'nden türetilmişti ve Banker'a göre yazarına çabucak "retorik eğitiminde üstün bir pozisyon" kazandırmıştı; üstelik sadece Bolonya'da değil, tüm İtalyan üniversitelerinde (Banker, 1974, s. 159).

Retorik öğretisi klasik örneklerin ve otoritelerin çalışılması üzerine inşa edilince, İtalyan üniversitelerinde bir başka önemli entelektüel gelişme hasıl olmaya başladı. Yalnızca kendi genel hukuk eğitimlerinin bir parçası olarak *Ars Dictaminis*'i öğrenmeye başlamış olan bir dizi öğrenci, iyi bir retorik üslubun örnekleri olarak bakmaları istenen klasik şairlere, hatiplere ve tarihçilere giderek daha fazla ilgi duymaya başladılar. Yani öğrenciler bu yazarlara yalnızca çeşitli üslupsal numaraların ustaları olarak değil de, başlı başına çalışılmaya ve taklit edilmeye değer ciddi edebi figürler olarak yaklaşmaya başladı-

lar.[10] Yalnızca faydalı oldukları için değil, edebi değerleri için de klasikler üzerine çalışma gayretleri nedeniyle on dördüncü yüzyıl başı hukukçuları ilk gerçek hümanistler olarak sayılmayı hak ediyorlar. Salutati'nin daha sonra belirttiği gibi, çağlarının genel karanlığı içinde "ışığın üzerlerine parlamaya başladığı" ilk yazarlar oldular (Wieruszowski, 1971c, s. 460).

Edebi canlanışın bu ilk üslerine ilişkin övgüsünde Salutati'nin de dikkat çektiği gibi, hümanizm ışığının en çok parladığı iki merkez Arezzo ve Padova şehirleriydi. Arezzo'daki ilk hümanizm kıpırtılarına ilişkin çok az doğrudan kanıt vardır, çünkü zamanının öncü şairi ve bilgini Geri'nin çalışmaları neredeyse tamamen kayıptır (Wieruszowski, 1971c, s. 460). Fakat on dördüncü yüzyılın ilk yıllarında Padova'daki "ön-hümanistler" denilen çevrenin kendine has değerine ve büyük tarihsel önemine ilişkin hiçbir şüphe olamaz (Weiss, 1947, s. 6). Bu grubun ilk kayda değer şahsiyeti, Petrarca'nın da *Unutulmaz Şeyler* isimli kitabında o zamana kadar "şüphesiz ülkemizin gördüğü en büyük şair" dediği, yargıç Lovato Lovati'ydi (1241-1309) (s. 84). En büyük katkısı Seneca'nın tragedyalarını gün ışığına çıkarması ve bu eserlerin vezinlerinin etkilerine ilişkin yaptığı özel çalışma oldu (Weiss, 1951, s. 11-23). Çevresinin daha genç üyeleri arasında kayda değer pek çok şair ve bilgin vardı. Bunlar arasında Latin şiiri üzerine yazan Rolando da Piazzola ile *signori*'yi ve onların davasını yücelten ilk eserlerden birinin yazarı olarak kendisiyle daha önce de karşılaştığımız Ferreto de Ferreti de vardı (Weiss, 1947, s. 7, 11-12). Fakat Lovati'nin talebelerinin en önemlisi, hiç şüphesiz hukukçu Alberto Mussato'ydu (1261-1329). Daha önceden de görmüş olduğumuz gibi, kendisi Verona'lı Cangrande'ye karşı verilen uzun mücadele boyunca Padova siyasetinde önemli bir konuma gelmişti. Mussato Livy'nin ve Sallust'un Cumhuriyetçi Roma anlatımlarından ilham alarak kendi dönemini anlatan iki tarih kitabı kaleme aldı. Bu kitapların ikincisi ve daha iddialı olanı, 1329 yılında sürgündeyken hayatını kaybettiğinde hâlâ yazmakta olduğu *İmparator VII. Henry'nin Ölümünden Sonra İtalyanların Kaydettiği Gelişmelerin Tarihi* başlıklı eserdi (Hyde, 1966a, s. 297-8). Fakat eserlerinin en önemlisi, Weiss'in "klasik zamanlardan beri yazılmış ilk seküler dram" dediği, nazım biçiminde ve Latince kaleme alınan *Ecerinis*'ti (Weiss, 1947, s. 10). 1313-14 yıllarında yazılan oyun Seneca'nın tragedyalarını model alıyordu (Hyde, 1966a, s. 298-9). Oyunun hümanist bir şairin ve retorikçinin eseri olduğu bellidir ve Mussato'nun oyunu "Rönesans tragedyasının babası" olarak selamlanmasına yol açacak bir niteliğe sahiptir (Ullman, 1941, s. 221).

---

[10] Bkz. Ullman, 1941, s. 218 ve Wieruszowski, 1971d, s. 620. *Ars Dictaminis* ve hümanizmin ortaya çıkışı arasındaki bu bağlantı, Weiss'in ilk hümanistlerin birçoğunun neden hukukçu olduklarına ilişkin sorusuna bir yanıt olabilir. Krş. Weiss, 1947, s. 4-6.

Bu hareket edebiyatın canlanmaya başladığını göstermenin yanında, Rönesans siyaset düşüncesinin gelişmesine de kayda değer bir etki yaptı. Bunu iki şekilde anlayabiliriz. Evvela bu ön-hümanist *literati*'nin çalışmaları çoğunlukla bir hayli siyasiydi. Arezzo'nun *duecento* şairlerinde bu yönelimin açık izleri vardır. Bunun en iyi örneği Guido d'Arezzo'nun eserleridir. Şair 1260'larda medeni/kentsel [*civic*] ideallerini terk ettikleri için Floransalılara yönelik bir eleştiri yazarak onları özellikle bu yıkıcı hizip oyununu teşvik ettikleri için suçladı; 1260 yılında Montaperti'de yaşadıkları feci yenilginin bu hatalarla açıklanabileceğini ileri sürdü (Rubinstein, 1942, s. 218). Fakat bu yeni edebi kültürü Şehir Cumhuriyetlerinin hizmetine koşmak için yapılan en samimi girişim, Padova'daki ön-hümanistlerden, özellikle de kendisini bilgin ve şair olduğu kadar, siyasetçi ve propagandacı olarak da gören Alberto Mussato'dan geldi. Önsöz'ünde de açıkladığı üzere *Ecrinis*'i yazmasının tüm nedeni "tiranlığın ardından tutulan yası eleştirmek", özgürlük ve özyönetim için savaşmanın değerini yüceltmekti (s. 5). Oyunun teması Padovalı tiran Ezzelino'nun yükselişi ve düşüşüdür; oyun, şehrin özgürlüğüne yönelik Cangrande'den gelen daha güncel tehdide ilişkin birçok imalarla doludur. Dram Ezzelino'nun şeytani ebeveyninin bir anlatısıyla açılır ve onun "hapishaneler, çarmıhlar, işkenceler, ölümler ve sürgünlerin" damga vurduğu "vahşi tiranlığının" manzarasını korkutucu ayrıntılar vererek çizer (s. 37). Padova'nın tirandan geri alınmasıyla oyunun doruğu gelir, ardından da koro "tiranlığın vahşi çılgınlığının sonunun getirilip, barışın tekrar kazanılmasını" kutlar (s. 50, 59). Baskı altındaki Padova şehri bu oyunun siyasi propaganda değerinin hemen farkına vardı. Topluluk 1315 yılında Mussato'ya defne tacı taktı – Rönesans döneminde büyük şairler için yapılan böyle pek çok taç giydirme töreninin ilkiydi bu– ve oyunun bir araya gelmiş kalabalıklar önünde yüksek sesle okunmasını emreden bir şehir emri çıkarıldı (Weiss, 1947, s. I; Rubinstein, 1965b, s. 63).

Bu yeni edebi kültürün doğuşunun, siyaset teorisinin şekillenişine yaptığı bir diğer katkı daha dolaylıydı, ama çok daha büyük önem taşıyordu. Klasiklerden alınan yeni ilham, siyaset yazınının on üçüncü yüzyıl başı itibariyle retorik çalışmalarından doğan mevcut türlerini zenginleştirip güçlendirmeye yaradı; onların sunumda daha sofistike hale gelmesine ve propagandasını daha açıktan yapan bir tavra bürünmesine yardımcı oldu.

Bu gelişme kısmen literatüre hâkim olmakla ilgili bir meseleydi. Bunu on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında hazırlanan bir dizi şehir vakayinamesinde gözlemlemek mümkündür. Brunetto Latini'nin başlıca eseri olan ve 1260'larda Fransa'da sürgündeyken yazdığı *Hazine Kitapları* isimli eser bunun bir örneğini sunar (Carmody, 1948, s. xvii). Latini'nin kitabı tipik ansiklopedi biçimindedir ama içeriğinin yeni ekolden bir *dictator*'un elinden çıktığı bellidir; Platon, Seneca, Sallust, Juvenal ve özellikle de Cicero'dan yapılan uzun alıntılar,

daha bilindik bilgiler ve tavsiyelerle birleştirilmiştir. Bir başka örnek de, gençliğinde *Ars Dictaminis* eğitimi almış bir hukukçu ve siyasetçi olan Dino Compagni tarafından on dördüncü yüzyılın başında yazılan Floransa *Vakayi-name*'sidir (Ruggieri, 1964, s. 167-9). 1270 ile 1312 yılları arasındaki altüst oluş dönemini ele alan Compagni, Floransa'nın özgürlüğünün yitişine dair klasik konuşmalar, ironik tevcih-i kelamlar ve dramatik ağıtlarla bezediği hikâyesini, dozunda bir retorik üslupla ve dikkat çekici bir edebi beceriyle sunar (örn., S. 5, 24, 78, 92, 259). Son olarak Bonvesin della Riva'nın 1288 yılında yazdığı ve *Milano Şehrinin Zaferleri* başlığını taşıyan dikkat çekici Milano tarihi ve tasvirinde de aynı klasik etkiler sezilebilir. Bonvesin profesyonel bir retorik öğretmeniydi ve pek çok bakımdan özgün olmakla birlikte, yüksek bir retorik üslubuyla yazılmış "ünlemler" ve aliterasyonlu tevcih-i kelamlar içeren kitabının, yukarıda taslağını sunmuş olduğumuz edebi arka planın bir ürünü olduğuna şüphe yoktur (örn. S. 123, 174-6).

Artan literatür hâkimiyetinin benzer örneklerine on üçüncü yüzyılın başları itibariyle artık kabul görmüş olan diğer türlerde de, yani *podestà*'ya ve şehir yargıçlarına yönelik olarak yazılan elkitaplarında da rastlanır. Bunun en iyi örneğini Latini'nin *Hazine Kitapları* isimli eserinin "Şehirlerin Yönetimi" başlıklı üçüncü ve son bölümü sunar (s. 317). Bölüm bilindik tavsiye kitabı biçimindedir ve materyallerinin çoğu doğrudan Viterbo'lu John'un aynı isimli incelemesinden alınmıştır. Bununla birlikte, Latini her zamanki örnek konuşma ve mektuplara ek olarak,[11] Cicerocu retorik teorisinden ve Aristotelesçi ahlak felsefesinden pek çok şeyi, yeni moda olan klasik üslupla kitabında ele alır. Sonuçta Latini, önceki "prenslerin aynası" literatürünün "iyi konuşma ve iyi yönetme bilimleri" arasında kurduğu bağların aslında çok daha sıkı olduğunu ima eder ve bu ikisini ilk bölümde sanatkârane bir şekilde birbiriyle ilişkilendirir (s. 17).[12] "Şehirlerin yönetimiyle ilgili başlıca bilimin retorik, yani konuşma bilimi" olduğunu --Cicero'ya da bol bol atıf yaparak– vurgulayabilmektedir artık (s. 317; krş. Davis, 1967, s. 423). Artan hâkimiyetin etkisi öyle olmuştu ki, Latini kısa süre içerisinde yalnızca "tam bir retorik ustası" olarak değil, "büyük bir filozof" olarak da görülmeye başlamıştı; çünkü bir kuşak sonra Giovanni Villani'nin de kendi *Vakayiname*'sinde dikkat çekeceği üzere,

---

[11] *Hazine Kitapları*'nın III. Kitabının son bölümü müstakbel *podestà*'ya gönderilecek bir örnek mektup, biri red ve diğeri de kabul mektubu olan iki olası yanıt, *podestà* şehre ilk geldiğinde yapılacak olan çeşitli örnek konuşmalar; savaşın başında yapılacak olan bir örnek konuşma ve bir örnek veda konuşması içerir.

[12] *Hazine Kitapları*'nın II. Kitabının "*Etik*'e göre erdemler ve günahların doğası" konulu ilk bölümleri bütünüyle Aristoteles'ten aktarmadır (bkz. Davis, 1967, s. 423). III. Kitabın "İyi konuşma üzerine" olan ilk bölümleri de bütünüyle Cicero'nun *Buluş Üzerine*'sinden aktarmadır. Bkz. East, 1968, s. 242.

"Floransalılara kibarlığı, konuşma sanatını ve aynı zamanda da Cumhuriyeti uygun siyasal kurallara göre yönetme sanatını öğreten ilk kişi" oydu.[13]

Fakat bu incelemelerde ve vakayinamelerde gözlemlenebilen en önemli gelişme, ileri sürdükleri siyasal argümanların giderek sistematik hale gelmiş olmasıdır. Görmüş olduğumuz üzere söz konusu yazarlar, Şehir Cumhuriyetlerinin *Signori*'nin atılımıyla karşı karşıya olduğu bir dönemde yazıyorlardı ve hükümetin seçimle başa geldiği kendi sistemlerine duyulan güven azalıyordu. Tüm bir siyasal geleneğin ortadan kalkması olasılığıyla karşılaştıklarında, yazarlar Şehir Cumhuriyetlerinin tipik değerlerinin topyekûn bir savunmasını yaparak yanıt verdiler buna. Yazarlar özetini sunmuş olduğumuz literatür ve retorik birikimine yaslanıp, yalnızca Cumhuriyetçi özgürlük gibi bir temel değerin desteklenmesiyle sınırlı kalmayan, bu özgürlüğün kırılganlığının nedenlerini ve sürekliliğini garanti altına almak için denenebilecek en iyi yöntemleri de çözümleyen bir ideoloji geliştirmeye giriştiler. Şimdi çözümlememiz gereken şey bu ideolojinin yapısı.

Özgürlüğün Retorik Savunusu

Bağımsızlık ve Cumhuriyetçi özyönetim demek olan geleneksel anlamıyla özgürlük ideali, tüm bu yazarların başlangıç noktasını oluşturuyordu. Öte yandan Witt ve diğerlerinin yaptığı gibi, *trecento* sonu Floransa hümanistlerinin eserlerine gelinceye dek, Cumhuriyetçi özgürlüğün monarşik yönetim biçimlerinden üstün olduğunu savunmak için hiçbir girişimde bulunulmadığını söylemek de yanıltıcı olacaktır (Witt, 1971, s. 175, 192-3). Bundan bir yüzyıl önce Bonvesin della Riva'nın Milano anlatısında "bu şehir özgürlüğünden dolayı övgüyü hak ediyor" dediğini ve –Visconti'nin gelişi düşünüldüğünde biraz da iyimserlikle– "dışarıdan gelen pek çok tiran şehri işgal etmeyi denese de", bunların her zaman başarıyla püskürtüldüğünü ileri sürdüğünü biliyoruz (s. 155). Mussato da *İtalyanların Tarihi* isimli eserinin başında Padova'nın Cumhuriyetçi değerlerine benzer bir ilgi gösterir ve şehrin Ezzelino'nun tiranlığından kurtarılmasının ardından Cumhuriyetin geri dönüşüyle birlikte, vatandaşların o zamana dek deneyimledikleri "en doğru ve en dürüst" yönetim biçiminin geldiğini iddia eder (586, 588. sütunlar). Aynı savı IV. Kitabındaki bir hayli retorik bir tarzı olan "Padova halkına sövgü"sü boyunca da tekrarlar ve burada da kendi yurttaşlarını Vicenza'nın kaybetmesine izin verdikleri için eleştirir, tek kaygısının "şehrimizin özgürlüğünü savunmak" olduğunu ilan eder (614. sütun). Fakat Cumhuriyetçi özgürlüğün diğer tüm yönetim biçimlerine yeğlendiğinin en açık ifadesini *Hazine Kitapları*'nda Latini sunar. II. Kita-

[13] Bkz. Villani, *Chronicle*,Kit. VIII, bölüm 10, c. I, s. 174. Davis 1967, s. 423'te son ifadeyi "siyaset bilimine göre ... hükmetmek" şeklinde tercüme eder. Orijinalindeyse "secondo la politica" denir.

bın başında hararetli bir şekilde "üç tür yönetim vardır, birincisi kralların, ikincisi aristokratların ve üçüncüsü de halkın yönetimi, ki bunlardan üçüncüsü diğerlerinden çok daha iyidir," der (s. 211). Daha sonra "şehirlerin yönetimi" bölümünde, Cumhuriyetler ile Monarşiler arasında nahoş bir karşılaştırma yapar. "Kralların ve diğer prenslerin hâkimiyetine boyun eğmeye" dayanan bir şehir yönetiminin "şehir halkının iyiliğine ve kazancına pek bakmadan makamları en fazla parayı verene satmaya" başlayacağı söylenir. Bu durum "İtalya'daki şehir yönetimi tipinden" bütünüyle farklıdır, çünkü "yurttaşlar, şehir halkı ve topluluk kendi *podestà*'sını ya da *signore*'sini seçer" ve sonuçta "şehir halkı ve onlara bağlı olan herkes mümkün olan en büyük faydayı elde ederler" (s. 392).

Ne var ki, bu yazarlar kendi dönemlerinin giderek onları içine çeken despotizmi karşısında Cumhuriyetçi özgürlüğün değerini vurgulamakla da yetinmezler. *Signori*'nin nasıl bu kadar başarıyla ilerlemeyi becerip, Şehir Cumhuriyetlerinin geleneksel kurumlarını her yerde tehlikeye atabildiğini ve baltalayabildiğini de sorgularlar. Temel yanıtın özgür şehirlerin iç hizipler nedeniyle tehlikeli bir şekilde zayıflaması olduğunda hepsi hemfikirdir. Bonvesin, Milano hükümetinin "özel kusurunun" "kıskançlığın yarattığı yıpranma" ve buna bağlı "medeni uyumsuzluk" olduğunu söyler (s. 170, 174). Anlatımını şehirdeki "iç huzurun yokluğuna" karşı ateşli bir retorik "nida" ile sonlandırır; şehrin ileri gelen yurttaşlarını "tüm güçlerini halklarına yönelttikleri", "alçak bir tiranın tarzıyla onlara hâkim olmaya" ve onları kendi aralarında savaşmaya yüreklendirerek "Lucifer'in suçlarını taklit etmeye" çalıştıkları için kınar (s. 175). Benzer bir şekilde, Compagni de *Vakayiname*'sinin başında "mağrur ve kavgacı" Floransalılar arasındaki "makam kavgasının" "böylesi asil bir şehri mahveden" çatışmaların asıl sebebi olduğunu vurgular (s. 3,5). Benzer bir noktaya Latini de, üstelik çok daha güçlü bir biçimde dikkat çekerek, "savaş ve nefret" artık "İtalyanlar arasında o kadar çoğaldı" ve "neredeyse her şehirde şehir halkını öyle hiziplere böldü ki" "her kim bir tarafın sevgisini kazanmayı başarırsa, kendiliğinden öteki tarafın nefretini kazanıyor" diye hayıflanır (s. 394; kar. S. 45).

Yazarlar kent özgürlüğünün kaybına ikinci bir neden olarak şahsi zenginliklerin artmasını gösterirler; hatta bazıları bunu siyasal hizipleşmenin asıl kaynağı olarak ele alır. Bu teşhisin arkasında yatan inanç –yani kişisel kazanç peşinde koşmanın kamusal erdemlere ters düştüğü inancı– Hans Baron'un "Fransisken yoksulluk ve medeni zenginlik anlayışı" üzerine olan çalışmasında ayrıntılı bir çözümlemeye tabi tutulmuştur (Baron, 1938b). Baron on üçüncü yüzyıl sonu İtalya'sında artan lükse yönelik hoşnutsuzluğu, özünde "Fransisken etkisinin sonucu" olarak görür (s. 2, 4). Önce bu dünya görüşünü güçlendiren anlayışların servete yönelik Stoacı bir şüphe ve yine buna karşılık gelen, "şehir yaşantısındaki basitlikle pekişen ulusal güce" odaklanılması gerektiği düşüncesi

olduğu gözlemini yapar (s. 15). Bunun da ilk kez on dördüncü yüzyılın ikinci yarısında, Floransa'da ve özellikle de Boccaccio'nun eserleriyle geliştiği söylenir. Daha sonra da servet edinmenin kötülenmesine yönelik bu eğilimin, on beşinci yüzyılın başında, özellikle de Leonardo Bruni ve Francesco Barbaro gibi önde gelen "kent hümanistleri"nin eserleriyle aşıldığını gözlemler (s. 18-20). Kişisel servetin artmasıyla kamu ahlakının bozulması arasında hiçbir bağ kurulamayacağını iddia eden bu yazarlar, erdemli bir kamusal yaşantı sürmek isteyen faal bir yurttaşın elindeki en değerli araçlardan birinin kişisel zenginlik edinmek olduğunu ima edecek kadar da ileri gitmişlerdi.

Bu çözümlemenin sorgulamaya açık birçok yanı vardır. Artan zenginliğin tanrının bir nimeti olabileceği fikri *quattrocento* "kent hümanistleri"nin bir icadı olması zordur, çünkü aynı savın Bonvesin tarafından ifrata vardıracak kadar çok tekrarlandığını biliyoruz; kendisinin Milano'nun büyüklüğüne ilişkin anlatısı şehrin "şanlı gönenci" ve "tüm iyi şeylerin bolluğunun" ne kadar mükemmel olduğunu gösteren nidalar ve istatistiklerle doludur (s. 92, 171; krş. Hyde, s. 1965, s. 327-8, 337). Ne de on üçüncü yüzyılın sonunda İtalyan ahlakçılarının çoğunluğunun –Bonvesin'in bakışının aksine– sergilediği lüks memnuniyetsizliği yalnızca Baron'un "Hıristiyan maneviyatı" dediği şeyin bir etkisi olarak görülebilir.[14] Tersine, Compagni, Mussato ve Latini gibi yazarların dillendirdiği korkuların Fransisken inançlardan ziyade stoacı inançların ifadesi oldukları ve Sallust'un Roma Cumhuriyeti'nin çökerek İmparatorluk despotizminin gelişine ilişkin bu konuyla son derece ilişkili açıklamalarına dayandıkları açıktır. Compagni, Floransa hükümetinin 1290'lardaki parçalanmasını yalnızca "gurura ve makam çekişmesine" değil, "sahte *popolani*'nin zihinlerinin" "kazanç uğruna yanlışlar yapacak kadar yozlaşması" olgusuna da bağlar (s. 139). Benzer bir şekilde Latini de "zenginliğe tamah eden, erdemleri hiçe sayar" sözünü temel bir önerme olarak alır ve Juvenal'den "zenginlik kötü alışkanlıkları besler" minvalinde bir alıntı yapar (s. 299). Mussato, Padova Cumhuriyetinin 1328 yılında Cangrande'nin ellerindeki son "tutsaklığını ve ölümünü" anlatırken Stoacı otoritelere fazlasıyla yaslanır (766, 768. Sütunlar). "İçteki hiziplerin" ve "ölümcül hırsın" yaptığı katkıyı azımsamamakla birlikte, "hastalıklı açgözlülüğün", "para hırsının" ve buna eşlik eden medeni sorumluluğun uğursuz etkilerini de vurgulamak konusunda asıl olarak Sallust'u izler.[15] Padova'nın çöküşünün kökenlerini, şehrin yurttaşlarının "tefeciliğe" başladığı ve "kutsal adaletin yerini giderek büyüyen tamahkârlığın almasına" izin verdikleri âna kadar götürür. Tüm bunlar şehrin "dolandı-

[14] Baron (1938b) s. 5 ve 15'te böyle der. Fakat s. 4'te Latini'nin zenginlik konusundaki şüphelerini alıntılar ve bu görüşü "Ortaçağ Stoacılarının" görüşü olarak tanımlar. Genel olarak savunduğu şeyle ters düşen bir ödündür bu.

[15] Mussato, 586-7, 716. sütunlar. Rubinstein, 1957, s. 169-70, 172-3'te Mussato'nun anlatısının bu noktada aslında Sallust'tan aktarma olduğunu gösterir.

rıcılığa ve düzenbazlığa yenilmesine neden olmuş, "iyi amellerin yerini kötülüğün ve bencilliğin" alması sağlanmıştır. Kaçınılmaz sonuç "hükümetin dizginlerinin elden kaçırılması" ve şehrin özgürlüğünün kaybedilmesi olmuştur (716. Sütun).

Cumhuriyetçi özgürlüğün devamına yönelik bu iki büyük tehdidi teşhis eden yazarların diğer temel kaygısı, Şehir Cumhuriyetlerinin geleneksel ideallerinin en etkin şekilde nasıl korunabileceğini anlatmak olur. Yazarların buna verdikleri temel yanıt çok basittir: İnsanlar tüm kişisel ve bölgesel çıkarlarını bir kenara bırakmalı ve kendi esenliklerini bir bütün olarak şehirlerinin esenliğiyle eşitlemeyi öğrenmelidirler. Compagni bu ideali 1301 yılında Floransa hükümetinin Priorlarından biri olarak atanması üzerine kendi yaptığı bir konuşmadan bahsederken savunur. Yurttaşlarına yaptığı başlıca çağrı "bir diğerini sevgili kardeşiniz gibi sevin" ve "şehir sevgisini ve esenliğini" iyiliklerin en büyüğü olarak görün, olmuştur (s. 92-3). Benzer şekilde Bonvesin de "seslenişlerinin" birinde, Milanolulara şehrin esenliğini tüm hizipsel bağlılıklarının üstünde tutma çağrısı yapar (s. 174). Latini de *Hazine Kitapları* boyunca sürekli olarak aynı temaya geri döner. II. Kitapta Aristoteles'in "şehir yönetimi" üzerine olan görüşlerinden bahsederken, söze "eğer herkes kendi bireysel iradesinin peşinden giderse, insanların hayatının yönetimi diye bir şey kalmaz ve tamamen çözülür" diyerek başlar (s. 223). II. Kitabın daha sonraki sayfalarında diğer eski filozofların dünya görüşlerini tartışırken, hem Platon'u hem de Stoacıları bize "yalnızca kendimiz için doğmadığımızı" ve "ortak faydayı her şeyin üzerinde görmemiz gerektiğini" hatırlattıkları için över (s. 291; ayrıca krş., s. 224, 267). Son olarak, sıra III. Kitapta şehir yöneticilerine tavsiye vermeye geldiğinde, tıpkı halkın "şehrinin ortak esenliğiyle gece gündüz meşgul olması gerektiği gibi" yöneticilerinin de "bir bütün olarak şehrin faydasına olduğu net olmayan bir şeyi asla yapmayacaklarından" emin olmaları gerektiğini söyler (s. 392, 418).

Ne var ki, burada temel bir soru yanıt bekler: Şehrin çıkarları ile şehir yurttaşlarının çıkarları arasında böyle bir birlik nasıl sağlanacaktır? Burada ele aldığımız yazarların bu soruya verdikleri yanıt, daha sonra İtalyan Rönesansı hümanistleri tarafından geliştirilecektir. Aynı yanıt, şehir yaşantısındaki erdemleri ve yozlaşmayı çözümlemekle uğraşan belli başlı entelektüel geleneklerin birine de temel teşkil edecektir. Diyebiliriz ki, modern siyaset teorisinin evriminde bu temaya ilişkin iki temel yaklaşım olagelmiştir. Yaklaşımların biri, eğer kurumları güçlüyse bir hükümetin etkili olduğunu, ancak mekanizmaları yeterince işlemezse yozlaşacağını vurgular. (Bu bakışın en önde gelen savunucusu Hume'dur.) Diğer yaklaşım ise aksine eğer kurumları kontrol eden insanlar yozlaşmışsa, en iyi kurumdan bile onları yola getirip dizginlemesi beklenemez, ama eğer insanlar erdemliyse, kurumların ne kadar sağlıklı olduğunun önemi azalacaktır, der. Hükümet mekanizmasından ziyade, yöne-

ticilerin, halkın ve yasaların ruhunun ayakta tutulması gerektiğini vurgulayan (Machiavelli ve Montesquieu'nün en büyük temsilcileri olduğu) gelenek de budur. Erken dönem retorik yazarlarının paylaştığı ve aslında erken dönem modern siyaset düşüncesine ilk kez de onların getirdiği söylenebilecek bakış açısı bu ikincisidir.

Bu fikre duydukları bağlılık, pratik bir sorun olan ortak yararın nasıl gözetileceğine ilişkin tartışmalarda ele aldıkları ana başlıkların her birine yansır. Erdemli insanların halkın liderleri olarak hizmet verebilmesi için nasıl öne çıkartılacağına ilişkin soruya özel bir ciddiyetle eğilerek başlarlar. Tipik olarak verdikleri radikal yanıt, geleneksel soyluluğun baypas edilmesi ve toplumun tüm sınıflarından insanların seçilebilir hale getirilmesidir; tek şart bu kişilerin herhangi bir bölgesel çıkarın hâkimiyetine karşı durmalarına imkan verecek denli geniş bir vizyona sahip olmalarıdır. Compagni'nin 1301 darbesiyle devrilen Floransa Priorat'ına ilişkin savunmasında, arkasında durduğunu söylediği değerlerin ölçüsü budur. Yazar "Siyah" soyluluğu hizipçilikle suçlar ve "Beyaz" *popolani*'nin "Cumhuriyetin ortak yararına ve onuruna kendini adamış" gerçek vatanseverler olduğunu vurgular (s. 126; krş. Becker, 1966, s. 678). Latini de aynı görüştedir; soyluluğun tek gerçek kıstasının erdemlilik olması gerektiği yönündeki temel kabulü özellikle vurgular. O da *Hazine Kitapları*'nın II. Kitabındaki "erdemlerin karşılaştırılması" bölümüne "kendi soylarının asaletiyle keyiflenen ve büyük atalarıyla övünenlerden" bahsederek başlar (s. 294; krş. Davis, 1967, s. 434). Sonra da hemen bunun karşısına böylesi gösterişleri saçma bulan tipik Stoacı inanç konulur, çünkü "Horatius'un da dediği gibi hakiki soyluluk erdemden başka bir şey değildir" (s. 296; krş. Holmes, 1973, s. 128). Büyük bir ismin mirasçısı da olsa, bir adam eğer "sahtekârca bir yaşam sürüyorsa, onda asalet yoktur" diye vurgular (s. 296). Ve aksine, eğer bir adamın *podestà* ya da yargıç olarak seçilmesi düşünülüyorsa, "onun gücü ya da soyu göz önünde bulundurulmamalıdır", zira göz önünde bulundurulması gereken tek şey "kalbinin asaleti ve hayatının onurlu karakteri" olmalıdır (s. 393). Aynı kabuller, *Şölen*'in [*Convivio*] dördüncü kitabında Dante tarafından da tekrar edilir. Bu bağlamda Dante'nin aslında Latini'nin talebesi olduğunu, *Cehennem* eserinde ona usta diye seslendiğini, ondan öğrendiklerini hayranlıkla andığını söylemek anlamlı olabilir (s. 159; krş. Davis, 1957, s. 74, 86). Dante kendi kapsamlı asalet tartışmasına, asaletin tek kıstasının "eskiden kalma zenginliklerin sahibi olmak" olduğu inancını alıntılayarak başlar, ona göre "neredeyse herkesin" fikri bu yöndedir (s. 240). "Bayağılık" böylesi zenginliklerin "doğasındadır" ve dolayısıyla da bunlar "asaletin doğasına yabancıdırlar," diyerek bu fikri savuşturur (s. 276, 279). Ayrıca, "kıymetli bir adamın oğlu ya da torunu olan kişi, kendisi bir hiç olsa bile" asil sayılmalıdır düşüncesini de ele alır (s. 258). Bunu çok daha utanç verici bir hata olarak görür, zira böyle bir adam "bayağı değil" "bayağının da bayağısıdır" çünkü önündeki iyi örnekleri

dikkate almayı becerememiştir (s. 259). Yirmi bölüm süren detaylı ayrımların sonunda ulaştığı sonuç "nerede erdem varsa, orada asalet vardır" olur (s. 322). Latini örneğinde olduğu gibi, bu argümanın vardığı radikal sonuç, kişiye halkın önderi olarak hizmet etme hakkını veren asaletin, kökü eskiye dayanan ya da zengin olan ailelerin sahip olduğu bir şeyden ziyade, bireysel bir başarı ve tamamen kişisel bir özellik olarak görülmesi gerektiği önerisidir.

Bu yazarların diğer bir temel kaygısı, bir kere hakkıyla seçilip makamlarına yerleştirildiklerinde, *podestà*'ya ve diğer yargıçlara verilecek tavsiyelerin ne olması gerektiğidir. İşte tam bu nokta, iyi bir hükümette önemli olanın kurumların dokusu değil, bu kurumları işleten adamların ruhu ve dünya görüşü olduğu yönündeki anlayışlarını en açık sergiledikleri noktadır. Şehir Cumhuriyetlerinin idari yapısına dair pek bir çözümleme yapmazlar; tüm dikkatlerini şehrinin ortak yararının devamlılığını temin etmek için bir yargıcın nasıl tavırlar takınması gerektiği sorusunu yanıtlamaya yoğunlaştırırlar.

Bu son temanın Compagni'nin ilgisini pek çekmediği de doğrudur, çünkü onun asıl ilgi alanı olan tarihin dışına düşer. Esasen betimlemeye daha yatkın olan Bonvesin de bununla çok meşgul olmaz, "akıllı adamların dualarının" Milano'ya barış getireceğine ve hizipçiliğe bir son vereceğine ilişkin sofuca bir umutla yetinir (s. 171, 176). Ne var ki, aralarında Latini, Viterbo'lu John ve *Pastoral Göz*'ün anonim yazarının da olduğu "prenslerin aynası" tarzının yazarlarına bakıldığında, bu kişilerin birbirine çok benzeyen incelemelerinin merkezi temasının, hükümdarlara ve yargıçlara kendilerine en iyi nasıl hâkim olacaklarına ilişkin pratik öğütler verme arzusu olduğunu söylemek abartı olmaz.

Sonuçta, başlıca erdemlere ilişkin klasik tipoloji kısmen doğrudan yinelenmiş ve Latini'nin deyişiyle, her yöneticinin "kendi yönetimine tüm bu erdemleri benimsetmesi ve onu tüm günahlardan alıkoyması gerektiği" yönündeki uyarılar yapılmış olur (s. 417). Bu bağlamda Latini'nin Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inin Latince tercümesine erişebilen ilk kuşağın bir yazarı olması önemlidir. Tüm iyi hükümdarların sahip olması gereken niteliklere ilişkin, seleflerinden çok daha incelikli bir çözümleme yapabilmek için bu kaynaktan bir hayli yararlanma imkanı bulabilmişti. Hükümdarın sahip olması gereken "ilk erdem", ileri görüşlülüğü, dikkati ve bilgiyi de içeren ihtiyattı (s. 231, 243). Hükümdar dürüstlüğü, ağır başlılığı ve itidali içeren bir ölçülülüğe sahip olmalıydı (s. 248, 253-4). Hükümdar "savaşta ve barışta ihtişamlı" olabilmek için metanet ve kuvvete, "hücum eden güçlükler karşısında" da sabra ve sebata sahip olmalıdır (s. 259, 260). Ve nihayet, hükümdarın bir adalet duygusu olmalıdır. Bu eli açıklığı, dindarlığı, acımayı, masumiyeti, hayırseverliği, arkadaşlığı, hürmeti ve uyum arzusunu içerdiği söylenen oldukça karmaşık bir niteliktir (s. 271, 291-2).

Latini ve seleflerinin iyi bir yönetimin idaresinde özellikle hangi günahlardan kaçınılması gerektiği hususlarını çok daha özgün bir biçimde ele alırlar. Latini'nin dikkat çektiği ilk nokta, hiçbir hükümdarın hükümdarlığın erdemlerine sahipmiş gibi görünmekle yetinmemesi gerektiğidir. Bu düşünce ilk kez II. Kitapta, "erdemlerin karşılaştırılması" bölümünde ileri sürülür ve daha sonra "şehirlerin yönetimi"ne ilişkin temel tartışma boyunca III. Kitapta da tekrarlanır. İktidarını daim kılmak isteyen bir hükümdar, der Latini, "nasıl bilinmek istiyorsa, gerçekten öyle olmalıdır", çünkü "yanlış yöntemlerle, donuk sözlerle şan kazanmayı denerse" eğer, "fena halde aldanır" (s. 303; krş. s. 394, 417). Latini'nin bir hükümdarın kaçınmasını öğütlediği ikinci günah, cimrilik ve tamahkârlıktır. Viterbo'lu John bu kusurların "bütün kötülüklerin anası" olduğunu zaten söylemişti (s. 240). Latini de, her hükümdar memurlarının maaşını "öyle vermelidir ki tamahkârlıkla suçlanamasın" diyerek ona katılır (s. 413). Bunun ardından Latini, daha sonra Machiavelli adının kötüye çıkacağı, hem *Pastoral Göz*'ün yazarının hem de Viterbolu John'un uzun uzadıya tartıştığı bir meseleye ayrı bir dikkatle eğilir. Latini bunu "sevilmekten çok korkulmayı tercih edenlerle, korkulmaktan ziyade sevilmeyi isteyenler arasındaki" bir tartışma olarak sunar (s. 414). Yine "prenslerin aynası" türünde eserler veren seleflerini izleyen Latini buna, "zalimane acılara ve sert işkencelere" bulaşan bir hükümdar ihtiyatsızlık ettiği gibi ahlaki bir hata da yapmaktadır diye yanıt verir (s. 414). Cicero'nun bir vecizesini aktararak "doğruya bağlı kaldığı sürece, bir yöneticinin en iyi özelliği merhameti ve acıma duygusudur" der; (yine Cicero'yu alıntılayarak) "korkuyla elde tutulan senyörlük uzun sürmez" diyerek bizi uyarır, "hiçbir şey insanın iktidarını elinde tutmasına sevilmek kadar yardımcı olamaz" (s. 302, 415). Nihayet ve hepsinden önemlisi Latini, –yine *Pastoral Göz*'ün yazarının ve Viterbo'lu John'un izinden giderek– her hükümdarın en büyük görevinin daima bir doğruluk timsali olarak hizmet vermek, bedeli ne olursa olsun dolandırıcılığın ve düzenbazlığın cazibesinden kaçınmak olduğu sonucuna varır. Bunun savaş durumunda bile geçerli olması gerekir, zira "düşmanlarına karşı zaferi kuvvetle olduğu kadar hileyle de satın alabileceğini söyleyen kişilere itimat etmemek gerekir" (s. 268). Barış zamanında ise "kişinin Tanrı'ya ve kendi adamlarına yönelik inancını" idame ettirmesinin erdemlerin en büyüğü ve "diğer tüm erdemlerin toplamı" olduğu söylenir, çünkü "inanç ve sadakat olmadan doğruyu muhafaza etmek mümkün değildir" (s. 394).

Siyasal erdemler meselesine böyle yoğunlaşılması daha sonraki Rönesans siyaset düşüncesinin en tipik özelliklerinden biri haline gelecekti. İki buçuk yüzyıl sonra Machiavelli, *Prens*'inin en ünlü bölümlerini –"bir prens tebaasını nasıl idare etmelidir" meselesini ele alan bölümler– tam olarak aynı temaların incelenmesine ayırdı (s. 90). Latini ve selefleri gibi Machiavelli de önce prensin "iyi olduğu farz edilen niteliklere" gerçekten sahip mi olması, yoksa sahipmiş

gibi mi görünmesi gerektiğini sorarak başlar (s. 91). Daha sonra prenslerin cömert mi yoksa eli sıkı mı, zalim mi yoksa sevecen mi olmaları gerektiğini, son olarak da sözlerini daima tutmaya çalışmalarının şart olup olmadığını sorar (s. 92, 95, 99). Yine önceki yazarlar gibi, Machiavelli'ye göre de asıl sorun, bir prensin "kendi durumunu/devletini * korumayı/elde tutmayı" en iyi nasıl başarabileceği ve siyaseten erdemli olan bir yaşantının bu amaca ne kadar hizmet edeceğidir. Machiavelli'in anlatımıyla, yukarıda incelemiş olduğumuz yazarların anlatımları arasında tek bir fark vardır: Latini ve selefleri ısrarla ihtiyatlılığın ve erdemin buyruklarının her zaman aynı olduğunu söylerken, Machiavelli erdem arayışı ile siyasal meselelerde başarıya ulaşma arasına hayati bir ayrım koyar.

* *State* ya da İtalyanca *stato* kelimesi, Türkçede hem "durum, pozisyon, konum", hem de "devlet" anlamına gelir. Kavram başlangıçta bir yöneticinin ve başında bulunduğu rejimin siyasal durumunu ifade etmek için kullanılmış, Machiavelli ile birlikte bir anlam değişikliğine uğrayarak, bütünüyle rejimin ve devletin kendini niteler hale gelmiştir.

3
Skolastisizm ve Özgürlük

Önceki bölüm, geleneksel *Ars Dictaminis* çalışmalarının on üçüncü yüzyıl boyunca Şehir Cumhuriyetlerini ve onların tehdit altındaki özgürlüklerini savunabilen bir siyasal ideolojiye dönüşme sürecinin izini sürmeye çalıştı. Bu bölümse kısa bir süre sonra İtalya'ya skolastik siyaset düşüncesinin temalarının ve yöntemlerinin girişiyle birlikte, aynı ideolojik ihtiyaçların karşıt fakat bir o kadar etkili bir üslupla nasıl karşılanmaya başladığını ele alacak.

Skolastisizmin Gelişi

Skolastisizmin Rönesans siyaset teorisinin gelişimindeki rolü çok tartışıldı. Ullmann ve diğerleri, yakın zamanda skolastisizmin "hümanizmi müjdelediğini" ileri sürmüşler ve hatta Marsilyus'un teorilerinden doğrudan Marchiavelli'nin teorilerine uzanan bir soy çizgisi bulduklarını iddia etmişlerdir (Ullmann, 1972, s. 268; ayrıca krş. Wilks, 1963, s. 102). Ancak bunun yanıltıcı bir doğrusallık olduğu anlaşılacaktır artık, çünkü bu bakış, ele almış olduğumuz daha evvelki retorik eğitim geleneklerinin hümanizmin doğuşuna yaptığı hayati katkıyı görmezden gelir. Yine de bu öneri, skolastik hukuk ve ahlak felsefesinin hümanistlerle ilişkilendirilen "büyük entelektüel uyanışa" hiçbir katkı yapmadığı, çünkü skolastiklerin "Rönesans'ın ruhuna ve amacına" bütünüyle uzak oldukları biçimindeki –örneğin Hazeltine tarafından ifade edilen– yaygın inancı düzeltmesi bakımından çok kıymetlidir (Hazeltine, 1926, s. 739). Bu bölümün de göstermeye çalışacağı gibi, skolastik çalışmaların İtalyan üniversitelerindeki geç de olsa capcanlı bir biçimde parlaması, Rönesans siyaset düşüncesinin evrimine çok temel bir katkı yaptı.

Skolastisizmin temelleri ilk kez Aristoteles'in felsefi çalışmalarının ana gövdesinin yavaş yavaş yeniden keşfedilmesiyle atıldı. Arapça tercümeler halinde muhafaza edilmiş olan önemli sayıdaki Aristoteles metni, on ikinci

yüzyılın başında Kordoba Halifeliği üzerinden Avrupa'ya giriş yapmaya başlamıştı (Haskins, 1927, s. 284-90). Piskopos Toledo'lu Raymond gibi alimlerin çabalarıyla kısa süre içerisinde metinlerin Latince tercümeleri yapıldı ve bu süreç hızlı bir biçimde Kuzey Avrupa'nın önde gelen üniversitelerinin çoğundaki sosyal bilimler derslerinin dönüşmesine yol açtı (Knowles, 1962, s. 188, 191). Bu şekilde popülerleşecek ilk Aristotelesçi metinler mantık üzerine yazılan eserler olacaktı, ama on üçüncü yüzyılın ortası itibariyle ahlak ve siyaset incelemelerine de ulaşılabilir oldu. *Nikomakhos'a Etik*'in kimi bölümlerinin tercümesi 1243 yılında Hermannus Alemannus tarafından yayımlandı. Aynı metnin tam bir tercümesi daha sonra aynı yıllarda Dominikan Rahibi Moerbeke'li William tarafından yapıldı. Ve nihayet, *Politika*'nın ilk Latince tercümesi yine Moerbeke'li William tarafından 1250 yılından kısa bir süre sonra tamamlandı (Knowles, 1962, s. 191-2).

Başlangıçta Aristoteles'in ahlak ve siyaset teorisi Hıristiyan siyasal yaşantısına ilişkin hâkim Augustinci anlayışa yalnızca yabancı değil, onu tehdit eden bir şey olarak da görüldü.[1] Augustinus'a göre siyasal toplum, cennetten düşmüş insana, işlediği günahların bir çaresi olarak dayatılan ve ilahi emirle gelen bir düzendi. Fakat Aristoteles'in *Politika*'sı, polis'i bütünüyle dünyevi amaçları gerçekleştirmesi düşünülen, tamamen insan yaratısı bir şey olarak ele alıyordu. Dahası Augustinus'un siyasal toplum görüşü bir eskatolojinin uzantısıydı yalnızca ve buna göre bir hacının dünya üzerindeki ömrü, daha sonra gelecek ömre bir hazırlıktan başka bir şey değildi. Aksine Aristoteles, *Politika*'nın I. Kitabında "yaşamak ve iyi yaşamak" sanatının polis'in kendi kendine yeten ideali olduğundan bahsediyor, ancak polis'in ötesine uzanan ve ona gerçek bir anlam kazandırmak için başvurulması gereken başka bir amaca hiç işaret etmiyordu (s. 9-13).

İşte bu nedenle, Aristoteles'in ahlak ve siyaset yazılarının tekrar keşfedilmesini izleyen ilk düşmanlık ve kınama duygularının devam etmesine izin verilmemiş olması, modern, doğalcı ve seküler bir siyasal yaşantının gelişebilmesi için son derece önemliydi. Bunun yerine şehir yaşantısının kendine yeterli olduğu yönündeki Aristotelesçi görüşü, Augustinci Hıristiyanlığa has öte dünya kaygılarıyla uzlaştırmak için bir girişim yapıldı. Bu hareket, Kilisedeki yeni eğitim düzenlerinin bu konuları en hevesli bir biçimde tartıştığı Paris Üniversitesi'nde ortaya çıktı. Fransiskenlerin ve özellikle de Bonaventure'ün böylesi senkretik eğilimlere karşı çıkmaya devam ettiği doğrudur; ama rakipleri Dominikenler kısa süre içinde kendilerini Yunan ve Hıristiyan düşüncesinin ikili temelleri üzerine yükselen bütün bir felsefi sistemin değerlendirmesine adamaya başladılar (Gilson, 1955, s. 402). Bu gelişmenin öncüsü,

[1] Augustinci ve Aristotelesçi siyasal yaşantı kavrayışları arasındaki karşıtlıklara ilişkin değerli bir tartışma için bkz. Wilks, 1963, s. 84-117.

1240'lar boyunca Paris Üniversitesi'nde ders veren Büyük Albert'ti (1200-80). Yeni yaklaşımın en büyük savunucusuysa onun talebesi olan ve 1250'lerde ders vermeye başladığı Paris'e 1269-1272 yılları arasında geri dönen Aziz Thomas Aquinas'tı (1225-74) (Gilson, 1924, s. 2-3). Aquinas, iki yıl sonra öldüğünde büyük *İlahiyat Üzerine* isimli çalışmasını, üçüncü bölüm hariç, tamamlamıştı. Knowles'in Aristotelesçi ahlak ve siyaset düşüncesinin "eksiksiz bir kabulü" olarak nitelendirdiği bu eser, bütünlüklü bir Hıristiyan felsefesi çalışmasıydı (Knowles, 1962, s. 264).

İlahiyat'ında ve yarım kalan *Prenslerin Yönetimi Üzerine* adlı eserinde *Politika*'yı tartışan Aquinas, doğal olarak Aristoteles'in hukuk ve sivil toplum hakkındaki düşüncelerini Avrupa'nın kuzeyindeki hâkim feodal ve monarşik düzenlemelere uyarlamaya çalıştı. Ne var ki, özellikle Padovalı Marsilyus gibi teorisyenler için, Aristoteles'i meşgul eden meselelerin Kuzey İtalya'daki gibi ufak ölçekli Şehir Cumhuriyetleri'nin sorunlarıyla çok daha yakından ilişkili olduğu açıktı. Dolayısıyla, İtalyan üniversitelerinin Aristoteles'in çalışmalarının geri kazandırılmasında bir rolü olmamasına karşın, düşünürün ahlak ve siyaset felsefesi kısa süre içinde İtalyan siyaset düşüncesi üzerinde güçlü bir etki sahibi olmuştu (Kristeller, 1961, s. 36).

Politika'nın İtalya'daki etkisi iki ana kanaldan yaygınlaştırıldı. Öncelikle, muhtemelen Fransa'daki yeni hukuk okullarının etkisi altındaki Bolonyalı Roma hukukçuları, Aristotelesçi siyaset teorisinin kavramlarını ve yöntemlerini kendi tefsirlerine ve yorumlarına katmaya başladılar. Bu skolastik yaklaşımı kullanan ilk öncü yargıç Saxoferrato'lu Bartolus'tu. Şehir Cumhuriyetlerinin bağımsızlığını savunmak için eski hukuk kitaplarını yeniden yorumlamanın yanında, Bartolus hem doktrin hem de argümanların üslubu bakımından Aristoteles'in *Politika*'sına bir hayli yaslanan bir dizi siyasal inceleme yazdı. Aristoteles'in belirleyiciliği *Şehir Yönetimi Üzerine İnceleme*'de özellikle dikkat çeker ama düşünürün etkisi *Guelf'ler ve Ghibelline'ler Üzerine İnceleme* ve ünlü *Tiranlık Üzerine İnceleme*'de de belirgindir. Bunu vurgulamak önemli gibi görünüyor, zira önde gelen Bartolus otoritelerinin bile bu noktayı yeteri kadar vurgulamadığı söylenebilir. Örneğin Ullmann, Bartolus'un hukuk ve siyaset felsefesinin "tek temelini" Roma hukukunun oluşturduğunu söyler (Ullmann, 1965, s. 214). Ve hatta Woolf, Bartolus'un Aristoteles'i "hiçbir şekilde özel bir otorite" olarak görmediğini ileri sürer (Woolf, 1913, s. 385-6). Ne var ki böylesi iddialar yanıltıcı olabilir, çünkü Bartolus kendi siyasal çalışmalarında Aristoteles'i tekrar tekrar alıntılar ve buradaki temel amaç, Bartolus'un da işaret ettiği gibi, Aristotelesçi siyaset teorisini İtalyan Şehir Cumhuriyetlerinin içsel zayıflıklarını teşhis edip, bunlara bir çare bulabilmek için kullanmaktır.

Aristoteles'in ahlak ve siyaset teorisinin etkisinin İtalya'ya sirayet ettiği diğer bir kanal, Paris Üniversitesi'nde öğretilen skolastik müfredatla kurulan doğrudan temastı. On üçüncü yüzyılın ortasından itibaren giderek artan sayı-

da İtalyan öğrenci Paris'e gidiyordu. Bu öğrencilerden bazıları –Aquinas da bunlardan biriydi– çalışmak ve ders vermek için burada kaldıysa da, diğerleri henüz İtalyan üniversitelerinde hemen hiç bilinmeyen skolastisizmin ilkelerinin propagandasını yapmak için yurtlarına döndüler. Bu yolu izleyen ilk siyaset yazarlarından biri Remigio de Girolami'ydi (ö. 1319). Yazarın 1260'larda Paris'te Edebiyat Diploması almak için öğrencilik yaptığı sırada Aquinas'ın derslerine katıldığı neredeyse kesindir. Remigio daha sonra memleketi Floransa'ya döndü ve Santa Maria Novella'ya bağlı Dominiken okulunda *lector* olarak uzun yıllar ders verdi. Genç Dante de pekâlâ onun öğrencilerinden biri olmuş olabilir (Davis, 1957, s. 74, 81). Remigio hacimli vaazlar ve yorumlar kaleme almanın yanında, bütünüyle Thomacı ve Aristotelesçi karakterde olan ve ikisi de 1301 darbesinin ardından Floransalı yurttaşlarına seslenen iki siyaset incelemesi kaleme aldı. 1302 yılında yazılan ilk inceleme *Ortak Yarar* başlığını, iki yıl sonra tamamlanan diğeriyse *Barışın Yararı* başlığını taşıyordu (Davis, 1960, s. 668, 670). Aynı entelektüel gelişim çizgisini izleyen bir başka Dominiken ahlakçı ise Lucca'lı Batlamyus'tu (ya da Bartolommeo) (ö. 1327). O da 1260'larda Paris'te öğrenciydi ve kendi *Eklesiyastik Tarih* isimli eserine bakılacak olursa Aquinas'la "çok sık tartışıyordu" (1169. Sütun). Batlamyus daha sonra İtalya'ya döndü ve 1318 yılında Torcello Piskoposu olarak atandı. Muhtemelen 1300 ve 1305 yılları arasında yazılmış olan en önemli siyasal çalışması, cüretli bir biçimde Aquinas'ın tamamlanmamış *Prenslerin Yönetimi* çalışmasının bir devamı biçimini aldı. Ortaçağın geri kalanı boyunca tüm incelemenin Aquinas tarafından yazıldığı varsayıldı, oysaki ikinci kitabın çoğunun, üçüncü ve dördüncü kitaplarınsa tamamının yazarı Batlamyus'tu (s. 270). Son olarak Aristotelesçiliğin ilkelerinin İtalya'ya aktarılmasına yardımcı olmuş en önemli siyaset filozofu elbette Padovalı Marsilyus'tu. Padovalı bir hukukçunun oğlu olan ve ilk eğitimini yerel bir üniversitede alan Marsilyus bilinmeyen bir tarihte Paris'e taşındı, ders vermek için orada kaldı ve 1312 yılında Üniversite Rektörlüğüne yükseldi (Gewirth, 1951, s. 20). Önceden de görmüş olduğumuz üzere, başlıca siyasal yapıtı olan *Barış Savunucusu* 1324 yılında tamamlanmıştı. Kitabı oluşturan iki Söylev'in ikincisini zaten ele almıştık. Burada Marsilyus Şehir Cumhuriyetlerinin özgürlüğünü Kilisenin tecavüzlerine karşı korumaya çalışıyordu. Şimdi ilk Söylev'in daha seküler ve tamamen siyasal olan doktrinlerini ele alacağız. Burada Marsilyus[2] Şehir Cumhuriyetlerinin iç işleyişini

---

[2] *Barış Savunucusu*'nun ilk Söylev'i genellikle Marsilyus'un kendisine değil de, onun Paris'teki öğretmenlerinden biri olan Jandum'lu John'a atfedilir (örneğin bakınız Lagarde, 1938, s. 31-3 ve Gewirth, 1948, s. 267 ve dipnotta verilen referanslar). Bu atıftan şüphe etmek için iyi nedenlerimiz vardır, zira ilk Söylev'in argümanları Jandum'lu John'a ait olduğu bilinen eserlerde geliştirilen argümanlardan oldukça farklıdır. (Bkz. Gewirth, 1948, s. 268 ve sonrası). Dahası, eğer benim *Barış Savunucusu* yorumum geçerliyse, o zaman John'un bu bölümü yazdığından şüphe etmek için bir nedenimiz daha olduğu söylenebilir. Marsilyus'un ilk Söylevi'deki asıl

betimler, onların sahip olduğu kronik zayıflığın nedenlerini teşhis etmeye çalışır ve metin boyunca daha önceden ileri sürülmüş olanlardan çok daha açık, çok daha sistematik bir biçimde Aristotelesçi olan bir halk egemenliği teorisi geliştirir.

Skolastik Özgürlük Savunusu

Halihazırda tartışmış olduğumuz retorik yazarları gibi, tüm skolastik teorisyenlerin de siyasete dair temel derdi, siyasal özgürlük ve cumhuriyetçi özyönetim idealiydi. Marsilyus *Barış Savunucusu* eserine, kendi döneminde "İtalya'nın yerlisi olanların" "elverişli bir yaşamdan yoksun bırakıldıklarından" yakınarak başlar, çünkü insanlar "özgürlük yerine tiranların haşin boyunduruğunu" yaşamaya zorlanmaktadırlar (s. 4). Bartolus da *Şehir Yönetimi Üzerine İnceleme*'sinde benzer bir görüşü ifade eder. Sözlerine "kralların kovulmasının ardından Roma şehrinde" kurulan ilk rejimin "gövdesi halk olan" bir cumhuriyetçi sistem olduğunu söyleyerek başlar (s. 417). Daha sonra bu yönetim biçiminin kendi döneminin İtalyan şehirlerine en uygun biçim olduğunu açıklar. Aristotelesçi bir damarda, "en iyi yönetim biçiminin hangisi olduğu sorusu", söz konusu yönetim biriminin [*polity*] "büyüklüğünün derecesi" bilinmeden çözülemez, der ve "gerçekten büyük bir yönetim biriminde krallık yönetimini tesis etmenin gerekli olabileceğini kabul eder (s. 418, 419, 420). Ama Aquinas'ın monarşinin her zaman en iyi yönetim biçimi olduğuna ilişkin varsayımını keskin bir dille eleştirir. "Küçük ölçekli şehirlerde en uygun yönetim biçiminin, tüm halkın katılımıyla gerçekleşen yönetim" olduğuna şüphesi yoktur (s. 419). Cumhuriyetçi kurumlarının mükemmelliği sayesinde "huzurlu bir yönetimin olduğu, şehrin büyüdüğü ve geliştiği" yerlere bir örnek olarak (mesleki yaşantısının çoğunu geçirdiği) Perugia şehrini verir.[3] Aynı dert ve aynı Aquinas eleştirisi, Batlamyus'un *Prenslerin Yönetimi*'ne yazdığı devam bölümünde de tekrarlanır. Aquinas bu incelemenin girişinde "krallık" ve "tiranlık" yönetimleri arasına bir ayrım koyduktan sonra, tiranlığın en kötü, soydan geçen krallığın ise en iyi yönetim biçimi olduğunu ileri sürer (s. 225, 233). Batlamyus ise "despotik" ve "siyasal" yönetim biçimleri arasında bir

---

amacının memleketi Padova'nın da aralarında bulunduğu İtalyan Şehir Cumhuriyetlerinde vücut bulmuş olan halk egemenliği biçimini çözümlemek ve savunmaya çalışmak olduğunu düşünüyorum. Eğer bu doğruysa, bu bölgeyi pek iyi bilmeyen Jandum'lu John'un ilk Söylev'in yazarı olabilmesi hiç mümkün değil. Kendi şehrinin *Barış Savunucusu*'nu yazdığı dört yıl içerisinde Cumhuriyetçilikten tiranlığa geçtiğine tanıklık eden Marsilyus'un incelemenin asıl yazarı olması ihtimali çok daha fazladır.

3 Ayrıca Bartolus *Tiranlık Üzerine İnceleme*'sinin başında, tiranlık en kötü yönetim biçimiyse, halkın yönetimi (*directe regimen*) de normal olarak en iyi yönetim biçimidir, demesi ile karşılaştırın (s. 322). On dördüncü yüzyıl İtalyan hukukçularının etkin yurttaşlık idealini genel olarak nasıl desteklediklerine ilişkin faydalı bir tartışma için bkz. Riesenberg, 1969, s. 246-7.

ayrım gütmeyi tercih eder; "siyasal" rejimi, yönetimin "halkın ana gövdesi adına" ve "kanunlara göre idare edildiği" rejim olarak tanımlar (s. 283). Böylece Aquinas'ın tercihini tersine çevirmiş olur; çünkü kendisinin de dediği üzere, bu tespit onu ""krallığı" "despotik" rejimler kategorisine dahil etmeye" ve her zaman seçilmiş bir "siyasal" sistemin tercih edilmesi gerektiğini ileri sürmeye götürür (s. 391). Böylesi özgür ve özyönetimci bir rejimi kurmanın her zaman mümkün olmadığını kabul eder, zira "dünyanın bazı yerleri özgürlükten çok köleliğe uygundur" (s. 287). Fakat insanların "erkeksi ruhlarının olduğu, yüreklerinde cesaretin ve akıllarında güvenin bulunduğu" tüm ülkelerde, böyle bir "siyasal" sistemin yalnızca en iyi değil, en doğal yönetim biçimi olduğunu söyler (s. 381). En sonunda "bu tipte bir rejimin her şeyden önce İtalya'da gelişmiş olmasının" nedeni budur diyerek övünür, çünkü bu ülkedeki halk, özgürlüğüne o kadar kıymet verir ki –onun da onaylar ve iyimser biçimde söylediği gibi– "kimse iktidarı devamlı olarak elinde tutamaz ya da tiranca hüküm süremez" (s. 381).

Cumhuriyetçilikten yana yapılan bu tercih, eski Roma'ya ve Roma tarihine yönelik yeni bir bakışla güçlendirilir. Söz konusu bakışa önceki retorik yazarlarında çok zor rastlanıyordu. Skolastik teorisyenler Roma'nın en üstün çağını artık İmparatorluk esnasında değil, Cumhuriyetçi dönem Roma'sında görmeye başlarlar. Bunun sonucunda, geç Cumhuriyetin önde gelen isimlerine, bilhassa da Cato'ya ve Cicero'ya yönelik daha farklı bir tavır benimserler. Önceleri bu isimleri yalnızca saf stoacı bilgeler, yani siyasal yaşantının kargaşasından uzak durmanın örnekleri olarak görme eğilimi vardı. Artık Cumhuriyetin özgürlüğünün tehdit altında olduğunu görmüş ve onu tiranlığın hücumundan korumaya çalışmış medeni erdem timsalleri ve büyük vatanseverler olarak övülmektedirler.

İtalyan siyaset düşüncesinin *quattrocento*'dan önce teorik tercihini Cumhuriyetçilikten yana yaptığına ilişkin herhangi bir ifade bulunmadığını ve dolayısıyla da Cicero'nun "yurttaşlık doktrini"nin ya da Cumhuriyetçi siyasal değerlere bağlılığının hiç takdir görmediğini söyleyen ve bu inancı yaygınlaştıran kişi Hans Baron'du.[4] Ne var ki, bundan yaklaşık bir yüz yıl önce, İtalya'ya skolastik siyaset düşüncesinin gelmesiyle birlikte, söz konusu hümanist tarihsel bilincin temel bileşenleri aslında oluşmuştu.[5] Marsilyus Cicero'yu

---

[4] Bkz. Baron, 1966, s. 121. Aynı inancın daha farklı ifadeleri için örneğin bkz. Rubinstein, 1942, 1958, s. 200; Holmes, 1973, s. 129; Witt, 1971, s. 171. Esasında Baron "yurttaşlık ruhu"na ilişkin daha önceki bir makalesinde daha tereddütlü (ve dolayısıyla tarihsel olarak daha isabetli) görünür. Bkz. Baron, 1938a, özl. s. 84.

[5] Davis, 1967, s. 427'de zaten gözlemlendiği üzere, bu bakışın kimi bileşenlerine çok daha önce, Latini'nin *Hazine Kitapları*'nın Roma Cumhuriyetinin yıkılışına ilişkin anlatısında rastlanır. Latini Catilina komplosunu Roma özgürlüğünün sonunun başlangıcı olarak görür (s. 44). Cato'nun komploya Sezar'ın da karıştığına ilişkin iddiaları eleştirmesini över ve bunu eyleme geçmiş büyük retorikçinin başlıca örneklerinden biri olarak gösterir (s. 348-51). Cicero'yu sadece "dünya-

zaten stoacı bir bilge değil, ihtiyatlı bir kamu görevlisi olarak görür ve onun Catilina komplosu sırasındaki davranışını özellikle övgüye değer bulur (s. 56-7). Remigio *Ortak Yarar*'daki tartışmasında hem Cato'yu hem de Cicero'yu vatansever Cumhuriyetçilikleri nedeniyle över ve Julius Caesar'a ve onun imparatorluk vizyonuna duyduğu güvensizliği gösterir (s. 68; Davis, 1960, s. 666). Bartolus, *Şehir Yönetimi Üzerine İnceleme*'sinde "Roma şehrinin" İmparatorluk değil, Cumhuriyet yönetiminde "azametini kazandığını" hatırlatır (s. 420). Lucca'lı Batlamyus ise *Prenslerin Yönetimi* eserinin birçok bölümünü Roma Cumhuriyeti'ne duyduğu hayranlığı ve onu izleyen İmparatorluğa duyduğu şüpheyi ifade etmeye ayırır.[6] Prensliğin gelişine karşı durması ve kendi Cumhuriyetçi miraslarını korumak için girişimde bulunarak yurttaşları bir araya toplaması nedeniyle Cato'ya onaylayıcı bir atıf yapar (s. 284-5). Tüm büyük makamlar için yıllık seçimlerin düzenlendiği Cumhuriyetçi rejime hayrandır ve "halkı "siyasal" bir şekilde yönettikleri için" konsülleri över (s. 353). "Ülke sevgisine bir örnek verdikleri" için Cato ve Cicero'yu ayrı bir yere koyar, "iktidarı gasp etmekle" ve "hakiki bir "siyasal" rejimi despotik hatta tiranca bir prensliğe dönüştürmekle" suçladığı Julius Sezar'a karşı ise aşikâr bir düşmanlık gösterir (s. 313-362).

Bu yazarlar Cumhuriyetçi özgürlüğü tercih ettiklerini güçlü bir şekilde ifade etseler de, baskın eğilimin Şehir Cumhuriyetlerindeki özgür kurumların tiranların hâkimiyeti tarafından yutulması olduğunun da farkındadırlar aslında. Marsilyus İtalya'nın "çekişme yüzünden her yandan darbeler aldığından ve yıkılmak üzere olduğundan" yakınarak başlar, –bu daha sonra Machiavelli tarafından neredeyse aynı sözcüklerle tekrar edilecektir– ülke "böylece onu ele geçirmek isteyenler tarafından rahatlıkla işgal edilebilecektir" (s. 4). Bartolus *Şehir Yönetimi Üzerine İnceleme*'sinde "bugün İtalya tiranlarla doludur" diyerek tiranları Aristoteles'in bile tasavvur edemediği kadar bozuk bir yönetim biçimi kurmakla suçlar (s. 418, 427). Sonuç, "her biri farklı bir bölgede güçlü olsa da, hiçbirinin diğerlerine baskın çıkabilecek kadar güçlü olmadığı birçok tiranın" bulunduğu, "bütünüyle korkunç bir durum"dur (s. 418).

Bu nedenle söz konusu kuramcıların temel meselelerinden biri, bu kadar hayran oldukları yönetim sisteminin despotların gelişine karşı neden bu kadar dayanıksız olduğudur. Bu yazarlar daha evvel incelediğimiz retorik metinlerinde çok baskın olan, kişisel zenginliğin büyümesinin yozlaştırıcı bir siyasal gücü olabileceği fikrine pek aldırış etmezler. Aksine, genellikle ilk kez

---

daki en belagatli adam" olarak değil, bir konsül olarak "büyük bilgeliğiyle" Catiline'nin halkın özgürlüğünü hedefleyen "komplosunun üstesinden gelmeyi başaran" büyük bir vatansever olarak da över (s. 44). Davis bir dizi makalesinde bunu ve diğer kanıtları Baron'un *quattrocento* "kent humanizmi'nin özgün olduğu tezine karşı çıkmak için kullanmıştır.

6 Baron'un genel tezine karşı sunulan bu örnek, Baron'un kendisinin de kabul ettiği tek örnektir. Bkz. Baron, 1966, s. 55, 57.

quattrocento'nun başında geliştirildiği düşünülen görüşü desteklemeye meyillidirler: Buna göre, Bartolus'un deyişiyle, kişisel zenginlik "erdemi güçlendirmeye hizmet eder", çünkü "Aziz Thomas'ın da kabul ettiği gibi bir erdem olan cömertliği güçlendirir" (cilt. 9, s. 117). Ne var ki, Şehir Cumhuriyetlerinin en tehlikeli zaafının aşırı hizipleşme, süregen uyuşmazlıklar ve iç barışın yokluğu olduğu konusunda retorik yazarlarına bütünüyle hak verirler. Thomacı ve Aristotelesçi kaynaklarını, bu tanıdık meseleye yeni ve çok daha etkili bir üslupla parmak basmak için kullanırlar.

Tümünün ileri sürdüğü temel sav, barışa ve uyuma, *pax et concordia*'ya, kavuşmanın siyasal yaşamdaki en yüce değeri temsil ettiğidir. Gördüğümüz üzere, Remigio'nun incelemelerinden biri *Barışın Yararı* başlığını taşır ve "barış halkın başlıca amacı ve en yüce iyiliğidir" iddiasıyla başlar (s. 124). Benzer biçimde Marsilyus da, İsa ve Havarilerinin en çok övdüğü durum olan "huzura ya da barışa" yönelik özenli bir tevcih-i kelamla başlayan büyük eserinin başlığında barışın taşıdığı merkezi önemi vurgular (s. 3-4). Aynı bakış Bartolus tarafından da siyaset üzerine olan eserlerinin çeşitli kilit noktalarında onaylanır. *Şehir Yönetimi Üzerine İnceleme*'sine, yöneticinin "temel amacının" daima "barış ve birlik" olması gerektiğini iddia ederek başlar ve *Tiranlık Üzerine İnceleme*'sinde "şehirdeki asıl amacın" ve dolayısıyla da bir yöneticinin asıl görevinin, daima "yurttaşlarının barış ve sükunetini sürdürmek" olması gerektiğini tekrarlar (s. 325, 418).

Barış Savunucusu üzerine yaptığı çözümlemede D'Entrèves, Marsilyus'un bu barış idealini kendi başlangıç noktası olarak almasına yönelik şaşkınlığını ifade eder (D'Entrèves, 1939, s. 50). Marsilyus'un düşüncesinin Aristotelesçi köklerini ve kendi döneminin Şehir Cumhuriyetlerinde özgürlüğün neden kaybolduğunu açıklamaya duyduğu ilgiyi hatırlayacak olursak, bu bize şaşırtıcı gelmez. Aquinas'ın da tekrarlamış olduğu üzere, Aristoteles barışın korunmasının "halkın iyiliğini ve güvenliğini devam ettirmenin araçlarını" sağladığını zaten ileri sürmüştü.[7] Marsilyus *Barış Savunucusu*'nun başında bu varsayımı yineler ve iyi yönetimle "elverişli bir yaşantının" esasta "barışın ve huzurun meyveleri" olarak görülmesi gerektiğini ileri sürer (s. 3, 5). Bu iddiayı savının merkezine böyle yerleştirmesinin nedeni, bunu İtalyan Şehir Cumhuriyetlerinin özgürlüklerinin neden her yerde tehdit altında olduğunu ve kaybedildiğini açıklamakta kullanmasıdır. Tıpkı barışın meyvesinin iyi yönetim olması gibi, barışın yadsınmasının meyvesi de tiranlık olmalıdır, çünkü tiranlık iyi yönetimin yadsımasıdır (s. 3-5). Barışın yadsıması ya da "huzurun karşıtı" demek, bir "uyuşmazlık ve çekişme" durumu demektir (s. 4). Buradan yola çıkarak da *Regnum Italicum*'un neden "her türden zorluklar ve belalarla fena

---

[7] *Prenslerin Yönetimi*'nin Aquinas tarafından yazılan bölümünde, yazarın meseleyi ortaya koyma biçimi böyledir, s. 226.

halde kuşatıldığını" açıklamanın anahtarının, bölgenin "barışın tatlı meyvelerinin" tadını çıkarmasına engel olan kronik uyuşmazlığın ve hizipleşmenin nedenlerinin incelenmesinde yattığı sonucuna varır (s. 4).[8]

Hizipleşmeyle tiranlık arasında doğrudan bir ilişki olduğuna yönelik bu Aristotelesçi inanç nedeniyle, tüm skolastik teorisyenler medeni uyuşmazlık sorununu Şehir Cumhuriyetlerinin özgürlüğüne yönelik başlıca tehdit olarak ele almaya meyleder. Böylesi bir uyuşmazlığın ortaya çıkmasının iki temel yolu olduğunun bilincindedirler. Marsilyus'un bilhassa vurguladığı birinci yol, şehrin yönetici Konseyinde bir iktidar bölünmesi olmasıdır. On üçüncü yüzyılın ikinci yarısında, *podestà*'nın münhasır yargı yetkisine meydan okumanın bir aracı olarak *Capitani del Popolo*'nun seçilmesiyle giderek artan bir şekilde meydana gelen şey buydu. Marsilyus'un da dikkat çektiği üzere, böylesi bir gelişmeye içkin olan tehlike, sıradan bir yurttaşa "diğer yönetici ya da yöneticilerden ziyade bu yöneticinin huzuruna çıkmak için hiçbir gerekçe" bırakılmıyor oluşudur. Sonuçta yalnız kafa karışıklığı değil, adaletsizlik de doğar; çünkü "diğerlerini görmezden gelip, birinin huzuruna çıksa" belki beraat edebilir ama bu kez de "mahkemeye itaatsizlik ettiği için diğerleri tarafından mahkûm edilebilir" (s. 82). Bu durum "yurttaşların bölünmesinden ve karşı karşıya getirilmesinden, çatışmasından ve ayrılmasından, nihayet devletin yok edilmesinden" başka bir sonuç getirmez, çünkü insanlar kime hakkıyla itaat edilmesi gerektiğinde anlaşamayacaklardır (s. 83).

Fakat bu yazarların vurguladığı başlıca tehlike yurttaşların kendi aralarında hiziplerin ve uyuşmazlığın yaygın oluşudur. *Ortak Yarar* üzerine incelemesinde Remigio, Aziz Pavlus'un çekişmeler çağı konusundaki öngörüsünün "zamanımızda modern insan tarafından ama bilhassa İtalya'da bütünüyle doğrulandığından" yakınır. İtalya'da halk yalnızca "ortak yararı göz ardı etmekle" kalmıyor, "köyleri, şehirleri, vilayetleri ve bütün ülkeyi ölçüsüz düşmanlıklarıyla durmadan yıkıp yok ediyor"dur (s. 59). Benzer bir vurguyu Marsilyus da yapar: "İnsanların" birbirleriyle olan münakaşalarının ve birbirlerine verdikleri zararın" "bir adalet standardına göre ölçülüp intikamının alınmadığı" yerde, sonucun "bir araya gelmiş insanlar arasında çatışma ve ayrılığın çıkıp, nihayetinde de devletin yıkılması" olacağı kesindir (s. 64). Bartolus *Guelf'ler ve Ghibelline'ler Üzerine İnceleme*'sinin tamamını Şehir Cumhuriyetlerine özgü hizipleşmenin çözümlemesine ayırır. Aquinas'ın otoritesine başvurarak, eğer amaç "tiranlığı parçalamak" ya da "adil bir yönetime ka-

---

[8] Marsiglio'daki *pax* kavramına ilişkin bu çözümleme doğruysa, Rubinstein'ın *trecento*'nun başındaki siyaset düşüncesinde *pax et concordia* kavramlarının daima "adil yönetimin en çok arzulanan etkileri" olarak görüldüğünü iddia etmesi yanıltıcı olacaktır (Rubinstein, 1958, s. 187). Marsilyus daha ziyade adil yönetim için *pax*'ın önkoşul olduğunu ileri sürüyor gibidir. Barışın Marsilyus'un siyaset teorisindeki rolünün etraflı bir çözümlemesi için bkz. Gewirth, 1951, s. 94-115.

vuşmak" ise bir hizbin desteklenmesinin meşru olabileceğini ileri sürer (s. 415). Fakat böylesi partilerin "kamu yararına olmadığı", yalnızca "bir başka partiyi yönetimden çıkarmak için" oluşturuldukları yerlerde, "bunların oluşumu açıkça kanuna aykırı olmalıdır", çünkü iyi bir düzene ve barışa yönelik en büyük tehlike bunlardır (s. 415).

Dolayısıyla tüm bu yazarlar için asıl mesele, hizipten ve uyuşmazlıktan nasıl kaçınılacağı ve barışın nasıl güvence altına alınacağı sorusunu sormaktır. Yazarlar burada retorik kuramcılarının verdiği ve yukarıda incelemiş olduğumuz yanıta genel hatlarıyla katılırlar. Yani bütün bölgesel çıkarların bir kenara bırakılması ve her bir vatandaşın yararının, bir bütün olarak şehrin yararıyla eşitlenmesi gerektiğini vurgularlar. Marsilyus'un da sürekli talep ettiği üzere, amaç her zaman "ortak faydanın" "hedeflendiğinden ve ona ulaşıldığından" emin olmaktır (s. 72; krş. S. 5-6, 42). Tanıdık bir derttir bu, ne var ki yazarlar "ortak yarar" kavramının skolastik çözümlemesine kasıtlı bir belirsizlik de katarak, onu yeni ve dramatik bir üslupla ifade ederler. Bunun en net örneğini Remigio, yaptığı Aquinas uyarlamasında verir ve sonuçta ortaya Kantorowicz'in "Thomacı proto-Hegelcilik" diye tanımladığı bir siyasal doktrin çıkar (Kantorowicz, 1957, s. 479). *Prenslerin Yönetimi*'nin başında Aquinas "halkın ortak yararı için kurulmamışsa, bir rejimin haklı ve adil sayılamayacağını" ortaya koyar (s. 224). Remigio zor fark edilen bir el çabukluğu ile bu doktrini ateşli bir kente sadakat talebine dönüştürür, çünkü onun için "şehrin yararına uygun" (*pro bono communis*) davranmak fikri, "topluluğun üyelerinin yararına" davranmak (*pro bono communi*) fikriyle aynı şeydir (Rubinstein, 1958, s. 185). Daha sonra, Davis'in deyimiyle, güçlü "korporatist" bağlılığını *Barışın Yararı*'ndaki savının hâkim varsayımı olarak kullanır (Davis, 1960, s. 670). Bilhassa ortaya attığı soruysa, şehirler arasındaki barışı sürdürmek için tek tek vatandaşlara verilen zarara göz yummanın haklı görülüp görülmeyeceğidir. Bir kişinin mülkünün başka şehirdekiler tarafından gasp edildiği bir durumu ele alarak bu koşullar altında nasıl bir tazminatın bulunması gerektiğini sorar. Şehrin refahı onun tekil üyelerinin haklarından çok daha önemli olduğu için, eğer tek alternatif söz konusu iki şehir arasındaki barışın bozulması olacaksa, böyle bir durumda zarara bütünüyle göz yummanın gerekli olabileceği yanıtını verir.[9]

---

[9] Aynı genel tutum için, örneğin bkz. Batlamyus, *Prenslerin Yönetimi*, s. 364 ve Bartolus, *Tiranlık Üzerine İnceleme*, s. 327. Rubinstein'ın gösterdiği üzere, "yöneticinin" ve "ortak yararın" aynı olması gerektiği düşüncesi, Lorenzetti'nin Siena'daki ünlü "iyi yönetim" freskinin ikonografisi için de çok büyük önem taşır. Bkz. Rubinstein, 1958, özellikle s. 181. Aynı bağlı Remigio'nun yazdığı diğer incelemelerde, özellikle de *Ortak Yarar*'da kendini gösterir. Bu temanın Remigio'nun incelemesinden yapılan alıntılarla birlikte tartışıldığı metinler için bkz. Egenter, 1934 ve Minio-Paluello, 1956.

Ne var ki, tıpkı retorik yazarlarında olduğu gibi, ilan edilen bu genel tutum yine de bir takım sorgulamalara muhtaçtır. Şehrin yararıyla onun her bir yurttaşının yararı arasındaki bu birlik pratikte nasıl kurulacaktır? İşte bu sorunun nasıl ele alındığına baktığımızda, skolastik teorisyenler ile önceki sayfalarda ele aldığımız yazarlar arasında tam bir tezatla karşılaşıyoruz. Görmüş olduğumuz üzere, bu noktada retorik yazarlarının yaptığı en tipik hamlelerden biri, "hakiki asalet" kavramına odaklanmaktı. Amaçları, yöneticilerimizin kendilerini sahiden ortak yarara vakfettiklerinden emin olmak için onlarda hangi nitelikleri aramamız gerektiğini belirlemektir. Aksine, skolastik teorisyenler bu temaya çok daha az ilgi gösterirler. Ve ele aldıklarında da, son derece çelişkili bir bakış açısı sunma eğilimindedirler. Bu durum Marsilyus'un yöneticilerin seçilmesine dair yazdığı bölümde belirgindir, ama en net örnek Bartolus'un Jüstinyen Kanunları yorumunun sonunda soyluluk kavramı üzerine yaptığı tartışmadır (c. 6, s. 114 ve sonrası). Bu tartışma, başlangıç noktası olarak Dante'nin erdemin tek gerçek soyluluk olduğu iddiasını alır (s. 116). Bartolus "manevi" ya da "teolojik" soyluluk dediği şey için bunun doğru olabileceğini kabul eder. Bir adam "Tanrı'nın gözünde" sadece "erdemli olduğu için" soylu olabilir ve "böylece kurtuluşa erer" (s. 118). Fakat "böylesi büyük bir şairin anısına saygılı olmak" gerekiyorsa da, Dante'nin çözümlemesinin hatalı olduğu iki nokta vardır yine de (s. 117). Öncelikle Bartolus, soyluluğu ısrarla mirasla gelen zenginlikten ayıran Dante'nin abartılı davrandığını düşünür. Gördüğümüz üzere Bartolus zenginliğin erdemi güçlendirebildiğine inanır. Ayrıca ona göre "erdemi güçlendiren her şey, soyluluğu da güçlendirir". Dolayısıyla Da Nono gibi muhafazakâr ahlakçılarla birlikte, zenginliğe sahip olmakla soyluluğa erişmek arasında en azından kimi bağlantıların olması gerektiği sonucuna varır.[10] İleri sürdüğü diğer argüman, Dante'nin açıklamalarının gereğinden fazla basitleştirilmiş olduğudur, çünkü bu açıklamalar soyluluk kavramının en azından kısmen yasal bir kavram olduğunu anlamayı başaramazlar. Bir kadın evlilik sayesinde soyluluğa erişebilirken, bir adamın soylu olması "bir prens kendi lütfüyle ya da kanuna dayanarak ona bir soyluluk tescili bahşederse" mümkün olabilirdi (s. 118). (Bu durum Bartolus'un başına gelmiş, İmparator IV. Charles kendisini bir kont yapmıştı – Sheedy, 1942, s. 105). Dolayısıyla Bartolus'a göre yalnızca "tanrısal" soyluluğu değil, "tanrısal soyluluğa benzesin ve onun bir taklidi olsun diye bizim tarafımızdan yaratılan" "sivil" * soyluluğu da tanımaya hazır olmalıydık (s. 118). Fakat bu aynı zamanda Dante'nin yapmamızı istediği gibi soyluluğu erdemle eşitleyiveremeyeceğimiz anlamına da gelir. Çünkü bu, sahici sivil soyluluk unvanla-

---

[10] Bkz. Bartolus, c. 6, s. 117. Bartolus'un burada alıntı yaptığı otoriteler Aquinas ve *Nikomakhos'a Etik'in* IV. Kitabı vesilesiyle Aristoteles'tir. Giovanni da Nono için bkz. Hyde, 1966b, s. 107-9, ve onun soyluluk üzerine düşünceleri için bkz. Hyde, 1966b ve Hyde, 1966a, s. 64-5.

* *Civil* ve *civic* sözcükleri hakkında bkz. Önsöz'deki ikinci çevirmen dipnotu (yıldızlı dipnot).

rının bazen bunları hak etmeyen insanlar tarafından edinilebileceği ya da miras alınabileceği açık gerçeğini görmezden gelmek olur. Böylece Bartolus bir kralın oğlu "ne kadar günahkâr ve rezil olursa olsun", yine de onu soylu olarak kabul etmekten kaçınamayız, sonucuna varır, çünkü "kişinin doğuştan sahip olduğu şey ondan asla alınamaz" (s. 118).

Fakat skolastik teorisyenler ile daha önceki retorik yazarları arasındaki temel karşıtlık, verilecek en uygun siyasal tavsiyenin hangi türde olduğu konusundadır. Skolastik teorisyenlerin retorik sanatlarının siyasal yaşamda göz ardı edilebilir bir öneme sahip olduğunu düşündükleri bellidir, hatta Remigio bunu açıktan ifade eder, çünkü "süslü laflar etme" teknikleri eğitiminden başka sunacağı pek bir şey yoktur bu sanatların (Davis, 1965, s. 431; krş. McKeon, 1942, s. 23). Dolayısıyla skolastik yazarlar, en iyi nasıl konuşulur, yazılır ve genel olarak en ikna edici bir üslupla nasıl davranılır konularında yöneticilere ve yargıçlara tavsiye vermek gibi retorik uğraşlarla çok ilgilenmezler. Bunun yerine dikkatlerini asıl olarak yönetim mekanizmasına yöneltme eğilimindedirler. Kendilerini bir ahlakçıdan ziyade bir siyaset çözümlemecisi olarak sunarlar ve ortak yararı güçlendirecek, barışı egemen kılacak en iyi araç olarak erdemli bireylerden ziyade etkili kurumlardan medet umarlar.

Görmüş olduğumuz gibi, skolastik yazarlar hizipleşmenin hüküm sürmeye başlamasını barışa yönelik tehditler içerisinde ayrı bir yere koyarlar. Dolayısıyla da önerdikleri büyük reformlar tümüyle hizipçiliğin yarattığı kargaşanın riskini en aza indirmek için düşünülmüştür. Özellikle *Barış Savunucusu* örneğinde, bu daha pratik kaygıların merkezi bir önem taşıdığını vurgulamak önemli görünüyor. Bunun bir nedeni Marsilyus'un ilk Söylev'inin, eserin yazıldığı koşullardan fiilen yalıtılmış olarak tartışılmış olmasıdır; örneğin Lagarde (1948) ve Wilks (1963) böyle yapar. Ne var ki, dönemin siyasal bağlamına odaklanır odaklanmaz, Marsilyus'un yalnızca soyut bir devlet kuruluşu düşüncesi eseri yazmamış olduğu belirgin hale gelir. Marsilyus her şeyden evvel İtalyan Şehir Cumhuriyetlerine has problemlere çözüm getirmesi amaçlandığı belli olan –şüphesiz tüm zamanlar için geçerli olduğuna da inandığı– somut bir dizi siyasal öneri ileri sürüyordu aynı zamanda. Bu daha doğrudan dertleri vurgulamayı istememizin bir diğer nedeni de, bunun Marsilyus'un başarılarına dair bize çok daha doğru bir kıstas verecek olmasıdır. İlk Söylev'i sadece bir genel teoriymiş gibi ele alan bir dizi yorumcu –tıpkı Lagarde'ın yaptığı gibi– Marsilyus'un devlet kuruluşuna dair fikirlerinin "zayıflığından" şikâyet etme ihtiyacı duymuşlardı (Lagarde, 1948, s. 199-200). Ne var ki, Marsilyus'un yazdığı bağlamı netleştirdiğimizde, onun orijinalliğine ilişkin çok daha olumlu bir görüşü savunmak mümkün olur. Aslında Bartolus ve Marsilyus'da hizipleşmenin Şehir Cumhuriyetlerinin özgürlüklerine yönelik asıl tehdit olduğuna dair o bilin-

dik teşhisi bulmayız yalnızca; bu özgürlüklerin nasıl güvence altına alınabileceği sorusuna yeni ve radikal bir yanıt da verirler.

Görmüş olduğumuz gibi, hizipleşme gibi temel bir sorunun Marsilyus tarafından da özellikle vurgulanan bir yönü, yönetici şehir konseylerinin içindeki iktidarın bölünmesine izin verme tehlikesidir. Buradan hareketle, Marsilyus'un ilk Söylev'inin başlıca hedeflerinden biri, bu açmazdan kaçınmak için bir araç önermektir. Önerdiği basit çözüm yargıçlığın asla bölünmemesi gerektiğidir. Ona göre "eğer yurttaşlar arasında adalet ve fayda muhafaza edilmek isteniyorsa", "herhangi bir şehrin ya da devletin" "birbirine tabi olmayan çok sayıda" yönetici ve yargıç bulundurmasının mümkün olmadığını deneyim göstermiştir (s. 82). Bir hükümet "birden fazla adamdan" oluşuyorsa da, "sayısal olarak tek bir hükümet makamı" olmalıdır ki, "onlardan kaynaklanan her eylemde, yargıda, hükümde ya da emirde" "sayısal birlik" temin edilmiş olsun (s. 81; krş. Gewirth, 1951, s. 115-25).

Fakat görmüş olduğumuz üzere skolastik teorisyenlerin en korktuğu hizipleşme tipi, düşman yurttaş gruplarının rakip partiler oluşturmasıdır. Dolayısıyla asıl soru buna nasıl engel olunacağıdır. Bartolus'un ve Marsilyus'un önerdikleri çok radikal çözüm, bütün halkın "yönetici" olmasıdır, bu sayede iki taraf için de yıkıcı olacak hiçbir bir kavga –teoride– yaşanmayacaktır. Wilks'in de yaptığı gibi, bazen Marsilyus'un tek ve birleşik bir "yasa koyucu insan" isterken, "aklında açıkça" "evrensel Roma İmparatoru"nun olduğu ileri sürülür (Wilks, 1963, s. 195). Fakat bu iddia Marsilyus'un siyaset düşüncesinin özünde kente/yurttaşlığa ilişkin bağlamına duyarsız gibidir. Marsilyus'un konuları temelde İtalyan Şehir Cumhuriyetleri açısından düşündüğü, onun meseleyi ele alma biçiminden de bellidir. Yasa koyucu figürünü "halkla ya da tüm yurttaş gövdesiyle, ya da onların daha ağırlığı olan kesimiyle"[11] eşitlemekle kalmaz, yasa koyucunun iradesinin, tüm hukuki ve siyasi meselelerin tartışılacağı en yetkili forum olarak gördüğü "yurttaşlar genel meclisinde, sözle ifade edilmesi" gerektiğini de ekler (s. 45). Halkçılığa duyulan aynı bağlılık, kente dair aynı kaygılar Bartolus'un siyasi eserlerinde, özellikle de *Şehir Yönetimi Üzerine İnceleme*'sinde çok daha belirgindir. Çok büyük şehirler hariç tüm şehirlerdeki en uygun yönetim biçimi "şehrin bütün yargı yetkisinin bir bütün olarak halkın elinde bulunduğu" "bir halk rejimi" olmalıdır ona göre (s. 420).

Marsilyus ve Bartolus'un bu temel tezi savunurken izledikleri yol, onları halk egemenliği hakkındaki hâkim skolastik varsayımları yeniden ve köklü bir şekilde değerlendirmeye iter. *İlahiyat Üzerine* eserinde Aquinas, meşru bir siyasal toplum kurmak için halkın rızası esas olsa da, yurttaşların bir yönetici

---

[11] Marsilyus'un "ağırlığı olan kesim" kavramının etraflı bir tartışması için bkz. Gewirth, 1951, s. 182-99. Bu kavramla Marsilyus'un düşüncesinin kentli bağlamı arasındaki ilişki için bkz. Gewirth, 1951, özellikle s. 27-9 ve 187.

tayin ederken daima kendi asıl egemen otoritelerini –yalnızca delege etmeyip– ondan feragat da ettiklerini ortaya koymuştu. Hem Marsilyus hem de Bartolus bunun aksini iddia eder. Marsilyus "yasayı doğrudan kendisinin mi koyduğundan yoksa yasa koyması için belli bazı kişi ya da kişilerin mi görevlendirildiğinden bağımsız olarak", "tüm yurttaş gövdesinin" her zaman egemen yasa koyucu olarak kaldığını vurgular (s. 45). Bu bazen özgün ve radikal bir halk egemenliği savunusunun ifadesi olarak görülmüştür. Mesela Gewirth, bu noktada Marsilyus'un doktriniyle "kanunların ve yöneticinin etkin sürekli kontrolünün" her zaman halkta olması gerektiğine ilişkin herhangi bir tavsiye vermekten kaçındığı söylenen medeni hukukçuların doktrinleri arasına kalın bir çizgi çeker (Gewirth, 1951, s. 253). Ne var ki, bu çizgi fazla kalın gibidir. Medeni hukukçuların genelde feragat edilemez bir halk egemenliği fikrini reddettikleri doğrudur ama Marsilyus'un daha radikal olan bakış açısını açıkça onaylayan Bartolus için bu söylenemez. Bartolus bunu "dünyevi meselelerde *de facto* olarak kendilerinden daha üstününü tanımayan ve dolayısıyla da kendi içlerinde *Imperium*'a sahip olan şehirlere" ilişkin savunmasında hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koyar (c. 6, s. 669). Bartolus'a göre böyle bir şehirdeki yurttaşlar hukuki konumları gereği "kendi kendilerinin *princeps*'i olurlar", yani onların yöneticilerinin ve yargıçlarının sahip olduğu "yargılama hakkı", "onlara halkın egemen gövdesi tarafından yalnızca delege edilmiştir (*concessum est*)" (c. 6, s. 670).

İlahiyat Üzerine'de Aquinas, halkın bir hükümet kurma eylemiyle kendi egemenliğinden feragat ettiğini, dolayısıyla tüm yöneticilerin *legibus solutus* olması, yani pozitif yasalara itaat etmeye ilişkin tüm resmi yükümlülüklerden azade, hakiki egemenler olması gerektiği önerisiyle daha da ileri gider. Aynı sav genel olarak *Lex Regia* tartışmasında medeni hukukçular tarafından ve Aquinas'ın Egidio Colonna (1243-1316) gibi yakın talebeleri tarafından da ileri sürülmüştür. Colonna *Prenslerin Yönetimi* isimli eserinde "eğer pozitif hukuktan bahsediyorsak, bir halkın en iyi yasalarla yönetilmesindense en iyi kral tarafından yönetilmesi çok daha iyidir" der (s. 533). Ne var ki, Marsilyus ve Bartolus burada da tam aksini iddia ederler. Marsilyus'un da vurguladığı gibi, insanlar egemenliklerini icra etme haklarını en üst rütbeli bir yöneticiye ya da bir yargıca devretmeye ikna olsalar bile, böylesi bir memur asla "mutlak anlamda bir yasa koyucu olamaz, ancak yalnızca göreli anlamıyla ve belirli bir zaman için" yasa koyucu olabilirdi. Nihai otorite her zaman halkın elinde kalmalıdır. Halksa yöneticileri her zaman kontrol edebilir ve hatta kendilerine teslim edilen bu sınırlı güçlerle uyum içinde hareket etmekte başarısız olurlarsa, onları görevden alabilir (s. 45, 88). Bartolus kendi *Digeste* yorumunda da aynı sonuca vardığı gibi, tüm yöneticilere ve yüksek yargıçlara getirilecek sınırlamaları da daha ayrıntılı bir şekilde açıklar. Hiçbir yönetici, der, "bir mahkûmiyeti affedemez", "herhangi bir yargının infazını askıya alamaz", "kanunları ya da yönetmelikleri değiştire-

mez" ya da "tüm halk tarafından üzerinde anlaşılmış yasalarla çelişen yasalar yapamaz". Kısacası önce "halkın ya da en azından yönetici Konsey'in çoğunluğunun otoritesini kazanmamışlarsa" en yüksek yargıçların bile hiçbir eyleme geçme hakları yoktur (cilt, 6 s. 670).

Bartolus ve Marsilyus, halkın bir *pars principans* ya da "yöneten kesim" tarafından kendi adına icra edilsin diye, sahip olduğu egemen otoriteyi delege etmeyi daha elverişli bulacağını ve isteyeceğini varsayarlar. Bu da nihayetinde karşılarına bir başka zorluk daha çıkarır. Eğer yurttaşlar yasa koyucuyken, *pars principans* da şehrin fiili yönetimiyle uğraşıyorsa, bu durumda mesele *pars principans*'ın eylemlerinin nasıl gerçekten ve bütünüyle halkın egemen gövdesinin nihai kontrolü altında olacağıdır.

İki kuramcı da bu soruya tamı tamına aynı yanıtı verir. İkisi de halkın iradesini göz ardı etmelerini ve böylece tiranlara dönüşmelerini önlemek için tüm yöneticilere ve yargıçlara getirilmesi gereken üç kısıtlama önerirler. Birincisi Marsilyus tarafından özetlenir ve yönetim biçimine ilişkindir: "Elverişli bir medeni hayat için, her monarkın irsen irtikal yerine seçimle belirlenmesi memlekete kesinlikle daha faydalı olacaktır" (s. 71). Bartolus da bu gerekliliği uygun bulur ve *Tiranlık Üzerine İnceleme* eserinde "korku içinde" yapılan hiçbir seçimin geçerli görülmemesi gerektiği şartını koyar, çünkü "yargı yetkisi daima gönüllü bir şekilde devredilmelidir" (s. 323). İkisinin de aklında, Marsilyus'un deyişiyle, "seçilmemiş kralların gönülsüz tebaaya hükmedeceği" tehlikesi vardır, çünkü krallar, gerçekte hukuku "ortak yarar için" idare etsinler diye atanan bir seçili memur statüsüne sahip olduklarını unutmaya daha yatkın olurlar (s. 32). Buradan da "Aristoteles'in doğru ve açık görüşlerine de uygun olarak", "daha belirgin bir hükümet standardını" sağlamak için daima bir seçim sürecinin tercih edilmesi gerektiği sonucunun çıktığını ekler (s. 33).

Getirdikleri ikinci sınırlama, hiçbir yöneticinin hukukun idaresinde olası en az takdir yetkisinden fazlasına sahip olmamasıdır. Burada kafalarında Bartolus'un özellikle *Tiranlık Üzerine İnceleme*'sinin sonunda vurguladığı ve Şehir Cumhuriyetlerinde çok bilinen bir sorun vardır. Eğer bir kere seçildikten sonra kendi takdir yetkisine göre yönetecekse, o zaman görünüşte uygun olan bir yöneticiyi seçmek yeterli değildir. Bu, yöneticinin "sessiz ya da gizli bir tirana" dönüşmesi olasılığının ucunu açık bırakmak demek olur, çünkü kişi seçimden sonra "o kadar çok güç" kazanabilir ki, "şehrin işlerini kendisi nasıl istiyorsa öyle idare edebilir" (s. 326). Marsilyus'un da katıldığı gibi, çözüm tüm medeni yargılamaların "hakimin takdir yetkisinden" ziyade "hukuka uygun yapılmasını" sağlamaktır; böylece yönetme işinin "cehaletin ve sapkın duyguların" tecavüzünden mümkün olduğunca korunması sağlanacaktır (s. 40). Genel kural daha sonra Marsilyus tarafından, yine çok tipik bir şekilde Aristoteles'in otoritesine başvurularak özetlenir. "*Politika*, V. Kitap, 6. Bölüm'de dediği gibi: "yöneticiler ne kadar az şeyi" bir kanun olmadan "kontrol

ederlerse", "hükümetler o kadar uzun süre dayanır, çünkü onlar", yani yöneticiler, "daha az despot hale gelirler, yöntemlerinde daha ılımlı olurlar ve tebaaları onlardan daha az nefret eder" (s. 43).

Marsilyus ve Bartolus'un tartıştığı son sınırlama, kendilerini seçen vatandaşların dileklerine her zaman duyarlı kalabilmelerini sağlamak için tüm yargıçlara ve yönetici konseylere getirilecek olan karmaşık bir denetim sistemi biçimini alır. Marsilyus kendi halk egemenliği teorisine yönelik olası itirazlara yanıt verirken ortaya atar bu konuyu (s. 54-5). İlk Previté-Orton'ın gözlemlediği gibi, bunun sonucunda ortaya Marsilyus'un kendi döneminde hâlâ varlığını sürdürmeyi başaran Şehir Cumhuriyetlerinde yürürlükte olan anayasal prosedürlerin genel bir anlatımı çıkar (Previté-Orton, 1935, s. 149). Çok benzer bir sistemin genel hatları, Jüstinyen Kanunları'na ilişkin yorumunda Bartolus tarafından, çok daha ayrıntılı bir şekilde ortaya konulur.[12] Bartolus, temelinde halkın iradesinin olduğu piramide benzeyen bir yönetim yapısı tahayyül eder. Sistemin temelini tüm vatandaşların seçtiği *Parlamentum* ya da bir genel konsey oluşturur. Bu meclis daha sonra "rektör" ya da en yüksek yargıç tarafından toplanan daha ufak bir konsey seçer. Bu grup da hükümetin daha teknik boyutlarını yürütmek için ne kadar memur gerekiyorsa o kadarını göreve atar (s. 37). Amaç aynı anda hem verimli hem de hesabı verilebilir bir sistem geliştirmektir. Sistemin verimliliği, şehrin işlerinin idaresinin esasta bir dizi idari uzmana emanet edilmesiyle sağlanır. Hem rektörü hem de yönetici konseyi seçme ve görevden almayı mümkün kılan nihai güç, Bartolus'un çarpıcı bir şekilde "halkın zihni" ile bir tutulabileceğini söylediği *Parlamentum*'da kalacağı için, sistemin hesap verebilir olması da sağlanır (cilt, 9, s. 37; krş., Ullmann, 1962, s. 717, 720-1).

Marsilyus ve Bartolus tarafından geliştirilen halk egemenliği kuramı, erken modern anayasacılığın en radikal versiyonunun şekillendirilmesinde büyük bir rol oynayacaktı. Onlar da zaten egemenliğin halkta olduğunu, halkın kendi egemenliğini yalnızca delege ettiğini fakat ondan feragat etmediğini, dolayısıyla da hiçbir meşru yöneticinin kendi tebaası tarafından atanan ve görevden alınabilen bir memurdan daha yüksek bir statüye sahip olamayacağını ileri sürmeye hazırlanıyorlardı. Halkın seküler bir devletteki egemenliğine ilişkin modern bir kuram açıkça telaffuz edilebilirdi artık; tek gereken şey, aynı argümanları *civitas*'a olduğu kadar *regnum*'a da uyarlanmaktı. Elbette aşamalı bir gelişimdi ama, bunun Ockham'da zaten başlamış olduğunu görebiliyoruz. Bu düşünce d'Ailly ile Gerson'un konseyci teorilerinde ve nihayet

---

[12] Bkz. *Eserler*, c. 9, s. 36ff. Ullmann, 1962 s. 716-26'da Bartolus'un ideal yönetim sistemine ilişkin etraflı bir çözümleme sunar. Yazar Bartolus'un ve Marsilyus'un teorilerinin bu noktada "çok büyük bir anlaşmaya" varmış olduğunu ve Bartolus'un çok daha bütünlüklü, ayrıntılı bir anlatım sunduğuna da dikkat çekiyor. Bkz. S. 726-33. Bu önemli makaleye çok şey borçluyum.

on altıncı yüzyıla girildiğinde, Almain ve Mair'in yazılarında yavaş yavaş gelişerek Reformasyon çağına ve ötesine uzandı.

Marsilyus ve Bartolus'un teorileri, uzun vadeli etkilerinin yanında, daha kendi dönemlerinin İtalyan Şehir Devletlerinde ideolojik bir önem kazandılar. Bu teoriler despotların gelişine karşı Cumhuriyetçi özgürlüğün en bütünlüklü ve en sistematik savunusu değildiler yalnızca; tiranlığı mazur gösterenlere karşı da kendi kavramlarıyla zekice argümanlar geliştirdiler. Görmüş olduğumuz üzere, geç *duecento* despotlarına ve onların seleflerine ilişkin ana savunma, Cumhuriyetçi özgürlüğün muhafaza edilmesinin siyasal bir kaos yaratırken, tek bir *signore*'nin yönetiminin her zaman barış getirme garantisine sahip olduğu yönündedir. Aquinas bile *Prenslerin Yönetimi*'nde bu değerleri savunur. "Tek bir kişi tarafından yönetilmeyen tüm şehirlerin ve vilayetlerin hiziplerle bölündüğünü ve barış yüzü göremeden bocaladıklarını" söyler. Ve ekler: şehirler, "tek bir yönetici tarafından yönetilmeye başlar başlamaz, barışa kavuşurlar, adaletle büyür ve bolluğun keyfini sürerler" (s. 227). Marsilyus ve Bartolus tarafından yapılan Cumhuriyetçi özgürlük savunusunun, işte bu ortodoksiye karşı olduğu anlaşılmalıdır. Onlar siyasal yaşamdaki temel değerin barışın sürdürülmesi olduğunda hemfikirdirler. Fakat bunun özgürlüğün korunmasıyla bağdaşmayacağı görüşünü reddederler. Kendi çağdaşlarıyla ayrıldıkları son nokta, halkın özgürlüğünü kaybetmesine gerek kalmadan barışın nimetlerinden yararlanmasının mümkün olduğudur: Onlara göre, bunu gerçekleştirmenin anahtarı da "barış savunucusu" rolünün halkın kendisi tarafından oynanmasını sağlamaktır.

Ek Okumalar

(1) *Dante*. Gilson, 1948, Dante'nin düşüncelerine ilişkin harika bir genel anlatım sunuyor. D'Entrèves, 1952, onun siyasal fikirlerinin gelişimini inceliyor. Karşıt bir analiz için bkz. Limentani, 1965. Dante'nin monarşi teorisi Kantorowicz, 1957, Bölüm 8'de ve İmparatorluk teorisi de Davis, 1957'de tartışılıyor.

(2) *Saxoferrato'lu Bartolus*. Vinogradoff, 1929, Roma hukuku arka planının bir özetini de sunuyor. Bartolus'un *Imperium* teorisi ve onun entelektüel içeriği için bkz. Riesenberg, 1956 ve Keen, 1965. Onun halk egemenliği teorisi için bkz. Ullmann, 1962. Bartolus'un siyaset düşüncesinin en iyi genel anlatımı hâlâ Woolf, 1913 tarafından sunulan anlatım olmayı sürdürüyor.

(3) *Padovalı Marsilyus*. Lagarde, 1948 ve Gewirth, 1951, Marsilyus'un siyasal fikirlerinin en kapsamlı incelemeleri. Daha kısa bir anlatım için bkz. D'Entrèves, 1939, 3 ve 4. Bölümler. Marsilyus'un düşüncelerinin entelektüel bağlamı Wilks, 1963 ve Rubinstein, 1965b'de tartışılıyor ve bu ikinci çalışma son derece müstesna bir makale.

2. Bölüm
İtalyan Rönesansı

4
Floransa'da Rönesans

Matteo Palmieri 1430'ların ortalarında *Şehir Yaşamı* üzerine diyaloglarını yazarken, yerlisi olduğu Floransa'nın kendi döneminde kazandığı kültürel üstünlüğü gururla vurguluyordu. "Her aklı başında insan, umutlar ve vaatlerle dolu bu çağda doğmasına izin verdiği için Tanrı'ya teşekkür etmelidir; öyle bir çağ ki, dünyanın önceki bin yıllar boyunca gördüğünden çok daha fazla sayıda soylu yetenekten faydalanılıyor" (s. 36-7). Elbette Palmieri'nin aklında Floransalıların öncelikle resim, heykel ve mimarlık alanındaki kaydettikleri gelişmeler vardı; bilhassa da Massaccio, Donatello ve Brunelleschi tarafından kaydedilenler. Dahası yine bu dönemde Floransa'da tomurcuklanan ahlak, toplum ve siyaset felsefesinin ortaya çıkışını da düşünmekteydi. Bu son gelişme ise hümanist Şansölye Salutati tarafından başlatılmış ve Bruni, Poggio ve Vergerio gibi onun çevresinin önde gelen mensupları tarafından kapsamı genişletilmiş ve daha sonra da bu yazarlardan etkilendiği belli olan Alberti, Manetti, Valla ve Palmieri gibi bir dizi genç yazar tarafından devralınmıştı.

Ahlaki ve siyasal meselelere ilişkin böylesi yoğun bir çalışmanın neden özellikle Floransa'da ve bu kuşakta ortaya çıkmış olduğu sorusu, doğal olarak çok önemsenmiştir. Son dönemdeki akademik araştırmalar üzerinde en büyük etkiyi yapan yanıtı, Hans Baron *Erken Rönesansın Krizi* isimli çalışmasında vermiştir.[1] Baron, *quattrocento* başı Floransa'sındaki siyasal düşüncelerin gelişimini, Floransalıların on beşinci yüzyılın ilk yarısı boyunca bir dizi saldırgan despota karşı vermek zorunda kaldıkları "yurttaş özgürlük mücadelesi"ne getirilmiş bir yanıt olarak görür (Baron, 1966, s. 28, 453).

Bu çatışmanın ilk aşaması, Milano Dükü Giangaleazzo Visconti'nin 1390 yılının Mayıs ayında Floransa'ya savaş ilan etmesiyle başladı (Bueno de

---

[1] Bkz. Baron, 1966. Spesifik bulgularının pek çoğuna katılmıyorum, ancak Baron'un *quattrocento* başı hümanistleri hakkındaki öncü çalışmalarının büyük önemini vurgulayarak başlamak önemli. Yalnızca hümanistlerin çalışmalarının tarihlerine ilişkin yaptığı teknik tartışmalara değil, doktrinlerine ilişkin çözümlemelerine ve Rönesans siyaset düşüncesine yaptıkları katkının önemini vurgulayışına da gerçekten borçluyum.

Mesquita, 1941, s. 121). Giangaleazzo 1380'lerde kendini tüm Lombardiya'nın lordu haline getirmeye muvaffak olmuştu. Bunu 1386 yılında Carraresi savaşlarına müdahale edip, 1388 yılı itibariyle de Verona, Vicenza ve Padova'nın kontrolünü ele geçirerek başarmıştı (Baron, 1966, s. 25). Daha sonra dikkatini Floransalıları tecrit etmeye ve kuşatmaya verdi. Floransa'ya karşı önce batıdan harekete geçip 1399'da Pisa'yı ele geçirdi, kısa süre sonra da Lucca'ya teslim bayrağı çektirdi (Bueno de Mesquita, 1941, s. 247). Daha sonra 1399 yılının Eylül ayında Siena'yı, sonraki yıl içinde de Assisi, Cortona ve Perugia'yı ele geçirip Floransa'yı güneyden tehdit etmeye başladı (Buena de Mesquita, 1941, s. 247-8). Nihayet kuzeyden de saldırarak, şehrin kalan tek müttefiki Bolonya'yı da 1402 Haziran'ındaki Casalecchio savaşında kesin bir yenilgiye uğrattı (Bueno de Mesquita, 1941, s. 279).

Bu kritik anda Floransa'yı kurtaran bir mucize gerçekleşti: 1402 yılının Eylül ayında, Giangaleazzo tam şehre saldırmaya hazırlanırken yüksek ateşten dolayı hayatını kaybetti (Bueno de Mesquita, 1941, s. 298). Ancak, Floransalılar çok geçmeden karşılarında geleneksel özgürlüklerine yönelik çok daha uzun ömürlü bir başka tehdit buldular. Saldırgan bu kez Giangaleazzo'nun oğlu Milano Dükü Filippo Maria Visconti'ydi. O da babası gibi işe İtalya'nın kuzeyini kontrol altına almakla başladı; 1420 yılında Parma ve Brescia'yı kuşattı, sonraki yıl da Cenova'yı Milano Düklüğü'ne kattı (Baron, 1966, s. 372). Daha sonra Floransa'ya doğru harekete geçti, 1423 yılında Forli'yi ve civar kasabalarını ele geçirdi (Baron, 1966, s. 376). Floransalılar bu durum karşısında savaş ilan ettiler ve böylece 1454 yılına kadar neredeyse kesintisiz olarak devam edecek bir çatışmayı başlatmış oldular. 1454 yılına gelindiğinde, Cosimo de Medici, Milano'nun Floransa Cumhuriyetinin bağımsız statüsünü tanımayı ve gerekirse korumayı kabul ettiği bir barış müzakeresi yapmaya nihayet muvaffak oldu.

Baron'un çözümlemesine göre, bu siyasal arka plan *quattrocento* başı Floransa'sında tartışılmakta olan toplumsal ve siyasal meselelere ilişkin iki çarpıcı olguyu açıklar. Yukarıda betimlenen gelişmeler, Floransalı yazarların bu dönem boyunca neden siyaset teorisinin sorularıyla bu kadar derinden ilgili olduklarını açıklamak için kullanılırlar öncelikle. Floransa'nın despotlar karşısındaki bu "yalnız duruşunun" ve özellikle de 1402 "Floransa-Milano çatışmasının", siyasal meselelere ilişkin yeni ve çok daha yoğun bir farkındalığa zemin hazırlayan bir katalizör işlevi gördüğü söylenir (Baron, 1966, s. 444-6). Aynı gelişmeler, bu dönemde Floransa'daki siyasal spekülasyonların benimsediği doğrultuyu, bilhassa da neden Cumhuriyetçi özgürlük ideallerine ve yurttaş katılımına yoğunlaşıldığını açıklamak için işe koşulurlar. Baron 1402 krizini "Floransalıların siyasal-tarihsel bakışındaki devrimin" nedeni olarak ele alır ve "Floransa'nın bağımsızlığının Giangaleazzo'ya karşı savunulmasının", "Floransalıların cumhuriyetçi duygularını güçlendirmekte" "derin bir

etki" yaptığını iddia eder (Baron, 1966, s. 445, 448, 459). İtalya'nın on beşinci yüzyılın ilk yıllarında yaşadığı "siyasal krizin" son bir anlamının da "yeni tip bir hümanizme" yol açması olduğu söylenir. "Yeni bir siyasal angajman ve etkin yaşam felsefesine" dayanan, kendini Floransa'nın cumhuriyetçi özgürlüklerinin yüceltilmesine adamış bir hümanizmdir bu (Baron, 1966, s. 459).

Baron'un deyişiyle "kent hümanizminin" ortaya çıkışına ilişkin bu tez yaygın kabul görmüştür. Örneğin Martines, Baron'un "kent hümanizminin doğuşunun büyük oranda Floransa'nın Giangaleazzo Visconti ile yaşadığı deneyimin bir fonksiyonu" olduğunu "gösterdiğini" iddia eder (Martines, 1963, s. 272). Becker de, Baron'un "kültürel gelişmelerle Floransa'daki kamusal yaşantı arasında" bir bağlantı olduğunu "ikna edici bir şekilde ileri sürdüğünde" hemfikirdir (Becker, 1968, s. 109). Ve yakın zamanda Baron'un kendisi de, Milano'ya karşı yapılan savaşların "nihayetinde *quattrocento* Floransa'sındaki siyasal düşünmeyi bilen ve topluluk bilincine sahip olan bir Hümanizmin ortaya çıkışını belirlemiş olduğu" yönündeki iddiasının "yaygın bir kabul" gördüğüne dikkat çekmiştir (Baron, 1968, s. 102).

Yine de bizim Baron'un anlatısını sorgulamamızı gerektiren ve ikisi de Rönesans hümanizminin anlaşılmasında merkezi bir rol oynayan iki faktör vardır. Birincisi, Baron'un 1402 krizini "yeni fikirlerin doğuşunda bir katalizör" olarak ele alırken, söz konusu fikirlerin aslında hiç de yeni olmadıklarını, aksine ortaçağ İtalya'sının Şehir Cumhuriyetlerinin bir mirası olduklarını yeterince dikkate almayışıdır (krş. Baron, 1966, s. 446). Diğer sorunsa, Baron'un "kent" hümanizmin kendine has niteliklerini vurgularken, *quattrocento* başı Floransalı yazarlar ile, on dördüncü yüzyıl boyunca zaten gelişkin hale gelmiş olan, daha kapsayıcı Petrarca'cı hümanizm hareketi arasındaki bağların doğasını takdir edemeyişidir. Amacımız, bu iki meseleyi sırasıyla incelemek ve onları Floransa Rönesansı'ndaki siyasal fikirlerin evrimine ilişkin daha geniş bir çerçeveye yerleştirmektir.

Özgürlük Çözümlemesi

Baron'un "kent hümanizmi" tezinin başlıca sorununun, *quattrocento* başındaki Floransalı yazarların ortaçağ *dictator*'larının ayak izlerinden yürüdüğü gerçeğini pek dikkate almaması olduğu söylenebilir.[2] Kristeller'in de özellikle vurguladığı üzere, bu iki grup arasındaki devamlılığın önemli öğelerinden biri,

---

[2] Burada Kristeller'ın hümanizmin gelişimi üzerine yazdığı ufuk açıcı incelemelere borçluyum. Kendisi çok önemli bir gözlemde bulunarak "hümanistler yeni bir sınıf değil, *dictatores* denilen Ortaçağ retorikçilerinin profesyonel mirasçıları ve sürdürücüleriydiler" demişti. Bu alıntı için bkz. Kristeller, 1956, s. 564. Daha fazla ayrıntı için bkz. s. 262, 560-1. Kristeller'ın Baron'un tezlerini eleştiren çalışmalarının içerimleri en açıklayıcı şekilde Jerrold Seigel tarafından ifade edilmiştir. Jerrold Seigel, 1966, s. 43 ve 1968, s. 204-5.

ikisinin de aynı hukuk eğitiminden geçmiş olması ve daha sonra da çok benzer mesleki roller üstlenmeleridir. Ya İtalyan üniversitelerinde retorik öğretmeni oluyorlar ya da şehirlerin ve Kilisenin hizmetinde sekreterlik yapıyorlardı. On beşinci yüzyıl başındaki Floransalı hümanistler arasındaki yaşlı devlet adamı Coluccio Salutati'nin (1331-1406) kariyeri tam olarak böyledir. Kariyerine Bolonya'da Pietro de Muglio'nun öğretmenliğinde *Ars Dictaminis* öğrenerek başladı, daha sonra mesleki becerilerini çeşitli Toskana şehirlerinde Şansölyelik yaparak kullandı. Önce 1367 yılında Todi'de, daha sonra 1370 yılında Lucca'da, nihayet 1375 yılından ömrünün sonuna dek Floransa'da şansölyelik yaptı (Donovan, 1967, s. 195; Ullman, 1963, s. 9-10). Aynı öykü onun en yakın talebeleri olan Bruni, Vergerio ve Poggio Bracciolini için de geçerlidir. Leonardo Bruni (1369-1444) 1390'lar boyunca Floransa'da hukuk, retorik ve Yunanca okudu, 1406 yılında Papalık Curia'sında sekreterlik yapmaya başladı, 1415'ten sonra Floransa'ya geri döndü ve burada 1427 yılından ömrünün sonuna dek Cumhuriyet Şansölyesi olarak hizmet verdi (Martines, 1963, s. 165, 167). 1390'larda Floransa'da medeni hukuk eğitimi alarak başlayan ve 1405 yılında Papalık Şansölyesine sekreter olarak giren Pier Paolo Vergerio (1370-1444) da aşağı yukarı aynı yolu izlemişti (Roey, 1973, s. 34; Baron, 1966, s. 130). Poggio Bracciolini (1380-1459) de benzer bir şekilde 1390'larda Bolonya'da ve Floransa'da medeni hukuk üzerine çalışmış ve daha sonra 1404 yılında Papalık Curia'sında uzun süre *dictator* olarak görev yapmıştı (Martines, 1963, s. 123-4). Aynı örüntüye, Salutati çevresinin doğrudan etkisi altına giren daha genç bir hümanist kuşağın, içlerinde Alberti, Manetti ve Palmieri'nin de bulunduğu pek çok üyesinde rastlanabilir. Leon Battista Alberti (1404-72) 1420'lerde Bolonya'da kilise hukuku üzerine çalıştı, 1428 yılında buradan doktorasını aldı ve 1434 yılında Papalık Sekreteri oldu (Grayson, 1957, s. 38-43). Giannozzo Manetti (1396-1459) Floransa'da hukuksal ve hümanist bir eğitimden geçti, yirmi yıldan fazla Cumhuriyetin çeşitli konsey ve komitelerinde hizmet verdikten sonra, Papalık Curia'sına katıldı ve kariyerini Napoli kralına sekreterlik yaparak sonlandırdı (Martines, 1963, s. 179-84, 190-1). Matteo Palmieri (1406-75) Floransa'da buna benzer ama çok daha başarılı bir kariyer sahibi oldu. Hukuksal ve idari işlerle geçen neredeyse yarım yüzyıllık kariyerinde sekiz farklı görevde sefirlik yapmanın yanı sıra, şehirde altmıştan fazla makama geldi (Martines, 1963, s. 192).

Ne var ki, ortaçağ *dictator*'larıyla on beşinci yüzyılın başındaki Floransalı hümanistler arasındaki en önemli benzerlikler, ahlak ve siyaset çalışmalarında ele almayı seçtikleri başlıklardadır. Tıpkı öncelleri gibi hümanistler de temelde Cumhuriyetçi özgürlük idealiyle ilgilendiler; dikkatlerini öncelikle bu özgürlüğün nasıl tehlikeye düştüğü ve en iyi nasıl korunabileceği sorusuna verdiler.

Elbette ilk *dictator*'larla geç hümanistler arasındaki benzerlikleri abartmamak da önemlidir. Eğer *quattrocento* başındaki yazarların özgürlüğe yönelik

tehditleri tartışırken hangi argümanları ele aldığına bakacak olursak görürüz ki, bu yazarlar sık sık öncelleriyle aynı soruları sormuş, fakat genellikle onlarla büyük oranda çelişen yanıtlar vermişlerdir. Bu perspektif değişikliğinin sebebi, dört yıl önce gerçekleşen Ciompi isyanının ardından 1382'de yeni anayasanın ilan edilmesiyle birlikte, Floransa'nın bir kuşaktan daha uzun süren fevkalade istikrarlı bir oligarşik hâkimiyet dönemine girmiş olmasında aranmalıdır belki de (Bec, 1967, s. 34). Eğer 1430'lar gibi ileri bir tarihe bakacak olursak, hizip korkusunun Palmieri'nin *Medeni Hayat* gibi incelemeleriyle birlikte yeniden canlandığını görürüz (s. 110-13). Fakat önceki hümanist kuşağına odaklandığımızda, Cumhuriyetin karşılaştığı anayasal zorlukların gerçekten çözülmüş olabileceğini düşünen kendinden emin bir algıyla karşılaşırız. Özellikle Bruni 1403 ve 1404 yılları arasında yazdığı Floransa *Kaside*'sinde fazlasıyla iyimserdir.[3] Yazar izine hâlâ rastlanan hizipsel düşmanlıkları geçiştirmekle kalmaz, "şehrimizin tüm kesimlerini dengelemekte öyle başarılı olduk ki, Cumhuriyetin her yanında bir uyum yaratılmış oldu" diye övünmeyi bile becerir (s. 259, krş. Witt, 1976, özl. s. 264).

Bu artan güven, özellikle Salutati'nin ve çevresinin yazdığı siyasi metinlerin çoğunda, önceki *dictator*'ların tartıştığı temel meselelerden birinin adeta görmezden gelinmesi sonucunu doğurmuştur. Hizipleşmenin yaygın hale gelmesi, önceki kuramcıların kişinin kendi bireysel çıkarlarını gözetmesinin ortak yararın korunmasına kesin olarak ters düştüğünü hissetmesine neden olmuştu. Görmüş olduğumuz üzere, bu durum onları öncelikle her bir vatandaşın sahip olduğu haklarla, bir bütün olarak topluluğun refahının nasıl uzlaştırılacağı sorusu üzerine düşünmeye itmişti. Ne var ki, Bruni gibi yazarlarla birlikte, artık bunun büyük oranda kendi haline bırakılabilecek bir sorun olduğunu söyleyen, bize daha tanıdık gelecek ve daha kayıtsız bir anlayış gelişir. Bruni 1428 tarihli *Söylev*'inde Floransa'nın tacir sınıflarının inisiyatifini överken, her bir bireyin kendi işini "akıllılıkla", "ticaret söz konusu olduğun-

---

[3] Bu tarihlendirme Baron'a ait, fakat tıpkı Bruni'nin *Diyalog*'unun tarihi gibi bu da hâlâ tartışılan bir konu. "Kent hümanisti" düşüncenin oluşumunda 1402 krizinin önemini azaltmak isteyen Seigel *Kaside*'nin 1402 krizinden önce, olasılıkla 1400-1 civarında yazıldığını düşünen geleneksel varsayımı canlandırmayı denedi (bkz. Seigel, 1966, özellikle s. 19-23). 1402 krizinin Bruni'nin görüşlerinin şekillendirilmesinde belirleyici önemi olduğunu söyleyen teoriye hâlâ güvenen Baron, *Kaside*'nin 1403 yazından daha önce yazılmış olamayacağında ve olasılıkla da 1404 gibi geç bir tarihte bitirildiğinde ısrarlıdır (bkz. Baron, 1967 ve özelikle 1955, s. 69-113). Hem bu vakada hem de Bruni'nin *Diyaloglar*'ı vakasında bana mesele çok büyük bir tarihsel öneme sahipmiş gibi gelmiyor. İki eserin de yazılma tarihlerinin 1402 krizini hemen izleyen yıllar olduğu konusunda Baron'un güçlü argümanlar ileri sürebildiği doğrudur. Ne var ki, Bruni'nin o yıllarda yazdığı metinlerde karşılaşılan kimi yeni fikirlerin ancak 1402 krizinin sonucu olarak geliştirilmiş olabileceği teorisini desteklemeye yetmez bu. Benim de kısaca göstermeye çalışacağım gibi, Bruni'nin kendinden önceki İtalyan siyaset düşüncesi ile olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, 1402'den çok önce yazıldığı tartışma götürmez olan bir dizi hümanist ve ön-hümanist çalışmada pek çok benzer fikir bulunabilir.

da da hızlılıkla" gözettiği sürece, böylesi bir aydınlanmış öz-çıkarın Cumhuriyete bir bütün olarak faydalı olacağını rahatlıkla varsayabiliriz der (s. 4).

Siyasal özgürlüğün korunmasına dair akılları uzun bir süredir kurcalayan bir başka konu da, kişisel zenginliğin siyasal yaşamda yozlaştırıcı bir güç olabileceği endişesiydi. Latini ve Mussato gibi yazarların bundan korktuklarını zaten görmüştük. Aynı korku sonraki yüzyılda Machiavelli ve Guicciardini'de de bir kez daha ortaya çıkacaktır. Ne var ki, *quattrocento* başındaki hümanistler bu ihtimalden pek rahatsız olmuş gibi görünmezler. Tam tersine, Floransalı tacirlerin zenginliğini ve faaliyetlerini övme eğilimindedirler. 1428 tarihli *Söylev*'inde Bruni'nin dediği gibi, tacirlerin bitmez tükenmez gezileri onları "çok uzağa, okyanusta, dünyanın kenarında bir ada olan" Britanya'ya kadar götürmüştür (s. 4). Dahası, bu kesintisiz kazanç arayışının Cumhuriyet için olumlu bir nimet olduğunu da vurgularlar. Poggio'nun 1428-9 yıllarında yazdığı *Tamahkârlık ve Lüks Üzerine* incelemesi, "para memleketteki hayatın can damarıdır ve parayı sevenler memleketin temelini teşkil ederler" görüşüne dair bir savunma içerir (s. 12-14; krş., Garin, 1965, s. 43-4). Aynı hisler Palmieri'nin *Medeni Hayat* anlatımında ve Alberti'nin 1430'ların başında yazdığı *Aile* üzerine diyalogda da sık sık kendini gösterir.[4] Bu konuda daha temkinli olan Alberti, "adımızın tamahkâra çıkmasından daha kötü bir şey yoktur" diye bir hatırlatma yapar (s. 106). Fakat o bile zenginliğin "mutluluğa sahip olmaya ve onu korumaya" bilhassa yardımcı olduğunda hemfikirdir. Kamuya "en yararı dokunan şey yurttaşların zenginlikleridir" der, çünkü bu zenginlikler "ülkemizin ihtiyaçlarını karşılamak" için kullanılabilir, hele ki "yurdumuz bir dar boğazdaysa" (s. 147-8).

Quattrocento başı hümanistleri özgürlüğün muhafazasına ilişkin geleneksel korkuları pek taşımıyorlardıysa da, öncüllerinin pek fark edemediği çok başka bir tehlike kaynağını vurguluyorlardı. Onlara göre Floransa Cumhuriyetlerinin bütünlüğüne yönelik en büyük tehdit, vatandaşların tiranlığın tecavüzlerine karşı kendi özgürlükleri için savaşmaya hazır olmayıp, özgürlüklerinin savunmasını bütünüyle paralı askerlerin güvenilmez ellerine bırakmak istemeleriydi.

Bu yeni endişenin arka planını anlayabilmek için, on dördüncü yüzyıl Floransa'sındaki medeni ve askeri yaşantının değişen koşullarını göz önünde bulundurmamız gerekir. Ticari işlerin giderek artan karmaşıklığı, zengin yurttaşların çoğunun geleneksel askerlik yükümlülüklerini yerine getirmelerini giderek zorlaştırıyordu.[5] 1260'larda Siena'ya karşı verilen savaş sırasında,

---

[4] Alberti'nin *Aile* çalışmasının tarihi için bkz. Baron, 1966, s. 348. Palmieri'nin zenginlik üzerine yazdıkları için bkz. s. 118-21, 128-31, 146-7, vs.

[5] Son dönemde bazı araştırmacılar bu gerilemenin hep düşünüldüğü gibi birdenbire olup olmadığına ilişkin şüphelerini ifade etti. Bkz. Mallett, 1974, s. 13 ve Waley, 1969, s. 135. Ayrıca

şehir sekiz yüz tam teçhizatlı milis süvariyi savaş meydanına sürebilmişti (Bayle, 1961, s. 8) Fakat bundan yaklaşık seksen yıl sonra Lucca'ya karşı girişilen seferde, bu sayı kırka kadar düştü (Bayley, 1961, s. 15). O dönemde paralı süvarilere daha fazla güvenmeye başlamak gibi doğal bir eğilim ortaya çıkmış ve on dördüncü yüzyılın ortası itibariyle Cumhuriyette böyle iki binden fazla asker düzenli olarak istihdam edilir olmuştu (Bayley, 1961, s. 15). Ne var ki, Floransalıların böylesi maaşlı birliklerin şehrin bağımsızlığını korumanın bir aracı oldukları kadar, ona yönelik bir tehdit de oluşturduklarını keşfetmeleri uzun sürmedi. Bu tehlikenin ilk emaresi 1362 yılındaki Pisa kuşatmasında hissedildi. Floransalı paralı askerler birdenbire çift maaş istediler ve bu istekleri kabul edilmediğinde, komutanlarının üçü kendileriyle birlikte binden fazla savaşçıyı da alarak hemen çekildiler (Bayley, 1961, s. 12). Buna benzer, ama çok daha tehlikeli bir ihanet, 1424 yılında Milano'ya karşı açılan savaşın başında meydana geldi. Önde gelen *condottiere*'lerden [paralı askerlerden] biri olan Niccolo Piccinino, tüm ordusuyla birlikte Floransa'yı bırakıp Milano safına geçmiş, Cumhuriyeti çökme noktasına getirmişti (Bayley, 1961, s. 57).

Hümanistlerin bu yeni siyasi şantaj tehdidine verdikleri yanıt, paralı askerlerin istihdam edilmesine karşı öfke dozu giderek çoğalan bir dizi nutuk kaleme almak oldu. Bunun ilk ve en etkililerinden birine, Petrarca'nın 1350'lerde kendi yazışmalarından derlemeye başladığı *Bilindik Meseleler Üzerine* başlıklı mektuplar kitabında rastlanır (Wilkins, 1961, s. 87-8, 206). "Ordularımız ... düşmanlarından çok, dostlarından beslenen hırsızlar ve soyguncularla dolu" diye üzülür. "Savaşmaktan çok kaçmaya hazırdırlar", "savaşçı değil, efemine" bir duruşları vardır ve "savaşın ismini çok sevseler de, kendisinden nefret ederler", çünkü tek bir sahici kaygıları vardır, paralarının ödenmesi (s. 151-2). Salutati de aynı şikayeti Floransa'nın işlerinin idaresine ilişkin yazdığı 1383 tarihli bir mektupta dile getirir. Şehrin artık kendi yurttaşları tarafından savunulmayıp, Cumhuriyetin özgürlüğüyle hiç ilgilenmeyen, ganimete aç ve "ahlaksız suçlar" peşinde koşan "adam bile denemeyecek" adamların eline bırakılmasına hayıflanır.[6] Bir kuşak sonra *Momus* isimli çalışmasında meseleyi tartışan Alberti'ye geldiğimizdeyse, onun bu sorunu neredeyse sineye çeken bir ironiyle ele aldığını görürüz. İnsan doğasının karanlık yanını kişileştiren Momus'u, şeytanlık kariyerinin başında dönemin askerlerini ayartmaya çalışırken görürüz. Fakat kısa süre içerisinde hüsrana uğrar: Askerler zaten bütünüyle yozlaşmışlardır (krş., Tenenti, 1974).

---

krş. Hümanistlerin paralı askerlik sistemine ilişkin eleştirilerinin doğru olmadığını vurgulayan Mattingly, 1961.

6 Salutati, *Epistolario*, ed. Novati, c. II, s. 85. Rigacci'nin editörlüğünü yaptığı çalışmaya atıfta bulunulduğu özellikle belirtilmediği sürece, Salutati'nin yazışmalarından yapılan tüm alıntılar Novati basımından yapıldı.

Quattrocento hümanistlerinin önerdiği çözüm, Aristoteles'in de *Politika*'nın III. Kitabında önermiş olduğu silahlı ve bağımsız bir şehir idealinin canlandırılması biçimini almıştır. Floransa'nın yalnızca siyasal yeteneklerini değil, gerektiğinde Cumhuriyetin ve onun özgürlüğünün korunması için yaşamlarını da sunmaya hazır insanlar tarafından yönetilmesi ve savunulması gerektiğini söylerler. Bu değerlerin 1360'lar gibi erken bir tarihte Salutati tarafından dile getirildiğini görmekle birlikte,[7] söz konusu ideali en bütünlüklü şekilde ortaya koyan kişi, kendi siyaset çalışmaları boyunca bu konuya sürekli dönen Leonardo Bruni olmuştur. Floransa için yazdığı *Kaside*'sinin sonunda, her bir yurttaşın "özgürlüğü muhafaza etmek için silah kuşanmaya" hazır olması gerektiğini vurgular (s. 260). *Askerlik Hizmeti Üzerine* başlıklı 1422 tarihli incelemesinin sonunda, "parayı sevmenin" savaşmak için bir sebep olduğu fikrini eleştirerek, "bir askerin amacı şan kazanmaktır, servet değil", der (s. 387-8). Şehrin güvenliğini sağlamak için kendi canlarını riske atmaya istekli olduklarını göstermiş önde gelen yurttaşları örnek vererek bizde bir hayranlık uyandırmaya çalışır. *Dante'nin Yaşamı* çalışmasına, genç şairin "büyük ve ünlü Campaldino savaşında" "ülkesi için yiğitçe dövüşmüş" olmasının bilhassa takdire şayan olduğunu söyleyerek başlar (s. 83). *Kaside*'sinde on üçüncü yüzyıl ortasının o güzel zamanlarında Cumhuriyetin Volterra'ya karşı kazandığı bir zaferin anlatımı vardır. Burada yurttaşlar "hiçbir dış desteğin yardımı olmadan kendi kendilerine harekete geçtikleri, kendi adlarına savaştıkları, olabildiğince şan ve şeref uğruna çarpıştıkları" için övülürler (s. 255). Milano'ya karşı yapılan savaşta öldürülen Floransalı general Nanni Strozzi'nin cenazesi için 1428 yılında yazdığı *Söylev*'indeki (büyük oranda Tukididis'ten alınan) methiyesinin ana hedeflerinden biri, "yabancı askerlerle kendi şehri aşkına savaşan askerler arasında ne kadar büyük bir fark olduğunu" göstermektir (s. 6). Strozzi ve adamlarının düşürüldüğü ölümcül pusuyu betimlerken ilk vurguladığı şey, aralarındaki paralı askerlerin nasıl "kendi güvenliklerinden başka hiçbir şeyi önemsemeden derhal teslim oldukları'dır. Bu korkakça davranışları Strozzi'nin yürekli davranışının tam karşısına yerleştirilir. "Ülkesine duyduğu sevgiyi kendi can güvenliğinin önüne yerleştiren" komutan, derhal çarpışmaya atılmış, ve ölümcül bir yara almadan önce "bir süreliğine düşman hücumunun önünü kesmeyi başarmıştır" (s. 6).

Siyasi özgürlüğe yönelik tehlikeleri tartışan *quattrocento* başı hümanistleri, böylece öncülleriyle derin bir tezat oluşturan bir dizi sonuca varmışlardır. Ne var ki, bu yazarların siyasi özgürlük kavramına ilişkin çözümlemelerine bakacak olursak, onların görüşleri ile daha önce tartışmış olduğumuz kuramcıların görüşleri arasında birtakım çarpıcı benzerlikler görürüz.

---

[7] Örneğin bkz. Salutati, *Epistolario*, I, 26-7.

Hümanistler özgürlük kavramına ilişkin geleneksel ve artık iyice yerleşik hale gelmiş bir tanım sunarak başlarlar. Adet olduğu üzere, bu terimi hem bağımsızlık hem de özyönetim anlamına gelecek şekilde kullanırlar: Özgürlük dış müdahalelerden azade olmak kadar, memleketin idare edilmesinde etkin bir rol oynama özgürlüğü de demektir. Hans Baron'un bu görüşü on beşinci yüzyılın ilk yarısında "tiranlığa karşı verilen uzun savaşlar" sırasında "üretilmiş" "yeni bir ideolojinin" parçası olarak sunması yanıltıcıdır (Baron, 1966, s. 28-9, 418-19). Hümanistlerin sunduğu çözümleme, daha önceden de görmüş olduğumuz üzere, en az on üçüncü yüzyılın ortası gibi erken bir tarihe uzanan diplomatik müzakerelerde, şehir vakayinamelerinde ve diğer siyasal propaganda biçimlerinde bulunabilecek çeşitli temaların bir uzantısıdır esasen.[8]

Bu geleneksel "özgürlük" tanımının hümanistler tarafından benimsenen ilk yönü, *Signori*'den gelecek diğer akınlara karşı mevcut Şehir Cumhuriyetlerinin bütünlüğünün muhafaza edilmesi fikridir. Giangaleazzo'nun savaş ilanına yanıt olarak, 1390 tarihinde kaleme aldığı resmi mektupta, Salutati bu fikre duyduğu bağlılığı gösterişli bir biçimde ilan eder. Söylevin sonunda "kendi özgürlüğümüzü savunmak için olduğu kadar, tiranlığınızın ağır boyunduruğuyla zulmettiğiniz diğerlerinin de özgürlüğünü savunmak için silah kuşanacağız ve umacağız ki Alemlerin Efendisi'nin ebedi adaleti bizim özgürlüğümüzü koruyacak, Lombardiya'nın sefaletini görecek ve tek bir ölümlü adamın hırslarını çok sayıda insanın özgürlüğüne yeğ tutmayacaktır" (sütun 817). Floransa'nın siyasal bağımsızlığın bekçisi olduğu imajı, Salutati ve takipçileri tarafından Milano'ya karşı peş peşe verilen savaşlar sırasında sık sık kullanıldı. Leonardo Bruni'nin Floransa için yazdığı *Kaside*'sindeki başlıca övgü, "yurttaşlarımız bütün halkların özgür olmasından büyük bir mutluluk duyarlar ve dolayısıyla bütün tiranların mutlak düşmanlarıdırlar" şeklindeydi (s. 245). Bruni devamında Floransalıların kendi istekleriyle "diğer halkların güvenliği ve özgürlüğü için tehlikeye atıldıkları" pek çok vesileyi hatırlatarak bu iddiasını destekler (s. 256). "Lucca halkını kurtardığı ve Pisalıları yendiği" için Cumhuriyeti över: Eğer Floransa önceki yıllarda "İtalya'nın özgürlüğünü savunmamış", Giangaleazzo'nun saldırısına "büyük bir ihtiyat ve kuvvetle" karşı durup, "tüm İtalya'yı esaret tehlikesinden kurtarmamış olsa", "İtalya'nın tamamının onun iktidarına boyun eğecek olduğunun" altını çizer (s. 256, 258).

"Özgürlüğün" hümanistlerce övülmeye devam edilen bir diğer geleneksel anlamı da, her yurttaşın yönetim işlerinde etkin bir şekilde yer almak bakımından fırsat eşitliğine sahip olduğu özgür bir yapının devam ettirilmesi

---

[8] "Kent hümanistlerin"in bu önceki eserlere ne kadar çok yaslandığı Rubinstein, 1968 öz. s. 449'de ve daha yakın zamanda Struever, 1970, s. 117'de çok isabetli bir şekilde vurgulandı. On dördüncü yüzyıl boyunca Floransa'da daha önceden bahsetmiş olduğu iki anlamıyla da tartışılan "özgürlük" ve özellikle de 1370'lerdeki anayasal kriz için bkz. Brucker, 1962, öz. s. 73 ve Becker, 1962, öz. s. 395-6.

fikridir. Bruni buna bazen "hakiki özgürlük" de der ve Floransa'nın yapısına ilişkin ortaya attığı en gurur dolu iddialarından biri, ülkenin bu değeri korumaya hizmet ettiğidir. Bu noktayı *Kaside*'sinin sonunda dile getirir ve Şehirdeki halk Konseyinin egemenliğinin "halkın ve onların özgürlüğünün her şeyin hakimi olmasını" sağladığını ve bunun sonucunda da "özgürlüğün hiçbir yerde" Floransa'daki kadar "iyi korunmadığını" ileri sürer (s. 260-262). Fakat özgürlük idealine ilişkin asıl tartışma yazarın Strozzi için yazdığı, Floransalılara ve onların yönetimlerinin mükemmelliğine ilişkin bir başka övgüyle açılan *Söylev*'indedir. Floransa'daki düzenin en ağır basan faziletinin "Cumhuriyeti ilgilendiren meselelere katılma olanağını herkes için eşit hale getirmesi" olduğu ileri sürülür. Sonra da bunun " her şeyin olabildiğince tüm yurttaşların özgürlüğünü ve eşitliğini korumaya yönelmesini" garanti altına aldığı söylenir. Tüm yurttaşlar kendi hükümetlerini eleştirmek ve onu kontrol etmekte serbesttir, çünkü "kimse bir başkasının kendisine zarar verme gücüne ya da kapasitesine saygı duymak zorunda değildir". Halk bir tiranlık rejimi tarafından esaret altına alınma tehlikesini de yaşamaz, çünkü tüm yurttaşların katılımı "şehrin kontrolünün bir ya da birkaç kişinin ellerine düşmesini daima engeller" (s. 3).

Cumhuriyetçiliğin diğer tüm yönetim biçimlerine tartışmasız bir biçimde yeğlenmesi, hümanistlerin siyasi özgürlük meselesinde *dictator*'ların görüşleriyle benzeştiği bir başka noktaydı. Hans Baron'un bu temayı ele alışı da yine yanıltıcıdır. Ona göre "Ortaçağdan kalma Emperyal Monarşi fikrine" duyulan coşkulu yakınlık, on beşinci yüzyılın başına değin tüm İtalyan siyaset teorisyenlerinin "geleneksel inançlarından" birini oluşturmuştur (Baron, 1966, s. 160, 242). Dolayısıyla bu geri plan ile, *quattrocento* başı "kent hümanistlerinin" getirdiği "yeni bakış" arasında tam bir "yarılmadan" bahsetmek, hümanistlerin "emperyal monarşi eleştirisinin", onları "önceki yüzyılın bu özellikleriyle" keskin bir tezat içine soktuğunu söylemek mümkün hale gelir.[9] Ne var ki, görmüş olduğumuz üzere, İmparatorluğun reddine ve Cumhuriyetçi yönetim biçiminin *Regnum Italicum*'a en uygun biçim olduğu yönündeki inanca, Latini'nin 1260'lardaki siyaset yazılarında, Mussato'nun vakayinamelerinde, Bartolus'un yorumlarında ve Lucca'lı Batlamyus'un sonraki yüzyılın ilk yarısındaki yönetim üzerine incelemelerinde rastlanabilir. Dolayısıyla on beşinci yüzyılın başında "kent hümanistleri" diye isimlendirilen grup Cumhuriyetçiliğin hususi faziletlerini bir kez daha savunmaya giriştiğinde, aslında onların kayda değer miktarda bir monarşi karşıtı birikime yaslandıklarını düşünmek çok daha doğru olacaktır.

---

[9] Bkz. Baron, 1966, s. 49, 58 ve Witt, 1969, s. 450'de Salutati'nin siyaset çalışmalarından önce "özgürlüğün psikolojik önemine dayalı bir Cumhuriyetçilik algısına" rastlanamayacağını ileri sürerler.

Monarşiye açıktan saldıran ilk "kent hümanisti", bu tema üzerine 1376 gibi erken bir tarihte bir açık mektup yayımlayan ve onu 1392 yılında yazdığı Cumhuriyetçi özgürlüğü öven bir başka mektupla tamamlayan Salutati oldu (II, 386-93; krş. Witt, 1969, s. 452-5). Bruni de Strozzi için yazdığı ve "monarşik bir yönetim biçimini tercih edenlere" yönelik açıktan bir saldırı içeren *Söylev*'inde aynı konumun hevesli bir destekçisi oldu. Bruni'nin temel argümanı kralların kimseden iyi hizmet görmeyi umamayacağıydı, çünkü "onlar kötü insanlardan çok iyi insanlardan şüphelenir, bunun nedeni de kendilerinden başka birinde bulunan erdemin daima onlar için tehdit oluşturmasıdır" (s. 3). *Aile* üzerine yazdığı diyaloglarda "iyi yönetim" işini tartışırken, Alberti de aynı inancı tekrarlar. "Prenslik meclislerindeki ikiyüzlülerin, pohpohçuların ve hasetçi adamların sayısı daima iyilerden fazladır" ve sonuçta prensler ve kralların "erdemi nadiren ödüllendirir," der (s. 245). Bruni'nin de *Söylev*'inde zaten belirtmiş olduğu üzere, buradan çıkacak ders "halkçı yönetim biçiminin" "yegâne meşru biçim" olarak görülmesi gerektiğidir, bunun nedeni onun yalnızca "tüm vatandaşlar için hakiki bir özgürlüğü ve yasa önünde eşitliği mümkün kılması" değil, aynı zamanda "herhangi bir şüphe doğurmaksızın erdemlerin serpilmesine imkan tanımasıdır" (s. 3).

Ne var ki, Bruni'nin Cumhuriyetçi siyasal yaşantıya ilişkin yorumlarında en az bir tane orijinal ve son derece etkili bir bileşenin var olduğu doğrudur. Bu bileşen, özgürlük ve memleketlerin büyüklüğü arasında olduğunu varsaydığı bağlantılardır. *Söylev*'inde Cumhuriyetin hususi faziletinin "kişinin kendi çabalarıyla halkın gözündeki şerefini çoğaltabileceği, kariyerini inşa edebileceği umudunun herkes için aynı olması" olduğunu söyler (s. 3). Bu eşitlik anlamlıdır, çünkü "şereflendirilme umudu kendilerine sunulunca insanlar canlanır ve uyanır, ama bu umut onlardan alınınca tembelliğe gömülürler" (s. 3-4). Demek ki "şereflendirilme ve güç sahibi olma kapasitesi özgür insanlara sunulur sunulmaz", bunun "onların yeteneklerini öne çıkarmakta" her şeyden çok etkili olacağını umabiliriz (s. 4). Yurttaşlar arasındaki rekabetçi ve angaje *ethos*un güçlendirilmesi ile, güçlü ve etkin bir memleketin sürdürülmesi arasında olabildiğince sıkı bir bağ kurulmuş olur böylece. Bu inanç en açık şekilde Bruni'nin *Söylev*'inin sonunda gösterir kendini: Yazar, Floransa'nın "sahip olduğu yetenekler ve çalışkanlık bakımından bu kadar olağanüstü olmasının" "hiç de şaşırtıcı olmadığı" gözlemini yapar, zira "şehrimizin tüm yurttaşlarına bu şeref umudu gerçekten sunulmuş, tüm enerjiler gerçekten serbest bırakılmıştır" (s. 4). Aynı sonuç, kısa bir süre sonra da Poggio Bracciolini'nin 1438'de Filippo Maria Visconti'ye yazdığı bir mektupta benzer bir gönül rahatlığıyla tekrarlanır. Poggio Dük'e teminat vererek başlar: "Özgürlüğe" ve tüm yurttaşların "bu dava için birlikte harekete geçebilme" yeteneğine sahip olunması, Floransa halkının "erdemlerin serpilip büyütülmesine" katılmak için alışılmadık biçimde "uyandığı ve heyecanlandığı" anlamına gelir. "İtalya'daki çok

sayıdaki ünlü ve muhteşem şehirden" hiçbirinin, "ne sahip olunan yetenekler, ne öğrenme, ne bilgece çalışmalar, ne yurttaş ihtiyatlılığı, ne iyi âdetler ne de erdemler bakımından" Floransa'yı geçmeyi başaramamış olması işte bu yüzdendir diyerek bitirir (s. 183-4).

Özgürlük ve güç arasında ilişkiye dair bu anlatım yeni olmakla birlikte, bunun yine de ortaçağ *dictator*'larının yazılarında hâkim olduğunu gördüğümüz iki varsayımdan doğduğu açıktır. Bunların ilki, sağlıklı ve yozlaşmamış bir siyasal yaşantının yönetim mekanizmasını mükemmelleştirmekten ziyade, yurttaşların enerjisini ve hamiyetini geliştirmeye dayandığı yönündeki iddiadır. *Podestà*'lar için yazılmış bir dizi on üçüncü yüzyıl tavsiye kitabında var olduğunu gördüğümüz bu inanç, Bruni'nin Floransa *Kaside*'si gibi eserlere de yol göstermeye devam eder. Bruni Cumhuriyetin büyüklüğünü tartışırken, bunu "huzurlu bir yaşam sürmeyi doğru bulmayan", "sürekli şehirleri için çabalayan", kendilerini şehrin düşmanlarına siper eden ve "onun geleneksel özgürlüklerini savunmaya adayan" "yurttaşların boşa zaman geçirme arzularının olmayışına" yorar (s. 252).

Hümanistlerce kabul görmeye devam eden bir diğer tanıdık varsayım, bir yurttaşın değerinin soyunun ne kadar eskiye gittiğiyle ya da zenginliklerinin boyutuyla değil, kendi yeteneklerini geliştirme, düzgün bir hamiyet duygusuna kavuşma ve böylece kendi enerjisini topluluğun hizmetine koşma kapasitesiyle ölçülmesi gerektiğidir. Öncülleri gibi hümanistler de bu değeri erdemin tek hakiki soyluluk olduğuna ilişkin önermeyle kapsarlar. Bu fikre duyulan bağlılığın en iyi ifadesi, hümanist çevrelerle yakın temas içinde olduğu belli olan Floransalı genç Hukuk Profesörü Buonaccorso da Montemagna (1392-1429) tarafından soyluluk kavramı üzerine yazılan bir tartışmada dile getirilmiştir (Mitchell, 1938, s. 176; krş. Baron, 1966, s. 420). Buonaccorso'nun *Soyluluk Üzerine Tartışmalar* eseri 1428 yılında tamamlandı, yaklaşık yirmi yıl sonra o sıralar Floransa'da Latince ve Yunanca öğrenen Worcester Kontu John Tiptoft tarafından İngilizceye çevrildi (Mitchell, 1938, s. 177). (Alıntıları Tiptoft'un çevirisinden yapmaya değer, çünkü eser İngilizcede çıkan ilk hümanist incelemelerden biridir.) *Tartışmalar* ya da Tiptoft'un ona vermeyi tercih ettiği isimle *Nutuk*, "zenginlik, şeref ve muhabbetle dolu" Romalı bir soylunun kızı olan Lucretia ile evlenmek isteyen iki genç adam arasındaki bir tartışma biçimindedir (s. 215). Lucretia babasına "daha asil" olduğunu hangi talipli kanıtlarsa onu kabul edeceğini söyler (s. 217). Her biri kendi asaletini öven bir konuşma yapar. İlk konuşan Cornelius, ünlü atalarının "yüce şanını" ve kendi "zenginliklerinin bolluğunu" övdüğü kısa bir söylev verir (s. 217-221). Daha sonra diğer talipli olan Gaius, daha uzun ve daha azametli (gerçi biraz da fazla kendini beğenmiş) bir konuşma yaparak, Cornelius'un anlatımının asaleti "kana ve zenginliğe" dayandırmasını eleştirir (s. 226). Hakiki asalet, diye yanıtlar, "başka bir adamın şanında ya da talihin zenginliklerine konmakta değil,

kişinin kendi erdeminde yatar" (s. 226). Dante'nin zenginliğe sahip olmanın bir şeyi değiştirmeyeceği, çünkü "dürüst bir yoksulluğun erdemden bir şey götürmeyeceği" yönündeki iddiasını tekrarlar (s. 232). Yine Dante'nin asaletin "bir veraset meselesi" olduğu fikrinin "boş bir sanı" olduğunu söyleyen görüşüne de katılır, çünkü soyu eskiye dayanan ama kendisi erdemli olmayan bir insanın, aslında "saygıdeğer atalarının" örneğini izlemediği için özellikle "rezil ve iğrenç" sayılması gerekir (s. 229-31). Nihayet, hakikaten soylu bir adam "erdemde ve insanlıkta belirli bir üstünlüğe" sahip olduğunu iddia edebilecek, başarıları onun kendi "emeğinin ve liyakatının" yansıması olarak görülebilecek dürüst karakterli bir insan olmalıdır (s. 232-234).

Birkaç yıl sonra aynı temalar Poggio Bracciolini tarafından *Soyluluk Üzerine* isimli diyalogunda da ele alınınca, artık erdem ve soyluluk denklemi hümanistlerin beylik düşüncelerinden biri haline gelerek Alberti, Landino ve Platina tarafından tekrar edildi. Hatta İngiltere'deki üst tabakadan [*gentry*] gençlere bir hatırlatma olsun diye, Cambridge'deki Trinity College'ın armalarına işlendi. Poggio'nun bu mesele üzerine olan diyalogu, soyluluğa ilişkin İtalya, Almanya, Fransa, İngiltere ve İspanya'daki farklı tutumların dikkat çekici bir incelemesiyle açılır, ama bundan sonra tartışma, bireysel özgelişimin önemine ilişkin bilindik stoacı argümanın bir tekrarına döner. Asaletin "talihin zenginliklerinde" olduğunu söyleyen "kaba fikir", bunun soyluluğu soysuz şeylerle ilişkilendirmek anlamına geleceği söylenerek reddedilir (s. 72). Ve Bartolus tarafından da kısmen desteklendiğini gördüğümüz, asil olmanın özünde "yaptığı büyük işlerle bilinen ünlü" bir aileye doğma meselesi olduğuna ilişkin yaygın kanı da, en büyük Romalıların pek çoğunun "bilinmeyen bir köyde doğdukları, ama daha sonra kendi erdemleri ve başarıları sayesinde soyluluğa eriştikleri" gözlemiyle savuşturulur (s. 78). Diyalogun zirvesine "soyluluğun ölçüsü yalnızca erdem olmalıdır" önermesi bir kere daha tekrar edildiğinde ulaşılmış olur (s. 80). Hakikaten soylu olan kişi, tıpkı Buonaccorso'daki gibi son derece aktif ve hırslı bir bireyci olarak görülür; "dürüstlüğü ve değerli becerileri" geliştiren ve daha sonra bunları kendini yüceltmek ve memlekete hizmet etmek için işe koşan adamdır soylu (s. 83).

Quattrocento başı hümanistlerinin son bir noktada daha siyasal özgürlüğe ilişkin önceki fikirleri temel aldıkları söylenebilir. Bu da, kendi tarih felsefeleri ve özellikle de Roma Cumhuriyeti'nin özgürlüğünü ondan sonra gelen İmparatorluk despotizmine tercih etmeleridir. Hans Baron'un "Roma tarihinin bu Cumhuriyetçi yorumunun", "tarihsel Rönesans düşüncesinin yeni bileşenlerinden" birini oluşturduğunu sürekli tekrar edişi yine yanıltıcıdır.[10] Böyle bir

[10] Bkz. Baron, 1966, s. 64. Ayrıca bkz. s. 6, 47-8, 54, 75, 460. Ayrıca bkz. Ferguson, 1958, s. 25 ve Baron, 1958, s. 26. Pocock, 1975, s. 56'da Salutati'nin Julius Sezar'a yönelik saldırısının "devrimci" bir tavır değişikliği olduğunu söylerken aslında Baron'un izindedir.

yoruma önceki *dictator*'ların yazılarında pek rastlanmadığı doğrudur (gerçi burada bile Latini bu kuralın önemli bir istisnasını teşkil eder). Ne var ki, eski Roma'ya ilişkin Cumhuriyetçi bir bakışın bütün ana öğelerine Remigio'da, Batlamyus'da, Bartolus'da ve on dördüncü yüzyılın diğer skolastik yazarlarında rastlanabileceğini zaten görmüştük. Skolastik düşünceyi sürekli olarak kötüledikleri düşünülürse, Salutati'nin, Bruni'nin ve izleyicilerinin Roma tarihini tartışmalarında olgulara ilişkin bu özünde skolastik olan yorumu onaylamış ve genişletmiş olmaları bir parça ironiktir.

Salutati'nin Floransa'nın esasında vatanseverlerin sandığı gibi Julius Sezar tarafından değil, Cumhuriyetin son yıllarında Sulla'nın eski askerleri tarafından kurulduğuna ilişkin tezini teyit eden Bruni'nin *Kaside*'sinde bu durum çok belirgindir (Baron, 1966, s. 63). Floransa sahip olduğu Cumhuriyetçi özgürlükleriyle ünlü olduğu için, Bruni'ye göre "bu koloninin Roma şehrinin güç ve özgürlük açısından en ihtişamlı hale geldiği zaman kurulmuş olması gerektiği" aşikârdır (s. 247). "Koloninin kurulmasının üzerinden çok geçmemişken bu özgürlüğün en acımasız suçlarla baltalandığını" kabul eder (s. 245). Fakat "böylesi fevkalade bir Roma kolonisinin" yalnızca "halkın özgürlüğü daha Sezar, Antonius, Tiberius ya da Neron tarafından çalınmamışken" kurulabileceğinin altını ısrarla çizer (s. 235). Roma Cumhuriyeti övgüsüne eşlik eden hararetli bir Julius Sezar düşmanlığı da Bruni'nin skolastik öncüllerinin görüşlerini tekrar eder. *Kaside*'de Sezar, kariyeriyle Roma Cumhuriyeti'nin özgürlüğünün İmparatorluğun tiranlığına doğru savrulmasına öncülük eden biri olarak gösterilir. Ondan önce, tümü de "mübarek ve liyakatli adamlar" olan Camillus, Scipio, Marcellus ve Cato gelmiştir (s. 246). Daha sonra "birçok büyük erdemi", "masum yurttaşların sürgüne gönderilmesi" de dahil "çok sayıda ve büyük günah" tarafından gölgelenen Sezar gelir (s. 247). Yönetim Sezar'dan sonra "hiçbir erdemlerinin günahlarından arındırmaya yetmediği" bir grup adamın eline düşmüştür. Bunlardan biri de, "keşke Roma halkının sadece tek bir boynu olsaydı diyen" mide bulandırıcı Caligula'ydı (s. 246-7).

Bruni ve izleyicilerinin önceki skolastik teorisyenler tarafından sunulan çözümlemeyi genişlettiğinin söylenebileceği tek nokta, Roma Cumhuriyeti'nin azametine ve İmparatorluğun gerileyişine ilişkin getirdikleri açıklamadır. Bruni Roma tarihini bir halkın hükümet işlerine katılmakta özgür olduğu sürece azametli olacağı, bu özgürlük onlardan alındığında da yozlaşacağı yönündeki inancının en açık ispatı olarak görür. Ona göre Floransa *Kaside*'sindeki bu teorisinin en iyi kanıtı Roma'nın yükselişi ve çöküşüdür: "Daha sonra Cumhuriyet tek bir adamın ellerine devredildi, (Tacitus'un dediği gibi) ünlü ve yetenekli zihinlere artık rastlanmaz oldu" (s. 247). Fakat bu tezi asıl geliştirdiği yer, 1414 ile 1420 yılları arasında tamamladığı *Floransa Halkının Tarihi* isimli eserinin başıdır (Ullman, 1946, s. 218; Wilcox, 1969, s. 3, 67-98). İlk Kitap Roma Cumhuriyeti'ndeki kökenlerinden başlayıp, on üçüncü yüzyılın

ortalarında II. Frederick'e karşı başlatılan seferlere kadar İtalya tarihine genel bir bakış sunar. Tartışmanın örgütleyici ilkesi, Roma hegemonyasının büyümesinin ve çöküşünün temelde siyasal özgürlüğün kazanılması ve kaybedilmesi bakımından açıklanması gerektiğidir. Cumhuriyetin muzaffer ilerleyişinin "azametli olmaya giden yol açılınca, insanların çok daha kolay canlandığı, ama bu yol kapandığında tekrar tembelliğe gömüldükleri" olgusunu kanıtladığı söylenir (s. 13). Aksine, Roma'nın yozlaşması ve gerilemesinin de "halkın özgürlüğünün yok edildiği ve İmparatorların hâkimiyeti altına girdikleri an" başladığı ileri sürülür (s. 14). Prensliğin gelişiyle birlikte (halk kendi özgürlüğünü teslim etmiş" ve "özgürlüğün yitişiyle birlikte, güçleri de zayıflamaya başlamıştır" (s. 14, 18). Tıpkı Gibbon gibi, onun hümanist uzak akrabaları da Roma İmparatorluğu'nun gerilemesini ve çöküşünü temelde yurttaşların "hamiyeti" kaybedilmeye başlar başlamaz çöken mutlak iktidarın aşırılıklarına bağlar.

Klasik Değerlerin Yeniden Canlanması

Buraya kadar ön-hümanist ve skolastik siyaset teorisinin temalarının on beşinci yüzyılın başında "kent hümanistleri" olarak adlandırılan çevre tarafından nasıl ele alınıp geliştirildiğini inceledik. Bundan sonra perspektifimizi genişletmemiz ve *quattrocento* başındaki bu Floransalı yazarlarla, on dördüncü yüzyılda ortaya çıkmış bulunan daha geniş kapsamlı hümanizm hareketi arasındaki bağları ele almamız gerekiyor.

Trecento başında Arezzo ve Padova'da "hümanist" olarak adlandırmanın uygun düşeceği bir edebi hareketin başladığını zaten görmüştük. Bu hareketin kökleri retorik eğitimine dayanıyordu ve klasik tarih, şiir, felsefe çalışmalarıyla ve bunların taklitleriyle giderek daha fazla ilgileniyordu (krş. Kristeller, 1956, s. 544). On dördüncü yüzyılın ortasından sonra bu hareketin iki bakımdan ivme ve özgüven kazandığını, bunun *quattrocento* başındaki Floransalı hümanistler üzerinde derin bir etki yaptığını da söylemek gerek.

Önemli bir gelişme, antik dünyaya dair ham bilginin hızlı bir şekilde çoğalmasıydı. Özellikle manastır kütüphanelerinde en sevdikleri klasik yazarların başka yazılarını bulmak için sistematik araştırmalar yapan hümanistler, özellikle (Petrarca'nın deyişiyle) antik çağın "büyük dehası" olarak gördükleri Cicero'nun diğer metinlerini arıyorlardı.[11] Bu hazine avları çabucak bir dizi önemli keşfi beraberinde getirdi (Kristeller, 1956, s. 262). Cicero'nun *Bilindik Mektuplar*'ının tam metni 1392 yılında Salutati tarafından Milano'daki Katedral kütüphanesinde bulundu (Baron, 1966, s. 493). Tacitus'un ve Tukididis'in yazdığı tarihler ve Plutarkhos'un *Yaşamlar*'ının birkaçı yüzyıllar sonra ilk kez

[11] Bkz. Petrarca, *Kendi Cehaleti Üzerine*, s. 79.

tekrar keşfedildi ve erişilebilir hale getirildi (Kristeller, 1961, s. 14-17). Piskopos Landriani 1421 yılında Lodi'deki kütüphanede Cicero'nun *Bir Hatip Yaratmak* metninin eksiksiz bir el yazmasını buldu (Murphy, 1974, s. 360). Poggio Bracciolini ise 1414 ve 1418 yılları arasında Constance Konseyi'ne katıldığı sıralarda ziyaret ettiği kuzey manastırlarında bir dizi çarpıcı keşifte bulundu (Murphy, 1974, s. 357-8). 1416 yılında St. Gallen'de bir arama yaparken, Quintilianus'un dokuzuncu yüzyıldan beri kayıp olan retoriğinin eksiksiz bir versiyonunu ortaya çıkardı (Clark, 1899, s. 128). İki yıl sonra, anlaşılan Langres şehrinde, Statius ve Manilius'un şiirlerine, Lucretius'un felsefesine ve Cicero'nun kaybolduğu düşünülen çeşitli söylevlerine rastladı (Clark, 1899, s. 126n., 128).

Bununla birlikte en önemli gelişme, bu kadar yeni metnin bulunması sonucunda ve dolayısıyla da bu metinlerin esasında ne kadar farklı türdeki bir toplumun içerisinde –ve onun için– yazılmış olduklarının fark edilmesiyle birlikte, hümanistlerin antik dünyaya ilişkin yavaş yavaş farklı bir tavır takınmaya başlaması oldu. Klasik antikite üzerine o zamana kadar yapılan – ve Ortaçağ boyunca da gelgitli bir seyir izleyen– çalışmalar, Yunan ve Roma kültürü arasında radikal bir devamsızlık olduğu hissini yaratmayı başaramamıştı. Özünde hâlâ aynı uygarlığa ait olunduğu hissi var olmaya devam ediyor ve Latin dili, Jüstinyen'in kanunlarının hâlâ etkin bir şekilde yürürlükte olduğu, şehirlerin çoğunun eski Roma yerleşimlerinin üzerinde yaşamaya devam ettiği İtalya'dan başka hiçbir yerde resmi ve kültürlü çevreler tarafından böylesine yaygın bir biçimde gündelik hayatta kullanılmıyordu. Panofsky'nin de vurguladığı üzere, bu süregiden aşinalık hissinin yarattığı etki nedeniyle, Ortaçağ boyunca klasik gelenekle *yakınlaşmak* için atılan adımların hiçbirinde antik dünyanın kültürüne kendi terimleriyle yaklaşmak için yapılmış bir girişime rastlamıyoruz (Panofsky, 1960, s. 110-11). Bunun yerine, klasik biçimlerin kullanılmasıyla, bu biçimlerin hâlâ anlamlı olan mesajlar taşıdıklarına ilişkin vurgu arasında bir ayrışmayla, Panofsky'nin "ayrışma prensibi" dediği şeyle karşılaşıyoruz hep. Panofsky bu eğilime ilişkin sanat ve mimarinin Romanesk döneminden pek çok örnek sunar. Klasik süsleme öğeleri genel olarak bütünüyle eklektik bir şekilde kullanılır; Yunan ve Romalı figürler bir Ortaçağ manzarası içinde "baronlar" ve "hanımefendiler" olarak boy gösterir, Hıristiyan ritüellerine katılır ve hemen her zaman bütünüyle anakronik kıyafetler giyerler (Panofsky, 1960, s. 85-6, 102). Görmüş olduğumuz üzere, benzer bir bakış antik dönem retoriği ve felsefesi üzerine yapılan ortaçağ çalışmalarını da etkilemiştir. On üçüncü yüzyılın *dictator*'ları başlarını kuralların ne telkin ettiğinden kaldırıp, dikkatlerini "en iyi yazarlar" üzerine çalışmaya yönelttiğinde, Cicero'nun hitabet yazılarına büyük bir heyecanla eğilmişlerdi. Ama Cicero'nun, retorik eğitiminin hedeflerinden ve amaçlarından ne anladığını belirlemek için hiçbir

girişimde bulunmamışlardı. Tek yaptıkları Cicero'nun hitabet yazılarını geleneksel *Ars Dictaminis*'in mevcut çerçevesine yerleştirmek olmuştu.

Ne var ki, *trecento*'nun sonlarına doğru bütünüyle farklı bir tutumla karşılaşıyoruz. Panofsky'nin de belirttiği üzere, "klasik geçmişe ilk kez şimdiden ayrı bir bütünlük olarak bakıldı" (1960, s. 113). Yeni bir tarihsel mesafe anlayışına ulaşıldı ve sonuçta eski Roma uygarlığı, mümkün olduğunca kendi ayrı terimleriyle yeniden inşa edilip değerlendirilmeyi hak eden ve hatta buna ihtiyaç duyan bütünüyle ayrı bir kültür olarak görülmeye başlandı.

Bu değişimin çarpıcı bir simgesine Emperyal Roma'nın fiziksel kalıntılarına yönelik olarak benimsenen yeni tavırda rastlanabilir. Ortaçağ boyunca antik binalardan koparılan mermerlerin ticareti yapılagelmiş ve bu mermerlerden bazıları Westminster Abbey ve Aachen'deki Katedral'e kadar ulaşmıştı (Weiss, 1969, s. 9) Ne var ki, on beşinci yüzyılın başında, Flavio Biondo'nun *Restore Edilen Roma*'sındaki gibi telkinler yapan yazarlarla birlikte, bu türden bir vandallık neredeyse kutsala yönelik bir saygısızlık olarak görülmeye başlandı. İlk kez arkeolojik araştırmalar yapıldı ve antik kentin korunmasına çalışıldı (Robathan, 1970, s. 203-5, 212-3). Fakat bu yeni bakışın en önemli belirtisi anakronik olmayan bir klasik üslubun gelişimi oldu elbette. Buna ilk kez *quattrocento* başı Floransa'sındaki heykel ve mimariyle ulaşıldı: Ghiberti ve Donatello antik heykeltıraşlığın kesin biçimlerini ve tekniklerini taklit etmeye başlamışlar; Brunelleschi klasik binaların tam ölçeklerini ve oranlarını ölçmek için Roma'ya gitmişti. Onun çağdaş bir biyografisini yazan Antonio Manetti'nin de ifade ettiği üzere, mimarın niyeti Romanesk bir üsluptan ziyade sahiden Romalı olan bir üslubu "yenilemek ve açığa çıkarmaktı" (Panofksy, 1960, s. 20, 40). Bir kuşak içerisinde, benzer bir dönüşüm resim sanatını da etkisi altına aldı: Mantegna kendi fresklerine net bir klasisizm getirmeye başladı ve aynı değerler Floransa'da Pollaiuolo, Botticelli ve onların öğrencileriyle izleyicilerinden oluşan kalabalık bir grup tarafından kısa süre içinde benimsenip geliştirildi (Panofsky, 1960, s. 174-6).

Bizim buradaki argümanımız açısından hayati önem taşıyan nokta, aynı hikâyenin hümanistlerin on dördüncü yüzyıl boyunca antik retorik ve felsefe çalışmalarında yaptıkları devrim içinde anlatılabilecek olmasıdır. Bu hikâyenin kahramanıysa Petrarca'dır. Kendisi *Ars Dictaminis*'in klasik temelleriyle, asıl olarak hizmet etmesi tasarlanan pratik amaçlar arasındaki ayrışmanın üstesinden gelmeyi nihayet başarmıştı. Cicero'nun yazılarını alıp, önceden kurgulanmış bir retorik sanatlar eğitimi geleneğine yerleştirmeye çalışmak yerine, Cicero'nun retoriği ve felsefeyi birleştiren bir eğitime neden önem verdiğini –tam da Rönesans'ın tipik özelliği olan o tarihsel ruha uygun olarak– ortaya çıkarmaya çalıştı. Bu soruşturmanın sonucu, Seigel'in deyişiyle, "Petrarca'nın Ortaçağ İtalyan retoriğini, onun klasik köklerini ve kapsamını

yeniden keşfederek, böylece de meslekten retorikçilerin kendilerini Cicero imgesine göre yeniden şekillendirmesini sağlayarak dönüştürmesi" oldu.[12]

Petrarca her şeyden evvel Cicero'nun eğitimin esas hedeflerine ilişkin düşüncelerini yeniden keşfetti. *Tusculum Tartışmaları*'nda idealinden bahseden Cicero'nun da belirttiği gibi, eğitimin amacı belirli bir dizi teknik beceriye sahip bir adam ya da hatta tüm erdemlere erişebilecek "aklı başında" bir adam yaratmak değildi. Arzulanması gereken daha ziyade "diğerlerini gölgede bırakacak" o "tek erdemin" (*virtus*) işlenmesiydi. Hatta Cicero "erdem (*virtus*) kelimesinin er/adam (*vir*) kelimesinden geldiğini" savunur. Dolayısıyla ona göre eğer yalnızca "erdem sahibi olmak" değil, aynı zamanda "er kişi de olmak istiyorsak", elde etmeye çalışmamız gereken şey her şeyden evvel *virtus*'un bu özel niteliğidir (s. 195, 197). Tüm eğitimin temel amacı, böylece *vir virtutis*'in, yani adam gibi adamın, yetiştirilmesidir; bu öyle bir kişi olmalıdır ki, sahip olduğu karakter (tıpkı Shakespeare'in Brutus'tan bahsederken Antonius'un ağzından söylediği gibi) "Adamdı" denilerek özetleniversin.[13]

Petrarca Cicero'nun *vir virtutis*'in ya da gerçek adam gibi adamın şekillendirilmesindeki katkıları bakımından retorik ve felsefe çalışmalarına ayrıcalıklı bir yer verdiğini de keşfetti. Bu tema Cicero'nun en uzun ve en önemli retorik çalışması olan *Bir Hatip Yaratmak* eserinde özellikle ele alınmıştır. Hakiki bir *vir* her şeyden önce bilge bir adam olmalıdır. Dolayısıyla Cicero bu kişinin karakterinin eğitiminde ahlak felsefesi çalışmalarına merkezi bir rol verir. Fakat söz konusu kişi aynı zamanda bilgeliğini kullanabilmeli, felsefesini hayatıyla ilişkilendirebilmeli ve salt hikmet sahibi bir kişi olmanın ötesinde, bir yurttaş olarak gerekeni yapabilmelidir. Cicero'ya göre bunun anlamı, eğitimde retoriğe de bir o kadar merkezi bir yer verilmesi gerektiğidir. Retoriği değerli kılan şeyin "dinleyicileri vurgu yaptığı yöne doğru yöneltebilme gücü" olduğu söylenir (I, s. 45; ayrıca krş. I, 23-7). Bu nedenle de retoriğin, bilgeliği ve belagati birleştirerek hakikatin bilgisinin etkili bir şekilde iletilmesine imkân vermek, böylece filozofların en yararlı doktrinlerinin kamu işlerinin idaresinde gerçek bir etki yapabilmesini sağlamak gibi vazgeçilmez bir rol oynadığı ileri sürülür.

Petrarca'nın ve varislerinin hümanizmini yorumlamanın anahtarı, onların bu otantik klasik perspektifi tekrar keşfeder keşfetmez, kendilerini aynı Cicerocu ideallerin ateşli savunucuları haline dönüştürdükleri olgusunda yatar. Bunun sonucunda yalnızca eğitimin esas amaçları ve içeriği konusundaki mevcut fikirlerin değil, insanın doğası, kabiliyetlerinin kapsamı ve yaşamının

---

[12] Bkz. Seigel, 1968, s. 222. Ayrıca bkz. s. 31-2, 61, 215, 224. Petrarca'nın Ciceroculuğu ve bunun yarattığı etki konusunda Seigel'in güzel anlatımına çok şey borçluyum. Aynı temalara ilişkin bir başka değerli tartışma için ayrıca bkz. Whitfield, 1943, öz. s. 47, 104-5, 195.

[13] Bkz. *Julius Caesar*, V, v, 75. Antik dönemdeki eğitim ideallerine ilişkin bir anlatım için bkz. Marrou, 1956, öz. s. 98-9.

esas hedefleri konusundaki fikirleri de dönüşmesiydi. Bu bölümün geri kalanı işte bu dönüşümü çözümlemeyi deneyecek.

"Virtus" Kavramı

Hümanistlerin yaptığı ilk ve en temel hamle Cicerocu *virtus* kavramının altında yatan bir dizi varsayımı ayrıntılı bir şekilde açıklamak oldu: Öncelikle, insanların bu en üst düzey mükemmelliğe erişmesi aslında mümkündü; ikincisi, bu hedefe ulaşmak için doğru bir eğitim süreci elzemdi; nihayet böyle bir eğitimin içeriğinin ilgili retorik ve antik felsefe çalışmalarına odaklanması gerekiyordu.

Hümanistler, bu klasik değerler düzeninin benimsenmesiyle, derhal kendi retorik çalışmalarının değeri konusunda büyük bir sevince kapıldılar. Retoriğin ve felsefenin kilit önem taşıyan kültürel disiplinler olarak görülmesi gerektiği onlar açısından tartışmasız hale geldi (krş. Seigel, 1968, s. 61). Neredeyse usandıracak kadar uzun ömürlü olduğu daha sonra anlaşılacak bir öğreti de yaratmayı başarmış oluyorlardı böylece: Klasik eğitimin bir centilmen için tek mümkün eğitim biçimi olmakla kalmayıp, kamusal yaşantıya katılmak için mümkün en iyi hazırlık olduğu öğretisi.

Petrarca da bu argümanı *Kendi Cehaleti Üzerine* isimli incelemesinde sunar. Eser, Petrarca için "iyi bir adam, ama tahsilsiz" diyen dört genç skolastik felsefe öğrencisinin alaylarına yanıt olarak hümanist çalışmaları savunmak için 1367 yılında yazılmıştır (Wilkins, 1961, s. 210). Petrarca, cevabında Aristoteles üzerine çalışıp, "erdemin ne olduğunu" öğrenmenin yeterli olmadığının altını çizer. Aristoteles'in çözümlemesi "derinlemesine bir kavrayış" sağlayabilir ama "verdiği ders iğneleyip yakan sözlerden yoksundur." Bu sınırlılıkların kötürüm edici bir etkisi vardır, zira Aristoteles, okurlarını "erdemi sevmeye, günahtan nefret etmeye" yönlendiremez ve teorilerini pratik yaşamla doğrudan bir temas içine sokamaz (s. 103). Bu zayıflığın üstesinden gelmenin tek yolu retorik üzerine çalışmaktır, özellikle de Petrarca'nın "kendimi ondan koparıp alamıyorum" diye itiraf ettiği dehasıyla Cicero'nun retoriği üzerine (s. 85). Yalnızca bilgeliği belagatle birleştirmeyi, "konuşmanın en keskin ve en ateşli iğnelerini kalbin derinine batırmayı" öğrendiğimizde felsefenin gerçekten hayati görevini ifa etmeyi, yani dinleyicilerimizi yalnızca erdemler konusunda eğitmekle kalmayıp, onları erdemli eylemlerde bulunmaya itecek biçimde konuşmayı umabiliriz (s. 104). Teorinin ve pratiğin birliğine ilişkin bu görüşler, daha sonra on beşinci yüzyıl başındaki tüm Floransalı hümanistler tarafından benimsendi. Salutati, 1374 tarihli bir mektupta retoriğin önemini vurguladığı ve "belagatte bu kadar ustalaştığı" için Petrarca'yı över (I, 179). Bruni, *Diyalog*'unun çoğunda felsefe ve retorik arasında bir birliğe ihtiyaç duyulduğunu teyit eder ve böylesi bir sentezin timsalleri olarak Petrarca'ya ve

Cicero'ya dikkat çeker. "Felsefeyi Yunanistan'dan İtalya'ya getiren ve onu kendi belagatinin altından nehriyle besleyen" adam Cicero'yu yücelterek başlar (s. 54). "Bu türden çalışmaların tükendiği bir zamanda *studia humanitatis*'i yeniden kuran ve böylece kendimiz için bilgi edinmenin yolunu gösteren" adam dediği Petrarca'ya yönelik hoş bir sitayişle bitirir (s. 94).

Belagatin önemine ilişkin bu inanç bir kuşak içerisinde hümanistlerin amentüsü ve belirleyici karakteristiği haline gelmişti. Bunun sonucunda da retorik çalışmasına ilişkin hesapsızca yağdırmaya giriştikleri övgüler, fevkalade şatafatlı hale gelmeye başladı. Bunun iyi bir örneği, Retorik Profesörü Bartolommeo della Fonte (1446-1513) tarafından, 1481 yılının Kasım ayında Floransa'da verdiği ilk dersinin başında yapılan *Belagate Övgü Söylevi* başlıklı konuşmadır (Trinkaus, 1960, s. 91-4). Belagatte ustalık, diyordu dinleyicilerine Profesör, "bizim kendi işlerimiz için olduğu kadar kamusal faaliyetlerimiz için de" vazgeçilmezdir (s. 96). Bilgeliği belagatle birleştirebilen insan, "kötüleri cezalandırma, iyileri koruma, kendi ülkesini güzelleştirme ve tüm insanlığa faydalı olma" gücünü elinde tutardı (s. 96-7). İşte bu nedenle "belagat çalışmasının" "kamusal ve özel işlerde" diğer herhangi bir disiplinden "çok daha büyük avantajlar" sunduğu açıktı (s. 95). Kısacası onu "tüm insan ırkının öğretmeni" olarak görmeliydik (s. 99).

Cicerocu *virtus* idealinin yeniden ortaya çıkarılmasının ikinci bir etkisi, hümanistler arasında genç bir adamın eğitiminin her bir ayrıntısının –ona tam olarak neyin öğretilmesinin ve hangi öncelik sırasına göre öğretilmesinin lazım geldiğinin– en önemli meseleymişçesine ele alınması gerektiğine dair yeni bir anlayışın ortaya çıkması oldu. On beşinci yüzyıl başı itibariyle bir dizi hümanistin doğru konuların tam olarak öğretilmesini sağlamak için kendi okullarını açması bu inancın bir yansımasıdır. Bu gelişimin öncüsü olan Giovanni di Conversino'nun iki öğrencisi, hümanist eğitimciler arasındaki en etkili kişilerden oldular: Vittorino de Feltre 1423 yılında Mantua'da ünlü bir okul açtı ve Guarino da Verona, 1460 yılındaki ölümüne kadar otuz yıldan fazla Ferrara'da ders verdi (Hay, 1961, s. 154-5). Aynı bakışın bu dönemdeki bir başka izi, özgün bir ahlak ve siyaset düşüncesi türünün ortaya çıkışında görülür: *Podestà*'ya veya prenslere doğrudan tavsiyeler vermekle değil de, ileride bu önemli görevleri yerine getirecek kişilere sunulacak en iyi eğitim konusunda rehberlik eden bir tavsiye kitabı türüdür bu. Bu özelliği taşıyan ilk inceleme, Pier Paolo Vergerio'nun 1402 yılında yazdığı, kısa ama son derece etkili olan *Terbiye Üzerine* isimli elkitabıdır (Baron, 1966, s. 494). Vergerio'nun tartışmasının temel varsayımı, eğer gençken "ciddi ve liberal çalışmalarda" doğru tipte bir eğitim alırsak, bunun bize sonraki kariyerimizde "*virtus*'a ve bilgeliğe ulaşıp, onları uygulamaya dökebilmenin" en iyi teminatını sunacağıdır (s. 96, 102). Yazar, eğer amaç sahiden layığıyla bir *vir virtutis* yaratmaksa, o zaman

hangi müfredatı benimsememiz gerektiği sorusuna yeni ve özel bir ciddiyetle eğilir. Ona göre tarih bilgisi "ilk sırayı" almalıdır; ahlak felsefesi "önem bakımından daha sonra" gelir; "üçüncü çalışma dalı", "belagat sanatını öğrendiğimiz formel çalışma olan" retorik olmalıdır (s. 106-7). Bu bakış bir kuşak içerisinde prenslerin ve centilmenlerin düzgün eğitilmesi hakkında giderek kabaran bir hümanist rehber listesinde cisimleşti. Aynı varsayımları Maffeo Vegio'nun *Çocukların Eğitimi* başlıklı kitabında, Guarino'nun *Doğru Öğretme ve Öğrenme Düzeni* başlıklı anlatımında ve en önemlisi, Aeneas Sylvius Piccolomini'nin prenslerin eğitimine ilişkin Macaristan kralına yazdığı 1445 tarihli etkili mektubun ve beş yıl sonra yazdığı *Çocukların Eğitimi* isimli incelemesinin de aralarında olduğu eğitsel çalışmalarında buluyoruz (Garin, 1965, s. 76; Woodward, 1963, s. 180).

Vir virtutis idealinin yeniden canlandırılması bir başka etki daha yaparak, hümanistlerin bir adamın ne zaman kendisine sahiden iyi eğitimli diyebileceği biçimindeki eski soruya yeni ve özgün bir yanıt vermelerini sağladı. Geç Ortaçağ'a has olan pedagojik teori ve pratik ikiliğinin reddedilmesi de buna dahildi. O zamana kadar, biri centilmenler, diğeri "katipler" için iki farklı eğitim sistemine sahip olunması gerektiği genel varsayım olmuştu. Bu inanç on dördüncü yüzyıl boyunca Avrupa'nın kuzeyinde neredeyse evrensel kabul görmeye devam etmişti. Örneğin Petrarca'dan bir kuşak sonra yazmış olmasına rağmen, Chaucer'ın *Canterbury Hikâyeleri*'nde bu görülebilir. *Önsöz*'de anlatılan seyyahlardan biri Oxford'dan genç bir alimken, diğeri genç bir kavalyedir. İlki tüm zamanını Aristoteles felsefesi okuyarak geçirirken, ikincisi bütünüyle şövalyelik ideallerini tatbik etmek ve savaş sanatını öğrenmekle meşguldür. Ne var ki, *quattrocento* başı hümanistlerinin eğitsel yazılarına döndüğümüzde bu ayrımların kasıtlı bir biçimde aşındırıldığını görüyoruz. Bu gelişmeyi yansıtan ilk incelemelerden biri, Vergerio'nun *Terbiye Üzerine* isimli tavsiye kitabıdır. Kitap Ferraralı Umbertino'ya yönelik bir ithafla başlar ve genç senyöre övgülerin en büyüğü yapılır; çünkü "önünde ya Silah ya Kitap eğitimi vardı" ve "ne mutlu ki sen ikisinde de ustalaşmayı seçtin" (s. 103-4). Şimdi peşinden koşulacak ideal "Rönesans adamı" denilen, evrensel bir mükemmelliğe ulaşmak dışında bir amacı olmayan adamın idealidir. Onun kendisini yönetim, ilim ya da savaş sanatında bir uzman olarak düşünmesine müsaade edilmez. Ophelia'nın Hamlet için dediği gibi, "saraylının, askerin, bilginin, gözü, dili, kılıcı"nı birleştirmeyi başardığında, işte ancak o zaman, onun kendi eğitimini tamamlanmış saymasına izin verilir.[14]

Fakat *Uomo universale* [evrensel insan] idealinin benimsenmesinin en önemli sonucu, bunun hümanistleri tüm Augustinci insan doğası tasvirini reddetmeye sevk etmesidir. Aziz Augustinus *Tanrı Şehri*'nde, *virtus*'a ya da

[14] *Hamlet*, III, i, 159.

bütünüyle mükemmel insana ulaşma fikrinin, insanın kendi çabalarıyla erişmeyi umabileceği şeylere ilişkin küstah ve yanlış bir bakışa yaslandığını açıkça ortaya koymuştu. Ölümlü bir hükümdar erdemli bir şekilde yönetmeyi başarsa bile, böyle bir zaferin asla onun kendi gücünde değil, "yalnızca Tanrı'nın inayetinde" aranabileceğini de ileri sürmüştü. Dahası, Tanrı dualarına yanıt olarak böyle bir hükümdara "erdem bahşetmiş" bile olsa, onun en temelde bozuk olan doğası yüzünden "dürüstlükte mükemmelliğe erişemeyeceği" kesindi (c. II, s. 245).

Bu son derece tesirli olan argümanın etkilerinden biri, Ortaçağ boyunca insanın doğasına ve kabiliyetlerine ilişkin yapılan tüm ortodoks tartışmalarda, *virtus*'a erişme olasılığından bahsedilmemesi oldu; tıpkı kavramın (Panofsky'ye göre) ortaçağ sanatında tamamen namevcut olması gibi (Panofsky, 1960, s. 177). Elbette azizce eğilimleri olan bir adamın bir dizi bireysel erdeme sahip olmasının ve böylece büyük günahların çoğundan kaçınmasının mümkün olduğu kabul edilir. Ne var ki, Aziz Pavlus'un *Korintliler*'indeki öğretileriyle aynı hatta, *virtus generalis*'e yalnızca Tanrı'nın sahip olduğu ve bunun yalnızca İsa tarafından kişileştirildiği de hep varsayılmaktadır.[15] İnsanların bu türden seçkin faziletlere öykünebileceğine ilişkin tüm imalar otomatikman reddedilir ve III. Innocent'in *İnsanın Sefaleti Üzerine* isimli ünlü incelemesinde yaptığı gibi, "insan varoluşunun günahkâr hali" olarak adlandırılır. (s. 31).

Bu değerler Petrarca ve takipçileri tarafından kasıtlı olarak tersyüz edilir. Ancak insan doğasına ilişkin bu klasik dünya görüşüne geri dönülmesini, paganizme doğru bir geri dönüşle karıştırmamak gerekir. Bu kafa karışıklığına Burckhardt'ın *Rönesans Uygarlığı* isimli meşhur "antikitenin yeniden canlanışı" anlatısı boyunca sık sık rastlanır. Petrarca'nın ateşli bir Hıristiyan yazar olduğuna ve *quattrocento* başı hümanistlerine *virtus* gibi kilit önem taşıyan bir kavramın çözümlenişine ilişkin özünde Hıristiyan olan bir miras bıraktığına şüphe yoktur. Bu Petrarca'nın *Kendi Cehaleti Üzerine* isimli incelemesinde açıkça görülebilir. *Virtus*'a erişmenin özünde tüm bireysel erdemlere sahip olma meselesi olduğunu varsayar ve bu erdemlerin yalnızca antikitenin ahlakçıları tarafından övülen büyük erdemleri değil, Hıristiyan inancının temel erdemini de içermesi gerektiğini vurgular. "Olmadıkları zaman mutluluğun kesinlikle olamayacağı iki şeyin" "İman ve Ölümsüzlük" olduğunun altını çizer ve dünya görüşünü bilgeliği dindarlıkla bir tutarak özetler (s. 65, 75). Aynı kabuller tüm *quattrocento* başı hümanistleri tarafından tekrarlanır. Bunların, benzer bir *virtus* görüşünü geliştirdikleri pek çok anlatım içinden en açık olanı,

---

[15] Bkz. *Korintliler*, I, 24. Bu referansa ve içerimlerinin tartışılmasına ilişkin bkz. Mommsen, 1959b ve 1959c. Benim Augustinci *virtus* eleştirisine ve kavramın hümanistler tarafından yeniden diriltilmesine ilişkin anlatımların Mommsen'in çözümlemesine ve Maezzeo'nun (1967) ilk bölümde geliştirdiği temalara çok şey borçludur. Ayrıca bkz. Menut, 1943, s. 308-21.

Alberti'nin *Aile* üzerine yazdığı ikinci diyalogdur. Alberti'nin diyalogu, tartışan genç adamlardan birinin babası tarafından yapılan "*virtù* edinmeye harcamadığın tüm zaman kayıptır" uyarısıyla başlar (s. 137). *Virtù* kazanmanın ne demek olduğuna ilişkin çözümleme, mükemmel bir sosyal yaşam sürmek için geliştirilmesi gereken tüm erdemlerin tek tek sayılmasıyla devam eder. Öncelikle "insanları toplumda bir arada tutan" ve en önemlileri "adalet, eşitlik, özgürlük ve sevgi" olan erdemlere ihtiyaç vardır. Daha sonra hayatın güçlükleri karşısında bizi ayakta tutacak, "metanet, tutarlılık, sebat, kuvvet ve geçici şeyleri hor görmek" gibi başka bir dizi erdeme ihtiyacımız vardır (s. 141). Buraya kadarki çözümlemenin özünde Aristotelesçi olduğu söylenebilir, zira kökeninde dört büyük erdemin –adalet, akıl, ölçülülük ve cesaretin– olduğu inancının yattığı besbellidir. Bununla birlikte, bu çerçeve ikisi de tartışmasız bir biçimde Hıristiyan değerler sistemini yansıtan iki iddiayla tamamlanır. Birincisi, asla bu "büyük ve üstün erdemleri" kazandık diye böbürlenmememiz gerektiğidir, zira bu beceriyi "ruhlarımıza işleyenin" Tanrı olduğunu anlamamız lazımdır (s. 140). Diğer iddiaysa, "üstün ameller" yalnızca "erkekçe bir sebatla" değil, "bir doğruluk aşkıyla" ve kendini Yaratan'a sunmak için duyulan sürekli bir istekle gerçekleştirilmediği müddetçe, kimsenin hakikaten erdemli bir yaşam sürdüğünün söylenemeyeceğidir (s. 142).

Ne var ki, Petrarca ve talebelerinin ortodoks Hıristiyan ahlakçılardan başka bir şey olmadığını söylemek de yanıltıcı olacaktır. Bu yazarlar kendi *vir virtutis* anlatımlarını Hıristiyan bir çerçeveye oturtmuş olmalarına rağmen, söz konusu klasik ideali yeniden canlandırmış olmaları itibariyle insanın düşkün doğası hakkındaki hâkim Augustinci varsayımları net bir şekilde reddeder duruma gelmişlerdi. Bu reddiyenin gücü, Petrarca'nın *Ünlü Adamlar Üzerine* incelemesinin ilk versiyonunu yazmaya başladığı 1337 gibi erken bir tarihte bile görülebilir (Wilkins, 1959, s. 283). Petrarca burada saygıdeğer kişiler ve azizlerden oluşan alışıldık ortaçağ panteonunu hiç dikkate almaz. Onun kahramanları bütünüyle antik dünyadan alınmıştır ve her durumda onları seçmesinin sebebi olarak bu kişilerin hakiki *virtus*'u kazanmakta başarılı olmaları gösterilir. Kitapta Camillus'un yaşamının anlatıldığı bölümde "eğilip bükülmez *virtus*'u" nedeniyle ona bir övgü vardır; Marcellus'un yaşamında "ona şan kazandıran *virtus*'undan" bahsedilir; Scipio'nun uzun yaşam öyküsü, sevilen bir hümanist temayı açar ve Hannibal gibi bir barbarın canlılığı ve "hiddetinin", Scipio'nun Kartacalılara karşı giriştiği nihai ve ezici seferde gösterdiği *virtus*'un yanına bile yaklaşamayacağı fikri savunulur (s. 31, 133, 158). Bu hayat hikâyelerindeki hâkim kanı, hakiki *virtus*'un aslında kazanılabileceği ve ismini hak etmek isteyen her adamın her şeyden evvel onu kazanmak için mücadele etmesi gerektiğidir.

İnsanın doğasına ve kabiliyetlerine ilişkin bu anti-Augustinci bakış, *quattrocento* başı Floransa'sındaki hümanistlerce çok daha dikkat çekici bir şekilde tekrarlanır. Onlar da insanın aslında en üst düzeydeki mükemmelliğe erişme gücüne sahip olduğunu vurgulayarak yola çıkarlar. İşte tam bu noktada, bu yazarlar, bu fikre duydukları bağlılığın altını çizmek suretiyle Rönesans ahlak düşüncesinin en karakteristik *genre*'larından birini, "insanın mükemmelliğini ve onurunu" yüceltmeyi hedefleyen *genre*'ı icat etmiş olurlar. Bu türün en ünlü örneği Pico della Mirandola'nın 1848 yılında bu tema üzerine yazdığı söylevdir (s. 217). Ne var ki, bundan otuz yıl önce Giannozzo Manetti, III. Innocent'in *İnsanın Sefaleti*'ne ilişkin büyük karamsarlığını madde madde çürüten çok benzer bir incelemeyi zaten kaleme almış bulunuyordu (Trinkaus, 1970, s. 177). Manetti'nin son derece özgüvenli yanıtı, İtalyan Rönesansı boyunca tekrar tekrar dile getirilecek bir düşünceyle kapanıyordu: İnsanın "ölçüye gelmez onuru ve mükemmelliğine" ve tabiatının sahip olduğu "sıradışı meziyetler ve nadir ayrıcalıklarına" dair neredeyse rahatsız edici bir güvene sahip bir düşüncedir bu (s. 102, 103).

Floransalı yazarların vurguladığı ikinci iddia, böyle bir mükemmelliğe ulaşmaya ehil olduklarına göre, insanların *virtus* arayışını hayatlarının asıl amacı haline getirmek gibi bir görevleri olduğudur. Salutati bu görüşe duyduğu bağlılığı 1369 gibi erken bir tarihte ifade eder ve o yıl yazıştığı birini "diğerleri zenginliği, şerefi ve gücü övedursun", "ben *virtus*'un kendisine duyduğum hayranlığı daima muhafaza ediyorum" diye temin eder (I, 79). Manetti *İnsanın Onuru* isimli incelemesinde de aynı temayı ele alarak Cicero'nun hakiki *vir* ile *virtus* arayışı arasında kurduğu bağlantıyı zikreder ve incelemesini "Başlıca amacınız *virtus* olsun" talimatıyla bitirir (s. 102). Alberti ise *Aile* üzerine ilk diyalogunun sonunda *virtus*'un kendisinin "mükemmel ve oturmuş bir tabiattan başka bir şey olmadığını" ileri sürerken, bu taleplerin altında yatan dünya görüşünü özetlemiş olur (s. 80).

Son olarak hümanistler insanın kabiliyetlerine ilişkin bu görüşü, acil bir vatanseverlik çağrısı haline getirmişlerdir. Roma Cumhuriyeti'ni dünya tarihindeki en büyük *virtus* kaynağı olarak gördükleri için, modern *Regnum Italicum*'un geçmişte tırmandığı doruklardan böylesine uzağa savrulmuş olmasına hayıflanır ve yurttaşlarına kendi topraklarının antik şanını yeniden inşa etme çağrısı yaparlar. Sık sık bir umut olarak dillendirilen bu talep Petrarca'nın *virtus* tartışmasında merkezi bir yere sahiptir ve onun ünlü "Benim İtalyam" *canzone*'sinde [*şarkı*] çok güzel bir biçimde vücut bulur. Şöyle der bir dize (Edward Dacres'in o güzel on yedinci yüzyıl tercümesiyle):[16]

---

[16] Dacres'in 1640 yılında tercüme ettiği Machiavelli'nin *Prens*'i bu dizelerle biter. Dacres'in tercümesini George Bull'un *Prens* tercümesinden uyarladım, s. 138. Dizelerin orijinali için bkz. Petrarch, *Il Canzoniere*, ed. Scherillo, s. 279.

Erdem kazanacak hiddete karşı savaşını
Ve kavga dövüş yakında alıp gidecek başını;
Çünkü ne ölüdür eski Romalının yiğitliği,
Ne de sönmüştür İtalyanların göğsünün ateşi.

Salutati aynı savaş nidasını 1377 yılında yazdığı Roma halkına seslenen bir açık mektupta devralır. Yazar burada onlardan "antik *virtus*'u hatırlamalarını" ve Papalığın "İtalya'yı harap etmek" için yaptığı tiranca girişimlere direnmelerini ister.[17] Ve Bruni de *Kaside*'sinde eski Roma'nın "şimdiye kadar gelmiş geçmiş tüm Cumhuriyetlerinden" "daha çok *virtus* örneği" gösterdiğinde hemfikirdir ve bu ruhun bir parçasının Floransa'da tekrar doğmuş olabileceğine ilişkin umudunun çok daha güçlü olduğunu ifade eder. Floransa'yı da "yalnızca ihtişamı ve asaletinden" ötürü değil, "*virtus*'u ve başardığı şeyler" için över (s. 244, 251).

"Vir Virtutis"in Sahip Olduğu Güçler

İnsanların en üst düzeydeki mükemmelliğe erişme kabiliyetlerinin olduğunu ileri sürmek demek, onların bu hedefe erişmenin önündeki tüm engellerin üstesinden gelme kabiliyetlerinin olduğunu ima etmek demektir. Hümanistlerin insanın tabiatı hakkındaki görüşlerinin, onları insanın özgürlüğüne ve sahip olduğu güçlere dair böyle iyimser bir çözümlemeye vardırdığını kendileri de memnuniyetle kabul ederler. Dolayısıyla da *vir virtutis*'in kendi kaderini şekillendirebilen ve toplumsal dünyayı kendi arzularına göre yeniden inşa edebilen yaratıcı bir toplumsal güç olduğuna ilişkin coşku verici bir anlatım sunarlar.

İnsanlık durumunu açıklamanın en iyi yolu, bunu insanın iradesiyle talihin [*fortune*] inatçılığı arasındaki bir mücadele olarak düşünmektir diyen klasik inanca geri dönerek başlarlar. Romalılar Jüpiter'in kızı olan tanrıça Fortuna'ya* tapmışlardı (Patch, 1922, s. 133). Fortuna'nın insan hayatı üzerinde büyük bir gücü olduğuna inanmışlar ve onu insanların kaderini sadece kendi kaprislerine göre oradan oraya döndürdüğü bir dümenle resmetmişlerdi. Bununla birlikte, tamamıyla idare edilemez de değildi. Hakiki *virtus*'a sahip bir adam onu baştan çıkarabilir, hatta zapt edebilirdi. Rönesans ahlakçılarının dirilttiği şey, *virtus* ve *fortuna*'nın işte bu klasik yanyanalığı ve ona eşlik eden, talihin cesur olanlara iltimas geçtiği inancıydı. Böyle diyerek benimsemeye yöneldikleri hayat anlayışının en parlak tasvirlerinden birini, *Medeniyet*

---

[17] Bu mektup için bkz. Saltutati, *Epistolae*, ed. Rigacci, c. II, s. 141, 143.

* Denizler tanrısı Fortuna, deniz ticaretinin burjuva kültürünün oluşmasındaki rolünü anlatır biçimde, İngilizceye "*fortune*" olarak girmiştir. Bu kavram aynı anda hem Türkçedeki talih, kısmet, baht anlamına gelir, hem de servet, zenginlik anlamına.

ve Rönesans isimli eserinde Alberti'nin karakterini tartışan Burckhardt sunmuştur (Burckhardt, 1960, s. 87). Gayrimeşruluk lekesiyle doğan, yoksulluğun sıkıntılarını, sürgünde hor görülmeyi ve hastalık tehdidini bilen Alberti, talihin tüm darbelerini karşılaştığı bir dizi zorluktan ibaret saymış ve iradesiyle tek tek her birinin üstesinden gelmişti. Sonuçta, büyük *virtus*'uyla Fortuna'nın saldırılarını bütünüyle zapt etmeyi başarmış, en büyük ödül olan ölümsüz bir ünü ve şanı onun kıskanç ellerinden zorla almıştı.

İnsanlık haline ilişkin bu klasik dramatizasyonun yeniden canlandırılması, Augustinci Hıristiyanlığın hâkim varsayımlarından neredeyse Pelagiyusçu bir sapmayı temsil eder. Aziz Augustinus'un *Tanrı Şehri*'nin IV. Kitabında Roma çoktanrıcılığına karşı kararlı saldırısı aslında (Jüpiter'i ve önemsiz tanrıları tartıştıktan sonra) ikiz tanrıçalar olan Virtus ve Fortuna'ya odaklanıyordu (c. II, s. 65, 71). Bu güçlerin tapınma nesnelerine dönüşmesinin altında iki büyük hata olduğunu bulmuştu. Bunlardan birincisi, talihin tanrılaştırılmasının Tanrı'nın ilahi takdirinin mübarek gücünü reddetmek anlamına da geleceği gerçeğidir. Aziz Augustinus yanıtında sürekli olarak "insanlığın krallıklarının" "takdiri ilahi" sayesinde kurulduğunu ve bunun asla "uluorta ya da tesadüfen" gerçekleşmeyeceğini vurgular. Çünkü burada söz konusu olan "şans tanrıçası Fortuna değil" Tanrı'nın kendisidir (II, s. 125, 135). Tüm dünya Tanrı'nın ilahi ve amansız takdiri ile yönetildiği için, *fortuna* ve *virtus* arasındaki bir çarpışmadan bahseden klasik düşüncenin varsaydığı gibi, kişinin kaderini kendisinin şekillendirmesinin söz konusu olamayacağını anlamamak da bir diğer hataydı. İşin gerçeği, insanların büyüklüğe ulaşma kabiliyeti varsa, bu yalnızca Tanrı öyle istediği içindi: Söz konusu olan güç "bir tanrıça değildir, bir Tanrı vergisidir" (II, s. 71).

Bu iki iddia ortaçağın ahlak ve siyaset düşüncesinin hâkim kabulleri olmaya yazgılıydılar (Pocock, 1975, s. 39-43). On dördüncü yüzyıl gibi geç bir tarihte bile bu görüşlerin Floransalı *dictator*'lardan ve siyaset çalışmaları vesilesiyle Dante'den tartışmasız bir destek gördüğünü gözlemliyoruz. Latini, *Hazine Kitapları*'nda "Talihin iyilikleri"ni tartışırken, talih ve takdiri ilahinin aynı şey demek olduğunun altını çizer; "daha ziyade bilgelerin dediklerine, yani güçlüleri aşağı atanın ve çelimsizleri yükseltenin Tanrı olduğuna inanmalıyız" diyerek klasik "kör talih" inancını reddeder (s. 279). Dante, *Monarşi* isimli eserinde Romalıların "dünyaya yayılmasının" araçlarından bahsederken, olayların temel belirleyeninin insanın iradesi değil, Tanrı'nın ilahi takdiri olduğu konusunda çok katıdır. Romalıların "üstünlüklerini yalnızca silahlı güce borçlu oldukları" inancını, "sığ bir görüş" olarak damgalar, zira onların iktidara gelişlerinin ardında yatan "inandırıcı takdiri ilahi işaretlerini" göremektedir (s. 29). Daha sonra *Cehennem*'in yedinci kıtasında talihin gücünü tartışırken, Fortuna'nın ilahi bir araç, "dünyanın iyiliklerini" dağıtmak için

Tanrı tarafından atanmış bir "genel vekil ve rehber" olduğu yönündeki özünde Boethius'çu fikri savunmaya devam eder (s. 73).

Petrarca'ya ve takipçilerine geldiğimizdeyse, Augustinus'un geçersiz kılmaya çalıştığı klasik insanlık hali imgesini yeniden inşa etmeye yönelik planlı bir girişimle karşılaşıyoruz. Evvela, hümanistler insanın eylem kabiliyetinin sınırlandırıldığı yerlerde harekete geçen belirleyici unsurun takdiri ilahinin amansız gücü değil, talihin kaprisli gücü olduğu iddiasını geri getirdiler. Bu hayati kavramsal değişimin belki de en açık kanıtını Alberti sunar. *Üç Diyalog* isimli çalışmasında Fortuna'nın korkunç güçlerinden bahsederken, ona "üstün tanrıça" diye seslenir; yalnızca onun "Tanrıları gökyüzüne gönderdiğini" ve "canı istediğinde onları kovmak için dalkavuklarını kullandığını" ileri sürer (s. 33). *Aile* üzerine olan diyaloglarında Fortuna'nın rolünü tartışırken, onu, insan işlerine rehberlik eden ve onları kesintiye uğratan büyük güç olarak resmeder. Fortuna'nın hayatlarımızı ne kadar çok etkilediğini "deneyimlerimizden biliriz" der. Üstelik talihin kuşatıcı güçlerini tarif ederken, daha sonra Machiavelli'nin *Prens*'iyle ünlü olacak aynı mecazı kullanır; "çağın gelgitleri ve talihin coşkun seli" dediği şeylerden mutluluğumuzun önündeki en büyük engeller olarak bahseder (s. 106, 143).

Talihin kaprisli bir tiran olduğuna ilişkin bu anlayış, bazen hümanistleri son derece kötümser bir ruh haline sokar. Ömrünün son yıllarında *İnsanlık Halinin Sefaleti* başlıklı bir inceleme yazan ve "talihin insanlığın meseleleri üzerinde sahip olduğu ehliyetten ve güçten" ötürü hayıflanan Poggio'da bu hava hissedilir (s. 89: krş. Trinkaus, 1940, s. 84-92). Fakat bu klasik insanlık hali manzarasına geri dönülmüş olmasının asıl etkisi, insanın talihin gelgitlerine karşı mücadele edebilme, onun gücünü yönlendirip zapt edebilme ve böylece en azından bir yere kadar kendi kaderinin efendisi olabilme becerisine dair yeni ve heyecan verici bir anlayışın hümanistler arasında doğması oldu.

Bu iyimserliğin önemli bir yansıması hümanistlerin irade özgürlüğü kavramına yapmaya başladıkları yeni ve çarpıcı vurguda görülebilir. İnsanın onuru üzerine yazdıkları incelemelerde en açık haliyle görülür bu. O zamana kadar insanın mükemmelliği ve evrendeki eşsiz yeri üzerine yapılan tartışmaların çoğu, onun ölümsüz bir ruha sahip olduğuna odaklanma eğilimindeydi. Yeni yaklaşımın başlangıcı ilk kez Petrarca'nın *İyi ve Kötü Talihe Karşı Çareler* isimli anlatısında sezilebilmektedir (Trinkaus, 1970, s. 179, 190-3). Bundan sonra hümanistler Petrarca'nın yaratılışı itibariyle insanın kendi kaderini kontrol etme kabiliyeti olduğuna ilişkin inancını giderek daha fazla benimsemeye yöneldiler. Manetti insan onuruna duyduğu saygının nedenlerinden biri olarak, onun "aklın ve iradenin işleyişi" sayesinde kendi yazgısına şekil verme becerisini gösterir (s. 193). Pico della Mirandola'nın *İnsan Onuru Üzerine Söylev* çalışmasının merkezi temalarından biri, bireyin serbest ve yaratıcı güçlere sahip olduğu fikridir. Pico'nun düşüncesinde Tanrı insanı yarattığında, ona

seslenmiş ve evrendeki eşsiz yerini açıklamıştır. Ona göre Tanrı, tüm diğer varlıkların "bizler tarafından buyrulan yasalarla sınırlı ve bağlı" olduğunu ortaya koymuştur. Yalnızca insan "sınırlandırılmamıştır", ona "kendi özgür iradesi" bahşedilmiştir. Tanrı'nın insanlığı bu şekilde "dünyanın merkezine" yerleştirmiş olmasının sebebi, insanların "seçme özgürlüğü sayesinde" kendi karakterlerini yaratabilmesini ve şekillendirebilmesini istemesidir (s. 225).

Aynı inanç, hümanistleri dünyadaki her şeyin takdiri ilahi tarafından düzenlendiğini inkâr etmeye götüren özgüvende de görülür. On dördüncü yüzyıl Floransa'sının vakanüvisleri üzerine yakın zamanda yaptığı bir çalışmada Green'in de gözlemlediği üzere, bu tavır kısa süre içinde hümanistlerin tarih yazımına yönelik yaklaşımında iyice belirgin hale gelir. Compagni'de hâlâ varlığını sürdüren, Takdiri ilahi'yi Talih'le bir tutma ve onu bir kanun gibi görme fikri, yerini Talih'in şanstan başka bir şey olmadığı, dolayısıyla insanın sorumluluğunun ve seçimlerinin olayların akışında önceki tarihçilerin sandığından çok daha büyük bir rol oynadığı anlayışına bırakmaya başlar.[18] Kısa süre sonra aynı görüş dinsel inanç konusundaki bir dizi hümanist tartışmada kendini göstermeye başlar. Pico'nun sözde bir bilim olan astrolojiye yönelik yıkıcı saldırısının altında, güçlü insanın özgür olduğu anlayışı yatar. Alberti'nin *Din Üzerine* başlıklı diyalogu gibi, "üzüntülerimizin kaynağını" oluşturan şeyin "yazgı ya da kader" olduğu fikrini "insanların kederlerinin nedeninin yine insanların kendisi" olduğunu söyleyerek kesinkes reddeden bir çalışmada bu bütünüyle açıktır (s. 29-30; krş. Garin, 1965, s. 108-11).

Hümanistler, tüm bu varsayımları Garin'in "Rönesans'ın tipik motifi" dediği bir doktrinde özetlerler: İnsanların kendi *virtus*'larını *Fortuna*'nın gücünü alt edecek biçimde kullanmaları daima mümkündür (Grain, 1965, s. 61; krş. Kristeller, 1965, s. 59-60). Bu ana temanın en iyi ifade edildiği yerlerden biri Alberti'nin *Aile* üzerine yazdığı diyalogların önsözüdür. Yazar, "bir zamanlar en mutlu ve en ünlü" olan pek çok eski ailenin neden "artık yok olup gittiği" sorusunu sorarak başlar. Pek çok insanın bunun "dönek ve kaprisli" Talih'in gücü nedeniyle böyle olduğuna inandığına dikkat çeker. Bu insanlar talihin "büyük şeref, ün, övgü, yetki ve zarafetle bezeli ... erdemli adamların büyük ailelerini" alıp, onları "yoksulluğa, yalnızlığa ve sefalete" fırlatıp atabileceğini tahayyül ederler (s. 27). Ne var ki, ona göre böylesi açıklamaların "Talihe yönelttikleri suçlamalar adaletsizcedir" (s. 28). Alberti, "insanları çoğu, paylarına düşen iyi ya da kötü şeylerden kendileri suçludur" diyen çok daha cesur ve tipik hümanist görüşü vurgular (s. 28). Dolayısıyla, Talih'in büyük aileleri mahvedebilmesi ancak bu aileler *virtus*'larını kaybetmişlerse mümkün olabilir. Bunun kıssası, "erkekçe virtù'muzu" koruduğumuz sürece, "rezil Talih bize

[18] Bkz. Green, 1972, öz. s. 57-9. Ayrıca krş. Gilmore, 1956, s. 59. Compagni'nin Talih ve Takdiri İlahiyi bir tutmasına ilişkin bkz. s. 74, 150, 234, vs.

karşı dursa bile" "şanın doruklarına" erişmeye devam etmenin ve "en büyük, en yüce amelleri" gerçekleştirmenin daima mümkün olduğudur (s. 32).

İnsanın yaratıcı güçlerine yapılan bu vurgu, Rönesans hümanizminin en etkili, en karakteristik doktrinlerinden biri haline geldi. Öncelikle insanın kişiliğine duyulan yeni bir ilgiyi yüreklendirdi. İnsanın kendi karakterinin mimarı ve kâşifi olmak için özgürlüğünü kullanmasının mümkün olduğu düşünülmeye başlandı. Bu durum, on altıncı yüzyıl edebiyatının çoğunda psikolojik derinliğin giderek büyümesini ve daha sonra Montaigne'i tüm yaratıcı enerjisini kendi doğasını araştırmaya yönelten iç gözlem arzusunu açıklamamıza yardımcı olur. Aynı dünya görüşü, insanın çevresiyle olan ilişkisine dair yeni bir bakışın da yaygınlaşmasını sağladı. Fiziksel dünyada bir dönüşüm yaratmak için insanın kendi güçlerini kullanmasının mümkün olabileceği fikri zemin kazanmaya başladı. Bu, bir yerden sonra, esrarengiz hünerlerini doğanın sırlarını ortaya çıkarmak için kullanan iyi kalpli büyücü demek olan *magus* kavrayışının çarpıcı bir biçimde ortaya çıkışını beraberinde getirdi. Bu Faustçu figür, Pico'nun *İnsan Onuru Üzerine Söylev*'inin asıl kahramanıdır; gerçek bir filozof olarak selamlanır ve ondan "dünyanın kuytularında, doğanın derinliklerinde ve Tanrı'nın mahzenleriyle bilinmezliklerinde gizlenen mucizeleri" ortaya çıkarması istenir (s. 249). Daha dünyevi bir düzeyden bakıldığında, insanın doğal yaratıcılığına yapılan aynı vurgu, çalışmanın ahlaki bir önem taşıdığına ilişkin bir o kadar etkili doktrine zemin hazırladı. Bu doktrini Püriten bir miras olarak düşünmeye alışkınızdır, ama Püritenlerin on altıncı yüzyıl sonunda yaptıkları emek övgüsünün bu kadar ilgi çekmesinin, kısmen onun bir yüzyıldan fazla önce Rönesans hümanistleri tarafından propagandası yapılan benzer bir doktrinle uyuşması olduğu ileri sürülebilir. Manetti, insanın kendine özgü onurunun, onun çalışma kapasitesiyle yakından ilişkili olduğu fikrini çoktan benimsemişti. "Faaliyet olmadan zevk olmaz", der; "her faaliyette biraz zahmet vardır ve aynı şekilde aldığımız haz, uğraşlarımızdan herhangi birine harcadığımız emeğe eşittir, hatta ondan daha fazladır" diye ekler (s. 95). Aynı akide *Aile* üzerine diyaloglarında Alberti tarafından, üstelik çok daha ateşli bir şekilde vazedilir. Bize "aylaklıktan ve tembellikten nefret etmemiz" talimatını veren yazar, "üstün sanatlar üzerine çalışmayı sevmeden, gayretle çalışmadan, zorlu erkekçe işlerle uğraşmadan" "şana ve şerefe ulaşmayı" bekleyemeyeceğimizi söyler (s. 138). Manetti'de olduğu gibi, insanın güçlerine ilişkin övgüler, belirgin bir Püriten inançla son bulur: Bir yandan "aylaklık kadar onursuzluğa ve kepazeliğe yol açan başka bir şey olmadığı" konusunda uyarılırız; öte yandan da bize "insanın yan gelip yatmak ve aylaklık içinde çürümek için değil, ayağa kalkıp eylemek için doğduğu" hatırlatılır (s. 138, 139; krş. Garin, 1965, s. 43-4).

Hümanistler insanın en üst düzey mükemmelliğe erişmesinin mümkün olduğunu iddia ettikten sonra, anlatımlarını insanların kendi hayatlarını *vir*

virtutis'e ulaşmaya adamalarının neden yerinde olacağını açıklayarak sonlandırırlar. Bu da onları gerçek *virtus*'a sahip bir adamın, bu en soylu kabiliyetlerini tam olarak kullanarak elde etmeyi bekleyeceği armağanları tarif etmeye götürür. Hümanistlerin *vir virtutis*'in nelere layık olduğunu ifade ederken kullandıkları dilin, İncil'in onaylı versiyonunda Tanrı'nın nelere layık olduğunu tarif etmek için kullanılan dile ne kadar benzediğini görmek, bu dönemde hümanistlerin insanın sahip olduğuna inandıkları Tanrısal niteliklerin kapsamı hakkında neler düşündüklerine dair iyi bir fikir verir: Her iki yerde de böylesi emsalsiz bir mükemmelliğin şanlı, şerefli ve methiye dolu bir hürmete layık olduğu söylenir.

Bu bakış açısı yine Augustinci Hıristiyanlığın varsayımlarına yönelik doğrudan bir saldırı barındırır (Lida de Malkiel, 1968, s. 89). Aziz Augustinus, *Tanrı Şehri*'nde sözünü sakınmamış ve "övülme sevgisinin bir günah", şeref arayışının "ölümcül bir nosyon" olduğunu ve "şanın erdeme tabi kılındığı yerde hakiki bir erdem olamayacağını" ilan etmişti (c. II, s. 207, 209, 243). Bu yargılara varmanın nedeni olarak da, böylesi fani bir değerler sisteminin Hıristiyan yaşantısının asıl önceliklerini tersine çevireceği gösterilir. "Yürekteki şan tutkusunun Tanrı korkusundan ya da sevgisinden daha güçlü olması" durumunda, bunun "sahici bir imanın [büyük] düşmanı" olması kaçınılmazdır. Tek kurtuluş yolu "dürüstlük sevgisinin şan tutkusunu geçtiğinden" emin olmaktan geçer (II, s. 211).

Dünyevi olana düşkün olunmaması için yapılan bu uyarı daha sonraki Hıristiyan ahlak düşüncesinin en güçlü seslerinden biri haline geldi. Örneğin, III. Innocent'in *İnsanın Sefaleti*'ndeki tartışmasına baktığımızda, "hırslı adam" figürüne karşı olası en güçlü ithamlarla karşılaşıyoruz: bu adam, "azgın kibri" ve "hastalıklı egemenlik arzusu" nedeniyle "şiddetli bir şeref düşkündür" (s. 49). Aquinas'ın *Prenslerin Yönetimi Üzerine* isimli incelemesi gibi daha sonra yazılan incelemelerde bile özünde aynı değerler sisteminin savunulduğunu görürüz. Aquinas'a göre "dünyevi şerefin ve şanın" "krallık görevinde bulunanlar için yeterli bir ödül" olduğunu düşünmek çok ciddi bir hatadır (s. 241). Aziz Augustinus'un "dünyevi ve fani şerefin" peşinde koşanlara yönelik eleştirisini alıntıladıktan sonra, iyi yöneticilerin "görevlerini kof bir şan kazanma hevesiyle değil, mübarek ilahi varlığa duyulan sevgiyle yerine getirmeleri gerektiğinin" altını çizer (s. 243-4).

Burada da Petrarca ve takipçilerinin ahlak ve siyaset yazıları tamamen zıt bir bakış açısı sunar. Ne var ki, tıpkı *virtus* tartışmasında olduğu gibi, onların klasik perspektifini saf pagan hayat anlayışıyla karıştırmamak önemlidir. Hümanistler, günahlardan kötü oldukları için kaçınmak ve erdemlere de kendileri başlı başına iyi oldukları için ulaşmaya çalışmak gerektiği yönündeki temel Hıristiyanlık doktrinine sadık kalmaya devam ederler. Alberti'nin *Aile*'de vurguladığı gibi, "çirkin dalavereleri" "insana uygun olmadıkları" için

bir kenara atmalı ve erdem yolunu izlemelidir, çünkü onun "kendi büyük armağanları vardır" ve "ister istemez kendine şükrettirir" (s. 41, 301).

Bununla birlikte, erdemin kendisinin başlı başına bir ödül olduğunu demeye getiren böylesi durumu kurtarma ifadeleri, aslında bilgiç söylenmelerden ibarettir. *Virtus*'a sahip bir adamın asıl hedefinin ve insanın kendisini en üst mükemmellikteki bir hayata adamasının temel sebebinin, mümkün olan en büyük şerefe, şana ve şöhrete ulaşma umudu olduğu yönündeki safkan hümanist inancın gelişmesini geciktirmekten başka bir şey yapmaz böylesi fikirler. Bu safkan hümanist fikrin tarihsel gelişimi içerisindeki en belirleyici anlardan biri, ne zamandır Roma'nın "büyük şairi ve tarihçisi" olarak taç giymeyi arzulayan Petrarca'nın bu hedefine nihayet eriştiği 1341 yılıdır (Wilkins, 1943, s. 155, 158-9, 171). Petrarca'nın defne tacı aldıktan sonra verdiği yanıt şairlik mesleği üzerine bir konuşmadır. Burada yazar bir kalem ehlinin en büyük özleminin kendisini "şana layık", "ismini ölümsüz" kılmak olduğunu ilan eder (Wilkins, 1943, s. 174). Sonraki kuşak boyunca bu yaklaşım Petrarca'nın izleyicilerinin elinde insanın doğasıyla, eğitimin amaçlarıyla ve insan hayatının asıl hedefleriyle ilişkili dört başı mamur bir ideolojiye dönüştürülmüştür. Sonuçta ortaya çıkan dünya görüşüne ilişkin en iyi özetlerden biri, yine Alberti'nin *Aile* üzerine diyaloglarının sayfaları arasında bulunabilir. Alberti "Doğa, bütünüyle uyuşuk ve körelmiş bir akla sahip olmayan herkesin içine büyük bir övgü ve şan arzusu yerleştirmiştir" varsayımıyla başlar (s. 84). Bu da onu eğitimin öncelikli amacının genç adamlara "şeref ve övgü yolunda" rehberlik etmeye, onları "erdem ve şeref yoluna" yönlendirmeye, onlara bunun aynı zamanda "şan ve şöhret yolu" olduğunu söylemeye götürür (s. 40, 81). Bu eğitimin değerinin, "şerefin güzelliğini, şöhretin hazlarını ve şanın ulviliğini" hayattaki diğer tüm şeylerin üstünde tutan gerçek bir *vir virtutis*, adam gibi bir adam yaratmasında olduğu söylenir (s. 202).

Machiavelli'nin şüpheciliğine rağmen, en azından on altıncı yüzyılın sonuna kadar fiyakalı Rönesans centilmeni figürü bir ideal olarak kaldı (krş. Bryson, 1935, s. 1-14). Bu centilmenin eğitimine ilişkin bir dizi varsayım hâlâ varlığını sürdürüyor. Yirminci yüzyılda üniversite öğrencileri hâlâ "şereflendirilmek" isteyen kişiler olarak tasvir edilir ve çalışmalarının sonunda ya *cum laude* veya *suma cum laude* dereceleri alarak tipik bir şan kazanırlar. Bununla birlikte, varlığını sürdüren böylesi tuhaflıklar bir yana, *vir virtutis* eksenindeki ideoloji en azından Avrupa'nın kuzeyinde on yedinci yüzyılın ortası itibariyle büyük oranda ortadan kayboldu. Sürekli öne sürdüğü şeref düsturu ve dinmek bilmeyen şan susuzluğuyla Rönesans'ın bu tipik kahramanı, insanın kendini korumak yönündeki doğal içgüdüsünü kasten yok sayması bakımından biraz gülünç görünmeye başladı. Söz konusu içgüdü Falstaff tarafından, insanlara "yaralarının acısını dindirmeyi" öğretmeden onları savaşa süren "şere-

fi" suçladığı ünlü kıyıcı eleştirisinde azimle savunulmuştu.[19] Bu temel idealin çekincesizce bir kenara atılmasının ardından, erdeme, şerefe ve şana dair tüm varsayımların yapısı önce Rochefoucauld'nun ironik inançsızlığı ve Hobbes'un öz-çıkarın evrenselliğine ilişkin geliştirdiği rakip teorilerle zayıfladı, kısa bir süre sonra da çöktü (krş. Hirschmann, 1977, öz. s. 9-12).

Hümanistler ve Rönesans

Quattrocento başı Floransa'sındaki toplumsal ve siyasal teorinin önceki iki entelektüel gelenekten filizlendiğinin söylenebileceğini görmüştük: Biri ortaçağ *dictator*'larının, diğeriyse on dördüncü yüzyıl sonu Petrarcacı hümanistlerin geleneğiydi. Öte yandan bu, Rönesans hümanistlerinin yazılarını mevcut düşünce akımlarının bir devamı ve gelişmiş hali gibi görerek onları tam olarak açıklayabileceğimiz anlamına da gelmiyor. Bu uyarı önemlidir, zira *dictator*'lardan hümanistlere uzanan pürüzsüz bir soy çizgisi olduğu varsayımının izine Kristeller'in Rönesans kültürünün evrimine ilişkin etkili anlatımında da rastlanır. Yazar, örneğin "Ortaçağı Rönesans'a bağlayan bir düşünce sürekliliği"nden bahseder ve "Rönesans döneminin" büyük oranda "Ortaçağın doğrudan devamı" olarak görülmesi gerektiğini belirtir (Kristeller, 1956, s. 38, 359, krş. Seigel, 1966, s. 43).

Kristeller'in yaklaşımının çok verimli olduğu elbette kanıtlandı. Bu yaklaşım, Rönesans'ın ani ve sıçramalı bir kültürel değişim dönemi olduğuna ilişkin o geleneksel ama yanıltıcı tasviri kabul etmekten alıkoyar bizi (krş. 1948, s. 195-252). Bu gerekli bir düzeltmedir, zira Burckhardt'ın klasik analizinin temel eksikliğinin Rönesans'ın ortaçağ köklerinden yalıtılması olduğu çok sık söylense de, Rönesans düşüncesine ilişkin son dönemde yapılmış araştırmaların pek çok çoğunda benzer bir dizi varsayıma hâlâ rastlanmakta oluşu dikkat çekicidir. Mesela Hans Baron hâlâ "1400 civarında" bir kopuş olduğunda ısrarlıdır; iddiasına göre, Salutati gibi bir yazar, bazı bakımlardan hâlâ "oldukça ortaçağa ait" olsa da, ondan kısa bir süre sonra Bruni'nin *Kaside*'si gibi bir çalışmanın ortaya çıkmış olması, bize "ortaçağ ve Rönesans arasındaki eşiğin geçildiğini" gösterir.[20] Kristeller'ın bakış açısının bir başka fazileti de "hümanizm" terimine anakronik olmayan ve kesin bir anlam vermemize yardımcı olmasıdır. Önceleri bu kavram ele avuca gelmez bir belirsizlikle Rönesans'a has bir sözde "yeni felsefe hareketini" imlemek için kullanılagelmişti (krş. Kristeller, 1956, s. 574). Kristeller, "hümanist" denilen yazarların çoğunun aslında profesyonel retorik öğretmeni ve yorumcusu olduklarını ve dolayısıy-

---

[19] *IV. Henry*, 1. Perde, V, i, 134.

[20] Bkz. Baron, 1966, s. 8, 105, 449. Germino, 1972, s. 1'de benzer bir şekilde Rönesans döneminde "Batılı siyaset yorumlarında meydana gelen derin bir kopuştan" bahseder ve Pocock, 1975, s. 52'de 1400 yılı civarı "belirgin bir kopuş" bulduğunu ileri sürer.

la İtalyan kent kültürünün ne yeni ne de özünde felsefi karaktere sahip olan bir yönüyle ilgilendiklerini göstererek, bu mite kararlı bir darbe indirdi (Krş. Kristeller, 1962a ve Campana, 1946).

Bununla birlikte, bu yaklaşımın *quattrocento* ahlak ve siyaset felsefesine ilişkin haddinden fazla basitleştirilmiş bir açıklamaya meydan vermek gibi bir etkisi olduğu da ileri sürülebilir. Hümanizmin yükselişine ilişkin salt "içsel" açıklamalara abartılı bir vurgu yapmak moda haline geldi öncelikle. Örneğin, Seigel'e göre hümanistlerin aslında önceki entelektüel geleneklere yaslandığını tespit etmekle, "kent yurttaşlığına ilişkin duyarlılıkların ve doğrudan siyasal katılımın erken hümanizmin belirleyici unsurları olmadığını" göstermiş oluruz (Seigel, 1966, s. 10). Robey de Vergerio üzerine çalışmasında, benzer bir şekilde, Vergerio'nun "Roma Cumhuriyeti'ni savunmuş olmasının" onun "ağırlıklı olarak yazınsal bir etki altında kalmış olmasına" bağlanabileceğini, dolayısıyla da "hümanist hareket ile" *quattrocento* başı Floransa'sının "siyasal koşulları arasındaki olası ilişkilere" dair herhangi bir imanın "belirli bir şüphe ile" karşılanması gerektiğini ileri sürer (Robey, 1973, s. 24, 33).

Öte yandan, hümanizmin "içsel" tarihinin onun gelişimine ilişkin yeterli bir açıklama sunabileceğini ve böylece de Baron'un savunduğu türden "dışsal" açıklamaların hepten dışarıda bırakılabileceğini sanmak tek taraflı ve yanıltıcı olacaktır. Görmüş olduğumuz üzere, "kent hümanistleri" denilen yazarların siyasal özgürlük kavramı konusunda ileri sürdükleri argümanların, onlardan önceki iki yüzyıl boyunca bazı araştırmacılar ve ön-hümanist yazarlar tarafından taslak olarak geliştirildiği doğrudur elbette. Fakat yine de, on beşinci yüzyılın başında neden özellikle *bu* argümanların *bu* kuşak tarafından ve böylesine yoğun bir biçimde yeniden canlandırıldığını sormamız gerekiyor. Buna yanıt olarak, tıpkı Seigel'in Leonardo Bruni için dediği gibi, *quattrocento* başı hümanistlerinin kendilerini Floransa Cumhuriyetinin yöneticilerine beğendirmek umuduyla bir dizi geleneksel yazınsal beceriyi kullandığını söyleyebiliriz. Ancak yine de şu soruyu sormamız gerekir: Eğer amaçları aslında yeteneklerinin müstakbel işvereni olarak gördükleri Floransa hükümetinin dikkatini çekmek idiyse, onun nezdinde sergilenecek doğru yeteneklerin bunlar olduğunu hümanistlere düşündüren neydi (krş. Seigel, 1966, s. 25). Buna verilecek en makul görünen yanıt, Cumhuriyetçi siyaset teorisinin eldeki geleneklerini yeniden canlandıran ve kapsamını genişleten hümanistlerin, Visconti'nin Milano'sundan gelmeye devam eden tahakküm tehdidine karşı, Floransa'nın özgürlüklerini övmeye ve korumaya yönelik vatanseverce bir arzuyla (ya da vatanseverce bir arzuları varmış gibi görünme isteğiyle) bunu yapmış olabilecekleridir (krş. Holmes, 1969, s. 101).

Hümanist hareketle ortaçağ İtalya'sının entelektüel yaşamı arasındaki ilişkiye dair Kristeller'in sunduğu anlatımda, Rönesans siyaset düşüncesine ilişkin fazlasıyla basitleştirilmiş bir kavrayışa sebebiyet vermiş bir başka ve çok daha

önemli yer vardır. Görmüş olduğumuz üzere, Ortaçağın sonlarında İtalyan üniversitelerinde birbirinden ayrı iki entelektüel gelenek ortaya çıkmıştı ve ikisi de on dördüncü yüzyılın başında eğitime ilişkin kendi yaklaşımını geliştirmişti. Bu geleneklerin biri, retorik sanatı üzerine yapılan yerel ve halihazırda bir saygınlığa sahip olan çalışmalardan doğmuştu. Diğeriyse İtalya'ya ilk kez on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'nın kuzeyinden ithal edilmiş olan skolastik müfredata dayanarak gelişmişti. Şimdi, Kristeller'in de göstermiş olduğu üzere, ortaçağ retorikçileri ile *quattrocento* hümanistleri arasında güçlü devamlılık çizgileri vardır. Fakat hümanistlerle skolastik felsefe savunucuları arasında benzerlikten başka bir şey olmadığını ima etmek de son derece yanıltıcı olacaktır. Hatta tam tersine, hümanistler öz-bilinçli bir entelektüel hareket olarak kendi kimliklerini, en azından kısmen, skolastik çalışmaların artan popülerliğine yönelik giderek büyüyen bir düşmanlıkta somutladılar. Hümanist hareketin gelişiminin en az İtalyan üniversitelerindeki mevcut eğitim geleneklerinin derinleştirilmesi ve kapsamlarının genişletilmesi becerisine olduğu kadar, bu yeni entelektüel ortodoksiye yönelik bir tepki ve bilinçli bir reddiyeye de dayandığı ileri sürülebilir.[21]

Kristeller ve takipçileri hümanistlerin skolastisizmin İtalya'daki yükselişine karşı duydukları düşmanlığı vurgulamamış değiller elbette. Fakat onun asli önemini azımsama eğilimindeydiler belki de. Onlara göre İtalyan üniversitelerinde her zaman merkezi bir konum işgal edegelmiş bir eğitim biçiminin savunucuları olan hümanistler, skolastisizmin gelişmesinin kendi pozisyonlarını ve prestijlerini tehdit etme olasılığı karşısında duydukları muhafazakâr bir hıncı ifade ediyorlardı yalnızca. Buna yanıt olarak da öğrencilerine skolastik safsatalar peşinde koşmak yerine, retorik sanatlara odaklı geleneksel müfredatın "daha insani" (*humaniora*) ve hakikaten eğitimli bir insan için daha uygun olduğu konusunda güven vermişlerdi (Kristeller, 1956, s. 563, 572). Kristeller'in de dediği gibi, bu manzara hümanistler ve onların skolastik rakipleri arasında çok yüzeysel bir çekişme olduğu anlamına gelir. Buna dayanarak da "hümanist hücumun" "bölümler arası bir düşmanlık" vakasından başka bir şey olmadığını söyleyip, skolastisizmi kendi entelektüel alanında rakipsiz bırakmaya yönelik hiç azalmayan bir hevesin de buna eşlik ettiğini vurgular (Kristeller, 1956, s. 263-4, 577). Kristeller'e göre hümanistler tüm "gürültülü reklamlarına" rağmen, skolastik çalışmaların "mevcudiyetini ya da geçerliliğini inkâr etmekle" hiç ilgilenmemişler ve "iki geleneğin de yan yana geliştiği" "uzun ve barışçıl bir birliktelik dönemine" geçmeye için oldukça hazır olduklarını göstermişlerdi (Kristeller, 1956, s. 563, 574, 576, 577).

---

[21] Bu nokta ve onun Kristeller'in hümanizmin yükselişine ilişkin yaptığı açıklamalar bağlamında ne anlama geldiği Gray, 1963 tarafından çok iyi aydınlatılmıştır.

Kristeller'in bu vurgusu, "hümanistlerin skolastisizm karşıtlığını abartmak" yönündeki yaygın eğilim dediği şeye karşı yapılmış çok kıymetli bir düzeltme barındırır elbette (Kristeller, 1956, s. 561). Hümanizmin zaferiyle birlikte skolastik felsefe çalışmalarının İtalyan üniversitelerinden bütünüyle menedildiği düşünülür bazen (örn. Lecler, 1960, II, s. 12). Bu izlenimin hümanistlerin başarılı propagandasının bir yansımasından başka bir şey olmadığının ortaya çıkmasında Kristeller'in çok katkısı olmuştur. Pomponazzi ve Trabzonlu George gibi büyük figürlerin varlığı bile, *quattrocento*'nun sonraki yılları boyunca Aristotelesçi felsefenin serpilip gelişmeye devam ettiğini göstermeye yeter. Manetti gibi hümanistlerin yazılarıysa klasik dünya görüşünün, özünde skolastiklerin ilgi duyduğu alanlarıyla harmanlanmasının ne ölçüde mümkün olduğunu ortaya koyar (krş. Seigel, 1968, s. 226-41, Monfasini, 1976, özellikle s. 156).

Bununla birlikte, bizden skolastisizmin ve hümanizmin Rönesans boyunca "kültürün farklı dalları olarak birlikte yaşadığını" varsaymamızın istenmesiyle birlikte, bu perspektif de yanıltıcı bir hal almaya başlar (Kristeller, 1956, s. 580). Hümanistlerin skolastik çalışma alanlarını işgal ederken, rakiplerini hâlâ cahilce yöntemler kullanmaya devam etmekle suçlarken ve giderek artan bir işgalci tavırla, tüm entelektüel disiplinler yelpazesi tarafından kullanılacak özel hümanist tekniklere ihtiyaç duyulduğunu vurgularken nasıl büyük bir özgüvene sahip olduklarını azımsamak demek olur bu. Belirgin bir hümanist ahlak ve siyaset teorisinin yükselişine ilişkin tatmin edici bir açıklama bulunmak isteniyorsa, bu türden hususlara çok daha fazla önem verilmesi vazgeçilmez gibi görünüyor (krş. Weisinger, 1945a).

Hümanistler skolastiklerin özellikle Roma Hukukunun yorumlanışına ilişkin yaklaşımına odaklanarak skolastisizme karşı metodolojik bir taarruz başlatmışlardı. Antik dünyanın tüm metinlerinin mümkün olabildiğince kendi terimleriyle ele alınması ve değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin kilit önem taşıyan hümanist inanç bu saldırının temeli oldu. Bu fikre duyulan bağlılık, hümanistleri Bartolus'a ve takipçilerine karşı bir hayli eleştirel kıldı; zira onların kullandığı farklı yöntemler on dördüncü yüzyıl boyunca İtalyan hukuk okullarında bir ortodoksi haline gelmişti. Görmüş olduğumuz üzere, Bartolusçu tefsirin en büyük ilkesi, antik hukuk kitaplarının, mümkün olabildiğince doğrudan bir şekilde çağdaş hukuksal ve siyasal deneyime seslenecek şekilde çözümlenmesi gerektiğiydi. Kasıtlı bir anakronizme sahip olan bu yaklaşım, hümanistlerin tüm Post-Glossator ekolüne giderek sönümlenen bir küçümseme ile bakmasına neden oldu. Hümanistlerin ilk ve en yakıcı ithamlarından biri, Lorenzo Valla'nın hümanist arkadaşı Pier Candido, Decembrio'ya yolladığı ve Bartolus'un şeref nişanları üzerine yazdığı incelemesi üzerine yorum yaptığı mektupta bulunur. Bu kitaplar "böyle düpedüz cahilken" ve "böylesine olağanüstü bir beceriksizlikle yazılmışken", "bu kadar çok hayran-

larının" olması "bütünüyle haksızlıktır" (I, s. 633). Bartolus, Baldus, Accursius ve "benzeri soydan insanlar"la alay ederek başlar: "Romalılara ait olmayan bir dille", "barbarca bir dille" yazar bunlar, bu yüzden de sesleri öten bir kaz sürüsü gibi çıkar (I, s. 633). Sıra tarihsel anlam ve bağlam meselelerine geldiğinde, Bartolus'un çok daha berbat bir anlayışsızlığa sahip olduğunu ekler: "Kanunları kendi sapkınlığıyla yorumlayarak yozlaştırır", "temelsiz bir sürü başka şey ileri sürer" ve tam anlamıyla binlerce yerde, söyledikleri eleştiriye açıktır (I, s. 635-6, 643; krş. Kelley, 1970, s. 41).

Bu skolastik metodoloji reddiyesi gerçek bir tarihsel hukuk biliminin inşasında kilit bir rol oynamıştır. Jüstinyen Kanunları'na, yabancı bir kültürün kalıntısı gibi yaklaşmak gerektiğini vurgulayan Valla'nın bu tavrı daha sonra İtalya'da Crinito ve özellikle Poliziano tarafından tekrarlanmış; Budé ile Alciato'nun öncü çalışmalarının hukuka yönelik salt tarihsel bir bakışı popüler hale getirdiği Fransa'da daha sonra ayrı bir heyecanla benimsenmiştir; bu yöntem daha sonra Le Douaren, Connan, Baudouin ve müthiş hukukçu Cujas tarafından geliştirilmiştir (Kelley, 1966, s. 186-7; krş. Kisch, 1961). Daha sonra da göreceğimiz üzere, on altıncı yüzyıl toplumsal ve siyasal düşüncesinin gelişmesinde bu hareketin çok derin bir etkisi olmuştur. Antik hukuk kitaplarının bambaşka bir toplumun ürünü olduğunun kabul edilmesi, farklı hukuk sistemlerinin karşılaştırmalı olarak çalışmasının temellerinin atılmasına yardımcı oldu. Ve bu da sonrasında Jean Bodin'in kendi siyaset "bilimini" geliştirmesini mümkün kılacak tarihsel malzemeleri ve entelektüel perspektifi sağladı.

Skolastik metodolojiden kuşkulanmanın yanında, hümanistler kendi skolastik rakiplerinin tipik meşguliyetlerini de şiddetle eleştirmeye devam ettiler. Bu noktada hümanistlerin işe koştukları esas ilke, felsefenin toplumsal ve siyasal yaşamda pratik bir faydası olduğunun gösterilmesi gerektiğine yaptıkları vurguydu. Bu da onların felsefe incelemelerine yönelik skolastik yaklaşımı iki ayrı şekilde reddetmeye götürdü. Önce çoğunlukla ipe sapa gelmez incelemelerle uğraştıkları, temel bir sorun olan nasıl davranmamız gerektiği meselesine çok az eğildikleri için skolastik akademisyenleri eleştirirler. *Kendi Cehaleti Üzerine*'de Petrarca'nın da şikayet ettiği gibi, skolastikler bize "doğru olsalar bile", yaşamımızı zenginleştirmeye "hiç ama hiç katkısı olmayan" bir sürü şey anlatmaya hep hazırdırlar. Fakat "insanın doğası, dünyaya gelme amaçlarımız, nereye gittiğimiz" gibi hayati konularda bütünüyle cahil olmaktan rahatsızlık duymazlar (s. 58-9). Petrarca'nın skolastik akademisyenlerin "kibirli cehaleti" dediği şeye yönelik saldırısı tüm *quattrocento* başı hümanistleri tarafından desteklendi (s. 116). En acı eleştirilerden biri, tahmin edilebileceği üzere yine Lorenzo Valla'dan geldi. *Aziz Thomas Aquinas'a Övgü* isimli bir söylev vermeyi kabul eden Valla, konusunu alaylı bir ironiye dönüştürdü: Bu melek doktorun azizlere has erdemlerini teslim etmemiz gerekse de, "mübarek adamın bilgisinin" "çoğunlukla bir işe yaramadığını" da görmeden edemiyorduk.

Çünkü kendisini neredeyse tamamen "diyalektikçilerin küçük akıl yürütmelerine" vermiş, bu türden uğraşların "daha iyi bilgi türlerinin yolundaki engellerden" ibaret olduğunu görememişti (s 22, 23, 24; krş. Gray, 1965).

Hümanistlerin yönelttiği bir diğer suçlama da, skolastik akademisyenlerin toplumsal ve siyasal meselelerle ilgilendikleri zamanlarda da, aslında bu konulardaki yetersizliklerinin ortaya dökmekten başka bir şey yapamadıklarıdır. Her zamanki barbarca üsluplarıyla, her zaman yaptıkları ayrımları geliştirmekle yetinirler. Dolayısıyla skolastik akademisyenler, felsefenin belagat ile harmanlanmasına duyulan temel ihtiyacı anlayamazlar. Oysa bizi ikna etmeye ve siyasal hayat üzerinde yararlı bir etki yapar hale gelmeye ilişkin bir umut varsa, o da buradadır (Gray, 1963, s. 505; krş. Struever, 1970, s. 60-1). *Kendi Cehaleti*'nde "zamanlarını erdem sahibi olmak yerine, onu öğrenmeye harcadıklarında", der Petrarca "aptal Aristoteleçilere sövüyorum". Çünkü böyle yaparak, o ünlü epigramında da söylediği gibi, "iyiyi istemenin hakikati bilmekten daha iyi" olduğu gerçeğini kaçırırlar (s. 105, 107). Bu eleştiri hattı *quattrocento* başı hümanistleri tarafından taze bir coşkuyla devam ettirilir. Örneğin Salutati skolastik akademisyenlerin mantığının yalnızca "öğretmek için kanıtladığını" söyleyerek bu mantığı reddeder. Öte yandan hümanistlerin çalışmasının çok daha faydalı bir işlevi yerine getirebildiğini söyler, çünkü o, "yol göstermek için ikna eder" (Emerton, 1925, s. 358). Bruni de benzer bir üslupla *Diyalog*'unun ilk kısmını "yazı yazmak ne demek bilmedikleri halde felsefeyi yaygınlaştırmaya çalışan" ve sonuçta "her kelimelerinde bir gramer yanlışı yapan" skolastiklerin "cehaletle birleşmiş kibrine" hücum etmeye ayırır (s. 56).

Bu suçlamalar hümanistlerin en karakteristik değerlerinin ve tavırlarının bazılarının somutlaşmasında olumlu bir rol oynadılar. Örneğin tüm güçlü edebi temayüllerine rağmen, hümanistlerin nasıl olup da deneysel bilimlere ve pratik sanatlara yönelik giderek çoğalan bir merakı miras bıraktıklarını artık anlayabiliriz. Skolastik soyutlamaları reddedişleri itibariyle hümanistler tüm bilginin "kullanım amaçlı" olması gerektiğini savunma konusunda giderek daha fazla heves gösterdiler, ki bu görüşün Francis Bacon'un çalışmalarıyla en yüce ideal haline geldiği söylenebilir. Hatta sonraki bazı hümanistler, bu mihenk taşının bir zamanlar skolastik akademisyenlerin tekeline girmiş olan en soyut felsefi soruşturmalara uygulanması gerektiğini savunma noktasına gelmişlerdi. Bunun en dramatik örneği Pierre Ramus'un (1515-72) mantık yazılarıdır. Yazar "kullanmak üzere tasarlanmadığı" gerekçesiyle Aristotelesçi mantığın tüm iskeletini sökmeye girişmiş, "her disiplinin ve sanatın öğretilmesi, öğrenilmesi ya da uygulanmasında kullanılabilecek" yeni ve daha "doğal" olduğunu söylediği bir dizi mantıksal kategori geliştirmişti (krş. Gilbert, 1960, s. 135).

Skolastik çalışmaların gerçeklikten uzak olduğunu düşünen hümanistlerin bu düşmanlığı, hümanist toplumsal ve siyasal düşüncenin bazı karakteristik vurgularını da açıklamaya yardım eder. Her şeyden önce, aylaklığa ve tefekküre (*otium*) adanmış bir hayatın, yararlı faaliyetlerin (*negotium*) en büyük ödülü kazandırdığı bir hayattan çok daha değersiz olduğuna ve hatta daha az bilgelik vaat ettiğine yönelik giderek büyüyen inancı açıklamaya yardımcı olur. Hans Baron'un da vurguladığı üzere, bu argümanı tüm kalbiyle ilk benimseyenler on beşinci yüzyıl başı Floransa'sının hümanistleri oldu (krş. Baron, 1966, s. 121-9). Dante hâlâ bilgeliğin ahlaki bir erdemden ziyade salt entelektüel bir erdem olduğunu düşünüyordu ve *İlahi Komedya*'sının en büyük amacı, ilahi varlığı, Beatrice'nin öncülüğünde tefekkür etmekti (Rice, 1958, s. 30). Petrarca'nın büyük kahramanı Cicero *negotium*'u alabildiğine benimsemiş olsa da, Petrarca buna şiddetle karşı çıkmıştı. 1346 yılında *Yalnız Hayat*'ı övdüğü bir inceleme yazan Petrarca, daha sonra *Bilindik Meseleler Üzerine* isimli çalışmasındaki mektuplarında, son yıllarında "bir sürü yararsız tartışmayı" da beraberinde getiren siyaset hayatına geri dönmek maksadıyla "yaşına ve mesleğine uygun düşen *otium*'u bırakmayı" istediği için Cicero'ya ağır sitemler etti.[22] Ne var ki, *quattrocento* başı hümanistlerine geldiğimizde, bilgece bir yaşamın tefekkür kadar ihtiyatlı bir eylemi de içermesi gerektiği inancına giderek daha fazla bir vurgu yapıldığını ve salt *otium*'la geçen bir yaşamın bir şair ya da bir bilge için bile asla uygun olamayacağının altının çizildiğini görüyoruz (krş. Rice, 1958, s. 30). Bu yeni değerler sisteminin ilk ve en keskin ifadelerinden biri 1394 yılında Vergerio tarafından yazılmış bir mektupta bulunabilir (s. 436). Vergerio, Cicero'nun siyasete devam etme arzusu karşısındaki nefretini ifade eden Petrarca'ya yine Cicero'nun ağzından bir yanıt verir. "Önce kendi ülkesi ve daha sonra da tüm insanlık tarafından sevilmeye" gayret etmenin bir adamın daimi görevi olduğunu söyleyen Cicero, bu durumun "her zaman *negotium*'la meşgul olmayı" istemesini bütünüyle haklı kıldığını vurgular (s. 439). *Otium*'la geçen bir yaşamın en yüksek varoluş olduğuna ilişkin Aristotelesçi inancın böyle açıktan reddedilmesi, bir kuşak içerisinde en sağlam hümanist değerlerden biri haline geldi. Örneğin Boccacio'dan otuz yıl sonra yazdığı *Dante'nin Yaşamı* isimli eserinde Bruni, şairin en önemli niteliklerinden birinin, en yoğun çalışmalarının ortasında dahi bir yurttaş olarak faydalı olmayı başarmasını gösterir ve Bocaccio'yu kendi Dante biyografisinde bu noktayı atlamış olmakla suçlar. Bu da, der Bruni, "yalnızlığa ve rahata gömülenler dışında kimsenin öğrenci sayılamayacağını" düşünmenin "cahil insanlara" ait "yanlış bir fikir" olduğunun kanıtıdır. "Kendini toplumdan çekip uzaklaştırmak, yoksul zihinleri her tür bilgiye elverişsiz olanlara hastır" sonucuna varır (s. 84).

---

[22] Bkz. Petrarca, *Bilindik Meseleler Üzerine*, s. 226-7 ve krş. *Yalnız Bir Hayat Üzerine*, s. 109.

Skolastiklerin saf spekülasyonlarına ve neticede şehir yaşantısına kaygısız kalışlarına yönelik bu tepki, *quattrocento* başı hümanistlerinin yazılarında tüm yurttaşlara seslenmenin önemine yaptıkları özel vurguyu da açıklamamıza yardımcı olur. Bu da hümanistlerin devraldığı entelektüel geleneklerden radikal bir kopuşu temsil eder. Görmüş olduğumuz üzere, hümanistlerin en yakın entelektüel atası olan ilk *dictator*'ların bile eğilimi, incelemelerinde genel olarak yurttaşlara değil, *podestà*'ya ve diğer seçilmiş yargıçlara seslenmek olmuştu. Aynı bakışın izleri, *Tiranlar Üzerine İnceleme*'sini 1400 gibi geç bir tarihte yazan Salutati'de hâlâ görülür. Burada hükümdarın bakış açısını benimseyen yazar, tiranlığı gerekçelendirmenin tehlikelerini vurgular, hatta tiran olarak hüküm sürdüğü suçlamalarına karşı Julius Sezar'ı savunur.[23] Öte yandan, Salutati'nin takipçilerine geldiğimizde, onların farklı ve çok daha geniş bir okur kitlesine ulaşma kaygısına sahip olduklarını görüyoruz. *Diyalog*'unun ikinci bölümüne, monarşik bakış açısını benimsediği için Salutati'ye yönelik üstü kapalı bir sitemle başlayan Bruni (s. 78), daha sonra yazdığı *Söylev*'inde Floransalıların "güçlü adamların kibirliliğinden ve tepeden bakmasından şiddetle nefret ettiklerini" ve "her bir yurttaşta *virtus* ve doğruluk aradıklarını" böbürlenerek anlatır (s. 3). Bu yeni bakışın belki de en cüretli özetini *Aile* üzerine diyaloglarında Alberti sunar. Prenslerin "aylak olmaları, onurlu bir meslek icra etmemeleri ve alışkanlıkla "tüm isteklere boyun eğmeleri" nedeniyle pek de eğitilebilir olmadıklarını söyleyen Alberti, onlara danışmanlık etme fikrini küçümser (s. 259). Onun yerine tüm Floransa yurttaşlarına güvenir, bütün samimiyetiyle onlara seslenir; hane sahiplerine "devlet işlerine" nasıl katılacakları, "kamu görevinin yüklerinin" nasıl taşınacağı, hem yöneteni hem de yönetileni oldukları Cumhuriyetin "huzurunu" nasıl muhafaza edip, "zenginliğini" nasıl koruyacakları konusunda tavsiyeler verir (s. 186).

Skolastisizme karşı bu saldırı ve beraberinde bu yönelimin kendini tanımlaması, hümanistlerin nihayet yeni bir tarih vizyonuna ulaşmaları ve kendi tarihsel önemlerinden iyice emin olmaları sonucunu doğurdu. Böylece bir kez daha Augustinci Hıristiyanlığın temel varsayımlarını sorgulamaya yöneldiler (krş. Mommsen, 1959c). Aziz Augustinus, tarihin ilerlemesini, özünde doğrusal bir gelişim, Tanrı'nın dünyaya ilişkin amaçlarının aşama aşama açılması süreci olarak görmüştü. Hümanistler ise tam tersine, esasen *Politika*'nın V. Kitabında Aristoteles tarafından ileri sürülen ve daha sonra da Polybius ve Cicero tarafından tekrarlanan bir iddiaya, insan etkinliğinin rotasının tekrarlanan bir dizi döngüyle ilerlediğini göstermenin mümkün olduğu iddiasına geri döndüler. Bu kavrayışı yalnızca antik dönem otoritelerinden edinmediler. Skolastik gericiliğin araya girmesiyle kapanan antik dönemin altın çağının, hümanistlerin klasik dünyanın ihtişamını yeniden ortaya çıkarmasıyla tekrar canlanmaya başladığına

[23] Bkz. s. 81, 91-3, 94-100; ayrıca krş. Witt, 1969, s. 434, 439-40.

yönelik kanıları da bunda etkili oldu. Salutati'yi 1379 gibi erken bir tarihte, Eski Ahit'in Vaiz bölümünün başındaki "güneşin altında yeni bir şey yok" ifadesi üzerine olumlayıcı yorumlar yaparken bulmamız bundandır (Emerton, 1925, s. 304). Ona göre "hiçbir şey tam olarak aynı biçimiyle geri dönmez", ama "her gün yenilenen geçmişin bir görüntüsünü görürüz" ve "şimdi var olan her şey, yine geri dönecektir" (Emerton, 1925, s. 303, 305).

Bu yeni geçmiş vizyonu sayesinde hümanistler, sürekli değişim halindeki olaylar döngüsünün içinde kendi pozisyonlarının çok daha önemli olduğu anlayışını geliştirdiler. Öncelikle klasik antikite ile onun hümanistler tarafından bütün heybetiyle restore edilişi arasındaki dönemi tanımlamak için "orta" çağ kavramını geliştirdiler (bunun aynı zamanda "karanlık" çağ olduğunu düşünüyorlardı). Bu da onları geçmişin doğru bir şekilde nasıl bölümleneceğine ilişkin hâkim bir kabulü tersine çevirmeye itti. Önceleri antik dünyayı bir koyu cehalet çağı olarak görmek ve bu karanlığın sonunun "dünyanın ışığı" İsa'nın gelişiyle müjdelendiğini düşünmek yaygın bir alışkanlıktı. Fakat hümanistler şimdi karanlığın gelişini Enkarnasyon'a [İsa'nın vücut bulmasına] rağmen klasik kültürün erken Hıristiyan Avrupa'sında kaybolmasıyla bir tutuyorlardı. Hıristiyan değil, belirgin biçimde Gibboncu bir bakıştı bu.

Petrarca'nın 1359 yılında yazdığı ve *Ünlü Adamlar Üzerine* başlıklı çalışmasını neden Roma Cumhuriyeti'nin çöküşünden hemen sonraki dönemi de kapsayacak şekilde uzatmaya karar verdiği mektupta bu yeni perspektif görülebilir (krş. Mommsen, 1959a, s. 111, 118). Bundan ötesine geçmeyi istemediğini söyler, çünkü ardından çok az kayda değer adamın ve "çok fazla karanlığın" olduğu bir çağ gelmiştir (krş. Mommsen, 1959a, s. 118, 122). Aynı kelime dağarcığı, aynı çıkarımlar bir dizi *quattrocento* başı hümanisti tarafından, üstelik çok daha büyük bir polemik gücüyle kısa süre içinde benimsendi. Bruni, *Diyalog*'unun ilk kısmında, antik dünyanın "şanlı mirasının" karanlığın ve barbarlığın sonraki saldırısıyla "bu kadar yağmalanmış" olmasına ağıt yakar (s. 58, 62). Giovanni Andrea Bussi (1417-75) araya giren bu cehalet dönemini bilinçli olarak paranteze alır, tenezzül gösterdiğini belli ederek onu "ortaçağ" diye adlandırır (Edelman, 1938, s. 4). Flavio Biondo 1440'ların başında yazdığı *On Yıllar* isimli çalışmasının temel argümanını özetlerken geçmişin üç ayrı döneme bölünebileceği fikrini kullanan ilk tarihçi olmuştur (Hay, 1959, s. 102, 116-17). Sonuçta "ortaçağ" Avrupa'sı üzerine yazılan ilk özbilinçli tarih çalışması doğmuştur: Roma'nın 410 yılında çökmesini izleyen bin yılın kendi içinde bir tarihsel zaman birimi olarak ele alınabileceğini söyleyen o bilindik varsayım etrafında örgütlenmiş ilk araştırmadır bu.

Hümanistlerin karakteristik özelliği, bu karanlık çağın kendi dönemlerinde son buluyor olduğunu düşünmekle kalmayıp, kendilerini de esas olarak dünyadaki bu muazzam dönüşümden sorumlu özneler olarak algılamış olmalarıdır (Weisinger, 1943, s. 563, 567). Bu fikre duydukları güveni her ikisi de bizim

quattrocento'ya ve onun anlamına ilişkin düşüncemize temelli nüfuz etmiş olan iki metaforla dile getirdiler. Birincisi sanatlar ve metinler üzerine yapılan çalışmalarda bir yeniden doğuşun, yeniden hayata dönüşün, bir Rönesans'ın olduğu fikridir. Örneğin Valla, *Latin Dilinin İncelikleri* isimli kitabının önsözünde, beşeri çalışmaların "uzun bir enerjisizlik halinden sonra" "zamanımızda yeniden uyandığından ve bir kez daha hayat bulduğundan" (*reviviscant*) söz eder (s. 14). Diğer sevilen metafor, şafağa tanıklık etmekten, karanlığın sonunu ve ışığın dönüşünü görmekten bahseder. Petrarca, *Kendi Cehaleti Üzerine*'deki anlatımında "aydınlığın keyfini süren" ve artık skolastik bilgiçlikler peşinde bocalayıp "karanlıkta yalpalamak" zorunda hissetmeyen kendisi gibi insanlardan bahsederken tam olarak bu terimleri kullanır (s. 96). Benzer biçimde Bruni de *Söylev*'inde, Floransa'nın Latince metinlerin bilgisini "tekrar aydınlığa kavuşturmaktaki" (*in lucem revocavit*) ve böylece "önceleri neredeyse ölmüş olan bir çalışma biçimini kurtarıp yeniden canlandırmaktaki" başarısından söz eder (s. 4). Poggio bir beşeri yazın anlayışını "tekrar aydınlığa çıkardığı" (*redacta ad lucem*) için en çok onurlandırılmayı hak eden kişinin Petrarca olduğunu düşünür: "Kendi emeği, gayreti ve uyanıklılığıyla böylesi çalışmaları yüreklendirmek" gibi özgün başarısı, ona en büyük ünü getirmiştir. Poggio'nun bu görüşüne 1406 tarihli bir mektupta atıf yapan Salutati de bu genel kanıyı paylaşıyor gibidir (IV, s. 161; krş. Weisinger, 1944, s. 625-6).

Karanlık çağlara bir son verip, gerçek bir Rönesans başlattıklarına bir kez emin olunca, hümanistlerin yaktıkları ateşin her zamankinden daha parlak yanabileceğine ilişkin daha cüretli bir sonuca varmak için çok uğraşmaları gerekmeyecekti. *Diyalog*'unun sonunda Bruni "bizim Floransalı" liberal sanatlar "otoritelerimizin" "antik dönem bilgelerine denk, hatta onlardan çok daha üstün olabileceklerine" ilişkin umudundan bahsedebiliyordur artık (s. 96). Bir kuşak sonra Benedetto Accolti *Kendi Çağının Adamı Olanların Üstünlüğü Üzerine Diyalog* başlıklı çalışmasında, antik dünyanın haşmetinin artık kendi zamanında yeniden yakalanmış olduğunu çok daha emin bir şekilde ileri sürmüştü (krş. Baron, 1966, s. 347). Ve *quattrocento*'nun başarılarını bütün olarak görmek mümkün hale gelir gelmez, "modernlerin" "antikler" üzerindeki üstünlüğüne yönelik inanç bir akideye dönüştü. Vasari, 1550'lerde İtalyan Rönesansının sanatsal debdebesini incelediğinde, Michalengelo gibi ustaların çalışmalarıyla birlikte antikitenin en büyük başarılarının "görkemli bir şekilde aşılmış" olduğu ona kesin gelmişti (krş. Panofsky, 1960, s. 33). Ve Louis le Roy (1510-77) 1567 yılında kendi çağının tarihi üzerine *Düşünceler*'ini yazdığında, "geride kalan yüzyıl içinde" erişilen yeni "mükemmellik doruğuna" duyduğu çok daha büyük inancı ifade etmiş, "cehaletin karanlığıyla önceden üzeri örtülen şeylerin tekrar aydınlığa kavuşmakla kalmadığını", "antik dünyada hiç bilinmeyen pek çok diğer şeyin de bilinmeye başladığını" ileri sürmüştü (Weisinger, 1945b, s. 418. Ayrıca krş. Gundersheimer, 1966, s. 115-16).

5
Prensler Çağı

Prenslik Yönetiminin Zaferi

Francesco Guicciardini 1530'ların sonunda yazdığı *İtalya Tarihi*'nde, geç Rönesans'ı ayrı ve ne yazık ki karşıt iki siyasal gelişme dönemine bölmüştü. *İtalya Tarihi*'nin girişinde de belirtildiği üzere, bu ayrım çizgisi "kendi prenslerimizin davetiyle gelen Fransız birliklerinin burada büyük karışıklıklar çıkarmaya başladığı" yıl olan 1494 yılına denk düşer (s. 3). Bu ölümcül andan önce "İtalya hiç olmadığı kadar zengin ya da hiç görmediği kadar uygun bir konumdaydı" (s. 4). Floransa ve Milano arasındaki uzun çatışmalı yıllar 1454 yılında nihayet son bulmuş ve ardından "her yerde barışın ve huzurun en büyüğü hükmünü sürmüştü" (s. 4). Ne var ki, Fransızların gelişiyle birlikte İtalya "sefil ölümlüleri her zaman üzen tüm felaketleri" yaşamaya başlamıştı (s. 3). VIII. Charles 1494 yılında İtalya'yı işgal ettiğinde, Floransa'ya ve Roma'ya boyun eğdirmiş, güneyde Napoli'ye kadar ulaşmış ve büyük ordularının köyleri yağmalamasına izin vermişti. Halefi XII. Louis üç işgal daha gerçekleştirdi, sürekli Milano'ya saldırdı ve savaşı İtalya'ya yaydı. İmparator V. Charles 1520'lerin başında Milano üzerinde Fransız hâkimiyetini kurmaya karar verince felaketlerin en büyüğü yaşandı ve sonraki otuz yıl boyunca tüm *Regnum Italicum* bir savaş meydanına döndü (Green, 1964, s. 94-9).

Ancak bir eğilim vardı ki, talihin tüm gelgitlerine rağmen bu dönem boyunca kesintisiz olarak devam etti: Giderek daha despot hale gelen prensliklerin yayılması ve pekişmesi. Napoli ve Milano'da olduğu gibi bu bazen yeni bir yönetim tarzından ziyade yeni ve daha güçlü bir yöneticinin gelmesiyle oluyordu yalnızca. Fakat etkin Cumhuriyetçi geleneklere sahip Floransa ve Roma gibi şehirlerde sonuç, Cumhuriyetçi "özgürlük" savunucuları ile "tiranca" olduğu söylenen uygulamaların taraftarları arasındaki uzun süreli çatışmalar biçimini alıyordu.

Bu mücadelenin Roma'daki halinin bir anlatımı için Machiavelli'nin *Prens*'indeki Kilise Prenslikleri bölümünde sunulan çözümlemeden daha iyisini bulmak zordur. Onun da başta gözlemlediği gibi, Orsini'lerin ve

Colonnaların öncülük ettiği "Romalı baronların" düşman hiziplerini zaptetmedeki başarısızlıkları *quattrocento* başı Papalarının ölümcül zayıflığı olmuştu (s. 75). Bu iki aile de kendilerini halkın huzursuzluklarını kışkırtmaya adamış, en büyük arzuları Papalığın şehrin yönetimi üzerinde herhangi bir kontrol sahibi olmasını engellemek olmuştu. Colonna'lar 1434 yılında Cumhuriyetçi bir ayaklanmaya destek vermiş, IV. Eugenius'u dokuz yıllığına Roma'yı terk etmeye zorlamışlardı. Cumhuriyetçiler tarafından 1453 yılında tezgahlanan benzer bir komplo da V. Nicholas'ın papalığının son yıllarını kasıp kavurmuştu (Armstrong, 1936, s. 169, 174). Fakat Machiavelli'nin de naklettiği gibi, on beşinci yüzyılın ikinci yarısında durum dramatik bir biçimde değişti. Önce "neşeli bir Papa" olan IV. Sixtus geldi ve Cumhuriyetçi kliklere saldırarak Papalık Devletleri üzerindeki dünyevi iktidarını yeniden tesis etmeye başladı (s. 75). Ardından "para ve silahlı gücü" çekinmeden kullanarak Papalığın prestijinin ne kadar büyültülebileceğini "gelmiş geçmiş tüm diğer papalardan daha iyi" gösterdiği için Machiavelli'nin hayranlıkla takdir ettiği VI. Alexander geldi (s. 75). Son olarak da "Kilisenin güçlendirilmesi için her şeyi yapan" ve "tüm girişimlerinde başarıya ulaşan II. Julius'un parlak devri başladı (s. 76). O geldiğinde "Kilise zaten iyi durumdaydı", "Romalı baronlar devrilmiş, Alexander'ın gayreti sayesinde hiziplerin kökü kazınmıştı". Fakat o "tüm bunları daha da iyiye taşıdı"; tam da Machiavelli'nin siyasal yaşamda yozlaşmanın ortadan kaldırılması için gerekli olduğuna inandığı biçimde, Papalığı despotik bir prensliğe ve heybetli bir askeri güce dönüştürdü (s. 76).

Aynı dönemde Floransa'da da "tiranlık" uygulamaları benzer fakat daha sinsi bir şekilde çoğaldı. Bu dönüşümün başı, Cosimo de Medici'nin sürgünden döndüğü ve kendi önderliğinde bir siyasal oligarşi yönetimi inşa etmeye başladığı 1434 yılına kadar götürülebilir.[1] *Signoria*'nın kurulmasına ilişkin bir sonraki hamle 1458 yılında yapılarak, seçim manipülasyonlarına geleneksel büyük konseylerden çok daha açık olan yeni bir Yüzler Konseyi'ne geniş bir mali ve siyasal konular yelpazesine ilişkin tavsiye sunma ve yasama gücü verildi (Rubinstein, 1966, s. 113-16). Fakat bir Medici despotizmine doğru en kararlı adım 1480 yılında, Cosimo'nun torunu Lorenzo *Il Magnifico* tarafından atıldı. Lorenzo çoğunlukla kendi taraftarlarından oluşan yeni ve daimi bir Yetmişler Konseyi'nin kurulmasına yardım etti; daha sonra konseye Cumhuriyetin tüm işlerinin yürütülmesi üzerinde neredeyse tam bir kontrol verildi (Rubinstein, 1966, s. 199-203). Lorenzo'nun rakiplerinden birinin 1480 yılında belirttiği gibi, tüm bu "reformlar" sonucunda, önceden Lorenzo'nun rızasını

[1] Bkz. Rubinstein, 1966, s. 11-18. Bu paragrafta sunduğum bilgi Rubinstein'ın kitabına dayanıyor. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, onun asıl kaygısı, bu gelişmelerin *signoria*'nın kuruluşuna doğru atılmış bilinçli adımlar olarak yorumlanabileceğini söyleyen, benim de yakın bulduğum geleneksel varsayımı sorgulamaktır.

aldığından emin olmadan "hiçbir yargıcın en ufak meselelerde bile bir karar almaya cüret edemediği" bir rejim ortaya çıktı (Rubinstein, 1966, s. 225).

Bu, Floransalıların, kökü çok gerilere giden anayasal haklarını hiç mücadele etmeden teslim ettikleri anlamına gelmiyor. 1492 yılındaki beklenmedik ölümünün ardından Lorenzo'nun varislerini iktidardan indirmek ve Cumhuriyetçi özgürlüğün eski geleneklerini yeniden tesis etmek için iki ciddi girişim yapıldı. Bu *darbelerin* ilki, Lorenzo'nun oğlu Piero'nun şehri onursuz bir şekilde Fransızlara teslim ettikten sonra derhal sürgüne gönderildiği 1494 yılında gerçekleşti (Rubinstein, 1966, s. 229-35). İkinci kalkışmaysa, Medici'lerin bir kez daha iktidardan indirildiği ve Cumhuriyetin restore edildiğinin bir kez daha duyurulduğu 1527 yılında gerçekleşti.

Bununla birlikte, bu meydan okumalar Floransa'nın *il governo d'un solo*'ya doğru amansız yürüyüşünü kontrol altına almaya yetmedi. 1494 Cumhuriyeti 1512 yılında Medici'ler İspanyol birliklerinin yardımıyla kontrolü yeniden ele aldıklarında onursuz bir şekilde çöktü (Schevill, 1936, s. 369). 1527 yılında tekrar bir halk rejimi kurmaya yönelik son girişimse çok daha çabuk bir yenilgiye uğradı. Medici'lerin Papası VII. Clement, 1529 yılında İmparator V. Charles ile bir anlaşma yapmayı başararak onu tüm ordularını isyancı Floransalıların üzerine göndermeye zorladı (Schevill, 1936, s. 487). Büyük bir cesaretle bir yıldan fazla dayanan Cumhuriyet nihayet teslim olmaya zorlandı ve ortalığın yatıştırılması VII. Clement'e kaldı. O da genç ve gayrimeşru Alessandro de Medici'yi Floransa ömür boyu *gonfaloniere*'si [sancaktar] olarak atadı ve 1532 yılında onun varis ve haleflerine şehrin daimi lordu unvanını vererek bunu devam ettirdi. Sonunda Floransa Cumhuriyeti Büyük Toskana Düklüğünün bir parçası haline geldi ve sonraki iki yüzyıl boyunca birbiri ardına gelen Medici Düklerinin giderek köhneyen yönetiminden mustarip oldu (Schevill, 1936, s. 514).

Signori'nin İtalya'nın her yerinde ilan ettiği nihai zaferi Rönesans siyaset düşüncesinin karakterinde bir dizi önemli gelişmeye neden oldu. En belirgin değişimlerden biri, geleneksel Cumhuriyetçi yurttaşlık kavramının temelini oluşturan değerlere yönelik ilginin dikkat çekici oranda azalmasıydı. Bruni ve takipçileri için *negotium*, yani şehrin işlerine tam katılım fikri, insanın yaşamının en üst noktasıydı. Fakat geç *quattrocento*'nun öncü filozofları olan Pico, Ficino ve diğerleri için, *otium*'la, yani tefekküre çekilmekle geçen bir yaşamla kazanılacak armağanlar hiç de az değildi (Rice, 1958, s. 58). Bu filozoflar Cicero'nun yazılarını önceki "kent" hümanistlerinin onları yerleştirdiği taht'tan indirdiler ve bunun yerine (Ficino'nun deyişiyle) "ilahi Platon'un" diyaloglarının antik dünyanın "ilk ve en büyük" felsefi incelemeleri olarak görülmesi gerektiğini ileri sürdüler (c. 2, s. 116, 117).

Bu çizgi değişikliğinin etkilerinden biri, *quattrocento* başı hümanistlerinin siyasete gösterdiği gibi bir ilginin artık önemsiz, hatta kaba bir entelektüel

uğraş olarak görülmeye başlamasıydı. Pico'nun *İnsan Onuru Üzerine Söylev*'inde bu tavır çok açıktır. Burada yazar, kariyerlerini "kâra ya da hırsa" odaklayanlara çatar ve kendini "zamanını boşaltarak tefekkür etmeye" adadığı ve "gerek özel gerek kamusal tüm işlerden el etek çektiği" için övünür (s. 238). *Negotium*'a değer vermekten vazgeçilmesinin radikal bir sonucu daha olmuştur, o da kişinin kendini anlamlı bir şekilde yönetim işine vermesi fikrinin göze tamamen imkansız olarak görünmeye başlamasıdır. Bu şüphecilik ruhunu en iyi resmeden kişi, Floransa Cumhuriyetinin çöküşünü izleyen kuşağın yazarı olan Francesco Doni'dir (1513-74). Doni, dünyadaki çürümeyi iyileştirmek için hiçbir şey yapılamayacağını sürekli vurgular ve görünüşteki bu kinik duruşun "hayırlı bir cehaletin" terbiye edilmesinden başka bir şey olarak görülmemesi gerektiğinin altını çizer (krş. Grendler, 1966, s. 243-6).

Prensler çağıyla birlikte gelen bir başka görüş değişikliği de, çalışmalarını asıl olarak siyaset üzerine yoğunlaştırmaya devam edenlerin incelemelerini başka bir okur kitlesi için kaleme almaya başlamalarıydı (krş. Gilbert, 1939, s. 456). Gördüğümüz gibi, önceki "kent" hümanistleri Cumhuriyetçi kurumların yarattığı bağlam içinde bir pozisyon alabileceklerini ve tavsiyeleriyle uyarılarını tüm yurttaşlara yöneltebileceklerini hissetmişlerdi. Ne var ki geç Rönesans'ın hümanistlerine geldiğimizde, (Patrizi ve Machiavelli'de olduğu gibi) kişisel tercihlerinin Cumhuriyetten yana olduğu her ne kadar belli olsa da, daima prenslik yönetimlerini verili bağlam olarak aldıklarını görüyoruz. Sonuçta bu yazarların tekil yurttaş figürünü göz ardı etmeye ve tüm dikkatlerini çok daha güçlü ve etkili prens figürüne odaklamaya eğilimli olduklarını görüyoruz.

Onların özellikle *signori*'ye ve prenslere yönelik tavsiye kitapları yazan ilk teorisyenler olduğu anlamına gelmiyor bu. Bu türün on dördüncü yüzyıl Padova'sındaki doğuşunu gözlemlemiştik: Ferreto Ferreti 1328 yılında iktidarı ele geçirir geçirmez della Scala ailesine bir övgü yazmış, Pier Paolo Vergerio da *Monarşi Üzerine* fragmanını 1394 ve 1405 yılları arasında kaleme almıştı (Robey, 1973, s. 17). Daha sonra Giangaleazzo Visconti'nin, Milano'daki iktidarının mutlak karakterini vurgulamaya başlaması, *popolo* teriminin kullanılmasını yasaklayıp, tüm yurttaşlara kendi *subditi*'si ya da tebaası olarak seslenilmesi gerektiğini vurgulamasıyla birlikte, bu şehirde de benzer bir gelenek gelişmişti (Hay, 1961, s. 105). Milanolu hümanistler buna hemen prenslik yönetiminin mükemmelliği üzerine hürmetkâr methiyeler yazarak yanıt verdiler. 1420'lerde Uberto Decembrio (1350-1427) Filippo Maria Visconti'ye *Kamu İşleri Üzerine* dört kitap adadı; oğlu Pier Candido Decembrio (1392-1477) 1436 yılında *Milano Şehrine Kaside*'yi yazdı. Onun da niyeti bundan otuz küsur yıl önce Leonardo Bruni'nin Floransa Cumhuriyeti için yazdığı *Kaside*'ye doğrudan bir yanıt vermekti (Cosenza, 1962, s. 607-9; Baron, 1966, s. 69, 425).

Yine de, bu tür kasidelerin ve tavsiye kitaplarının en parlak döneminin on beşinci yüzyılın ikinci yarısında başladığını söylemek doğru olacaktır. Hat-

ta tür bu dönemde ek bir boyut da kazandı. Prenslerden ziyade onların maiyeti için bir dizi inceleme yazılmaya başlandı; maksat bu kişilere eğitimleri, tavırları ve prens karşısındaki rolleri hakkında bilgiler sunmaktı. Bunun ilk örneklerinden biri, Diomede Carafa'nın 1480'lerde Napoli mahkemesinde çalışırken yazdığı *Mükemmel Saraylı* isimli incelemesiydi (Cosenza, 1962, s. 419). Fakat bu karakterdeki en ünlü ve etkili çalışma, Baldesar Castiglione'nin *Saraylının Kitabı* isimli 1513 ile 1518 yılları arasında yazdığı, ilk kez on yıl sonra basılan ve nihayetinde on altıncı yüzyılın en yaygın olarak okunan kitaplarından biri olarak kendine yer bulan eseriydi (Mazzeo, 1967, s. 132).

Fakat tavsiye kitaplarının asıl okuru yine prenslerin kendisiydi ve hümanistlerin çoğunun incelemelerini yazarken akıllarında belli bazı yöneticiler olduğu açıktır. Örneğin 1470'lerde Francesco Patrizi (1412-94) *Krallık ve Kralın Eğitimi* başlıklı ayrıntılı tartışmasını Papa IV. Sixtus'a adamıştı (Cosenza, 1962, s. 1345). Bartolomeo Sacchi (1421-81) *Prens* isimli incelemesini 1471 yılında Mantua'nın Gongazo düklerinden biri için yazmıştı (Baron, 1966, s. 437). Diomede Carafa (1407-87) da prenslerin maiyeti için tavsiyeler yazmanın yanında, 1480'lerde Napolili Ferdinand için *İyi Bir Prensin Görevi*'ne ilişkin bir andıç kaleme aldı (Gilbert, 1939, s. 469). Yirmi yılı aşkın bir süre Ferdinand'ın sekreteri olarak hizmet veren Giovanni Pontano (1426-1503) da 1468 yılında *Prens* başlıklı bir inceleme yazarak kendisini kralın dikkatine sundu (Cosenza, 1962, s. 1461-2).

Elbette bu tavsiye kitaplarının açık ara en ünlü olanı, Machiavelli'nin 1513 yılı sonunda tamamladığı ve iki yıl sonra "muhteşem Lorenzo de Medici'ye" adadığı *Prens*'iydi (s. 29).[2] O zamana kadarki tüm kariyeri yeniden kurulan Floransa Cumhuriyetinde memurluk yaparak geçmiş olmasına rağmen, Machiavelli'nin 1513 yılında kendisini prenslere bir danışman olarak önerme dileğinin özel bir nedeni vardı (Ridolfi, 1963, s. 15, 131-2). Gördüğümüz üzere, önceki yıl Cumhuriyet çökmüş, Medici yeniden iktidarı almış, Machiavelli'nin makamı ve geçim kaynağı aniden elinden gidivermişti. Kendisini acilen şehrin yeni efendisine önermesi gerekiyordu ve (Vettori'ye yazdığı mektupların da gösterdiği gibi)[3] biraz da iyimserce, eğer Medici'yi kitabını okumaya bir şekilde ikna edebilirse can attığı siyaset işini geri kazanabileceğini umut ediyordu. Kitap bu amaca ulaşmakta başarısız oldu; ama prensler

---

2 Machiavelli'nin de Francesco Vettori'ye yazdığı Aralık 1513 tarihli mektubunda ima ettiği üzere, *Prens*'in tam bir taslağının 1513 yılının Temmuz ve Aralık ayları arasında yazıldığına yönelik genel bir uzlaşma vardır artık. Vettori'ye mektup için bkz. Machiavelli, *Letters*, s. 139-44. İthafın metne 1515 yılının Eylül ayıyla 1516 yılının Eylül ayı arasında yerleştirildiğine ilişkin görüşler için bkz. Bertelli, 1960, s. 9. *Prens*'in ne zaman yazıldığına ilişkin tartışmaların yakın zamanda yapılmış bir incelemesi için bkz. Geerken, 1976, s. 357.

3 Bkz. Machiavelli, *Letters*, s. 101-7, 139-44.

için yazılan tavsiye kitapları türüne bir katkı olmayı başardı; üstelik türün kendisinde devrim yarattı.

Hümanist Prenslik Yönetimi İdeali

Geç Rönesans'ın siyaset teorisi bizi hızlı bir odak değişikliğiyle karşı karşıya bıraksa da, sonuçta ortaya çıkan prensler ve maiyetleri için tavsiye kitapları yazının hümanist siyaset düşüncesinden tam bir kopuş olduğunu söylemek de yanıltıcı olacaktır. İşlerin nasıl yönetileceğine ilişkin siyasi önderlere pratik danışmanlık sunma fikrinde bilinmedik bir şey yoktur. *Podestà* ve şehir yargıçlarına seslenen eski tavsiye kitapları geleneğinin amacı da hep bu olagelmişti ve bu gelenek yeri geldiğinde çok daha eski bir fikir olan prenslere "ayna" tutma fikrini de kullanmış, onlara ideal bir görüntü sunarak bu görüntünün derinliklerinde kendi yansımalarını bulmalarını istemişti.[4] Geç Rönesans hümanistlerinin kendi çağlarındaki prenslere vermeye devam ettikleri tavsiyelerin altında yatan varsayımlarda da bilinmedik bir şey yoktur. Onların eserlerini çözümlemeye girişirken vurgulanması gereken ilk nokta, onların aslında *quattrocento* başı "kent" hümanistlerinin zaten dillendirmiş olduğu değerlere ve tavırlara büyük ölçüde yaslanmaya devam ettikleridir.

Onların kahramanı da hâlâ *vir virtutis*'ti ve bu kahramanın sahip olması gereken doğru arzunun, kendisi için mümkün en büyük şerefi, şanı ve ünü kazanmak olması gerektiğini vurgulamaya da devam ettiler (krş. Kontos, 1972, s. 83-88). Sonraki hümanistler bu bilindik inançlara daha da fazla vurgu yaptılar, çünkü prensin *virtus*'a ulaşma kabiliyetinin herkesten çok olduğunu düşünüyorlardı. Patrizi, kitabının bölüm başlıklarından birinde "kral kendi şanını yaptıklarıyla yaratmalıdır" diyordu ve şan kazanmanın "*virtus*'u icra etmenin en büyük ödülü" olarak görülmesi gerektiğinden şüphe etmiyordu (s. 399). *Saraylının Kitabı*'nın saraylı ve prensi arasındaki ilişkiyi ele aldığı IV. Kitabından, Castiglione'nin aynı değerler sistemine çok daha bağlı olduğu anlaşılır. Yazar önce saraylının asıl arzusunun, "yönelmesi gereken amacın" hükümdarına sağlam siyasi nasihatler vermek olması gerektiğini söyler (s. 288). Daha sonra da bu nasihatlerin amacının prensin "şeref ve menfaat" istemesini, "şanın doruğuna" ulaşmak için çabalamasını ve sonuçta kendisini "dünyaca ünlü ve şöhretli" kılmayı başarmasını sağlamak olduğunu söyler.[5] Diyaloglar boyunca, "sahte bir şanı ve hak edilmeyen şeyleri istemek" yanlış olabilirse de, "kişinin kendini hak edilmiş bir şereften yoksun bırakmasının ve

---

[4] *Speculum* ya da "prenslerin aynası"nın daha ayrıntılı tasvirine dair bir tartışma için bkz. Shapiro, 1975, öz. s. 41-4.

[5] Bkz. Castiglione, s. 290, 319-21. Krş. Ryan, 1972'deki IV. Kitap tartışması. Crafa'nın saraylı ve prens arasındaki ilişkiye dair benzer anlatımı için, bkz. *The Perfect Courtier*, s. 77-80, 94-5.

yalnızca erdemli bir çabanın hakiki ödülü olabilecek övgüyü istememenin" de bir o kadar yanlış olduğu belirtilir (s. 99).

Machiavelli de *Prens*'inde bu değerleri savunmakta geri kalmaz. Prenslik idaresinin hem *onesto* hem de *utile* olması gerektiği vurgulanır ve bu görüş uyarınca tüm prenslerin "övülmüş ve onurlandırılmış kimi tarihsel figürleri" model olarak alması ve her zaman "işlerini ve eylemlerini yaparken onları göz önünde" tutması istenir (s. 90). Taklit etmeye değecek çağdaş bir hükümdara örnek olarak Aragonlu Ferdinand'ı gösterir. "Şeref kazanmak için bir prensin nasıl hareket etmesi gerektiğini" anlattığı bölümünün başında, "zayıf bir kralken, şan ve ün için Hıristiyanlığın ilk kralı olması sebebiyle" onu herkesten ayrı tutar (s. 119). Aksine, tüm başarılarına rağmen Sicilyalı Agathocles'e karşı da nefret duyar, çünkü sürekli olarak kullandığı canice yöntemler "bir prense iktidarı kazandırsa da, şan getirmez" denir (s. 63). *Prens*'in sonunda doğrudan Medici'lere seslenir; buradaki asıl kaygısı "hiçbir şey bir adama" yeni bir prenslik kurmaktan "daha büyük bir şeref getirmez" diyerek, eğer İtalya'ya "yeni kanunlar ve yeni kurumlar" getirmekte başarılı olurlarsa, Medici'lerin siyasal hayattaki en büyük ödülü kazanacakları hususunda onlara teminat vermektir (s. 133-6).

"Prenslerin aynası" yazınının kuramcılarıyla onların devamcıları arasındaki bir ikinci süreklilik unsuru, şeref, şan ve ün arayışında *vir virtutis*'e karşı duran güçlere ilişkin yaptıkları çözümlemede ortaya çıkar. En iyi yapılmış planlarımızın bile sonuçsuz kalmasının baş sorumlusunun talihin kaprisli ve kahredici olabilen gücü olduğunda hepsi hemfikirdir. Pontano'nun *Talih Üzerine* isimli incelemesinde de ortaya koymuş olduğu gibi, tanrıça talih "akıldan mahrum" olsa da, bazen "insanın mutluluğuna katkı yapabilmektedir" (s. 519, 543, 549). Fakat asıl vurgu, çoğunlukla talihin bize beklenmedik ve genellikle de onulmaz bir zarar verebilme gücü üzerindedir. Bu tema hiçbir yerde Castiglione'nin *Saraylının Kitabı*'nda ele aldığından daha acı bir biçimde ele alınmamıştır. Yazar, "canının istediğini göklere çıkardığı" ve "övgüyü hak edenleri yerin dibine soktuğu" için talihe o kadar çok sitem eder ki, sonunda bir pagan tanrısına bu kadar çok önem atfetme sapkınlığı dolayısıyla *Saraylının Kitabı*'nın İndeks'e yerleştirilmesi gerekmiştir (krş. S. 1-2, 14, 30, 285; Cartwright, 1998, 11, s. 446).

Machiavelli'nin *Prens*'inde de aynı inanç, yine aynı hararetle tekrarlanır (krş. Flanagan, 1972, s. 127-35). Pontano gibi Machiavelli de talihi lehine çevirmenin mümkün olduğunu kabul ederek başlar; insanların bazen böyle "büyük şeyler başarmasına" izin verildiğini söyler. Kitabının ilk bölümünde ileri sürdüğü önerme, prenslik elde etmenin ya *virtù* sayesinde ya talihin yardımıyla mümkün olduğudur (s. 33). Daha sonra "talihin yardımıyla kazanılan prenslikler'e ayırdığı özel bir bölümde, "mevcut durumuna" bütünüyle "yaver giden talih" sayesinde kavuşan adamlara ilişkin en öğretici örneğin Cesare

Borgia vakası olduğunu söyler (s. 53-4). Ne var ki, Machiavelli'nin ana vurgusu her zaman tanrıçanın dengesiz bir karaktere sahip olduğu ve dolayısıyla da uzun süre boyunca ondan gelecek desteğe bel bağlamanın ahmaklık olduğu üzerinedir. Sondan bir önceki bölümü "insanların işleri ne dereceye kadar Talih tarafından idare edilir" sorusu üzerine düşünmeye ayırır ve bu noktada tanrıçayı "hiddetlendiğinde ovalara sel bastıran", kendisine "direnme imkanı tanımayan asi nehirlere" benzetir (s. 130). Sonuçta Machiavelli'ye göre, Cesare Borgia'nın kariyerinden alınacak ders, bir prensin "kendi durumunu/devletini korumak" için talihin yaverliğinden ziyade kendi *virtù*'suna bel bağlaması gerektiğidir. Tüm gücünü "babasının iyi talihinden" alan Cesare, şansı onu terk ederse gücünü kolaylıkla kaybedebilecektir. Gerçekten de her şey insanı korkutan bir hızla olup biter, öyle ki "ne yapsa boştur" ve ömrünün sonunda "talihin sıra dışı ve ölçüsüz şerrine" kurban gitmiştir artık (s. 54-5).

Talihin insan hayatındaki rolünü vurgulayan "prenslerin aynası" yazarları, daha sonra bir hükümdarın talihin gücünü kontrol altına almak ve en aza indirgemek için ne tür niteliklere sahip olması gerektiğini sorarlar. Bu soruya verdikleri yanıt, onların *quattrocento* başı hümanistlerinin genel çerçevesini çizdiği kavramlara ne kadar bağlı olduklarını bir kez daha ortaya koyar. Tümü de, bir prensin talihin şerrini alt ederek "şeref, şan ve ün" hedeflerine ancak "*virtus* sayesinde" ulaşmayı umabileceğini söyleyen Patrizi'ye katılırlar (s. 228). Önceki hümanistler gibi Patrizi'nin de aklında iki başlıca sav vardır burada. Bunlardan biri, hakiki *virtus*'a sahip olan bir prensin "kendi işlerinde asla talihin hâkimiyeti altına girmeyeceği" düşüncesidir, zira böyle bir prens en zorlu koşullarda bile sarsılmadan kalmayı başarabilecektir (s. 280). Diğer düşünceyse, *virtus*'a sahip bir prensin kendi işlerinin idaresinde kaprisli tanrıçanın desteğini alma şansının yüksek olacağıdır, "çünkü talih cesaretin yoldaşıdır" (s. 280). *Virtus* kavramının "kendi durumunu/devletini korumak" isteyen bir prensin her şeyden çok geliştirmesi gereken asıl niteliği temsil ettiği düşünülür. *Prens* üzerine incelemesinde Pontano'nun da vurguladığı gibi, "*virtus*'a öyle saygı gösterilmelidir ki" tüm yöneticiler bütün kamusal eylemlerinde "onu izlemeye yönelmelidir" (s. 1034, 1042). *Virtus* "tüm dünyadaki en harika şeydir", güneşten bile görkemlidir, çünkü "körler güneşi göremez" ama "*virtus*"u onlar bile tüm açıklığıyla görebilirler" (s. 1044).

Prens'te Machiavelli'yi bir kez daha aynı doktrinleri tekrar ederken buluruz. Öncelikle en kötü talihin bile hakiki *virtù*'ya sahip bir insanı bütünüyle yenemeyeceğini söyler. "İnsanların işleri ne dereceye kadar Talih tarafından idare edilir" başlıklı bölümde, tanrıçanın pekâlâ "yaptığımız işlerin yarısının arabulucusu" olabileceğini teslim etse de, "diğer yarısının hâlâ bizim tarafımızdan yönlendirilmeyi" beklediğini de söyler (s. 130). Machiavelli *Fortes Fortuna Adiuvat*, yani talih cesur olanın yanındadır diyen özdeyişin de sıkı bir savunucusuydu. Machiavelli'ye göre Talih "kadın olduğu için genç adamların

yanını tutar, çünkü onlar daha az sakıngan ve daha ateşli olurlar ve ona daha büyük cüretle komuta ederler" (s. 133).

Diğer hümanistler için olduğu gibi Machiavelli için de *virtù* kavramı bir hükümdarın öfkeli talihin sapanlarını ve oklarını savuşturabilmesini, nihayetinde şeref, şan ve ün kazanmayı arzulamasını sağlayan vazgeçilmez bir niteliği imlemek için kullanılır. *Prens*'in "İtalyan Prensleri neden bulundukları konumu/devletlerini kaybettiler" sorusuna yanıt arayan bölümde bu son derece açıktır (s. 128). Machiavelli burada tüm prenslere bir uyarı yaparak, eğer yeni bir prenslik kurmak ve onu sağlama almak gibi "katmerli bir zafer" kazanmak istiyorlarsa, prenslerin uygulayağı "sağlam, emin ve dayanıklı yegane yöntemlerin" "kendi eylemlerinize ve *virtù*'nuza dayanan" yöntemler olduğunun farkına varmaları gerektiğini söyler (s. 129). Bu fikre duyulan bağlılık, *Prens*'in son bölümünde Machiavelli'nin Medici'lere "İtalya'yı barbarlardan kurtarmaları" için "Çağrı" yapmasıyla çok daha güçlü bir biçimde tekrar edilir. (s. 133). Machiavelli bu "meşhur ailenin" sahip olduğu "talih ve *virtù*" sayesinde, "İtalya'yı kurtuluşa götürecek" daha uygun başka birinin bulunamayacağını söyleyerek başlar (s. 135). "Benim İtalya'm" şiirinden bir dize alıntılayarak sonlandırır. Görmüş olduğumuz üzere, Petrarca bu şiirinde yurttaşlarına seslenerek, onlara *virtus*'larının kaybolmadığını, Modern İtalya'ya eski Romanın zaferlerini yeniden yaşatabileceklerini kanıtlama çağrısı yapıyordu (s. 138).

Son olarak, "prenslerin aynası" yazarlarının çoğu, bilindik hümanist kabulü savunmaya devam etmişlerdir: Doğru eğitim *vir virtutis*'in karakterini şekillendirmekte hayati bir önem taşıdığı için, en iyi eğitime ilişkin verilen öğütlerle en iyi siyasal öğütler arasında yakın bir ilişki olmalıdır. Machiavelli bu kurala bir istisna teşkil eder; zira hükümdarın "entelektüel eğitimi" meselesine şöyle bir değinip geçer. Belki de (bazen ima ettiği gibi) bir prensin alabileceği en iyi eğitimin *Prens* kitabının ezberlenmesinden ibaret olduğuna gerçekten inanıyordu (krş. s. 89). Fakat hükümdarlara ve saraylılara yazılan diğer tavsiye kitaplarının çoğunda, şimdiye kadar hümanist eğitim incelemelerinde tipik olarak rastlandığını gördüğümüz temel iddialar sürekli olarak vurgulanır. Öncelikle, centilmenlere ya da prenslere uygun düşen eğitim ile "katipler" için uygun olan eğitim tipi arasına mutlak bir ayrım konulmaması gerektiği inancı hevesle savunulur. Bu temaya ilişkin en etkili tartışmalardan biri Castiglione'nin *Saraylının Kitabı*'nın ilk bölümünde bulunur. Burada, "kitapların kılıca zarar verdiğini düşündükleri" ve "katip sözünün büyük bir hakaret olduğunu" varsaydıkları için Fransızları yerden yere vurur (s. 67, 69). Castiglione'ye göre, "saraylının başlıca ve hakiki işinin silah olması gerekiyorsa da", o aynı zamanda yüksek kültürel kazanımları olan bir adam olmalı, "yalnızca Latince değil, Yunanca da konuşabilmeli" ve "beşeri bilimler dediğimiz çalışmalarda" "ortalamanın üstünde bilgiye" sahip olmalıdır (s. 32, 70).

Bu yazarların ele aldığı diğer bilindik mesele, prenslerin ve saraylıların izlemesi gereken müfredatın doğasının nasıl olması gerektiğidir. Buna ilişkin bütünlüklü bir anlatım *Krallık ve Kralın Eğitimi* isimli eserinin ikinci kitabında Patrizi tarafından sunulur. Patrizi genç prensler için uygun eğitmenler tutmanın önemini vurgulayarak başlar, daha sonra da tipik bir hümanist eğitimin izlemesi gereken yolun ayrıntılarıyla ele alındığı bir genel çerçeve sunar. Bu çerçeve, "diğer tüm disiplinlerin temeli olan" dilbilgisiyle başlar; en iyi antik dönem yazarlarının çalışmalarıyla devam eder; "kral matematik hakkında ne bilmelidir" sorusuna ilişkin kapsamlı bir anlatım barındırır; önemli müzik ve beden egzersizlerinin tartışmasıyla da son bulur (s. 69-75, 78-86). Sonuçta tebaasının geri kalanına kendini "Rönesans insanı" modeli olarak sunmak prensin meşakkatli bir görevi olur.

Buraya kadar geç Rönesans'ın "prenslerin aynası" yazarlarının, *quattrocento* başı hümanistleri tarafından hâlihazırda dillendirilmiş olan değerleri ve kavramları nasıl savunmaya devam ettiklerini ele aldık. Geriye hedef kitlenin değişen karakterinin, bu yazarları kendi ahlak ve siyaset düşüncelerine bir dizi yeni unsur getirmeye nasıl sevk ettiğini çözümlemek kalıyor.

Evvela, hükümetin amaçlarına ilişkin düşünceleri bakımından geç Rönesans yazarları öncüllerinin çoğundan belirgin bir biçimde ayrılırlar. "Kent" hümanistleri ve *podestà*'larla şehir yargıçları için tavsiye kitapları yazan yazarlar, siyasal yaşantının temel değerlerinin özgürlüğün ve adaletin korunması olduğu fikrine bağlamışlardı kendilerini. Aksine, "prenslerin aynası" kuramcıları, "despotik" ve "tiranca" rejimlerin önceki savunucularının yaygınlaştırmış olduğunu gördüğümüz bir argüman geliştirdiler. Bu yazarlar, hükümetin asıl işinin halkın özgürlüğünü korumaktan ziyade, onları asayiş ve barış içinde yaşatmak olduğunu savundular. Bu yeni öncelik anlayışı en belirgin biçimiyle Castiglione'nin *Saraylının Kitabı* eserinin son bölümünde gözlenebilir. Diyalogun karakterlerinden biri, diğer konuşmacıların huzur ve itaat erdemlerine yaptığı güçlü vurguya karşı çıkacak olur. "Özgürlük bize Tanrı tarafından verilmiş üstün bir hediye" olduğu için, "bir adamın özgürlükten bir başkasına oranla daha büyük bir pay alması" bütünüyle yanlıştır, ama "tebaasını çoğu zaman ağır bir esaret altında tutan prensliklerde durum böyledir," der (s. 304). Ne var ki, derhal yanıtını alır: Siyasi hayata böyle bir bakış, "iyi kanunlara göre" yaşamak yerine "istediğimiz gibi yaşayabilmek" için ortaya atılmış bir bahaneden başka bir anlama gelmez (s. 305). Herkesin eşit oranda özgür olduğu bir durumla özgürlüklerin kötüye kullanıldığı durum çok kullanışlı bir biçimde böyle bir tutulup, tartışmaya kurnazca sokulunca, diğer konuşmacıların da kendine güveni tazelenir; rahatlıkla iyi bir hükümdarın asıl görevinin "halkına rahat ve barış içinde yaşayabilecekleri" ve huzurlarının hiç bozulmadığı bir ortamın "keyfini hakkınca sürebilecekleri ... yasalar ve emirler getirmek" olduğu sonucuna varabilirler (s. 310-11).

Önceliklerdeki bu değişimin aynısı Machiavelli'nin *Prens*'inde de dikkati çeker. Machiavelli de Cumhuriyetlerin sahip olduğu "eski özgürlükten" bahsederken, bunun onları prenslik yönetimine kıyasla daha az makul yaptığını belirtir (s. 49). Bir hükümdarın asıl görevinin kendi "güvenliği ve gücüyle" ilgilenmek, aynı zamanda da tebaasının "istikrarlı ve emniyette" olduğunu temin etmek olması gerektiğini tekrar tekrar ileri sürer (s. 113, 114). *Prens*'i yazma amacının da bir dizi kural belirlemek olduğunu söyler, öyle ki bu kuralları izleyen kişi, konumuna "köklü bir şekilde yerleşecek ve sanki devleti uzun süredir idare ediyormuş gibi çabucak çok daha güvenli ve emniyetli hale gelecektir" (s. 128).

"Prenslerin aynası" yazarları, tartışmanın devamında, genellikle, bu değerler en çok bir prensin yönetimiyle güvence altına alınabileceği için, monarşinin en iyi yönetim biçimi olarak görülmesi gerektiğini söylerler. Machiavelli ve Patrizi'nin bu sonuca varmayı reddettiği doğrudur. Özellikle Machiavelli prenslik rejimlerinin ve halk rejimlerinin sahip oldukları karşıt faziletler konusunda iki çelişkili görüşü gerilim halinde tutar. Bir yandan hem *Prens*'te hem de daha sonra yazdığı *Söylevler*'de, prenslikte olduğu kadar Cumhuriyette de siyasal çürümenin çok ilerlediği durumlarda, memleketin bozulmamış *virtù*'sunu kurtarmak için tek bir adamın sağlam hâkimiyetine dayanmanın her zaman gerekeceğini vurgular. Ama öte yandan da *Prens*'te üstü kapalı olarak, daha sonra da *Söylevler*'de olabildiğince açık bir şekilde, kendi kişisel tercihinin her zaman özgür bir siyasal yaşantıdan, yani Cumhuriyetçi yönetim biçiminden yana olacağını ifade eder.

Daha sık rastlanan bir argüman çizgisi ise, güvenlik ve barış değerlerini sahiden önemseyen hiç kimsenin geleneksel Cumhuriyetçi özgürlük tercihini savunmaya devam edemeyeceğini söyler. Vergerio'nun *Monarşi Üzerine* isimli fragmanı gibi erken tarihli bir çalışmada bile bu çıkarımın büyük bir özgüvenle yapıldığını görüyoruz. Vergerio hükümetin asıl amacının hizipleşmeyi önlemek, "asayişi, güvenliği, masumiyetin savunulmasını" olduğunu savunarak başlar (s. 447). Daha sonra, taraflar arasında bitmek bilmeyen çekişmeler, sürekli yağmalanan mülkler, mütemadiyen kendini gösteren iç savaş tehlikesiyle "çokluğun yönetiminin" esasında "kargaşadan" başka bir şey getirmeyeceğini ileri sürer (s. 448). Dolayısıyla ona göre "monarşinin halkın yönetimine tercih edilmesi gerektiğine" şüphe yoktur (s. 447). Prenslerin "vatandaşlar arasındaki tüm fitneyi ve kargaşayı ortadan kaldırmakta çok daha iyi" olduklarını vurgulamakla yetinmez; (geleneksel olarak birbirine zıt olan kategorileri sanki kasten birbirine karıştırarak) "adil ve merhametli bir kral"ın yönetiminde, "hakiki özgürlüğün" güvence altında olduğunu da söyler, çünkü orada, "barış güvence altındadır" (s. 447, 449). *Cinquecento* boyunca *regna*'nın [krallıklar] güvenliği ile *communitates*'in [topluluklar] isyankârlığı arasında kurulan bu zıtlık, hümanistlerce yaygın kabul gördü, tıpkı uzun bir süre skolastik yazarlarca kabul

görmüş olduğu gibi. Örneğin, Giovanni Rondinelli 1538 yılında Floransa Cumhuriyetinin "eski zamanlarına" baktığında, halk rejimleri çağı boyunca şehrin "kuleler, kaleler ve çekişen hiziplerle dolu" olduğuna iyice ikna olur. Ona göre Medici'lerin en büyük başarısı *Pax Medicea*'yı, yani kendi prenslik yönetimlerinin barışçıl hâkimiyetini getirerek tüm bu huzursuzluklara son vermektir (krş. Cochrane, 1965, s. 12).

"Prenslerin aynası" kuramcılarının devraldıkları siyasi söz dağarcığına getirdikleri bir diğer büyük değişim, kilit önem taşıyan *virtus* kavramına dair çözümlemelerinde görülür. Gördüğümüz üzere, bu kuramcılar bir adamın talihin gücüne karşı savaşabilmesini, şerefe, şana ve üne ulaşabilmesini sağlayan bir nitelik olarak gördükleri bu kavrama sezgisel bir tanım getirmek konusunda hümanist öncelleriyle hemfikirdiler. Ne var ki, bu terimi kullanırken akıllarında söz konusu niteliğin doğasına ilişkin nasıl bir fikir olduğunu incelemeye yöneldiğimizde, onların sıradan vatandaşların sahip olduğu *virtus*'tan ziyade hükümdarların *virtus*'una duydukları ilgi dolayısıyla kendi anlatımlarına iki önemli ve yeni vurgu kattıklarını görüyoruz.

Bunların ilki, bir prensteki hayran olunacak niteliklerin, sıradan bir vatandaştaki hayran olunacak niteliklerden farklı olabileceğine yönelik – Aristoteles'in *Politika*'sından uyarlama– fikirdir. Fakat bazı araştırmacıların yaptığı gibi, bu yazarların "siyasal erdemleri özel erdemlerle bir tuttuğunu" ileri sürmek de yanıltıcı olacaktır (krş. Anglo, 1969, s. 190). Örneğin *Krallık ve Kralın Eğitimi*'nde Patrizi'nin yaptığı *virtus* tartışmasına bakacak olursak, onun hiçbir şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde "hükümdarın erdemleri başka bir şeydir, halkın erdemleri başka" dediğini görürüz (s. 95). "Sıradan vatandaşın sahip olduğu, çok övülmeye değer" ve "mütevazı görünmeye" yardımcı pek çok nitelik olduğunu, ama bunların prenslere hiç uygun düşmediğini söyler Patrizi (s. 95-6). Ona göre "vatandaşlar da *virtus* kazanmaya çalışmalıdır"; ama bunu, "itaati ve temiz kalpliliği", "krallarından gördükleri iyiliğe karşı duyulan şükranı" geliştiren görece pasif bir nitelik olarak gördüğünü de açıkça belirtir (s. 371, 392).

Aynı ikilik Machiavelli tarafından *Prens*'te, hem de çok daha keskin bir biçimde ortaya konur. Hükümdarın *virtù*'su hayranlık uyandıran yaratıcı bir güçtür, "kendi durumunu/devletini korumasının" anahtarıdır ve düşmanlarını mağlup etmesini sağlar. Aksine, halkın başlıca faziletininse her zaman iyi huylu bir pasifliğe meyletmeleri olduğu ileri sürülür. Machiavelli kitap boyunca "halkın tek isteğinin ezilmemek olduğunu" varsayar ve sonuçta bu siyasal yaşam tiyatrosunda halka sözlü bir rol vermekle pek uğraşmaz. Hükümdarları "mülklerinin ve şereflerinin büyük bölümünü çalmadığı" sürece, halkın genellikle uysal ve "hoşnut kalacağını" vurgular (s. 102). Machiavelli "bilge prense" verdiği tavsiyede, "yurttaşların daima ve her koşulda ona bağımlı kalmaları için yöntemler" geliştirerek bu sadakat alışkanlığını güçlen-

dirmesini ister. Burada amaç gerekli olduğu zamanlarda "halkın ona daima sadık kalmasını" teminat altına almaktır (s. 71). Machiavelli prensi hep hareket halinde bir figür olarak çizer, ama halkın faaliyetlerinin her zaman "kolaylıkla ve çeşitli şekillerde bertaraf edilebilecek" ve "az sayıda kişiye sınırlı bir huzursuzluk" düzeyinde tutulması gerektiği belirtilir (s. 102).

Geç dönem hümanistlerinin kendi *virtus* tartışmalarına getirdikleri bir ikinci unsur, bu terimin anlamını giderek kabaran ve hamasi bir bireysel ahlaki nitelikler listesine referansla açıklama eğilimidir. Machiavelli olabildiğince net bir şekilde kendini bu yönelimden ayırsa da, daha sıradan tavsiye kitaplarında *virtus*'a sahip olmanın konvansiyonel erdemlerden oluşan iki ayrı erdem grubuna birden sahip olmakla aynı şey olduğu varsayılır.

Öncelikle, tüm başlıca Hıristiyanlık erdemlerine ve antik dönemin ahlakçıları tarafından vurgulanan "büyük" erdemlere sahip olduğunu göstermediği sürece, hiç kimsenin hakiki *virtus*'a sahip bir adam sayılamayacağı ileri sürülür. Çözümlemenin bu yönü, Petrarca'nın ve *quattrocento* başı hümanistlerinin yazılarında zaten gördüğümüz argümanların bir tekrarıdır yalnızca. Bu görüşe duyulan bağlılığın yenilendiği en kapsamlı ifadelerden biri, *Krallık ve Kralın Eğitimi* isimli eseriyle Patrizi tarafından ortaya konmuştur. VI. Kitabın başında Patrizi "*Virtus* nedir?" diye sorar ve Platon'un "dört başlıca erdem vardır derken" bu soruya verilecek yanıtın özünü bize sunduğu gözlemini yapar (s. 235, 237). Daha sonra bu erdemler tek tek uzun uzadıya tartışılır. Önce aklı, zekayı, tedbirliliği ve dirayeti içerdiği varsayılan ihtiyat ya da bilgelik erdemi gelir (s. 237-50). Daha sonra mütevazılığı, içkiden kaçınmayı, iffetliliği, dürüstlüğü, ılımlılığı ve itidali kapsayan ölçülülük gelir (s. 254-70). Üçüncü büyük erdem, "her şeyden önce büyük adamlara yaraşan bir erdem" olduğu söylenen, daha basit ama daha aşikâr bir özellik olan metanettir (s. 275). Ve nihayet, "iyiliklerin en büyüğü" olarak görülmesi gerektiği konusunda Patrizi'nin de Platon'la aynı fikirde olduğu adalet erdemi bulunur ve yazar bunu ilahi, doğal ve medeni olmak üzere üç boyuta ayırır (s. 314-19). Fakat Patrizi'nin çözümlemesi bu Platoncu tipolojiye ilişkin değerlendirmelerle bitecek gibi değildir. Daha sonra yazar, Hıristiyanlığın temel nitelikleri olan dindarlık, inanç ve imanla beslenip güçlendirilmedikleri sürece, tüm bu erdemlerin boşuna olacağını söyleyen ortodoks hümanist varsayımı altını çizerek destekler. Dindarlığı "Tanrı fikri" olarak tanımlar ve inancın bu erdemin "ayrılmaz refakatçisi" olduğunu ileri sürer, zira "ilahi olan tapınmakla ilgilidir" (s. 346-50). Fakat en büyük erdemin, "kralların ve prenslerin erdemlerinin onsuz gölgede kalacağı bir parıltı yayan" Hıristiyan imanı olduğunda ısrarlıdır (s. 358). Bizim hükümdarlarımız bu niteliği geliştirmedikleri sürece, diye sözlerini sonlandırır Patrizi, "bilgelikleri boşuna ve yalan olacaktır", ölçülülükleri "korkakça ve uyuşuk" olacaktır, adalet getirmekten anladıkları da "kan akıtmaktan başka bir şey" olmayacaktır (s. 358).

Bu yazarların vurguladığı diğer erdemler bilhassa krallara ve prenslere yaraşır olduğunu düşündükleri erdemlerdir. "Kent" hümanistlerinin yazılarında bu türden meselelerle pek ilgilenilmemişti, çünkü onların asıl derdi yurttaşların bir bütün olarak sahip oldukları *virtus*'un çözümlenmesiydi. Öte yandan, *podestà* ve şehir yargıçları için yazılan önceki tavsiye kitaplarında bu yeni ilgi alanının öncüllerini açıkça görmek mümkündür. "Prenslerin aynası" yazarlarının benimseyip çok daha özenli bir üslupla geliştirmeye başladıkları yaklaşım, özünde buydu.

"Prenslerin aynası" yazarları tüm hükümdarların eli açıklık ve ihtişam erdemlerine sahip olmaya çalışması gerektiğini söyler. Patrizi'nin sözleriyle, "krallar ve prensler söz konusu olduğunda" bunlar "en büyük erdemlerdendir" (s. 304, 308). Pontano iki incelemesini bu nitelikleri övmeye ayırır ve bu çalışmaların temelinde cimri ve tamahkâr bir prensin, en büyük ödül olan şan ve ünden mahrum kalacağının kesin olduğu varsayımı yatar. *Eli Açıklık Üzerine* başlıklı inceleme, cömertlikten yoksun olmak kadar "bir prensi onursuz kılan başka bir şey yoktur" der ve Napolili Ferdinand'ı eli açık bir haminin timsali olarak tekrar tekrar (ve biraz da hatalı bir şekilde) över (s. 10, 45, 55). *İhtişamlılık Üzerine* inceleme de benzer bir şekilde "soylu binalar, şaşaalı Kiliseler ve tiyatrolar" yapmakla kazanılan bir ünün prensliğin şanından geldiğini ileri sürer ve yine Napolili Ferdinand'ı yapılmasına buyurduğu kamu binalarının "ihtişamı ve görkemi" sebebiyle ayrı bir yere koyar (s. 85-7).

Prenslere yaraşan ikinci erdemin merhamet olduğu söylenir. Bu iddia, prenslerin aynası kuramcılarını, *podestà* ve şehir yargıçları için tavsiye kitapları yazan yazarların da sürekli tartıştığını gördüğümüz bir soruya götürür: bir hükümdar kendisini sevdirmeye mi çalışsa daha iyi olur, yoksa korku vermeye mi? Tıpkı öncellerinin yaptığı gibi, bu yazarlar da yukarıdaki soruya Castiglione'nin ifadesiyle, prensin her zaman "tebaası tarafından yalnızca sevilmeyi değil, neredeyse tapılmayı" amaçlaması gerektiği yanıtını verirler (s. 317). Bu noktada aralarında bir anlaşmazlık unsuru olduğu da doğrudur. Örneğin Patrizi bazen bir hükümdarın belirgin bir haşinlikle davranmasının uygun hatta etkileyici olabileceğini söyler (s. 325). Fakat o bile bu yaklaşımı benimsemenin tehlikeli olduğunu kabul eder, çünkü haşinlik "vahşiliğe dönüşüvermeye hazırdır" ve bir prensin zalimliği kadar "utanç verici, tiksindirici ve insanlık dışı bir günah yoktur" (s. 325). Dahası, *Prens* başlıklı incelemesinin başında Pontano'nun da belirttiği, "hükümdarlık etmek isteyenler her şeyden önce iki niteliğe sahip olduğunu göstermelidir, bunların birincisi eli açıklık, ikincisi merhamettir" biçimindeki görüş genel kabul görür (s. 1026). Pontano'ya göre merhametin değeri ne kadar vurgulansa azdır, çünkü "bir defa birinin bu niteliğe sahip olduğunu anlayınca, onun her şeyine hayran olur ve hürmet ederiz, onu bir tanrı gibi görürüz" (s. 1026).

Son olarak, prense her zaman bir şeref timsali olarak kalması, sözünü hiçbir zaman sakınmaması ve sözünden asla dönmemesi öğüdü verilir. Eli açıklık ve merhamet gibi erdemlerle karşılaştırıldığında, bu niteliklerin prenslere has olup olmadığı çok belirgin değildir. Onları hümanistlerin Rönesans centilmenlerine rehberlik olsun diye geliştirdiği daha genel davranış kurallarının bir parçası olarak görme eğilimi vardır. Castiglione'nin *Saraylının Kitabı* eserinde yaptığı gibi, bu kurallarda "şerefi üzerine yemin etmek" ve "kişinin centilmen sözü vermesi" gibi fikirler, hakikati en yalın biçimiyle ifade etmekle aynı anlamda kullanılır (krş. s. 117, 138, 290). Bununla birlikte, doğruyu söylemek şeref kurallarının önde gelen savunucusu olması itibariyle hükümdarın olağanüstü bir titizlikle sergilemesi beklenen bir değerdi. Bölüm başlıklarından birinde Patrizi bunun altını kalınca çizerek, bir kralın "asla düzenbazlığa bulaşmaması, asla yalan söylememesi ve diğerlerinin yalan söylemesine hiçbir zaman izin vermemesi gerektiğini" belirtir (s. 138). *Prens* üzerine incelemesinde Pontano da bir hükümdarın "sözünü tutmamasından" daha "rezil bir şey yoktur" der; "yeri geldiğinde, düşmanlarına bile sadık olması mutlak surette gereklidir" diye vurgular (s. 1026). Dahası, o dönem kaleme alınan bir dizi anı çalışmasında bu nitelikleri hakkıyla sergileyen bir prensin en büyük takdiri ve övgüyü kazandığı görülür. *On Beşinci Yüzyılın Meşhur Adamlarının Hayatları* isimli önemli bir dizi eser kaleme alan Floransalı bir kitapçı olan Vespasiano da Bisticci'nin (1421-98) Urbinolu Dük Federigo'nun kariyerine ilişkin güzel anlatımında bu çok belirgindir. Hazırladığı Federigo'nun "seçkin erdemleri" listesinin başında, onun "asla sarsılmayan dürüstlüğü" bulunur (s. 85). "Söz verdiği herkes, onun asla sözünden dönmediğine şahittir" diyen Vespasiano, bir dizi anekdota başvurarak Dük'ün gerek "mecburiyetten dolayı gerek kendi kararıyla"; gerek yazılı gerek sadece sözlü olarak verdiği tüm sözleri "bozulamaz" kabul ettiğini anlatır (s. 86).

Machiavelli'nin Hümanizm Eleştirisi

Buraya kadar Machiavelli'nin *Prens*'ini ele alırken, eserin bir bütün olarak "prenslerin aynası" türüne has değerleri ve kaygıları ne ölçüde kendinde somutlaştırdığına yoğunlaştık. Bu bakış açısını benimseyerek başlamak gerekli görünüyor. Evvela, bu sayede *Prens*'le onun dönemindeki daha konvansiyonel siyaset yazını arasındaki ilişkiye dair çok sık rastlanan bir yanlış anlamayı tespit etmek mümkün oluyor. Sık sık Machiavelli'nin kitabının bütünüyle *sui generis* [kendine has] olduğu, "herhangi bir kategoriye sokulamayacağı" ve hatta onun kuşağındaki diğer siyaset kuramcılarının kendilerini ifade ederken kullanmaya alışkın oldukları "kavramları ve kategorileri bütünüyle göz ardı

ettiği" bile iddia edilmiştir.[6] Ne var ki, biçimi, ön kabulleri ve pek çok ana argümanı itibariyle, *Prens*'in müesses bir *quattrocento* sonu siyaset düşüncesi geleneğine yapılmış önemli bir katkı olduğu artık netleşecektir. Bu bakış açısını benimsememin ikinci bir nedeni daha var: "Prenslerin aynası" yazarlarının temel varsayımlarını göstererek, Machiavelli'nin onların kimi değerlerini sorgulamak, hatta kimisiyle de alay etmek gibi bir başka niyetinin olup olmadığını en iyi gözlemleyebileceğimiz bir konuma yerleşiyoruz. Machiavelli'nin prensler için yazılan mevcut tavsiye kitaplarının kimi temel unsurlarını eleştirmek niyetinde olduğu bellidir; hatta kendisi bunu bilhassa vurgular (krş. s. 90). Fakat, ancak Machiavelli'nin eserlerini kaleme aldığı entelektüel bağlamı tam olarak kavradığımızda, kendi hümanist mirasına hangi noktalarda ve ne oranda meydan okuduğunu ve onu reddettiğini anlamayı umabiliriz.

Prens'te Machiavelli'nin kendi çağdaşlarının siyaset teorilerine doğrudan hücum etmeye yöneldiğini açıkça gösteren iki ana bölüm vardır. Düşünür önce çağdaşlarını safi gücün siyasal yaşamdaki önemini vurgulayamadıkları için eleştirir.[7] Görmüş olduğumuz üzere genel varsayım, prensin kendini tüm kalbiyle erdemli bir yaşantıya verdiği müddetçe, en yüksek amaçlar olan şeref, şan ve üne ulaşmasının mümkün olduğudur. Machiavelli ise, tam aksine, eğer bir yönetimin başarısı daim kılınmak isteniyorsa, bunun ikna sanatlarını etkili bir askeri güç kullanımıyla tamamlamaya kararlılığına bağlı olduğu gerçeğinin şimdiye kadar naif bir şekilde görmezden gelindiğini vurguluyordu. Machiavelli, *Prens*'in sayfalarında, prenslik yönetiminin (çağdaşlarının çoğu tarafından nazikçe ve bilinçli bir şekilde görmezden gelinen) bu yönüne, büyük bir polemikçi gücüyle eski itibarını geri verir ve (Wolin'in yerinde deyi-

---

[6] Bu görüşler için bkz. Plamenatz, 1963, c. I, s. 7 ve Berlin, 1972, s. 160. Çoğu ders kitabının Machiavelli'nin siyaset düşüncesine ilişkin düşüncesi hâlâ böyledir. Dahası, yukarıdaki alıntıların da gösterdiği üzere, aynı varsayımlar saygın düşünce tarihçilerinin yazılarında tekrarlanmaya devam ediyor. Üstelik *Prens* ve prensler için yazılan hümanist tavsiye kitapları yazını arasındaki bağlantılara ilişkin incelemeler bir hayli uzun bir zaman önce başlamış olmasına rağmen bu hâlâ böyledir. Machiavelli ve diğer hümanistler arasındaki paralellikleri bölüm bölüm gösteren ilginç (ama abartılı) bir inceleme için bkz. Allan Gilbert, 1938. Aynı temaya ilişkin kısmen aksi yönde bir tartışma Felix Gilbert, 1939'da bulunabilir. Çok değerli olan bu son makaleye çok şey borçluyum.

[7] Bu nokta, Gilbert, 1965, s. 154'te özellikle vurgulanmıştır. (Gilbert'in kitabının tümü olağanüstü kıymetlidir ve ona ayrıca borçluyum.) Wood (1967, s. 171) Machiavelli'nin *virtù* kavramını "en belirgin halini savaş koşulları denilebilecek koşullarda gördüğümüz bir davranış örüntüsü" anlamına gelecek şekilde yeniden tanımladığını ileri sürer. Ancak Hannaford'un da işaret ettiği gibi, bu düşüncenin Machiavelli'nin elinde kavramın kazandığı siyasi alt metinleri gereksiz yere ihmal ettiği de iddia edilebilir (Hannaford, 1973). Fakat, bu bölümün son kısmının da göstermeye çalıştığı üzere, Machiavelli'nin kavramı gerçekten yeniden tanımladığına ve bunun düşünürü prensin askeri hünerlerine istisnai bir vurgu yapmaya sevk ettiğine de şüphe yoktur.

şiyle) "bir şiddet ekonomisinin" gerekli olduğunda ısrar eder (krş. Wolin, 1961, s. 220-4).

Ne var ki, bu noktayı dile getirirken temkinli olmak da gerekiyor. Machiavelli'nin siyaset teorisinin yayımlanmasıyla birlikte "yeni bir harp düşüncesinin başlangıcından söz etmek mümkündür" deniliyor bazen (Walzer, 1966, s. 273). Denebilir ki, bu görüş Machiavelli'nin *virtù* kavramını kısmen askeri bir nitelik olarak da anlama gerekliliğine yaptığı vurgunun yeniliğini abartıyor. Bu doktrini hümanist siyaset düşüncesine ilk sokan yazarın Machiavelli olduğunu düşünmek kesinlikle yanıltıcı olacaktır. Çünkü önceki "kent" hümanistleri de kişinin kendi *patria*'sı [vatanı] için savaşma arzusunun ve bu dava uğruna şiddet uygulamaya hazır oluşunun hakiki bir yurttaşın *virtus*'unun ayrılmaz bir parçası olduğunu hep söylemişlerdi. Machiavelli'nin güç kullanmanın kaçınılmazlığına ilişkin kabulleri, entelektüel düzeyi daha yüksek olan "prenslerin aynası" yazınına aktaran ilk yazar olduğunu düşünmek de doğru olmaz. Gençliğinde Piccinino'nun ordusunda profesyonel askerlik yapmış olan Bartolomeo Sacchi, 1471 tarihli *Prens* adlı incelemesinde bir yöneticinin diplomasi ve zoru birleştirmeye her zaman hazır, dolayısıyla da kendi yurttaşlarından oluşan tam eğitimli bir orduyu arkasına aldığından daima emin olması gerektiğinin altını zaten çizmişti (krş. Bayley, 1961, s. 234).

Öte yandan Machiavelli'nin safi gücün yönetim işlerinde sahip olduğu role istisnai bir vurgu yaptığına şüphe yoktur. *Prens*'in üç temel bölümünü askeri işleri tartışmaya ayırır ve "tüm devletlerin temel dayanaklarını" oluşturan şeyin "iyi yasalar ve iyi silahlar" olduğunu ileri sürer (s. 77). "İyi silahlar varsa, iyi yasalar bunu kaçınılmaz olarak izler" diyen çok güçlü bir savla başlar sözlerine (s. 77). Öğüdünü, her zamanki abartılı üslubuyla, bir prensin "savaştan, savaşın örgütlenmesinden ve savaş disiplininden başka bir amacı ya da düşüncesi olmamalı, başka bir şeyde yetkinleşmemeli" diye özetler (s. 87). *Quattrocento* başı hümanistleri tarafından da her zaman vurgulanmış olduğunu gördüğümüz konuyla ilgili bir başka başlığı da tartışır: paralı asker tutmanın tehlikeli bir ahmaklık olduğu meselesi. Machiavelli için mutlak bir kuraldır: "Eğer bir prens devletinin savunmasını paralı askerlere dayandırırsa, istikrar ya da güvenlik yüzü göremez" (s. 77). "Bu konu üzerinde fazla durmaya gerek yok, çünkü İtalya'nın bugün bir harabeye dönmüş olmasının nedeni, paralı askerlere güvenmiş olmasından başka bir şey değildir" (s. 78). Yine önceki hümanistlerin görüşleriyle paralel bir biçimde, önerdiği çözüm, her prensin kendini yurttaşlardan oluşan milisler yaratmaya adaması ve "birliklerinin komutasını ve önderliğini şahsen üstlenmesidir" (s. 84). Eğer bu yapılmazsa, der Machiavelli acımasızca, "hiçbir prenslik emniyette değildir; bu prenslikler daha ziyade talihe bel bağlamıştır, çünkü düşman geldiğinde onu savunacak bir *virtù* yoktur" (s. 87).

Machiavelli'nin "prenslerin aynası" yazarlarının hâkim anlayışlarına meydan okuduğu bir diğer konu, siyasal yaşamda *virtù*'nun rolünün ne olduğuna ilişkindir. Görmüş olduğumuz üzere, hümanist ahlak ve siyaset düşüncesinde *virtù* fikrine ilişkin iki temel sav bulunuyordu: İlki, *virtù*'nun bir hükümdarın en soylu amaçlara erişmesini sağlayan bir nitelik olduğuydu; ikincisiyse, *virtù*'ya sahip olmanın tüm büyük erdemlere sahip olmakla bir tutulmasıydı. Sonuçta, prenslik yönetiminin tüm öncü kuramcıları aynı temel siyasal tavsiyeyi vermeye devam etmişlerdi: Eğer bir hükümdar "kendi durumunu/devletini korumak" ve şeref, şan, ün hedeflerine ulaşmak istiyorsa, her şeyden önce ahlaki erdemlerle birlikte tüm Hıristiyanlık erdemlerini de geliştirmeliydi. Machiavelli'nin reddettiği şey, işte varılan bu sonuçtur. Bir prensin asıl hedeflerinin şeref, şan ve ün olduğuna o da katılır. Fakat bu hedeflere ulaşmanın en emin yolunun illa ki o bilindik erdemli yollardan yürümek olduğuna ilişkin hâkim anlayışa hararetli bir şekilde karşı çıkar.

Argümanının eksenini oluşturan bu noktayı dile getirmekle Machiavelli'nin hangi pozisyonu eleştirdiği açıksa da, savunmayı istediği pozisyonun tam olarak hangisi olduğu, paradokslara duyduğu sevgi nedeniyle, biraz muğlak kalmıştır. Machiavelli, prensin erdemli davranmak gibi bir görevi olduğunu belirtse de; onun, adeta, mümkün olduğunca erdemli olabilmek için bazen de erdemli davranmaya uğraşmaması gerektiğini söyler. Düşünür, bazen Rönesans ahlakçılarının sık sık altını çizdiği bir ironiye, (Hamlet'in ifadesiyle) "bazen sırf nazik olmak için zalim olmak" gerektiğini söyleyen ironiye dikkat çekiyor gibidir.[8] Machiavelli bu düşünce çizgisine eli açıklık erdemini tartışırken işaret eder ilk. Ona göre cömert görünme arzusu, sıklıkla prenslerin halkları üzerine gereksiz yükler bindirmesine yol açtığı için, cimrice davranmaktan korkmayan bir prens "zaman içerisinde özünde cömert bir adam olarak görüldüğünü" fark edebilir (s. 93). Aynı paradoks, Machiavelli'nin bunun hemen ardından yaptığı merhamet tartışmasında çok daha belirgindir. "Cesare Borgia'nın zalim olduğu söylenir" diye başlar ama hemen ekler: "Romagna'yı reformdan geçiren, ona birlik getiren, düzeni ve sadakati yeniden tesis eden de bu zalimlikti" (s. 95). Bu kıssanın hissesi düşünüre göre şudur: "Bir iki ibret sunarak" işe başlayabilecek kadar kendine güvenen bir prens, sonunda sırf "zalim görünmekten kaçınmak" için "cinayete ve çapulculuğa yol açan kargaşaları" bastırmakta başarısız olan bir hükümdardan "çok daha şefkatli davranmış olacaktır" (s. 95).

Machiavelli'nin mesajının kalbi, prensin şeref, şan ve üne ulaşmasında geleneksel erdemlerin rolünün ne olduğuna dair ileri sürülen iki farklı ve bu kez daha az paradoksal iddiadan oluşur. Bunların ilki, hiçbir şeyin görüntüyü kurtarmaktan daha önemli olmadığı iddiasıdır. Hatta bu başarıldığı sürece,

---

[8] *Hamlet* III, iv, 178.

gerisinin hiç önemli olmadığı bile ima edilir. Prensin amacının "şerefli sayılmak" ve "herkesçe övülmek" olması gerektiği tekrar tekrar söylenir (s. 101). Bilhassa da prens aslında erdemli bir insan değilse, "ihtiyatlı olmalı ve devletini kaybettirecek günahlara atfedilen kötü ünden nasıl kaçınacağını bilmelidir" (s. 92). Bu da prensin "büyük bir yalancı ve hilekâra" dönüşmeye istekli olması gerektiği anlamına gelir. "İnsanlar öyle budaladır" ki "hilebaz kişi her zaman kandırılmaya hazır birilerini bulacaktır", işte prens bundan yararlanmalıdır (s. 100). Erdem kalpazanlığı vazgeçilmez bir yetenektir: Prensin "tüm iyi niteliklere sahip olması zorunlu değildir", ama her zaman "onlara kesinlikle sahipmiş gibi görünmesi" şarttır (s. 100).

Bu yeteneği kazanmanın zor olmadığı söylenerek prensin içi rahatlatılır. Gerçi herkes prensin davranışını "izleyebileceği bir konumdadır" ama, "pek az kişi onunla yakın temas kurabilir" (s. 101). Sonuçta uyguladığı politikalar içsel niteliklerine göre değil, "görünüşlerine ve sonuçlarına" göre takdir edilecektir (s. 101). Bu, tam da onun işine gelecek şekilde, eğer yeteri kadar uzakta kalmayı ve heybetli görünmeyi başarırsa, uyguladığı yöntemler aslında hiç de şerefli olmasa da prensin "daima şerefli sayılacağı ve herkesçe övüleceği" anlamına gelir (s. 101).

Machiavelli siyasal yaşamda erdemlerin rolünün ne olduğuna ilişkin ikinci iddiasına geçtiğinde, onun riyakârlık ve gizleme sanatlarına neden bu kadar çok önem verdiği daha açık hale gelir. Ona göre, prenslerin daima geleneksel erdemlere sahipmiş gibi görünmesi elzem olmakla birlikte, bu geleneksel erdemlere uygun davranmaları genellikle imkansızdır. Machiavelli sakin bir şekilde bunun nedenini anlatır: "Her şeyi hesaba katacak olursa" bir prens "görünüşte erdem olan bazı şeylerin, eğer uygulamaya dökülürlerse kendisini mahvedeceğini ve kötücül gibi görünen bazı şeylerin de ona güvenlik ve zenginlik getireceğini" görecektir (s. 92). Dolayısıyla "hükmünü sürmek isteyen" ve şeref, şan, ün gibi en büyük ödülleri kazanmayı arzulayan bir prens "nasıl erdemli olunmayacağını ve duruma göre bunu ne zaman kullanıp ne zaman kullanmayacağını öğrenmelidir" (s. 91).

Machiavelli bu en aykırı iddiasını *Prens*'in 15. Bölümünde, "insanların, özellikle de prenslerin övgü ya da yergi aldıkları şeyler"i tartışırken anlaşılır bir sıkılganlıkla anlatır (s. 90). Bu doktrinin ve içerimlerinin çözümlenmesi, "prensin tebaasına ve dostlarına nasıl davranması gerektiği" konusunu işleyen kötü bir üne sahip kısmın sonraki dört bölümünde de sürer (s. 90). Machiavelli varmaya uğraştığı sonucu ifade ederek başlar: "kişinin nasıl yaşaması gerektiği ve nasıl yaşadığı arasındaki mesafe öyle çoktur ki, gerçekte yapılanı yapılması gereken şey ile karıştıran bir adam kendini nasıl koruyacağını değil, canından nasıl olacağını öğrenir" (s. 91). Devamında, prensler için tavsiye kitabı yazan yazarların, hükümdarların geliştirmesinin bilhassa uygun olacağını düşündükleri erdemlere hücum ederek bu savını ayrıntılandırır.

Machiavelli'nin prenslere has olduğu söylenen erdemlere ilişkin kendi karşıt argümanını geliştirirken, bir yandan da tüm bilindik hümanist konvansiyonları kullanmaya devam etmesi, bu saldırının etkisini arttırmak için kasten yapılır. "Mevzu insanlar" ve "özellikle de prensler olduğunda", "onlara övgü ya da kınama getirecek çeşitli nitelikler" hakkında sorular sormanın adetten olduğunu bize hatırlatarak başlar (s. 91). Daha sonra böylesi tartışmalarda her zaman vurgulanagelmiş üç prenslik erdemine odaklanır: "mesela kimi cömert, kimi pinti"; "kimi zalim, kimi müşfik"; "biri imansız, diğeri imanlı olmakla tanınır" (s. 91). Ve bu özelliklere ilişkin kendi çözümlemesine döndüğünde, tartışmasının her bölümünü, hümanistlerce kabul gören bir üslupla, Latince bir bölüm başlığıyla sunar. Bu şekilde, 16. Bölüm *"De Liberalite et parsimonia"*; 17. Bölüm *"De Crudelitate et pietate"*; ve 18. Bölüm *"Qumodo fides a principibus sit servanda"* başlığını taşır.[9]

Machiavelli prenslere has erdemlere ilişkin bu kanonik listeyi bir kere oluşturduktan sonra, onu madde madde çürütmeye girişir. Öncelikle eli açıklık erdemini ele alır ve prense "eğer eylemlerin böyle bir ün kazanma arzusundan ötürüyse, mahvolacaksın demektir" diye güvence verir (s. 92). Ardından merhamet erdemine gelir ve bu erdemin Scipio'nun durumunda, eğer Senato zamanında kontrol altına almayı başarmış olmasa "ününü ve şanını berbat edecek", "ölümcül bir özellikten" başka bir şey olmadığını gösterir (s. 98). Nihayet sözünde durma erdemini tartışır ve kısaca bu yükümlülüğü çok ciddiye alan bir prensin pek çok durumda söz konusu erdemin "onu dezavantajlı bir konuma yerleştirdiğini" keşfedeceğini söyler kısaca (s. 100).

Bu bölümlerde Machiavelli bir prensin eğer "kendi durumunu/devletini korumak" istiyorsa "iyi niyete, hayırseverliğe, nezakete, dine aykırı davranmanın" gerekli ve avantaj sağlayan bir şey olduğunu görecektir diye de vurgular (s. 101). Benzer bir polemikçi üslupla, tam da "prenslerin aynası" yazarlarının prenslere her şeye rağmen kaçınmalarını tavsiye ettikleri günahların faydalarından bahsederek bu iddiasını daha da açar. Pintilik niteliğiyle başlar ve "zamanımızda büyük işlerin ancak pinti olarak bilinen kişiler tarafından başarıldığına" dikkat çeker (s. 93). Zalimlik günahına geldiğinde, Machiavelli, bir prens tebaasının "bir ve sadık" kalmasını istiyorsa, bunun kaçınılmaz olduğunu ileri sürer (s. 95). Düşünür son olarak, "günümüzün deneyimleri gösteriyor ki, büyük şeyler başarmış prensler, verdikleri sözlere az önem veren, kurnazlıkla insanları kandırmayı bilen ve sonunda dürüst ilkelere dayananları yenenler arasından çıkmıştır" diyerek hile ve desisenin kıymetini vurgular (s. 99).

---

[9] Başlıklar sırasıyla "Cömertlik ve Pintilik", "Zalimlik ve Merhamet" ve "Prensler sözlerini nasıl onurlandırmalıdır" biçimindedir. Orijinal Latince başlıklar için bkz. Machiavelli, *Opere*, ed. Bertelli, c. II, s. 66, 68, 72. Tercümeler için bkz. *Prens* (çev. Bull, 1961), s. 92, 95, 99.

Machiavelli'nin bu bölümlerdeki argümanlarının orijinalliğinin siyaseti ahlaktan bağımsızlaştırmasında ve sonuçta "siyasetin özerkliğini" vurgulamasında olduğu ileri sürülür sık sık.[10] Fakat bu yorum, Machiavelli'nin dünya görüşüyle çağdaşlarının dünya görüşü arasındaki ilişkiye yönelik bir yanlış anlamayı somutluyor gibidir. Görmüş olduğumuz üzere, Machiavelli ve prenslik yönetimi üzerine daha konvansiyonel eserler veren yazarlar, prensin peşine düşmesi gereken hedeflerin doğasına ilişkin tam bir fikir bütünlüğü içindedirler. Machiavelli'nin de tekrar tekrar söylediği üzere, prenslerin amacı "durumlarını/devletlerini korumak", "büyük şeyler başarmak" ve en büyük hedefler olan şerefe, şana ve üne ulaşmaya çalışmak olmalıdır (s. 99, 101). Machiavelli ve çağdaşları arasındaki can alıcı fark, bu hedeflere ulaşmak için uygun gördükleri yöntemlerin doğasındadır. Daha konvansiyonel kuramcıların temel varsayımı, bu hedeflere ulaşmak isteyen prensin, her zaman Hıristiyan ahlakının emirlerine uygun davrandığından emin olması gerektiğidir. Machiavelli'nin temel varsayımı ise "her durumda erdemli davranan" bir prensin, kısa zamanda "erdemli olmayanlar içinde kalarak mahvolacağını" görecek olduğudur (s. 91). Machiavelli'nin temel eleştirisi, çağdaşlarının prensin karakteristik ikilemi dediği şeye yönelik duyarsızlıklarıdır. Biraz da sertçe belirttiği gibi çağdaşları, Hannibal gibi büyük bir lidere yönelik hayranlıklarını ifade edebilmek fakat aynı zamanda da "onun başarılarını mümkün kılan şeyi", özellikle de Machiavelli'nin açık yüreklilikle Hannibal'in şanlı başarısının anahtarı olarak gördüğü "insanlık dışı zalimliğini lanetlemek" istiyorlardı (s. 97-8). Machiavelli'ye göre bu ikilemden kurtulmanın tek yolu, şunu gözü karalıkla kabul etmektir: Eğer bir hükümdar, gerçekten "kendi durumunu/devletini korumak" istiyorsa, Hıristiyanlık erdemlerinin gereklerini bir kenara atmalı, kendi durumunun gerektirdiği çok farklı bir ahlakı tüm yüreğiyle kucaklamalıdır. Dolayısıyla, Machiavelli ve çağdaşları arasındaki farkı, ahlaki bir siyaset görüşüyle, ahlaktan bağımsızlaşmış bir siyaset görüşü arasındaki fark olarak karakterize etmek yeterli olmaz. Asıl karşıtlık iki farklı ahlak, nihayetinde yapılması gerekenin ne olduğuna ilişkin iki rakip ve uyumsuz anlatı arasındadır.[11]

Machiavelli, "prenslerin aynası" yazınının alışıldık temel değerler sistemini yıktıktan sonra, gereksiz bir mütevazılığa sığınmadan, atması gereken bir sonraki adımın yeni prenslere rehberlik edecek "orijinal bir dizi kural oluşturmak" olduğunu söyler (s. 90). Sonrasında verdiği tavsiyeyse tam bir tutarlı-

---

[10] Bu yorumun kökenlerine ve gördüğü yaygın kabule ilişkin bkz. Cochrane, 1961, s. 115. Cochrane Machiavelli'nin asıl amacının "politikanın özerkliğini savunmak" olduğuna dair düşüncelerin kaynağı olarak Croce'yi görmektedir; krş. Croce, 1945, öz. s. 59. Bu görüşü paylaşan en etkili Machiavelli yorumcusu için bkz. Chabod, 1958 öz. s. 184.

[11] Machiavelli'nin özgünlüğüne ilişkin bu yorumun son derece güzel ve yeni bir anlatımı için Berlin'in önemli incelemesine bakınız: Berlin, 1972, öz. s. 183.

lıkla ortaya konmamıştır. Bazen prenslere has erdemler kendi başlarına iyi olabilirlerse de, siyasal yaşamda onlara yer yoktur, der gibidir (s. 100). Bu da onu, hükümdar mümkün olduğunca bu niteliklere sahipmiş gibi görünmeye çalışırken, aynı zamanda ülkenin yönetilmesinde bu nitelikleri tamamen terk etmelidir, demeye götürür. Bilhassa cömertliğin sözde değeri konusunda geliştirdiği argümanın mantığı bu gibi görünmektedir. Machiavelli "kişinin cömertliğiyle ünlü olması harikadır" diyerek başlar, ama asla (cömertliğiyle ünlü olmanın değil de) cömertliğin kendisinin prensler tarafından mümkün olduğunca benimsenip uygulanması gereken bir erdem olduğunu demeye getirmez (s. 92-5). Tam tersine, cömertlik görüntüsüne sahip olunması gerekiyorsa da, gerçekten bundan mahsus kaçınmak gerektiğini öneriyormuş gibi görünür. Bize önce şöyle denir: "Bir prens her şeyden önce küçümsenmekten ve nefret edilmekten kaçınmalıdır" (s. 95). Fakat daha sonra, "cömertlik seni bunların ikisine de götürür", çünkü cömert olduğunu gösterme ihtiyacı "adını açgözlüye çıkarır, bu da sana nefret ve yüzkarası getirir" diyerek bizi uyarır (s. 95). Görünüşe göre burada söylenmek istenen şey, eli açıklık ve ihtişam gibi prenslere has olduğu söylenen erdemlerin, tersine prenslere has en tehlikeli günahlar arasında görülmesinin daha uygun olacağıdır.

Bu oldukça yıkıcı düşünce çizgisi, 17. Bölüm'de doruğuna ulaşır; Machiavelli, zamanında *podestà* ve şehir yargıçları için yazılan tavsiye kitaplarında bir hayli tartışıldığını gördüğümüz bir soru sorar: "sevilmek mi yoksa korkulmak mı daha iyidir" (s. 96). Machiavelli'ye kadar bu ikilem istisnasız hep aynı biçimde çözülmüştü. Halka korku telkin etmek zalimliği de barındırdığı ve zalimlik de insanlık dışı bir günah olarak görüldüğü için, hükümdara korkulmaktan ziyade kendisini sevdirmesi tembihlenmişti. Fakat Machiavelli bunun tersini söyler. Bu noktada konvansiyonel erdemlerden kesin olarak kaçınılmasını tavsiye eden düşünür, "eğer ikisini de aynı anda olamıyorsanız, sevilmekten ziyade korkulmak çok daha iyidir," der (s. 96). Çünkü "eğer kendi yararlarına olacaksa" insanlar sevgi bağını "kopacaklardır"; oysa " cezalandırılmanın her zaman etkili olmuş olan dehşeti, korkuyu güçlendirilir" (s. 96-7).

Bununla birlikte Maciavelli'nin verdiği nasihat, temel yönelimi itibariyle onu konvansiyonel ahlaki normları çabucak terk etmeye de götürmez. Prenslere has erdemlere ilişkin tartışmasına, bir hükümdarın genellikle "iyi olduğu farz edilen" niteliklere gerçekten sahip olmasının ve bunlara uygun davranmasının "en övgüye değer şey olduğunda herkes hemfikir olacaktır" diyerek başlar (s. 91). Daha sonra prensin yalnızca "merhametli, sözüne sadık, dürüst ve inançlı görünmeyip", koşullar el verdiğince "gerçekten böyle olması gerektiğini" de tekrarlar (s. 100). 18. Bölüm'ün sonlarına doğru kendisinin de üstü kapalı olarak söylediği üzere, verdiği öğütün en doğru özeti, bir prensin "mümkünse doğrudan ayrılmaması ama gerekli olduğunda nasıl kötülük

yapacağını da bilmesi gerektiği" şeklindedir (s. 101). *Vir virtutis*'in asla böyle üstü kapalı numaralara girişmemesi gerektiğini, çünkü gerçekten adam gibi adama yaraşan bir tutumdan asla sapmamak gerektiğini söyleyen konvansiyonel hümanist varsayıma açık bir gönderme vardır burada. Machiavelli, bu dürüst ve erkekçe hareket tarzının "yetersiz olduğu sık sık ortaya çıktığı" için, hükümdarın "yarı hayvan yarı insan" haline gelmesinin kaçınılmaz olduğu gözlemini yapar. "Aksi takdirde hükümdar hayatta kalamaz" (s. 99). Daha sonra prensin hangi hayvanı taklit edeceğini bilmesinin de çok önemli olduğunu ekler Machiavelli; zira bir prensin "hayvanı ve insanı" nasıl "güzelce kullanabileceğini" bilmesi çok önemlidir (s. 99). Machiavelli'nin öğüdünün özü, "bir hayvan gibi nasıl davranacağını bilmek zorunda olduğu" için davranışlarında aslanla tilkiyi model almayı öğrenen bir hükümdar imgesinde somutlanır (s. 99).

Vardığı bu sarsıcı sonuç nedeniyle Machiavelli, Hıristiyan ahlakçılar arasında, şeytani kötülüğe sahip bir adam olarak ün saldı. Ünlü denemesinin başında Macaulay'ı da dediği gibi, "soyadından düzenbazlar için bir lakap" ve "Hıristiyan isminden de iblislere bir ikinci ad" çıkardılar (Macaulay, 1907, s. 1-2). "Katil Machiavelli" figürü, on altıncı yüzyıl tiyatrosunda çok sık rastlanan bir karikatür haline geldi ve tartışmalarda onun çalışmalarını dehşetle kınama eğilimine (ki ilk kez 1576'daki *Anti-Machiavelli* eseriyle Gentillet tarafından yaygınlaştırılmıştı) modern araştırmacıların yaptığı kimi katkılarda hâlâ rastlanabiliyor. Örneğin *Devlet İdaresi ve Machiavelli* isimli çalışmasının başında Butterfield belirsiz bir dille *Prens*'in Elizabeth dönemi eleştirmenlerinin hedefi sanıldığı kadar iyi vuramamış olabileceğini söylüyor (Butterfield, 1940, s. 10-11). Leo Strauss *Machiavelli Üzerine Düşünceler*'inde *Prens*'in doktrinlerinin "ahlaksız ve dinsiz" olduğunu ve kitabın yazarının yalnızca "kötülüğün öğretmeni" olarak nitelenebileceğini vurguluyor (Strauss, 1958, s. 9-10, 12, 175).

Bu geleneksel yorumlar karşısında, Machiavelli'nin bazen bilinçli olarak mesafeli ve ahlak dışı bir tavır takınmayı sevdiğini kabul etmek gerekiyor elbette. Bu kısmen onun kendini her duruma uygun vecizeler ve düşünceler sunabilecek bir siyaset uzmanı olarak görmesinin bir sonudur. Bu da düşünürün bazen ahlaki önemi olduğu belli olan konulardan salt teknik bir dille bahsetmesini getirir. Mesela, "suç işleyerek iktidara gelenler"i ele aldığı 8. Bölüm'de, "kimi kriminal ve menfur yöntemlerle" nasıl prens olunacağına ilişkin bir açıklama yaparken, "bu konunun doğruları yanlışları" meselesini ele almanın gerekli olmadığını da vurgular (s. 61-2). Fakat Machiavelli'nin benimsediği şaşırtıcı tarzın nedeni, onun insan doğasına ilişkin bir hayli kötümser bir bakışa sahip olmasıdır. Şöyle der: "İnsanlar hakkında şu genelleme yapılabilir: nankör, kalleş, yalancı ve düzenbazdırlar, tehlikeden kaçarlar ve doymak bilmez bir çıkar hırsları vardır" (s. 96). İnsanlar çoğunlukla böyle "sefil yaratıklar" oldukları için, Machiavelli'nin eğer güvende olmak istiyorsa konvansi-

yonel inanışlara aykırı davranmaya hazır olması gerekeceği konusunda prensi uyarmak için kendini ayrıca sorumlu hissetmesi pek de şaşırtıcı değildir (s. 96, 101).

Ne var ki, bu paradokstan zevk almasına ve böyle şok edici sözler söylemekten açık bir memnuniyet duymasına rağmen, Machiavelli'yi kötülük vaaz eden biri olarak etiketlemek onun dünya görüşünü kabalaştırmak olur gibi geliyor bana. Kendi iyiliği için kötülük yapılmasını istemek bir yana, konvansiyonel erdemlerin kendi başlarına takdire şayan olmadıklarını ima eden bir şey söylediği de çok nadirdir. Bu noktada çok tutarlı olmadığı ve genellikle erdemlerin kendisinden çok getirdikleri üne sahip olmanın önemini vurgulamayı tercih doğrudur. Fakat ikirciksiz bir şekilde "ilişkilerinde kurnaz değil doğrudan olan" bir prensin "ne kadar övgüye layık olduğunun herkes farkındadır" diye ısrar da edebilmektedir (s. 99). Dahası konvansiyonel erdemlerin gereksiz yere göz ardı edilmemesi gerektiğini de vurgular. Elbette onun asıl derdi, bir prensin "tüm iyi niteliklere" sahip olması ve "daima bunlara uygun davranması" durumunda, "bunların onu mahvedeceğini görecek" olmasına yol açan acı gerçektir (s. 100). Fakat uygun koşullar altında bile erdemli davranmak için asla azıcık bir çaba bile sarf etmeyen prenslerden de olumsuzlayan bir tavırla bahseder. Bu konudaki asıl örneği, "kariyerinin her aşamasında bir suçlu gibi davranan" Sicilya tiranı Agathokles'tir (s. 62). Bu durum en kötü talihsizliklere rağmen ona olağanüstü başarılar getirmiş olsa da, Machiavelli onu prenslik *virtù*'sunun bir örneği olarak sunmayı reddeder; çünkü kriminal yöntemlerin böyle acımasızca uygulanması "onun seçkin kişiler arasında sayılıp şereflendirilmesinin önünde bir engel" olmalıdır (s. 62).

Machiavelli'nin bir prensin hakiki *virtù*'sunun ne olarak görüleceğine dair oldukça orijinal bir anlayışı olduğu ve verdiği tüm tavsiyelerin de bu anlayış tarafından belirlendiği artık açık hale gelmiş olsa gerek. Görmüş olduğumuz üzere, o zamana kadar *virtù*'ya sahip olmak tüm büyük erdemlere sahip olmakla bir tutuluyordu. Aksine Machiavelli'de *virtù*, prensin "kendi durumunu/devletini korumak" ve "büyük şeyler başarmak" için sahip olmayı gerekli göreceği *her çeşit* nitelikten bahsetmek için kullanılmıştır. Bu nitelikler konvansiyonel erdemlerle zaman zaman örtüşebilirse de, *virtù* ile erdemler arasında zorunlu ya da tahmini bir denklik olduğu düşüncesinin feci bir hata olduğu acımasız bir açıklıkla ortaya konur.[12] Machiavelli'nin Agathokles gibi bütünüyle kötü bir karakteri asla *virtù* sahibi bir adam olarak göremeyeceği doğrudur. Çünkü *virtù* kötü olmak demek değildir. Fakat Machiavelli'nin en büyük *virtù*'ya sahip insanlardan, durum gerektirdiğinde bütünüyle kötü bir

[12] Machiavelli'nin *virtù* kavramını kullanışının bir prensin "kendi durumunu/devletini elinde tutması'na yardım eden tüm nitelikleri içerdiğine ve bunun da *virtù* ile erdemler arasına "keskin ve kati" bir ayrım getirdiği gerçeğine dair Hexter, 1964, öz. s. 956-7'deki mükemmel tartışmaya bakınız. Benzer bir yorum Pocock, 1975, öz. s. 166, 177'de getirilmiştir.

şekilde davranma kabiliyetlerinin olmasını beklediği de bir o kadar doğrudur. Çünkü prenslerin durumunda *virtù* kötülüğü dışlayamaz. Bu nedenle *Prens*'te (ve daha sonra da *Söylevler*'de) üstün *virtù* sahibi bir adam olarak en çok öne çıkarılan hükümdarlardan biri İmparator Severus'tur. Aynı şekilde onun da "son derece zalim ve zorba" olduğu söylenir; "o kadar çok *virtù*'ya sahip" bir prenstir ki, sayısız zorluğa karşın "sonuna kadar başarıyla hüküm sürmüştür" (s. 109). Machiavelli prense her şeyden önce "esnek temayüllere" sahip bir adam haline gelmesi gerektiğini söyler ve bu, onun *virtù* sahibi bir adam olmaktan anladığı şeyin ve prense verdiği son tavsiyenin özetidir: Prens davranışını "talihin ve koşulların emrettiği gibi" iyiden kötüye ve kötüden iyiye çeşitlendirebilme kabiliyetine sahip olmalıdır (s. 101).

6
Cumhuriyetçi Değerlerin Hayatta Kalışı

Rönesans'ın ilerleyen dönemindeki siyaset teorisinin tarihi, Hegel'in Minerva'nın baykuşunun kanatlarını ancak alacakaranlıkta açacağının söyleyen vecizesinin çarpıcı bir örneğini oluşturur. Gördüğümüz üzere, 1454'teki Lodi Barışı'nı takip eden yüzyıl İtalya'nın neredeyse her yerinde prenslik yönetimlerinin nihai zaferine tanıklık etti. Ancak yine aynı dönem, şehir cumhuriyetlerinin alacakaranlığında, cumhuriyetçi siyasi düşünceye, kıyas götürmez bir biçimde, en özgün ve önemli katkıların yapıldığı dönem oldu.

Cumhuriyetçiliğin Merkezleri

Cumhuriyetçi fikirlerin geç Rönesans'ta tartışılmaya ve selamlanmaya devam ettiği çeşitli merkezler içinde, geleneksel bağımsızlık ve özyönetim değerlerine en kalıcı bağlılığı gösteren, Venedik oldu. İtalya'nın geri kalanı *signori*'nin yönetimine teslim olurken, Venedikliler geleneksel özgürlüklerini asla bırakmadılar. İlk olarak 1297'de oluşturmuş oldukları yapıyı işletmeye devam ettiler. Üç ana unsurdan oluşuyordu bu yapı: kent görevlilerinin çoğunun atanmasından sorumlu olan *Consiglio Grande*; dışişlerini ve mali işleri elinde tutan Senato ve kendi konseyi yoluyla hükümetin seçilmiş başı olarak hizmet gören Doçe [*doge*]. Bu katı bir biçimde oligarşik sistem uygulanmaya başlandığında, yarattığı ilk ve dolaysız etkinin haklarından mahrum edilenlerin önderlik ettiği bir dizi halk ayaklanması olduğu doğrudur. Ama bu isyan dalgası hızla zapt edildi ve Onlar Konseyi'nin 1335 yılında gizli ve daimi bir kamu güvenliği komitesi olarak kurulmasından sonra başka sıkıntılar ortaya çıkmadı. Venedik duruldu, kesintisiz bir özgürlük ve güvenlik dönemine girdi, *Serenissima* unvanını alarak İtalya'nın bütün kentlerinin kıskandığı en dingin cumhuriyet oldu.

Venediklilerin hiziplerden kaçınarak siyasi özgürlüklerini birleştirmeyi nasıl başardığı sorusu, anayasa kuramcılarının ilgisini ilk olarak on dördüncü yüzyılda çekti. Pier Paolo Vergerio, bu bilmeceye daha sonra klasikleşecek cevabı veren ilk yazar gibi görünüyor. Kendi çözümünü ilk olarak 1394 yılında Venedik Şansölyesine yazdığı, daha sonra *Venedik Cumhuriyeti Üzerine Fragman* (Gilbert, 1968, s. 468 ve notu) eserine dahil olan bir mektupta verdi. Platon'un *Yasalar*'da en sağlam ve en güvenli hükümet biçiminin, üç "arı" biçimi bir arada bulundurmak olduğu yönündeki kanaati, onun tartışmasının dayandığı zemin oldu: sonuçta ortaya monarşi, aristokrasi ve demokrasinin bir birleşimi çıkacaktı. Ardından, Venedik'teki yapının kendine has üstünlüğünün, üç farklı sistemi karma bir istikrarlı model halinde kaynaştırmasından ileri geldiğini öne sürdü: Doçe monarşik unsuru, Senato aristokratik unsuru, *Consiglio Grande* ise demokrasi unsurunu temsil ediyordu. "Plato'nun bir kent için en iyisi" dediği şeyi açık bir şekilde anlayan Venedikliler, böylesine uzun bir süre boyunca "barış ve dostluk içinde" birlikte yaşamayı ve işlerini büyük bir başarıyla yürütmeyi başarmıştı, öyle ki "ne İtalya'da ne de dünyanın geri kalanında daha varlıklı ve daha muhteşem bir kent yok"tu (s. 103, 104).

Bu açıklama, Francesco Barbara'nın on beşinci yüzyılın ortasında Venedik'te bulunan entelektüel çevresi tarafından minnetle karşılandı. Barbaro tarafından 1417'de Girit'ten Venedik'e getirilen Trabzonlu George, 1451 yılında Barbaro'ya bir mektup yazarak, Venedik cumhuriyetinin "uzun ve mutlu" bir hayat sürmesinin nedeninin monarşik, aristokratik ve demokratik özellikleri Platoncu bir tarzda birleştirmesi olduğunu açıklıyordu (Gilbert, 1968, s. 468-9). Barbaro, George'un bu önemli kavrayışını, hayranlık ifadeleriyle karşılayarak cevapladı. George'un Platon'un *Yasalar*'ından yaptığı çevirinin, Platoncu kuramla Venedik'teki uygulama arasındaki benzerlikleri daha uzun uzadıya ele alıp geliştiren bir girişle tamamlanması gerektiğini ekledi. George buna uygun olarak böyle bir deneme yazdı, Doçe'ye ithaf etti ve Venedik'in kendine has siyasi istikrarını pohpohlayan bu açıklama karşılığında pek bol bir ödeme aldı (krş. Bouwsma, 1968, s. 63-4).

Venedik'in bu mucizevî ve değişmez yapısı, 16. yüzyılla birlikte İtalya'nın geri kalanı için büyük bir ilgi vesilesi haline geldi. Özellikle Floransalılar –Medici'lerin, kentin özgürlüklerini keskin bir bıçakla budadığı bir zamanda– Venediklilerin onlarınkinden daha az huzurlu olmayan bir rejimi çok daha kapsamlı siyasi özgürlüklerle birleştirebilmelerinin nasıl mümkün olduğunu kendi kendilerine sormaya başladılar. Bu sorunu ele alan en önemli inceleme Donato Giannotti'nin *Venediklilerin Cumhuriyeti Üzerine Diyalog*'uydu (1492-1573). Giannotti, Machiavelli'nin dostu olan ateşli bir cumhuriyetçiydi; 1527'de yeniden kurulan Floransa Cumhuriyeti'nde Onlar'a Karşı Savaş Bakanı olarak görev yapmış, Medici'lerin 1530'da son kez yeniden iktidara gelmeleriyle sürgüne gitmek zorunda kalmıştı (Starn, 1968, s. 21, 26, 39). Kitabını

Venedik'te yaşadığı dönemde, 1526'da yazdı ve kitap ilk kez, yine sürgünde olduğu 1540 yılında yayımladı (Gilbert, 1967, s. 178-82). Yazar, Venedik'teki siyasal yapının evrimini ve bunun yanı sıra karakterini tarif ederken, Venediklilerin ulaştığı özgürlük ve güvenlik birleşiminin iki ana nedene atfedilebileceğini ileri sürer. Bunlardan biri Doçe'nin yönetimini Senato ve *Consiglio Grande* ile birleştirerek tek kişinin, az kişinin ve çok kişinin yönetimi arasında kurabildikleri dengedir (s. 50 ve sonrası). Diğeri, tüm yargıçların seçilmesini ve her tür siyasi kararın herhangi bir hizbin yararının üzerinde, ortak faydayı azami düzeyde tutma amacıyla alınmasını sağlamak için kullandıkları ayrıntılı bir açık ve kapalı oy sistemidir (s. 91-117). Giannotti, bu aygıtlar sayesinde Venediklilerin hükümetlerini mükemmelleştirmeyi ve son dönemde bir araştırmacının dediği gibi *"virtù*'yu mekanikleştirmeyi" başardıkları sonucuna varır (krş. Pocock, 1975, s. 285).

Floransalılar Venedik'i bir tür pratik siyasi bilgelik kaynağı olarak görürken, Venedikliler de İtalya'nın çalkantıları içinde yalnızca onlara has olan istikrarın giderek daha fazla farkına varıyor, kendi yapısal düzenlemelerinin başarısını en az bir o kadar memnuniyetle analiz edip yüceltmeye başlıyorlardı (Bouwsma, 1968, s. 95, 11). Bu yönde yazan ilk ve en büyük Venedikli kuramcı, Gasparo Contarini'ydi (1483-1542); yazarın *Venedik Cumhuriyeti ve Hükümeti* konulu incelemesinin taslağı 1522 ile 1525 yılları arasında çıkarılmış, 1530'ların başlarında gözden geçirilmiş ve ilk olarak 1543'te yayınlanmıştı.[1] Contarini'nin kitabı Giannotti'ninkinden çok daha fazla, apaçık bir methiyeydi. Kitap Venedik'in yapısal mekanizmasıyla daha az ilgileniyor, "bir memleketin doğru bir biçimde kurulması ile ilgili görünen hiçbir şeyi ihmal etmeyen" ve böylece "en üst düzey bir mükemmeliyet"le bir hükümet teşkil etmeyi başaran ilk Venedikli yasa koyucuların mutlak dehasını vurguluyordu (s. 15, 17; krş. Gilmore, 1973, s. 433). Contarini'nin kitabı aynı zamanda çok daha muhafazakâr bir eserdir ve bunun da farkındadır, sonunda şu iddiaya ulaşır: herhangi bir kimsenin "böylesine erdemli bir biçimde kurulmuş bir hükümette suç ya da kusur bulması" olanaksız olduğu için, Venedik'in önde gelen yurttaşlarının ana görevinin bu yapının herhangi bir biçimde değişmesini engellemek olduğu sonucu ortaya çıkar (s. 147; krş. Gilbert, 1969). Ne var ki kitabın temel gayesi, Venedik hayranlarının Vergerio'nun bir asır önceki incelemesinden bu yana üzerine düşündükleri soruyu sormak ve yanıtlamaktır. Contarini'nin ifadesiyle bu soru, İtalya'nın geri kalanının "öylesine büyük bir sefalet" çektiği bir zamanda, Venediklilerin böylesine "sağlam ve huzurlu bir emniyet"i "uzun bir devamlılıkla" korumayı nasıl başardıkları sorusudur (s.

---

[1] Bu yazım tarihleri için bkz. Gilbert, 1967, s. 174-7. Contarini'nin kitabının orijinal başlığı *De Magistratibus et Republica Venetorum*'dur (Paris, 1543) [İngilizcedeki] *The Commonwealth and Government of Venice* başlığı, 1599 yılında kitabın İngilizce çevirisini yayımlayan Lewes Lewkenor tarafından atıldı. Buradaki bütün alıntılar Lewkenor'un baskısından yapıldı.

4-6). Bu soruya o bilindik bilgelikle yanıt verir: kentin anayasası "bütün zümrelerin öyle bir karışımıdır ki, yalnızca bu kent şahane bir yönetime, soyluların ve halk yetkesinin hükümetine sahiptir, öyle ki tüm bunların biçimleri eşit bir şekilde dengelenmiş gibi görünmektedir" ve iç çatışma tehlikesi etkin bir şekilde devre dışı bırakılmıştır (s. 15).

Kendiyle iftihar eden bu tezin ayrıntılandırılması, on altıncı yüzyılın geri kalan bölümünde Venedik siyaset kuramının en temel meşguliyeti oldu (Bouwsma, 1968, s. 270, 273). Aynı argümanı geliştiren birçok yazar içinde en önemlisi, ilk kez 1599'da, ölümünden bir yıl sonra yayımlanan *Siyasi Konuşmalar* kitabıyla Paolo Paruta'ydı (1540-98) (Monzani, 1852, s. vii, xxxvi). Paruta, iki Konuşma'sının ilkinde antik Roma cumhuriyetini, ikincisinde Modern Venedik'i tartışır. İmparatorluğun ortaya çıkmasıyla birlikte Romalıların özgürlüklerini yitirme sürecini izleyen Paruta, ikinci Kitabının açılış Bölüm'ünde bu gerilemeyi kendi şehrinin "büyüklüğü özgürlükle" birleştirmesindeki emsalsiz başarısıyla karşılaştırır. Bütün öncelleri gibi Paruta da bu başarının anahtarını "bütün kesimleri", "yurtiçi ihtilaf"tan kaçınacak şekilde "iyi bir biçimde düzenleyen" Venedik anayasasının "biçim ve düzen"inde görür, hükümetin her bir veçhesi diğerleri tarafından öylesine dikkatli bir biçimde "sınırlandırılmış ve düzeltilmiştir" ki "kamu yararı" her durumda güvence altına alınır (s. 228, 231; krş. Bouwsma, 1968, s. 270-91).

Siyaset teorisinde cumhuriyetçi gelenek Venedik'te kesintisiz bir süreklilik sergilemenin yanı sıra, on altıncı yüzyıl başlarında hem Floransa'da hem Roma'da yeniden canlandı. Bu kentlerin geç Rönesans'ın çoğu boyunca despotik hükümet biçimlerinden giderek artan bir biçimde mağdur olduklarını görmüştük. Ne var ki bu eğilim 1494'te Fransızların gelişinden sonra bir parça kesintiye uğradı. Hem Medici'ler hem Papa istilacılara karşı direnmekte, hatta onlarla müzakere etmekte büyük güçlük çekiyordu. Bu yetersizlik, muhaliflere, rejimin ehliyetine meydan okuyabilecekleri ve halkın özgürlüklerinin geri getirilmesi çağrısını yapabilecekleri bir açık sunuyordu.

Roma'da bu cumhuriyetçi başkaldırıların en önemlisi 1511'de gerçekleşti. Papa II. Julius'un tezgâhıyla hain Cambrai Birliği'nin üç yıl önce çökmüş olması bir fırsat sundu. Papanın niyeti Venedik'in gücüne karşı bir denge oluşturmaktı, ama yürüttüğü diplomasinin asıl etkisi Fransa'nın konumunu güçlendirmek oldu. Fransızlar 1509'da Agnadello muharebesinde Venediklileri kesin bir biçimde yenilgiye uğrattılar ve bunun sonucu olarak Milano'nun kontrolünü geri almayı başardılar (Green, 1964, s. 97). Julius ittifaktan çekilerek onların bu emellerini dizginlemeye çalışınca, XII. Louis, çizgiyi aşarak Kilise Genel Konseyi'ne itirazda bulundu; Konsey'i 1511'de Pisa'da toplanmaya çağırdı ve Julius'a da toplantıya katılmayı emretti (La Brosse, 1965, s. 58-9). (İşte bu noktada, tesadüfen Papa'nın orduları tarafından tehdit edilen Floransalılar XII. Louis'yi Konsey'i başka bir yerde toplamaya ikna etmeye çalıştılar; Machiavelli de bu elçilik-

teki müzakerecilerden biriydi [Renaudet, 1922, s. 469-76]). Bu noktada Julius tehlikeli bir hastalığa yakalandı ve bu durum, politikalarının başarısızlığıyla birleşerek, Roma'da Gregorovius'un "yitirilmiş hürriyetler lehine bir isyan" dediği şeyin bir işareti oldu (Gregorovius, 1967, c. 8, s. 81). Ayaklanmanın başarısız olduğu ve Julius'un bir sonraki yıl Kutsal Birlik'i oluşturmasının Fransızlara karşı mücadelesinde inisiyatifi yeniden kazanmasını sağladığı doğrudur. Ama Guicciardini'nin *İtalya Tarihi*'nde belirttiği üzere, Roma'daki Papa karşıtı fraksiyonun lideri olan Pompei Colonna, bu arada halkı ciddi bir ayaklanmaya yönlendirmeyi başarmış; Papaların "rahip tiranlığı"nı kınadığı ateşli bir konuşmayla onları ayağa kaldırmış; hemşerilerini "derin uykudan uyanmaya" ve eski özgürlükleri için dövüşmeye çağırmıştır (s. 231).

Ne var ki, *signori* yönetimine karşı en etkin meydan okuma bu dönemde Floransa'dan geldi. VIII. Charles'ın orduları 1994 Ekim'inde Floransa bölgesine yürür yürümez, Medici "despotizm"inin önderi genç Piero de Medici'nin paniğe kapıldığı anlaşılıyor (Schevill, 1936, s. 436). Fransız kralının Floransa'nın iki önemli deniz limanının teslim edilmesi ve bütün sınır istihkamlarının silahsızlandırılması da dahil olmak üzere, bütün taleplerine derhal boyun eğdi (Weinstein, 1970, s. 130-1). Bu alçaltıcı teslimiyetin haberi şehre ulaştığında kendiliğinden bir devrim patladı. Luca Landucci (y. 1436-1516), olup bitenleri bir görgü tanığının gözünden anlatan *Günlük*'ünde meydanın birden "bütün yurttaşlar"la ve "yüksek sesle *Popolo e Libertà* diye haykıran silahlı birlikler"le dolduğunu aktarır (s. 61). Piero yolunun isyancı *signoria* tarafından kapatıldığını görür, kellesine iki bin duka ödül konduğunu öğrenir (s. 62). Bir anlık bir tereddütten sonra mücadele etmeden her şeyden vazgeçmeye karar verir, kalabalık sarayını yağmalarken birkaç takipçisiyle birlikte at sürerek kentten yaşam boyu sürecek sürgünlüğüne doğru kaçar (Weinstein, 1970, s. 134).

Floransalıların geri kazandıkları özgürlüklerinin keyfini ancak kısa bir süre sürmeyi başardıkları doğru. Gördüğümüz üzere, Medici'ler 1512 yılında, İspanyol birliklerinin yardımıyla kentin kontrolünü tekrar ele geçirmeyi başardılar. Yine de, bu aradaki dönem gerçekten halk hükümeti olan bir formun yeniden canlanışına tanıklık etti, bu formda en yüksek yetke, üç binden fazla yurttaşın üye olduğu *Consiglio Grande*'ye verilmişti.[2] Dahası, 1512'de Medici'lerin geri dönmesi hiçbir biçimde Floransa'nın bu daha geleneksel tipteki rejime bağlılığının sonuna işaret etmiyordu. Ancak Medici'ler, 1520'lerde hükümetlerine karşı girişilen ve 1527'de Cumhuriyet'in son kez canlanışıyla son bulan bir dizi entrikayı bastırabilmelerinin ardından, 1530

[2] Bkz. Gilbert, 1965, s. 11, 20. Ayrıca bkz. Weinstein, 1970, s. 248. Hizipler arası ihtilafların 1494 yılında büyük bir Konsey'in kabulünü doğurması sürecinin anlatımı için bkz. Rubinstein, 1960, özl. s. 155-59.

başlarında, Floransa'nın soydan gelen hükümranı olma konumlarını sağlamlaştırmayı başarabildiler.

Prenslik biçimindeki hükümetin yayılmasını durdurmaya yönelik bu son girişimler pratikte büyük ölçüde boşa çıktı, ama Cumhuriyetçi siyasi düşüncenin en görkemli bir biçimde dal budak salışıyla ilişkilendirildiler. Halk hükümetinin bu daha sonraki zaman sürecindeki başkahramanları için iki ana Cumhuriyetçi ideoloji damarı vardı: biri, önde gelen savunucuları Saxoferratolu Bartolus, Luccalı Batlamyus ve Padovalı Marsilyus olan on dördüncü yüzyıl İtalyan skolastik düşüncesi; diğeri Slutati, Bruni, Poggio ve çok sayıda takipçisinin örneğini oluşturduğu erken on beşinci yüzyıl "kent" hümanizmi. On altıncı yüzyılın başında ise bu erken dönem düşünce çizgilerinin her ikisinin de kıyas kabul etmez bir biçimde canlandığını ve zengin bir biçimde geliştirildiğini görüyoruz. Bu bölümün geri kalanı bu entelektüel hareketi çözümlemeye gayret edecek.

Skolastik Düşüncenin Katkısı

Daha geç Rönesans'ta skolastik düşüncenin cumhuriyetçi siyasi fikirlerin serpilmesine yaptığı katkılar genellikle azımsanagelmiştir. Örneğin Allen, İtalyan siyaset kuramının *quattrocento*'nun sonunda "okullulara hiçbir şey borçlu olmadığı", çünkü ortaçağın siyasi hayata yönelik görüşünden "bütünüyle kopmuş" olduğu hususunda ısrar eder (Allen, 1957, s. 446, 478). Bouwsma da yakın dönemde skolastik felsefenin "ortaçağa özgü" meşguliyetlerinin "Rönesans cumhuriyetçiliği"nden keskin bir biçimde ayırt edilmesi gerektiğini ileri sürdü; zira ikincisi, onun "Salutati'den Guicciardini'ye" uzanan hümanist gelenekle bir tuttuğu oldukça farklı bir argüman hattına sahipti (Bouwsma, 1968, s. 1-11, 41). Bunlar Ortodoks yargılardır, ama İtalyan şehir cumhuriyetlerinin geleneksel özgürlüklerinin geç Rönesans'ta yalnızca meslekten hümanistlerce değil, bir dizi teolog ve hukukçu tarafından da savunulduğu gerçeğini görmezden gelir; ki bunların yazıları şimdi bile skolastikten ziyade hümanist ahlaki ve siyasi düşünceyle çok daha yakından ilişkilendirilebilecek bir dille ifade edilmiştir.

Önce Floransa'ya bakacak olursak, Savonarola ve öğrencilerinin 1494'ten sonraki yazılarında, yeniden kurulan cumhuriyeti özünde skolastik olan terimlerle savunmaya yönelik sistematik bir çaba görüyoruz. Savonarola'nın kendi politik eserleri, özellikle de 1494 ve 1498 arasında yazılanlar, bir dizi on dördüncü yüzyıl Thomacısında, özellikle de Luccalı Batlamyus'un incelemelerinde (onun, Aquinas'ın *Prenslerin Yönetimi Üzerine* incelemesinin bir devamı

niteliğinde olan çalışmasını Savonarola bazen sözcük sözcük aktarır) rastladığımız çeşitli argümanların yeniden ifade edilmiş hallerini barındırır.[3]

Fra Girolamo Savonarola (1452-98), aslında Ferrara'lıdır, Bologna Üniversitesi'ndeki öğreniminin ardından 1482'de Floransa'ya geldi ve 1487'ye kadar kaldı (Ridolfi, 1959, s. 13-16, 25-6). 1490'da Lorenzo de Medici tarafından geri çağrıldı ve bir sonraki yıl San Marco'daki Dominikan manastırının başrahibi olarak seçildi (Ridolfi, 1959, s. 29). Hızla meşhur bir vaiz oldu, vaazlarında toplanan kitle 1491 gibi erken bir tarihte o kadar kalabalık hale gelmişti ki, dini törenlerini San Marco'dan Katedral'e taşıma zorunda kaldı (Weinstein, 1970, s. 99). Ama ancak 1494'teki Medici darbesinden sonra, cumhuriyetçi siyasi değerlerin bir savunucusu ve bir peygamber olarak hak ettiği yeri buldu. Bu tarihten başlayarak dört yıl sonraki yargılanması ve infazına kadar, yeniden kurulan Floransa cumhuriyetinin en etkili destekçisi ve şehrin geleneksel özgürlükleri lehine konuşan en güçlü sözcü o oldu (krş. Rubistein, 1960, s. 155-61).

Şurası elbette aşikâr ki, Savonarola kabul gören siyasi inançların Ortodoks vaizi olmaktan çok daha öte bir noktadaydı. Kendini özünde bir peygamber olarak, yani her şeyde Tanrı'nın elini algılayan ve Kadir-i Mutlak'ın işleri yürütme biçimini hemşerilerine açıklamak üzere özel olarak seçilmiş bir adam gibi görüyordu. Bu da onu Rönesans'ın ilerleyen dönemlerinde Floransa'daki ahlak ve siyaset kuramının merkezinde yer alan çeşitli varsayımları aşağılamaya yöneltiyordu. Hümanistlerce vurgulanan, talihin insanların işlerini kontrol edebilme ve buruşturup bir kenara atabilme gücüne sahip olduğu iddiasına doğası gereği düşmandı. Vaazlarında sürekli olarak Tanrı'nın iradesi olmaksızın hiçbir şeyin olmayacağını söylüyor; peygamberane şevkini büyük ölçüde, cemaati, Floransa'nın yalnızca Tanrı'nın kılavuzluğuyla ilerleyen seçilmiş bir şehir olduğuna ikna etmeye hasrediyordu (Weinstein, 1970, s. 141-2). Bu yüzden de yalnıza Tanrı'nın inayetini düşünmeleri gerekirken "şans veya talih"ten bahseden "kötücüllere" şiddetli bir muhalefet gösteriyordu (Weinstein, 1970, s. 280). Benzer bir biçimde, *virtus*'unu şeref, şan ve ün kazanmaya hasreden hümanist *vir* idealini de hor görüyordu. İnsan hayatındaki doğru gayelerin dünyevi ilerleme ya da kendini sergileme ile en ufak bir bağı olmadığında, yalnızca Hıristiyan alçakgönüllülüğü ve takvası ile ilişkili olduğunda ısrar ediyordu. Böylece Floransalıların hâkim töresine püriten bir saldırı başlattı, 1497 ve 1498'de o kötü ünlü "Kibrin Yakılması" [*Burning of the Vanities*] eylemlerini destekledi, kimi geleneksel karnavalları iptal etmeyi ki-

---

[3] Batlamyus ile Savonarola arasında çarpıcı bir ifade paralelliği örneği için, bkz. Weinstein, 1970, s. 292 not ve 293 not; Batlamyus'un Kitap IV, Bölüm 8'i Savonarola'nın *Compendium Totius Philosophiae*'sinden bir pasajla karşılaştırılıyor.

mini de dini bayramlara çevirmeyi başardı (Ridolfi, 1959, s. 128; krş. Schevill, 1936, s. 271, 446).

Yine de Chabod ve diğerlerinin yaptığı gibi Savonarola'nın "ana konu"sunun "zamana ve tarihsel duruma isyan konusu" olduğunu, bu yüzden bütün programının *quattrocento* Floransa'sının gelenek ve özlemlerine taban tabana zıt olduğunu söylemek yanlış olur.[4] Tersine, kentin geleceğine dair bu özel peygamberce görünün bile oldukça yerleşik olan bir dizi Floransa mitiyle yakından ilişkili olduğu aşikârdır. Bruni ve takipçileri, kentin Roma'nın büyük özgürlük döneminde kurulmuş olduğunu –Toskana'daki özgürlüklerin koruyucusuna yakışır bir durum– ve Roma yurttaşlarının daha sonra, özellikle de Visconti Milano'ya karşı bağımsızlıklarını korumak için İtalya'nın geri kalanına örnek olacak bir şekilde dövüştüklerini halihazırda iddia etmekteydiler. Weinstein'ın gösterdiği üzere, Savonarola'nın Floransa'nın özel bir yazgıya sahip olduğunu söyleyen apokaliptik görüşlerinin kazandığı başarının bir kısmı, kentin tarihsel önemine dair halihazırda hâkim olan inançları uyarlayıp uygulamada neredeyse oportünist denilebilecek bir beceriye sahip olmasına atfedilebilir.[5] 1494'teki Fransız istilasıyla birlikte Savonarola'nın Cumhuriyetin yıkımını ilan ettiği, dinleyicilerini "daha çekecek çok sıkıntı ve gam" olduğunu söyleyerek uyardığı doğrudur (Weinstein, 1970, s. 139). Fakat çok geçmeden Floransa'nın seçilmiş bir şehir olarak özel niteliğini vurgulamaya başlayarak Cumhuriyet'in "İtalya'nın kalbi", İtalya'da özgürlüklerin önde gelen savunucusu, "canlı ruhları etrafa dağıtan" bir merkez ve *Regnum Italicum*'un geri kalan her yerine "yayılan ses" şeklindeki geleneksel imgesine geniş çaplı anıştırmalar yapar oldu (krş. Weinstein, 1970, s. 169).

Savonarola'nın kentin yapısına ilişkin özel önerilerine döndüğümüzde, Floransa siyaset düşüncesinin kimi hâkim varsayımları ile onun dünya görüşü arasında çok daha yakın bir dizi bağlantı olduğunu görüyoruz. Pocock'un yapığı gibi, onun siyasal kuramının özünü "yurttaşlığı peygamberlik üzerine bina etme" girişimi olarak ele almak yanıltıcı olur gibi geliyor bana (Pocock, 1975, s. 115). Çünkü bu, Savonarola'nın kendi siyasi görüşlerini daha yakından tanıdığı ve çok daha dünyevi olan Dominikan siyasi düşünce geleneğine ne ölçüde dayandırdığını azımsamak olur; Floransalılar neredeyse iki yüzyıl

---

[4] Bkz. Chabod, 1958, s. 19. Savonarola konusundaki geleneksel yargı bu olageldi. Ayrıca bkz. Schevill, 1936, özl. s. 454'teki anlatım. Bu bakış açısına yakın dönemde Weinstein, 1970 tarafından büyük ölçüde faydalandığım mükemmel ve bütünüyle ikna edici bir analizle karşı çıkıldı.

[5] Bkz. Weinstein, 1970, özl. s. 34-6, 139-45. Benzer bir argüman daha önce Gilbert, 1957 tarafından sunulmuştu. Weinstein, Savonarola'nın kehanetlerinin –bir takım tutarsızlıklar doğuracak şekilde– kentin yıkıma uğramasından kentin Tanrı'nın en yüce amaçları için seçilmiş bir gemi olması rolüne doğru bir o kadar tumturaklı bir anlatımla kayma gösterdiğini keskin bir biçimde gözlemliyor. Krş. Weinstein, 1970, özl. 67, 141, 169-70.

önce Remigio de Girolami gibi kuramcılar tarafından verilen vaazlar ve yazılan yazılar yoluyla bu geleneğe aşinaydılar.

Savonarola'nın bu görüşü en sistematik biçimde yeniden ifade ettiği çalışması 1498'deki düşüşünden yalnızca birkaç hafta önce yayımlandı ve *Floransa Kentinin Yapısı ve Hükümeti Üzerine Bir İnceleme* başlığını taşıyordu (Weinstein, 1970, s. 289). İnceleme üç ana bölümden oluşur, bunlardan ilki Bartolus'un ve Luccalı Batlamyus'un kendi siyasi eserlerinde vurguladıkları bir izleği ele alır. Monarşi az çok mutlak anlamda en iyi hükümet biçimi olabilirse de, İtalya için, özellikle de Floransa için en iyisi değildir, burada Cumhuriyetçi bir rejimin sürmesi hayati önemdedir diyen iddiadır bu (s. 446-50). Savonarola bu yargıyı vermesinin nedenini açıklarken, vermek istediği siyasi mesajın özünü de ortaya koyar: Floransa her şeyden önce geleneksel özgürlüklerinin muhafazasını temin etmelidir. Kent, ona göre, Cumhuriyet olarak kalmalıdır, zira yurttaşlarının "altın ve gümüşten daha değerli" ve "diğer bütün hazinelerden daha büyük olan" "gerçek özgürlüğü" yaşamasını güvence altına alacak tek şey budur (s. 481, 488).

Floransalıların özgürlüğünü "en kıymetli mülk" olarak belirleyen Savonarola, analizinin ikinci kısmına siyasi hayattaki bu en hayati niteliğin muhafaza edilmesini neyin tehlike altına sokma eğiliminde olduğunu sorarak devam eder. Kişisel kazançla çok meşgul olmanın özgür bir hükümetin yaşamını sürdürmesine ters olduğu yönündeki eski fikirle artık oyalanmaz. Floransa'nın büyük zenginliği Tanrı'nın inayetinin bir göstergesi olarak görülür ve kentin bütün yurttaşlarının Tanrı'nın emirlerine uydukları sürece "gani gani servet" umabileceği yönündeki kolaycı varsayım istekle onaylanır ki, bunlar ortaya attığı savın önemli özellikleridir (s. 482; krş. Weinstein, 1970, s. 311). Siyasal özgürlüğe yönelik en vahim tehditlerden birinin kenti kiralık askeri birliklere emanet etmek olduğu yönündeki yaygın inanca daha büyük bir ilgi gösterir. *İnceleme*'de bu iddiadan bahsetmiyorsa da daha önceki incelemesi *Siyasi ve Krallara Özgü Hükümet*'te "*patria*"larının [anayurtlarının] aşkı için değil yalnızca ücret için dövüşen" askerler kullanmanın risklerine zaten değinmişti; aynı izlek, Savonarola'nın takipçilerinden biri olan Domenico Cecchi tarafından ele alındı. Cecchi 1496 yılında yayımladığı bir risalede paralı asker kullanımını eleştiriyor ve bir yurttaş milisi oluşturmak üzere çağrıda bulunuyordu.[6] Ama Savonarola'nın özgürlüğe en büyük tehdit olarak gördüğü şey, hizipçiliğin ve iç kargaşanın egemen olmasıdır. *İnceleme*'nin en temel bölümünü –Bartolus ve Salutati'nin de yaptığı gibi– tiranlık hükümetinin dehşetlerini tasvir etmeye vakfeder ve tiranlığın asıl nedeninin her zaman yurdun içindeki ihtilaflar olduğunu ileri sürer, bu ihtilaflar ilkesiz ve ahlaksız parti

---

[6] Savonarola'nın *Siyasi ve Krallara Özgü Hükümet* incelemesinde paralı askerler konusunun tartışılması için bkz. s. 582. Cecchi'nin risalesinin bir tartışması için bkz. Bayley, 1961, s. 237-8.

liderlerinin hükümetin denetimini ele geçirmesini, halkın özgürlüklerini gasp etmesini mümkün kılar (s. 456-71; krş. Weinstein, 1970, s. 253, 298).

Savonarola, özgürlüğe yönelik bu tehlikeleri tartıştıktan sonra *İnceleme*'sinin son kısmında, bir o kadar geleneksel bir üslupla, bu değerli özgürlük mücevherinin daimi olarak emniyette olmasını sağlamak için ne gibi önlemlerin alınması gerektiği konusuna yönelir. Bir kez daha Bartolus ve Padovalı Marsilyus gibi yazarların vermiş olduğu cevabı teyit eder. Kurumların etkililiğine bütünüyle inanarak, skolastiklere özgü bir üslupla, tek çözümün yurttaşların bütününden oluşan gövdeye bütün siyasi meselelerdeki en yüce otorite olarak davranmakta olduğunu ileri sürer. "Bütün halkın her gün toplantı yapması çok zor olacağından", "halk kitlesinin bütününün otoritesine sahip olan belirli bir sayıda yurttaştan" oluşan bir Konsey kurmanın gerekli olacağını teslim eder (s. 474). Ancak böyle bir *Consiglio Grande* kurarken halkın yalnızca yetkilerini devrettiğinde ısrar eder, sonuç olarak özgürlüğün korunmasının her şeyden önce yurttaşların ve hükümetin bir ve aynı şey olmasını sağlamak olduğu sonucuna varır.

Bunun ardından, 1511'de Roma'yı kasıp kavuran Papalık "tiranlığı"na karşı girişilen saldırıya bakacak olursak, kentin eski özgürlüklerini savunanların yine skolastik hukuk ve siyaset felsefesinin diline yaslandıklarını görürüz. Bu durum, krizle ilişkili olarak yazılan en önemli incelemede, Salamonio'nun *Roma Patrisyenlerinin Egemenliği* başlıklı yedi diyalogdan oluşan dizisinde görülebilir. Söz konusu eser, Bartolusçu bir öze sahip olan halk egemenliğinin devredilemezliği teorisini, Roma kenti için en uygun hükümet biçimi olarak sunar.

Bu eserin yazarı Mario Salamonio (y. 1450-1532), aslen Romalıydı ve kentin en eski patrisyen ailelerinden birinden geliyordu (D'Addio, 1954, s. 3, 10). Roma Üniversitesi'nde eğitim gördükten sonraki süreçte hukuki ve siyasi meselelerde çok geniş bir deneyim elde etti. 1494 yılında Papa VI. Aleksander'ın Roma hukuk sistemini reforma tabi tutmak için oluşturduğu komisyonun üyesi tayin edildi, dört yıl sonra ise Floransa'da *Capitano del Popolo* görevini aldı (D'Addio, 1954, s. 7). 1511'deki ayaklanma sırasında Roma'daydı ve anlaşıldığı kadarıyla, Papalığın hükümeti kontrolüne karşı durma girişimlerinde kesin bir biçimde Colonna'nın tarafını tuttu. Halk egemenliği konulu kitabı 1544'e kadar basılmadıysa da, krizin hemen sonrasında, 1512 ile 1514 arasında kaleme alınmıştı ve açık bir biçimde, Cumhuriyetçi dava için kuramsal bir araç olmayı murat ediyordu.[7]

---

[7] Yani Allen, Salamonio'nun İspanyol ve muhtemelen Cizvit olduğunu, *Egemenlik* kitabının 1544'te hem yazılıp hem yayımlandığını söylerken (Allen, 1957, s. 332) yanılıyor. Krş. D'Addio'nun kapsamlı çalışmasının giriş bölümündeki bütünüyle belgelere dayanan özet biyografi (D'Addio, 1954, s. 3-10).

Salamonio elbette Roma aristokrasisi lehine risaleler yazan birinden ibaret değildi. Çağının önde gelen hukukçularından biri, Digeste'in meşhur bir yorumcusu, hümanistlerin tarihsel metotlarını kendi hukuk felsefesiyle birleştirmeye çalışan bir öncüydü. Bu daha akademik yönelimli ilgilerinden kimine *Roma Patrisyenlerinin Egemenliği*'nin sayfalarında da rastlanabilir; eserin ilk üç diyalogu *Imperium*'un hukuk teorisini genel bir biçimde ifade etmeye ayrılmıştır.[8] Ancak dördüncü diyalogun başından itibaren Salamonio İtalya ve özellikle Roma'da hüküm süren kaosa ilişkin dolaysız soruları ele almaya başlar. Diyalogdaki Felsefeci figürünün, Aristoteles'in vurguladığı üzere, bir siyasal toplum kurmanın ve onu bir *Imperium*'la donatmanın "yalnızca yaşamak için değil iyi ve mutlu yaşamak uğruna" yapıldığını söylemesiyle konu değişmiş olur (fo. 34b). Bu da doğal olarak diyalogdaki diğer konuşmacıları –bir tarihçi, bir teolog ve bir hukukçu– İtalya'da kendi zamanlarında tam ve mutlu bir medeni hayat sürmenin olasılığını ve güçlüklerini ele almaya yöneltir. Tarihçi tartışmayı sefil bir çağda yaşadıklarını, kötü alışkanlıkların her yeri sardığını, erdemin nadir bulunan bir matah olduğunu söyleyerek açtığı zaman hepsi hemen katılır (fo. 36a). Konuya devamla, tatmin edici bir medeni hayat yaşamalarını engelleyen şeyin ne olduğunu tartışırlar, çağın ağır yolsuzluklarını tamir etmek için başka ne yapılması gerektiğini sorarlar; kitabın geri kalanında da bu iki konuyla meşgul olurlar.

Erdemli bir medeni hayata kavuşmayı engelleyen etkenlerden birinin aşırı servetin egemen değer olması olduğu konusunda hepsi hemfikir olur. Bu korku, gördüğümüz üzere, Bruni ekolünden hümanistler tarafından pek önemli görülmez, Savonarola bile İtalyan kentlerinin zenginliğinin kentlerin şan ve şerefinin bir parçası olarak görülmesi gerektiği yönünde daha vatansever bir tutum benimser. Aksine Salamonio, askeri zayıflıkla hudutsuz servetin birleşiminin İtalya'nın yakın dönemdeki mahvının asıl sebebi olduğunu kabul eden ilk yazarlardan biridir, çünkü bu durum İtalya'yı kolay fetihler ve büyük yağmalar arayan "barbarlar" için karşı konulmaz bir yem haline getirmiştir. Buna uygun olarak –daha sonra Machiavelli ve Guicciardini tarafından tekrarlanacak olan– eski argümana, iyi bir medeni hayatın sadelik ve tutumluluk erdemi üzerinde bina edilmesi gerektiği fikrine başvurur. "Hiç kimse hem Tanrı'ya hem Mammon'a* hizmet edemez" diyen ve İsa'nın "zenginin cennete girmesi devenin iğne deliğinden geçmesinden zordur" sözünü hatırlatan Teolog bu vargıya bir gerekçe sunar (fo. 46a). Ama asıl nedeni, "bir kentte zenginlik ve zenginler şereflendirildiği zaman, erdemli ve namuslu insanlar aşağılanmaya başlar" diyen Felsefeci sunar (fo. 45b-46a). Her ikisi de "zenginlerin

---

[8] Salamonio'nun *Imperium* teorisinin bir değerlendirmesi için bkz. c. II, s. 131-4.

* İncil'de kötücül anlamda zenginliği, parayı ifade eden Aramice sözcük.

erdeme saygı göstermediği" hususunda ve zenginlikle iyi bir medeni hayatın "birbiriyle kolay kolay uyuşturulamayacağı"nda hemfikir olurlar (fo. 46a).

Ama İtalya'da medeni hayatın çöküşünün asıl suçu elbette "barbarlar"ın 1494'ten itibaren bölgeyi tekrar tekrar istila etmesine yüklenir. Tarihçi, ta o zamandan itibaren "İtalya'nın istilacı ordular tarafından nasıl çiğnendiğini" canlı tasvirlerle aktarır (fo. 40b). Venedik'in kara İmparatorluğuna akın etmişler, bütün Toskana ve Emilia'yı ezip geçmişler, Papalık Eyaletleri'ni bile işgal etmişlerdir (fo. 40b). Bunun sonucu her yerde son derece tahrip edici olmuştur. "Yaşa veya cinsiyete bakmadan" yağmalar ve tecavüzler gerçekleşmiş; nehirler kan akmış; bütün İtalya "günahkâr başıbozukluğa" teslim olmuştur (fo. 40b, 41 b).

Peki o zaman, diye sorar Felsefeci, İtalya bütün bu "fenalık ve kederlerden" nasıl kurtulur? (fo. 47a). Salamonio'nun önerdiği cevaplardan bazıları, kentlerin kendilerini savunma kapasitesini geliştirmeye apaçık ihtiyaç duymasıyla ilişkilidir. Bu da Felsefeci'yi "paralı ordularla dövüşen"lere karşı alışıldık saldırıları gerçekleştirmeye götürür, diğer konuşmacılar da bu eleştiriyi coşkuyla sahiplenir (fo. 44b). Hukukçu "paralı askerlerin bütün vakitlerini kamplarda geçirdiğini, muharebe meydanında bir işe yaramadıklarını" savunur, Tarihçi ise aynı noktayı kanıtlamak için Fransızların yakın dönemde Venediklilere ve Papa'ya karşı kazandığı başarıları örnek verir (fo. 45a). Bu duruma verilecek cevap konusunda hemfikir olurlar: her kent kendi milisini oluşturmalı, yurttaşlarını "kişinin kendi özgürlüğü, çocukları, aile ocağı için dövüşmesi"nin bu görevi paralı askerlere bırakmasından "çok daha soylu" olduğu yönünde eğitmelidir (fo. 44b). Tarihçi, "Romalılar bu sanatlar sayesinde büyüdü" der ve ekler: "bizim zamanımızda Pisa'nın teşkil ettiği unutulmaz örnek, kişinin kendi adına dövüşmesiye başkaları adına dövüşmesi arasında ne kadar büyük farklar olduğunu göstermektedir" (fo. 44b). Pisa'lılar "birlik kiralama olanağından ya da ittifakların desteğinden yoksunsa da, büyük bir metanetle on dört yıllık bir kuşatmaya dayanabildiler", yalnızca "Floransa'nın zenginliği"ne karşı değil "Fransızların şiddetli hücumlarına" da karşı durdular. Yazar bunun açıklamasının, birilerinin verdiği ücret karşılığında değil "kendi özgürlüğün için dövüşmekte" olduğuna kanidir (fo. 44b).

Ancak Salamonio dikkatinin büyük kısmını, hem yurttaşların özgürlüğünü korunmak hem de bütünlüklü ve mutlu bir yaşam sürme kapasitelerini azami düzeye çıkarmak için bir şehirdeki yaşamın en iyi nasıl düzenlenebileceğine yöneltir. Başlangıçta, esin kaynakları itibariyle hümanistten ziyade skolastik olan bir görüşle, "şehir, yurttaşlarının *virtus*'u ile alakadar olmalıdır" ve "her yönetici", tebaasına "bütün ahlaki erdemlerin" bir örneğini sunmalı, "*virtus* ile alakadar olmalıdır" diye iddia eder (fo. 34b, 42a). Ama en temel cevabı daha önce Bartolus, Marsilyus ve İtalya'daki bütün bir skolastik hukuk

ve siyaset yazarları geleneğinin sunduğu ve yakın dönemde Savonarola ile öğrencileri tarafından tekrarlanan argümanı yinelemekten ibarettir. Özgür ve mutlu bir medeni hayat sürmenin sırrının etkin medeni kurumlar oluşturmak olduğu söylenir, bu kurumları iyi bir düzen içinde tutmanın sırrı ise bütün yurttaşların her zaman nihai egemenliği elinde tutmasıdır.

Salamonio'nun son üç diyalogu bu cevabın geliştirilmesine ayrılmıştır. Önce V. Kitapta prenslerin herhangi bir şekilde hukuktan muaf olduğu fikrine yönelir, böylesi bir düzenlemenin tiranlıktan iyi olmadığını, "her şeye hukukun onuruyla karar verilmesi gerektiğini" söyler (fo. 48b). Ardından Roma kenti için en iyi ve en uygun hükümet biçiminin bir halk meclisi yönetimi olduğunu söyleyen daha özgül bir iddiayı temellendirmeye yönelir. Gelenekselleşmiş Bartolusçu çizgi içinden bunun şehrin ihtiyaçlarıyla ve doğal adaletin gerekliliklerleriyle uyum içinde olduğu ileri sürmenin yanında, hümanist hukukçuların moda diliyle de bunun Roma halkının tarihsel haklarının bir yansıması olduğu iddia edilir. Ardından bu davayı haklı çıkarmak için son iki diyalog kullanılır. Felsefeci, Hukukçu'dan Roma'da "egemenliğin nasıl kurulduğu"nu izah etmesini isteyerek başlar (fo. 51a). Hukukçu bu konuda çok zengin bir literatür olduğunu söyleyerek karşılık verir, kentin yasaları ve yargıçları hakkındaki tarihi bir kuşak önce yayımlanmış olan Giulio Pomponio'nun (1428-97) otoritesine başvurur. Pomponio'ya göre, der Hukukçu, "yalnızca tüm insanları bir araya toplamanın güç olduğu anlaşıldığı için" egemen otoritenin önce Senato daha sonra İmparatorlarca yürütülmesine izin verildi (fo. 51b). Tarihçi bu analizi coşkuyla teyit eder. "Pomponio'nun sunduğu kanıtlara bakıldığı zaman, şurası mutlak olarak açıktır ki" diye katılır, "memleketin olası en iyi yönetime kavuşması uğruna" yasa yapma yetkilerinin fiiliyattaki idaresini tek bir bireye aktarmaya ikna olmalarını sağlayan şey, bütün yurttaşların katıldığı büyük bir toplantı düzenlemenin zorluğuydu (fo. 52a). Bunun ardından, iddialara bakılırsa *Imperium*'un İmparator Konstantin'den Papa'ya aktarılmasının halkın egemenliğini yok eden bir şey olup olmadığı şeklindeki o meşhur soruyu ele alırlar. Hukukçu burada son bir kez kuşkusunu ifade ederse de, Tarihçi, Papalığın dünyevi egemenlik iddiasının temel direği olan Konstantin Bağışı varsayımının aslında Papa'nın Roma halkını kandırması için uydurulduğunun "çok bilgili bir kişi olan Lorenzo Valla" tarafından gösterildiğini söyleyince hemen ikna olur (fo. 52b). Tarihçi, Roma prensliği döneminden kalan yazıtların bile "Roma halkının *Imperium*"undan bahsettiğini söyleyerek devam eder, bu da Felsefeci'nin şu vargısıyla zaferi kazanmasını sağlar: Roma'da "hiçbir *princeps* gerçek bir derebeyi olamaz", ancak "halkın bir bakanı/vekili olabilir", böylece halkın kentte her zaman nihai egemen otoriteyi elinde tuttuğu söylenir (fo. 55a-b; ayr. krş. fo.59).

Skolastik hukuki ve siyasi fikirlerin Cumhuriyetçiliğin on altıncı yüzyılın başlarındaki canlanışına yaptığı katkı kimi zaman söylenenden daha fazla olsa da, bu dönemde Cumhuriyetçi siyaset kuramcılarının yazdığı en önemli eserlerin genel olarak skolastikten ziyade hümanist bir kalıp içine döküldüğü elbette doğrudur. Bu daha sonraki dönemde, Cumhuriyetçiliğin evrimi üzerindeki temel etki kaynağı, kuşkusuz Floransa'da *quattrocento*'nun erken dönemlerinde yaşayan ve "kent" hümanistleri denilen yazarların –Salutati, Bruni Poggio ve çeşitli takipçileri– metinleriydi. Guicciardini ve Machiavelli'nin Cumhuriyetçi incelemeleri de dahil olmak üzere, Rönesans'ın siyaset teorisinin son ve en büyük eserlerini ortaya çıkaran şey, özünde, bu yazarların görüşünün hatırlanması ve geliştirilmesiydi. İtalyan Rönesansı siyaset düşüncesine dair incelememizi sonuçlandırmak için, bu argüman geleneğini de ele almalıyız.

Floransa Cumhuriyetçiliğinin yeniden canlanmasının izleri, 1494'deki Medici'ler karşıtı darbeden tam bir kuşak öncesinde okunabilir. Cosimo'nin "tiranca" bir rejim uygulama yönündeki ilk kararlı adımı attığı 1458'den sonra Medici'lere karşı büyüyen bir öfke söz konusuydu. Bu da bir dizi yazarı "kent" hümanizmi ideolojisini canlandırmaya götürdü. Bunların ilklerinden biri 1460'larda, *Bir Cumhuriyetin Tesisi* üzerine önemli bir inceleme yazmış olan Francesco Patrizi'ydi (1413-92), bundan sonra prenslere verilen tavsiye biçiminde *Krallık ve Kralın Eğitimi* konulu başka bir eser kaleme almaya gönül indirdi. Aynı değerler 1470'lerde Alamanno Rinuccini (1419-99) tarafından canlı tutuldu; Patrizi'nin mektup arkadaşı ve Medici'lerin yaman bir düşmanı olan Rinuccini 1479'da kasıtlı olarak kışkırtıcı bir dile sahip olan *Özgürlük Üzerine*'yi yayımladı (Kristeller, 1965, s. 46). Donato Acciaiuoli (1429-78) de Aristoteles'in *Etik* ve *Politika* eserlerine düştüğü notların yanı sıra, 1470'lerde Roma'nın Kartaca'ya karşı düzenlediği seferleri ele aldığı tarih çalışmasında da benzer bir eleştiri çizgisini takip etti (Baron, 1966, s. 437).

Ama Cumhuriyetçi siyaset teorisinin olgunluğuna kavuşması asıl olarak Medici'lerin 1512'de dönüşünden sonra yetişen nesil içinde gerçekleşti. Floransa'nın geleneksel özgürlüklerinin savunucularını bu dönemde harekete geçiren şey üç temel husustu: 1494 ve 1512 arasındaki dönemde Cumhuriyetin başarılı bir biçimde yeniden kurulmasının anısı; bir kez daha Medici hükümetini devirme umudu, ki 1527'de gerçekleşecekti; bu arada da onların "despotça" ve "tiranca" olduğunu ileri sürdükleri uygulamalarına karşı bir muhalefet ruhunu koruma ihtiyacı. Sonuçta, erken dönem modern Avrupa'da Cumhuriyetçi siyasal ilkelere ilişkin karşımıza çıkan en yoğun ve en etkili en yoğun çözümlemeler üretilmiş oldu.

Bu fikirlerin tartışıldığı en önemli forum, Floransa'nın dış mahallelerindeki Orti Oricellari bahçelerinde gerçekleşen toplantılardı; bu bahçeler, yenin-

den iktidara gelen Medici rejiminin aristokratik bir muhalifi olan Cosimo Rucellai'ye aitti (Gilbert, 1949, s. 101, 118). Bu toplantılarda yer alan Medici karşıtı kuramcıların önde gelenleri arasında Antinoi Brucioli vardı. 1522'de başarısızlıkla sonuçlanan cumhuriyetçi darbeden sonra sürgün edilen Brucioli, dört yıl sonra *Ahlak Felsefesi Üzerine Diyaloglar*'ını yayımlamıştı. Bu eserin giriş kısmı olan "Cumhuriyet", Floransa'nın özgürlüklerine ilişkin geleneksel kuramın ana hatlarını çiziyordu (Cantimori 1937, s. 88-90; 95-6). Ama bu dönemde Oricellari Bahçeleri'ni uğrak yeri yapanlar arasında en önemli yazar Machiavelli'ydi. 1512'de Cumhuriyet'in çökmesinin ardından şehrin yeni efendilerince görevlendirilmeyi uman Machiavelli'nin *Prens* incelemesini Lorenzo de Medici'ye ithaf ettiğini görmüştük. Ancak 1498 ile 1512 arasında yeniden kurulan Floransa Cumhuriyeti Şansölyesinin ikinci katibi olan Machiavelli'nin, geçmişi ve kanaatleri gereği temelde bir Cumhuriyetçi olduğunu söylemek doğru olur yine de. 1512'den sonra Medici'lerin dikkatini çekmeyi başaramayınca, Oricellari Bahçeleri'nde toplanan Cumhuriyetçi kuramcılar ve komplocular çevresine kayıverdi; görünen o ki, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*'in taslaklarını onların toplantılarında tartıştı. *Söylevler*'i ithaf ettiği kişilerden biri Cosimo Rucellai'ydi; ithaf mektubu Cosimo'ya "kendi kendime kalsam asla yazamayacağım şeyi yazmaya beni zorladığı için" teşekkürlerini iletir (s.93).

Bu koşullar neredeyse kesin bir biçimde gösteriyor ki, Machiavelli, *Söylevler*'ini Medici'lerden bir görev alma umutlarını bütünüyle yitirdiğini anladıktan sonra yazmaya başladı.[9] Kitap üzerine çalışmaya 1514'te başlamış olduğu olası görünüyor, Felix Gilbert, eserin yazımının ilk aşamasının Livius'un ilgili bölümlerinin tefsiri biçiminde olmuş olabileceğini inandırıcı bir biçimde iddia ediyor, ardından Machiavelli bu malzemeyi bir dizi genel başlık altına dağıtarak daha sistematik bir inceleme oluşturmuş olmalı.[10] İçsel bulgular bu yazım sürecinin 1517 itibariyle epey ilerlemiş olması gerektiğini açıkça gösteriyor. Machiavelli ikinci Söylev'in ortasında "eğer hazine zaferi garanti etmiş olsay-

---

[9] Bu iddia en kapsamlı boyutlarıyla Baron, 1961 tarafından incelendi, *Söylevler*'in tarihlendirilmesine ilişkin içsel bulguların bütün ayrıntılarını buradan alıyorum. Baron'un tezi Machiavelli'nin hem *Prens* hem de *Söylevler* üzerinde birlikte çalışmaya başladığını söyleyen yaygın varsayımı da reddediyor. Baron'un bu geleneksel teze ilişkin söyledikleri için, bkz. Baron, 1961, s. 231 ve oradaki referanslar. Machiavelli'nin önce *Prens*'i yazdığı, 1513'ün sonunda tamamlandığı, kısa süre sonra da *Söylevler* üzerinde çalışmaya başladığı yönündeki kendi tezi için bkz. Baron, 1961, özl. s. 236, 247. Hexter, ilk Söylev'in yazılmasına 1515'ten önce başlanmış olmayacağını iddia etmeye çalıştı. Bkz. Hexter, 1956, özl. 93-5. Ama Gilbert, 1965i s. 230-1'de bu görüşe ikna edici bir itiraz getirdi. Baron'un genel argümanı inandırıcı görünüyor, yakın dönemdeki yorumcular da bunu kabul ediyor. Örn. bkz. Hale, 1961, özl. s. 168, not. Yine de *Söylevler*'in tarihlendirilmesi düzeyli bir tartışmanın konusu olmaya devam ediyor. Bu bulguları inceleyen iki girişim için bkz. Cochrane, 1961, s. 133-6 ve daha yakın tarihli, Geerken, 1976i s. 357.

[10] Bkz. Gilbert, 1953, s. 147. Gilbert'in kuramı üzerine bir tartışma için bkz. Richardson, 1972.

dı", bu durumda "birkaç gün önce" Papa ve Floransalılar Urbino savaşında Francesco Maria'yı yenmiş olacaktı, der (s. 301). Pek yakın zamanda gerçekleştiği söylenen muharebe X. Leo'nun Urbino'yu geri aldığı muharebedir ve 17 Eylül 1517'de gerçekleşmiştir. Son olarak, benzer bir bulguya dayanarak, *Söylevler*'ın 1519'dan önce tamamlanmış olması gerektiği bellidir. Machiavelli üçüncü Söylev'inde (1519'da ölen) Maximilian'dan hâkim İmparator olarak bahseder, ithaf mektubunda da (aynı yıl ölen) Cosimo Rucellai'nin kitabı mutlaka okumasını ister (s. 94, 490).

Daha görgülü ve kuşkucu bir figür olan Franceso Guicciardini (1483-1540) Oricalleari Bahçeleri'nde buluşan ateşli gruptan bir miktar ayrı durur. 1512'deki rejim değişikliğinden Machiavelli'ye kıyasla daha başarılı çıktı, daha sonra bir dizi önemli görevde Medici Papaları'nın her ikisine, hem X. Leo'ya hem VII. Clemens'e hizmet etti. Yine de, 1512'de Medici'lerin ilk geri gelişinden 1530'daki son geri gelişlerine uzanan yıllarda kaleme aldığı siyaset metinleri bir parça ihtiyatlı olsa da tutarlı bir Cumhuriyetçi duruş sergiler ve Floransa'nın aristokrat ailelerinin en önde gelenlerinden birinin üyesi olan bir isim için beklenebilecek bir tutumdur bu. Guicciardini'nin ilk siyaset incelemesi 1512'de İspanya'da büyükelçilik görevindeyken yazıldı; genel olarak *Logrogno Söylevi* olarak bilinen bu eser, adını metni yazdığı sırada bulunduğu bir kasabadan alır (Rubinstein, 1965a). Bir sonraki önemli eseri olan *Floransa'nın Yönetimi Üzerine Diyalog*, 1521 ve 1523 yıları arasında yazıldı (Ridolfi, 1967, s. 134. Bunu *Vecizeler ve Düşünceler* isimli çalışmasının tamamlanması takip etti, ilk taslağı 1512'de yazılan bu metin, insanlar ve eylemleri konusunda bir dizi kısa *aperçu*'den* oluşuyordu. Büyük *İtalya Tarihi*'ne yönelmeden önce ürettiği son politik eseri, muhtemelen 1530'da yazdığı ve tamamlayamadığı *Machiavelli'nin Söylevleri Üzerine Düşünceler* toplamıydı (Ridolfi, 1967 s. 206-7).

Bu gruptan son önemli kuramcı –bir parça hüzünlü de olsa, Floransa'nın son kuramcısı sıfatı taşıyabilecek bir adam– daha önce Venedik anayasası uzmanı olarak gördüğümüz Donato Giannoti'ydi. Giannotti Medici'lerin 1527'de kovulmasından sonra Venedik'ten memleketi olan Floransa'ya döndü ve kentin 1529 ile 1530 arasındaki uzun kuşatması sırasında kent milisinin örgütleyicilerinden biri olarak önemli bir rol oynadı (Pocock, 1975, s. 273). Medici'lerin 1530'da son kez dönmesinden sonra hayat boyu sürecek bir sürgünün acısını yaşadı, *Floransa Cumhuriyeti* anlatımını da bu dönemde yazdı; bu eser, çağ boyunca süren Floransa'nın özgürlüğü temasının son ve neredeyse nostaljik bir selamlanışıydı.

Bütün öncüllerinin olduğu gibi bu kuramcıların da yanında saf tuttukları temel ideal siyasal özgürlüktü. Bu değerin kimi zaman –özellikle

---

* Özet niteliğinde not.

Guicciardini'de– incelediğimiz daha önceki yazarlara kıyasla daha az coşkulu bir bağlılıkla dile geldiği doğrudur. Guicciardini bizi *Vecizeler*'inde "özgürlük hakkında çok ateşli vaazlar verenler"e karşı uyarır, bunların "neredeyse hepsi"nin aklında kendi çıkarları olduğunu ve "mutlak[çı] bir hükümette daha iyi konumda olacaklarına inansalar, tüm hızlarıyla böyle bir hükümetin kucağına koşacakları"nı vurgular (s. 58). Floransa yönetimini tartışırken özgürlüğün önemini savunsa da, bunu katı ahlaki bir zeminden ziyade sosyolojik bir zeminde yapma eğilimindedir (Gilbert, 1965, s. 98-9). *Logrogno Söylevi*'nde belirttiği gözlemle yetinir: Floransalılar o vakte dek özgürlüklerine öyle alışmıştır ki "onun içinde doğmuş"lardır, onu "kentin uygun ve doğal" bir unsuru olarak görürler (s. 223). Daha sonra kaleme aldığı *Diyalog*'unda karakterine uygun bir kuşkuculuk ve pragmatizmle belirttiği üzere, bunun daha tercih edilir olduğu gösterilse bile, Floransa için farklı bir hükümet biçimi sunmanın güç olacağını söyler. "Kent her zaman özgür" ve "özgürlüğe doğası gereği bağlı" olmuş olduğu için, Floransalılar bu kabul gören değerlerini savunma noktasında siyasi geleneklerine ve "yerleşik koşullar"ına kaçınılmaz biçimde bağlıdırlar.

Ancak siyasal özgürlüğün daha geleneksel ve daha az soru işareti uyandıran bir biçimde desteklenmesi daha yaygın bir tutumdu. Örneğin Patrizi, *Bir Cumhuriyetin Tesisi*'nde "Yurttaşlar Arasında Eşitlik" bölümünde "herkesin özgürlük kaygısı duymasını" talep eder, çünkü "sivil toplumda hiçbir şey özgürlükten daha önemli değildir, bütün bir kentin ruhu özgürlüğe yönelmelidir" (fo. 24a, 25a). Benzer bir biçimde Rinuccini de *Özgürlük Üzerine* diyaloguna "özgürlük aşkı"na siyasi yaşamın temeli olarak seslenerek başlar (s. 272). Bir zamanlar İtalyan kentleri bağımsızlığı yaşatırken, şimdi "özgür bir yaşam sürme arzuları"nın tiranlar tarafından ketlenmiş olmasına ağıt yakar (s. 272-3). Eğer herhangi bir şekilde mutlu ve başarılı bir medeni hayat sürme beklentisi varsa, Floransa halkının bir zamanlar sergilediği "özgürlüğünü koruma arzusunun" yeniden kazanılması gerektiğinin altını çizer (s. 274).

Machiavelli'nin de temelde aynı değerler sistemini güçlendirmek meselesiyle ilgilendiğini görmek için *Söylevler*'i anlamak şarttır.[11] *Prens*'le *Söylevler* arasında önemli farklar olmadığında, bu iki kitabın (Geerken'in sözleriyle) "organik bütünlüğe sahip bir görüşün birbirine bağımlı veçheleri" olarak ele alınmasında ısrar eden hâkim eğilimin, bu çok önemli olguyu gölgede bıraktığı söylenebilir (Geerken, 1976, s. 357). *Söylevler*'in *Prens*'e pek çok atıfta bulunduğu, daha erken tarihli eserdeki temel izleklerin birçoğunu daha bütünlüklü bir biçimde ifade ettiği elbette doğrudur: *virtù* ile *fortuna* arasında aynı kutuplaşma var; talihin düşmanlıklarının üstesinden gelmek için çıplak kuvvetin

[11] Bu husus kuşku bırakmayacak şekilde açıklamak Baron, 1961 ve Pocock, 1975'in başarısıdır. Bkz. özl. Baron, 1961, s. 228 ve Pocock, 1975, s. 316. Ayrıntıda analizlerinin çeşitli noktalarına katılmasam da bunların her ikisi de büyük ölçüde borçlu olduğum çok önemli incelemelerdir.

rolüne aynı şekilde vurgu yapılıyor; *virtù* ile erdemler arasındaki aynı keskin ayrımı temel alan aynı seçik ve devrimci siyasi ahlak var. Yine de, Geerken ve diğerlerinin yakın dönemde yaptığı gibi, herhangi bir niteleme yapmaksızın iki kitap arasındaki "temel birlik"ten bahsetmek yanıltıcı görünüyor (Geerken, 1976, 357). *Prens*'te Machiavelli'nin tavsiyesini organize etmek üzere eksen aldığı temel değer güvenliktir: prense her şeyden önce "kendi durumunu/devletini koruması" tavsiye edilir, ancak bunun ardından şan, şeref ve şöhret için yola koyulmalıdır. Bunun aksine *Söylevler*'de temel değer özgürlük değeridir: Machiavelli'nin bu kez, geleneksel ahlakın emrettikleri de dahil olmak üzere bütün kaygıların üstüne yerleştirmemizi istediği ideal salt güvenlik ideali değil bu idealdir.

Machiavelli'nin siyasal özgürlüğü merkeze koyan anlayışı önce giriş Söylev'inin hemen başında kendini gösterir; antik Roma'da özgürlüğün gelişimini tarif ederken şunu ileri sürer: "bir Cumhuriyet kurarken ihtiyat gösterenler özgürlüğün korunmasını gerçekleştirmeleri gereken en hayati şeylerden biri olarak gördüler" (s. 115). Aynı kanaati siyasal özgürlüğün muhafaza edilmesinde karşılaşılan güçlüklere ilişkin bölümünde de tekrarlar, "bir Cumhuriyet kurarken" her türlü yasa koyucunun başta gelen amacının "özgürlüğün sürdürülmesi için gereken bütün yasaları öngörmek" olması gerektiğini ileri sürer (s. 230). Aynı bölümün sonunda, Roma Cumhuriyeti'nin büyüklüğünün büyük ölçüde önderlerinin sürekli olarak "kullanılan özgürlükleri destekleyecek yeni kurumlar" yaratmasına atfedilebileceğini de ekler (s. 232). Ardından özgürlük değerinin üstünlüğüne olan inancını çeşitli örneklerle destekler. Kendi dönemindeki Alman kentlerine duyduğu özel hayranlıktan bahsederken bunun nedeninin bu kentlerin "ne yabancıların ne de kendi yurttaşlarının oradaki iktidarı gasp etmeye cesaret edemeyeceği şekilde özgürlüğü yaşamaları ve yasalarına uymaları" olduğunu söyler (S. 335). Erken Roma Cumhuriyeti ile komşuları arasındaki ilişkiyi daha ayrıntılı olarak incelerken, "akıllarına özgürlüğü, yalnızca özgürlüğü koyanlar"ın "gerçek Romalılar olmayı hak ettikleri"ni söyleyen bir Roma senatörünün görüşünü kuvvetle onaylayarak alıntılar (s. 350).

Machiavelli, "özgürlük" terimini erken dönem Floransalı hümanistlerle aynı biçimde çözümlemeyi tercih eder. "Özgürlük"le her şeyden önde dış saldırılardan ve tiranlıktan muaf olmayı kast eder. Dolayısıyla Floransalıların "özgürlüğü elde ettikleri" anı yargının yürütmesini yabancı ellerden almayı başardıkları an olarak görür (s. 232). Keza, "Romalıların Afrika ve Asya'yı fethettikleri ve Yunanistan'ın büyük kısmını denetimleri altına aldıkları" zamanı "özgürlüklerini güvence altına aldıkları" bir zaman olarak görür, zira artık "korkmaları gereken bir düşman kalmamıştır" (s. 162). İkinci olarak, Machiavelli "özgürlük"ten bahsettiği zaman aklında, buna tekabül eden, bir prens tarafından yönetilmek yerine kendi kendisini yöneten bir özgür halkın

iktidarı vardır. Giriş Söylevi'inin 16. Bölüm'ünde "bir prensin yönetimi altında yaşamaya alışmış bir halk" ile bu tür "tiranlık hükümetleri"ni devirmeyi başarmış ve böylece "özgürleşmiş" bir halk arasında keskin bir ayrım yapar (s. 153-4). Bir sonraki bölümde Roma Cumhuriyeti'nin kökenlerini tartışmaya başladığında ise, kralların kovulup temsili bir hükümet biçiminin kurulmasını Roma'nın "özgürlüğünü hem kazandığı hem sürdürdüğü" noktayla eşdeğer görür (s. 158).

Machiavelli'nin siyasal özgürlüğe olan ilgisinin, *Söylevler*'in her üç Kitabında da temel izlek olduğunu söylemek hiç de abartma olmaz. İlk Söylev büyük ölçüde Roma'nın krallardan nasıl kurtulduğunu ve Cumhuriyetçi bir özgürlük sisteminde yüceldiğini göstermeye tahsis edilmiştir. İkinci Kitabın temel hedefi ise Roma'nın askeri bir güç olarak giderek genişlemesinin kendi halkının özgürlüğünü muhafaza etmeye yaradığını göstermektir. Üçüncü Kitap ise "belirli kişilerin eylemlerinin Roma'nın büyüklüğüne nasıl katkılar sunduğu ve bu kentte hangi faydalı neticeleri doğurduğu"na ayrılmıştır (s. 390).

Özgürlüğün önemine yaptıkları benzer vurgulardan yola çıkarak erken dönem hümanistlerinin ulaştığı sonuçlardan biri, bu değerin en iyi şekilde, karma bir Cumhuriyetçi yönetim altında güvence altına alındığıdır, buradan da Cumhuriyetçiliğin en iyi hükümet biçim olduğu çıkar. Bu sav, Rönesans'ın sonraki dönemlerinde onların entelektüel mirasını devralanlarca da onaylanır. Patrizi, *Bir Cumhuriyetin Tesisi* anlatımını şu soruyla başlatır: "Hangisi daha iyi, prenslerin en iyisi tarafından yönetilmek mi yoksa en iyi kurallara ve töreye sahip özgür bir kentte yaşamak mı?" (fo. 8a). Hiç tereddütsüz "Cumhuriyet prensliğe tercih edilir" sonucuna varır, zira "varılabilecek tek sonuç, hayatın Cuhuriyette bir prens yönetimine göre daha emniyetli olduğudur" (fo. 8b, 10b). Guicciardini bile aynı bakış açısını isteksizce de olsa onaylar. *Vecizeler*'inde "halk hükümetinin içkin olarak büyük kusurlar ve hatalar barındırdığı" hususunda ısrar eder, bilge bir insan Cumhuriyeti ancak "ehveni şer" olarak tercih etmeye razı olur (s. 100). Yine de, *Düşünceler* kitabında şunu kabul eder: "halk hükümetinin yönetimindeki bir kent, prens yönetimindeki bir kentten daha talihlidir" (s. 106). Şu sonuca varır: eğer bir seçim yapılacaksa, o her zaman karma biçimli bir Cumhuriyet yönetimini tercih edecektir, çünkü "Cumhuriyeti baskı altına almak isteyen herhangi birine karşı" "özgürlüğün korunması"nı sağlamanın en iyi aracı budur (s. 71).

Machiavelli *Söylevler*'inde aynı değerler sistemini benimser. Bu da, Cassirer ve diğerlerinin yaptığı gibi, Machiavelli'nin de "siyasi hayatın bilim adamı ve teknisyeni"nden başka bir şey olmadığını, bu hayatın farklı biçimlerini sınıflandırıp durduğu yönünde bir parça yanıltıcı bir fikri ileri sürmeyi getirir (Cassirer, 1946, s. 156). Machiavelli aslında tutarlıdır, hatta halk hükümetinin ateşli bir partizanıdır. Doğrudur, *Prens*'teki savlarına paralel biçimde "düşüşe geçmiş bir devlet"te eğer "bir rönesans yaratılmak isteniyorsa", bu "o

vakit yaşayan bir kişinin *virtù*'su sayesinde" olmak zorundadır "genel olarak kamunun *virtù*'su sayesinde değil" diye konuşur (s. 159). Ancak *Söylevler*'deki genel tutumu, her tür monarşik hükümete karşı altı iyice çizilmiş bir düşmanlıktan. Şöyle der: "birçok prens gelip geçti, ama bunların ancak birkaç tanesi iyi ve bilgeydi" (s. 252). Tarihsel olarak krallar ve prenslerin asıl eğiliminin "aşırılık, şehvet ve azgınlıkta herkesi geçmekten başka bir şey yapmamak" olduğuna dikkat çeker (s. 107). Bu yüzden de karma Cumhuriyetçi bir rejimin prenslerin yönetimi de dahil olmak üzere diğer "arı" hükümet biçimlerinin hepsinden daha tercih edilir olması gerektiği yönündeki Aristotelesçi iddiayı tereddütsüz tasvip eder (s. 109). Üstelik, halkın hükümetinin "prenslerin hükümetinden daha iyi" olduğunu kuşkuya yer bırakmayacak biçimde ilan eder ve bu inancına yönelik bir dizi neden sunar (s. 256). Halk yurttaşlara "prenslerden çok daha nadir" nankörlük eder (s. 299). Halk, genel olarak, "yargıçların seçimi"nde prense kıyasla "çok daha iyi"dir (s. 255). Halk genel olarak "prensten daha ihtiyatlı, daha istikrarlıdır, ondan daha sağlam yargılara ulaşır", "daha az kusurdan suçlu"dur ve sonuç olarak "daha çok güvenilmelidir" (s. 255, 260). Ve her şeyden önemlisi, ancak halk bir bütün olarak hükümetten sorumlu olduğu zaman "ortak çıkar daha çok kollanır", onun "gerektirdiği her şey yapılır" (s. 275; ayr. krş. s. 154).

Ne var ki, geç dönem Cumhuriyetçi kuramcıların görüşleri arasında, desteklerini sundukları öz-yönetim rejiminin karakterine ilişkin önemli bir farklılık bulunuyor. Bu farklılık, siyasi otoritede aristokrasinin mi yoksa yurttaşların bütününün mü daha baskın olacağı sorusudur. Buna verilen geleneksel cevap, iyi düzenlenmiş bir Cumhuriyetin *stretto*'dan ziyade *largo* olması, küçük bir elitin yönetiminden ziyade kapsayıcı bir *Consiglio Grande*'yi temel alması gerektiği yönündedir (krş. Gilbert, 1965, s. 60, 156). Bu fikir, *Floransa Cumhuriyeti* eserinin III. Kitabının Bölüm başlıklarının birinde "Cumhuriyet halkı temel almalıdır" diyen ve bölümü geri kalanını bu iddiasının lehine fikirlere tahsis eden Ginanotti tarafından özellikle vurgulanarak canlandırıldı (s. 104-202). "Prensliğe temayül eden bir cumhuriyet"te büyüklerin hırslarının en sonunda bir bütün olarak yurttaşların özgürlüklerinin tahribini getirdiğini söyler (s. 105-6). Dolayısıyla "iyi bir Cumhuriyet düzeni"nin, her rütbeden yurttaşları –yalnızca aristokrasiyi ve orta hallileri değil, statüleri yargıçlık hizmeti görmeye yetmese bile sıradan *popolani*'yi de– içeren kapsamlı bir *Consiglio Grande*'yi temel alması gerektiği sonucuna varır (s. 118). "Kentle alakadar olma işinin bütün yurttaşlara emanet edildiği" bu tür bir düzenleme, istikrar yaratmanın yanı sıra hayati önemdeki özgürlük değerini yükseltme hususunda da kısıtlayıcı biçimde örgütlenmiş aristokratik bir rejime göre çok daha fazla başarı olasılığına sahiptir (s. 119; krş. Pocock, 1975, s. 310-13).

Giannotti'nin argümanlarının bazılarını almış olabileceği Machiavelli'nin de aynı *governo largo* tercihini yaptığı görülebilir. Machiavelli konuyu giriş

Söylev'inin 5. Bölüm'ünde tartışırken şöyle der: "her Cumhuriyet'te bir üst ve bir alt sınıf olduğu için, özgürlüğün muhafızlığı görevinin kimin ellerine bırakılacağı sorulabilir" (s. 115). Eğer yalnızca "*status quo*'yu muhafaza etmek" istiyorsanız, bu durumda –eski Sparta'nın yanı sıra, modern Venedik'te de tasvip gördüğü üzere– Cumhuriyet'in sorumluluğunun soylulara emanet edilmesi gerektiği önerilebilir (s. 116-17). Ancak "aklınızda bir İmparatorluk kurmaya dönük bir Cumhuriyet varsa" bu durumda özgürlüğün muhafızı bir bütün olarak halk olmalıdır (s. 116-17). Üstüne, bunun ardından, Prensliklerle Cumhuriyetlerin hasletlerini birbirine karşı yarıştırırken, soruya genel bir cevap olduğuna inandığı ölçüde, kendisinin, oligarşinin savunucularına karşı "kitleler"in destekçisi olduğunu açık bir biçimde söyler (s. 252). "Cumhuriyet yozlaşmadığı sürece hiçbir zaman kölece bir yaltakçılığa düşmeyen, ama yine de asla küstahlıkla hüküm sürmeyen" Roma halkını hayranlıkla örnek verir. (s. 253). Sonunda, pek sık rastlanmayan türden yüceltici bir üslupla "halkın sesinin Hakkın sesine benzetilmesi nedensiz değildir" sonucuna ulaşır (s. 255).

Ne var ki, bu *governo largo* tercihine karşı, halka önderlik etmesi gereken küçük ve sıkı örülü bir hâkim sınıf ihtiyacına vurgu yapan daha aristokratik bir Cumhuriyetçilik biçimi de kendini gösteriyordu. Patrizi, *Bir Cumhuriyetin Tesisi*'nin dördüncü bölümünde "kaç tür Cumhuriyet vardır" sorusunu tartışırken bu konuma eğilim gösterir (fo. 16a). "Cumhuriyet'in en iyi biçimi her tür insanın birlikte kaynaştığı biçimdir" demeye dikkat eder (fo. 18b). Ama "yalnızca soylular mı yalnızca plebler mi yönetecek" gibi bir seçim yapılacaksa "yönetimin pleblerden ziyade soyluların elinde olması gerektiği" hususunu çok önemli görür, zira soylular, ortak çıkara çok daha fazla adanmışlık sergiler (fo. 18a-b). Beklenebileceği üzere, bu görüşün en yılmaz savunucusu, *Söylevler Üzerine Düşünceler* kitabında karşı görüşü savunmaya çalışırken Machiavelli'ye karşı keskin bir saldırıya geçen Guicciardini'dir. Halk kitlesinin açıkça "çok önemli meselelerde karar vermeye ehil olmadığı"nda ısrar eder, çünkü halkın karakteri "ihtiyatsızlık ve kararsızlık, değişim açlığı, ölçüsüz kuşku" ve "servet veya rütbe sahiplerine karşı sonsuz bir kıskançlık"tır (s. 66, 106). Bu da "meseleleri hakkında kararı halka bırakan her tür Cumhuriyetin çok geçmeden çürüyeceği" anlamına gelir, çünkü "istikrarsız ve hep değişim arayışında" olmaya mahkûm olmanın yanı sıra "hırslı insanlar ve hainler tarafından aldatılıp kandırılmaya müsait"tir (s. 66). Guicciardini, bilgelik yolunun "halka herhangi bir önemli meselede yetki tanımamak gerekliliği"ni kabul etmekten geçtiği sonucuna varır (s. 66). Doğrusu, Cumhuriyet'in kontrolünü, "daha ihtiyatlı ve daha nitelikli" oldukları kesin olduğu için "onu çokluktan daha fazla zeka ve ihtiyatla yöneteceği" belli olan En İyiler'e [*optimates*] vermektir (s. 64-71).

Son olarak, bu yazarlar, Cumhuriyetçi "özgürlük" tercihlerini antik Roma tarihi üzerine son derece taraflı bir dizi görüş sunarak temellendirirler. Yine

buralardaki yorumları, Bruni okulunun daha önceki "kent" hümanistlerinin halihazırdaki yargılarını tekrarlama eğilimindedir. Bir yandan Julius Sezar'ı Roma'da özgürlüğü yok eden kişi olduğu için hararetle kınarlar. Patrizi ona "Cumhuriyeti gasp eden adam", "tiranlık vesilesi" diye saldırır (fo. 90a). Guicciardini *Düşünceler*'inde onu halkının ihtiyaçları ve isteklerinin hilafına "özgür bir ülkede bir tiranlık kurmak" üzere "iktidar hırsıyla hareket eden" "tiksindirici bir canavar" olarak yerin dibine sokar (s. 77). Diğer yandan, erken Roma Cumhuriyeti ve onun kahramanlarının erdem ve yalınlığını idealize ederler. Özellikle Patrizi, bu dönemin kurumlarını ve onları kuran adamları hayranlık dolu bir dille aktarır, iyi bir Cumhuriyet düzeninin yapısını tartışırken "Roma'yı en iyi örnek olarak almanın daima mümkün" olduğunu ileri sürer (fo. 80a).

Bir kez daha, Machiavelli'nin de aynı geleneksel temaları tekrarladığını görüyoruz. "Sezar'ın şöhreti kimseyi yanıltmasın," der, çünkü onun iktidara geçişinin ardında "kitleleri ... kendi boyunlarına taktıkları boyunduruğun farkına varmayacak" kadar "kör etmeyi başarması" gerçeği yatar. Bu sayede "Roma'nın ilk tiranı" olmayı başarmış, kentin "özgürlüklerini asla geri kazanmayacak" hale gelmesine neden olmuştur (s. 135-6, 158, 203). Buna karşılık, Machiavelli, erken Roma Dönemi'nde, ilk Kartaca savaşlarının çıkmasından önce yaşamış kahramanların büyük çoğunluğunu büyük bir hürmetle anlatır (krş. Wood, 1967, s. 161-2). Onun yurtsever yurttaş arketipi, "Roma'nın özgürlüklerinin babası" Junius Brutus'tur (s. 390). En sevdiği askeri önder ise Camillus'tur; "Romalı generallerin en ihtiyatlısı" olan bu kişinin yapıp ettikleri "bütün yöneticilerin dikkatini hak eder" (s. 347, 443). Machiavelli'ye yurttaşlık erdemi idealini veren kişi ise Scipio'dur; tek tek her yurttaşın onun davranış kalıplarının izinden gitmesini ister, her bireyin "kendi ata vatanında Sezar gibi değil Scipio gibi davranma"yı öğrenmesini umut eder (s. 135).

Bu teorisyenler, özgürlük idealini tartışmanın yanı sıra, Cumhuriyetçi bir hükümet biçiminde halkın özgürlüğünün ne gibi durumlarda tehlikeye düşeceği ya da yok olacağı gibi bir o kadar bilindik bir konuya da dikkat yöneltirler. Latini ve Mussato gibi pre-hümanist yazarların incelediği bir düşünceyi yeniden gündeme getirerek yola çıkan bu kuramcılar, daha sonra Bruni ve okulunun yurtsever taşkınlıkları atlında boğuldular: özgürlük ve kamusal erdemi koruma çabasının karşı karşıya kaldığı en büyük tehlikelerden biri, özel servetin peşinde çok fazla koşmaktı.

Pocock, Guicciardini'nin bu savı kullanışını ve fahiş lükslerin azaltılmasına yönelik talebini "neredeyse Savonarola'cı bir öneri", "pek o kadar özgül olmayan bir Hıristiyan retoriği"ne yönelik benzer bir püriten bakışın "şekil değiştirmesi" olarak niteliyordu (s. 135, 136). Ne var ki, Savonarola'nın Floransalıların "kibrine" yönelttiği saldırılara rağmen, kentin büyük bir servete sahip olmasının özel bir üstünlüğün işareti olarak görülmesi gerektiğini söy-

lediğini ve erken dönem "kent" hümanizminin buna ilişkin varsayımını benimsemeye gayet yatkın olduğunu görmüştük. Tersine, Guicciardini'nin "gerçek şan" yerine zenginlik peşinde koşanların "ölçüsüz arzularına" karşı taarruzu, Sallust ve Juvenal gibi klasik ahlakçıları daha çok hatırlatır; bunların eski Roma'daki aşırı zenginliğe karşı hissettikleri tiksinti, Mussato ve daha sonra Salamonio tarafından güncel görülerek alıntılanmıştı.[12] Guicciardini'nin ilk siyasi incelemesi olan *Logrogno Söylevi* de benzer bir biçimde, kent hayatında aşırı etkin bir biçimde kazanç peşinde koşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkan "binlerce gaspı", "binlerce namussuzluğu" mahkûm eder, sonuçta da yılgınlık ifade eden bir not düşer: "bu öyle bir illettir ki kökünü kazımak son derece zor, belki de imkansızdır" (s. 257-8). Bu, Guicciardini açısından gelip geçici bir püriten tepki de değildi, zira aynı argümana neredeyse yirmi yıl sonra *Vecizeler*'inde de çeşitli bağlamlarda geri döndü. Yine "Floransa halkı" arasında hüküm süren "yaşama tarzı"nın "herkesin çok zengin olmak istediği" bir tarz olduğundan yakınır (s. 102). Bu onur kırıcı duruma yönelik ikazının nedeni olarak da bunun "kentimizde özgürlüğü korumayı güçleştirmesi"ni sunar, çünkü "bu arzu, insanları" kentin "kamusal şerefine ve şanına yönelik saygı ya da kaygı hisleri beslemeksizin, sırf kendi kişisel çıkarları peşinde koşmaya yönlendirmektedir" (s. 102).

Siyasal özgürlüğe bir tehdit olarak "lüks alışkanlıklara" yönelik hoşnutsuzluk Machiavelli'nin *Söylevler*'inde daha da ateşli bir biçimde dillendirildi, yalnızca birkaç yıl sonra aynı argüman Guicciardini ve Salamonio tarafından yeniden gündeme getirildi ve bir dizi Venedikli ahlakçı tarafından popülerleştirildi (Gilbert, 1973, s. 277-80). Machiavelli üçüncü Söylev'inde "değersiz servet"in her zaman bir yurttaşı yozlaştıracağını söyler; "yoksulluğun zenginliğe kıyasla avantajları üzerine uzun uzadıya konuşabileceğini" ekler; "yoksulluk kentlere şeref" getirirken "başka şeyler kenti mahveder", ama "birçok başka kişi zaten bu konuda söz söylediği" için burada keser (s. 452, 477). Yine de bu bahsettiği ahlakçıların Sallust ve Juvenal gibi yazarlar olduğunu da açıkça söyler (krş. Gilbert, 1965, s. 175). Bu en açık biçime ikinci Söylev'in 19. Bölüm'ünde karşımıza çıkar, burada bir Cumhuriyet yeni topraklar kazanmaya girişince karşı karşıya kaldığı sorunları tartışmaktadır (s. 334). "Ele geçirilen vilayet ya da kent kendini lüks alışkanlıklara vermişse" fetihlerin "iyi bir Cumhuriyet düzenine bile öyle az zarar vermediğine" işaret eder (s. 338). Bu tür bir tehlikeyi "Juvenal'in *Satirleri* kadar iyi ortaya koyan bir yer yoktur"; Juvenal orada "yabancı toprakları ele geçirme"nin Roma'yı yabancı törelerle tanıştırdığını söyler, "öyle ki, sadelik ve diğer yüksek erdemlerin yerine,

---

[12] Guicciardini'nin görüşleri için bkz. *Logrogno Söylevi*, s. 257. Aynı tema üzerine Mussato ve Sallust'un onun başta gelen kaynaklarından biri olduğunun kanıtı için bkz. Rubinstein, 1957, s. 172-5. Salamonio'nun Sallust üzerine yazdıkları için bkz. onun *Egemenlik* kitabı, özl. fo.19a-19b.

"oburluk ve rahata düşkünlük kenti ele geçirmiş, fethedilen dünya, intikamını böyle almıştır" (s. 338).

Bu yazarların tartıştığı, özgürlüğe yönelik başka ve daha bildik bir tehlike de kentin savunmasını paralı askerlerden oluşan birliklere emanet etmektir. Giannotti bu temayı biraz kısık sesle işler; bu elbette ki Venedik'e duyduğu hayranlık yüzündendir, zira bu kent paralı askerlerle özgürlüğün korunmasını birlikte yürütebiliyordu (krş. Pocock, 1975, s. 306). Ne var ki, çağın en yıkıcı skandallarından birini parayla tutulan birliklere güvenme yönündeki genel eğilimin oluşturduğunu söyleyen beylik iddia çok daha vurgulu bir şekilde ve sıklıkla dila getiriliyordu. Patrizi aha 1460'larda askeri eğitime yönelik yaygın ihmalin düşmana "İtalyan dünyasını ayaklar altına alma fırsatı verdiğini" söylüyordu (fo. 282 b). 1494'te "barbarlar"ın geri dönerek her yeri darmadağın etmesinin ardından aynı yakınmaların yoğunlaşarak sürdüğünü görmek şaşırtıcı değil. Örneğin Guicciardini, *Logrogno Söylevi*'ne kiralık birliklerin her durumda halk hükümetlerinin istikrarına bir tehdit teşkil ettiğini iddia ederek başlar. Üstelik Venedik'in verdiği görünüşe göre karşı örnek de onu çok etkilemez, zira 1508'de Cambrai Birliği tarafından başlatılan savaş sırasında Venediklilerin paralı askerlere bel bağlamasının kenti neredeyse bağımsızlığını yitirecek noktaya getirdiğinde ısrar eder (ki bu noktada oldukça haklıdır) (s. 222).

Machiavelli *Söylevler*'de bir kez daha aynı düşünce çizgisini geliştirir. Bir noktada bize –*Prens*'e yaptığı en açık çapraz başvurulardan birinde– başka bir eserinde "paralı askerlerin ve destek birliklerinin nafileliği" üzerine "enine boyuna konuşmuş" olduğunu hatırlatır, aynı argümanları bir kez daha tekrarlamak için pek neden görmediğini söyler (s. 339). Ama özellikle çok önemli olduğunu düşündüğü bir dersi yinelemekten de kendini alamaz. Mümkün olduğunca net bir dille "yabancı güçler"in daima "kentin özgürlüklerinin çöküşünü beraberinde getirdiğini" ilan ederek başlar (s. 125). Sonra bunun nedenini "saldırıya uğradıkları zaman sağlam durmaları için kendilerine verilen küçük bir ücretten başka hiçbir nedenlerinin olmaması" şeklinde açıklar, bu da "onları sadık kılmaya yetmeyen ve yetemeyecek" bir husustur (s. 218). Bütün tartışma boyunca, hemşerileri arasında savaşçı ruhun tümden perişan halde olmasına yönelik saldırılarla bu iddiayı destekler. Etkin bir önderlikten de "bir bütün olarak yiğitlik"ten de yoksun olan "modern orduların zaaflarını" kınar (s. 326). İtalya'nın askeri harekatlara "herhangi bir övgüye değer neden için değil yalnızca gösteriş için" katılan "aylak prensler"i ve "efemine Cumhuriyetler"iyle dalga geçer (s. 434). İncelemesini "günümüzdeki [bütün] İtalyan orduları"nın "oldukça faydasız" olduklarını, çünkü "şu veya bu nedenle karşılarından kaçmak için bir nedeni olan bir orduyla karşılaşmadıkları sürece asla zafer kazanmadıkları"nı ileri süren kırıcı bir sonuçla tamamlar (s. 504).

Son olarak, bu yazarların birçoğu, İtalya'nın özgürlüğünün çökmesinin ana nedeninin halkın "yozlaşma"sı olduğu yönündeki bildik iddiayı benimserler. Bu temayı kıyas götürmez bir zenginlikle destekleyen yazar Machiavelli'dir. *Söylevler*'in merkezinde bu kavramın yer almasının bir anlamı vardır, çünkü Machiavelli bize, bu kitaptaki temel amacının "yozlaşmadan azade kalmak isteyen prensler ve Cumhuriyetler"e tavsiye sunmak olduğunu söylemiştir (s. 142). Kavramın en bütünlüklü tartışmasını giriş Söylev'inin 17 ve 18. Bölümlerinde bulabiliriz; burada, aklında yer alan temel fikrin "yozlaşma"nın kişinin enerjisini ortak iyiliğe hasretmesini engelleyen bir çöküş olduğunu, buna karşılık gelen bir başka eğilimin de, kendi çıkarlarını topluluğun çıkarlarının üstüne koyma eğilimi olduğunu açıkça belirtir. Bu husus en açık biçimiyle, eski Roma'da yozlaşmanın başlamasını tarif ederken karşımıza çıkar; bu süreci, "güçlüler"in "ortak özgürlükleri değil kendi iktidarlarını güçlendirmek için" yasa önermeleri gibi bir eğilimin giderek artmasıyla eş tutar (s. 162). Özgürlüğe yönelik en ağır tehdidin böylesi bir gelişim olduğunu ileri sürer. Bu husus, Roma halkının kralların kovduktan sonra, özgürlüklerini "gecikmeden hem ele geçirmeyi hem de elde tutmayı" başardıkları zamanki tutumlarıyla İmparatorluğun erken dönemlerinde, "Sezar'ın bütün mallarının tüketildiği", insanların özgürlüklerini geri kazanmak şurada dursun "bir başlangıç bile yapamadıkları" dönemin karşılaştırılmasıyla açıklanır (s. 158). Machiavelli, "bir ve aynı kentteki bu kadar farklı sonuçların Tarquin'ler döneminde Roma halkının henüz yozlaşmamış olmaması, ama sonraki dönemde son derece yozlaşmış olması dışında bir nedeninin olmadığını" ileri sürer (s. 158). Yani Machiavelli'nin doktrininin özü, 16. Bölümün başında özetlediği üzere, "yozlaşmış bir halkın kısa bir süreliğine, hayır, bir an bile özgürlüğünü yaşayamayacağı"dır (s. 154).

Machiavelli daha sonra aynı temayı, 1520'de yazma görevini aldığı, 1525'te Papa VII. Clemens'e sunduğu *Floransa Tarihi*'nde daha da vurgulayarak tekrarlar (Gilbert, 1972, s. 82, 84-5). İlk iki Kitapta Floransa'nın erken dönem tarihini kuşbakışı ele aldıktan sonra *trecento*'nun ikinci yarısından Lorenzo *Il magnifico*'nun 1492'deki ölümüne kadar olan dönemde Floransa'nın talihini daha ayrıntılı olarak incelemeye yönelir. Kentin bu dönemde giderek yozlaşması sürekli peşinden gittiği temadır; her kısmın başına Cumhuriyet'in *virtù*'sunun nasıl giderek kaybolup gittiğini göstermek için tasarlanmış retorik bir giriş bölümü koymayı tercih eder. III. Kitabın girişi, *trecento* boyunca soyluların hükümetten dışlanmasının onların "silah becerileri"ni ve "cüretli ruh"larını yitirmesi sonucunu doğurduğundan yakınır ve ekler: giderek yozlaşmaları halkta herhangi bir *virtù*'nun yükselmesiyle dengelenmediği için, sonuçta bu dönem boyunca "Floransa zayıflamış ve zillete düşmüştür" (s. 1141). IV. Kitabın giriş bölümü de hem halkı hem soyluları *quattrocento*'nun ilk yarısı boyunca giderek yozlaşmakla suçlamaya devam ederek halkın "keyfine

bakarken" soyluların "köleliği genişletmeye baktığı", her iki tarafın da memleketin özgürlüğü ve genel iyiliği için en ufak bir kaygı duymadığını ileri sürer (s. 1187). Son olarak, V. Kitabın giriş bölümü Floransa'nın ahlaksızlaşması öyküsünü şöyle tamamlar: Floransalıların "korkusuz başlayan, tehlikesiz süren ve zararsız biten bir dizi savaş boyunca acısını çektiği askeri *virtù* kaybı, "barbarlara yeni bir yol açmıştır (s. 1233). *Quattrocento*'nun sonuna doğru, "diğer ülkelerde genelde uzun barış dönemlerinde yok olan zindelik", Floransa'da "bu savaşlardaki ödleklik" yüzünden yok olmuş, geride "bu yoz dünya"nın "mevcut istismarları" dışında bir şey bırakmamıştır (s. 1233).

Kimi zaman Machiavelli'nin siyasi hayatta yozlaşmanın rolünü kapsamlı bir biçimde inceleyen "ilk Rönesans düşünürü" olduğu söylenmiştir (Bonadeo, 1973, s. 1). Ne var ki, gördüğümüz üzere, daha önceki bir dizi hümanist –özellikle Leonardo Bruni– yalnızca bir belirli bir grup yurttaşın değil bir bütün olarak toplumun çıkarlarının uygun biçimde gözetilmesi sorusuyla ilgilenmişti. Yine de, Rönesans'ın ilerleyen dönemlerindeki hümanistlerin, özellikle de Machiavelli'nin soruna yönelik daha yüksek bir farkındalık sergilediği, bunun nedenlerini incelemek için görülmemiş bir dikkat yönelttiğini söylemek doğru olur.

Bruni'nin daha önceki çözümlemesini takip eden Machiavelli'nin gösterdiği temel neden, halkın hükümet işlerinde yeterince etkin bir rol oynamayacak şekilde dışlanmasıydı. Machiavelli bu meseleyi ilk olarak giriş Söylev'inin 17. Bölüm'ünde dile getirdiğinde, "yozlaşma"yı "özgür bir yaşama kabiliyetsiz olma" ile eşitler, bu kabiliyetsizliğin artışını da bir grup oligarkın kentin kurumlarının kontrolünü eline geçirdiği, yurttaşların geri kalanının bu kurumların işleyişine yardımcı olmasına izin vermediği zaman "bir kentte karşımıza çıkan eşitsizliğe" atfeder (s. 160; krş. Pocock, 1975, s. 209). Daha sonra bu tehlikeyi açıklarken neticede Roma Cumhuriyeti'nin özgürlüğü için ölümcül sonuçlar doğuran iki kurumsal gelişimin tarihini ele alır. Bunlardan biri çeşitli yargıçların görevde kalmasına izin verilen sürenin uzamasıdır. Diktatörler söz konusu olduğunda durum buydu; bunlar yönetimde kaldıkları sürenin uzamasının sonucu olarak "yurttaşlardan esirgenen" otoriteyi gasp edip Roma'yı "kulluğa" sürüklemişti (s. 194). Epey bir süre boyunca "sınırsız yetke" verilen Decemviri döneminde de aynı şey oldu; sonuçta bunlar "her şeyi ve herkesi hiçe sayan, Roma'yı özgürlüğünden mahrum eden tiranlar" haline geldiler (s. 197). Machiavelli'nin üçüncü Söylev'de tartıştığı bir o kadar zararlı bir gelişme de, "askeri komutanların görev süresinin uzatılması"ydı (s. 473). Romalılar günbegün merkezden daha uzak yerleri fethettikçe bu giderek daha gerekli bir hal olmuş olsa da, sonunda özgürlükleri yok eden de bu oldu (s. 474). Çünkü "bir yurttaş bir ordunun komutasında uzun süre kalınca orduyu ele geçirip askerleri kendi partizanları yapıyor"du. Bunun sonucu olarak Sulla ve Marius'la başlayıp Sezar'da zirveye ulaşan bir dizi ahlaksız general ortaya

çıktı; bunlar "kamu yararına karşı eylemlerinde kendilerini destekleyecek birlikler bulma"yı başardılar. Bu da bu komutanların gücünün "zamanı geldiğinde Cumhuriyet'in çöküşüne neden olması" demekti (s. 474).

Ama Machiavelli'nin en çarpıcı iddiası, yozlaşmanın nedeninin büyük ölçüde Hıristiyanlık olduğuydu. "Kent" hümanistlerinin daha etkin bir insani değerler dizgesi adına *otium*'u reddetmesinde bu iddianın bir öncülü bulunabilir. Fakat Machiavelli önceki dönemlerden miras alınan bu fikri geliştirerek, medeni hayatı altüst eden Hıristiyanlığa karşı dört başı mamur Gibbon'cı bir saldırıya çevirdi. Düşünür, sözlerine dine riayet etmenin bir memleketi "iyi ve birlik içinde" tutmak açısından faydalı olduğunu, "yozlaşmaya bulaşmak istemeyen prensler ve Cumhuriyetlerin her şeyden önce dinsel törenlerin yozlaşmasına engel olması" gerektiğini kabul ederek başlar (s. 142-3). Ama dinin medeni hayata ancak doğru değerleri yüceltmemizi sağlarsa olumlu bir katkı yapacağında ısrar eder; bu değerler, Machiavelli için "yüce gönüllülük, bedensel güç ve insanı pek cüretkâr kılan diğer her şey"dir (s. 278). Hıristiyanlığın ilke olarak bu işlevi yerine getirdiğine inanır, zira "ata yurdumuzu yüceltip savunmamıza" ve "kendimizi onu savunacak şekilde eğitmemize" olanak sağlar (s. 278-9). Ama pratikte Hıristiyan inancının yanlış değerleri öne çıkardığına inanır, çünkü "insanın en yüksek iyiliğinin tevazu, feragat ve dünyevi şeyleri hor görmesi olduğunu söyler" (s. 278). Bu "yaşam kalıbı"nı benimsemenin etkisi, dünyayı zayıflatmak, onu "kötülere av etmek" olmuştur (s. 278). Böylece, pervasızca ilan eder: "insan kendine nasıl oluyor da eskinin insanları bugünün insanlarına göre özgürlüğe daha düşkündü diye soracak olursa", buna "bizim dinimizle o günlerin dini arasındaki fark yüzünden" diye cevap vermek zorundadır (s. 277). "Eski din" yurttaşlık erdemlerini yüceltiyor, böylece siyasi özgürlüğü korumaya yardımcı oluyordu; bizim dinimiz ise "alçakgönüllü ve tefekkür ehli insanları yüceltir", bu da bizi bugünkü yozlaşmış hale sürükler (s. 278).

Bu şok edici teşhisi yapan yalnızca Machiavelli değildi; çok geçmeden Guicciardini'nin *Vecizeler*'i aynı görüşü açık bir zevkle benimsendi. O da "çok fazla dinin dünyayı bozduğu, çünkü zihni efemineleştirdiği, insanları binlerce hataya sürüklediği, onları pek cömert ve yiğit işlerden saptırdığı" görüşüne katılır (s. 104). Machiavelli gibi o da (pek o kadar ikna edici olmasa da) bunu söylerken "Hıristiyan inancı ve tanrıya tapınma yolundan sapma" gibi bir arzusu olmadığını ekler (s. 104). Ama *Vecizeler*'de başka bir yerde Hıristiyan dininin mevcut uygulamalarını Machiavelli'nin hiçbir zaman kullanmayı düşünmeyeceği bir şiddetle mahkûm eder. "Çeşitli papaların hizmetinde işgal ettiğim makamlar, kendi iyiliğim için beni onların çıkarlarını büyütmek zorunda bıraktı" diyerek yakınır. Ama "böyle olmasaydı, Martin Luther'i kendim kadar sevebilirdim", "bu alçak sürüsünün müstahakkını bulduğunu" görmekten de katışıksız bir zevk duyardım" diye de ekler (s. 48).

Bu yazarların, siyasal özgürlüğü tehlikeye atabilecek şeyleri ele aldıktan sonra son olarak tartıştıkları konu, geleneksel bağımsızlık ve öz-yönetim ideallerinin en etkili bir biçimde yerine getirilmesi için bu tehlike ve güçlüklerle nasıl başa çıkılacağıdır. Bu, başarı şansları konusunda her zaman iyimser oldukları anlamına gelmiyor. Patrizi de Machiavelli de bu kadar yozlaşmanın içinde bu görevi yerine getirmelerinin belki de imkansız olduğunu, bu yüzden de çağdaşları olan yurttaşlardan ziyade prenslere hitap etmelerinin daha iyi olabileceğini kabul eder. Guicciardini çok daha karamsar bir telden çalarken, yüzyılın sonuna doğru Trajano Boccalini (1556-1613) gibi bir yazarlar karşılaşır ve bütün geleneğin tükendiğini görürüz (krş. Schellhase, 1976, s. 145-7). Boccalini'nin 1612-13 arasında yazdığı *Parnas'tan Duyurular*, bütünüyle yozlaşmış bir dünyaya yeniden can verme fikrini kaybetme pahasına yoğun ve tekdüzen bir ironik ton benimser. Kitap Apollon ve Parnas'ı ziyaret eden çeşitli prenslerle filozoflar arasındaki bir dizi tartışma biçimindedir. Tartışmaların başlarında, İtalyan akademilerinin önderleri "öğrenme iştahı"nın İtalya'nın kimi kesimlerinde "bütünüyle ortadan kaybolmuş" olduğunu bildirir. Kendilerini "böylesi büyük bir yozlaşmadan korumak" için bir deva isterler, ama Apollon tereddütsüz bir dille, yapılabilecek hiçbir şeyin kalmadığını söyler (s. 24). Daha sonraki bir tartışma sırasında Machiavelli, kötü bir tesir yarattığına ilişkin suçlamalara karşı kendini, prenslerin hayatının "kötü sözler ve daha kötü eylemlerin bir terkibi"nden ibaret olduğuna işaret ederek savunur (s. 164). İkinci Kitabın sonuna doğru "seçkin bir üstat", Apollon'a "şimdiki çağa methiye olan zarif bir hitabe" sunmaya kalkınca ironi doruk noktasına ulaşır (s. 324-5). Methiye "pek soğuk" karşılanır, yazarına dünyayı doğru ışık altında görebilmesi için Tacitus'un yaptığı "mükemmel bir gözlük" verilir (s. 324). Bu gözlükle baktığı zaman, çağın "alçakça tertipler"le, aklına bile getirmeye dayanamadığı her türden yozlaşmayla dolu olduğunu görür (s. 325; krş. Meinecke, 1957, s. 71-89).

Yine de, Rönesans'ın sonraki dönemlerinden hümanistler, böylesi tam bir çaresizlik noktasında tıkanmadan önce, dikkatlerinin önemli bir kısmını özgürlüğün korunmasına dair çeşitli savları canlandırıp genişletmeye hasrettiler. Kendilerine önce, yeni bir öz-bilinç havasıyla, yozlaşmanın kökünü kurutup siyasi hayatta özgürlüğü korumanın en iyi yönteminin ne olduğu hakkında güvenilir bilgiyi elde edip edemeyeceklerini sordular. Bu soruya verdikleri – daha önceki incelemelerin pek çoğunda da örtük olarak bulunan, ama şimdi çok daha açık biçimde ifade edilen– cevap, siyasi bilgeliğe açılan kapının daha önceki Cumhuriyetleri, özellikle de eski Roma Cumhuriyeti'ni sistemli bir biçimde incelemek olduğuydu. Mutat kuşkuculuğuyla Guicciardini'nin bu noktada bir istisna teşkil ettiği doğrudur. Bir siyaset biliminin tarihin sunduğu kanıtlar üzerinde inşa edilebileceği varsayımı, insanların işlerine dair aşırı mekanik bir görüşün ete kemiğe bürünmesi olarak ona çarpıcı gelmişti. *Vecize-*

ler'inde "her köşe başında Romalılardan bahsedenleri" en keskin biçimde iğneler, bu tür karşılaştırmaların çoğu zaman "eşekten at yarışına girmesini beklemek kadar yersiz" olduğunu iddia eder (s. 69). *Söylevler Üzerine Düşünceler*'de de Machiavelli'yi az sayıda tarihsel genelleme temelinde "fazla mutlak" fikirler ileri sürdüğü ve "sağlam bir kaide olarak görülemeyecek" pek çok yargı ve kararın mevcut olduğunu göremediği için sürekli olarak eleştirir (s. 66, 101; krş. Phillips, 1977, s. 69-73, 88).

Ne var ki, daha sıradan eğilim, Bodin'in daha sonra ifade edeceği gibi "tarihte evrensel yasanın en iyi kısımları gizlidir" gibi tanıdık bir varsayımın onaylanmasıydı. Sık sık olduğu gibi burada da kabul gören hümanist konumu en coşkulu biçimde alkışlayarak yeniden ifade eden Machiavelli'ydi (krş. Kristeller, 1965, s. 28). İlk Söylev'e yazdığı Önsöz'de açıkladığı gibi, bu kitabı yazarken temel hedefi "tarihin incelenmesiyle edinilmesi gereken pratik dersleri çıkartmak"tı (s. 99). Bu dersleri bulmaya çalışırken temel varsayımını "insanlar her daim aynı kalan bir düzen içinde doğar, yaşar ve ölürler" şeklinde açıklar (s. 142). Uyguladığı usul de, buna uygun olarak, "ne olması gerektiğini öngörmek isteyen, olmuş olan üzerine düşünmelidir, çünkü dünyada olup biten her şey eski zamanlarda olup bitenlerle hakiki bir benzerlik taşır" önermesini varsaymaktır (s. 517). Bunu nedenini bir kez daha şöyle açıklar: "bu tür şeyleri yapıp eden failler insanlardır," bunlar "hep aynı tutkulara sahiptir ve sahip olmuşlardır." Bundan da, o mutat güveniyle, "aynı sonuçların ortaya çıkması da bunun zorunlu sonucudur" vargısını çıkarır (s. 517).

Modern dönemde bir dizi araştırmacı, Guicciardini'nin Machiavelli'nin metodolojik varsayımlarına bu noktada yönelttiği saldırıyı yeniden gündeme getirmeye çalışırken (Butterfield'in sözleriyle) Machiavelli'nin yaklaşımının belirli bir "katılık" sergilediğini, "eski dünyanın devlet işlerine gösterdiği hürmet"inse "kölece" olduğunu savundular (Butterfield, 1940, s. 28, 40). Ne var ki katılık suçlaması bir miktar duyarsız görünüyor, zira Machiavelli'nin olduğunu varsaydığı tarihsel "kuralları" tekrar tekrar ele aldığını, "her açıdan sorulara açık olmayan ve net bir mesele bulunamaz" diyerek, siyasette "herhangi bir reçete yazmanın olanaksız" olduğu pek çok kazanın gerçekleştiğini kabul ettiğini, hatta bu noktalarda ısrar ettiğini göz ardı ediyor (s. 121, 418). Dahası, antik dönemden alınacak dersler dediği şeylere "kölece" itaat ettiğini söyleyerek Machiavelli'ye saldırmanın da konuyu hepten anlamamak olduğu ileri sürülebilir. Tersine, ikinci Söylev'e yazdığı Önsöz'de "eski zamanlara dair bütün hakikat elde edilememiştir, çünkü bu dönemlerin itibarını düşürecek şeyler çoğu zaman sessizlikle geçiştirilmiştir, onları şan içinde gösterecek şeylerse bütün ayrıntılarıyla ve tumturaklı bir dille sürekli yinelenmiştir" hususunu vurgular (s. 265). Antik dönemin –ve özellikle Roma'nın– devlet idaresine ilgi duymasının tek sebebi, bunların eşsiz bir başarı sergilemiş olmalarıdır (krş. Gilbert, 1965, s. 181-2). Yalnızca antik dönemin ihtişamının bir boyutunu

temsil ettiği için değil, daha ziyade antik Roma kadar taklit etmeye değer, "başarılı" ve "donanımlı başka bir şehir ya da başka bir Cumhuriyet var olmamıştır" gibi bütünüyle pragmatik bir nedenle Roma Cumhuriyet'ini incelemeyi teşvik eder (s. 104, 270).

Böylece geçmişin kanıtlarını temel alan Machiavelli ve çağdaşları, bir sonraki adımda siyasi özgürlük değerini güvence altına alacak dört başı mamur bir programın ana hatlarını çizmeye girişir. Öne sürdükleri düşüncelerden biri –ki servetin özel ellerde olmasına dair korkularından kaynaklanır– özgürlük ve yoksulluğun bir arada bulunma eğilimidir. Guicciardini, *Logrogno Sölevi*'ni şu düşüncelerle sonuçlandırır: Özgür kentlerin zengin olması gerekirse de tek tek yurttaşlarının yoksul tutulması iyi olur, böylece kıskançlığa ve siyasi karışıklıklara neden olma eğilimi doğuracak büyük servet farklılıkları ortaya çıkmaz (s. 258-9). Bruni ve takipçilerine lanetli görünecek bu düşünce, kısa bir süre sonra Oricellari Bahçeleri'ndeki toplantılarda bir araya gelen çeşitli kuramcılarca da benimsenecekti. Brucioli *Cumhuriyet* diyalogunun sonunda bu fikre değinir, Machiavelli de üçüncü Söylev'inde Guicciardini'nin öğretisini neredeyse sözcüğü sözcüğüne tekrarlar (krş. Gilbert, 1965, s. 151-2). Machiavelli'nin "zor zamanlar"da yozlaşmadan sakınmak için getirdiği ilk öneri "yurttaşların yoksul tutulması"dır, daha sonra, epey vurgulu olarak, "özgürlüğü yaşayan bir devlette" sahip olunması gereken "en faydalı" kurumun "yurttaşları yoksul tutan" kurum olduğunu yineler (s. 452, 475).

Bu yazarların bir sonraki önerisi, erken dönem "kent" hümanistlerinin değerlerinin ters yüz edilmesini temsil eder bir bakıma. Gördüğümüz gibi, Bruni ve takipçileri, halk ve önderleri arasında doğru türden bir yurttaşlık ruhunu geliştirmenin yollarına odaklanmış, bunun da bir bütün olarak kentin özgürlüğünü elinde tutmasına hizmet edeceğini varsaymıştı. Sonraki hümanistlerse, tersine, kent Cumhuriyetleri ve bunların özgürlükleri sorunlarına daha akademik bir yaklaşımı savunanların ayrıntılı olarak ele almış oldukları bir meseleye odaklanmaya başlar. Yani, dikkatlerini hükümet mekanizmasını incelemeye yönelterek kendi kendilerine, özgürlüğün muhafaza edilmesine ilişkin olarak yasalar ve kurumların oynadığı rolün ne olduğunu sormaya başlarlar.

Bu, o dönemdeki Floransa siyaset teorisinde yeni ve çok önemli bir unsurun belirişini açıklamaya yardımcı olacaktır: Venedik'in anayasal pratiklerinin incelenmesi ve taklit edilmesi. Özgürlüğün muhafaza edilmesi için yasaların ve kurumların nasıl tasarlanması gerektiği sorusunu dile getirdikten sonra, bu meseleyi eşsiz bir başarıyla çözmüş gibi görünen Venedik Cumhuriyeti vakasını incelemek doğal görünüyordu. Gördüğümüz gibi, Venediklilerin eğilimi de karma biçimli Cumhuriyet yönetiminin istikrarını, barış ve özgürlüğün bir birleşimine borçlu olduklarını savunmak yönündeydi. Bu da, Venedik modelinin başarısının Floransalı kuramcıları giderek daha fazla heyecanlandırması

anlamına geliyordu; bu ilgi giderek Floransa'nın da Venedik gibi bir Doçalık, küçük bir *ottimati* Senatosu ve demokratik bir *Consiglio Grande*'den oluşan bir düzen benimsemesi gerektiği talebine evrildi.

Bu kuralın büyük istisnası Machiavelli'dir. Düşünürün "özgürlüğü elde tutmaya yönelik yasalar tasarlama" konusuyla öncülü olan bütün "kent" hümanistlerinden daha çok ilgilendiği doğrudur. Özgürlüğü barışla birleştirmenin sırrına ermek istiyorsak, mevcut anayasal pratiklerin incelememiz gerektiğini söyleyen egemen görüşü de bütünüyle kabul eder (s. 231). Ancak iş örnekleri tartışmaya gelince, Venedik anayasasına yönelik moda hayranlık onda azıcık bile mevcut değildir. "Roma gibi bir İmparatorluk kurmaya yönelmiş" yayılmacı bir Cumhuriyet türü, Venediklilerin gönül rahatlığıyla sergiledikleri değişmez yücelik idealine göre çok daha fazla ilgisini çeker (s. 117). Venedikliler gibi tembel tembel "*status quo*'yu korumakla yetinmediğiniz" sürece "her işte Romalılar gibi olmak gerektiğini" kabul etmeniz gerekir diye vurgular (s. 117). Giriş Söylev'inin önemli bir kısmını "özgürlüğün muhafaza edilmesi için hayati önemde olan birçok kurum"un tarifine ayırır; Romalıların Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde geliştirdiği bu kurumları incelemek, Venedik'teki uygulamaları incelenmeye göre çok daha önemli ve acil bir hususdur (s. 110).

Ne var ki, Machiavelli'nin çağdaşlarının birçoğu için, Venediklilere öykünme arzusu bir iman meselesiydi. Bu durum, 1494 devriminden sonra Floransa'daki idare üzerinde görülür bir etki doğurdu; Savonarola bir dizi siyasi vaazında hemşerilerini, bu aygıtın Venedik'te çok başarılı olduğu gerekçesine dayanarak, önerilen *Consiglio Grande*'yi onaylamaya teşvik etti ve başarılı oldu (Weinstein, 1970, s. 151-8). Kısa bir süre sonra, yeniden kurulan Cumhuriyet'i eleştirenler, bu yapının halkçı eğilimlerine karşı aristokratik bir muhalefet biçimini temellendirmek için Venedik modelini kullanılmaya başladı. Cosimo'nun dedesi, Oricellari Bahçeleri'nde yapılan tartışmaların düzenleyicisi olan Bernardo Rucellai (1448-1514), 1502'den sürüldüğü tarih olan 1506'ya kadar bir dizi toplantıda, geleneksel *Consiglio Grande*'nin dirilişinin Floransa'nın yapısının dengesini demokrasi yönünde tehlikeli bir biçimde bozduğunu savunmaya çalıştı. Dışarıda kalmış, hoşnutsuz bir dizi *ottimati*'nin desteğini alan kendi önerisi ise Venedik'teki modele küçük bir aristokratik Senato'nun eklenmesiydi. Bu reformun halk idaresinin aşırılıklarına karşı bir denge unsuru olacağını, böylece de rejimin istikrarını sağlamaya fayda getireceğini iddia ediyordu (Gilbert, 1968, s. 475, 477, 483).

Ottimati'nin Venedik modelini uyarlamak yoluyla sınıf çıkarlarını desteklemesi, Guicciardini tarafından büyük bir coşkuyla benimsenen tavır oldu. *Logrogno Söylevi*'ne göre, Floransa anayasasının temel zaafı, bir yanda *Consiglio Grande* tarafından temsil edilen demokratik yön ile diğer yanda *gonfaloniere*'nin –resmi olarak 1502'fe tesis edilen ve Piero Soderini'ye tayin edilen bir mevki– ömür boyu temsil ettiği monarşik yön arasındaki abartılmış

kutupsallıktan kaynaklanır (s. 227). Guicciardini çözüm olarak iki yüz kadar *ottimati*'nin yer aldığı bir Senato önerir ve bu kurumun onay gören Venedik tarzındaki iki uç arasındaki dengeyi yeniden kurmaya hizmet edeceğine inanır (s. 234-9). Aynı sav *Floransa'nın Yönetimi Üzerine Diyalog*'da daha ayrıntılı olarak geliştirilir. İlk Kitap temel olarak Floransalıların karma hükümet normundan çeşitli yönlere doğru saparak hem özgürlüklerini hem güvenliklerini tehlikeye attıklarını göstermeye odaklanır. Medici'lerin yönetimi altında hükümetin fazla monarşik olduğu söylenir; 1494'te Cumhuriyetin yeniden kurulmasından sonra ise fazla demokratik olmuştur. Bir kez daha çözüm, Bernardo Nero'nun ikinci Kitapta tarif ettiği üzere, zincirin iki ucu arasına bir bağlantı halkası yerleştirmekten ibarettir; bu çözümün "kavramsal olarak Venedikli" olduğu söylenir, arzu edilen özgürlük ve barış birleşimini gerçekleştireceği vaat edilir (s. 103).

Son olarak, Venedik kurumlarının uyarlanmasının Floransa cumhuriyetini kurtaracağına dair inanç daha sonra Giannotti tarafından siyasi eserlerinin her ikisinde de tekrarlandı. 1526 tarihli *Diyalog*'daki başat kaygılarından biri Floransa'nın daha radikal yurttaşlarına kılavuzluk etmezi için Venedik anayasasının ayrıntılı bir analizine ayrılmıştı. *Floransa Cumhuriyeti* konulu sonraki incelemesinin üçüncü Kitabındaki reform önerilerine hâkim olan varsayım ise, hemşerileri Venedik bilgeliğini taklide yönelirse, egemen tiranlıktan sonsuza dek kurtulup kaybettikleri özgürlükleri geri kazanabilecekleri yönündedir.

Yani *cinquecento*'nun ilk dönemlerinde yoksulluğun hasletlerini ve kurumların rolünü tartışan hümanistlerin siyasal özgürlüğün muhafaza edilmesi konusunda daha önceki bir dizi varsayımı genişlettiği, hatta bunlarla çeliştiği söylenebilir. Ne var ki, bunların en önemli önerilerine bakacak olursak, hümanist geleneğin merkezinde yer alan iki savı yeniden gündeme getirdiklerini, geliştirdiklerini ve kesin biçimiyle telaffuz ettiklerini görürüz.

Önce, paralı askerler faydasız ve tehlikeli oldukları için, özgürlüğüne kıymet veren bir Cumhuriyetin kendi savunma sistemini kurması gerektiği yönündeki bildik kanaati tekrarlayarak yola çıkarlar. Aristotelesçi özgürlükleri için dövüşmeye hazır silahlı ve bağımsız yurttaş figürü bir kez daha siyaset sahnesinin ortasına taşınır. O bildik kuşkuculuğuyla Guicciardini'nin bu savı tam olarak benimsediği söylenemezse de *Logrogno Söylevi*'nin başında bir Cumhuriyetin "yurttaşlarına silah vermesi gerektiğini" kabul eder, bir yurttaş milisinin her zaman "paralı bir orduyla karşılaştırılamayacak kadar faydalı" olacağı hususuna katılır (s. 221). Ama çok fazla yurttaşın silah taşımasına izin verilirse iç güvenliğe bir tehdit oluşturabilecekleri korkusunu da ifade eder (s .221). Daha sonraki *Diyalog*'da, yurttaşlardan oluşan bir milis gayet değerli bir kurum olabilirse de, bunu Cumhuriyet tarihinin böylesine geç ve çürümüş bir aşamasında hayata geçirme şansı pek olmadığı için, bu konunun akademik bir ilgi kaynağı olmanın ötesine pek geçemeyeceğini ilave eder (s. 90-3). Ne var ki,

hümanistlerin silahlı yurttaş fikrine duyduğu kökü eskilere dayanan bu bağlılık, söz konusu yazarlar tarafından çok daha açıktan onaylanmıştır. Örneğin Patrizi, *Bir Cumhuriyetin Tesisi*'nde "mümkün olduğunca çok genç, askeri disiplin içinde eğitilmelidir" fikrini ortaya koyar; savaş zamanlarında etkili ve hazırlıklı bir milisin her daim elde olabilmesi için "sağlam ve gayretli" gençlerin nasıl seçilebileceğine ilişkin ayrıntılı bir anlatım yapar (fo. 29a, 287b). Giannotti de 1527 yılında yeniden kurulan Floransa Cumhuriyeti'nde Onlara karşı Savaş'ın bakanı olarak görev yaparken hazırladığı bir andıçta benzer bir tarzı savunur. Yurttaş milisinin hiçbir vakit etkili bir savaş gücü oluşturacak deneyime sahip olamayacağı suçlamasını çürütür, kendine saygısı olan her tür Cumhuriyetin özgürlüğünü güvence altına almak için kendi savunma gücüne sahip olması gerektiği yönündeki bildik savların tümünü tekrarlar (krş. Starn, 1972, s. 289-90).

Machiavelli de *Söylevler*'inde aynı vargıları bütünüyle onaylar. *Prens*'e yaptığı başka bir çapraz başvuruda "bütün devletlerin güvenliğinin iyi bir askeri disipline dayandığını, bunun olmadığı yerde ne iyi yasaların, ne de iyi bir şeyin olamayacağını başka bir yerde söylemiş" olduğunu belirtir (s. 491). Ama yine de bunu bir kez daha söylemekten kendini alamaz. Bir yurttaş ordusu olmadıkça "ne gereken sevginin ne gereken coşkunun uyandırılamayacağı"nda ısrar eder ve bundan şu sonucu çıkarır: "Bir tür devlet oluşturmak isteniyorsa" –ister Cumhuriyet olsun ister Prenslik– "kendi tebaanı silahlandırmak" hayati önemdedir (s. 218). Ordularını yurttaşlarından oluşturmak için her tür çabayı harcayan Roma Cumhuriyeti'nin kurucularını över, çünkü böylece halkın "kendi özgürlüğünü kendisinin savunabilmesi"ni sağlamışlardır (s. 171). Sözünü sakınmadan, "saldırı ve savunma için kendi birliklerine sahip olmayan bugünün prensleri ve modern cumhuriyetleri kendinden utanmalıdır" sonucuna varır (s. 168). Diğer çağdaşları gibi, İtalya'nın küçük ölçekli prensliklerinin en istekli ve en vatansever yurttaşlarından ne kadarı askere kaydedilirse kaydedilsin Fransa, Almanya ve İspanya gibi 1494'ten bu yana Rönesans uygarlığını amansızca yok etmeye yönelmiş büyük ulusal ordularla başa çıkamayacakları hususunu kabul etmeye yanaşmaz (krş. Anderson, 1974, s. 163-8).

Machiavelli'nin yurttaş ordusu idealine bağlılığı, bu beylik hümanist lafların tekrarlanmasının çok daha ötesindedir. Soderini üzerindeki kişisel tesiriyle birlikte Cumhuriyet'in İkinci Sekreter'i olarak konumunu Floransa'nın kent milisine dönüşü lehine etkili bir kampanya uygulamak üzere kullandı. 1505'te, kentin kiraladığı kiralık askerlerin Pisa'ya yaptıkları bitip tükenmez saldırılar ciddi bir isyana neden olduğu zaman beklediği fırsat ayağına geldi. On bölüğün önderleri savaşa devam etmeyi reddettiler, böylece yüz kızartıcı bir biçimde kuşatmanın bitirilmesine neden oldular (Bayley, 1961, s. 251-2). Machiavelli'nin ihanet ve aczin bir araya geldiği bu duruma verdiği kişisel

yanıt kentin kiralık birliklerinin yerine bir yurttaş milisinin kurulması için ayrıntılı bir plan hazırlamak oldu (Bayley, 1961, s. 252). Bir yıl sonra, 1506 Aralık'ında en büyük umudunun gerçekleştiğini gördü: *Consiglia Grande* milisin canlandırılması fikrine yasal destek vererek on bin kişinin askere alınmasına yetki tanıdı, bunların silah, üniforma ve ücretlerini tedarik etme sorumluluğunu üstlendi (Bayley, 1961, s. 260-2). Hümanist siyaset teorisinin en hürmet edilen, en çok el üstünde tutulan projelerinden biri böylece kabul görmüş siyasi bir olgu haline geldi.

Machiavelli'nin planı dahilinde *contado*'dan toplanan milislerin Cumhuriyet'i savunma görevine hiç de uygun olmadığı 1512'de ortaya çıktı. Prato'ya saldırı ve yağmayı durdurma girişimleri ilerleyen İspanyol piyadesi tarafından kolayca savuşturuldu; Floransalılar benzer bir yazgıdan sakınmak için derhal teslim olmak zorunda kaldılar (Bayley, 1961, s. 276). Yine de bu bozgun Machiavelli'nin yurttaş birliklerinin üstünlüğüne dair inancını sarsmadı. 1521'de kendi *Savaş Sanatı*'nı yazmaya başladığında, son Kitabın en ince pasajlarından bazılarını onu hakir görenlere karşı yurttaş milisi kavramını savunmaya tahsis etti. İddiasına göre, bu planın pratikte başarısız olmasının tek nedeni yeterince desteklenmemiş oluşuydu; gerçekten müthiş bir savaş gücü doğacakken elde edilen sonuç "kürtaj"dı (s. 725). Böylece iyi eğitimli bir yurttaşlar ordusunun değerinin hâlâ çürütülmemiş, çünkü henüz layıkıyla sınanmamış olduğunu savunmaya devam etti. Fikirlerinden en ufak bir pişmanlık duymadan, aksine bunlarla övünerek, *Savaş Sanatı*'nda önerilen kurallara uygun olarak İtalya'nın kendi yurttaşlarından oluşan bir orduyu örgütleyen ilk yöneticinin "bu ülkenin efendisi" olmasının "herkesten daha fazla" mümkün olduğunu söyleyerek bitiriyordu sözlerini (s. 725).

Daha sonra gelen hümanistlerin vurguladığı geleneksel argüman, özgürlük değerinin ayakta tutulmasını sağlamak için her şeyden önce beslenmesi gereken şeyin etkin kurumlar ve yasalardan ziyade halkın bütününde bir yurttaşlık gururu ve yurtseverlik duygusu olduğu yönündeydi. Bu bağlılığın her bireyin kendi iyiliğini kentin iyiliğiyle bir tutması, kentin özgürlük ve büyüklüğünü temin etmek için enerjisinin çoğunu hasretmesi, bu şekilde cesaretini, yaşam gücünü ve genel yeteneklerini bütün toplumun hizmetine sunması şeklinde olması gerektiği iddia ediliyordu. Bir Cumhuriyette özgürlüğün korunmasının en iyi yolunun bütün yurttaşlarda *virtù*'nun desteklenmesi olduğunu söyleyerek böylesi bir öncelikler anlayışını tipik hümanist bir dilde özetlemiş oluyorlardı.

Yani bu yazarlar kendi *virtù* çözümlemelerini prenslerin aynası yazınından daha genel bir biçimde sunma eğilimindeydi. Bunlar elbette "prenslere özgü" olduğu iddia edilen erdemlerin kaygısını gütmüyor ya da *virtù* idealinin onu oluşturan bir dizi erdeme ayrılabileceği düşüncesiyle çok ilgilenmiyordu, ama yine de bazen böyle bir şey yapılabileceğini ima ediyorlardı. *Virtù*'ya sahip ol-

mayı kamuya yönelik olarak duyulan bir bağlılıkla bir tutma eğilimindeydiler yalnızca. Bu örneğin Patrizi'nin *Bir Cumhuriyetin Tesisi*'nin VI. Kitabında *virtus*'un tartışılması sırasında çok açık biçimde karşımıza çıkar. Sözlerine "*virtus*'un istikrarlı ve daimi bir siyasi toplumu korumayı mümkün kılabilecek nitelik" olduğu iddiasıyla başlar (fo. 196b). Ardından *virtus*'a sahip insanın "kişisel hırslarının olmaması"yla ve buna tekabül edecek şekilde, Cumhuriyetin faydalarını kendi çıkarlarının üstüne yerleştirmesiyle tanınabileceğini açıklar (fo. 196b). Bu yazarlar nasıl ki "yozlaşma"yı kişinin yeteneklerini kamu yararına hasretmemesi olarak tanımlıyorsa, *virtù* fikrini de her şeyden önce kamu yararının desteklenmesi kaygısı olarak tanımlama eğilimindedir.

Makyvavelli, *Söylevler*'de bu görüşü bütünüyle onaylar. Bu kitabındaki *virtù* çözümlemesi daha önce *Prens*'te yaptığı tartışmadan bir parça farklılık gösterir. Daha önce bizzat prensin *virtù*'suna yoğunlaşmış ve bu terimi başarılı bir liderliğin niteliklerini tanımlamak için kullanmıştı. Oysa *Söylevler*'de yalnızca bireylerini *virtù*'suyla değil aynı zamanda aynı niteliğin bir bütün olarak yurttaşlar topluluğunda da sergilenebileceği fikriyle de ilgilenir. Öte yandan memleketin [*commonwealth*] yozlaşma ihtimali kadar, *virtù*'ya sahip olma kabiliyetinin de olduğu yönündeki daha soyut ve metaforik bir düşünceyi de ilgi alanı içine alır.[13] Bunun sonucu olarak ortaya çıkan daha kolektif bir *virtù* görüşü, terimi "hamiyet" fikrine epeyce yakınlaştırır, ki bu söz, özellikle Henry Nevile tarafından *Ünlü Nicolas Machiavel'in Eserleri* [*The Works of the Famous Nicolas Machiavel*] eserinde "*virtù*'nun tercümesi olarak kullanılmıştır.

Machiavelli ilk Söylev'e yazdığı önsözde en yüksek *virtù*'ya sahip olan insanların "ülkelerine hizmet etme zahmetine girmiş" insanlar olduğunu söyleyerek, ne demek istediğini daha baştan açıklar (s. 98). Aynı hususu üçüncü Söylev'in sonunda, daha önce Remigio de Girolami'nin özel bir inceleme konusu haline getirmiş olduğu bir düşünceyi yeniden gündeme getirerek tekrarlar: (Machiavelli'nin bölüm başlığında ifade ettiği gibi) "ülkesini seven iyi bir yurttaş kişisel güceniklikleri bir kenara bırakmalıdır" fikridir bu (s. 523). Machiavelli bu genel düşünceleri Roma Cumhuriyeti tarihinden alınmış iki örnek kümesiyle vurgular; bu örneklerin her ikisi de *virtù* idealiyle ortak iyilik adına kişisel hırsları önemsiz görme fikri arasındaki yakınlığı ortaya çıkarmayı hedefler. Bu açıklamaların bir dizisi, üçüncü Söylev'de Roma'nın büyük insanlarını tartışırken karşımıza çıkar. Manlius'un *virtù*'sunun "davranış biçiminin bütünüyle kamu yararına yönelik olması, hiçbir şekilde kişisel hırsın etkisi atlına girmemesi" olduğunu öğreniriz (s. 469). Benzer bir biçimde, Camillus'un *virtù*'sunun en büyük kanıtının "üç kez Diktatör olduğu halde",

---

[13] Machiavelli'de *virtù*'nun uğradığı anlam değişiklikleri kapsamlı ve değerli bir literatür oluşturur. Özellikle bkz. Whitfield, 1947, s. 92-105; Rousseau, 1965, s. 152-7; Gilbert, 1965, s. 179-99 (özellikle bu eserden faydalanıyorum); Hannaford, 1973, s. 185-9; Price, 1973, s. 325-31; Pocock, 1975, s. 206-11.

"görevini asla kendi çıkarları için değil kamunun yararına yerine getirmesi" olduğunu söyler (s. 485). Ama en açıklayıcı örnekler, bir bütün olarak Roma halkının sahip olduğu aynı *virtù* niteliğini göstermek üzere sunulanlardır. Bu halkın *virtù*'su öyle büyüktü ki, der bize, "hiçbir kaygıları yurt sevgisinden daha ağır basmıyordu" (s. 428). Dört yüz yıl boyunca "kralın adına bile düşman, şana ve ülkelerinin ortak iyiliğine sevdalı" olmayı sürdürdüler (s. 254). "Bütünlüklerini koruma", ülkelerinin iyiliğine çalışma kaygıları öyle büyüktü ki, bütün önderleri "hırs belirtisi göstermekten kaçınmak için" en büyük özeni göstermek zorundaydı, "aksi halde halk onlara karşı hücuma geçerdi" (s. 186).

Machiavelli ve çağdaşlarının *virtù*'nun önemi –halkın böyle bir niteliği edinmeyi neden isteyeceğine dair gerekçeler– konusunda dile getirdikleri görüşlere bakacak olursak, bu görüşlerle prenslerin aynası yazarlarının görüşleri arasında çok daha yakın bir benzerlik görürüz. Prenslere yönelik tavsiye kitaplarının yazarları, gördüğümüz üzere, bir siyasi liderin "devleti elde tutması"nı ve şeref, şan ve ün gibi en büyük ödüllerin peşinde koşmasını sağlayan nitelik olarak *virtù*'nun bulgusal [*heuristic*] bir tanımını sunma eğilimindeydi. Benzer bir biçimde, Cumhuriyetçi özgürlük teorisyenleri de *virtù*'yu özgür bir halkın özgürlüğünü elde tutmasını, memleketlerini büyütmesini mümkün kılan nitelik olarak düşünme eğilimindedir. Her iki grup yazar için de *virtù* kavramı siyasi hayatta başarıyı güvence altına alan nitelikleri belirtmek üzere tutarlı bir biçimde kullanılır.

Bu, Rinuccini'nin *Özgürlük Üzerine* diyalogu gibi eserlerin sayfalarında çok net bir biçimde okunur. Adı bir fikre işaret edecek şekilde seçilmiş Eleutherius,* çağın yozlaşmalarını mahkûm eder, özellikle *virtus* ve "iyi zanaatlar"dan yoksun olmasından, kötü yargıçlarından, kör kötülüklerinden bahseder (s. 279). II. Kitapta yurttaşlık değerlerinin nasıl yeniden canlandırılabileceğini ele alırken, her şeyden önce *virtus*'un gerektiği gibi aşılanmasının önemine yönelir (s. 294-5). Aynı değerler sistemi daha sinik olan Guicciardini tarafından bile aynı açıklıkla tasvip görür. *Floransa'nın Yönetimi Üzerine Söyleşi*'nin ikinci Kitabının başında, Soderini figürüne Floransa'nın büyüklüğünün neden kaynaklandığı sorusu sordurulur. Buna derhal verdiği yanıt, Cumhuriyet'in özgürlüğünü korumaya en çok katkı sunan şeyin önde gelen yurttaşlarının taşıdığı *virtù* niteliği olduğu, Floransa'nın böylece "asaleti, büyüklüğü ve cömertliği" açısından eşsiz bir kent haline geldiğidir (s. 93, 95; krş. Pocock, 1975, s. 248-9).

Yine Machiavelli'nin *Söylevler*'inde aynı vargıları desteklediğini görürüz. İmparatorlukların ve Cumhuriyetlerin büyüklüğünü tanımlamanın bir yolunun *virtù*'nun mevcudiyetinden geçtiğini söylerken, "dünyada *virtù*'nun ilk önce Asur'u mekan tuttuğunu, sonra Medea'da serildiğini", "sonunda İtalya

* Yunanca "özgürleştirici" anlamına gelir.

ve Roma'ya ulaştığını" ileri sürer (s. 267). Buna karşılık olarak, *virtù*'nun çöküşünü siyasal çöküşün başlamasıyla bir tutar, Sparta'nın "antik dönemdeki *virtù*'sunun çoğunu kaybetmesi"ne karşılık "gücü ve İmparatorluğunu da kaybettiğine" dikkat çeker (s. 133). *Virtù* ile büyüklük arasındaki ilişkiye yönelik temel izahatı, Cumhuriyet Roma'sını tatıştırken karşımıza çıkar. Cumhuriyet'in erken dönemlerinde konsüllerin sahip olduğu *virtù* sayesinde Roma'nın "büyüklüğünün en üst noktasına vurduğu"nu iddia eder (s. 167). Romalıların daha sonraki dönemde komşularına boyun eğdirmeyi başarmaları da aynı "seçkin *virtù*" sayesindedir. Kentlerinin büyüklüğünü oldukça uzun bir süre boyunca muhafaza etmelerini sağlayan şey de önderlerinde "her zaman *virtù*'ya bakmaları"ydı (s. 260).

Siyasi başarıyı açan kapının *virtù* olduğunu ileri süren bu yazarların karşılaştığı bir sonraki sorun, bu niteliğin pratikte nasıl edinilebileceğidir. Gördüğümüz üzere, prenslerin aynası kuramcılarının genel olarak bu soruya verdikleri yanıt, yöneticilerin ve yargıçların bütün kamusal edimlerinde erdemlere uyacak şekilde eğitilme gerekliliğiydi. Böylesi bir kaygı, Cumhuriyetçi özgürlük konusunda daha sonra yazılan çeşitli incelemelerde de bulunabilir. Rinuccini *Özgürlük Üzerine* başlıklı diyalogunun ikinci Kitabında hümanist eğitimin değerini tartışırken, Patrizi *Bir Cumhuriyetin Tesisi*'nin ikinci ve dördüncü Kitaplarında aynı temayı sıra dışı bir kapsamla ele alır. II. Kitapta "edebiyatın [*letters*] kullanımı ve değeri"ni tartıştırken her yurttaşın gramer, matematik, müzik, astronomi ve tıbbın yanı sıra şiir, tarih ve retorik gibi hümanizmin daha alışıldık alanlarında da öğrenim görmesi gerekliliğini ayrıntılı bir biçimde açıklar (fo. 43b-77a). IV. Kitapta ise aile hayatını –bir parça Alberti tarzında– tarif ederken ebeveynlerin çocuklarını yurttaşlık sorumlulukları noktasında eğitmeleri gerektiğini tartıştır (fo. 133b-148a).

Machiavelli de *Söylevler*'inde bir dizi benzer konuya şöyle bir değinir. Davranışlarımızdaki birçok değişikliği belirleyen şeyin eğitim olduğunu söyleyerek kent hayatındaki "iyi örnekler"in "iyi eğitimden kaynaklandığı"nı vurgular (s. 114, 490). O günlerde İtalyanların bu denli "zayıf" olmalarının sebebini "eğitimlerindeki kusur ve gidişat konusunda pek az bilgiye sahip olmaları" şeklinde açıklama eğilimindedir (s. 479). Hatta ikinci Söylev'in başında dini tartışırken "eskinin insanları neden bugüne kıyasla özgürlüklerine daha düşkündü diye sorulacak olursa," bunun büyük ölçüde "bizim eğitimimizle mazideki eğitim arasındaki fark yüzünden" olduğu söylenmek durumundadır, der (s. 277).

Ancak bu yazarların *virtù* nasıl elde edilebilir sorusuna verdikleri temel cevap prenslerin aynası yazarlarının görüşlerinin mirasını sahiplenmekten ziyade erken dönem "kent" hümanistlerinin düşüncelerinden derlenmiş bir vargı niteliğindedir. Leonardo Bruni ve takipçileri bütün halka bir hamiyet, yurttaş bağlılığı ve kentin çıkarlarını kendi bencil çıkarlarının üstünde tutma

duygusu nasıl aşılanabilir sorusunu halihazırda tartışmışlardı. Gördüğümüz üzere, çözümün, şeref yolunun tüm yurttaşlara açık olmasında, her yurttaşa toplumun hizmetinde en yüksek hırslarını gerçekleştirmek için eşit fırsat tanınması gerekliliğinde olduğu sonucuna varmışlardı. Daha sonraki Cumhuriyetçi özgürlük kuramcıları, özünde bu cevabı devralıp tekrarladılar. Yozlaşmaya giden yolun ilk adımının halkı hükümet işlerinde yeterince bir etkin rol oynamaktan alıkonulması olduğunu ileri sürdükleri gibi, halkın *virtù*'sunu en çok geliştiren şeyin insanları memleket idaresine mümkün olduğunca dahil etmek olduğunu iddia ettiler.

Bu geleneksel inancı en ince biçimde –neredeyse bir nostalji tonuyla– yeniden ifade eden kişi Machiavelli'dir. Eski Roma'da Decemviri'nin ders çıkarılması gereken öyküsünü yeniden anlatırken siyasi katılımın hayati önemini vurgulayarak başlar. Bu yurttaşlara ilk başta "Roma'nın yasalarını yazma" yönünde kullanmaları beklenen "sınırsız yetke" tanınmıştır (s. 197). Ancak bunlara böylesine mutlak yetkiler tanıma oyunu veren halk aynı zamanda hükümetin denetimini geri alma olasılığına da öldürücü bir darbe indirmiş oluyordu, bunun sonucu da Decemviri'nin çok geçmeden "tiranlara dönüşmesi" ve "Roma'yı özgürlüğünden mahrum etmesi" oldu (s. 197). Buradan Machiavelli'nin çıkardığı hisse açık: Özgür bir cumhuriyetin halkı "belirli koşullarda ve belli bir süre için" olmadığı sürece yetkilerinin hiçbirini devretmemelidir (s. 198). Bu ifadelerin altını dolduran olumlayıcı bağlanım, Machiavelli, üçüncü Söylev'inde, yurttaşlık görevlerini tartışırken açığa çıkar. Machiavelli –o dönem Floransa için oldukça geçerli olan– zengin bir yurttaşın kentin özgürlüğünü tehlikeye atacak şekilde, "fırsattan yararlanarak" ve destekçi satın alarak "tiranlık getirebileceği" tehlikesini ele alır (s. 481-2). Bu açmazdan sakınmanın tek yolunun, daha özel ve hizipçilik potansiyeline sahip ittifaklara girmektense "kamuya ettiği hizmetlerle fayda kazanma"nın her yurttaş için daha fazla avantaj getirmesi olduğu söylenir (s. 428). Machiavelli'nin temel kanaatti, siyasete katılma yolunun her yurttaş için eşit koşullarda açık olmakla kalmayıp en yetenekli kişiler için de mümkün olduğunca cezbedici olması gerektiği yönündedir. Bunun, tek başına, herkesin toplumun hizmetinde "şeref ve tatmine ulaşmakla" yetinmesine kafi geleceğine inanır; bu da tek tek yurttaşların büyüklüğünün "kente ve özgürlüğüne zararlı değil yararlı" olmasını sağlayacaktır (s. 481-2).

Kısa bir süre sonra Guicciardini de *Floransa'nın Yönetimi Üzerine Söyleşi*'de yurttaş katılımının gerekliliği hususuna aynı vurguyu yapar. Aristokratik önyargısı nedeniyle, bir bütün olarak yurttaşların yönetimden sorumlu olmasının sağlanması meselesiyle daha az ilgilenir. Ama özgürlüğüne değer veren her kentin önde gelen yurttaşlarına topluluğun hizmetine girerek "hırslarını tatmin etme" olanağı vermesi gerektiğinde daha çok ısrarcıdır (s. 93). Kent, onlara, bir bütün olarak "kentin faydasına" olmak üzere, "*virtù*'larını sergile-

me ve uygulama fırsatları ve özgürlüğü"nü sunmalıdır (s. 93). "Şeref ve şan" yolunu izlemelerine engel olunursa, çok ciddi bir biçimde hizipçiliğe ya da yozlaşmaya savrulmaları tehlikesi vardır, her iki durumda da buna can atan bir tiranın yönetimi gasp etmesi kolay olacaktır. Ancak "ülkelerinin faydasına ve ülkelerini yüceltmek için cömert ve takdire şayan işler gerçekleştirme"ye teşvik edildikleri sürece, bu durum onların hırslarının yıkıcı hale gelmesini engellemekle kalmayacak, kentin daha özgür ve daha büyük olmasını da sağlayacaktır (s. 93).

Hümanistlerin Cumhuriyetçi özgürlük savunuları, *virtù*'nun geliştirilmesi konusundaki bu argümanlarla bir bütünlüğe kavuşur. Çünkü bütün bu yazarların iddiasına göre, Cumhuriyetçi yönetim biçiminin özel hasletlerinden biri, en yüksek *virtù*'ya sahip insanların toplumun hizmetinde ün, şan ve şeref uğrunda yürümelerini sağlamaktır. Yani *virtù* ve özgürlüğün birbirini desteklediği bir ilişki öngörülür: özgür bir yönetimde yetenekli adamlara sunulan fırsatların *virtù*'nun gelişimini teşvik edeceği söylenir; böylece vücut bulan *virtù*'nunsa yönetimin özgürlüğünü korumakta hayati bir rol oynayacağı söylenir. Bütünüyle erdemli bir Cumhuriyetin hayatının fiiliyatta sonsuz olduğu gibi coşkulu bir manzaraya da böylece ulaşılır. Machiavelli'nin dile getirdiği gibi: "Kendi hayatlarıyla yasalara taze bir hayat sunan çok sayıda adama sahip olan, onları mahvetmeyip zindeliklerini tazeleyen bir Cumhuriyet öyle talihlidir ki, sonsuza dek daim kalacaktır" (s. 467).

Machiavelli'nin Katkısı

Buraya kadar Machiavelli'nin *Söylevler*'inin müesses Cumhuriyetçi siyasal düşünce geleneğine görece Ortodoks bir katkıyı ne derece sunduğunu izah etmeye yöneldik. *Prens*'te benimsediğimiz aynı perspektifi benimseyerek işe başlamak oldukça önemli görünüyor. Böyle bir perspektif bize Machiavelli'nin görüşlerinin *Prens*'te olduğu kadar *Söylevler*'de de bütünüyle *sui generis* olduğu yönündeki inancı düzeltme fırsatı veriyor. Aynı zamanda Machiavelli'nin özgürlük idealine dair bir dizi yaygın hümanist varsayımı tasvip etmekten ziyade aslında ne denli sorgulamış olduğunu ölçebileceğimiz bir kıstas da elde etmiş oluyoruz.

Machiavelli'nin Cumhuriyetçi özgürlük kavramını tartışırken bütünüyle heteredoks bir duruş benimsediği iki kilit nokta var. İlki, "İçinde bulunduğu çalkantıları ve karmaşayı dengeleyebilecek iyi talihe ve askeri erdeme sahip olmasaydı, Roma Cumhuriyeti'nin tüm Cumhuriyetlerden daha kötü bir durumda olacağını iddia edenlerin görüşü"ne karşı çıktığı giriş Söylevinin dördüncü bölümüdür (s. 113). Machiavelli bu hücuma cevap verirken, özgürlüğüne değer veren her Cumhuriyetin temel amacının halkın bir kesiminin kendi bencil çıkarları için yasalar yapmasını engellemek olması gerektiği yönün-

deki ortodoks varsayımdan yola çıkar. Ardından, eğer bu savı gerçekten kabul ediyorsak, aynı zamanda "çalkantılar"ın ve yurttaşlar arası anlaşmazlıkların kaçınılmaz olarak bir Cumhuriyetin özgürlüğüne zarar vereceği yönündeki geleneksel görüşü kabul edemeyeceğimizi söyler (s. 114). Kendi görüşünü dile getirmek için yaslandığı örnek eski Roma'dır. Her Cumhuriyet gibi Roma'da da daima "iki ayrı eğilim" olduğunu belirterek başlar: plebler ve onların "üst sınıflar"dan muhalifleri (s. 113). Ardından, plebler "senatoya karşı bir araya gelip yaygara kopartırken" senatörler de plebleri kınayabildikleri sürece, bunun net sonucunun taraflardan hiçbirinin diğerinin çıkarlarını bastırıp yok sayamaması olduğunu gözlemler (s. 114-15). Böylece eski Cumhuriyet'te "soylularla plebler arasındaki çekişmeleri mahkûm edenler", "Roma'nın özgürlüğünü korumasının asıl nedeni olan şeye kusur bulmaktadır" sonucuna ulaşır. Çünkü bu kişiler, bu çatışmaların, tek tek bütün kesimlerin çıkarlarını dengeleyerek, yalnızca bütün topluluğun faydasına olan yasaların kabulünün sağlanmasını mümkün kılmakta olduğunu görememektedirler.

Machiavelli'nin akıl yürütme çizgisinin temelinde şu varsayım yatar: yurttaşlar arası uyumsuzlukların tehlikelerini vurgularken siyasal özgürlük değerini savunan çağdaşlarının çoğu, aslında kendi argümanlarını varacağı sonuçlara dek ilerletmemektedirler. Gördüğümüz üzere bunlar, özgürlüğün ancak *virtù*'nun desteklenmesiyle korunacağına, *virtù*'nunsa yurttaşların siyasi işlerle bütünüyle ilgilenmesi sayesinde desteklenebileceğini kabul ederler. Ancak Machiavelli'ye göre, çağdaşları eski Roma'daki "çalkantıların" yoğun siyasal katılımın bir sonucu olduğunu, bu yüzden de en yüksek yurttaşlık *virtù*'sunun bir tezahürü olduğunu takdir edememektedirler. Bu yüzden de Machiavelli'nin temel bir siyasi anlayış olarak gördüğü şeye ulaşamazlar: "özgürlüğün yararına bütün yasalar" sınıflar arasındaki "çatışmalar sonucu ortaya çıkar", bu yüzden de sınıf çatışması memleketi çözen değil birleştiren bir şeydir (s. 113).

"Çalkantıların" bu şekilde savunulması Machiavelli'nin çağdaşlarını dehşete sürükledi. Guicciardini *Söylevler Üzerine Düşünceler*'de "bölünmüşlüğü övmek, hasta bir adama uygulanan tedavinin erdemini övmek" gibidir derken hepsi adına konuşuyordu (s. 68; Phillips, 1977, s. 85-6). Bu tepki, genel olarak, Machiavelli'nin savının o zamanlar moda olmuş Venedik'teki "dinginliğe" ulaşma kaygısının üzerine koyu bir gölge düşürmesine atfedilir. Öyle ki, örneğin Pocock, *Söylevler*'i baştan sona "Venedik paradigmasından sistematik bir kopuş olarak yorumlamak en doğrusu" olur demektedir (1975, s. 186). Bu bütünüyle doğru olsa bile, Machiavelli'nin hâkim ortodoksluğa yönelttiği saldırının radikal doğasını hafife alır gibidir. Gördüğümüz üzere, yurttaşlar arası bütün çelişkilerin hizipçilik olarak damgalanıp yasaklanması gerektiği inancı, hiziplerin siyasal özgürlüğe en tehlikeli tehditlerden birini teşkil ettiği inancıyla birlikte ta on üçüncü yüzyılın sonundan bu yana Floransa siyaset

teorisinin en önemli izleklerinden biri olmuştu; o dönemde Remigio, Latini, Copagni ve hepsinden de önce Dante hep birlikte, hemşerilerini, barış içinde yaşamayı reddederek kendi özgürlüklerini tehlikeye attıkları için ateşli bir biçimde mahkûm etmekteydi. Bu yüzden de, (Machiavelli'nin sözleriyle) "çalkantılar en güçlü övgüleri hak eder" gibi çok şaşırtıcı bir yargı yalnızca Venedik'teki yapıya yönelik hayranlığa burun kıvırmakla kalmıyordu; aynı zamanda, Floransa siyasal düşüncesinin bütün tarihine derin bir biçimde kök salmış olan varsayımları da soru işareti altında bırakıyordu (s. 114; krş. Pocock, 1975, s. 194).

Machiavelli'nin hâkim sofuca düşünceleri boşa çıkarmaya çalıştığı bir diğer nokta, *virtù*'nun izinden gitmeyle Hıristiyan inancının gereklilikleri arasındaki bağlantıları tartışmaya açmasıydı. Cumhuriyetçi özgürlüğün daha ortodoks savunucuları tarafından hemen hiç sorunlu görünmüyordu bu ilişki. *Virtù* niteliğine sahip bir yurttaşı ayırt eden şeyin, toplumunun çıkarlarını diğer bütün kaygıların üstünde tutma isteği olduğu hususunda hemfikirlerdi, ancak bunun geleneksel Hıristiyan anlamıyla erdem gerekleriyle herhangi bir çelişki doğurabileceğini hiçbir zaman ima etmiyorlardı. Tersine, *virtù* ile erdemler arasında tam bir uyumluluk varsaydıklarını açık bir şekilde dile getirmekteydiler. Bu, örneğin Patrizi'nin *Bir Cumhuriyetin Tesisi* eserinin üçüncü Kitabındaki *virtus* tartışmasında görülebilir. Patrizi önce "bütün yurttaşların kendilerini *virtus* edinmeye adayacak şekilde eğitilmeleri gerektiğini" saptar (fo. 8a). Ama bunun ardından, *virtus* hakkında böyle genel konuşurken, aslında aklında temel olarak geleneksel büyük erdemler listesi olduğunu, bunlar arasında da adaleti hepsinden üstün tuttuğunu belirtir (fo. 80b).

Machiavelli'nin bu rahatlatıcı varsayımlara yönelttiği saldırı, *virtù* ve erdemler arasında böyle bir uyumluluk olduğunu varsayan çağdaşlarının, bir kez daha, kendi savlarını gidecekleri yere kadar götürmedikleri iddiası halini alır. Eğer sahiden *virtù* idealinin kaygısını taşıyorsak ve bu ideal bizi *patria*'mızın çıkarlarını diğer bütün kaygılardan üstün tutmaya yöneltiyorsa, bu durumda *virtù*'lu bir adamla erdemli bir adamın mutlaka benzer davranışlar sergileyeceğini varsaymaya devam edemeyiz. Çünkü sevecenlik, gerçeği söylemek, adaleti korumak gibi erdemler, her zaman –hatta çoğu zaman– topluluğun genel iyiliğini yürekten destekleme gibi bir tutumla uyumluymuş gibi davranamayız.

Machiavelli bu ikilemi, en çıplak biçimiyle, yeni bir yöneticinin "ele geçirdiği bir şehir ya da vilayette" karşılaştığı sorunları ele aldığı bölümde sunar (s. 176). Böylesi bir lider doğal olarak "yalnızca Hıristiyanlardan değil insanlardan oluşan her topluluk için tiksindirici olan" zalimane ya da adaletsiz yöntemler kullanmaktan kaçınmak ister (s. 177). Ama aynı zamanda, doğal olarak, "kendisinin olanı elinde tutmak" ve yeni topraklar elde etmek de ister (s. 177). Machiavelli'ye göre burada ortaya çıkacak ikilem, arzu ettiği amaçlara

arzu edilmeyen amaçlar kullanmaksızın erişmesinin olanaksız olduğunu görmesidir. Bu durumda yüzleşmesi gereken soru şu olur: gerçekten bu yöntemlerden bütünüyle uzak durmayı, "özel bir yurttaş olarak yaşamayı" mı ister, yoksa devletini elde tutmak adına "yanlış yollara girmeyi" mi? (s. 177)

Machiavelli'nin cevabı mümkün olduğunca muğlaklıktan uzaktır. Özgürlüğün koruması ve Cumhuriyetin güvenliğinin sağlanması hedeflerinin siyasal hayatta aslında diğer değerleri hükümsüz bırakacak denli yüce bir değer olduğuna dair kuşku duymaz. Dolayısıyla, siyaset işlerinde bir yargıya varırken Hıristiyan değerler ölçeğinin uygulanmasına yönelik her tür girişimden vazgeçilmesi gerektiğinde tereddüt etmez. Elbette bizi mümkün odluğunca erdemli davranmaya teşvik etmeyi sürdürür. Ama eğer *patria*'mızın özgürlüğü haksızlık etmeyi gerektiriyorsa, çekinmeden bu yoldan gitmemiz gerektiğinde de bir o kadar ısrar eder. Machiavelli, son Söylev'in sonunda, kendi sözleriyle, "ülkesine tavsiye sunması gereken her yurttaşın dikkatini hak eden ve uyulması gereken" gaddarca bir yargıda bulunur (s. 515). Bu yargı şudur: "kişinin ülkesinin güvenliği, tamamen, alınması gereken kararlara bağlıysa, adalete de adaletsizliğe de, iyiliğe de zalimliğe de, takdire de küçük düşmeye de zerrece önem verilmemelidir. Tersine, ülkenin hayatını ve özgürlüğünü koruyacak alternatif açık yüreklilikle benimsenmeli, diğer bütün kaygılar bir kenara bırakılmalıdır" (s. 515).

Prens ve *Söylevler* arasında birçok farklılık olsa da iki kitabın da temelinde yer alan ahlak aynıdır. Machiavelli'nin temel duruşundaki tek değişiklik, siyasi tavsiyelerinin odağındaki bir değişmeden kaynaklanır. *Prens*, başat olarak tek tek prenslerin hal ve davranışlarını şekillendirme kaygısı güderken, *Söylevler*'de bütün yurttaşlara tavsiyeler sunulur. Ancak tavsiyesinin temelinde yatan varsayımlar aynı kalır. Bu durum, daha giriş Söylev'inde Romulus'un Roma kentini kurmasını ele aldığı yerde açık bir şekilde karşımıza çıkar. Machiavelli, Romulus'un çabaları sırasında "kardeşinin ve arkadaşının" ölümüne neden olduğundan bahsetmek zorunda hissederse de hemen, bu menfur suçlar için "mazur görülmeyi hakketti"ğini ekler (s. 133). Çünkü bu eylemler yeni kentin güvenliğini sağlamak için zorunludur. Machiavelli'nin en temel kanaati ise şudur: Hiç kimsenin "bu eylem ne kadar sıra dışı olursa olsun, bir krallık yaratmaya ya da bir Cumhuriyet tesis etmeye yarayan herhangi bir eylemi gerçekleştirdiği için" suçlanması makul değildir (s. 132). Yani görüşü, kendisinin de kabul ettiği ve "sağlam buyruk" olarak nitelediği şu biçimde özetlenebilir: "kınanabilecek eylemler sonuçlarıyla değerlendirilebilir ve eğer, Romulus örneğinde olduğu gibi, sonuçları iyi ise, bu sonuçlar eylemi haklı çıkarır".[14]

---

[14] *Söylevler*, s. 132. Ama [İngilizceye yapılan] bu çeviri, Machiavelli'nin "amaç aracı haklı çıkarır" dediğini belirtmek için biraz fazla acar davranmış olabilir. Machiavelli'nin kullandığı fiiller –

Makavelli *Söylevler*'in başından sonuna argümanını tavsiye parçaları halinde serpiştirir ve tüm bunlar, onun Hıristiyan karşıtı değerler sistemine bağlılığını gösterir. *Prens*'te olduğu gibi burada da bir yöneticiden korkulmasının onun sevilmesinden daha iyi olduğunu, tebaasıyla ilişkilerinde "anlayışlı olmaktansa cezalara güvenmesinin" daha yerinde olacağını söyler (s. 460). Bütün kent hükümete karşı silahlanmışsa, bir yöneticinin yapacağı en iyi şeyin her tür ılımlılığı bir kenara bırakıp hepsini "silip yok etmesi" olduğunu düşünür (s. 349). Kamu açısından en yüksek önemi haiz meselelerde bile hile, iki yüzlülük ve aldatma yöntemlerinin kullanımını över (örn. s. 143, 310, 390, 423). Böylesi "kınanacak" eylemeleri halkı göstermek için hep memleketin özgürlüğünü korumayı başarmak için bu tür eylemlerin çoğu zaman kaçınılmaz olduğunu söyler; böylece özgürlük değeri, ılımlılık, adalet ve siyasi hayatın diğer geleneksel erdemleri gibi rakip değerlerin hepsini hükümsüz bırakır (s. 143, 329, 393).

Prens'te olduğu gibi burada da Machiavelli'nin yaklaşımında, *virtù* ve erdem kavramları arasındaki zorunlu ilişki ortadan kalkar. *Virtù* fikri basitçe "kişinin ülkesinin hayatını kurtarmak ve özgürlüğünü muhafaza etmek" için pratikte ihtiyaç duyulan her tür nitelikle eşitlenir. Ardından bu niteliklerin kabul görmüş Hıristiyan erdemleri ve ahlaki erdemlerle hiçbir yakın ilişkiye sahip olmadığı pervasızca açıklanır (s. 515). *Prens*'te aynı tartışma yapılırken gördüğümüz gibi, bu durumu en açık bir şekilde ifade eden örnek, Machiavelli'nin en sevdiği antik kahramanlar olan Severus ve Hannibal'in tarifidir. Severus yüksek *virtù*'su ve "büyük iyi şans"ıyla öne çıkarılırken, Machiavelli aynı anda bize onun soru işaretsiz "kötü bir adam" olduğunu da söyler (s. 137). Hannibal'in "öne çıkan *virtù*"su ve ünü de selamlanırken, Machiavelli bize bir kez daha onun o büyük şöhretinin "küfür, inançsızlık ve zulmü" de içeren bir dizi yöntemi en uç noktada kullanmasından ileri geldiğini hatırlatır (s. 464-5).

Söylevler'de Machiavelli'nin ahlaki duruşu böyleyken, ilk "Makyavelci"nin Machiavelli'nin arkadaşı ve genç çağdaşı Guicciardini olduğuna yönelik görüşe karşı söylenecek çok şey var. Guicciardini'nin *Vecizeler*'inde siyasi hayat üzerine bunlara benzer birçok acı düşünce vardır. "Dürüst, açık bir doğa"nın siyasi başarıya "zarar verebileceği" hususuna katılır, "aldatma pek faydalı bir işken, samimiyetiniz yalnızca başkalarına yarar getirir" düşüncesini ileri sürer (s. 67, 107). Bir yöneticinin "iyilikten ziyade sertliğe bel bağlaması gerektiği"ni daha da güçlü bir biçimde savunur, çünkü "insanlar öyle kötüdür ki sertlik kullanmadan onları yönetemezsiniz" (s. 53, 116). Tavsiyesini, neredeyse teatral bir "Makyavelci" tonla şöyle özetler: "az inanır, daha da az gü-

---

kendisine has o nüktesiyle bir arada kullandığı– *accusare* ve *scussare*'dir. Eylem suçlayabilir, ama eylemin sonucu, eylemin icrasını (haklı çıkartır, değil de) affeder.

venirseniz yanlış yola gitmezsiniz" (s. 81). Yine de, Domandi ve diğerlerinin söylediği gibi, Guicciardini'nin Machiavelli'den bile "Makyavelci" bir yazar olduğunu öne sürmek fazla ileri gitmek olur (Domandi, 1965, s. 33; ayr. krş. Allen, 1957, s. 498). Guicciardini, *Söylevler Üzerine Düşünceler*'de yeni yöneticilerin karşılaştığı sorunlar üzerine olan bölümde, Machiavelli'yi, kendisini "olağanüstü ve şiddet içeren yöntemlere karşı aşırı tarafgir" gösterdiği ve bunun sonucu olarak, yeni bir prensin hükümetini "insaniyetle, iyilikle, ödüllerle" de kurabileceğini dile getirmediği için eleştirir. Guicciardini *Vecizeler*'de çağdaşlarının eksikliklerine dair son derece yırtıcı bazı yargıları telaffuz ederse de, insan doğasını ve onun potansiyellerini takdir ederken hiçbir zaman tutarlı bir kötümser olarak kalmaz. Bazen bütünüyle kendinden emin olarak, "insanlar hile yaparken öyle sahte, öyle sinsi, öyle düzenbaz ve açıkgöz, kendi çıkarları söz konusu olduğunda öyle açgözlüdür" ki onlara asla güvenilmez der. Ama bazen de "bütün insanların doğaları gereği kötüye değil iyiye eğilimli" olduğundan, "farklı etkenler onu başka türlü davranmaya zorlamadığı sürece kimsenin iyiyi bırakıp kötüyü seçmeyeceğinden" de bir o kadar emindir (s. 75). Machiavelli ise, insanların kandırılmadıkları ya da buna zorlanmadıkları sürece iyi davranışa yöneltilme olasılığına yönelik tutarlı ve neredeyse Hobbescu bir kuşku taşır. *Söylevler*'in giriş cümleleri "insan doğasına içkin haset"ten bahseder, zaten bütün eser, "bir memleket kurup yasalarını yaparken, bütün insanların kötü olduğu, bu yüzden de fırsatını bulduklarında zihinlerindeki habisliği açığa vuracakları verili kabul edilmelidir" varsayımının üzerine kurulmuştur (s. 97, 111-12). Guicciardini, siyasi hayata dair çizdiği genellikle kasvetli resme ara sıra bir iyimserlik kıvılcımı tutmaya veya bu yönde kendini kandırmaya yatkınken, Machiavelli'nin gözlerinde siyaset dünyası, yasa koyucunun akılcı yöntemlerinin her zaman aslan kadar korkutucu, tilki kadar kurnaz olması gereken bir yerdir.

Cumhuriyetçi Özgürlüğün Sonu

Rönesans hümanizminin en merkezi motifi, Garin'in de vurguladığı gibi, *virtù vince fortuna*, yani *virtù*, işlerimizin kontrolünü talihin gücüne bırakmamaya hizmet eder önermesi olabilir (Garin, 1965, s. 61). Hümanistler talihin gelgitlerinin kapsamını her zaman kabul etti, ama aynı zamanda, *virtù*'lu bir insanın talihin tiranlığının hükmünü sınırlandırıp onu aşmanın yolunu daima bulacağında da ısrar ettiler. Machiavelli ve çağdaşlarının da aynı güveni dile getirdiklerine bir şekilde tanık oluyoruz. Machiavelli, *Söylevler*'inde talihin gücünü "insanların çok az *virtù* sahibi olduğu durumlarda sergilediğini" söyler (s. 375-6). Talihin büyük adamlara "asla hükmetmediğini" bile düşünür, çünkü "onlar değişmezler, her zaman kararlıdırlar", talihin kötü niyetlerin en büyüğünü gösterdiği durumda bile (s. 488). Talihin etkilerini ele alan bölümü,

çok güçlü bir tonla bitirir: tanrıça insan işlerine hükmetse bile, insan "asla vazgeçmemelidir" (s. 372). "Ne olduğunu bilmedikleri bir sona doğru, birbiriyle kesişen ve henüz keşfedilmemiş yollarda ilerleseler bile", "her zaman bir umut vardır" düşüncesi onları rahatlatmalıdır. Umut olduğu için de "talih ne getirirse getirsin, hangi güçlüklerle boğuşurlarsa boğuşsunlar, umutsuzluğa kapılmamalıdırlar" (s. 372).

Ne var ki, on altıncı yüzyıl İtalya'sının korkunç tarihinin çarkı döndükçe, daha sonraki hümanistler, *virtù* ve *ragione*'nin talihin tokatlarını savuşturamadığı bir çağda yaşadıkları hissine giderek daha fazla kapıldılar. Cumhuriyetçilerin Roma'da yeniden halk hükümetini kurma girişimleri 1527 yılında, denetimden çıkmış isyancı V. Charles'ın orduları kenti yağmalayıp yazgısını istilacı güçlerin insafına bıraktığında ezilmiş oldu (Green, 1964, s. 153-4). Son Floransa Cumhuriyeti de üç yıl sonra aynı İmparatorluk orduları tarafından dağıtıldı, ancak bundan sonra Medici, cumhuriyetçi özgürlüklere dair geleneksel talepleri susturmayı başardı. Talihin kötülükleri böyle yıkıcı kanıtlarla karşılarına çıktıkça, hümanistlerin karakteristik güveni yalpalamaya, giderek artan bir umutsuzluk hissine gömülmeye başladı. *Virtù*'nun gücüne olan bu inanç yitince, büyük İtalyan Cumhuriyetçiliğinin de sonu gelmiş oldu.

Bu gerilemenin başlangıcı, daha, devlet idaresine elden gelen çabanın hepsi harcansa bile, bütün memleketlerin içinden geçmesi gereken amansız bir büyüme ve çürüme döngüsünün varlığını kabul eden ve nihayetinde kaderci olan görüşü kabul eden Machiavelli'de bile gözlemlenebilir. *Prens*'te insanlık haline dair bu belirlenimci görüşün göstergeleri bulunmaz; ama *Söylevler*, bu Polybius'çu kaçınılmaz döngüler teorisinin baştan sona aktarılmasıyla başlar. Machiavelli, bütün memleketlerin başlangıçta prenslerce yönetildiğini iddia eder; babadan oğula geçen bu prenslikler yozlaşarak tiranlıklara dönüşür, böylece de aristokrasiyi kendilerine karşı komplolar kurmaya teşvik eder. Ardından aristokratlar kendi hükümetlerini kurar, çok geçmeden yozlaşarak oligarşilere dönüşür ve kitleleri komplolar kurmaya kışkırtırlar. Onlar da demokrasileri kurarlar, bu nihayetinde anarşiye götürür, bu yüzden de en başa, bir prens tarafından yönetilme konumuna dönmeye razı olurlar. Bu, "bütün memleketlerin içinden geçtiği döngü"dür (s. 106-9). Machiavelli tabii ki, karma bir Cumhuriyet rejiminin bu kaçınılmaz yozlaşma ve çöküş aşamalarını geçici olarak atlatabileceğine inanır, çünkü bu rejim, üç "arı" hükümet biçiminin güçlü yanlarını, zaafları dışarıda bırakarak birleştirmeye olanak sağlar (s. 109). Ama daha sonra, insan ilişkilerine en geniş perspektiften bakacak olursak, eninde sonunda talihin galebe çalacağını kabul etmemiz gerektiğini açıkça söyler. "Pek çok olay olur, pek çok talihsizlik gerçekleşir, gökler bunlara karşı herhangi bir adım atmayı tercih etmez" diyen geleneksel hümanist inancı kabul etmekle kalmaz (s. 369), şunu bile iddia eder: "tarih bir bütün olarak ... insanların talihlerine yardım edebileceğine, ama ona asla karşı çıkamayacakla-

rına ... tanıklık etmektedir", bu yüzden de "insanlar talihe göre hareket edebilirler, ama onun emirlerini asla ihlal edemezler" (s. 372).

Machiavelli'nin *Söylevler*'inden on yıldan fazla bir süre ileri gidip Guicciardini'nin *Vecizeler*'ine ve *Tarih*'ine bakacak olursak, talihin gücüyle insanın kapasitesi arasındaki dengesizliğin daha da güçlü bir biçimde hissedildiğini görürüz. *Vecizeler* oldukça geleneksel düşüncelerle başlar: talih hayatlarımızda "alabildiğine büyük bir rol oynar" ve "insan ilişkileri üzerinde büyük bir güce sahiptir" (s. 45, 49). Ama çok geçmeden bir umutsuzluk tonu kendini duyurmaya başlar. Guicciardini "bütün kentlerin, bütün devletlerin, bütün bölgelerin ölümlü" olduğunu, bize bu nihai çöküşü engellemek için ne yaparsak yapalım "her şeyin, ya doğal yoldan ya bir kaza yoluyla, şu veya bu zamanda son bulduğunu" kabul eder (s. 89). Ardından ülkesinin varoluşunun "son aşamalarında yaşadıklarını" fark eden kendi gibi kimseleri şu iddiayla teselli etmeye çalışır: Kendini böyle bir durumda bulan biri "ülkesinden çok kendisi için üzülmelidir", zira "ülkesinin başına gelen şey kaçınılmazdır", öyle ya da böyle oalcaktır, oysa "böylesi bir felaketin gerçekleşmek zorunda olduğu bir zamanda doğmuş olmak" ancak korkunç ve yersiz bir talihsizlik olarak değerlendirilebilir (s. 89). Hayatının son yıllarında *Tarih*'ini yazmaya başladığında, geri dönüşsüz bir felaket çağında yaşıyor olma hissi Guicciardini'nin bütün görüşlerine egemen hale gelmiştir. Tarihçinin ana görevinin okuyucularına faydalı öğretiler ve tavsiyeler sunmak olduğu yönündeki hümanist inancı bir kenara bırakarak, bütün anlatımını İtalya'nın giderek daha çok suiistimal edilmesinin ve çökmesinin trajedisini aktarmaya hasreder. Paradoksal olarak dayattığı tek genel ders ise, Gilbert'in belirttiği gibi, "kaderin karşısında insanın çaresizliği ve güçsüzlüğü"dür (Gilbert, 1965, s. 288, 299).

Son olarak, Boccalini gibi on altıncı yüzyılın sonunda Cumhuriyetçi geleneğin harabeleri içinde yol almaya çalışan bir yazara geldiğimizde, çıplak bir umutsuzluk tonuyla karşılaşırız. *Parnas'tan Duyurular*'ın son kitabında "dünyanın en önde gelen muktedirleri"nin kendilerini "kamu siyaset işleri denetçileri"nin karşısında yargılanırken bulduğu bir sahne vardır. Muktedirler, Boccalini'nin alabildiğine yırtıcı ironik üslubuyla, yurttaşlarına aklı başında, etkili bir yönetimin en ufak bir kırıntısını bile sunamadıkları için mahkûm edilirler (s. 439). Kutsal Roma İmparatoru rezil bir ihmalden suçlu bulunur; Fransızlar düpedüz çılgın ilan edilirler; İspanyollara hükümetlerinin "insanda tiksinti uyandırdığı" söylenir; İngilizler tehlikeli sapkınlar olarak damgalanır; Osmanlı İmparatorluğu "zalim cefaları" yüzünden lanetlenir; Venedik ise soylu sınıfının aşırılıkları yüzünden dinginliğinin tehlikede olduğu yönünde uyarılır (s. 440-7). Hükümetlerin her biri kendini savunmaya çalışırsa da, sundukları gerekçeler yalnızca *virtù* çağının kapandığını söyleyen o melankolik sonucun altını çizmekten başka işe yaramaz. Bazıları hırçınca, görünüşteki başarısızlıklarının aslında devlet işlerini en iyi biçimde yürüttüklerinin kanıtı

olduğunu iddia etmeye kalkar. Fransızlar hükümetlerinin "asal erdemleri" yüzünden azar yediklerinden yakınır; Osmanlılarsa, tamamen Makyavelci bir biçimde, "ılımlılık ve yumuşaklık gibi kahramanca erdemler"in "devletlerin sükunet ve huzurunu" tehlikeye atmaktan başka bir işe yaramadığını söyleyerek zalimliklerini savunur (s. 441, 445-6). Biraz daha alçakgönüllü uluslar ise, yapıp ettiklerinin utanç verici olduğunu kabul eder, ama ısrarla, talihin kötücül gücünün ve genel olarak olumsuz koşulların herhangi bir reformu akla bile getirmeyi olanaksız kıldığını söylerler. İmparator, hükümetinin sorunlarının ne denli zor olduğunu beyan eder; öyle ki, "bizzat Sultan Süleyman" gelse "dangalağın teki" gibi görünecektir (s. 441). İspanyollar idarelerinin "hatalı ve tehlikelerle dolu" oluğunu kabul eder, ama ellerinden herhangi bir şey gelmediğini söyleyerek eleştirilere karşı çıkarlar (s. 442). İngiltere kralı ise hiçbir savunma yapmadan gözyaşlarına boğulur (s. 443). İçerisinde *virtù*'nun izine rastlanmadığı, rastlandığındaysa arkasının gelmediği gerekçesiyle bütün bir çağ mahkûm edilir.

Ek Okumalar

(1) *Guicciardini.* Standart biyografi: Ridolfi, 1967. Rubinstein, 1965a'da Guicciardini'nin siyasi düşüncelerinin faydalı bir özeti, Gilbert 1965'te ise çok ince bir aktarımı mevcut. Daha bütünlüklü bir çözümleme için, bkz. Pocock, 1975. Guicciardini'nin siyasal ve tarihsel görüşü Pihillips, 1977'de oldukça iyi ele alınıyor.

(2) *Machiavelli.* Bu kapsamlı eleştirel literatürü incelemeye yönelik iki değerli girişim Cochrane, 1961 ve Geerken, 1976 tarafından yapıldı. Standart biyografi: Ridolfi, 1967. Machiavelli'nin düşüncelerinin siyasi arka planı Hale, 1961'de çiziliyor. *Quattrocento* siyaset terosinin arka planı ise Baron, 1966, Garin, 1965 kaynaklarında ve Kristeller, 1961 ve 1965'te derlenen çeşitli ufuk açıcı makalelerde ele alınıyor. Gilbert, 1965, Machiavelli'nin siyasi fikirlerini genel olarak aktaran en iyi çalışmalardan biri. Pocock, 1975, özellikle *Söylevler*'e yoğunlaşan başka bir iyi inceleme. Özel konular hakkında bazı önemli incelemeler: *Prens* ve *Söylevler*'in tarihlendirmesi konusunda bkz. Baron, 1961. Machiavelli'nin tarihçiliği konusunda bkz. Gilbert, 1972. Machiavelli ve savaş sanatı konusunda, bkz. Bayley, 1961. Machiavelli'ni siyasi ahlakı konusunda, bkz. Berlin, 1972 ve birbiriyle çelişkili ama etkili iki ayrı görüş için bkz. Chabod, 1958 ve Strauss, 1958. Machiavelli'nin kilit kavramı *virtù*'nun anlamı konusunda özl. bkz. Whitfield, 1947, Hexter, 1964 ve Price, 1973.

Üçüncü Bölüm
Kuzey Rönesans'ı

7
Hümanist İlmin Yayılması

Hümanistlerin Göçü

Rabelais genç Pantagruel'in öğrenim görmek için ilk kez Paris Üniversitesi'ne gidişini anlatır; babası Gargantua'dan yaşamının bütün enerjisini mümkün olduğu kadar ilme hasretmesini isteyen sert bir mektup almıştır. Gargantua'nın bu mektubu yazmaktaki amacı, oğlunun tutmasını istediği, bir anlamda kahramanca eğitim yolunu izah etmektir. Ama bu fırsattan faydalanarak kendi yaşadığı dönemde, Fransa'da "sağlam öğrenim" alanında kat edilen büyük ilerlemeler hakkında veciz ve münasip bazı görüşlerini de aktarır. Onun gençliğinde "hâlâ karanlık zamanlardı, insanlık bütün sağlam ilmi tahrip eden Gotların yarattığı sefalet ve felaketleri hep hatırlıyordu." Ama şimdi her yerde ışık ve aydınlanma vardı. "Zarif ve doğru baskı sanatı" yeni öğretileri öyle geniş bir alana yayabiliyordu ki "tüm dünya ... eğitimli insanlarla, pek hikmetli belleticilerle, en kapsamlı kütüphanelerle dolup taşıyor"du. Yeni eğitimse "öğretmenin her yöntemi"ni geri getirmiş, "lisan çalışmaları canlanmış" ve antik dünyanın hâlâ aşılamamış uygarlığı görkemli bir biçimde *rapprochement*'a* tabi tutuluyordu.[1]

Yeni eğitimin Paris Üniversitesi'nde ilk ortaya çıkış tarihi kesine yakın bir biçimde saptanabilir. Görünüşe göre, Latince ve Yunanca öğrenimini beşeri bilimlerle ilk kez birleştiren alim, Napoli'den gelerek 1458'de Yunanca Profesörü olan Gregoria da Tiferna'dır (y. 1415-66) (Renaudet, 1953, s. 82). Derslerinin başarısı oldukça sansasyon yaratmış, onu diğer İtalyan hümanistleri takip etmişti, hepsi de Üniversite'nin geleneksel ilim müfredatını sorgulama coşkusuyla doluydu. Aynı meydan okumayı bir kez daha yapan isim Filippo Beroaldo (y. 1440-1504) oldu; 1476'daki açılış dersinde Paris "en şanlı şerefli sanat merkezi" olsa da, yerine getirilmesi gereken "bir değerli görev" daha

---

* Fr. Onaya.

1 Rabelais, *Gargantua*, s. 194. Ayr. krş. Rabelais, *Epistle of Dedication in The Five Books*, c. II, s. 499.

vardır, diyordu. Kendisi de bu görevi üstlenmeyi istiyordu. Bu görev "şiir sanatları ve *studia humanitatis* üzerine" ders vermek, "bu tür bir çalışmanın felsefeyle nasıl yakın bir ilişki içinde olduğunu" açığa çıkartmak ve "felsefe incelemesinin bu bağlantıdan ne denli faydalanabileceğini" açıklamaktı (Renaudet, 1953, s. 116 ve n.). Bu savaş çağrısına cevap veren bir sonraki alim, 1484'te Paris'e Collège de Navarre'a Yunanca ve beşeri bilimler hocası olarak gelen Girolamo Balbi'ydi (y. 1450-1536) (Renaudet, 1953, s. 121). Ama beşeri bilimler lehine en kesin kampanya, öğretim kariyerine 1489'da Paris'te başlayan Fausto Andrelini (y. 1460-1518) tarafından yürütüldü (Cosenza, s. 82-3). Neredeyse otuz yıl boyunca [akademide] kaldı, Livius ve Suetonius'un yanı sıra Latin şairleri ve retorikçileri üzerine yorulup dinlenmeden dersler verdi, klasik ilme olan hakimiyeti dolayısıyla Budé ve Erasmus'tan büyük övgüler aldı (Renaudet, 1953, 123-5). Skolastiklere yönelik giderek daha yüksek sesle dile getirilen düşmanlığa rağmen, beşeri bilimler öğreniminin on altıncı yüzyılın başından itibaren müfredata sağlam bir biçimde yerleşmesini herkesten çok o sağladı.

Hümanist fikirlerin benzer bir şekilde edinimi de hemen hemen aynı tarihlerde, İngiltere'de gerçekleşti (Weiss, 1964, s. 90-2). Buradaki öncülerin en önde gideni, 1435'te Papalık gelirlerinin tahsildarı görevini almak üzere gelen ve beş yıl boyunca kalan Pietro del Monte'dir (ö. 1457). Del Monte kişilik olarak önemli bir alimdi ve İngiltere'de yazılmış ilk hümanist inceleme olma gibi seçkin bir konumda olduğu iddia edilebilecek *The Difference between the Virtues and the Vices*'ın (*Erdemler ve Günahlar arasındaki Fark*) yazarıydı (Weiss, 1957, s.25). Ama en önemli rolünü, İngiltere'de hümanizmin ilk hamisi olan Gloucester Dükü Humphrey'nin gayriresmi edebi danışmanı olarak oynadı. Humphrey'i hanesine bir İtalyan *dictator* atamak gibi yenilikçi bir adım atmaya ikna eden oydu (Weiss, 1957, s. 26). Bu konum Tito Livio Frulovisi'ye (y. 1400-56) verildi, Frulovisi'nin temel görevi Humphrey'nin kardeşi V. Henry'nin hüküm sürdüğü dönem için bir methiye yazmaktı. Bu görevin meyveleri, İngiliz hümanizminin gelişimi açısından oldukça önemlidir; çünkü Frulovisi'nin ortaya çıkardığı eser, içinde –kralın önemli muharebelerin arifesinde söylediği nutuklar da dahil olmak üzere– bütün retorik teknikler yelpazesinin bir İngiliz kroniğinde ilk kez yer aldığı *Life of Henry V*'ti (*V. Henry'nin Hayatı*), (örn. s. 14-16, 66-8). Del Monte, Humphrey'nin kitap koleksiyonculuğu tutkusunu da teşvik etti; 1440'ta İtalya'ya dönüşünün ardından ona ciltlerce kitap gönderdi ve onu, elyazmalarının satın alınması konusunda tavsiyeler alması için -Bruni ve Decembrio da dahil olmak üzere- önde gelen alimlerle temasa geçirdi (Weiss, 1957, s. 46, 58, 62). Bu sayede Humphrey yalnızca mutat teoloji ve skolastik felsefe eserlerini değil, Platon, Aristoteles ve Plutarkhos'un en iyi çevirilerini, Livius'un o günlere ulaşan bütün metinlerini, Cicero'nun temel eserlerinin çoğunu ve Petrarca, Salutati, Poggi, Bruni ve

Decembrio'ya ait büyük bir grup modern hümanist incelemeleri de içeren dikkate değer bir kütüphane oluşturdu (Weiss, 1957, s. 62-5). Humphrey'nin ilmi faaliyetlerinin bu boyutu, İngiltere'de *studia humanitatis*'in yayılması hususunda halen önemini korumaktadır; özellikle de iki yüz seksen kadar cildi 1439 ile 1444 arasında Oxford Üniversitesi'ne bağışlayarak ilk kez önemli bir hümanist metinler koleksiyonunu kamusal kullanıma açması, bu konuda önemli bir dönüm noktasıydı (Weiss, 1957, s. 66-7).

Rönesans kültürü, on beşinci yüzyılın sonraki yıllarında Oxford ve Cambridge'e ders vermeye gelen bir dizi İtalyan alimi tarafından İngiltere'ye daha da yayılmaya devam etti. İlk gelenlerden biri, 1454 ve 1471 arasında Oxford'da gramer ve retorik dersleri veren Milanolu Stefano Surigone'ydi (etkili olduğu dönem 1430-80) (Cosenza, 1962, s. 1726). Onu, kısa bir süre sonra, Thomas Chaundler'dan 1470'lerde New College'da Yunanca okutmanı olmak üzere davet alan, böylece bir İngiliz üniversitesinde halka açık Yunanca dersleri veren ilk öğretmen olan Cornelio Vitelli (y. 1450-1500) takip etti.[2] Bundan kısa bir süre sonra, benzer zihniyetteki propagandacılar Cambridge'de etkin hale geldi. Lorenzo de Savona 1470'lerde burada ders verdi ve 1478'de, yüzyılın sonu gelmeden iki kez matbaada basılacak olan bir retorik el kitabı yayımladı (Weiss, 1957, s. 162). Caio Auberino da (etkili olduğu dönem 1450-1500) Üniversite'de resmi *Dictator*'luk görevine ek olarak 1480'lerde Latin edebiyatı üzerine benzer bir konferanslar dizisi sundu (Cosenza, 1962, s. 163).

On beşinci yüzyılın ikinci yarısının aynı zamanda basılı kitapların da ilk çağı olması, Rönesans kültürünün bu şekilde yayılmasına önemli bir katkı sundu. Bu yeni mecranın engin potansiyellerini hümanistlerden önce algılayan bir grup yoktur. Fransa'ya matbaanın gelmesi, hümanistlerin, skolastik rakiplerine kıyasla, matbaa makinesini kendi çıkarlarını desteklemek üzere kullanmasının en açık örneğini sunar. Fransa'daki ilk matbaa 1470'te Sorbonne'un bodrumunda kuruldu. Bu girişime esin veren ruh, *Robert Gaugin'e Mektup*'unda "yakın dönemde Almanya'da çıkmış olan bu yeni icat"ın önemini vurgulayan Guillaume Fichet idi.[3] Vurguladığı asıl husus, matbaanın "beşeri ilimler incelemesini geri getirmeye katkı sunacağı"dır (s. 2). Gençlik döneminde Paris'te "hatiplerin de şairlerin de" olmadığını söyler, bunun sonucu olarak "Latince eğitimi neredeyse köy cehaleti düzeyine düşmüştür" (s. 1). Ama şimdi "musalar yeniden yetişmektedir" ve matbaadan basılan kitapların da devreye girmesiyle "güzel edebiyat" ve "ilim adamlı-

---

[2] Cosenzca, 1962, s. 1903 böyle aktarıyor. Ama Vitelli'nin Oxford'a ilk kez 1490'da geldiğini iddia eden Weiss, 1938 (s. 225) bu ziyaretten bahsetmiyor.

[3] Bkz. Fichet, *Letter*, s. 2. Original baskıda sayfa numaraları ve forma işaretleri yok, bu yüzden sayfa numaralarını ben koydum. Matbaa ve hümanizm ruhunun Almanya'da yayılması arasındaki ilişkinin bir aktarımı için bkz. Hirsch, 1971.

ğı"na büyük bir teşvik sunmak mümkündür (s. 3). Eylemleri de sözlerine uygun olan Fichet, kendi matbaasını hümanist metinlerin ve elkitaplarının mümkün olan en geniş biçimde yayılması için kullanmaya devam etti. İlk üç yılda Cicero'nun *De Officiis*'ini, Sallust'un bütün eserlerini ve retorik sanatları konusudna yazdığı kendi ders kitabı da dahil olmak üzere Lorenzo Valla'nın *Elegancies of the Latin Language*'i (*Latin Dilinin İncelikleri*) ve Fransa'da basılan ilk kitap olan Gasparino da Barziza'nın *dictamen*'i gibi önemli sayıda modern eserleri yayımladı (Renaudet, 1953, s.84).

Studia humanitatis'in öğretileri ve yorumcularının böylesi çeşitli kanallardan kuzey Avrupa'ya sızması, entelektüel gelişime karşılıklı bir biçim gelmesine katkı sundu. Kuzey üniversitelerinde giderek artan sayıda araştırmacı, skolastik incelemelerini bırakıp beşeri bilimleri benimsemeye, bu yeni öğrenimi kaynağında görmek için İtalya üniversitelerine kabul başvurularında bulunmaya başladı.

Fransa, İngiltere ve Almanya'da büyük sayıda öğrencinin, özellikle de İtalyan üniversitelerinin kuzey Avrupa'da en ünlü oldukları iki konuda, tıp ya da hukukta diploma almak isteyenlerin, bütün Orta Çağ boyunca İtalya'ya gittikleri doğrudur (Parks, 1954, s. 423-5; Mitchell, 1936, s. 272). Ne var ki, geleneksel disiplinlerden birinde uzmanlaşmak için İtalya'ya gelmişken kendilerini beşeri bilimlerin rakip çekiciliğine kaptıran bir dizi alimde yeni bir ruhun işaretlerini görüyoruz. Thomas Lincre'nin (y. 1460-1525) kariyeri bu eğilimin en önemli örneklerinden birini oluşturur. İtalya'ya ilk kez 1487 yılında Padova'da tıp eğitimi almak üzere gitti, Roma'da Yunanca, Floransa ve Venedik'te beşeri bilimler çalışarak devam etti, ardından zamanını hem tıp mesleğini hem klasik ilim uğraşını aynı başarıyla sürdürmek üzere ikiye böldü (Parks, 1954, s. 457). Uğraş alanlarında benzer ama daha kesin bir değişim de Rudolf Agricola'da (1444-84) görülebilir. 1469'da İtalya'ya geldiğinde görünürdeki amacı Padova Üniversitesi'nde hukuk okumaktı, ama neredeyse derhal retorik çalışmaya yöneldi, daha sonra Yunanca bilgisini geliştirmek üzere Ferrara'ya taşındı (Spitz, 1963, s. 23). On yıl uzak kaldıktan sonra anavatanı Almanya'ya döndüğünde beşeri bilimler hocası olarak hızla ün kazandı, daha sonra Erasmus onu, 1489 tarihli bir mektupta "bütün temel bilimlerde istisnai bir yeteneğe sahip" diye tanımlayarak selamladı (s. 38).

Bir sonraki önemli gelişme, kuzey üniversitelerinden giderek artan sayıda öğrencinin özgül olarak *studia humanitatis* bilgilerini geliştirmek için İtalya'ya gitme ihtiyacını duymalarıydı. Bunların ilk grubu Sorbonne'a gitti ve görünüşe göre, coşkuları Gregoria da Tiferna tarafından ateşlendi (Renaudet, 1953, s. 186). Erasmus'un 1495 tarihli bir mektupta "Fransa Üniversitesi'nin baş övünç kaynağı" olarak selamladığı Robert Gaugin (1435-1501) 1465 ile 1471 arasında iki uzun ziyaret gerçekleştirirken, arkadaşı ve akıl hocası Guillaume Fichet, 1469 ile 1470 yılları arasında gerçekleşen uzun bir diplomatik misyon sırasında

İtalyan hümanistleriyle bir dizi temasta bulundu (s. 87; krş. Renaudet, 1953, s. 83, 186). Bundan kısa bir süre sonra Oxford'dan bir dizi genç alim benzer bir dizi hac ziyareti gerçekleştirdiler. Cornelio Vitelli'nin bir öğrencisi William Grocyn (y. 1449-1519) 1488-1490 arasında Poliziano ile çalışmak üzere Floransa'ya gitti (Parks, 1954, s. 462). Daha sonra, ona eşlik eden arkadaşı William Latimer (y. 1460-1545) ile birlikte, Yunancasını mükemmelleştirmek için Padova Üniversitesi'ne geçti (Caspari, 1968, s. 36). Eğitimine Grocyn'in denetiminde başladığı neredeyse kesin olan John Colet (y. 1467-1519) ise 1493 ile 1496 yılları arasında, özellikle düşüncesinin şekillenmesini sağlayan üç yılı arka arkaya geçirdi (Jayne, 1963, s. 16, 21). Bu dönemde Almanya ve bugünkü Benelüks ülkelerinin bölgesinden, giderek artan sayıda alim bunları takip etti; bu modanın en yüksek noktasına Erasmus'un 1506 ile 1509 arasında gerçekleştirdiği meşhur İtalya ziyareti sırasında eriştiği söylenebilir (Nolhac, 1925, s. 20-52). Bu ziyaretlerin ikisi Alman hümanizmi konusunda özel bir önem taşıyordu. Willibald Pirckheimer (1470-1530) 1490'lar boyunca neredeyse yedi yıl boyunca İtalya'da öğrenim gördü, beşeri bilimler alanında istisnai ölçüde geniş okumalar yaptı (Spitz, 1963, s. 157). Conrad Celtis (1459-1508) ise, Agricola'nın Heidelberg'de verdiği derslerin ilhamıyla 1487'de Almanya'dan ayrıldı, Venedik'de San Marco'nun kütüphanecisiyle birlikte çalışarak ve Padova, Floransa, Roma Üniversiteleri'nde eğitim görerek daha da uzun süre İtalya'da kaldı (Spitz, 1957, s. 3, 11-13).

Bu yolculukların önemi, bu kişilerin çoğunun ders vermek üzere kendi kentlerinin üniversitelerine dönmeleri, böylece en sonunda skolastik düşünceyi tahtından indirecek entelektüel bir devrimin başlamasına yardımcı olmalarında yatar. Gaguin 1473 yılında Sorbonne'da bir pozisyon elde etti, retorik ve Latin edebiyatı üzerine muazzam başarılı dersler verdi (Tilley, 1918, s. 188). Daha sonra Livius'un kısmi bir çevirisi, Latin şiir sanatı, bütünüyle retorik üslupta yazılmış ilk Fransa tarihi olan *Fransızların Kökenleri ve İşlerinin Bir İncelemesi* başlıklı bir kronik de dahil olmak üzere hümanist ilme önemli katkılar yaptı (Reynolds, 1955, s. 26-8). Grocyn, Latimer, Colet, hepsi İtalya'dan dönüp Oxford'da dersler verdiler. Grocyn 1491'de Üniversite'nin ilk Yunanca okutmanı oldu, Latimer kısa bir süre sonra Magdalen College'a özel öğretmen olarak atandı, Colet ise 1498 ile 1499 arasında "bütün Üniversite topluluğu önünde" Pavlus'un Mektupları üzerine meşhur konferanslar dizisini sundu.[4] Benzer bir biçimde Conrad Celtis seyahatlerini tamamladıktan sonra, Spitz'in

[4] Grocyn ve Latimer konusunda bkz. Caspari, 1968, s. 35-6. Colet'in izleyicilerine dair iddia konusunda bkz. 1953, s. 493. Colet'in konferanslarının tarihlendirilmesi konusunda bkz. Jayne, 1963, özl. s. 37. Jayne, Colet'in Romalılar konusundaki ilk konferanslarının 1498 Ocak'ından önce verilmediğini, Korintliler üzerine olanların bir yıl sonra verildiğini, Romalılar konusundaki son konferansların ise 1499 Ekim'inde verildiğini göstererek bunların geleneksel tarihlendirmesine ikna edici bir biçimde karşı koydu.

sözleriyle Alman Üniversitelerinin "baş hümanist"i oldu, 1491 ile 1496 arasında *Ars Dictaminis* dersleri verdi, daha sonra 1508'deki ölümüne kadar Viyana Üniversitesi'ndeki ilk şiir ve retorik profesörü oldu (Spitz, 1957, s. 22, 55, 116).

Bu etkileşimler nihai olarak Fransa, İngiltere ve Almanya'da, on altıncı yüzyılın başlarında yeni ve kendine güvenli bir hümanist kültür ortaya çıkardı.[5]

Bu kuzey Rönesans'ının oldukça güvenli ruh hali, John Desmarais'nin More'un *Ütopya*'sına önsöz niteliğindeki hitaplardan biri olarak yazdığı 1516 tarihli bir mektupta iyi özetlenir. O zamana kadar, der, "irfanın övülmesi neredeyse yalnızca Yunanistan ve İtalya'ya ait" bir olaydı. Ama şimdi buraların uygarlığı yalnızca kuzey Avrupa'ya taşınmakla kalmamış, hatta aşılmıştır. Almanya "irfanıyla meşhur çeşitli kişilikler"iyle övünebilir; Fransa'da Guillaume Budé'nin dehası öne çıkmaktadır; İngiltere ise "bizatihi antik dönemle rekabet edecek yetenekte adamları" ile beşeri bilimlerde "üstün" bir konumdadır (s. 27).

Ne var ki, hümanizmin kuzey Avrupa'daki gelişiminin, bazı araştırmacıların ileri sürdüğü gibi, "dolaysızca ve tek başına", "İtalya'daki kültürel faaliyetlerin yeniden gündeme gelişinin etkisi" olarak açıklanabileceği sonucuna ulaşmak yanıltıcı olur.[6] Bu geleneksel açıklamanın olguların uygunsuz ve kaba bir yorumu olduğu düşüncesinin iki ana nedeni var. Bunlardan biri –özellikle Simone'un vurguladığı gibi– İtalyan kültürünün çeşitli etkilerini on dördüncü yüzyılın başları gibi erken bir tarihten itibaren Kuzey Avrupa'da, özellikle de Fransa'da görmenin mümkün olması. Bu yayılmanın ana faili, 1308'de Avignon'a yerleşen ve yaklaşık yetmiş yıl boyunca orada kalan Papalık Mahkemesi'ydi. Simone, on dördüncü yüzyıl boyunca bu merkezden "Fransa'nın her parçasına" yayılan "güçlü" bir İtalyan fikir "akımı"ndan bahsedecek ka-

---

[5] Takip eden bölümlerin göstermeye taşıyacağı üzere, bu kültürün taşıyıcıları ahlak, toplum ve siyaset felsefeleri hususunda birbirleriyle önemli ölçüde hemfikirdi. Bu yüzden de bunların gerçek bir kültürel kimlik sergilediklerini, bu kültürün bir parça gevşek bir karakter sergilese de her tür ulusal farklılık ya da rekabetten daha güçlü olduğunu öne süreceğim. Bu temel kanaat ışığında, bunların hareketini bir bütün olarak tanımlamak üzere genel bir kestirme terime ihtiyaç var. Bunu en açık ve özlü biçimde göstermek üzere "kuzey Rönesans'ı" demeyi tercih ettim, savunucularına da "kuzey hümanistleri" diyorum. Daha sonra benzer bir kültür ortaya çıkaran benzer bir etkileşimler dizisinin bir sonraki nesilde İspanya ve Portekiz'de de geliştiğini ileri süreceğim için, kullandığım terimlerin ideal olmaktan çok uzak olduklarının farkındayım. Elbette bu ülkeler pek de İtalya'nın kuzeyinde sayılmazlar, ama burada ele aldığım kültürün büyük ölçüde İtalya'da çıktığı, ardından batı Avrupa'nın çoğu yerine dağıldığı gibi çok önemli bir olguyu göstermenin kısa yolu olarak "kuzey hümanizmi" teriminden daha uygunu bulunmuyor.

[6] Simone (1969, s. 37-8) , bu formülleştirmeyi Kuzey Rönesans'ının "romantik" açıklamasını devreden çıkarmak üzere hazırladığı küçümseyici çalışmanın girişinde kullanılmıştır. Ne var ki, bu tezin Simone'un saldırdığı basitlikteki bir versiyonunun herhangi biri tarafından dile getirildiği kuşkuludur. Kuzey Rönesans'ını büyük ölçüde İtalyan değerlerinin "nakli" açıklama çabasındaki girişimlerin daha ılımlı ve berrak bir incelemesi için bkz. Ferguson, 1948, s. 253-89). Fransız Rönesans'ının tarihyazımı üzerine özel bir inceleme için, bkz. Hornik, 1960.

dar ileri gider (Simone, 1969, s. 57). Bu bir parça hayal mahsulu gibi dursa da, on dördüncü yüzyıl Avignon'unun –ki bizzat Petrarca burada on beş yıla yakın bir süre yaşadı– hümanist kültürü ile çok daha sonra Paris Üniversitesi'nde *studia humanitatis*'in serpilip gelişmesi arasında bir dizi bağlantı olduğuna kuşku yok. Doğrudan bağlantılardan birini Guillaume Fichet'nin kariyerinde görebiliriz. Fichet 1453'te Paris'e ders vermeye gitmeden önce Avignon'da eğitim gördü, erken dönem akademik eğitimi sırasında Petrarca'nın eserleri ile yakından tanıştı ve bu eserlerden bazılarını kendi kullanımı için tercüme etti (Renaudet, 1953, s. 83; Simone, 1969, s. 148). Bu geleneksel açıklamada –Simone'un göz ardı etme eğiliminde olduğu– bir başka güçlük de, Rönesans öncesi sanat ve edebiyatta daha sonra seçik bir biçimde İtalyan olarak görülecek olan birçok unsurun aslında on üçüncü yüzyıl sonları, on dördüncü yüzyıl başlarında Fransa'dan ithal edilmiş olmasından kaynaklanır. Erken dönem hümanist şiirde Fransız etkileri işbaşındadır: Petrarca'nın ve taklitçilerinin Provençal temaları ve tekniklerini kullanımına sıklıkla değinilir (Nordström, 1933, s. 160-2). *Duecento* resim ve heykel sanatının en büyük eserlerinin bazılarında da benzer etkilerin izi sürülebilir: Duccio da Pisano da Fransız Gotik modellerine büyük ölçüde borçlu gibi görünmektedir. Gördüğümüz üzere, Rönesans İtalya'sının kendine has retorik kültürünün bile Fransız kökleri vardır: Görünüşe göre, on üçüncü yüzyıl sonunda *Ars Dictaminis*'in karakterindeki çok önemli gelişim –kuralların telkininden klasik otoritelerin incelenmesine geçiş– büyük ölçüde Fransız Katedral okullarının uzun erimli öğretim gelenekleri üzerinde yükselmiştir (krş. Nordström, 1033, s. 58-70).

Öte yandan şu da kabul edilmelidir ki, Rönesans kültürünün kuzey Avrupa'daki etkisinin en güçlü olduğu on altıncı yüzyıl başında bile, kuzey hümanistleri çoğu durumda bir ölçüde aşina gelen, yani kendi çok farklı deneyim aralıklarına massedilebilir görünen fikirleri almaya açıktı. Bu durum, İtalyan hümanist toplumsal ve siyasal düşüncesinin alımlanışında gözlemlenebilir (Hyma, 1940, s. 11-17). Belirttiğimiz üzere, temel İtalyan siyaset teorisi geleneğinin her zaman özel bir ciddiyetle ele aldığı iki kalıcı mesele vardı: siyasi özgürlüğün muhafaza edilmesi gerekliliği, mevcut paralı orduların hakim durumda olmasının özgürlüğe bir tehlike arz ediyor oluşu. Ama bu temaların hiçbiri kuzey hümanistlerinde bir çağrışım yapmaz. Yöneticilerinin çok büyük ulusal ordular besleme kapasitesi göz önüne alındığında, mevcut olduğu iddia edilen paralı askerler sorununu o kadar da anlamlı görmedikleri söylenebilir. Fransa, Almanya ve İngiltere'nin post-feodal ve monarşik kurumları da göz önüne alındığında, aşikar ki, İtalyanların *libertas* takıntısını anlamlandırmaları yahut Cumhuriyetçiliğin en iyi hükümet biçimi olarak görülmesi gerektiği yönündeki buna eşlik eden eğilimle duygudaşlık içine girmeleri ko-

lay olmadı. Sonuç olarak, bu kaygıların ikisinin de kuzey hümanistlerinin en ateşli İtalyacılarının bile pek dikkatini çekmediğini görüyoruz.

Bazı tarihçiler bu nedenle, kuzey Rönesans'ının kısmen bile olsa İtalyan fikirlerinin on beşinci yüzyıl boyunca artan bir şekilde yayılmasıyla açıklanabileceği fikrini reddederler. Örneğin Bush, "İngiliz hümanizminin gerçek karakteri"nin izlerinin on ikinci yüzyıla dek sürülebileceğini, daha sonraki tarihlerde İtalyan ilminin ithalinin bu önceden mevcut kültürü "ancak olgunlaştırmış ve pekiştirmiş" olduğunu ileri sürdü (Bush, 1939, s. 47-9, 71). Nordström ise İtalyan Rönesans kültürünün, köken olarak "Alplerin kuzeyinde oluşan," ilk ve "en şanlı" merkezini Fransa'nın oluşturduğu, İtalya'da çok daha sonra, ancak türemiş bir formuyla beliren bir geleneğin "düpedüz devamı"ndan pek de başka bir şey olmadığını söyleyecek kadar ileri gitti (Nordström, 1933, s. 12-13).

Ne var ki, aşikar bir olgunun, İtalyan hümanizminin on beşinci yüzyıl süresince Fransa, Almanya ve İngiltere'ye naklinin kuzey Rönesans'ının hem zamanlamasını hem de karakterini belirlemede başrol oynadığı olgusunun inkar edilmesi neredeyse kasıtlı bir yanlış yönlendirme gibi duruyor (krş. Kristeller, 1962b, s. 14). Bu elbette bizatihi kuzey hümanistlerinin fikriydi. Erasmus, 1489'da Cornelius Gerard'a yazdığı bir mektupta tutumlarını özetler. "Barbarlığın inatla artışı"nın yüzyıllardır acı verdiğinden ve insanların "eskilerin kaidelerine sırtlarını döndüğü" bir çağda yaşamaktan şikayet eder. Ama şimdi, "iyi Lorenzo Valla'mız"ın ve öğrencilerinin İtalya'da "hayranlık verici, alimane bir uygulaması"nı yapması ile, beşeri bilimlerin tam bir bilgisine yeniden kavuşmuş durumdayız; bunun sonucu olarak da, nihayet, ihmal edilen tüm o eski yazarları ve eserlerini "kullanıma geri sokmak" mümkün hale gelmiştir (s. 40). Bu iddiaların hümanistlerin o tipik kendini övme tavrından başka bir şey olmadığını düşünmek de mümkün. Ama takip eden bölümlerin temel tezi, böylesi bir cevabın yanıltıcı olacağını söylüyor. Pek çok nitelemesi eksik olsa da, kuzey Rönesans'ının şu geleneksel açıklamasının temelde doğru olduğu öne sürülecek: Kuzey hümanistleri, hem teknik ilim çalışmalarında hem sosyal ve siyasal hayata yönelik genel görüşlerinde, *quattrocento* İtalya'sı hümanistlerinin halihazırda geliştirmiş olduğu kavramlar ve teoriler dizisine kritik bir biçimde bağımlıydılar.

Hümanizm ve Hukuk İlmi

İtalyan Rönesans kültürünün, on altıncı yüzyıl başında kuzey hümanistlerinin giderek daha çok ilgisini çeken bir veçhesi, hümanizmin teknik çekirdeğiydi: ayrıntılı filolojik ve tarihsel eleştiri tekniklerinin antik dünyanın metinlerine uygulanması girişimi. Sonuçta ortaya çıkan hikaye, kısmen klasik ilim uğraşının öyküsüne aittir. Celtis de Pirckheimer da Almanya'da Yunanca ve Latince

klasiklerin editörleri olarak ünlendiler, Linacre Aristoteles çevirileriyle İngiltere'de bununla karşılaştırılabilir bir seçkinliğe erişti, Budé ise 1529 yılında *Yunan Dili Üzerine Yorumlar*'ını yayımlamasıyla birlikte Fransa'da eşsiz bir şöhrete kavuştu (Sandys, 1964, II, s. 170, 226-7, 260). Bu isimler bu türden edebi ve felsefi elyazmalarıyla ilgilenmenin yanı sıra antik dünyadan iki farklı metin kümesiyle de meşgul oldular; her iki küme de, yeni hümanist ilim kanonuna göre incelendikleri zaman on altıncı yüzyıl siyasi düşüncesi üzerine çok derin bir etki yapmaya yazgılıydı.

Dikkatlerini öncelikle, özellikle de Jüstinyen devrinde nihai olarak kanun metni haline geldikleri haliyle Roma hukuku metinlerine yönelttiler.[7] Gördüğümüz üzere, İtalyan hümanistleri –özellikle de Lorenzo Valla– hukukla, skolastik düşünceye karşı yürüttükleri kampanyanın bir parçası olarak ilgileniyordu. Medeni Kanun'un yorumuna yönelik ortodoks skolastik yaklaşıma, her şeyden önce de hukukçunun temel hedefinin yasanın metnini mevcut hukuki koşullara mümkün olduğunca sıkı bir biçimde uyarlamak olduğu yönündeki kasıtlı olarak tarih dışı varsayıma meydan okumak istiyorlardı. Bu metodolojiyi barbarca ve cahil olarak niteliyor, Kanun'un hakkını gerçekten verebilmek için, metninin onlara ait tarihsel ve filolojik metinler ışığında ele alınması gerektiğinde ısrar ediyorlardı. Bu yaklaşımım uygulanması, hümanistlerin yeni ve daha tarihsel düşünen bir hukuk bilimine bir dizi temel önemde katkılar yapmaları sonucunu doğurdu.

İlk ve en yıkıcı darbelerinden biri, Lorenzo Valla'nın Konstantin Bağışı denen şeyin sahte olduğunu kanıtlamasıydı. Bağış'ın, İmparator Konstantin'in Roma Piskoposu Silvester'e verdiği bir yasal belge olduğu iddia ediliyordu; bu belgeye göre Piskopos, dört İmparatorluk patriğinin üstü, batı Avrupa'nın bütününün hakimi oluyordu. Belgenin menşei konusunda daha önce de ara sıra bazı kuşkular belirtilmiş olsa da, Papalık yüzyıllar boyunca belgenin gerçek olduğunu savunmayı başarmakla kalmadı, dünyevi otorite konusundaki en kapsamlı iddialarını da Konstantin bağışının sözde niteliğine dayandırdı. Valla'nın 1440'da belgeyi incelemesinden sonra bu iddiaların dayanaksız olduğu nihai olarak gösterilmiş oldu. Valla'nın karşı çıkışının bir kısmı, İmparator'un böyle bir bağış yapma yetkisinin, Papa'nın da bu bağışı kabul etme hakkının olmadığı yönündeki hukuki kanaate dayanıyordu. Ama Valla'nın kendisinin de en önemli gördüğü iki argümanın ikisi de çok daha ayrıntılı ve teknik nitelikteydi. İlki, bir filolojik kanıta dayanıyordu. Bağış'a göre, İmparator "bütün satraplarımız"ın yanı sıra Roma halkını "Roma Kilisesi'nin tebaası" yapmayı kabul ediyordu (s. 34). Ama Valla'nın küçümseyerek gözlemlediği gibi, bunun anakronik olduğu gün gibi ortadaydı: "Roma konseyinde herhan-

---

[7] Bu bölümde Kelley, 1970'in giriş bölümlerindeki hümanist hukuk biliminin kökenlerine dair parlak incelemeye büyük ölçüde borçlu sayılırım.

gi birine satrap dendiğini duyan var mı?" (s. 35). Birkaç sayfa bu durumun saçmalığıyla eğlenen Valla, kronolojiye ilişkin basit bir hususa dayanan ikinci argümanına geçer. Bağış, Papa'nın Konstantinopolis patriğinin üstü olduğundan bahseder. Ama bu "daha bile saçma" bir anakronizmdir: Bağış'ın yazıldığı söylenen zamanda "orada bir patriklik falan yoktu, bırakalım onu, bu adı taşıyan, kurulmuş, hatta tasarlanmış bir Hıristiyan şehri bile yoktu" (s. 39). Böylece Valla –epey bir velvele ve nidadan sonra– tereddüt etmeden Papalığın dünyevi hakimiyetinin herhangi bir tarihsel olgu temeline dayanmadığı sonucuna ulaşır.

Valla aynı zamanda bazı eleştiri tekniklerini Roma hukuku şerhlerine uygulamanın da öncesiydi (Kelley, 1970, s. 39). Hukukçulara yaptığı temel saldırı, en önemli eseri *Latin Dilinin İncelikleri üzerine Altı Kitap*'ın son kısmında yer alır. İlk beş Kitap, çeşitli Latince ifade ve cümle kuruluşlarının doğru kullanımını açıklamaya ayrılmıştır ve Romalı yazarların en iyilerinden –özellikle şiirde Virgilus'tan, nesirde Cicero'dan– alınmış çok sayıda misal barındırır. Bunların ardından gelen altıncı Kitap ise bu insanı ezen klasik bilgelik gösterisini, daha sonra, daha dekadan dönemlerde Latince yazmaya devam edenlerin yaptığı bir yığın hatayı teşhir etmek için kullanır. Bu yükselen barbarlık dalgasına yapılan en utanç verici katkıların birçoğunun failinin hukukçular olduğu gösterilir. Modestinus *Lex Julia*'nın Latincesini yanlış anladığı için fırçalanır; Marcus ve Ulpian, hukuki vasiyetler konusunu ele alırken bir dizi anlamsız ayrım getirdikleri için kınanır; Paulus'un, özellikle de atalar ve miras konusunu tartışırken kullandığı hukuki sözcük dağarcığı "ne akla ne kullanım güzelliğine" sığmadığı için tek kalemde silinip atılır (s. 218, 224, 230).

Valla'nın "hukuki hümanizm" kavramı, çok geçmeden, bir sonraki kuşağın önde gelen üç alimi tarafından genişletildi. 1480'de Floransa'da Yunanca Profesörü olan Angelo Poliziano (1454-94), *Derlemeler Kitabı*'na [*Book of Miscelanies*], Justinyen Kanunları'nın ilk kez yeni hümanist tekniklere göre çözümlendiği beş bölüm dahil etti (Kelley, 1970, s. 48). Poliziano'nun dostu ve öğrencisi Pietro Crinito (1475-1507), Digest'in hukuk terimlerinin anlamıyla ilgilenen bölümüne bir şerh (kayıp) yazdı (Kelley, 1970, s. 42). Çalışmalarını Roma'da, Valla'nın yönetiminde yürüten Giulio Pomponio (1428-97) Valla'nın metodoojisinin hem tarihsel hem felsefi boyutlarını öne çıkararak bir *Roma Tarihi Özeti* ve bunun yanında *Roma'nın Yargıçları, Yasaları ve Rahipleri*'ni ele alan tarihsel bir analiz hazırladı (Cosenza, 1962, s. 1458-9).

O döneme kadar Valla ve öğrencilerinden nefret eden bir dizi hukuk uygulayıcısı, Valla'nın eleştirilerinin haklılığını kabul etmeye ve onun yeni tekniklerini uygulamaya başlayınca, hukuksal hümanizm ilk zaferini kazanmış oldu. Bu dönüşümü ilk geçirenlerden biri Mario Salamonio idi. Valla'nın Konstantin Bağışı üzerine çalışmasına nasıl itiraz ettiğini ve *Roma Patrisyenlerinin Egemenliği* eserindeki diyaloglarda Pomponio'nun bulgularını

tartıştığını görmüştük. Andrea Alciato'nun (1492-1550) aynı yaklaşımı benimsemesi daha da önemliydi. Alciato aslen geleneksel bir hukuk eğitimi almış, 1508'de Pavia'da eğitimine başlamış, 1511'de Bologna'ya taşınmış, daha sonra memleketi Milano'ya dönerek avukatlık yapmaya başlamıştı (Viard, 1926, s. 36, 40). Ancak, bu geçmişe rağmen, özünde hümanizme olan bağlılığı hacimli hukuk eserlerinin hemen her sayfasında aşikardır. Bu durum, en açık biçimiyle, *Hukukun Fazla Süsleri* başlıklı olgunluk dönemi incelemesinde görülür; gündelik dilde yazılmış on iki kitaplık bir şerhler dizisi olan eserin ilk üç kitabı 1536'da, sonraki yedi kitabı 1544'te, son iki kitabı 1551'de yayımlanmıştı (Viard, 1926, s. 91). Alciato, meslekten bir hümanist olarak değil de bir avukat olarak Bartolus ve diğer önde gelen Post-Glassator'lara yönelik hürmetini korur; onlarla ayrı düştüğü zaman bile "yetkelerinin etkisi altında olduğu"ndan bahseder (II, s. 319). Keza, Valla'nın ehil bir filolog olduğuna kuşku olmamakla birlikte, hiçbir şekilde hukuk hakkında engin bilgiye sahip olmadığını; her halükarda, skolastik hukuk ilminin saçmalık derecesinde histerik bir eleştirmeni olduğunu belirtmek için epey zahmete girer (II, s. 321). Ancak, Alciato'nun, hümanizm kültürüne kendisinden önceki bütün hukukçulardan daha sempatik yaklaştığına -ve bu kültürü özümsediğine- kuşku yoktur. Hukukçuların sağlam bir *studia humanitatis* temeline ihtiyaç duyduğu noktasında ısrar eder; Valla'nın şerhlerinden ve metinsel düzeltmelerinden epey faydalanır; her şeyden önce de, "Digeste'yi ilk kez günışığına çıkaran" adam olan Poliziano'yu övgülere boğar (II, s. 294, 303-4, 317; karş. Kelley, 1970, s. 93).

Hümanist tekniklerle çalışan ve üstüne çok daha kapsamlı bir hukuk anlayışını ekleyen Alciato, onların bir parça parçalı kavrayışlarını geliştirerek hukuk bilimine yönelik yeni bir sistematik yaklaşım yaratmayı başardı. Önce Poliziano'nun Jüstinyen Kanunlarını tarihsel bir belge olarak ele alma girişimine yöneldi; 1515 yılında Kanun'un son üç kitabına yönelik şaşırtıcı bir öngörüyle kaleme aldığı *Kısa Kenar Notları*'nı yayımladı (Viard, 1926, s. 43). Burada mevcut şerhlere yeni şerhler düşmek şeklindeki geleneksel skolastik yöntemi bütünüyle bir kenara bıraktı. Bunun yerine, metnin kendisine mümkün olduğunca yakın bir gözle odaklandı, metnin kesin anlamını açığa çıkarmak için Latince edebiyatın yanı sıra -Pindarus, Hesiodos ve Tukididis de dahil olmak üzere- Yunanca bilgisini kullandı; hatta, kabul edilen elyazmalarındaki aşikar bozulmalara Valla tarzında bir dizi tahmini düzeltme önerdi (II, s. 98, 102, 115). Ardından, Crinito'nun hukuk terminolojisi üzerine çalışmasını geliştirerek yola devam etti; 1520 yılının başlarında Digeste'nin "Sözcüklerin Anlamı Üzerine" başlığını kapsamlı bir biçimde inceledi (Viard, 1926, s. 61). Son olarak, Pomponio'nun hukuk makamlarına ilişkin dile getirdiği sorunlarla ilgilenerek, antik Roma yargıçları konusunda kısa bir inceleme yazdı; İmparatorluğun gerek doğu gerek batı vilayetlerinde çeşitli dönemlerde tesis edilen

bütün "medeni ve askeri rütbelerin" kapsamlı bir listesini de bu çalışmaya dâhil etti (II, s. 503-19).

On altıncı yüzyılın ilk on yılları bu yeni tekniklerin ilk kez kuzey Avrupa'ya nakledilmesine tanık oldu. Yeni yaklaşımın en çok coşkuyla karşılandığı yer Fransa'ydı; Alplerin kuzeyinde hukuksal hümanizmin en erken ve en büyük manifestosunu yazan önde gelen Fransız hümanisti ise Guillaume Budé (1467-1540) oldu. Budé 1501'de ve sonra 1505'te İtalya'ya yolculuk etti, Crinito ile Floransa'da çalıştı, Poliziano'nun 1494'te ölümünden sonra geride bıraktığı değerli Digeste defterlerini inceledi.[8] Bu incelemelerin sonucu, skolastik hukuk bilimine ateşli bir polemikle saldırıya geçtiği 1508 tarihli *Pandekt'lere Kenar Notları* oldu. Bu çalışma Valla ile takipçilerinin araştırmış olduğu hem tarihsel hem filolojik yöntemleri parlak bir biçimde geliştiriyordu. Budé her şeyden önce Kanun'a yönelik bir dizi yorumu [*gloss*] itibarsızlaştırarak, bunların sıklıkla metinsel bozulmalara uğradığını ya da Roma hukukunun bazı anahtar terimlerinin anakronik yanlış anlaşılmaları temel aldığını göstermeyi başardı (örn. s. 388-9; krş. Franklin, 1963, s. 20-1). Öte yandan, Kanun'a homojen bir yasa külliyatı olarak bakma yönündeki çok genel eğilimi sorgulamaya başlayarak Kanun'un içeriğinin aslında antik Roma tarihinin birbirinden çok ayrı dönemlerinde bir araya getirildiğini tanıtladı (krş. Franklin, 1963, s. 22-3). Bunun sonucu, bizatihi Bartolusçu metodolojinin o zamana dek kuzey Avrupa'nın hukuk okullarında hiç sorgulanmamış olan temellerine karşı bir meydan okuma oldu. Budé, Kanun'a bir *ratio scripta*, 'yazıya geçirilmiş akıl', yani, hukukun dolaysız biçimde geçerli kaynağı olarak davranmak yerine; antik dünyadan gelen herhangi bir metin, yani hümanist hermenötiğin yeni üslubuna göre yorumlanması ihtiyacı hasıl olan dışarlıklı bir belge olarak davrandı.

Kuzey Avrupa'nın hukuk okulları yeni yaklaşıma taviz vermeye başlayınca, hukuksal hümanizmin gelişiminde karar verici önemdeki bir sonraki aşamaya ulaşılmış oldu. Teslim bayrağının çekilmesinin ilk işaretleri 1518'de, Alciato'nun Fransa'da bir Profesörlük unvanını kabul etmeye davet edilmesiyle verilmiş oldu. Alciato Avignon'da ders vermeye başladı; 1529'da Bourges Üniversitesi'ne geçti (Viard, 1926, s. 49-63). *Medeni Hukukun Paradoksları* çalışmasında kendi kendine düzdüğü methiyeye göre, böylece, "son bin yıldır gerçekten klasik bir biçimde Medeni Hukuk dersi verecek ilk adam" oldu (III, s. 6). Alciato'nun zaferi öyle kısa süreli de değildi. Bourges'un hukuk çalışmaları alanında uluslararası bir merkez olarak ününü o derece artırmayı başardı ki, uyguladığı hümanist yöntemler yalnızca *Mas docendi Gallicus*, yani Fransız hukuk öğretme yöntemi olarak bilinir oldu. Verdiği derslerin ünü, önemli bir

[8] Bu defterler aslında Crinito'ya miras bırakılmıştı. Bkz. McNeil, 1975, s. 19. Budé'nin çalışmalarının geçmişi, Franklin'i (1963, s. 18-20), hukuksal hümanizmini başta gelen öncüsünün bizzat Budé olduğunu ima etmek gibi bir parça yanlış bir sonuca götürür. Ancak, Franklin'in yine de çok değerli tartışmasına ben de borçluyum.

öğrenci ve takipçi grubu çekti, ki bunların arasında on altıncı yüzyıl Fransa'sının belki en büyük dört hukukçusu olan Le Douaren, Doneau, Baudouin ve Cujas da vardı (krş. Kelley, 1970, s. 101-2).

Aynı vakitlerde, hukuksal hümanizmin yöntem ve keşifleri, Almanya'da da neredeyse buna denk bir coşkuyla kabul görecekti. Hümanistlerin müttefiki, Kilise'nin sert eleştirmenlerinden biri olan Ulrich von Hutten'ın (1488-1523) yazıları bunun erken ve renkli bir örneğini sunar. 1517'de Bologna'da öğrenim gören Hutten'a Valla'nın Konstantin Bağışı'nı teşhir ettiği metnin bir nüshası gösterilmişti (Holborn, 1937, s. 81, 85). Hemen yanına bunu da alıp Almanya'ya döndü, metnin ilk basılı örneğini gerçekleştirdi. Metni ironik bir üslupla Papa'ya ithaf ederken ona etrafının yalancı ve ikiyüzlülerle çevrili olduğu uyarısını yaptı (Holborn, 1937, s. 129). Bu jest yalnızca popüler olmakla kalmadı, adeta bir patlama yarattı: Luther, bizzat, Hutten'ın yaptığı basımı okurken, "Romanistlerin karanlığını ve hilelerini" ve onların yalanlarına karşı mücadele etme ihtiyacını her zamankinden daha çok hissetmiş olduğundan bahseder (Fife, 1957, s. 472).

Ne var ki, Fransa'da olduğu gibi burada da hukuksal hümanizmin gerçek zaferi bu yaklaşımın hukukçular tarafından kabulü ve sonrasında, Alman hukuk okullarının müfredatına dahil edilmesiyle gerçekleşti. Bu dönüşümde kilit rolü oynayan Ulrich Zasius (1461-1536), Freiburg Üniversitesi Medeni Hukuk Kürsüsü'nün başında otuz yıl boyunca kalan bir isimdi. Alciato gibi Zasius da bir dereceye kadar Bartolusçu bir çerçevede kalmaya devam etti, büyük Ortaçağ hukukçularına belli bir düzey hürmet gösterdi, önemli noktalarda onların otoritesine başvurmaya devam etti. Ama *studia humanitatis*'e olan hayranlığını da daima güçlü bir şekilde vurguladı. Hatta, Cicero'ya atfedilen *Halk Önünde Konuşma Teorisi*'ne yüz sayfalık bir şerh yazdı; bu yoruma eklediği retorik sanatlarını öven bir girişte Erasmus'u ve (aşırı yurtsever bir şevkle) Ulirch von Hutten'ı bu sanatın bizzat Cicero'yla kıyaslanabilecek değerde iki modern uygulayıcısı olarak saptadı (c. V, s. 382). Dahası Zasius'un kendisi de, olgunluk dönemi hukuk metinlerinde, yeni hümanist tekniklerin coşkulu bir uygulayıcısı olarak ortaya çıktı. Bu bağlılığın yansımalarından biri, yorumlara [*gloss*] ve şerhlere olan eski moda düşkünlüğün yerine *Kanun*'un kesin filolojik anlamının elde edilmesi ihtiyacına yaptığı vurguydu. *Hükümler* kitabının başlarında bir yerde iddia ettiği üzere, "metin kendisini bize açıkladığı zaman, yorumlara ihtiyacımız kalmaz; yasa metninin kendisi elimizdeyken, kuşkuya düşemeyiz" (c. VI, s. 48). Aynı bağlılığın bir başka göstergesi de, Pomponio'nun daha evvel hukuk kurumlarının incelenmesine tarihsel bir yaklaşım gerektiği yönündeki fikrini geliştirmesiydi. Ancak bu kez Zasius, İtalyan öncellerinin çalışmalarının çok daha ötesine geçti. Roma'nın ilk yasa koyucularının niyetlerini geri kazanmanın bir aracı olarak Roma kurumlarının bağlamını yeniden inşa etmeye yönelik tipik hümanist projeyle uğraşmaya

başladı. Ama aynı zamanda bizatihi hukukun doğasına dair daha genel bir teoriye ulaşmak için tarihsel kanıtları da kullanıma soktu (Kelley, 1970, s. 90). Bütün hukuk sistemlerinin her zaman akıl kadar pratiğin de ürünü olduğunu; bu yüzden de böyle bir sisteme kıymet biçerken, *Hükümler*'de sık sık bahsettiği gibi, örf ve adetlerin sesinin hukukun "sahici bir aracı" olduğunu kabul etmek gerektiğini; "örfün yetkesi"nin "çok büyük bir kuvvete sahip" olduğunu ileri sürdü (c. VI, s. 477, 535). Bu güçlü bir biçimde tarihselci görüşün özel önemi, Zasius'u çok geçmeden Rönesans'ın hukuk bilginlerinin en önemli muharebe alanlarından biri haline gelecek sorgulama hattını başlatmaya yöneltmesindeydi. Bu, dirliklerin [*fief*] kökeni ve gelişiminin, bunun sonucu olarak da Ortaçağ Avrupa'sında feodal yasanın ortaya çıkışının incelenmesiydi. *Dirlikler Örfü* isimli temel incelemesiyle bunların kurulması, veraseti ve temlikinin izini süren Zasius, böylece, hümanist hukuk bilimi tekniklerini antik Roma dışındaki bir hukuk sistemine ilk uygulayan medeni hukukçulardan biri oldu (krş. C. IV, s. 243-342).

İtalyan hukuksal hümanizminin bu şekilde kuzey Avrupa'ya yayılıp gelişmesi, çok geçmeden hem siyaset hem hukuk düşüncesi üzerine derin bir şekilde etki etmeye başladı. Hümanistlerin başarıları -hem burada hem de klasik antikitenin *rapprochment*'ıyla ilgili diğer bütün alanlarda- paradoksal olarak, canla başla anlamaya çalıştıkları antik metinlerle kendileri arasında tarihsel bir mesafe olduğu hissini güçlendirmekteydi. Jüstinyen Kanunları, "yazılı akıl" olarak, dolayısıyla da hukukun dolaysız uygulanabilecek bir kaynağı olarak görülmek yerine, hümanistlerin filolojik bakışlarının dikildiği "yıpranmış bir yadigar"dan biraz ötesi -çok uzun süre önce yitip gitmiş bir İmparatorluk için tasarlanmış gevşek kurulu, kötü aktarılmış bir fermanlar dizisi- olarak görülür oldu; erken modern dönem Avrupa'sının çok farklı hukuksal ve siyasal koşullarıyla çok az ilgili yahut bütünüyle ilgisiz bir şeydi (krş. Kelley, 1970, s. 67). Bu sıra dışı biçimde huzursuz edici keşfin içerimleri, on altıncı yüzyılın sonraki kısmında, sayısı giderek artan bir grup hukuk ve siyaset kuramcısı tarafından iki oldukça farklı yönden takip edildi; her iki halin de modern siyaset düşüncesinin sonraki evrimi üzerinde önemli sonuçları oldu. Öncelikle, bir dizi hukukçu, hümanistlerin Roma hukuku ve feodal hukuk incelemelerinde kullandıkları yöntemlerin diğer bilinen bütün hukuk sistemlerine de aynı şekilde uygulanabileceğini, öyle ki sonunda evrensel ve karşılaştırmalı bir hukuk bilimi temelinde bilimsel bir siyaset teorisinin kurulabileceğini düşünmeye başladı. Jean Bodin'in *Devletin Altı Kitabı*'nı yönlendiren tutku buydu; daha sonra göreceğimiz üzere, on altıncı yüzyılda yazılmış en orijinal, en etkili siyaset felsefesi eseri, bunun sonucu olarak ortaya çıktı. Roma Hukuku'nun dolaysız yetkisinin tahtından indirilmesini başka ve daha da radikal bir etkisi, hukuki ve siyasi tartışmaların yürütüleceği yeni bir kuramsal temel kümesi ihtiyacının dile getirilmesi oldu. O zamana kadar,

Jüstinyen Kanunları'nın "yazılı akıl" olduğu fikri, skolastik felsefeye atfedilen yüksek prestijle birlikte, doğru aklın kavramlarının ve doğa yasasının hukuk, yükümlülük ve adaletin çözümlenmesinde evrensel bir mihenk taşı olduğu anlamına geliyordu. Ancak, Roma Hukuku'nun *ratio scripta* oluşuna yöneltilmiş saldırıyla birlikte, siyasi savların temelleri üzerinde bu denli bir uzlaşı durumu çözülmeye başladı. Bunun ardından, özellikle de bizzat hukukçular arasında ortaya çıkan bir başka fikir de, kuzey Avrupa'nın bildiği tek yerli hukuk biçimi tek tek ülkelerin örfi hukuku olduğu için, bunların sistematikleştirilmesi ve hukuki yükümlülükler ve hakların uygun biçimde dağıtımının yegane alternatif temeli kılınması gerekliliğiydi. Böyle bir görev söz konusuysa, aşikar ki, bir sonraki adım, menşelerinin ve kayıtlarının bütünüyle anlaşılabilmesi için, bu örf ve adetler hukukunun bir dizi ayrıntılı tarihsel araştırmanın konusu yapılmasıydı. Bu da, hukuki ve siyasi ilkelere dair tartışmaların giderek tarihsel teamüllere dair bir tartışmaya çözünmesi anlamına geliyordu. Buna bağlı olarak, tarih ideoloji haline geldi: siyasal savlar, giderek daha fazla, çeşitli "antik kuruluş"ların var olduğu iddia edilen emirleri hakkında rakip tezlerin sunulması temelinde yürütülür oldu.[9] Daha sonra göreceğimiz üzere, siyasal savların temelindeki bu kayma -doğa kanunlarına başvurunun geçmişe başvuruyla tamamlanması, hatta ikame edilmesi- on altıncı yüzyılın ilerleyen kısımlarında devrimci ideolojilerin oluşumunda hayati bir rol oynamaya başladı. Bodin'in siyaset bilimi kavramını ve erken modern dönem siyaset düşüncesindeki bu en etkili hattın temellerini anlamak istiyorsak, hukuksal hümanistlerin çalışmalarıyla işe başlamamız gerekir.

Hümanizm ve Kutsal Kitap İncelemeleri

Hümanistlerin yeni filolojik teknikleri kullanarak incelemeye başladığı diğer ideolojik öneme sahip antik metin İncil'di. Onları öncelikle İncil tefsir ve şerhlerinde yeni bir yaklaşım benimsemeye yöneltti bu. İncil'i yorumlamanın ortodoks skolastik yöntemi, genellikle, bir takım genel dersler ya da inanç doktrinleri çıkartmak amacıyla, bir dizi pasajı birbiriyle ilişkilendirmek şeklini alagelmişti (krş. Duhamel, 1953, s. 495-6). Bunun aksine, hümanistler, her doktrin ya da savın kesin tarihsel bağlamını ele geçirmeye çalıştılar. Bu yaklaşımlarının erken ve çarpıcı bir örneği, Floransalı hümanist Aurelio Brandolini'nin (1440-98) *İbranilerin Kutsal Tarihi* eseridir (Cosenza, 1962, s. 337). Brandolini'nin hedefi, eserine koyduğu alt başlığa göre, "İncil adını verdikleri kitaptan ve Josephus'tan yola çıkarak Yahudilerin kutsal tarihinin bir

---

[9] Bu değişimin en iyi tasvirlerinden biri için bkz. Kelley, 1970, Bölüm I ve II. Tarihin, özellikle de İngiliz devrimi sırasında, ideoloji olarak kullanılmasının gelişim anatomisini çıkarmaya yönelik bir girişim için, bkz. Skinner, 1965. Bütün bir "antik kuruluş" sorununu en iyi inceleyen çalışma için bkz. Pocock, 1957.

özeti"ni sunmaktı (Trinkaus, 1970, s. 601). Öyküden alegorik anlamlar ya da genel bir ahlak çıkartma girişiminden bütünüyle kaçınır, bizi "barbarlığın sislerine" sarmaktan başka hiçbir şeye yaramayan "mini mini yorumlar"a dair bütün skolastik kaygıları bir kenara bırakır (Trinkaus, 1970, s. 608-9). Brandolini'ye göre Eski Ahit temelde bir kroniktir, tarihsel açıdan yaklaşılması gereken bir eserdir, başka yetkelere başvurarak vurgulanmalı, gerekiyorsa düzeltilmeli, hatta daha revaçta olan hümanist bir üslupla yeniden yazılmalıdır (krş. Trinkaus, 1970, s. 602-4).

Kuzey hümanistleri arasında bu yeni yaklaşımın en erken ve en büyük savunucusu John Colet'ti. 1496'da İtalya'dan dönüşünden iki yıl kadar sonra, Oxford'da, *Aziz Pavlus'un Romalılara Mektubunun İzahı* [*An Exposition of St Paul's Epsitle to the Romans*] başlığı altında verdiği derslerinde, çok geçmeden Luther Reformasyon'unun karakteristik özelliği haline gelecek olan İncil'in *ipsissima verba*'sına dair kaygının her şeyin önüne geçmesi durumunu önceden haber verir. Colet, metinden genel doktrinler çıkartma kaygısı duymaz; herhangi bir skolastik otoriteden bahsetmez; bunun yerine bütün dikkatini, sözlerin ilk olarak telaffuz edildiği kesin tarihsel bağlamı inceleyerek Aziz Pavlus'un kastettiği anlama ışık tutmaya çalışır. Bu durum karşısında, (Rice'ın yaptığı gibi) Colet'in bu derslerdeki genel görüşünün onu "Rönesans hümanizmi"nden "açık bir biçimde ayırdığını" düşünmek, neredeyse sapkınlık gibi durmaktadır (Rice, 1952, s. 141). Colet'in izahında Aziz Pavlus'a özgü vurguların açıklanması -neredeyse örtbas edilmesi- kaygısı, görünüşe göre, gerek yöntemi gerek tonu itibariyle kuşkuya yer bırakmayacak denli hümanisttir. Buna bir örnek Havari'nin, insanın hiçbir şey, Tanrı'nın her şey olduğunu ifade ettiği pasajın ele alınmasıdır. Colet'in yorumu, o dönemde Roma yurttaşları arasındaki ihtilafın ve Aziz Pavlus'un "küstahlık ve gururu ortadan kaldırma" kaygısının oluşturduğu arka plana dikkat çekme temeline yaslanır (s. 58). Aynı yaklaşımın daha da ayrıntılı olarak kullanıldığı bir başka nokta da, XIII. Bölüm'de tam bir politik edilgenliğin öğütlendiği meşhur pasaja yaptığı yorumdur. Bu da Emperyal Roma'da hakim olan siyasal koşullarla açıklanır. Colet, o dönemde, "değişken bir yaradılışa sahip bir adam" olan Claudius'un İmparator olduğuna dikkat çeker; faaliyetlerinden rahatsız olursa henüz çocukluk çağında olan Kilise'yi yok etme fırsatını kaçırmayacak biridir (s. 94). Bu yüzden de böylesi güçlü "düşmanlar ve hasımlar" karşısında Aziz Pavlus'un "basiretli davranma" ihtiyacına yaptığı vurgunun o koşullarda "tam zamanında" yapıldığını söyler. Colet, bu doktrinin istisnai biçimde katı görünebileceğini, ama onun dile getirildiği koşulları bildiğimiz zaman, Aziz Pavlus'un böylesi ihtiyatlı bir tavsiyeyle "büyük bir düşüncelilik ve basiret" gösterdiğini kabul etmemiz gerektiği sonucuna varır (s. 95).

Hümanistlerin Kutsal Kitap incelemelerine getirdiği ikinci ve nihai olarak daha önemli bir yenilik de, onlara özgü filolojik teknikleri, antik Yunanca ve

İbranice metinlerin yeni ve daha kesin çevirilerini üretmek üzere uygulamalarıydı. Burada en önde yürüyen öncü yine, 1449 yılında *Yeni Ahit'e Şerhler* adı altında önemli bir dizi yaratan Lorenzo Valla'ydı (Trinkaus, 1970, s. 572). Valla'nın engin Yunanca bilgisi, önce Vulgate tercümesindeki büyük sayıda yanlışı düzeltmesine olanak sağladı. Ama onun yaklaşımının asıl önemi, çabalarının altında yatan şey, filolojinin doktrini belirleme yetisine sahip olduğu varsayımıydı. Bunun çarpıcı bir örneği, Aziz Pavlus'un inanç ve kurtuluşu ele aldığı Korintlilere Birinci Mektup'undaki kilit pasajın tartışılmasında görülebilir. Vulgate tercümesine göre, Aziz Pavlus'un ifade ettiği doktrin, kurtuluşun yalnızca "benimle Tanrı'nın lütfu ile" *-gratia Dei mecum-* erişilebilecek bir şey olduğudur. Bu, genel olarak, inançlı Hıristiyan'ın kurtuluşa kavuşma sürecinde Tanrı ile işbirliği yapma yetisine ilişkin olarak görülür. Oysa Valla, asıl söylememiz gereken şeyin *"benimle olan* Tanrı'nın lütfu ile" olduğunu söyler, çünkü orijinal Yunanca sözcüklerin en açık ve anlaşılır anlamı budur. Dolayısıyla "bu lütfu Tanrı'nın işbirliğiyle çağıran kişi kesinlikle anlamlı bir şey söylememektedir" sonucuna varır, çünkü "Pavlus, hiçbir şeyin kendine atfedilemeyeceğini söyler, zira her şey Tanrı'ya havale edilmelidir" (c. I, s. 868). Valla, kendi teolojisini dilbilgisi uzmanı becerileri temelinde kurduğu halde ve Luther, sonraları, daha yüce olan iç aydınlanma sürecine yaslanacakken, birbirinden bu denli uzak iki adamın yine de benzer vargılara ulaşmaları önemlidir (krş. Trinkaus, 1970, s. 868).

On altıncı yüzyılın başında, kuzeyli hümanistler bu teknikleri bir kez daha ele alıp geliştirecekti. Bu konudaki etkileyici bir katkı, beşeri bilimlerle ilgilenmeye başlayan, kendi kendine hem Yunanca hem İbranice öğrenen Alman avukat Johannes Reuchlin (1455-1522) tarafından yapıldı (Spitz, 1963, s. 61-2). 1506 yılında yayımladığı öncü eseri *İbranicenin Temelleri* [*The Rudiments of Hebrew*], İbranice-Latince sözlükle birlikte bir İbranice grameridir (Schwarz, 1955, s. 76). Çalışmalarının sonuçlarından biri, kendisinin de vurguladığı gibi, "İncil çevirileri konusunda kuşkuya düşmesi"ydi, özellikle de Vulgate çevirisinin doğruluğundan kuşku duyuyordu (Schwarz, 1955, s. 72). Eski Ahit'in Yunanca versiyonlarının İbranice sesli sistemini yanlış anlamaya dayandığını göstermeyi başardı; bu hata, Vulgate'in de yanlış çevirilerle dolu olduğu anlamına geliyordu, ki bu hataların iki yüzden fazlasını *Temeller* kitabında doğru bir şekilde gösterdi (Schwarz, 1955, s. 72-4; 78 n.). Üç dilli incelemelerle elde edilen sonuçların açığa çıkması da İncil hümanizmi gibi hayati bir aracın giderek daha fazla ilgi görmesini sağladı. Bunun sonuçlarından biri, kuzey Avrupa'nın bazı önde gelen üniversitelerinde Üç Dilli Kolejlerin kurulması oldu. Ama belki de en etkili sonuç, çok dilli İncil'in yayımlanması oldu; bu görev Kardinal Ximenes tarafından verildi, 1514 ile 1517 arasında yeni hümanist Alcalá Üniversitesi'nde gerçekleştirildi (Lyell, 1917, s. 28). Eski Ahit; ortada Vulgate çevirisi, sağda Septuaginta Yunancası, solda İbranicesi, Tevrat'ın her

sayfasının altında da Keldanice açıklaması olmak üzere basıldı (Lyell, 1917, s. 28). Bataillon'a göre, matbaacılık zanaatının ve hümanist ilmin bir baş eseri olan bu çalışma, Alcalá'yı bütün Avrupa'da Kutsal Kitap incelemelerinin merkezi olarak ünlendirmeye yetti (Bataillon, 1937, s. 24-47).

Kutsal Kitap incelemeleri davasını sahiplenen kuzeyli hümanistlerin kesinlikle en önemlisi, Erasmus'tu. Bu sahiplenme, İngiltere'ye gerçekleştirdiği ilk ziyaret esnasında, 1499 yılında Oxford'daki derste tanıştığı John Colet'in etkisi altına gerçekleşmiş gibi görünüyor (Smith, 1923, s. 93-100). 1504'te yazdığı bir mektupla Colet'i temin ettiği üzere, bu buluşmadan sonra, "pupa yelken kutsal edebiyata yönelmeye" ve "hayatımın geri kalanını bütünüyle" kutsal metinlerin incelenmesine adamaya karar verdi (II, s. 86). Bu karar, ilk verimleri, Valla'nın *Yeni Ahit'e Şerhler*'inin ilk basılı versiyonunu hazırladığı 1505 yılında ortaya çıktı; bu el yazmasına bir önceki yıl Louvain yakınındaki bir kütüphanede rastlamıştı (Rabil, 1972, s. 58). Erasmus bu fırsattan yararlanarak yaptığı baskıya bir giriş yazdı, bu girişte yalnızca Valla'nın önemini açıklamakla yetinmedi, beşeri bilimleri teolojinin en büyük yardımcısı olarak yüceltti, ısrarla "Kutsal Kitap'ı tercüme etme görevinin bütünüyle Gramercinin görevi" olduğunu belirtti (s. 312). Erasmus'un Kutsal Kitap incelemeleri doruğuna, nihayet, uzun süredir beklenen Yunanca Yeni Ahit basımını yaptığı 1516 yılında erişti; bu basımda, Vulgate'in hatalarının basılı olarak ilk kez düzeltildiği yeni bir Latince çeviri yer alıyordu (Huizinga, 1952, s. 91). Erasmus buna da bir giriş yazdı -okura *Paraclesis*, yani Tavsiyeler- ve "tüm insanları, bir borazanın gümbürtüsüyle o kutsal, o yaşam veren Hıristiyan felsefesini incelemeye davet etme" arzusunu dile getirdi, Kutsal Metinlerin çok geçmeden "bütün dillere çevrileceği" ve herkes tarafından okunacağı umudundan bahsetti (s. 150, 154; krş. Rabil, 1972, s. 91).

Roma Hukuku'nda olduğu gibi burada da, hümanist tekniklerin Kutsal Kitap'a uygulanması on altıncı yüzyıl siyaset düşüncesinin gelişimine derin bir etki yaptı. Bu kez ana etki kanalı, kendilerini Kutsal Metinlerin tercümesine veren ve sayıları giderek artan hümanistlerdi. Erasmus'un İncil'in konuşma dilinde kullanıma sokulması isteği hızla ve geniş bir kapsamda yanıtlandı: Fransa'da Lefèvre d'Etaples, İngiltere'de Tyndale, Danimarka'da Pedersen, İsveç'te Petri ve Almanya'da bizzat Luther. Yeni Ahit hakkındaki ayrıntılı bilginin artması, çok büyük siyasi anlamı olan bir fikrin geniş bir biçimde algılanması sonucunu doğurdu: Papalığın hakim örgütlenmesi ve dünyevi hak iddiaları ilk Kilise'nin kökeninde yer alan idealler ve kurumlarla derin bir ayrılık içindeydi. Daha sonra göstermeye çalışacağımız üzere, bu keşif, kuzey Avrupa'da geniş bir alana yayılmış dünyevi otoriteler ile Kilise arasındaki geleneksel ilişkilerde bir devrimin gerçekleşmesine yardım etti: İncil hümanizminin tekniklerinin bu devrimde bir Truva atı rolü oynadığı söylenebilir.

8
Hümanist Siyaset Düşüncesinin Alımlanışı

Danışman Olarak Hümanistler

Kuzey hümanistleri, İtalyan hümanizminin teknik boyutlarını geliştirmenin yanı sıra, toplum ve siyaset düşüncesinin daha genel sorunlarına ilişkin benimsedikleri yaklaşımların *quattrocento*'daki öncellerinin derin etkisi altında bulunduğunu da bize gösterirler. Görüşler arasındaki bu sürekliliğin en belirgin kanıtı, kullandıkları tipik edebi *genre* [tür] yelpazesinde bulunabilir. Kuzey hümanistleri sağlam öğrenimle sağlam yönetim arasındaki bağların son derece yakın olduğu yönündeki yerleşik hümanist düşünceyi kabul etmeye devam ettiler. Bu yüzden, daha sonra yönetim işinde önder rol oynaması beklenen kişilere verilecek *studia humanitatis* eğitiminin ne tipte olacağını en ince ayrıntılarına kadar çizen sistematik eğitsel incelemeler yazmaya devam ettiler. Bu geleneğe katkı sunan en etkili iki yazar Sadoleto ve Vives'ti; her ikisi de en önemli eserlerini 1530'ların başlarında yayımladı. Bir İspanyol soylusu olarak doğan Juan Luis Vives (1492-1540), 1519'da Louvain'de Beşeri Bilimler Profesörü oldu, *Eğitim Üzerine* kitabını orada, 1531 yılında tamamladı (Noreña, 1970, s. 57-8, 116). Seçkin bir İncil alimi ve Papalık Mahkemesi'nin önde gelen üyelerinden olan Jacopo Sadoleto (1477-1547) bir ölçüde benzer şeyleri anlatan *Erkek Çocuklarının Doğru Eğitimi* eserini 1534'te yayımladı (Douglas, 1959, s. 14-53). Bundan sonra, on altıncı yüzyıl boyunca, aynı genel niteliğe sahip çok sayıda eser yayımlandı; bunların içinde, 1540'larda geleceğin Kraliçe Elizabeth'ine eğitmenlik yapan *Roger* Ascham'ın (1515-68) *Öğretmen* [*Schoolmaster*] eseri de bulunuyor.[1] Bu *genre*'ın bir bütün olarak muazzam bir

1 On altıncı yüzyılın sonraki dönemlerinde İngilizcede yazılmış bazı diğer eğitsel incelemelerin tartışılması konusunda bkz. Woodward, 1906, s. 296-322. Woodward'un listesine Hugh Rhodes (y. 1550), Francis Seager (1557) ve Richard Mulcaster'ın (1581) eserleri de eklenebilir.

etkisi oldu: sonraki en az üç yüzyıl boyunca yaygın bir takdir gören bir öğretim örüntüsü ve hal ve davranış idealinin ortaya çıkmasına yardımcı oldu.

Kuzey hümanistleri, prenslerin aynası *genre*'ını da yaygın bir biçimde kullandılar, yöneticilerin eğitimi konusunu erdemli yönetimin ilkeleriyle birleştiren bir dizi inceleme yayımladılar. İngilizcede bu özellikte çok az eserin yayımlanmış olması şaşırtıcıdır, doğru; ama bunların en önemlilerinden bazılarının, on altıncı yüzyıl boyunca Fransa, Almanya ve İspanya'da yayımlandığına kuşku yok. Fransa'da Lefèvre d'Etaple'nin öğrencisi, gramer ve retorik konusunda velut bir yazar olan Josse Clichtove (1472-1543), 1519 yılında *Kralın Görevi* isimli bir risale yayımladı. Aynı yıl, Fransız hümanizminin en büyük övünç kaynağı Guillaume Budé, anadilde yayımlanmış tek eseri olan *Prensin Eğitimi*'ni tamamlayıp I. Francis'e sundu (McNeil, 1975, s. 37-8). Benzer bir gelenek, bir sonraki kuşak boyunca İspanya ve Portekiz'de devam etti. Jeronimo Osorio 1540'larda *Bir Kralın Eğitimi ve Öğrenimi* üzerine yazdı; Felipe de la Torre ise *Bir Hıristiyan Kralın Eğitimi* konulu bir tartışmayı 1556'da II. Philip'e ithaf etti (Bataillon, 1937, s. 671). Pedro Ribadeneyra, *Hıristiyan Prensin Dini ve Erdemleri* üzerine Makyavel karşıtı risalesini 1595'te yayımladı; Juan de Mariana, *Kral ve Kralın Eğitimi* incelemesini 1599'da çıkardı. Son olarak, aynı dönemde Almanya da çeşitli prenslere tavsiye kitaplarının yayımlanmasına tanıklık etti. Erken dönem Alman hümanizminin halk diliyle yazan öncü isimlerinden Jacob Wimpfeling (1450-1528), Maximilian devrinde *İyi Bir Prense Örnek*'i yazdı (Spitz, 1963, s. 41-3). Strasburg'da hümanist *Gymnasium*'un kurucusu olarak ünlenen ve Ascham'la eğitim reformunun sorunları konusunda yazışan Johann Sturm (1507-89) *Prenslerin Eğitimi* üzerine incelemesini 1551'de tamamladı. Erasmus ise, *Bir Hıristiyan Prensin Eğitimi* metnini geleceğin imparatoru V. Charles'a 1516 yılında sunduğunda tüm bu rehberlerin belki de en önemlisini üretmiş oldu (Phillips, 1949, s. 126-7).

Yine tavsiye kitapları yazan bir dizi hümanist de yalnızca krallara ve prenslere değil onların çevresindeki saraylılara, soylulara, müşavirlere, yargıçlara da seslendi. Burada yine İtalyan siyasi yazınının yerleşik kalıplarından faydalandılar; bu kalıbın en iyi örneği Castiglione'nin *Saraylının Kitabı*'nda bulunur. Bu türdeki incelemelerin en kapsamlılarından biri, Antonio de Guevara'nın ilk kez 1529'da yayımlanan ve Sir Thomas North tarafından 1557'de İngilizceye çevrilen *Prenslerin Saati*'ydi (*The Dial of Princes*; Redondo, 1976, s. 57). Guevara'nın başlığı prenslerin aynası üslubunda bir eseri çağrıştırsa da, II. Kitabın başında tavsiyelerinin aslında, prenslerin kendisinin yanı sıra "büyük lordlara" ve prenslerin diğer hizmetkârlarına hitap ettiğini açıkça belirtir (fo. 80a). Bu türdeki öncü elkitaplarından bir diğeri de Sir Thomas Elyot'un (y. 1490-1546) ilk kez 1531'de yayımlanan *Yöneticinin Kitabı*'ydı [*The*

Book Named the Governor].[2] Elyot'un metninin *Saraylının Kitabı*'na dayandığına sıklıkla dikkat çekilmiştir; ancak o, Castiglione'nin doktrinlerini, beşeri bilimler eğitimi ile devletin pürüzsüz bir şekilde yönetilmesi arasındaki ilişkiye daha hukuksal ve her şeyden önce daha vatansever bir anlam yükleyerek süzer.[3] Hem Elyot'un hem Guevara'nın incelemeleri son derece popüler oldu: Elyot'un *Yönetici*'si ilk elli yılda en az yedi kez basılırken Guevara'nın *Prenslerin Saati*, Meric Casaubon'a göre on altıncı yüzyılda Avrupa'nın bütününde (İncil'den sonra) en çok okunan kitap oldu (Lehmberg, 1962, s. vii; Grey, 1973, s. ix).

Son olarak, bir dizi yazar, tavsiyelerini yalnızca toplumun önderlerine değil, ayrıca bütün yurttaşlara da yöneltmek istedi. Floransalı "kent" hümanistlerinin karakteristik olarak bu daha geniş hedef kitleye hitap ederken kuzey Avrupa'nın daha hiyerarşik koşullarında bunun o kadar aşikâr bir biçimde karşımıza çıkmadığı doğrudur. Yine de, radikal hümanistlerin bazıları, özellikle İngiltere'de, dikkatlerini yalnızca yönetici sınıfların özel çıkarlarındansa devleti reforma tabi tutma gibi daha genel sorunlara da yöneltmek istediler. Bunların en büyüğü ve en orijinali elbette *Ütopya*'yı 1516 yılında yayımlayan Sir Thomas More'du (1478-1535). Aynı görüşün pek çok unsuru daha sonra Thomas Starkey'in *Reginald Pole ile Thomas Lupset'in Söyleşisi* eserinde görülecekti; Starkey, Pole'un Padova'daki evinden İngiltere'ye döndükten sonra 1535'te tamamladığı bu metinde geniş erimli reform önerileri yapar.[4] Bir bütün olarak toplumun iyiliği kaygısı, on altıncı yüzyıl boyunca *Commonwealth* hareketi tarafından daha geliştirildi. Aralarında Latimer, Crowley, John Hales ve Sir Thomas Smith gibi hümanistler ile bir dizi öncü

---

[2] Lehmberg, 1960, s. 45-9, Elyot'u, tavsiyelerini yöneticilerin yanı sıra diğer "yöneticilere" sunarken tutarsız davranmakla suçlar ve bu tutarsızlık iddiasının izahını kitabın planına dayanarak verebilmek için Elyot'un yazım sürecini konjonktürel bir yeniden inşaya tabi tutulmasını önerir. Ne var ki bu açıklamanın faydasız olduğu ileri sürülebilir, zira Elyot'un da Guevara gibi tüm bu farklı kesimlere hitap ederken, kabul görmüş bir konvansiyonlar kümesine uyduğu aşikârdır.

[3] Bu husus ilk önce Croft'un 1880 yılında yaptığı *Yönetici* [*The Governor*] basımında dile getirildi. Lehmberg, *Yönetici*'yi yazarken Elyot'un her iki "yanında" Castiglione'nin *Saraylı*'sıyla birlikte Erasmus'un *Hıristiyan Prens*'inin durduğunu iddia etti. Bkz. Lehmberg, 1960, s. 74. Daha yakın dönemde Major, *Elyot ve Rönesans Hümanizmi* [*Elyot and Renaissance Humanism*] incelemesinin çoğunu Elyot'un siyasi fikirlerinin kaynakları iddiasına ayırdı ve Castiglione'nin *Saraylı*'sıyla paralellikleri ayrıntılı bir şekilde aktardı. Bkz. Major, 1964, s. 60-73.

[4] Elton, 1968, Starkey'in (y.1499-1538) muhtemelen bu *Söyleşi*'nin ana gövdesini 1533'te Padova'da yazdığını, yalnızca son kısımları 1535'te eklediğini ileri sürdü. Ayrıca Starkey'in el yazmalarının hiç bir vakit gözden geçirilmediğini ve neredeyse kesinlikle, bazen varsayıldığı gibi VIII. Henry'ye sunulmadığını da vurgular. Starkey'in eseri 1870'lere kadar yayımlanmadı; o tarihte J. M. Cowper tarafından düzenlendi ve genel olarak bilinen başlığı da onun tarafından verildi. Kathleen M. Burtan 1948'te yeni bir basımını gerçekleştirdi, buradaki bütün alıntılar da oradan yapılıyor.

vaizin bulunduğu bu grup Tudor'lar İngiltere'sinin ekonomik ve yapısal sorunlarını pek çok defa tartışmıştı.

Kuzey hümanistleri, İtalyan öncüleriyle aynı *genre*'ları kullanmanın yanı sıra onların siyasi hayatta siyaset kuramcılarının rolüne dair düşünme biçimlerini de büyük ölçüde paylaşıyordu. Felsefecilerin kral olması gibi bir umut yoksa, bundan sonra yapabilecekleri en iyi şeyin, krallara mümkün olduğunca yakın durup onlara tavsiyelerde bulunmaları olduğu yönündeki bilindik savı coşkuyla benimsediler. Aynı biçimde kendilerini özünde siyasi tavsiyeciler – pratik el kitapları yazan; krallara, prenslere ve yargıçlara hizmet eden bilge danışmanlar– olarak görme eğilimindeydiler (krş. Lehmberg, 1961, s. 89).

İtalyan öncelleri gibi onlar da, sonuç olarak, kariyer arayışlarını yöneticilerinin sekreter ve elçileri olmaya yönelttiler. Sadelato, önde gelen Papalık diplomatlarından biriydi, Papalık Mahkemesi'ne verdiği hizmetler dolayısıyla 1536'da Kardinal yapıldı. Guillaume Budé VIII. Charles yönetiminde Sekreterlik yaptı, 1532'de I. Francis'in baş yargıçlarından biri oldu (Lehmberg, 1960, s. 27, 46). Sir Thomas Elyot, 1524'te Krallık Konseyi'ne Kıdemli Katip olarak atandı, 1531'den sonra da V. Charles sarayında elçilik yaptı. Siyaset kuramcılarının açık ara en büyüklerinden olan Sir Thomas More, siyasal eylem dünyasında da çok başarılıydı, 1523'te Avam Kamarası Başkanı oldu, 1529'da İngiltere Lordlar Kamarası Başkanlığına yükseldi (Chambers, 1935, s. 200, 236).

Hümanistlerin birçoğu kendilerini özünde danışman olarak gördüklerinden incelemelerinin önsözüne "tavsiye sorunu"nu –gerek gerçekten faydalı gerekse adil düşünceli siyasi tavsiye vermenin güçlüğünü– ele alarak başladılar (krş. Ferguson, 1965, s. 90, 107). Prenslere ve yargıçlara tavsiye kitapları yazanlar bu soruna büyük ölçüde yöneticinin bakış açısından yaklaşma eğilimine sahiptiler, konsey üyelerini iyi seçmenin, hakiki ve sahte dostlar arasında ayrım yapmayı öğrenmenin önemine yoğunlaşıyorlardı. Onları en çok kaygılandıran şey, Elyot'un *Yönetici*'sinde tarif edilen tehlike, "yağcılığın ölümcül zehri"ydi (s. 132). Böylece Erasmus'un *Hıristiyan Prens*'te Bölüm başlıklarından birini "Prens, Yağcılardan sakınmalıdır" koyduğunu ve yetke sahibi olan herkese Plutarkhos'un "Dostu yağcıdan ayırt etme" konulu metnini okumayı öğütlediğini görürüz (s. 193, 196). Benzer bir biçimde, Budé de *Prensin Eğitimi*'nde aynı yazıyı över, ayrıca bir dizi bölümü "bütün büyük prensler ve piskoposlar"ın "yürüttükleri işlerde tavsiye almayı" ya da "iyi bakanlar, sadık hizmetkârlar edinmeyi" başaramazlarsa karşılaşacakları kesin olan tehlikeleri kavraması "gerekliliği"ni açıklamaya ayırır (s. 123, 129, 131, 138).

Ancak, asıl olarak memleketin genel bir reforma tabi tutulmasıyla ilgilenenlere baktığımızda, bunların tavsiye sorununu, daha ziyade, kralların ve prenslerin hizmetine girmeleri istenebilecek kişilerin karşı karşıya kaldığı bir ikilem olarak ele aldıklarını görürüz. Bunlar aynı sorunu, karakteristik olarak, hümanistlerin tartışmayı pek sevdiği, birbirine rakip nitelikteki *otium* ve

negotium erdemleri –sükunet ve tefekkürle dolu bir hayata karşılık etkinliğe ve işe adanmış bir hayat– bakımından ele alırlar. Buna hemen –sıklıkla da son derece hicivli bir üslupla– şu yanıtı verirler: Erdem ve bilgelik sahibi hiç kimse, hiçbir zaman ilim işlerini bırakıp devlet işlerinde kariyer yapmaya çalışmamalıdır.

Bunun nedenlerinden birini, kralların tiranca tutkularla harekete geçmeye çok yatkın olduklarından, onlara samimi tavsiyeler sunmanın son derece tehlikeli olabileceği şeklinde açıklıyorlardı. Bu tehlikeye dair en ünlü tartışma, More'un *Ütopya*'sının I. Kitabında yer alır. Dinleyicileri, Ütopya adasından henüz dönmüş olan Raphael Hythlodaeus'tan, bu edindiği bilgileri Avrupalı yöneticilerle paylaşmasını ısrarla ister. O da cevap olarak, hararetle –ve adeta More'un gelecekte yaşayacağı şeylerin bir kehaneti olarak– bütün krallar "ta gençliklerinden itibaren yanlış fikirlerle doldurulmuş ve zehirlenmiş olduklarından", "faydalı tedbirler" öneren yahut "kötülük ve yozlaşma tohumlarını" söküp atmaya çalışan birinin "derhal kovulması ya da alaylara uğraması"nın çok olası olduğunu söyler (s. 87). Aynı şikayet daha sonra, daha güçlü olarak Starkey'in *Söyleşi*'sinde yinelenir. Lupset, tartışmalarının başında Pole'u "kendini ortak yararı ilerletmeye adaması" için ikna etmeye çalışırken, Pole cevap olarak, öncelikle bunu yapmaya gayret eden birçok iyi insanın bir anda kendilerini "ülkelerinden kovulmuş halde" bulduklarına işaret eder, kimisi de "zindana atılmış, berbat muameleler görmüş"tür, hatta bazıları "zalimane ve utanç dolu bir ölüme mahkûm edilmiştir" (s. 36-7).

Ama bir *otium* hayatını tercih etmek için asıl nedenin, devlet işlerinin bütünüyle ikiyüzlülülük ve yalanla yönetildiğinin iyi bilinmesi olduğu söylenir. Fransa'da *Grands Rhétoriquers* [Büyük Retorikçiler] denen kesimin, öncülüğünü Jean Bouchet ve Pierre de la Vacherie'nin yaptığı ağzı bozuk saray karşıtı hicivcilerin geliştirdiği ana temalardan biridir bu (Smith, 1966, s. 77). Bouchet, kralların yalnızca dalkavukları dinlediğini ilan eder, bu yüzden de dürüst konsey üyelerinin sözlerinin dinlenmesi için yapabilecekleri tek şey dürüstlüklerini tehlikeye atmaktır. Bu arada "bu sefiller iyi insanları devreden çıkarır, tebaa onların tavsiyesiyle zulüm görür, bu adamlar ezilmediği için de her şey mahva sürüklenir" (Smith, 1966, s. 78). More'un *Ütopya*'sı da aynı savı bir o kadar acı bir biçimde dile getirir. Hythlodaeus, bilge bir konsey üyesinin sarayda "herhangi bir iyi iş" görmesinin "olanak dışı" olduğunda ısrar eder, çünkü "kendisini düzeltmek şurada dursun en iyi insanı bile yozlaştırabilecek kişilerle" birlikte çalışmaya zorlanacaktır. Olacak tek şey şudur: "çevrenizdeki bu kötü arkadaşlarla ya siz de yoldan çıkarsınız ya da bozulmadan kalırsanız, ötekilerin ahlaksızlığına, budalalığına paravanlık etmiş olursunuz (s. 103). Hythlodaeus, kastettiği şeye örnek olarak Kardinal Morton'un teşvikiyle İngiltere'deki sosyal adaletsizliklerin düzeltilmesine dair görüşlerini açıklayışını anlatır. Kardinalin hizmetindekiler, onun verdiği tavsiyeleri önce alaya alır,

ama Kardinal kendisinin de bu hususlarda hemfikir olduğunu açıkça belirtince, bu kez onu pohpohlamak için birbirleriyle yarışa girer, az önce kınadıkları çareleri övmeye başlarlar. Hythlodaues bundan acımasız bir sonuç çıkarır: "Bu tepkiye bakarak, saraylıların bana ve tavsiyeme ne kadar hürmet ettiklerini çıkartabilirsiniz" (s. 85).

Ne var ki, bu ilk kuşku ve itirazların ardından, *otium* ve *negotium* üzerine yapılan tartışmaların hemen hepsi, hükümet işlerine etkin bir biçimde dahil olma fikri lehine sonuçlandırılır. Bunun büyük istisnası, More'un *Ütopya*'sıdır. Giriş diyalogundaki hiç kimse Hythlodaues'un, kendi deyişiyle, krallara hizmetle krallara uşaklık arasında tek bir heceden başka [*service / servitude*] bir fark olmadığına dair ilk kanaatini sarsmayı başaramaz (s. 55). More'un bu ortodoks olmayan vargıda ısrar etmesinin ikili bir ironisi var. Bu kısmen *Ütopya*'nın temelinde yatan hümanist kabullerle ilişkili; tavsiye idealini alaya alarak başlayan kitap bu ideali düpedüz kabullenerek sonlanır. Hythlodaues, I. Kitapta danışmanlık rolünü yerin dibine batırır; II. Kitapta ise Ütopyacı komünizmi tarif etmeye devam ederken, bu sistemin her açıdan hayranlığa ve taklit edilmeye layık olduğunu söyler. Böylece, başlangıçta hiçbir zaman kulak verilmeyeceği için bir kenara attığı sağlam siyasi tavsiye fikrini kendisi gerçekleştirmiş olur. More'un bir ironisi de kendi yaşam tarzında yer alır. 1515'te, *Ütopya*'yı yazdığı sıralarda, kralın hizmetine girmeye henüz karar vermişti.[5] Giriş Kitabını –Hexter buna "tavsiye diyalogu" diyor– yurtdışındaki ilk diplomatik görevinden Londra'ya döner dönmez tamamladı. II. Kitabı ise – masalsı adanın asıl tarif edildiği kitap– bizzat Antwerp'te sefaret görevini yaparken bitirdi (Hexter, 1952, s. 20-1, 100-1). Yani More, tam da sonunda talihini Saray'da aramaya karar verdiği sıralarda, Hythlodaues'a, büyük bir duygusallıkla, bu tutkuların saçma olduğunu, çünkü her saraylının eninde sonunda "en kötü tavsiyeleri onaylamaya, en çok felaket getiren kararları benimseye" mecbur kalacağını söyletiyordu (s. 103).

Ne var ki, bu tartışmaların Milton'ın "kaçak ve münzevi erdem" dediği şeyin mahkûm edilmesiyle ve buna denk düşecek biçimde, etkin bir yaşamla ilişkili değerlerin savunulmasıyla son bulması çok daha yaygın bir durumdu. Bu kararlılık için iki ana neden sunuluyordu. Bunlardan biri, bütün bilginin "yararlı olması" gerektiği ve, Elyot'un *Yönetici*'nin son bölümünde dile getirdiği gibi, "bütün öğreti ve incelemelerin sonu"nun "erdemin (adeta) kendi köşkünü ve sarayını bulabileceği iyi tavsiye" noktasına varması gerektiği yönündeki bilindik hümanist (ve daha sonra Püriten) iddiaydı.[6] Bu görüş açısı-

---

[5] Bkz. Chambers, 1935, s. 118-20, 157-75. Elton, More'un, *otium* yaşamı sürme tercihini içeren geleneksel hümanist yaklaşımlarına karşılık, aslında kralın hizmetine epey istekli bir biçimde girmiş olmasındaki ironiyi vurgular. Bkz. Elton, 1972, özl. s. 87-92.

[6] "İncelememizin hayattaki pratik faydalılığa göre kendini ayarlaması" fikrinin coşkulu bir biçimde onaylandığı bir başka yer için bkz. Vives, *Eğitim Üzerine*, s. 284. Bu unsurun Rönesans

nın belki de en açık ifadesi, Starkey'in *Söyleşi*'sinin girişinde Pole ile Lupset arasındaki tartışmada görülebilir. Lupset, sözüne Pole'u içine kapanmış bir ilim hayatı sürdüğü için azarlayarak başlar. "Çok iyi biliyorsunuz ki Efendi Pole, bütün insanlar bunun için doğmuş, doğa onları bunun için yetiştirmiştir: kendi zevkleri ve kazançları için, ülkelerinin iyiliğine saygı duymadan, bütün adalet ve hakkaniyeti unutarak yaşamaları için değil, kendilerine verilen yetenekleri paylaşmaları için, her biri ötekinin faydasına olacak şekilde, kusursuz bir uygarlıkta yaşamaları için" (s. 22). Böyle olunca, diye devam eder, "yaptığı çalışmaların tatlılığına kendini kaptırıp" etkin bir hayattan uzaklaşan herkes, "ülkesine ve dostlarına yanlış yapar, düpedüz adaletsiz ve hakkaniyetsizlikle dolu biri haline gelir" (s. 22). Çünkü "insanın kemale ermesi yalnızca bilgiyle, başkasının kullanabilmesi ya da faydalanabilmesine yönelik bir uygulaması olmayan şeyleri öğrenip durmasıyla olmaz; insan zihni tam da bütün erdemleri ve dürüstlüğü kullanıp uygulayarak mükemmelliğe ulaşır; bu ana erdemlerin en anası, diğer tüm erdemlerin yöneldiği erdem de kuşkusuz yüksek bilgeliği başkalarının kullanımına sunmak üzere paylaşmaktır, ki insanın mutluluğu buradadır" (s. 26). Bu tiratla karşı karşıya kalan Pole önce bir dizi Platoncu itiraz getirir, ama sonunda bunların hiçbirinin herhangi bir ağırlığı olmadığını teslim eder. Sonunda Lupset'in sağlam "felsefi gerekçeler"le, kuşkuya yer bırakmaksızın, "her adamın kendini halkın esenliğine [*common weal*] adaması gerektiğini, her adamın ülkesine hizmet etmek üzere okuyup çalışması gerektiğini" ortaya koyduğunu kabullenir (s. 36).

Bu savı kabul etmek için bir başka neden de özellikle prenslerin aynası yazarlarınca dile getirilir. Bunların hepsi, Budé'nin *Prensin Eğitimi*'nin sonunda ilan ettiği gibi "iyi bir düzene sahip monarşi"nin "başka her tür yönetim biçimi"ne tercih edilmesi gerektiğini varsayarlar (s. 202). Bu yüzden de sıkça, prensin konseyinde yer alan herhangi bir eğitimli adamın, en önemli kamusal hizmeti yerine getirmekte olduğuna hükmederler, çünkü bu kişi, monarşinin "iyi bir düzene" sahip olmasına katkı sunar, böylece de memleketin olası en iyi biçimde muhafaza edilmesine yardım eder. Bu husus Guevara tarafından *Prenslerin Saati*'nin giriş Kitabında kuvvetle vurgulanır. Yöneticilerimize sağlam tavsiyelerde bulunmak, der, memleketin yalnızca yasalarla değil adil bir kral tarafından da yönetilmesini temin eder (fo. 50b). Ve eğer herkesin, erdemi, esinini erdemli konsey üyelerinden alan "tek bir erdemli kişiye itaat ettiği" böyle bir monarşinin sürdürülmesinde rol oynarsak, "halkın fayda göreceği, iyiye saygı duyulan, kötünün uzakta tutulduğu" en iyi ve en tanrısal yönetim biçiminin gerçekleşmesine yardım etmiş oluruz (fo. 39b).

---

eğitiminde tartışılmasına ve Elizabeth dönemi edebiyatı üzerindeki etkisine dair bkz. Craig, 1950, s. 87-94. Elyot'un görüşleri için bkz. *Yönetici*, s. 238.

Ancak hâlâ şunu sormak gerekir: Neden bu yazarlar kendilerini prenslere tavsiye sunmaya bu denli layık görmüş olabilirler? Bunun cevabı, bu yazarların hepsinin, antik felsefenin modern hayata kılavuzluk edecek bir değer taşıdığı yönündeki genel hümanist güveni taşımakla kalmayıp, siyasi bilgeliğin kapısını açacak anahtarın geçmişin doğru biçimde anlaşılması olduğu şeklindeki daha özgül iddiayı da benimsemiş olmalarındadır. Tarih, Kelley'in belirttiği gibi, hümanistlerin kafasındaki dünya manzarasının göbeğinde yer alır, bu da onların, her şeyden çok, devlet işlerine uygun adamlar oldukları güvenini hissetmelerini sağlar (krş. Kelley, 1970, s. 21). Tarih çalışmalarının pratik değer taşıdığına yönelik bu inancın zemini, hümanist eğitimcilerin önde gelenleri tarafından oldukça coşkulu bir biçimde dile getirildi; bunu, Vives'in *Eğitim Üzerine*'sininin V. Kitabında, "incelemeler ve hayat" arasındaki ilişkiyi tartıştığı bölümden daha iyi görebileceğimiz bir yer zor bulunur (s. 226). Vives, "insanların özel doğası"nın değişmez olduğunu varsayabileceğimizi saptayarak başlar, çünkü "insan zihninin duygulanımlarının temeli"nde "asla değişiklik olmaz" (s. 232). Ardından bize bu "duygulanım"lann "eylemler ve iradelenme"ler doğurduğunu, bunların da siyasi hayatta "ölçülebilir sonuçlar" ortaya çıkardığını hatırlatır (s. 232). Ama bu, tarihi incelerken olayların genel nedenlerini incelediğimiz anlamına gelir, bu yüzden de "başkalarının düştüğü kötülüklerin bizi uyarması" ve gelecekte "uymamız gereken ve sakınmamız gereken" şeylere yönelik bir kavrayış edinmemiz mümkündür (s. 233). Böylece Vives "tarih bilgisi"ni "pratik bilgeliğin dadısı" olarak görerek –*quattrocento* dönemindeki öncelleriyle aynı nedenler dolayısıyla– şu sonuca ulaşır: Prenslerin danışmanı unvanını en çok hak edenler, geçmişi en iyi anlamış olanlardır (s. 233).

Tarihin kanıtlarına yaslanarak bir siyaset biliminin temellerini atmanın olanaklılığına duyulan bu ezici güvenin hümanist çevrelerde bile belirli bir kuşkuculukla karşılandığı doğrudur. Machiavelli'nin bu hususta dile getirdikleri karşısında Guicciardini'nin duyduğu kuşkulardan; Alman hümanisti Heinrich Cornelius Agrippa'nın (1486-1536), özellikle de 1526'da tamamladığı, 1530'da yayımladığı *Bilimlerin ve Sanatların Boşunalığı ve Belirsizliği* üzerine sıra dışı incelemesinde geliştirdiği çok daha uç pironizmden bahsetmiştik (Nauert, 1965, s. 98, 106). Agrippa, *studia humanitatis*'e yönelik kötümser bakışını, önce, gramercilerin, tarihçilerin, retorikçilerin, filozofların büyük iddialarına karşı saldırıya geçerek devreye sokar. Kuşkuculuğunun en derin olduğu yer de genelde tarih adına yapılan iddiaları incelerken karşımıza çıkar. İnsanların "çoğunlukla" tarihi erdemin öğretmeni, "hayatın efendisi" [*mistress*] olarak düşündüklerini belirtir, ama hemen bütün bu iddiaların budalaca olduğunu düşünmek için iyi nedenlerin var olduğunu söyleyerek devam eder (s. 35). Öncelikle, geçmişten herhangi bir şey öğrenme umudunun olup olmadığı belli değildir. Çünkü yakından bakacak olursak, bütün tarihlerin hatalarla dolu

olduğunu görürüz; ya yazarları düpedüz cahil olduklarından ya da "kendi yapıp ettikleriyle böbürlenirken" kasıtlı olarak "sahteliği hakikate tercih etmeleri"nden (s. 38). Ve tarih bize bir takım dersler verebilse bile, bunların mutlaka erdemli dersler olacağını da bilemeyiz. İnsanlar hep, "tarihleri okuyarak tekil bir bilgeliğin elde edilebileceği"ni varsaymıştır, fakat aynı kaynakların bizi, aynı kolaylıkla, insan soyunun kötülük çılgınlığı konusunda da uzmanlaştırabileceğini bir türlü anlayamazlar (s. 41).

Ne var ki, kuzey hümanistlerinin birçoğuna göre, "pratik bilgeliğin dadısı" olarak tarih fikri temel kabullerden biri olmaya devam etti. Prenslere ve yargıçlara tavsiye kitapları yazarlarının hepsi de, aynı şekilde, hükümet işlerine şöyle ya da böyle dahil olan herkesi tarih çalışmaya teşvik ediyordu. Elyot, *Yönetici*'de, ısrarla, buna "denk bir fayda ve haz" veren başka "bir çalışma alanı veya bilim yoktur" der (s. 39). Budé de *Prensin Eğitimi*'nde aynı hisleri epey enine boyuna geliştirir. Bize, "tarihleri okuma"nın "yalnızca geçmişe değil aynı zamanda bugüne, sıklıkla da geleceğe" yönelik bir anlayış geliştireceği güvencesini verir (s. 55). Bunun da yöneticilerimizin "ihtiyat" ve "izan" kazanmasına yardımcı olacağını düşünür; bu iki niteliğinse "geçmiş olayları anlamaktan" neşet ettiği, "kralların bunları edinmesinin her şeyden daha gerekli bir şey" olduğu söylenir (s. 65-6, 23). Yani Budé, Cornelius Agrippa'nın alay edip geçtiği yargıyı benimsemekte tereddüt etmez: tarih, der, "büyük bir efendidir", "en büyük öğretmenlerimizin içinde" sayılması gereken bir önderdir ve bizi "namuslu ve erdemli bir hayat"a götürecek en emin rehberdir (s. 43).

Çağın Adaletsizlikleri

Hümanistler kendilerini özünde danışman olarak görüyorduysalar, hangi özel sorun ve adaletsizliklerin onların uzman dikkatlerine ve tavsiyelerine ihtiyaç duyduğunu düşünüyorlardı? Hepsinin bu sorunla derinden ilgilendiğini kesinlikle söyleyemeyiz. Örneğin Guevara, toplumsal reform meselesini, aristokratların gösterişçilikleri gibi konularda bir takım nüktedan yorumlar yapma gibi durumlar dışında nadiren dile getirir. Keza Budé, tavsiyelerini I. Francis'e sunarken, hiçbir noktada savını, topluma ya da devlete ilişkin bilinen herhangi bir güçlüğe bir çözüm getirmek üzere biçimlendirmez. Yine de, kendilerini yalnızca prenslerin danışmanları olarak değil, siyasal bedenin hekimleri olarak görmek, hümanistler için karakteristik bir durumdur. Görevlerini bu şekilde gördükleri zaman da, toplumdaki kötülükleri çözümlerken çarpıcı düzeyde bir hemfikirlik sergileme eğilimine girerler.

Geliştirdikleri temel argüman, gördüğümüz üzere, bütün hümanist siyaset düşüncesi geleneğinin merkezine yerleşmiş olan argümandı. Siyasi sağlığı tehdit eden en büyük tehlikenin, insanlar bir bütün olarak toplumun iyiliğini göz ardı edip yalnızca kendi bireysel ya da grup çıkarlarını düşünmeye başla-

dıkları zaman ortaya çıktığını ileri sürüyorlardı. Erasmus, *Hıristiyan Prens*'in başlarında bu tanıdık teşhisi özellikle açık bir dille ifade eder. Ortaya koyduğu ilk ilke, "yönetici prensin" yanı sıra "aynı şekilde prenslerini seçen insanların" da ilgilenmesi gereken "tek fikir"dir: "bütün özel çıkarlardan azade olarak, halkın esenliğinin" her zaman korunması ve muhafaza edilmesi (s. 140). Prensin görevi, "kendi keyfi için değil", "devlet için doğmuş olduğunu" kabul etmektir; ona tavsiye veren herkesin görevi ise onun "kişisel kazancına değil ülkenin refahına bakmasını" sağlamaktır; yasaların temel işlevi ise "temel hakkaniyet ve dürüstlük ilkeleri"ne göre "memleketin ileri götürülmesi"dir (s. 141-2; 221).

Bu kıstaslarla yargıda bulunan hümanistler, ağır bir ıslahata [*reformation*] ihtiyaç duyan bir çağda yaşadıklarını genel olarak kabul ediyorlardı. Bu konudaki en meşhur iddianame, More'un *Ütopya*'sının sonunda sunulur; Hythlodaeus birden haykırır: "bugün herhangi bir yerde serpilip gelişen bütün memleketleri düşünüp zihnimi onlara yönelttiğimde, Tanrım bana yardım et, memleket adına ve hesabına kendi çıkarlarını gözeten zenginlerin bir tür komplosundan başka bir şey göremiyorum" (s. 241). Kamu yararı kaygısının güdülmemesi, geniş bir kesimce, çağın en yoz ve yozlaştırıcı özelliği olarak görülüyordu. Örneğin Starkey, *Söyleşi*'sinde More'un kullanmış olduğu dili yankılayarak aynı hararetle aynı şeyi belirtir. İster prensleri, ister lordları, ister diğer yöneticileri düşünelim, diye iddia eder, "bunların her birinin, asıl olarak kendi kârına, hazzına, malına baktığını, avamın zenginliğini düşünen az sayıda kişinin de bunu sanki her biri, hem özel hem tekil iyiliği tedarik eden kimselermiş gibi yaptıklarını" görürüz (s. 86).

Hümanistler, bu büyüyen bireyciliğe cevap olarak, en önce, prenslerine ve yargıçlara bir dizi temkinli tembihte bulundular. Onları, en üst görevlerini [halkın esenliği – çn.] bir kenara bırakacak olurlarsa, bunun ancak ahlaki olarak hoş görülemez bir şey olacağı yönünde uyardılar. Erasmus'un tekrar tekrar ilan ettiği gibi, "tebaasının değil kendisinin çıkarını" gözeterek yöneten herhangi bir kimseye hiçbir surette hakiki prens denemez, olsa olsa soyguncu, "adam yiyen", tiran denir (s. 161, 170, 174). Eğer halkın esenliğini geliştirmeyi başaramazlarsa, bunun eninde sonunda çok tehlikeli pratik sonuçlar doğuracağı yönünde de uyarılar yaptılar. Starkey *Söyleşi*'sinin başından sonuna şu konuda ısrar eder: "yönetimi elinde tutanlar" kendilerini "yalnızca tekil iyiliğe, hazza ve kâra" hasrederlerse, bunun sonucu kesinlikle "iyi, kamusal ve adil ortak politikanın aşikâr bir biçimde yıkımı" olacaktır (s. 61, 70). Elyot da *Yöneticinin Kitabı*'nı aynı şom değiniyle bitirir. Cicero'nun yetkesine yaslanarak, yöneticilerimiz ne zaman "genel ve evrensel ortak esenlik halini" ihmal edip "belirli bir faydaya" arka çıkarsa, bu durum her zaman "en habis şeyi, yani tahrik ve nifakı" devreye sokmaya hizmet eder, bu da memleketi "had safhada bir çözülme" ve çürümeye götürür (s. 240-1).

Bu tehditleri savurmanın yanı sıra, hümanistler tipik bir biçimde, yurttaş sorumluluğunun bu genel çöküşünün kabahatini paylaştırmaya çalıştılar. Bu da onlara, asıl olarak, gelenekselleşmiş insafsız hukukçu, tembel keşiş, çıkarcı rahip karikatürleri üretme fırsatı verdi; bir küfür ve istismar edebiyatı olan bu tutum, daha sonra Lutherci Reformasyon'un başkişilerince çok daha ateşli bir biçimde geliştirildi. Bu hiciv yazarlarının en yaratıcısı tabii ki Rabelais idi. Gargantua yolculukları boyunca bencil ve obur keşişlerle karşılaşır, hikâyenin sonunda Thelème Manastırı'na vardığında –idealize edilmiş bir hümanist cemaattir burası– kapıda avukatların, tefecilerin ve o türden adamların girişini yasaklayan bir yazı görür.[7] Benzer bir hiciv dehası da Erasmus'un popüler eserlerinin birçoğunda karşımıza çıkar. *Ahmaklığa Övgü*'sü avukatlarda ve rahiplerde yaygın bir özellik olan kamu yararı gözetmezliğe geniş kapsamlı bir saldırı başlatır. *Hıristiyan Prens*'in daha ağırbaşlı sayfalarında bile, hayatlarını Kolejlerde ve manastırlarda "tembel ve miskin bir halde" harcayanlar arasında görülen "özel bir aylaklık biçimi"ne dair yarı nüktedan yorumlar yapmaktan kendini alamaz (s. 226).

Bu yazarların bazıları, çağlarının toplumsal ve ekonomik altüst oluşlarını açıklamaya daha ciddi bir ilgi gösterirler. Ferguson'un deyişiyle "toplumsal sürece dair farkındalığın söken şafağı", özellikle İngiliz hümanistleri arasında belirgindi (Ferguson, 1963, s. 11). More'un *Ütopya*'sı "memleket" [*commonwealth*] idealinin çöküşünü görece analitik bir biçimde tartışma yönündeki öncü girişimlerden birini içinde barındırır; buradaki savların birçoğu daha sonra Starkey'in *Söyleşi*'sinde yeniden üretilip geliştirilecektir. More, kamu yararı pahasına utanmazca kendi çıkarlarının peşinde koşan iki önemli sosyal grubu bir kenara ayırarak, onları memleketin altını oymakla suçlar. Önce, soyluların bencil gösterişçiliğini kınar. Bunlar "yaşamak için gerekli bir zanaatı asla öğrenememiş koca bir aylaklar kalabalığını maiyet diye peşlerinde dolaştırma"yı şerefleri için şart sayarlar (s. 63). Bu saçma gösterişin bir sonucu olarak, hiç gerekmediği halde, işsizliğin ve genel sefaletin ağırlaşmasına katkıda bulunurlar. Çünkü bu soylular ölür ölmez, hizmetlileri "bir anda ortalığa dökülüp" toplumun sırtına fazladan ve lüzumsuz bir yük bindirirler (s. 63). Diğer suçlununsa toprak sahipleri olduğu söylenir; özellikle de koyun yetiştirmenin yiyecek yetiştirmekten daha kârlı hale geldiğini fark edenler. "Ülkelerine bir faydalarının dokunmaması onlara yetmez," diye küçümser bir edayla feryat eder More, "üstüne de düpedüz zarar vermeleri gerekir." "Sürecek toprak bırakmazlar; buldukları her araziyi kapatıp otlak yaparlar; evleri, kasabaları yıkarlar" (s. 67). Bunun sonucu,

---

[7] Rabelais, *Gargantua*, özl. s. 125-7, 153-4. Rabelais'nin "Erasmian" bağlanımları için bkz. Febvre, 1947. Siyasi yorumcu olarak Rabelais ve siyaset düşüncesinin hümanist yönelimi için bkz. Janeau, 1953.

More'un ünlü sözüyle, koyunların insanları yemesidir: "az sayıda insanın ahlaksız açgözlülüğü"nü doyurmak için çiftçiler mahvolur, ırgatları suça zorlanır, bütün toplum yoksul düşer (s. 65, 67, 69).

Bu teşhis, VI. Edward döneminde "*Commonwealthmen*" denilen radikal grup tarafından daha ayrıntılı olarak ele alınıp tartışıldı. Kral Naibi Somerset'in pekâlâ bu kuramcılardan etkilenmiş olabileceği, 1549'da iktidarı kaybetmesinin de kısmen, toprak sahiplerinin bu sebeple ona duyduğu husumet yüzünden olabileceği de zaman zaman ileri sürüldü (Jordan, 1968, s. 426; 1970, s. 108). *Commonwealth* yazarlarının öfkeli protesto eserlerinin prototipi, Henry Brinklow (ö. 1546) tarafından yazılan *Roderick Mors'un Şikayeti*'dir [*The complaint of Roderick Mors*]; yazarı Fransiskenlikten Lutherciliğe geçen kitap ilk kez 1546'da yayımlandı (Coper, 1874, s. v). Aynı özellikteki bir diğer önemli eser de ilk kez Robert Crowley'in (y. 1518-88) yazdığı, 1550'de çıkan *Zenginlik Yolu*'ydu (*The Way to Wealth*; Collinson, 1967, s. 48, 74). Ama Commonwealth incelemelerinin en önemlisi, 1549'un ikinci yarısında yazıldığı belli olan, ama 1581'de anonim imzayla yayımlanana kadar ortaya çıkmayan *Halkın Esenliği Üzerine Söylev*'di [*Discourse of the Common*]. Söylev'in yazarının kim olduğu sorusuna hiçbir zaman kesin bir cevap verilemedi. Genelde bu metin John Hales'e (ö. 1571) atfedilir; Hales, 1548'de kapatmaların yayılmasını soruşturmak için atanan altı komiserden biriydi, bu dönemde yazdığı incelemeler arasında kapatma komiseri olarak yaptığı işleri savunan bir metin ile "kıtlığın nedenleri" konulu bir tezkere de vardı (Lamond, 1893, s. xxv, xlii-xlv). Ama şu günlerde *Söylev*'i yazan kişinin Sir Thomas Smith (1513-77) olması daha olası görülüyor; daha sonra Kraliçe Elizabeth'in Fransa büyükelçisi olan ve *İngiltere Devleti*'ni [*The Commonwealth of England*] yazan Smith, ilk kez 1583'te yayımlanan bu kitabında İngiliz anayasası ve hükümetini betimleyerek açıklar.[8] İncelemenin yazarının kim olduğuna dair kuşkular ne olursa olsun, önemi konusunda herhangi bir kuşkuya yer yoktur. Unwin, "Tudor İngiltere'sinde ekonomik düşüncenin en ileri ifadesi" olarak gördüğü metnin, Commonwealth grubu ile ilişkili gerek siyasi gerek ekonomik felsefenin en sofistike incelemelerinden birini barındırdığını söyler (krş. Dewar, 1966, s. 388).

Bu kuramcıların görüşleri, aynı dönem öne çıkmaya başlayan bir grup radikal vaizin vaazlarıyla yakın bir koşutluk içindeydi. VIII. Henry'nin ölümüyle ve bunun soncu olarak soğuk bir "resmi Erasmusçuluk"tan Somerset'in

---

[8] Yazarın Smith olduğu fikrinin baş savunucularından olan Mary Dewar, iddiasını *Söylev* ve Smith tarafından yazıldığı bilinen diğer eserler arasındaki koşutlukları inceleyerek temellendirmeye çalıştı. Bkz. Dewar, 1966, özl. s. 390-4. Böylece o yazarın Smith olduğuna dair güçlü bir iddia dile gelmiş oldu, ancak Dewar'ın Smith biyografisinde belirttiği gibi mutlak biçimde "ikna edici bir sav" olduğunu söyleyemeyiz (bkz. Dewar, 1964, s. 54). İkna olmayanlardan biri de dönemin önde gelen araştırmacılarından W. K. Jordan, onun bu döneme dair anlatımı incelemenin yazarı olarak Hales'i göstermeye devam eder. Bkz. Jordan, 1968, s. 395n.

Protestan inancını bütünüyle kabulüne geçişle birlikte bu vaizlerin çeneleri açıldı.[9] Bu toplum eleştirmenlerinin en büyüğü, bir bütün olarak Commonwealth hareketine esin veren kişi olduğu söylenen Hugh Latimer'di (y. 1458-1555) (Jones, 1970, s. 31). Onun genç tilmizleri arasında en etkili olanlar Thomas Becon (1512-67) ve Thomas Lever'di (1521-77); bunların her ikisi de Cambridge'de öğrencilik yaparken Latimer'in vaazlarının büyüsüne kapılmış, 1550 başlarında son derece benzer bir üslupla yazıp vaaz vermişlerdi.

Tüm bu adamlar radikal Protestan olmanın yanı sıra eğitimleri ve bağlandıkları değerler gereği güçlü bir biçimde hümanisttiler. Hümanizmle Püriten hareketi arasındaki yakın ruhsal bağlantıların bir diğer kanıtıdır bu. Becon da Lever de, ilk eğitimlerini, John Fisher'ın (1459-1535) tavsiyesiyle, Üniversitenin skolastik kalesinin surları içinde *studia humnaitatis* öğretimini geliştirmek üzere yakın dönemde kurulan Cambridge, St John Koleji'nde aldılar (Simon, 1966, s. 81-2; Bailey, 1952, s. 2-3). Robert Crowley (Thomas Starkey gibi), 1490'larda William Latimer'in oraya atanmasının ardından beşeri bilimlerin önde gelen merkezlerinden biri haline gelen Oxford, Magdalen Koleji'nde eğitim gördü (Cowper, 1872, s. ix). Sir Thomas Smith de kendi kuşağının en önde gelen hümanistlerinden biriydi; prenslere danışmanlık etmiş, Cambridge'de Yunanca Profesörlüğü yapmıştı; beşeri bilimleri anlatırken bilgisinin ve belagatinin gücüyle tüm üniversiteyi şaşkına çevirdiği söylenir (Dewar, 1964, s. 13).

Bu arka plan, yansımasını, bu yazarların umursamaz bir bireyciliğin tecavüzlerine karşı ortak iyiliğin korunmasına yönelik kaygılarında bulur. Brinklow'un sözleriyle, sürekli herkesin "yalnızca kendi özel servetinin peşinde" olmasından, bunun her zaman kötü bir yol olduğunu, "memlekete zarar ziyan veren" bir sonuç doğurma olasılığının yüksek olduğunu fark etmemesinden yakınırlar (s. 17, 73). Crowley, aynı saldırıyı, 1550'de yayımladığı, manzum tarzda yazılmış bir dizi eğitici öykü olan *Sur'un Sesi*'nde (*The Voice of the Last Trumpet*) tekrarlar. O da çok fazla adamın, özellikle de tacirlerin "yalnızca yukarılara çıkma umuduyla" davrandıkları, memleketin iyiliği için "hiçbir şekilde zahmete" katlanmadıkları hususuna katılır, oysa kendilerini yalnızca kendi bencil kaygılarına değil topluluğun iyiliğine adamaları gerekir (s. 87, 89). Becon'un hacimli *İlmihal*'inde açıkladığı üzere, bu düşüncenin altında yatan ideal, herkesin "gözlerini kendi özel çıkarlarından ziyade memleket yararına çevirmesi" gerekliliğidir (s. 115).

Yani, bu ahlakçıların temel hedefi, bu geleneksel kamu yararı kavramının altını oyan çeşitli toplumsal grupları saptayıp teşhir etmektir. Bu da onları

---

[9] "Resmi Erasmusçuluk" ve onun VIII. Henry dönemindeki Protestanlığa düşmanlığı hakkında bkz. McConica, s. 150, 235-8. Koruyucu Somerset döneminde bir önceki iktidar sırasında Üniversitelerde süren "Protestanlaştırma süreci"nin kabulü hakkında bkz. Dickens, 1959, s.7 ve 1965, s. 44, 50.

kısmen More'un *Ütopya*'sının giriş Kitabında ana hatları çizilen suçlamanın maddelerini tekrarlamaya götürür. Soyluluğun nasıl davrandığı onları More kadar ilgilendirmez, ama onun toprak sahibi sınıflara yönelttiği okları coşkuyla onaylarlar, kiraları artırıp tarıma elverişli arazileri otlağa çevirdikleri için onlara saldırırlar. Brinklow (s. 38), "lordların sürülerinin mısır, çayır, çalı ne bulursa yemeleri"nden şikayet ederken Becon, *Neşenin Mücehveri*'nde (*The Jewel of Joy*) More'un "Tanrı tarafından insanlar beslensin diye yaratılan" koyunların artık "insan yedikleri" suçlamasını yineler (s. 434). Fark edilecek derecede tutkusuz olan *Söylev*'de de "dört diyarın şikayet ettiği" zararlı çitlemeler ile (diyalogun ikinci kısmında Şövalye'ye söyletildiği gibi) pekâlâ "halkın esenliğine zarar değil fayda" getirebilecek çitlemeler arasında bir ayrım yapma girişimin görülür (s. 49, 120). Ama *Söylev*'de bile, daha az makul olan Doktor ve daha az ölçülü olan Çiftçi figürleri, "bu çitleme marifeti"nin daima "tek adama fayda getirdiği"ni, özellikle de tarım arazilerini mahvedip kiraları yükselttiği zaman "çoğu kimseye zararlı" olduğu hususuna katılır (s. 15, 51-2). Dahası, radikal vaizlere baktığımız zaman, aynı saldırının daha keskin bir şikâyetle sürdüğünü görürüz. Latimer, Kral VI. Edward'ın huzurunda vaaz vermeye davet edildiği zaman, ilk vaazının neredeyse bütününü "ey toprak sahipleri, ey kiraları artıranlar, size üvey lordlar diyorum, size uydurma lordlar diyorum" diye haykırmaya ayırdı (s. 98). Lever ise 1550'de St Paul's Cross'da verdiği iki vaazda ikinci konuşmasının büyük kısmı, giderek az bulunan "dürüst soylu" ile giderek yayılan bir felaket olan, kiraları artırarak hatta doğrudan arazilerini gasp ederek insanları ezen "muhteris haraççı" figürleri arasındaki karşıtlığa dayanıyordu (s. 129).

Bu bilindik suçlamaları tekrarlayan Commonwealth teorisyenleri, giderek kötüleşen ekonomik bunalım ve çağın hâkim toplumsal bozukluklarından iki toplumsal grubu daha sorumlu tutarak yola devam ettiler. Önemli bir vurgu farkı şuradaydı: More ve Starkey tacirlerden ve diğer *nouveaux riches*'lerden [yeni zenginler] bu bağlantıyla nadiren bahsederken, diğerleri bu kesimlere ağır bir sorumluluk yüklüyordu. Radikal vaizler arasında bu sınıflara karşı en ağır suçlamayı getiren, Lever'dı. St Paul's Cross'da verdiği iki vaazda tacirlerin memleketin en bencil, en yıkıcı unsurları olduğunu tespit eder. Zenginliklerini daha az talihli olanlara yardım etmek üzere kullanmadıkları için bu kesimlere hücum eden ilk vaaz, parayı serbestçe ihtiyacı olana vermek yerine günahkârca faiz karşılığı ödünç vermeye karşı çıkan uzun bir tirat da barındırır (s. 29, 44). İkinci vaazsa "bu işe yaramaz tüccarlar"ın "becerikli hırsızlar"dan başka bir şey olmadıklarını söyler, çünkü bunlar, kasıtlı olarak, "ellerine geçen her şeyi kıtlık ve yokluğa çevirmekte"dirler (s. 129-30). Aynı sav Latimer ve Commonwealth'çiler arasındaki sıradan takipçileri tarafından daha da keskin bir dille geliştirildi. Aralarında, bu konuda tam bir oybirliği yoktur, çünkü *Söylev*'deki Tacir figürü nezih, özünde saygın bir karakter olarak işlenir.

Ama sık sık da, tacirlerin topluluk ideallerinin altını bilhassa sinsi bir biçimde oyduklarını ileri sürerler, zira bunlar, yeni kazandıkları zenginlikleri, Tanrı'nın onları yerleştirmiş olduğu toplumsal konumlardan yukarı "tırmanma" amacıyla kullanmaktadır. Brinklow bunları "başka insanların işine gücüne zorla bulaşma"ya çalıştıkları, böylece de iyi bir düzene sahip her memlekete nasip olan tanrısal "mevkiler" yapısını yıktıkları için suçlayıp durur (s. 38). Latimer de aynı korkuları VI. Edward'ın huzurunda verdiği vaazlarda sık sık ifade eder. Toplum basamaklarını "tırmanıp, tırmanıp" duran, "bazıları kendi mevkilerinin çok yukarısına" çıkmış olanlara karşı feryat eder; son vaazını ise büyük ölçüde, hayatta kendisine uygun yerden asla "memnun ve tatmin" olmayan "muhteris adam" figürüne hücuma ayırır (s. 113, 252, 270).

Bundan da önemlisi, bu yazarların bazılarının ekonomik bunalımın derinleşmesinin sorumluluğunu hükümete yüklemeleridir. On altıncı yüzyılın ortasında, birçok toplum teorisyeni, en çok açıklamaları gereken sorunun, *Söylev*'in deyişiyle, "her şeyin evrensel bir biçimde kıt olması"nın –yani mallardaki kıtlığın, fiyatlardaki sürekli enflasyonun– "nedeni" olduğunu hissediyordu (s. 37). Bazı gözlemciler, kral ve danışmanlarının, sürekli para basıp paranın değerini düşürerek bu felaketi kendi elleriyle getirdikleri yönündeki cüretli ve inandırıcı gözlemi dile getiriyordu.[10] Latimer, 1459 tarihli ünlü "saban üzerine vaaz"ında değeri düşürülmüş paranın "kötülüğü"nün "her şeyi çok değerli kılması" olasılığından bahseder; aynı yıl daha ayrıntılı olarak hazırlanmış olan ve aynı açıklamayı İngiliz parasının kur farkıyla ilişkilendiren anonim çalışma, *Bu İngiltere Diyarı'nı Refah bir Servete İndirgeme Politikaları* [*Policies to Reduce this Realm of England unto a Prosperous Wealth*] başlığını taşıyordu.[11] Ama bu izleğin en kendinden emin biçimde karşımıza çıktığı yer, *Halkın Esenliği Söylevi*'dir [*Discourse of the Common Weal*]. Bu husus, üçüncü diyalogun başında ele alınır; bilge Doktor figürü (ki görüşlerinin Latimer'in görüşlerine göre şekillendirildiği söylenir) kendisine sorular yöneltenlere toplumsal ve ekonomik hayatta hüküm süren tüm düzensizliklerin "tek asal nedeni"ni söylemeyi teklif eder (s. 98). Ardından –onların daha önce dile getirdikleri fikirlerin aksine– esas suçlanması gerekenin ne toprak sahipleri ne tacirler olduğunu ileri sürer (s. 101). Kusur, bütünüyle, kraliyeti "paramızın ve

---

[10] İngiliz paralarında 1540'larda dört ayrı değer düşürümü gerçekleşti; bu aracın kullanılmasının kraliyete toplamda bir milyon iki yüz elli bin sterlin civarında kâr getirdiği tahmin ediliyor. Bkz. Jones, 1970, s. 133-5. Yüzyılın ilerleyen dönemlerinde, daha sofistike ekonomi yorumcuları bütün Batı Avrupa'da fiyatlardaki sürekli enflasyonun daha küresel nedenlerini vurgulamayı tercih ederek özellikle de Yeni Dünya'dan akan külçelerin sahip olduğu iddia edilen etkiye odaklandılar. Özellikle Jean Bodin tarafından öne sürülen bu teori için bkz. Saint-Laurent, 1970, s. 20-30.

[11] Bu inceleme için bkz. Jones, 1970, s. 144. Yani Dewar, 1964, s. 53'teki, paranın değerinin düşürülmesiyle mallarda kıtlık rejiminin hâkim olması arasındaki doğrudan ilişkiye işaret eden tek kişinin *Söylev*'in yazarı olduğu iddiası bir parça abartılı.

hazinemizin değerini düşürmeye, daha ziyade yozlaştırmaya" ikna eden kötü konsey üyelerindedir (s. 69, 104). "Bu genel kıtlığın en baş ve asal nedeni"nin "paranın değiştirilmesi" olduğu konusunda hiçbir kuşku duyulamayacağı sonucuna varır; memleketin çektiği tüm o acıların temelinde bu yatar (s. 104).

Erdemlerin Merkezi Önemi

Özgül bir takım toplumsal ve siyasi dertlere bir cevap biçiminde olsun ya da olmasın, kuzey hümanistleri arasında yöneticilere ve yargıçlara verilecek tavsiyenin doğasının ne olduğuna dair yaygın bir görüş birliği vardı. Neredeyse hepsi, siyasi başarının kapısını açacak anahtarın erdemlerin geliştirilmesi olduğu noktasına odaklanıyordu. *Quattrocento* öncelleri gibi onların da asıl talebi, kurumların reforma tabi tutulmasından ziyade, tutumların değişmesiydi.

Bu kuramcıların en radikal olanlarından bazıları, özellikle İngiltere'de, "iyi düzene sahip" bir memlekete kavuşmanın önkoşulunun bütün yurttaşların erdemleri edinmesi ve uygulaması olduğu hususunda ısrar ediyordu. İlk "kent" hümanistleri gibi, "medeni hayat"ın, Starkey'in *Söylev*'de dile getirdiği üzere, "iyi ve siyasi bir düzende birlikte yaşamak, kişinin başkası için iyi bir şeyler yapmaya hazır olması, adeta bütün erdemler ve dürüstlükte birleşmesi"nden ibaret olduğunu düşünüyorlardı (s. 27). Ne var ki kuzey hümanistlerinin çoğunun kaygısı prenslere ve diğer "yöneticilere" [*governers*] tavsiye vermekti, bu yüzden de asıl vurguyu hâkim sınıfların antik dönem ahlakçıları tarafından saptanan dört "büyük" erdemi geliştirme ihtiyacına yaptılar. Bu yöndeki en bütünlüklü tartışmalardan biri, Elyot tarafından *Yöneticinin Kitabı*'nda sunulur. Onun anlatımı kısmen Patrizi'nin *Krallık ve Kralın Eğitimi*'nde yaptığı çözümlemeyi temel alır, dört en önemli erdemle bunların siyasi hayattaki rollerine dair benzer bir görüş geliştirir.[12] Elyot, "başka hiçbir erdemin olmadığı kadar övgüye layık, halkın esenliğini gözeten bir yönetici için o denli gerekli ve o denli elverişli olan", "adalet denen en mükemmel, en kıyas götürmez erdem"i ele alarak başlar (s. 159). Ardından metanet erdemine yönelir; içine "ıstırabın" yanı sıra "sabır denen soylu ve adil erdemi" de alan daha karmaşık bir niteliktir bu (s. 183, 187, 189). Bunun ardından, yine benzer bir çizgide, ılımlılık ve ağırbaşlılığı da içeren diğer erdemlerin bir "yol arkadaşı"

[12] Croft da Patrizi ile Elyot'un anlatımları arasındaki yakın benzerliklere dikkat çekerek *Yönetici*, c. 1, s. 328-32 için yaptığı baskıda Ek F bölümünde yirmi koşut pasajın listesini verir. Ayrı husus yakın dönemde hem Lehmberg ham Major tarafından dile getirildi. Ne var ki, bu koşutlukların bizi ne ölçüde bir yazarın diğer yazara yaptığı doğrudan etki olarak görülebilecekleri hususunda bazı kuşkular da var. Elyot'un yaptığı tartışma, Patrizi'ninki gibi son derece gelenekselleştirilmiştir, doğrudan klasik modellerden türetilmiş olması da gayet mümkündür. Croft, iki eser arasında "çok çarpıcı benzerlikler" göz önüne alınacak olursa Elyot'un Patrizi'nin metninden bir kez bile alıntı yapmamasının "merak uyandırıcı" olduğunu söylerken bir parça naif davranmış olabilir. Krş. Croft, 1880, s. lxv-lxvi.

olarak ele aldığı aşırılıktan sakınmayı tartışır (s. 209-18). Sonunda da bilgelik – o, "daha zarif bir sözcük"le, "akillik" demeyi tercih eder– erdemine gelir; bu erdemi "adil ya da kusursuz bir halk esenliğini gözeten her yönetici için" özellikle önemli gördüğü erdem, "güçten yahut kudretten daha etkili" gördüğü nitelik budur (s. 218-19).

Bu prenslerin aynası yazarlarının –yine İtalyan öncellerinin izinden giderek– vurguladıkları bir başka nitelikler kümesi de prenslere yakışır erdemler denen eli açıklık, merhamet, sözüne sadık olmaydı. Bu değerlerin tartışılması, kuzey hümanistlerinin kusursuz prens kavramı üzerine yazdığı büyük ölçekli incelemelerin hepsinde önemli bir başlığı oluşturur. Budé *Prensin Eğitimi*'nin son üç ana kısmını ayırdığı bu temaya özellikle yoğunlaşarak daha önce "bir kralın haşmetine layık kraliyet erdemleri" olarak tanımladığı şeyi ele alır (s. 108). Onun çözümlemesi asıl olarak tarihsel örneklerin yolundan gider, meşhur İmparator ve prenslerin yaşamlarından aktarımlar yoluyla, ele aldığı her bir sıfatın öneminin altı çizer (s. 144ff.) İmparator Augustus iyi niyet ve dürüstlük modeli olarak sunulur, bu iki "büyük erdem" ona "alabildiğine şan ve şöhret" getirmiştir (s. 144, 146). Büyük İskender ise eli açıklık örneği olarak sunulur; bu niteliği her zaman "büyük ve sonsuz" ölçüde sergileyen İskender, "yalnızca eli açıklığına layık olanların" ödüllendirilmesine özen göstermiştir (s. 165). Pompei ise, kitabın sonunda, prenslere layık bütün niteliklerin timsali olarak seçilir; "servet tutkusunun şiddetini medeniliğin dizginiyle denetleyen" bu adam "hırsın ateşini iradesinin dürüstlüğüyle kıvama getirmiş", böylece "bütün büyük kişiliklerin ihtiyaç duyduğu erdemler ve özelliklerden müteşekkil hakiki bir numune" oluşturmayı başarmıştır (s. 189, 194).

Aynı kaygılar, prenslerin aynası *genre*'ına yapılan bir dizi daha alt düzey katkıda çok daha üst düzeyde geliştirildi. Örneğin Wimpfeling, *İyi Bir Prense Örnek* başlıklı kısa broşürünün bütününü özel olarak bu nitelikler yelpazesini ele almaya ayırır. "Prensin her bakımdan erdemlere ve iyi tutumlara bağlı olması, bütün kötülüklerden kaçması ve nefret etmesi" gerektiğini bildirerek başlar (s. 186). Ardından prenslere layık merhamet ve ihtişam ideallerine özel bir vurgu yapar. "Bir prenste adalet her zaman merhametle ele ele gitmelidir" hususunda ısrar ederek prensin "asla savurgan olmaması" lakin "her zaman eli açıklık ve alabildiğine cömertlik sergilemesi" gerektiğini iddia eder (s. 187, 189). Benzer bir biçimde, Josse Clichtove *Kralın Görevi* konulu kısa incelemesinin yarısını aynı sıfatlar kümesine hasreder. Seneca'nın bir prensin "erdeminin zirvesi"ni merhametin temsil ettiği yargısını alıntılayarak, önce bu erdemi tartışır (fo. 37a). Ardından kişinin sözünü tutması gerektiğini ele alarak "bunun prensin titizlikle gerçekleştirmesi gereken ana erdemlerden biri olduğu"nda ısrar eder, büyük bir hararetle "her tür ikiyüzlülük, sahtelik, yalan söylemenin yol edilmek zorunda olduğunu" ekler (fo. 43a). Son olarak da eli açıklık erdemine övgüler düzer, ama aynı zamanda krallığını "muhteşem ka-

mu binalarıyla" süslemek için "ihtişam"a yönelmesi, "sağa sola hoş hediyeler dağıtması" gerektiğini söyler (fo. 70a-b).

Kuzey hümanistlerinin bir kısmı, prenslere layık erdemlerin yanı sıra bütün "yönetici"lerin ve önde gelen yurttaşların sahip olması gereken bir dizi niteliğe de odaklandılar. Clichtove prenslerin erdemlerini tarif ederken bu özellikleri de aktarır, ama bu konunun en bütünlüklü ele alındığı yer, Elyot'un *Yönetici*'sinin ikinci kitabıydı. Bir centilmenin / soylu kişinin nasıl davranması gerektiğini ele alırken, centilmenlere yaraşır hal ve hareketleri araştırırken, centilmen idealini yaratan üç özel nitelik olduğunu" görürüz (s. 106). Bunlardan ilki "biriyle konuşmanın basit ya da kolay" olması anlamındaki erdem olan "nezaket"tir, ki "sevgi kazanmanın müthiş etkili ya da kudretli bir yolu"dur (s. 107). İkincisi, her şeyden önce "bir adamı soylu ve şeref sahibi" yapan erdem olan "itidal"dir; bu fevkalade değeri "en iyi şekilde karşıtına bakarak anlayabiliriz, ki bu da gazaptır, gündelik dilde hiddet de denir, son derece çirkin, insanlığa çok aykırı bir kötülüktür" (s. 111). Son olarak prens gibi yönetici de her şeyden önce insaflı olmalıdır, zira "akıl bize göstermekte" ve "deneyim biz kanıtlamakta"dır ki "insafı olmayan, kendisinde insafa rastlanmayan" bir adamda "bütün diğer erdemler de çözülüp gider" (s. 115).

Son olarak, kuzey hümanistleri, karakteristik olarak, bütün hükümdarların sahip olması gereken bir başka erdemi –İtalyan öncülerinden çok daha güçlü bir biçimde– vurgular: dindarlık erdemi. Bu husus bütün prenslerin aynası yazarlarınca tekrar tekrar dile getirilir, ama en güçlü ve en uzun uzadıya Guevara'nın *Prenslerin Saati* kitabında yer alır.[13] Guevara, ilk Kitabın bütününü "iyi bir Hıristiyan olan prensin hangi mükemmeliyetlere sahip olduğu" hususuna hasreder, özel bir bölümde de bütün prenslerin "tebaalarından daha iyi Hıristiyanlar" olması için "beş neden" sayar (fo. 1a, 25b). "Yüce prensin korku ve sevgisi"ni her zaman gözlerinin önünde tutmadıkları takdirde, kendilerini "büyük bir lanetlenme tehlikesi" içinde bulacakları hususunda onları uyarmak ister (fo 25b). Ama, "Tanrı'ya büyük bir itimat" beslemiş bütün yöneticilerin "daima başarılı olmuş" olduklarını gösteren "beşinci neden"i ekleyerek sözlerini oldukça cesaret verici bir görüşle bitirir (fo 26b, krş. Redondo, 1976, özl. S. 597-602).

Hümanist iletinin özü, Erasmus'un da *Hıristiyan Prens*'te belirttiği üzere, hükümetin amacının "en üst düzey erdem"e erişmek, yöneticinin görevinin de "erdemin en yüce ve en arı biçimi"nin ete kemiğe bürünüşü olarak hizmet etmek olduğu şeklinde özetlenebilir (s. 187, 189). Şimdi, kuzey hümanistlerinin, karakteristik olarak, siyasi hayatta erdemlere neden böylesine mutlak bir

[13] Başka örnekler için bkz. Erasmus, *Hıristiyan Prens*, özl. 148, 152, 167, 183; Budé, *Prensin Eğitimi*, özl. S. 18, 32, 41, 69-70, 81-2; Osario, *Kralın Eğitimi*, özl. S. 284, 363, 379, 455, 500.

merkezi rol biçtikleri sorusunu sormamız gerekiyor. Bu soruya verdikleri cevaplar bizi onların ahlaki ve siyasi düşüncesinin kalbine götürecek.

Kimi zaman kafa karıştırıcı bir biçimde Hıristiyan hümanistleri olarak bilinenler buna hayli önemli bir cevap veriyor; kafa karıştırıcı dedik, zira, bir ihtimal Machiavelli hariç, bütün hümanistler tabii ki Hıristiyan'dı. Bu etiketin yapıştırıldığı isimler arasında en önemlileri Erasmus, Colet ve More'du. Onları bir araya getiren şey, Hıristiyanlığın özünün Kilise'nin dinsel törenlerini kabul etmekten ibaret olduğu yaygın varsayımına karşı çıkma, kilisenin teolojik öğretilerinde ustalaşma ve bu öğretileri onay gören tasım mantığına göre tartışma eğilimleriydi. Erasmus'un *Hıristiyan Prens*'te küçümseyerek belirttiği gibi, gerçek Hıristiyanlığın "törenlerde, modaya göre değişen doktrinlerde, Kilise anayasasında" olduğunu varsaymak saçmadır (s. 153). Gerçek bir Hıristiyan daha ziyade iyiyi kötüden ayırmak için Tanrı'nın verdiği aklı kullanan, sonra iyiyi benimseyip kötüden sakınmak için elinden gelenin en iyisini yapan adam olmalıdır. Kuzey hümanistleri arasında bu düşünceyi ilk dile getiren kişi Colet'ti; Aziz Pavlus'un Romalılara Mektubunun *İzah*'ının başlangıcında bu konuyu güçlü bir biçimde işler. Onun düşüncesine göre, Aziz Pavlus bize, Tanrı'nın "her insana, yaptığı işlere göre davranacağı"nı öğretmiştir. Bu da, eylemlerimiz "iyi ve adil" oldukları sürece, Tanrı'nın İncil'de koyduğu yasaları hiç bilmesek bile, her zaman, "Tanrı tarafından adilane yaşamış sayılacağımız" anlamına gelir (s. 4). Erasmus da çok geçmeden aynı öğretinin en güçlü seslerinden biri haline geldi. "Gerçek Hıristiyan kimdir?" diye sorar *Hıristiyan Prens*'te. "Vaftiz edilmiş, kutsanmış kişi değildir, Kilise'ye giden kişi de değildir. Kalbindeki hislerin en derininde İsa'yı kucaklamış, dindarca işler yaparak ona benzemeye çalışan kişidir" (s. 153). Aynı sav, Erasmus'un, hazırladığı Yeni Ahit basımının başına yazdığı "tembih" olan *Paraclesis*'te de tekrarlanır. Burada, "gerçek bir Hıristiyan ırkı"nın hiç de ayrıntılı törenleri yöneten rahiplerden, teolojinin güç hususlarını ortaya koyan bilgili doktorlardan oluşmadığı söylenir. O, "İsa'nın felsefesini ritüellerde ya da tasım mantığında değil yaşamın kalbinde ve bütününde hayata döndürecek" kişilerden oluşur (s. 156).

Böylece, Erasmus ve sempatizanları için, erdemin yolundan gitmek, gerek dinsel gerek ahlaki bakımdan son derece önemli hale geldi. Erdemleri benimsemiş bir adam Hıristiyanların en makbulü ise, bu, gerçekten erdemli bir memleket yaratmak için birlikte çalışan bir prens ve halkın da bütün başarıların en büyüğünü gerçekleştirmek, gerçek bir Hıristiyan yaşam tarzını kurmak için birlikte çalışacakları anlamına gelir. Erasmus'un *Hıristiyan Prens*'te sürekli tekrarladığı hükümdarların ve yöneticilerin "tüm erdemleri kendilerinde toplamaları", kendilerini "halkın iyiliği için dünyaya gelmiş" kişiler gibi görmeleri yönündeki talebin altında yatan muazzam ümit de budur (s. 162). Eğer prens tam bir erdeme ulaşırsa, tam bir Hıristiyan olacaktır; tam bir Hıristiyan olması da kusursuz bir memleketin temellerini atmasını sağlayacaktır.

Hıristiyan hümanistlerine özgü bu yönelimin kavranması, More'un *Ütopya*'sına dair en muammalı sorulardan birine bir parça da olsa ışık tutabilir: bir yandan Ütopyalıların hayran olunası özelliklerini öne çıkarıp diğer yandan onların Hıristiyanlık konusundaki cehaletlerini vurgulayarak Hıristiyan Avrupa'ya ne demeye çalışıyor olabilir?[14] Hythlodaeus bize I. Kitabın sonunda ilk kez Ütopyalıları tanıttığında, onların kurumlarının yalnızca "son derece bilge" değil aynı zamanda *sanctissima* –en üst düzeyde kutsal– olduğunu da söyler (s. 103). Ancak daha sonra, o ve yol arkadaşları Ütopya'ya ilk gittiklerinde, orada yaşayanların hiçbirinin Hıristiyan inancı hakkında hiçbir şey bilmediklerini gördüklerini de söyler. Tanrının Vücut Bulması mucizesi hakkında hiçbir şey bilmemektedirler, gerek dinsel gerek etik kanaatlerini bütünüyle olağan rasyonel akıl yürütme süreci sonunda edinirler (s. 163-5, 217-19). More böylece, Ütopyalıları gayet dindar insanlar olarak tarif ederken, övdüğü şeyin yalnızca –Hythlodaeus'un hikâyesinin başında belirttiği gibi– "tüm işlerin erdemin ödüllendirilmesi ilkesine uygun olarak düzenlenmiş olması" olduğunu açık bir biçimde belirtir (s. 103). Şu sonuç kaçınılmaz gibidir: More, bize gerçek dindarlığın erdemli bir hayat sürmek demek olduğunu, dolayısıyla Ütopya'da yaşayan kâfirlerin gerçekten Hıristiyan bir memleket kurma hususunda Avrupa'nın sadece adı Hıristiyan olan yurttaşlarından çok daha başarılı olduğunu söylemektedir. Ütopyalıların Hıristiyan olmaması, bu yoruma göre, yalnızca More'un temelde Erasmusçu olan yönelimini güçlendirmeye ve karakteristik bir ironi tonunda duyurmaya yarar. Erasmus zaten mükemmel bir Hıristiyan olmanın Kilise'ye üye olmak ya da onun bazı dogmalarını kabul etmekle ilişkili bir şey olamayacağını ısrarla belirtiyordu. More bu argümanı mantıksal sonuçların götürerek Kilise'yi ya da onun dogmalarını hiç bilmeden mükemmel bir Hıristiyan olunabileceğini ima eder.

Kuzey Hümanistleri, karakteristik olarak, iyi hal ve davranışları Hıristiyanlığın özüyle bir tutmanın yanı sıra erdemleri siyasi hayatın tam merkezine yerleştirmelerini bir dizi nedenle açıklıyorlardı. Yozlaşma yok edilmediği, çıkarcılıktan vazgeçilmediği, herkes erdemlere göre davranmadığı takdirde siyasal toplumun en önemli iki gayesinin tehlikeye düşeceğini ilan ettiler: önde gelen yurttaşlar en önemli hedeflerine erişemez; memleket bir bütün olarak temel amaçlarını yerine getiremez.

Bu argümanı anlayabilmek için hümanistlerin genel olarak hükümdar ve yöneticilerinden benimsemelerini diledikleri hedeflerin ne olduğu sorusunu

---

[14] "Hıristiyan hümanistler"in "Hıristiyan olmanın bir yaşam tarzı olduğu" düşüncesi ve bunun More'un *Ütopya*'sını anlamamıza yardım edeceği, Hexter, 1965, özl. Lxviii-lxxvi'de güçlü bir biçimde tartışıldı. Hexter bu bağlamdan Colet'den bahsetmez, Erasmus'un Hıristiyanlığa yönelik bu hümanist görüşümün oluşumuna katkısını da olduğundan büyük gördüğü ileri sürülebilir. Ama bu fikirlerle *Ütopya*'nın yorumu arasındaki ilişkiye dair anlatımı bütünüyle ikna edicidir ve ben de bu fikirlere çok şey borçluyum.

sormamız gerekir. Bunun cevabı, memleketin önde gelen her unsurunun en üst hedefinin şeref, şan ve şöhrete ulaşmak olduğu yönündeki bilindik *quattrocento* varsayımıdır. Bu argüman soylular ve yargıçlar için yazılmış tavsiye kitaplarının çoğunda uzun uzadıya geliştirilmişti. Örneğin Elyot, *Yönetici*'nin her sayfasına "sürekli şeref" kazanmanın, "şerefsizlik yüzünden suçlanmaktan kaçınma"nın, kişinin yaptığı işler dolayısıyla "ölümsüz bir hayat ve sürekli bir şan" kazanmasının önemine dair anıştırmalar serpiştirir (s. 185, 200, 205). Prenslerin aynası yazarları, aynı değerler ölçeğini daha çok vurgulayarak sunma eğilimindedir. Budé'nin *Prensin Eğitimi*'nde ilan ettiği üzere, bütün hükümdarlar, "şerefli şeyleri şereflendirme" yönündeki temel görevlerini kabul etmelidir (s. 87). Bu da, onların Saraylarının "şeref ve soyluluk tapınakları" işlevini görmesi anlamına gelir, temel tutkuları ise "hayatları boyunca şeref, ölümlerinden sonra iyi ve şerefli bir ün" kazanma olmalıdır (s. 33, 87). Son olarak, aynı varsayımların Hıristiyan hümanistleri denenlerce bir o kadar güçlü bir biçimde doğrulandığını görürüz. Hexter'in yaptığı gibi More ve Erasmus'un "açgözlülük, kibir ve tiranlığa" teşvik ettiği için "şeref peşinde koşma"ya karşı çıktığını söylemek yanlış olur (Hexter, 1965, s. lxix). Özellikle de Erasmus, *Hıristiyan Prens*'te bütün hükümdarların "ana amacı"nın "hak ve şeref yolu"ndan gitmek olduğunu bütün gücüyle vurgular (s. 163). Prense, hiçbir zaman "rüşvetle şeref yolundan saptırılmaması" için "şerefin hâkimiyeti"ne teslim olması, "ahlakı sevip şerefsizlikten iğrenmesi" ve her şeyden önce "şeref yoluna itaat etmediğiniz sürece başkalarını yönetemeyeceğiniz" hususunu kabul etmesi öğütlenir (s. 169, 187, 189, 192).

Bu kuramcıların siyasi hayatta erdemlere bu kadar üstün bir yer tanıması kısmen bu idealle meşgul olmaları yüzündendir. Çünkü aynı zamanda, hümanistlere özgü bir tarzda, şerefe ulaşmanın tek yolunun erdemin peşinden gitmek olduğunu savunurlar; Erasmus'un *Hıristiyan Prens*'te söylediği üzere "erdem ve iyi işlerden çıkan şeref dışında ... gerçek şeref yoktur" (s. 198). Bu çok yaygın inancın en bütünlüklü ifadelerinden biri *Elyot*'un *Yöneticinin Kitabı*'nda karşımıza çıkar. I. Kitabın başlarında genç soyluları eğiten kimselere talimatlar sunarken, aşılamak istedikleri "erdemleri methetmeleri"ni, "bu erdemler yoluyla ... nasıl bir şeref, nasıl bir sevgi, nasıl bir fayda" kazanılacağına dikkat çekmelerini tavsiye eder (s. 20). II. Kitabın başında "halkın esenliği için yönetici olarak seçilen ya da atanan kimsenin tasarlaması gerektiği şeyler"i ele alırken dile getirdiği temel buyruklardan biri "soylu bir nama kavuşmanın en emin temelinin, açık bir şekilde dile getirdiği erdemlere ve niteliklere sahip" olmak olduğunu ifade eder (s. 97). III. Kitapta büyük erdemleri ele alırken de "şeref ve sürekli bir hafıza"nın erdemlerin "hak ettiği ödül" olduğunu vurgulamaya özen gösterir (s. 184; krş. s. 192-3).

Bu yazarların çoğu, erdemlerin rolünü bir bütün olarak siyasal toplumun amaçlarına ilişkin olarak da ele alır. Bu daha geniş sorunu incelemeye yönel-

diklerinde, hükümetin temel amacının halkın özgürlüğünün korunmasını sağlama olduğu yönündeki *trecento* kökenli varsayımın bir yankısını da duymak mümkündür. Özellikle Starkey, *Söyleşi*'sinde "pek soylu Venedik kenti"nde görülen özgürlük ve uyum bileşiminden hayranlıkla bahseder, her memleketin karşı karşıya olduğu en büyük tehdidin tiranlığın ortaya çıkışı, bunun sonucu olarak da özgürlüğün yitirilmesi olduğunu ileri sürer (s. 163-4). İngiltere'de böylesi bir tehlikenin önüne geçmek için, antik dönemdeki kraliyet *Constable*'ı* mevkisini canlandırmayı önerir; bu kişinin görevi "kraliyetin bütününde özgürlüğü gözetmek", "sıradan halkın üstüne şu ya da bu biçimde geçebilecek her tür tiranlığa karşı direnmek", halkın "özgürlüğünün ortadan kalkması gibi bir tehlike ortaya çıkarsa" Parlamento'yu toplantıya çağırmak olacaktır (s. 166).

Ne var ki, asıl eğilim, hükümetin görevinin özgürlüğü korumaktan ziyade iyi bir düzen, uyum ve huzur sağlamak olduğunu ileri sürme yönündeydi. Bu elbette *quattrocento*'daki prenslerin aynası kuramcılarına özgü bir yönelimdi; aynı değerleri, üstelik daha da güçlü vurgulanmış biçimde, kuzey Avrupa hükümdarlarına benzeri tavsiye kitapları yazan yazarlarda da görüyoruz.[15] Belki daha da şaşırtıcı olanı, bu görüşün Starkey ve More gibi önde gelen "*commonwealth*" teorisyenlerince de onaylandığını görmemizdir. More, *Ütopya*'da yasamanın bütün amacının "iyi bir düzen"in sağlanması olduğunda ısrar eder, Ütopyalıları dünyadaki en eksiksiz "iyi düzene sahip halk" oldukları için över (s. 103, 107). Starkey de benzer bir biçimde *Söyleşi*'sinde – özgürlük idealiyle flört etmesine rağmen– "bütün yasaların ve siyasal yönetimin amacının yurttaşları birlik ve huzur içinde, kendi içlerinde mükemmel bir uyum halinde tutmak olduğunu" kabul eder. Bu yönelim de onu her tür "ortak esenlik meselesi"nin, daima "şu amaca ve gayeye yönelmesi" gerektiğini söylemeye götürür: "Sıradan halkın bütünü huzur ve sükûnet içinde yaşayabilmelidir." (s. 24).

İşte toplumsal uyumun bu üstün önemine yapılan Platonik vurgu yüzünden, bütün bu yazarlar siyasi hayatta en önemli şeyin erdemler olduğunda ısrar etmeye devam eder. Çünkü hizipleri ortadan kaldırmanın, yozlaşmanın üstesinden gelmenin, iyi bir düzene sahip bir memleket kurmanın anahtarının erdemleri muzaffer kılmak olduğu yönündeki geleneksel hümanist iddiayı benimserler. Starkey, *Söyleşi*'sinin ikinci bölümünde bu varsayımı oldukça canlı bir üslupla ifade eder: "Her tür siyasal yönetimin amacı," der, "çokluğu, insanın doğası ve onuruna uygun olarak erdemli bir hayat sürmeye yöneltmektir." Bunun yapılamadığı durumda herkes "yalnızca kendi esenliğine,

---

* Üst düzey bir askeri rütbe.

[15] Örn. Bkz. Wimpfeling, *Epitome*, özl. s. 184, 187; Erasmus, *Christian Prince* [*Hıristiyan Prens*], özl. s. 164, 198; Guevara, *Dial of Princes* [*Prenslerin Saati*], özl. fo. 174-176a.

zevkine, kârına" bakar, bu durumda da ortada "siyasal yönetim ya da idari düzen kalamaz." Ama memleketin "erdemli ve dürüst bir biçimde idare edildiği", halkın "yurttaşlık hayatı içinde erdemli bir biçimde yönetildiği" durumda, sonuçta insanların "barış ve sükûnet içinde", birbirinin huzurunu bozmadan yaşayabildiği, gerçek bir "medeni düzen"in ortaya çıkacağı kesindir (s. 61, 63).

Önderlik Nitelikleri

Siyasi hayatta erdemlerin işgal ettiği merkezi yere yapılan bu vurgunun altında siyasi önderlik için gereken niteliklere dair radikal bir teori bulunur. İyi yönetimin anahtarı erdeme sahip olmaksa, görünüşe göre, yalnızca en üstün erdemlere sahip olanları yöneticilerimiz ve yargıçlarımız olarak seçmemiz gerekir. Bu teklifin radikal içerimi, elbette, soy ve serveti temel alan ve soydan geçen bir yönetici sınıf fikriyle yetinmememiz; tersine, her nerede olurlarsa olsunlar, toplumun en erdemli üyelerini bulup yalnızca onların memleketin önderleri ve yöneticileri olarak atanmasını sağlamamız gerektiğidir.

Bu radikal düşüncenin bir yere kadar onay gördüğüne kuşku yok. Gördüğümüz gibi, İtalyan hümanistlerinin bazıları zaten tek hakiki asaletin erdemden ibaret olduğunu, tek geçerli yönetme hakkının da hakiki asaletten, *vera nobilitas*'tan geldiğini zaten tartışmaktaydılar. Bu savın kabul gördüğünün işaretlerinden biri, bu görüşü savunan çeşitli İtalyanca incelemelerin tercümelerinin daha sonra kuzey Avrupa'da karşımıza çıkmasıydı. Buonaccorso'nun *Soyluluk Üzerine Tartışmalar*'ı daha 1460'larda İngilizceye çevrilmişti, Giovanni Nenna'nın buna çok benzeyen *Soyluluk İncelemesi* ise çok daha sonra William Jones tarafından çevrildi (Charlton, 1965, s. 84). Buonaccorso'nun daha önceki aktarımıyla karşılaştırıldığında, Nenna'nın çözümlemesi kuşkuya çok daha az yer bırakacak biçimde, erdemle hakiki asaleti eşdeğer görür. Gördüğümüz üzere, Buonaccorso'nun *Tartışmalar*'ı iki rakibin *vera nobilitas* üzerine konuşmalar yaparak birbiriyle yarışmasından ibarettir, bu yarışın sonunda ileri sürülen savların hasletleri konusunda karar verme işi bize kalır. Ama Nenna'nın *İnceleme*'sinde hiçbir şey hayal gücüne bırakılmaz, zira iki ana kahramandan sonra söz alan Nennio isimli bir figür, onların yaptığı tartışmanın sonucunu bize anlatır. Onların savlarını uzun uzadıya özetler, birinin hakiki soyluluğu "kanda ve zenginlikte", diğerinin ise "zihnin erdemlerinde" gördüğünü belirtir (fo. 67b). Ardından, bir parça ateşli bir biçimde, bu görüşlerin ilkinin "kibre ve cehalete" ve "katlanılmaz bir kötülüğe" neden olduğunu ilan eder (fo. 80a). Böylece, hakiki asaletin, memlekette "şan ve şerefi" hak eden tek şeyin bütünüyle "zihnin erdemleri"nde olduğu sonucuna varır; bunlardır ki "bir centilmeni yaratır, eksiksiz bir biçimde soylu kılar" (fo. 87a, 91b, 96b).

Kuzey hümanistlerinin birçoğu bu *quattrocento* incelemeleriyle haşır neşir olmakla kalmadılar, onların vargılarını doğru bulduklarını açık bir biçimde ifade ettiler. Örneğin Elyot, *Yönetici*'nin II. Kitabında "asalet"in "erdemin takdiri, adeta soyadı" olduğunu ilan eder (s. 106). Erasmus'sa *Hıristiyan Prens*'te bu öğretinin radikal içerimlerine dikkat çekmekte tereddüt etmez. Asalet "erdemden türediği" zaman, "soyağacına veya servete" dayanan asalet türünden çok daha etkileyici olduğunu kabul eder, öyle ki "kesin bir hükme varacak olursak," ancak bunlardan ilki hakiki asalet sayılır (s. 151). Bir kişinin, bütün erdemlere en üst düzeyde sahip olma manasında soylu olmasının "iktidarın en tabii bir biçimde ona emanet edilmesi gerektiği" anlamına geldiğini ekler, zira "krallara özgü niteliklerin" tümünde eksiksiz biridir o (s. 140). Aynı argüman, *vera nobilitas*'ın anlamı konusuna odaklanmış bir dizi incelemede yinelenir. Örneğin Josse Clichtove 1512'de *Hakiki Asalet Üzerine Kısa Bir Çalışma* [*A Briew Work on True Nobility*] yayımladı, "her tür asaletin en önde geleninin erdem asaleti" olduğunu savundu (fo. 5a). John Heywood ise (y. 1497-y.1580), muhtemelen 1520'lerin başlarında yazdığı manzum biçimli kaba komedi *Nezaket ve Asalet*'te [*Gentleness and Nobility*] aynı vargıyı savundu (Cameron, 1941, s. 88). Oyunda karşımıza dört karakter çıkar: bir tacir, bir centilmen, bir köylü, bir de filozof. Tacir, sahip olduğu "büyük zenginlik"ten dolayı "büyük ölçüde ... bilge ve soylu bir kişi olarak ... görüldüğü"nü söyleyerek söze başlar (s. 1). Bu tutum hakiki soyluluğun ancak "soydan geçen büyük arazilere" sahip olmaktan kaynaklanabileceğini söyleyen centilmen tarafından kınanır (s. 2). Ardından köylü, argümanını (s. 15-16) meşhur bir retorik soru biçiminde ifade ederek her ikisinin iddialarına karşı can alıcı bir itiraz getirir:

"Adem Baba ile Havva Ana yaşar iken
O zaman kimdi centilmen?"

Bu görüşün radikal içerimleri sonunda filozof tarafından Epilog bölümünde dile getirilir: hakiki soyluluğun altında yatan "tek asıl temel erdem"dir, "başlar, hükümdarlar, yöneticiler" sahip oldukları yüksek mevkilere ancak "erdemleri sayesinde" getirilmelidir (s. 35; krş. Hogrefe, 1959, s. 283-3).

Ne var ki, bu eşitlikçi iddialara sundukları görünüşteki desteğe rağmen, kuzey hümanistleri genel olarak *vera nobilitas* konusundaki tartışmaları bu argümanın her tür yıkıcı sonucunu bütünüyle etkisizleştirecek şekilde ele aldılar; argümanın kendisi ise, kurnaz bir biçimde, siyasi hayatın hiyerarşik geleneğe sahip olan manzarasını desteklemek üzere kullanıldı. Bu taktik –bir bakımdan yalnızca basit bir söz oyunu olan– deneyime dayanan bir iddiayı temel alıyordu: hakiki soyluluğun erdemlerden oluştuğuna kuşku yoktu yok olmasına, ama erdemleri en eksiksiz biçimde sergileyenler, geleneksel hâkim sınıflardı. Elyot'un *Yönetici*'nin başında açık açık dile getirdiği gibi, "erdem bir centilmende, köylü bir kişiye, aşağı soydan gelen birine kıyasla, daha fazla müsamaha, daha fazla letafet, daha fazla nezaketle bir arada bulunur" (s. 14).

Bu yaygın ve elverişli inancın en açık biçimde formüle edildiği yer, Lawrence Humphrey'nin (y. 1527-90) *Soylular ya da Soyluluk Üzerine*'siydi [*The Nobles, or of Nobility*]. Humphrey, görünüşe göre, Osorio'nun 1552 tarihli *Medeni ve Hıristiyan Asaleti Söylevi*'nde dile getirilen *vera nobilitas* aktarımına yaslanır ve bu metinden sık sık alıntılar yapar (Sorrention, 1936, s. 17). İlk kez 1560'da Latince yayımlanan, 1563'te İngilizceye çevrilen kendi incelemesi ise ikinci Kitabın başında benzer bir hakiki asalet çözümlemesi sunar. Humphrey, en üst düzey asaletin herhangi bir soruya meydan vermeyecek biçimde zihnin "iç süslerinde ve erdemlerinde" bulunduğunu kabul ederek başlar (sig. K, 4a). Ama hemen ardından, bu erdemlerin kendi başlarına hiç değişmeseler bile ("Nasıl oluyor bilmiyorum"), değişmez bir biçimde, herkesten çok daha fazla "soylularda ışıldayıp parıldadığını" iddia eder (sig. K, 4b). Erdemler "serseri ayaktakımı"nda bir anlamda "kesilmiş biçilmiş" halde, oysa aristokraside "derli toplu" halde bulunur; bu aristokratlar erdemleri "süprüntü döküntü adamlardan çok daha velut ve bereketli" bir biçimde gerçekleştirir (sig. K, 5b; sig. L, 2b). Bütün argümanın yaslandığı söz oyununu açığa çıkarmak için, Humphrey'in fikrini basit bir biçimde şöyle özetleyebiliriz: soylular ve centilmenler her zaman en üst düzey soyluluğa ve centilmenliğe sahiptir.

Neredeyse kuzey hümanistlerinin tümü, bunun ardından, geleneksel hâkim sınıflara olan bu bağlılıklarının altında yatan daha genel ve derin bir biçimde muhafazakâr mesajlarını dile getirmeye koyulur. Hükümetin en erdemli kimselerin elinde olması gerektiğini kabul ettikten, en erdemli kimselerin de bir şekilde soylular ve üst tabaka olduğunu doğruladıktan sonra, o memnuniyet verici aşikâr vargıya ulaşırlar: siyasal toplumun en güzel düzene sahip biçimini ortaya koymak için, mevcut toplumsal ayrımları kurcalamamalı, aksine, onları mümkün olduğunca muhafaza etmeliyiz. Bu temel önemdeki öğretiyi kendi sözleriyle ifade edecek olursak, "düzen"i muhafaza etmek için mevcut "mevkileri" korumak gerektiğini ilan ederler (krş. Greenleaf, 1964, özl. s. 53-7).

Bu kanaatin en ince ifadesinin Shakespeare'in *Troilus ve Cressida*'sının başında Odysseus'un ağzından dile getirildiğine şüphe yoktur.[16] Bütün evren, diye başlar Odysseus, "mevki"nin / "derece"nin önemine tanıklık eder:

"Gökler, yıldızlar ve bu dünya, büyük bir düzen içinde,
Başa, sıraya, mevkiye, yere saygı gösterirler."

Buradaki analoji kesindir, kaçış yoktur: güneş sistemi gibi toplum sistemi de "mevkiler"e bağlı kalınmadığı sürece yaşayamaz:

"Başa saygı kalmazsa, topluluklar,

---

[16] Bkz. *Troilos ile Kressida*, I, iii, 75-137. [*Troilos ile Kressida* alıntıları Sabahattin Eyuboğlu / Mina Urgan çevirisinden karşılaştırılarak aktarıldı, Adam Yayınları:1993]

Okullarda sınıflar, kentlerde loncalar,
Ayrı kıyılar arasında rahatça alışveriş ;
Büyük evlat hakları,
Yaş, taht, taç, nam, nişan hakları,
Bütün bunlar nasıl yerli yerinde durur artık?"

Mevcut sistemi değiştirmeye kalkmanın ahmaklığı da bir o kadar aşikârdır :

"Mevkiyi gözetme, tellerin düzenini boz
O zaman seyreyle gümbürtüyü!"

Ne var ki, bazı araştırmacıların yaptığı gibi, bunun "Elizabeth çağı dünyasının resmini" çizdiği izlenimini vermek yanıltıcı olur; zira bu imaya göre, Shakespeare çağı "düzen" ve "mevki"ye dair bu varsayımların altın çağı olarak görülmelidir. Shakespeare'in yazdığı dönemlerde, on altıncı yüzyıl sonu Avrupa'sının dinsel radikalleri ve siyasal devrimcileri, siyasal sisteme ilişkin bu statik imgelere yıkıcı bir biçimde meydan okumaya başlamıştı bile. Dahası, Shakespeare'in "derece" tartışmasının da eski beylik düşüncelerin düpedüz yeniden ifade edilmesinden ziyade ortaya çıkan kafa karışıklıklarının bir yansıması olarak görülmesi gerektiği de ileri sürülebilir. Odysseus'un meşhur konuşmasında kuşku uyandırıcı bir aşırılığın izi vardır, hileciliğiyle ünlü bir karakterin hararetli bir söylevi olması ise yalnızca bir ironik bir dokunuşla açıklanamaz. Eğer bu varsayımların gerçekten altın çağını arıyorsak, yüzyılın daha evvelki yıllarına bakmalıyız: orada "düzen"in savunulması ve "mevki" ile ilişkilendirmesi yalnızca eksiksiz bir imanla değil, epey bir saldırganlık ve cebirle birlikte karşımıza çıkar.

Saldırganlık, toplum basamaklarında tırmanarak "mevki"lerini ilerletmeye çalışan hırslı yeni zenginlere karşı mevcut hiyerarşileri korumaya çalışanlardan kaynaklanıyordu. Bu türden polemiklerin en ünlüsü Skelton'ın kral tarafından "aşağı bir mevki"den hak edilmemiş bir güç, aşırı bir servet düzeyine yükseltilen, ama aslında "yağlı bir soyağacı"ndan gelen "sefil bir fakir" olan Wolsey'e yaptığı hücumdur (s. 353, 355). Bu aşağı tabakadan *arrivistes*'e [sonradan görmelere] karşı daha da yırtıcı bir saldırı, Humphrey'in soyluluk üzerine incelemesinin ilk Kitabında görülür. "Birden kendi parlaklıkları" ile "eski ailelerin ışığını soldurmaya" kalkan "sefil yeni zengin"lere yoğun bir tiksintiyle bakar (sig. G, 7b). Onlara, şu an bulundukları hak etmedikleri yüksek makamlardayken "Tanrı'nın elinin onları çekip çıkardığı gübre yığını"nı unutmamalarını buyurur (sig. B, 9a).

Bu sövüp saymaların altında yatan olumlu bağlanım hep aynıdır: iyi "düzen", "mevki"lerin muhafaza edilmesini gerektirir. Bu büyük varsayımın Commonwealth yazarlarının en radikalleri tarafından bile savunulduğunu görüyoruz. Örneğin Starkey, "hakiki bir halk esenliği"nin ancak "kesimlerin tek bir bedenin organları gibi kusursuz bir sevgi ve birlik içinde bağlandığı, herkesin kendi görev ve sorumluluğunu bulunduğu durum, görev ve mevkiye uygun olarak yerine getirdiği, bütün çabası ve çalışkanlığıyla görevine bağlı

olduğu, aynı şeyi yapan başkalarına kıskançlık ya da haset beslemediği" zaman sağlanabileceğinde ısrar eder (s. 62). Aynı görüş krallara ve prenslere hitap eden tavsiye kitaplarında daha da güçlü biçimde dile gelir. Budé, "yetke ve üstünlük mevkilerini karıştırmanın" her tür monarşik devletin istikrarı için ölümcül bir tehlike olduğunu ısrarla belirtir (s. 125). Aynı varsayımlar, son olarak, üst tabaka ve soylular için yazılan tavsiye kitaplarının yazarlarınca da dile getirilir. Bunun en açık örneği, Elyot'un *Yöneticinin Kitabı*'dır; kitabın ilk sayfası "kamunun esenliği"ni [*public weal*] "muhtelif hal ve mevkideki insanlardan yapılmış ya da teşkil edilmiş yaşayan bir beden" şeklinde tanımlar (s. 1). Bunun ardından, "bünyesinde, düzenlenen şeyin hasletine ya da takdirine uygun aşağı ve yukarı mevkiler barındırmadığı sürece" hiçbir memleketin iyi bir düzene sahip olduğunun söylenemeyeceği yönündeki inanç çok güçlü bir biçimde ifade edilir (s. 4). Çünkü Elyot'un –daha sonra çarpıcı bir biçimde Shakespeare tarafından yansılanan bir pasajda– uyardığı üzere "hangi nesneden düzeni çekip alırsak" sonuç "sürekli bir çatışma olsa gerektir."[17] Buradan da, gerçek "kamusal esenliğin" hem "bayağı insanlarda ya da sıradan halkta saygı ve itaat uyandırmak" hem de iyi düzen, uyum ve huzurun korunması için "tayin edilmiş mevki ve konumlar"ın muhafazasına bağlı olduğu sonucuna ulaşır (s. 5).

Eğitimin Rolü

Yöneticilerimizin erdeme uygun davranması iyi bir yönetimin anahtarı ise, bu durum, pratik açıdan son derece önemli bir soru ortaya çıkarır: gerekli erdemlere ulaşılmasını nasıl mümkün kılabiliriz? Kuzey hümanistlerinin karakteristik olarak –bu noktada *quattrocento* öncellerinin eserlerinden doğrudan faydalanarak– verdikleri cevap, erdem aşılamanın en emin yolunun toplumun liderlerine *studia humanitatis* eğitimi vermek olduğu biçimindedir.

Bu düşünce, en sistemli biçimiyle eğitim felsefesine yaptıkları uzmanlaşmış katkılarda savunulmuştur. Örneğin Sadoleto, *Oğlan Çocuklarının Doğru Eğitimi* tartışmasına iki kilit varsayımı apaçık ifade ederek başlar: iyi eylemler erdemlerin ürünüdür, erdemlerse iyi eğitimin ürünüdür. Keza, "erdemin izinde gitme"ye en çok hizmet edeceğini düşündüğü eğitim türünü oldukça ayrıntılı bir biçimde tarif etmeye ayrı bir dikkat hasreder; bu tipik bir hümanist çalışma hattıdır, gramer ve retorikle başlayıp "bütün erdemlerin kaynağı ve pınarı olan" felsefede son bulur (s. 67-8). Vives, *Eğitim Üzerine* başlıklı incelemesinde tam olarak aynı öğrenim yolunun haritasını çizmenin yanı sıra alabildiğine dikkatli bir biçimde okunmayı hak eden bir kitap listesi önerir. Antik retorik ve ahlak felsefesinin klasik metinlerine ek olarak insani bilimler üzeri-

[17] Bkz. Elyot, *Yönetici*, s. 2. Elyot ve Shakespeare arasında "düzen" ve "mevki"ye dair birçok paralelliğin tam bir aktarımı için bkz. Starnes, 1927, özl. s. 121-8.

ne çalışmayla iyi bir yönetimin uygulanması arasındaki yakın bağları vurgulayan bir dizi modern yazarı da bütün kalbiyle tavsiye eder. Ahlak felsefesinde özellikle Erasmus ve Budé'yi öne çıkarırken siyaset felsefesi konusunda daha ayrıntılı sorular için Patrizi ve Sir Thomas More'un yanı sıra bir kez daha Erasmus'tan alıntı yapar; tüm bunların ya "zaten büyük, ya da yakında büyük kabul edilecek" isimler olduğunu düşünür (s. 157, 260).

Sağlam bir eğitimle sağlam bir hükümet arasında yakın bağlantılar olduğuna dair inanç göz önüne alınacak olursa, prenslerin aynası yazarlarının birçoğunun siyasi tavsiyeler kadar pedagojik tavsiyelerle de ilgilendiklerini görmek şaşırtıcı olmaz. Erasmus'un *Hıristiyan Prens*'te ısrarla belirttiği üzere, "prensin yerleşik ilkelere ve fikirlere göre eğitilmesi her şeyden önce gelmelidir" (s. 156). Bu varsayımın içerimleri, Budé'nin *Prensin Eğitimi* gibi eserlerin iç örgütlenmesinde en açık bir biçimde görülebilir. Budé ilk dört bölümde asıl kaygısının yönetimde bilgeliğin, ihtiyatın ve "bilim"in desteklenmesi olduğunu ilan ederek işe girişir. Ancak hemen ardından, bu değerlere nasıl erişilebileceğini sorduğumuzda aslında yöneticilerimizin nasıl eğitilmesi gerektiğini sormuş olacağımız varsayımını kabul eder. Böylece de sonraki otuz bölümü ne en erdemli yöneticileri yetiştirmek için ne tür bir eğitim gerekeceğini tartışmaya ayırır; zaten bunun en erdemli yönetimi ortaya çıkaracağı peşin peşin kabul edilir.

Eğitimin her şeyden önemli kabul edilmesi, görünüşte ahlak ve siyaset felsefesi üzerine yazan bunca hümanistin eserlerinde, neden gelecekteki prenslerin ve yargıçların öğretmenlerine ayrıntılı talimatlar bulunduğunu açıklamaya da hizmet eder. Erasmus'la birlikte "insanlar doğmazlar, yapılırlar" düşüncesini kabul eden bu yazarlar, açık bir biçimde, eğitimdeki en küçük hatanın bile bir çocuğun daha sonra yetke sahibi olduğunda yapıp edeceklerine çok büyük zararlar verebileceğini varsayarlar (krş. Woodward, 1906, s. 116). Bu inancı hangi noktalara kadar taşıyabildiklerinin önemli bir örneği Guevara'nın *Prenslerin Saati*'nin "prenslerin ve büyük lordların" "çocukların nasıl besleyip büyütmesi" gerektiğini ele alan ikinci Kitabında görülebilir (fo. 80b). Guevara, emzirmenin önemine en az altı bölüm ayırır, "iyi bir dadının sahip olması gereken yedi özellik"ten bu konuda putperestlerin sahip olduğu türlü batıl inançlarının saçmalıklarına dek her şeyi ele alır (fo. 112b, 119a). Detaylara gösterilen aynı sıra dışı dikkat, Elyot'un *Yönetici*'sinin I. Kitabında da görülebilir; burada emzirmenin faydaları bir kez daha sergilenir, genç soylulara en uygun egzersiz biçimleri gibi son derece İngilizlere özgü bir tartışmaya büyük bir yer ayrılır. Dans ("evliliği simgeler") özellikle tavsiye edilir, zira "ihtiyat adı verilen ilk ahlaki erdeme bir giriş" niteliği taşır; ancak tenise "nadiren kullanılması" takdiriyle izin verilir, futbol ise "hayvanca öfkesi ve aşırı şiddeti" yüzünden şiddetle eleştirilir (s. 78, 92).

İdeal bir müfredat oluşturmaya yönelik bu yoğun kaygının sonucu, hümanistler prenslerin giderek daha tesirli danışmanları haline gelirken, bu du-

rumun eğitimin teori ve pratiğinde bir devrime katkı sunması oldu. *Litterae humaniores* alanında eğitim görmenin kamusal hayat için vazgeçilmez bir gereklilik olduğu yönündeki son derece tesirli inancı Kuzey Avrupa'ya ilk sokanlar hümanistler oldu. Bunun sonucu olarak –İtalya'da hâlihazırda ortadan kalkmış olan– yönetici sınıfların eğitimi ile "katipler"in eğitimi arasındaki asırlık ayrımları yıkmayı ilk başaranlar da onlar oldu. On beşinci yüzyıl sonu gibi geç bir tarihte bile, anonim *Asiller Kitabı* gibi incelemelerde eski varsayımların dile getirildiğini görüyoruz. "Ama bu son günlerde," denir, "en acısı da" "soylu kandan gelen, savaşmak için doğmuş" birçok genç adamın "hukuk işi" ve diğer "sivil meseleler"i öğrenmek gibi "tuhaf pratiklere", "garip yetilere" merak salması, bunun sonucu olarak da "vakitlerinin çoğunu böyle faydasız işlerde heba etmesi"dir (s. 77). Hümanistler bu önyargıların gayet farkındaydı, 1560 gibi geç bir tarihte bile Humphrey'in soyluların "bilgiyle mühürlenmiş eğitimli nükte ve bilgelik"ten "nadiren zevk alması"ndan şikayet ettiğini görüyoruz (sig. X, 2a). Ne var ki, cahilliğin bu derecesiyle karşı karşıya kalınca, kendilerini her şeyden önce, Erasmus'un *Hıristiyan Prens*'in başında pervasızca ifade ettiği, "filozof değilseniz prens olamazsınız, tiran olursunuz" (s. 150) şeklindeki Platoncu kavrayışı ilerletmeye verdiler. Aristoteles'in Büyük İskender'in hocası olduğunu tekrar tekrar belirtirler; Budé bunun "iyi bir ilim [*letters*] eğitiminin şeref ve büyük bir şan doğuracağı"nın kanıtı olduğunu ısrarla söyler (s. 112). Aynı zamanda da kralları da, prensleri de, üst tabakayı da, Elyot'un *Yönetici*'de belirttiği üzere, "tahsil asaleti küçültmez, yüceltir" görüşünü kabul etmeye teşvik ederler. (s. 42).

Humphrey, çağın hâkim sınıflarına yapılan çağrıyı görkemli bir üslupla özetler: "Soylular, işte bu yüzden, eğitime nefret beslemeyi bırakın"; "cesareti göz alıcı" olanın "zihninin de göz alıcı olması" gerektiğini kabul edin (sig. X, 2a, 4a). Bunun tarihsel açıdan asıl önemi, bu çağrıya büyük ölçüde uyulmuş olmasıdır. Hümanistler aristokrasiyi kendi toplumlarında silahların kuvvetinin yerini büyük ölçüde argümanın kuvvetinin aldığına ikna etmeyi başardılar. Edmund Dudley, 1509 gibi erken bir tarihte yazılan *Memleket Ağacı*'nda [*Tree of Commonwealth*], bu yapılmazsa, yeni tür eğitimde ustalık kazanan, "daha önce davranmış olsalar asil kandan çocukların eline geçecek olan terfi ve yetkeyi" alan "fakir adamların ve bayağı halkın çocukları" tarafından geleneksel üstünlük düzeninin aşındırılmasına seyirci kalmak gibi kasvetli bir sonucun ortaya çıkacağını söyler (s. 45). Bu ders kısa zamanda ezber edildi: on altıncı yüzyılın daha sonraki kısmında, soyluların oğulları kuzey Avrupa üniversitelerini doldurdular. Bunların okuryazarlık düzeyinin yükselmesiyle erdem ve *vera nobilitas*'ın gerçekten de en üst biçimiyle geleneksel aristokrasi-de bulunduğu iddiası daha inandırıcı hale geldi; bu da eğitim ve öğrenimin canlanması sonucu kurulu sınıf yapısının karşı karşıya kaldığı tehdidin büyük ölçüde etkisizleşmesine katkı sundu.

9
Hümanizmin Hümanist Eleştirisi

Buraya kadar kuzeyli hümanistlerin İtalyan Rönesansı'na özgü ahlaki ve siyasi görüşü ne şekilde onaylayıp geliştirdiklerini inceledik. Bu bizim, kimi zaman kuşku duyulan ama kaçınılmaz gibi görülen bir tezi vurgulamamızı sağladı: bu da, aslında kuzey Rönesansının siyaset teorisini özünde ilk olarak *quattrocento* İtalya'sında tartışılan bir dizi savın uzantısı ve sağlamlaşması olarak görmenin uygun olacağı teziydi. Ancak bu savların hiçbir zaman eleştirisiz ya da mekanik bir tarzda tekrarlanmış olmadığını vurgulamak da bir o kadar önemli. Bu zamana kadar gördüğümüz gibi, İtalyan siyaset tartışmalarının ekseninde yer alan bir dizi mesele kuzey Avrupa'da neredeyse hiç dikkat çekmiyordu. İncelememizi tamamlamak için, kuzey hümanistlerince geliştirilen teorilerden bazılarının erken dönem hümanist izleklerin devamından ziyade eleştirileri olarak anlaşılması gerektiğini eklememiz gerekiyor.

Hümanizm ve Savaşın Haklı Gösterilmesi

Bir dizi kuzey hümanistinin İtalyan öncellerini takip etmekten ziyade eleştirdiği önemli hususlardan biri, savaşın siyasi hayattaki rolüne dair çözümlemeleriydi. Gördüğümüz üzere, Aristotelesçi silahlı yurttaş ideali, *quattrocento*'daki devlet işleri kuramlarının birçoğunda önemli bir rol oynuyordu. Kişinin kendi hürriyeti için savaşma isteğine sıradan yurttaşlık görevlerinden biri olarak bakılırken savaş durumu da politikanın başka araçlarla devamından pek de fazla bir şey olarak görülmüyordu. Aksine, kuzey hümanistlerinin birçoğu, bütün insanlar kardeş olduğu için her tür savaşın da aslında kardeş katli olduğu yönündeki stoacı kavrayışa büyük bir vurgu yaptılar. Bu düşüncenin en zarif ifadelerinden biri Erasmus'un 1517 tarihli *Barışın Şikayeti* başlıklı konuşmasında karşımıza

çıkar.[1] Barış burada bir kişi [kadın] olarak karşımıza çıkar, "insanların adaletsizliği" yüzünden sürekli olarak maruz kaldığı "hakaretler ve tacizlerden" bahseder (s. 1). Sözlerine, savaşın Hıristiyan kardeşlik idealine sonuna kadar zıt bir şey olduğunda ısrar ederek başlar. "Öylesine şeytani bir şeydir ki" onun patlaması "dini bütünlüğün ve dinin başına gelen en ölümcül felakettir" (s. 2). Daha sonra savaşın erdemli hükümetin düşmanı olduğunu ilave eder, çünkü "silahlar çınlarken ... hakkın sesi duyulmaz", oysa barış hiçe sayıldığı zaman, "en kötü insanlar" daima "iktidardan en büyük payı" alır (s. 81). Barış, bunun ardından, her memlekette güdülmesi gereken en üst gayenin Hıristiyan kardeşliğinin ve erdemli bir yönetimin geliştirilmesi olduğu bilindiğine göre, "savaşa, zorunlu olarak, akla gelebilecek en iğrenç şey gözüyle bakılması" gerektiğini bildirir (s. 82). Savaş güzel umutlarımızın hepsini altüst eder, bizi "sefaletin ve günahın iğrenç batağına" çeker (s. 82). Böylece söylev, heyecan uyandıran bir üslupla, "kendisine Hıristiyan diyen herkes"i "tek yürek, tek ruh halinde savaşın ortadan kaldırılması, daimi ve evrensel bir barışın kurulması için bir araya gelmeye" çağırarak son bulur (s. 98).

Savaşla şan kazanma ideallerine yöneltilen bu saldırının daha önceki hümanist tutumların reddi olduğunu düşünmek işi çok basitleştirmek olur. Kuzey hümanistlerinden çeşitli isimler de saygıdeğer adil savaş öğretisine karşı isyan ediyordu, bu öğretiyi yaşadıkları çağa hâkim olan şiddetin kaynağı ve haklı gösterilmesi olarak çok daha tehlikeli görüyorlardı. Bu öğretinin en etkili savunucusu Aziz Augustinus'tu. *Tanrı Devleti*'nde savaşın ortadan kaldırılması için sık sık çağrılar yapsa da, her ikisi de Kilise tarafından kabul edilen ve Aquinas tarafından haklı savaşın klasik savunusu içine dahil edilen iki çok önemli istisnaya izin veriyordu (krş. Adams, 1962, s. 6-12). Aziz Augustinus, öncelikle IV. Kitapta "haksızların haklılar üzerinde hüküm sürmesi" haklıların haksızlara teslim olmasından daha kötü bir şey olduğu için, haklıların haksızlara karşı savaşı yalnızca "zorunlu bir kötülük" olmakla kalmaz, aynı zamanda "talihli bir olay adını almayı hak eder," diyordu (II, 59). XIX. Kitapta ise "bilge kişiler" daima "haklı savaşlara mecbur kalmaktan teessüf etseler de", "karşı tarafın adaletsizliklerinin" onu "haklı savaşlara girmenin zorunluluğunu" tanımaya zorlayacağı durumlar olacaktır, diye ekliyordu (VI, s. 151).

Hıristiyan hümanistleri adı verilenlerin –özellikle Colet ve Erasmus'un– savaşın dehşetine karşı gerçekleştirdikleri bir takım yetersiz hücumlarının asıl

---

[1] *Şikayet*, Eramus'un Hıristiyan toplumunda savaşın ortaya çıkardığı dehşetleri kesin bir dille ifade ettiği metin olarak onun en sevilen eserlerinden biridir, on altıncı yüzyıl boyunca otuz iki kez farklı tarihlerle basıldı; krş. Bainton, 1951, s. 32. Ancak Erasmus'un savaşa duyduğu nefreti benzer açılardan ifade ettiği başka birçok yer var. Bunlardan en önemlisi "*Dulce Bellum Inexpertis*", "savaş bilmeyene tatlı gelir" özdeyişini tartıştığı yerdir. Erasmus'un *Özdeyişler*'in 1515 basımına bu başlık altında eklediği önemli yazı için, bkz. Phillips, 1964, s. 308-53. Bu yazının ve *Şikayet*'in bütünüyle tartışıldığı bir yer olarak, bkz. Adams, 1962, s. 86-109.

hedefinin bu tehlikeli ortodoksluk olduğu aşikârdır. Colet'in Aziz Pavlus'un Romalılara Mektubu'na *İzah*'ında açıkladığı üzere, haklı savaş fikrini savunmak "kötünün kötüyle ezilebileceğinin" mümkün olduğunu varsaymaktır. Oysa Aziz Pavlus, "kötüye galebe çalacak tek şey iyidir" ve "kötüyü kötüyle ezmeye kalkarsak" yaptığımız tek şey "kötünün seviyesine inmek" olur, bunun da hiçbir faydası olmaz (s. 86). Bu da "ceza vermenin, savaşa girmenin ve insanların kötüyle başa çıkmak için yaptığı tüm o diğer şeyler[in] bu hedefe boşu boşuna ulaşmaya" çabalayıp durdukları anlamına gelir (s. 86). Çünkü "savaşa savaşla karşı konulmaz; barışla, Tanrı'ya sebat edip bel bağlayarak karşı konulur" (s. 97). Benzer ama çok daha açık bir saldırı ise Erasmus tarafından *Barışın Şikayeti*'nde gerçekleştirilir (krş. Fernandez, 1973, s. 225). Hıristiyanlar, der, sık sık, silahlarını "bütünüyle aynı Hıristiyan inancına sahip, aynı dinin vecibelerini yerine getiren başka bir halka" çevirdikleri zaman bile "haklı ve zorunlu bir savaş" verdiklerini iddia eder (s. 51). Ama onları savaşa sürükleyen şey ne zorunluluk ne de haklılıktır; "zorunlu cebre" neden olan şey "öfke, hırs ve ahmaklıktır" (s. 53). Eğer hakiki Hıristiyanlar olsalar, böyle yapmak yerine, "hemen hiçbir barış[ın], her şey hesaba katıldığı takdirde, savaşların en haklısına tercih edilemeyecek kadar haksız" olmayacağını görürlerdi (s. 54). Çünkü barış "her şeyden daha mükemmeldir" ve eğer "bütün kalbiyle İsa'nın yolundan giden kişiler olduğumuzu kanıtlamak" istiyorsak her zaman barışı benimsemeliyiz (s. 19, 91).

Ne var ki, kuzey hümanistlerinin bazılarının, bu geleneksel sorundan ziyade bir dizi *quattrocento* hümanistinin geliştirdiği kayıtsız savaş sanatı tartışmalarıyla ilgilendiği açıktır. Kuvvet ve şiddetin devlet işlerinin sıradan bir parçası olarak görünmesi onları dehşete düşürüyordu. More'un *Ütopya*'sı bu görüşün en bütünlüklü biçimde mahkûm edildiği yerdir. "Kent" hümanistleri, karakteristik olarak, iyi bir yurttaşın askerlik hizmetini normal yurttaşlık görevlerinden biri olarak düşünmesi gerektiğini ileri sürerken, More bize, bilge Ütopyalıların "kendi yurttaşlarını [muharebe alanına] göndermek"ten sakınmak için ellerinden gelen her şeyi yaptıklarını anlatır. Ütopyalılar "birbirlerine öyle değer verirler" ki, karşılığında "karşı tarafın kralı"nı esir alacak olsalar bile, "kendi halklarından tek bir kişiyi bile feda etmek istemezler" (s. 205-7). Aynı şekilde, "kent" hümanistleri paralı asker kiralamayı büyük bir dehşetle, ayıplayarak karşılarken, More bize Ütopyalıların mümkün olan her durumda "yabancı paralı askerlere para ödediğini", "para karşılığı kendi yerlerine savaştırdıkları kişilerin yardımıyla savaşı sonlandırabildikleri takdirde, kendilerini hiç de kişisel olarak savaşa girmek zorunda hissetmediklerini" tekrar tekrar anlatır (s. 149, 211).

Bu kuramcıların birçoğu, silahlı yurttaş kavramını reddetmenin yanı sıra askerlik mesleğinin bir centilmene yakışan tek ve onurlu bir meslek olarak görülmesi gerektiği yönündeki günbegün daha çok rağbet gören iddiaya karşı

da saldırıya geçer. Bu tabii ki geleneksel şövalyelik inancıydı, ama iki etken, bu inancın, on altıncı yüzyılın başında yenilenerek gündeme gelmesine katkı sundu. Bunlardan biri, şövalyelik kanunu idealini canlandırmaya yönelik yaygın ve bilinçli girişimdi; bu toplumsal nostalji hareketi *Asiller Kitabı* gibi metinlerde, Altın Kıyafetliler Tarlası* gibi seyirliklerde ifadesini buluyordu (krş. Ferguson, 1960, s. 23-6, 143-53). Bununla ilişkili diğer etken ise bir dizi İtalyan hümanistinin Avrupalı savaşçıların medenileştirmesi projesine gösterdiği ilgiydi. Bu projenin hedefi savaşçılara gerekli bir şeref, şan ve şöhret kavrayışı aşılamak, (Castiglione'nin sözleriyle) ilim öğrenmenin savaşçılığa bir zararı dokunmadığı yönünde onlara güven vermekti. Castiglione ve çeşitli taklitçilerinin bu değerler ölçeğine yaptığı vurgu, on altıncı yüzyıl boyunca, hümanist çevrelerin birçoğunda, savaş mesleğinin eşsiz bir cazibe kazanmasına yardımcı oldu. Othello'nun "görkemli savaşlar"ın "ihtirası erdem yaptığı" yönündeki ısrarı,[2] kendi mesleği üzerine şövalyece bir yorumdan ziyade hümanist bir yorumdur; Sir Philip Sidney'in Zupthen alanındaki soylu ölümünse yiğit bir şövalyeden ziyade bir Rönesans saraylısının ilahlaştırılması olduğu söylenebilir.

İster şövalyelik kisvesi ister hümanist kisve altında olsun, savaşın ihtişamına dair bu yenilenen ilgiye yöneltilmiş en sert kınamalardan biri yine More'un *Ütopya*'sında bulunabilir. Bilge Ütopyalıların "hiçbir şeyi savaşta şan peşinde koşmaktan daha çok ayıplamadıklarını" ve hayatlarını heba etmek gibi bir şeye kalkmaktansa düşmanlarını kandırarak ya da altınla satın alarak barış yapmayı tercih ettiklerini anlatır (s. 201, 205). Başka bir dizi kuzey hümanistinde de Othello'nun "şanlı savaşların gururu, görkemi, güzelliği" dediği şeyin havasını söndürme isteği bir o kadar belirgindir.[3] Şurası kesindir ki, bunların hepsi, More'un "onurlu barış faaliyetleri"nin her zaman "savaş işleri"ne tercih edilmesi gerektiği yönündeki kanaatiyle her zaman hemfikir değildir (s. 57; ayr. krş. s. 65). Örneğin Budé, bütün "gerçek soyluları" "adlarının şanını yüceltmenin, silahlarını onurlandırmanın" bir aracı olarak "onurlu bir ölüm" peşinde koşmaya teşvik eder (s. 33). Fakat diğer prenslerin aynası yazarlarına bakacak olursak, bunların genel olarak, Guevara'nın *Prenslerin Saati*'nde dile getirdiği "prensler, şeref kazanmaktan başka bir amaçla savaşa girecek olurlarsa" bunun "faydasız bir zafer" olduğu yönündeki görüşe katıldıklarını görürüz (fo. 174a). Erasmus savaşa duyduğu nefreti prensler için yazdığı tavsiye kitabına da taşır; *Hıristiyan Prens*'in sonunda Aziz Augustinus'u savaşların bazen haklı olabileceğini teslim ettiği için eleştirir,

---

* Fransa'da, 1520 yılında, İngiltere Kralı VIII. Henry ile Fransa Kralı I. Francis'in buluştuğu mevki.

2 *Othello*, III, iii, 350-1. [*Othello* alıntıları Özdemir Nutku çevirisinden karşılaştırılarak çevrildi, Remzi Kitabevi: 2000]

3 *Othello*, III, iii, 355-

bütün hükümdarlardan "barışın nasıl onurlu ve faydalı", savaşa girmenin ise "ne denli feci ve canice" bir iş olduğunu anlamalarını diler (s. 249, 251). Benzer bir biçimde Guevara da *Prenslerin Saati*'nde bütün "prensler ve asiller"i "barışı benimsemeleri, savaş durumlarından kaçınmaları" için yüreklendirmeye özel bir bölüm ayırır; İmparator Marcus Aurelius'un Romalı yurttaşlarına yazdığı iddia edilen, onlardan savaşta kazanılan "hiçbir şöhret, hiçbir şeref, hiçbir şan, hiçbir zafer, hiçbir servet"in "yitip giden o kadar iyi, erdemli ve bilge insan"a değmeyeceğini düşünmelerini çaresizce istediği bir mektuba da yer verir (fo. 172b, 175a).

Hümanizm ve "Devlet Aklı"

Kuzey hümanistlerinin bazısı, İtalyan öncellerini, ahlaki bakımdan müphem olan "devlet aklı" nosyonunu kabul etmeye çok fazla hazır olmakla suçladılar. Bunlardan bazılarının, bir hükümdarın bazı durumlarda, bunların kendi çıkarına en uygun durumlar oldukları yahut bir bütün olarak toplumun daha fazla yarar elde etmesine vesile olacakları gösterilebilirse, erdemlere uymamasının ve ahlaki bakımdan kınanması gereken yolları benimsemelerinin meşru olacağı fikrini kabul etmeye fazla istekli oldukları söyleniyordu.

Tabii ki de *quattrocento* İtalya'sının daha Ortodoks hümanistlerinin hiçbiri, *ragione di stato*'yu [devlet aklı] bu şekilde savunmuyordu. Ancak, gördüğümüz üzere, iyi amaçların kötü araçları doğrulayabileceği fikir, Machiavelli'nin siyaset teorisinin odağında yer alıyordu; "devlet aklı" sözünü ilk kez kullanan siyaset yazarlarından biri olan Guicciardini de bir yere kadar onun ilkelerini onaylamaktaydı (Church, 1972, s. 46). Dahası, prenslerin hal ve hareketlerine karşı daha az idealleştirilmiş bir görüşün benimsenmesi, on altıncı yüzyıl İtalyan siyasi yazı *genre*'ının bütününün merkezinde yer alan bir izlekti; bu konudaki en önemli katkı, Giovanni Botero'nun 1589 tarihli, *Devlet Aklı* başlığını taşıyan incelemesiydi.[4] Botero, Machiavelli'nin giderek artan kötü ünüyle arasına mesafe koymaya özen gösterir, ama hakkında tavsiye sunduğu konuların yelpazesi çarpıcı bir biçimde onunkine benzer: tebaaya nasıl muamele edileceğine, ayaklanmalardan sakınmanın araçlarına, savunmanın önemine, gelirin artırılmasına, askeri disiplinin muhafazasına yönelik

---

[4] Botero (1540-1617) ve incelemesinin tarihi için, bkz. Waley, 1956, s. xv. Ferrari, takip eden kuşak boyunca bütün İtalya'da karşımıza çıkan ve hepsi de *Devlet Aklı* başlığını taşıyan benzer eserlerin bir listesini verir. Bunlardan biri Girolamo Frachetta tarafından 1592'de Venedik'te; bir diğeri Scipio Chiaramonti tarafından 1615'te Floransa'da; bir diğeri Federigo Bonaventura tarafından 1623'te Urbino'da; bir diğer Ludovico Zuccolo tarafından 1626'da Venedik'te; bir diğer Ludovico Settala tarafından 1627'de Milano'da yayımlanan bu uzun eserler listesi Meinecke tarafından "unutulmuş vasat literatürün yeraltı mezarlığı" olarak niteleniyor; krş. Meinecke, 1958, s. 67 ve n. Church, 1972, Frachetta'yı yakın dönemde unutulmaktan kurtardıysa da (s. 64-6) diğerlerinden hiçbirini tartışmaz.

bölümler birbirini takip eder. Dahası, Botero'nun Machiavelli'nin ahlaki evreninde yaşayan biri olduğuna kuşku yoktur. *Devlet Aklı*'nın başında dile getirdiği üzere, temel kaygısı, bir yöneticinin "sıradan aklın sınırlarına sığmayacak" olsa da gerçekleştirilmesi için yeterli nedene/akla sahip eylemleri ele almaktır (s. 3). Adalet ilkesine uymanın öneminden bahsederek başlasa da, hızla daha muğlak bir kavram olan siyasi ihtiyatı tartışmaya geçer, II. Kitapta ihtiyatın ve yiğitliğin "her hükümeti desteklemesi gereken ikiz sütunlar" olduğunu ileri sürer (s. 34). Bunun ardından telaffuz ettiği ilk ve temel ihtiyat buyruğu şudur: "prenslerin verdiği kararlarda çıkarın diğer her tür sava baskın geleceğinin kesin olduğu kabul edilmelidir; bu yüzden de prenslerle görüşen hiç kimse dostluğa, akrabalığa, antlaşmalara ya da çıkarı temel almayan başka hiçbir bağa güvenmemelidir" (s. 41).

Kuzey hümanistleri, bu Makyavelci siyasi argüman geleneğinden henüz haberdar olmadıkları dönemlerde bile, daha büyük bir fayda elde etme umuduyla adaletin gerektirdiklerini yok saymanın meşru olabileceğini iddia etmeye yönelik her tür eğilimi ortadan kaldırmaya çalışmak gibi bir özelliğe sahiptiler. More'un *Ütopya*'da teslim ettiği üzere, insanlar çoğu zaman "adaletin aşağı düzeyden, ayaktakımına özgü bir erdem" olduğunu, krallara "her şeyin serbest" olduğunu varsayar (s. 199). Bu da, Elyot'un *Yönetici*'de bir parça bezgin bir biçimde kabul ettiği üzere, "sahtekârlık ve hileyle" birilerine zarar verme işi "o kadar yaygındır ki, az yapıldığı zaman adına siyaset denir, çokça ve ciddiyetle yapıldığı zaman adına bilgelik denir, öyle kabul edilir" (s. 168). Ama hemen ekler, bu yalnızca kralların ve prenslerin kendi görevlerini layıkıyla kavramadıklarını göstermeye hizmet eder. Çünkü ne zaman tilkinin kurnazlığından, "aslanın şiddetinden ya da kuvvetinden" bahsedilse, bu "insanların nazarında" "korkunç ve tiksindirici" bir şey olmakla kalmaz, "Tanrı'nın nazarı ve yargısında da" öyledir (s. 168). Bu türden bir politika sanatında ustalaşmanın "bir takım iyi sonuçlar" doğuracağı gösterilebilse bile, Elyot bu uygulamaların "adalete son derece aykırı", adaletinse iyi bir yönetimin başlıca dayanağı olması nedeniyle, böylesi şeylerden kaçınılması, bunların mümkün olan her durumda kınanması gerektiğinden emindir.

Erasmus da *Hıristiyan Prens*'te aynı vargıyı tekrarlar: Machiavelli'nin *Prens*'te dile getirdiği can alıcı soruyu yeniden sorar, ama tam karşıt bir cevaba ulaşır. Erasmus, kendinizi "adaleti ihlal etmeden, sebepsiz yere insan hayatını kurban etmeden" ve "dinden çok şey yitirmeden ... memleketinizi savunamaz" halde bulursanız ne yapmak gerekir? diye soruşturur. Machiavelli'nin buna cevabı "durumunuzu/devletinizi elde tutmak" için ne kadar kötü olursa olsun her şeyi yapmaya hazır olmanız gerektiğidir. Ama Erasmus, en iyi saiklerle bile, adalet davasına zarar verecek hiçbir şey yapmamalısınız, diye cevap verir. Bunun yerine "vazgeçip çağın ısrarlarına teslim olmaya" hazır olmalısınız (s. 155). Aynı dönemde, aynı entelektüel geleneğin içinden yazan

Erasmus ile Machiavelli arasında etik ayrımların en büyüğü vardır. Erasmus, büyük ölçüde Platon'un *Devlet*'iyle aynı ruha uygun olarak, siyaset teorisyeninin ele alması gereken temel sorunun, memlekette adalet kurallarının nasıl muhafaza edilebileceği düşünmektir. Yani *fiat iustitia, ruat coelum** düsturunun yanında durur. Ama Machiavelli, daha ziyade modern faydacı bir ruhla, sorulması gereken asıl sorunun bizatihi memleketin nasıl muhafaza edilebileceği olduğunu varsayar. Böylece de her durumda, olası sonuçları ihtiyatlı bir biçimde hesaba katma ihtiyacının yanında durur.

Machiavelli'nin *Prens*'i 1532 yılında basıldı, bunun ardından *ragione di stato*'nun Makyavelci savunucuları, eğer siyaset teorisyeninin ana hedefi "durumu/devleti elinde tutma"ya dair gerçekten faydalı tavsiyeler sunmaksa, bu durumda hâkim siyasal pratiğin yüksek duygulara daha az hitap eden boyutlarının da kabul edilmesi, hatta yasaklanmak şurada dursun tavsiye edilmesi gerektiğini ileri sürmeye giderek daha fazla yatkın hale geldiler. Siyaset felsefesinin asıl görevi olduğunu düşündükleri şeye bu denli açık bir biçimde ihanet edildiğini gören kuzey hümanistlerinin bir sonraki kuşağı "devlet aklı"nı giderek daha yüksek sesle mahkûm etmeye başladılar, polemiklerini özellikle de, bu doktrinin mucidi, çağın "siyasi ateisti" olan kötü ünlü Machiavelli figürüne yönelttiler.[5]

Machiavelli'yi isim vererek ilk mahkûm edenlerden biri Starkey'in *Söyleşi*'sinin kahramanı olan Reginald Pole'du; 1539'da yazdığı *V. Charles Savunması*'nda [*Apology to Chares V*] Machiavelli'nin siyaset teorisinin bütün erdemleri tahrip ettiğini söyleyen bir hücum gerçekleştirir (krş. Raab, 1964, s. 29-31). Birkaç yıl sonra, İngiliz hümanistlerinin bir başka önde gelen ismi olan Roger Ascham'ın "Machiavelli'nin doktrini" üzerine *Rapor ve Söylev*'inde benzer bir tiksintiyle şöyle söyler: buna göre "insan çıkarına ve zevkine en çok uyan her şeyi düşünebilir, söyleyebilir, yapabilir" (s. 160). Ancak bu erken dönem saldırıların en sistematiği Fransa'da, Innocent Gentillet tarafından gerçekleştirildi; yazarın *Anti-Makyavel*'i ilk kez 1576'da Cenevre'de yayımlandı (Rathé, 1968, s. 4). Gentillet'nin Machiavelli'nin yönetim konulu yazılarından türettiği düsturlar arasında "eğer iyi niyete uymak çıkarlarına hizmet etmiyorsa, ihtiyatlı bir prens iyi niyete göre hareket etmemelidir" fikri vardı (s. 445). Machiavelli'nin bütün buyrukları, der, "son derece kötücül ve iğrendiricidir", ama "bu, insanlara yönelik görevlerimize ilişkin diğer bütün buyruklardan daha çok bu unvanı hak eder" (s. 445). Gentillet bu önermeyi, tipik hümanist bir tarzda, böylesi bir ahlakın "bütün sözleşmeleri, ticareti, dağıtıcı adaleti ve bizatihi siyaseti" yok edeceğini ileri sürerek çözümlemeye başlar (s. 446). Savını, Kalvinist

---

* Lat. "Gök kubbe üzerimize yıkılsa da adalet yerini bulsun."

5 Bu da "Makyavel'i iyi bildikleri" söylenen yazarlar hakkındaki tartışmada en çok karşılaşılan istismar boyutu oldu. Örn. bkz. James Hull, *The Unmasking of the Politic Atheist* (*Siyasi Ateistin Maskesi Düşüyor*, Londra, 1602), sig. A, 4a; sig. D, 4a; sig. E, 3b. Krş. Raab, 1964, s. 59.

vaizlere özgü daha gürültücü bir tonla şunu ekleyerek bitirir: "Tanrı ve bütün dünya hainlikten öyle iğrenir ki, Tanrı, hainleri ve sözüne sadık olmayanları asla cezasız bırakmaz" (s. 477).

İspanya'da bir sonraki kuşağa ait bir dizi Cizvit ve hümanist yazıda Machiavelli'nin günahkârlığı yine belirsizliğe yer bırakmayacak şekilde karşımıza çıkar. Ribadeneyra'nın *Hıristiyan Prensin Dini ve Erdemleri* üzerine incelemesi, en kapsamlı kınamalardan birini içerir. Ribadeneyra, "Machiavelli ve politikacılar"ın "yanlış siyasal düşünme"sinin "ana kalesi ve en sağlam temeli"nin prensin "yapmacık erdemler" sergilerken bir yandan da aslan ve tilkinin kurnazlığa ve şiddete dayanan yöntemlerini uygulamasında olduğunu açık bir biçimde görür (s. 274, 279). Ribadeneyra, "prenste herhangi bir hile yoluna müsamaha göstermek mümkün müdür" sorusunu sormanın gerçekten de can alıcı önemde olduğunu kabul eder (s. 279). Yöneticilerimizin asıl amacının her zaman "memleketin iyiliği için ihtiyatlı davranmak" olduğunda ısrar da doğrudur (s. 282). Fakat bu sebeple prenslerin "Machiavelli'nin zehirli öğretisini" kabul etmesi gerektiğini varsaymak fahiş bir hata olur (s. 282). Ribadeneyra, kesin bir dille, prenslerin ana görevinin her zaman "Hıristiyanlık kanunu"na göre çalışmak, ne olursa olsun "Tanrı'nın yasasını ve dinini ihlal etmeye" asla tenezzül etmemek olduğu sonucuna varır (s. 282-3).

Ne var ki, on altıncı yüzyıl politikasında şiddetin düzeyi artarken, kuvvet ve hileyi savunanlar erdemi savunanların üstüne giderek daha çok çıkarken, hümanistler bile siyasi hayatın mümkün olan tek temeli olarak adalet idealine yüce bir duyguyla bağlanmaya devam etmekte zorlanıyordu. Bazıları yalpalayarak adalet yolundan gitmenin memleketi korumakla çeliştiğinin ortaya çıktığı durumlarda, kesinkes doğru olandan ziyade faydalı olanın yapılabileceğini kabul etmeye başladılar.

Bu kaymanın ilk işaretleri, çeşitli hümanistlerin, bütün yöneticilerin yalnızca hakkaniyetin değil ihtiyatın da buyruklarına uyması gerektiği fikrine yaptığı vurguda görülebilir. Bu örtük bir biçimde daha az katı siyasi ahlak görüşünün erken örneklerinden biri, Budé'nin *Prensin Eğitimi*'nde bulunabilir. Budé, çeşitli yönetim türlerini tarif ettikten sonra, hükümet etme "bilimi"nin nasıl edinileceğini sorarak başlar (s. 16). Elbette, bunun bir ölçüde adaletin kurallarını anlama meselesi olduğunu kabul eder ve üçüncü bölümünü "adalet erdemi"nin "prenslerin en fazla saygı duyması gereken" erdem olduğunu açıklamaya ayırır (s. 20). Ancak, bu geleneksel sava dönmeden önce, ikinci bölümde, iyi yönetimin asli temelinin "yurttaşlık ihtiyatı"nın değerini takdir etmek olduğunu ısrarla belirtir (s. 16). Dahası, bu bir parça müphem kavrayışın "ahlak felsefesi"nden ziyade "siyaset" açısından tanımlanması gerektiğini kabul eder ve onun "iyiliksever hakkaniyet fikrinden ziyade hukuksal titizlik meselesiyle daha yakın bir ilişki ve daha sıkı bir bağ" içinde olduğunu ilave eder (s. 16, 19).

İhtiyatı erdemden önde tutmak ile memleketin çıkarlarını korumak için erdemli numarası yapıp "kazançlı hilelere" başvurmanın uygun olabileceği şeklindeki apaçık Makyavelci kanaat arasında görece kısa bir mesafe olduğu ortaya çıktı. Kuzey Avrupa'da bu görüş açısını utanmasız savunan ilk hümanist yazar Stephen Gardiner'di (y. 1483-1555); 1550'lerin başında yazdığı, İspanyol Kralı II. Philip'e hitap eden bir tavsiye kitabında bu savı geliştirmiştir.[6] Gardiner'in Lordlar Kamarası Başkanı iken yazdığı inceleme Britanya'nın ilk dönemlerini ele alan bir tarih biçimindedir, Briton'ların ilk kralı Vortigerius çağının ardından 1066'da Normanların gelişine yoğunlaşır. Ancak, hümanist tarihlerin birçoğunda olduğu gibi burada da anlatı mevcut yöneticilere yönelik bir dizi derse işaret edecek biçimde seçilip düzenlenmiştir; Gardiner'in buradaki asıl kaygısı –Mary Tudor'un o dönem evlenme niyetini ilan ettiği– Philip'e İngiltere'nin halkını yönetirken hangi politikaların en çok fayda getireceği sorusuna dair yönergeler sunmaktı. Sonuçta dalkavuklardan sakınma, tarihten ders çıkarma, "erdemli ve iyi niyetli adamları" cesaretlendirme konularında bir dizi geleneksel hümanist uyarıyı içeren bir metin ortaya çıktı (s. 105, 108, 129). Ama Gardiner bu tavsiyelerin sınırlılıklarının farkında olduğunu da gözünü kırpmadan belirtir ve savını, saf Makyavelci bir devlet aklı kavrayışının ayrıntılı bir serimiyle bütünler. Her şeyden önce, prensin erdemli görünmesi hayati bir öneme sahipken fiiliyatta bütün erdemlere sahip olması o kadar da zaruri değildir diyen Machiavelli'ye katılır ve onun bu yöndeki sözünü alıntılar. Zira, "prensin, başvurmak zorunda kaldığı kötülüklerle adını kirletmekten kaçınmayı ve devletini kaybetmesine sebep olacak kötülüklerden sakınmayı bilecek kadar ihtiyatlı olması yeterlidir" (s. 149). Gardiner, Machiavelli'nin, bir prensin "bizim iyi gördüğümüz her şeye uyamayacağı", zira "devletini elde tutmak için merhamete, dine ve imana aykırı şeyler yapmasının sık sık gerekeceği" yönündeki en karakteristik ilkesini de onaylayarak alıntılar (s. 149). Elbette "merhametli, cömert ve inanca riayet eden" biri gibi görünmesi çoğu zaman faydalıdır, ama "krallığın koşulları" öyle koşullardır ki, bu gerekliliklerin kendisini gerçekten bağladığını düşünen bir yönetici, bunların "kendisine faydadan çok zarar getireceğini" görecektir. Gardiner'in prense son tavsiyesi de her zaman bir "inanç, merhamet ve iyilikseverlik" görüntüsü sunarken –çünkü "bu görünüşler ona çokluk nezdinde büyük bir ün kazandırır"– aynı zamanda "talihin türlü hallerine göre rüzgâr gibi değişebilmeyi" de sağlama almaktır (s. 149). Yalnızca duygular değil sözler de –

---

[6] Gardiner'in *İngiliz ve Normanların Britanya'ya Gelişi Üzerine Bir Söylev* [*A Discourse on the Coming of the English and Normans to Britain*] başlığını taşıyan incelemesi Kasım 1553 ile Kasım 155 arasında yazıldı, hiçbir zaman yayımlanmadıysa da II. Philip'e sunulmuş olduğu açıktır. Elyazması hakkında bu ve diğer ayrıntılar için bkz. yayımlanmış olan kusursuz basıma Giriş bölümü (Donaldson, 1975, özl. s. vii, 2, 4).

adından bahsetmese de– bütünüyle Machiavelli'nin *Prens*'inden alıntıdır (krş. Donaldson, 1975, s. 16 ve n.).

Ne var ki, Makyavelci *ragione di stato*'nun on altıncı yüzyılda en sağlam şekilde yerleştiği yer Fransa ve bugünkü Benelüks ülkeleriydi. Her iki yerin de siyasal dokusunun din savaşlarının etkisiyle parçalandığı bir süreçte, adaletin korunmasının her zaman memleketin korunmasından önce geldiği hususunda ısrar etmek günbegün daha az gerçekçi bir tutum gibi görünmekteydi. 1590 kuşatması sırasında Paris'te yazan Guillaume Du Vair, umutsuz zamanlarda kendini korumanın doğanın ilk ilkesi gibi görülmesi gerektiğini kabul etmek zorunda hissediyordu (s. 117-62). Benzer bir biçimde Montainge de –hemen hemen aynı zamanda kaleme alınmış olan– "Yararlı ve şerefli üzerine" başlıklı denemesinde "bugün ulusumuzun paramparça bir halde bölümlere ve alt bölümlere ayrılması" dediği şeye verilebilecek tek cevabın yönetimde "iyiliğin" yanı sıra "ihtiyatın" da yeri olduğunu kabul etmek olduğunu kabul ediyordu (s. 600, 603). Kendisi kişisel olarak siyaset ve diplomasiden uzak durmayı tercih ettiğini söyler, çünkü şerefine titizlikle özen göstermekte, aldatmalar ve yalanlarla ihanete uğrama fikrini sevmemektedir. Ne var ki, hükümet etme işinde "yasal kötülüğün" oynadığı kaçınılmaz rolü kabul etmemiz gerekir (s. 604). Şüphesiz "ani ve beklenmedik bir devlet zarureti kazası"nın bir yöneticiyi "sözünden ve inandıklarından sapma"ya zorlaması "elbette bir talihsizliktir" (s. 607). Ama her yönetimde "kendine bir yer bulmak"la kalmayıp "tıpkı sağlığımızı korumak için kullanılan zehirler misali, toplumumuzu bir arada tutan" kötülükleri kabul etmekten başka bir yol bulamaz (s. 600). Devlet aklını bir kötülük olarak düşünmeyi de makul görmez: "kötülük değildir o", zira prensin tek yaptığı "kendi aklının yerine daha evrensel ve güçlü bir akıl koymaktır", bu akıl da ona görünüşte kötü bir eylemin "yapılması gerek"tiğini gösterir (s. 607).

Aynı sonucu destekleyen daha da güçlü ve daha az özür dileme tonu barındıran bir yaklaşım, büyük klasik alim Justus Lipsius (1547-1606) tarafından yazılan *Altı Politika Kitabı*'nda karşımıza çıkar. Lipsius bu metni 1589'da Leyden'de yayımladı, İspanyol egemenliğine karşı süren isyanın en şiddetli dönemlerinden uzak durmak için orada Antwerp'e taşındı (Saunders, 1955, s. 27-30). *Politika* incelemesinin çoğu kısmı, bir dizi ihtiyat ilkesi saptamaya yönelmiştir, IV. Kitapta ise hiç sakınmadan, "bir prenste, hileyle birlikte ihtiyatla zekâ karışımı bulunmalı mıdır?" sorusunu sorar (s. 112). Ahlakçıların birçoğunun "yalnızca erdemler yoluyla şerefe giden yolu tasvip ettiklerini" belirtir, ama "bunlar sanki bu çağı hiç bilmiyor" diye yakınır, adeta "dünya işlerinin fırtınalı denizinde" kaybolmuş çocuklar gibidirler (s. 112, 114). Doğrusu şu ki, diye iddiasını hızla dile getirir, "bazıları Machiavelli'ye çok fazla öfke gösteriyor"; şiddet ve düşmanlığın hüküm sürdüğü zamanlarda, hayatta kalmak isteyen her prensin "faydalı olanla dürüst olanı karıştırma"yı öğrenmek zo-

runda olduğunu görmüyorlar (s. 113, 114). Böylece Lipsius, savını, Machiavelli'nin devlet aklı öğretisinin yanında oldukça apaçık bir biçimde saf tutarak tamamlar. "Tilkiyle başa çıkmak" zorunda olan prens, diye bitirir, "hele de iyilik ve halkın yararı" bunu gerektirdiğinde "tilki gibi davranmayı" öğrenmişse kesinlikle haklıdır (s 113).

İşe prenslere ne pahasına olursa olsun adaletin buyruklarına uymayı salık vererek başlayan bir dizi öncü hümanist, tavsiyelerini, Lipsius'un "faydalı hile" demeyi tercih ettiği şeyle sulandırma zorunluluğunu giderek daha fazla hisseder oldular (s. 197). Devlet aklı öğretisini kabul ederek, korkunç bir zaruretin zorlayıcı kuvvetini tanımaktan başka bir şey yapmadıklarını iddia ederek kendilerini mazur göstermeye çalıştılar. Bazen de bunun ardından, kendi kendilerine, bunun aslında erdemlerin bir kenara bırakılması demek olmadığını, zira zorunluluğun kendisinin de belki erdemlerden biri olarak görülebileceğini söylemeye çabaladılar. Bu, Shakespeare'in *II. Richard*'ın başında John Gaunt'a söylettiği bir parça kinik iyimserlik taşıyan görüştür.[7] Bolingroke'la sürgün cezasının acısını paylaşmak isteyen John'un öğüdü şöyledir:

"Zorunluluğunla aklına şunu öğret:
Zorunluluk gibi erdem yoktur."

Ne var ki, hümanistlerin Roma Cumhuriyeti'nin son yıkılışı esnasında Publilius Syrius'un dile getirdiği özdeyişi hatırlatarak kendilerini rahatlatmasına daha sık rastlanıyordu: *necessitas non habet legem*, zorunluluk yasa tanımaz. Gelmekte olan çağın daha rahat siyasi ahlakının habercisi olacak biçimde, zorunluluk yasaya uymuyorsa, yasanın zorunluluğa uygun yapılmak zorunda olduğunu kabul ettiler.

"Ütopya" ve Hümanizmin Eleştirisi

Buraya dek More'un *Ütopya*'sının anaakım kuzey hümanist siyaset düşüncesine yapılmış görece tipik bir katkı olmasına yoğunlaştık. Bu perspektifle işe başlamak zaruri görünüyor. Bu, her şeyden önce, *Ütopya*'ya yönelik en etkili, fakat yanıltıcı yaklaşımlardan birine bir düzeltme yapma fırsatı sunuyor: bu yaklaşım, Rönesans'tan ziyade ortaçağa ait bir siyasi hayat görüşü bağlamında bakmadığımız sürece More'un savını anlamayı beklememiz gerektiği iddiasını temel alıyor. Örneğin R. W. Chambers, *Ütopya*'nın kendi çağındaki "ilerici" siyasi fikirlere karşı bir "tepki" olarak görülmesi gerektiği, More'un ölmekte olan "ortaçağ kolektivizmi" fikrini canlandırma çabasıyla gözlerini gerisin geri "Ortaçağdaki toplu hayat"a çevirdiği hususunda ısrar eder (Chambers, 1935, s. 132, 258). Duhamel, *Ütopya*'nın "More'un eserlerinden en ortaçağa ait olanı" olarak görülebileceğini söyleyecek kadar ileri gitti, çünkü "inşa yöntemi

---

[7] *II. Richard*, I, iii, 277-8.

bütünüyle skolastik" olmakla kalmayıp "üslubu ve içeriğiyle de büyük ölçüde ortaçağa ait" bir eserdi (Duhamel, 1977, s. 234, 246, 249). Ne var ki, More'un bir siyaset kuramcısı olarak ele aldığı sorular yelpazesinin yanı sıra kullandığı kavramlar ve savlar dizisi de onu ele aldığımız kuzey hümanistleriyle aynı çizgi üzerinde birleştirir. İroniktir ama More, bir siyaset kuramcısının işgal etmesi gereken en münasip konumu prenslere danışmanlık etmek olarak görür. Hümanistlerin geneliyle birlikte hem gerçekten faydalı hem de takdire değer siyasi tavsiyeler vermenin güçlüğüne ve erdemli bir memlekette temel hedefin adaletin ayakta tutulması olduğu yönündeki daha özgül varsayıma inanır. Ve iyi düzene sahip bir siyasal toplumu yaşatmanın ana yolunun yurttaşlarına doğru bir *studia humanitatis* eğitimi vermekten geçtiği yönündeki beylik hümanist fikri tekrarlar.[8]

More'un anaakım hümanist düşüncedeki yerine dair bir vurguyla tartışmaya başlamamızın bir başka nedeni de -Machiavelli'nin *Prens*'inde olduğu gibi- bize More'un bir siyaset kuramcısı olarak özgünlüğünü ölçebileceğimiz bir kıstas sağlayabileceğini ummamız. Kimi araştırmacılar *Ütopya*'yı daha genel bir hümanist reform "program"ına yapılmış bir katkıdan ibaret gördüler; More'un bu programda Erasmus, Vives, Elyot ve onların çeşitli takipçileriyle sıkı bir uyum içinde olduğunu söyeldiler.[9] Bu yorumun More'un kitabının ruhunu yakalamaya yardım ettiğine kuşku yok. Ama bir yandan da anlamına açılan kapıyı aralamak için en önemli anahtarlardan biri olduğu iddia edilen şeyi kavramamıza da engel olur: *Ütopya*'nın bir yandan kuzey Rönesansının siyaset teorisine yapılan en büyük katkılardan biriyken, diğer yandan bir hümanistin yazdığı en radikal hümanizm eleştirisi olması.

Bunun More'un anlamını kavramanın anahtarlarından biri olduğunu söylerken onun zihnindeki bütün kapıları açabileceğimizi söylemiyoruz elbette. *Ütopya*, kimi zaman ölçmesi çok zor bir ironi derinliği, sık sık rahatsız edici düzeyde değişiklikler sergileyen tonuyla istisnai ölçüde kafa karıştırıcı bir eser. More bazen, mesela avcılığın barbarlığından, cinsiyetlerin eşitliği kaygısından, ısrarla dinsel hoşgörünün değerinden dem vururken, görünüşe göre rahatlıkla, tatlı ve ışıklı bir notaya basabilir (s. 129, 171, 219, 227). Ama bazen de, tuhaf bir biçimde soğuk bir üslupla, adeta hayal gücü epey kıt bir yaşam tarzını önerir. Örneğin, Ütopyalıların birbiriyle aynı kıyafetleri giydikleri, birbirinin aynı kasabalarda, birbirinin aynı evlerde yaşadıkları anlatılır; hepsi sabah dörtte kalkıp akademik konuşmalar dinlemeye gider; borazanlarla umumi salonlara çağrılır, yemek yerken, yüksek sesle okunan geliştirici ede-

---

[8] More'un özünde hümanist olan bağlanımını en iyi tartışan yer için bkz. Hexter, 1965, s. lxiv-cv. More'un Hıristiyan hümanistlerinin Avrupa'nın doğal öğretmenleri olduğu yönündeki görüşüne dair değerli bir aktarım için bkz. Fleisher, 1973, özl. s. 128-36.

[9] Bu varsayım için bkz. özl. Hogrefe, 1959, s. 1 ve çeşitli yerler. Ayr. bkz. Caspari, 1968, özl. s. 127 ve Southgate, 1955, özl. s. 254.

biyat dinler; akşam sekizde de hepsi, hiç şikâyet etmeden, uyumaya çekilir (s. 113, 121, 127, 129, 133, 141, 145).

More'un ses tonunun neredeyse her farklı okur üzerinde farklı bir etkisi olacaktır. Ne var ki, hümanist siyasal düşüncenin kabul gören öğretilerini onaylamaktan ziyade eleştirdiği durumlara baktığımız zaman, hiç olmazsa, II. Kitapta yer alan Ütopya tariflerinden birinden çıkan önemli sorulardan birine cevap verebiliriz. Hythlodaeus hikâyesinin sonuna geldiğinde, diyalogdaki More figürü, öncelikle, Hythlodaeus'un övdüğü sistemin "para alışverişinin olmadığı ortak bir yaşam ve geçim" [düzeni] olduğuna dikkat çeker (s. 245). Ardından, "Ütopya memleketindeki birçok özelliğe" hayranlık duysa da Hythlodaeus'un söylediği her şeye "katılamayacağını" söyler, çünkü Ütopya'daki komünizm sisteminin "çok absürt biçimde kurulmuş" olduğunu düşünmektedir (s. 245-7). Soru şudur: Hythlodaeus'un anlattıklarına kusur bulan More figürüyle mi, yoksa Ütopya'daki yaşam tarzını hiçbir çekince belirtmeksizin öven Hythlodaeus'la mı özdeşleşeceğiz, yoksa iki tarafın savlarından açık bir sonuç çıkmayacağını düşünmemiz mi beklenmektedir? More'un eserine dair en yoğun, en sürüncemeli modern akademik ihtilaf bu sorun etrafında döner.[10] *Ütopya*'yı hümanizmin hümanist bir eleştiriş olarak ele almaya başlayacaksak, bu sorunu yeniden değerlendirebiliriz gibi görünüyor.

---

10 More'un muradının Ütopya'daki sistemi öven Hythlodaeus'u tam bir ciddiyetle ele almamız olduğunu kabul eden iki yorum geleneği birbirine yakınsar. Bunlardan biri, More'u zamanından önce doğmuş trajik bir sosyalist figür olarak görülmesinden çıkar. Marx'ın görüşü de böyle gibidir, More hakkındaki literatüre Kautsky, 1927 üzerinden girmiştir. Aynı tez Ames, 1949'da yeniden gündeme getirili geliştirildi, özl. s. 5-7, 27. Bu yoruma dair bir tartışma için bkz. Avineri, 1962, özl. s. 268-70. Aynı vargı, *Ütopya*'yı Hıristiyan hümanizminin dolambaçlı fakat yine de ciddi bir ifadesi olduğunu görenlerce de onaylandı. Bu, Hexter tarafından geliştirilen tezdir, 1965, s. lvii-cv. Bu yorumun bir tartışması için bkz. Skinner, 1967, özl. 157-60. *Ütopya*'daki önsöz niteliğindeki mektuplarını inceleyen Allen'in de belirttiği gibi, görünüşe göre, More'la çağdaş hümanistlerin hepsinin, özellikle de Budé'nin, *Ütopya*'nın More tarafından bütün ciddiyetiyle ideal bir memleket olarak görmesinin bir anlamı olmalı. Bkz. Allen, 1963, özl. s. 106. Ne var ki, ana yorum gelenekleri More'un muradının Hythlodaeus'un Ütopya'daki yaşam tarzına bütün kalbiyle yönelttiği övgüyü kabul etmemiz olmadığını varsaymak üzerine kuruludur. Bu vargıyı destekleyen en yaygın savlardan biri ilk olarak Chambers tarafından dile getirildi: bu iddiaya göre, More akılcılığın sınırlarını göstermeye niyetlenmiş, Avrupa'nın Hıristiyan memleketlerinin ancak daha sıkı çalışırlarsa daha başarılı olacaklarını ima etmiştir. "Putperest Ütopya'nın erdemleri Hıristiyan Avrupa'nın kötülüklerine karşıt olarak gösterilmektedir" (Chambers, 1935, s. 127). Bu kanaat önemli sayıda araştırmacı tarafından geniş bir onay gördü: örn. bkz. Campbell, 1930, özl. s. 96-101; Donner, 1945, özl. s. 68-75; Duhamel, 1977, özl. s. 237; Fenon, 1975, özl. s. 117-124. Bu yorumun tartışılmasına ilişkin bkz. Surtz, 1957b, özl. s. 12-15 ve Hexter, 1961, özl. s. 22-6. Daha yakın dönemde aynı vargıya ulaşan başka bir neden de dile getirildi. More'un, hiçbirini kuşku götürmez bir biçimde onaylamaksızın iki karşıt görüşü tarafsız olarak sunduğu söyleniyor. *Ütopya*'nın bir söyleşi olarak taşıdığı biçimsel özelliklere epey yaslanan bu tez, ilk olarak Surtz, 1957a, özl. s. 182-4'te ifade edildi, daha sonra Surtz, 1965, özl. s. cxxxiv-cxlvii'de geliştirildi. Ayrıca Bevington, 1961, özl. s. 497'de benimsendi. Bu yorumun bir tartışması için bkz. Skinner, 1967, özl. s. 155-6. Son ola-

More'un eleştirisinin hümanist beylik kabullerden birinin ifadesiyle başladığı söylenebilir: hakiki asalet erdemden gelir. Sıra dışı acılıkta bir tonla, bugünlerde "asaletin yalnızca" soyda ve servette arandığını gözlemler (s. 169). Bu da, insanların, zaman içinde "gayrimenkul zengini" haline gelmiş "belirli atalardan doğmak" gibi bir talihe sahiplerse "soylu olduklarını hayal bununla böbürlendikleri" anlamına gelir (s. 169). Bu "tuhaf ve tatlı deliliğin" sonucu, bu soylu oldukları farz edilenlerin "neredeyse tanrılara layık onurlarla" muamele edilmesi, sırf kendilerine miras kalan konum ve servetleri dolayısıyla "baş açık diz çökük" halde selamlanmaları olur (s. 157, 169).

Bu More'un bir insanın bir başka insanı münasip bir biçimde onurlandırarak, saygı ya da hürmetle karşılaması fikrine karşı olduğu anlamına gelmez. Şeref ve hatta şan peşinde gitmeyi eylemlerimizin hedefi olarak görmemiz gerektiği yönündeki bildik hümanist varsayımı kabul eder, bilge Ütopyalıların "erdeme davet etmek istedikleri insanları şereflendirdiklerini" vurgular (s. 193). Onun itirazı yalnızca "daha iyi kıyafetler giydikleri için kendilerini daha iyi sananlara", servet sahibi oldukları için "başlarını dik tutup bu yüzden fazladan değer kazandıklarını düşünenlere", rütbelerine uygun olduklarını düşündükleri biçimde onurlandırılmadıkları takdirde buna içerleyenlere yöneliktir (s. 167, 169). Sürekli, en sivri istihzalarla, "genelde centilmen ya da asil adını alan" bu "sözde soylu takımı"ndan bahseder (s. 131, 241) ve her zaman, tek hakiki asaletin –onurlandırılmayı, hürmeti hak eden tek geçerli unvanın– erdemlere sahip olmakta bulunduğunu söyleyerek onların görüşlerine karşı çıkar. Ütopyalıların ancak başkalarına örnek teşkil edecek bir erdem göstermiş, "ülkelerine büyük hizmetlerde bulunmuş" "büyük adamlar"ını anmak için heykeller yaptıkları anlatılır (s. 193). Keza, Ütopyalıların herkesten çok rahiplerini "onurlandırdıkları", çünkü rahiplik mesleğine girmek isteğinin "erdemden başka hiçbir şey"den kaynaklanamayacağını bilmeleri olduğu söylenir. (s. 229).

Kimi zaman da More'un, kendi zamanının soydan geçen aristokrasisine bu hücumları gerçekleştirirken, iktidarı nihayetinde devralmış bulunan o şekilden şekle giren "yeni orta sınıf"a desteğini sunma niyetinde olduğu ileri sürülür. Örneğin Ames, *Ütopya*'nın "kapitalizmin feodalizme saldırısının bir ürünü, çürüyen toplumsal düzenin orta sınıf ve hümanist eleştirisinin bir parçası" olduğunu ilan eder (Ames, 1949, s. 6). More'un dünyayı kendi türünden açıkgözlere, kariyeristlere güvenli bir yer haline getirmek için uğraştığı iddia edilir. Ama bu yorum her şeyden önce bir *non sequitur*'u* temel alır. More'un kendini aristokrasi düşmanı görmesinden, Ames'in aktarımında tarif edilen

---

rak, More'un Hythlodaeus'u ciddiye almamızı dilemiş olamayacağını desteklemek için gösterilen bir başka sebep de, onun kitaptaki hiçbir şeyi ciddiye almamızı dilemiş olamayacağıdır. Bu da Allen, 1957, özl. s. 156 ve Lewis, 1954, özl. s. 167-9'da ileri sürüldü.

* Lat. "ilgisiz sonuç", "ondan o çıkmaz."

tacirlerin, avukatların, "gelişen/ilerici sınıf"ın diğer üyelerinin dostu olarak gördüğü pek çıkmaz (s. 5, 37). Dahası, More'un burjuvazinin bu tipik unsurlarının bildik arzularını da kendine bir o kadar uzak gördüğüne dair yeterince metinsel kanıt mevcuttur. Ütopyalıların bütün avukatları memleketten "tamamen sürdükleri"ni anlatır, çünkü bunları "davaları akıllıca manipüle etmekte", hakikatle ilgilenmek yerine "hukuki meseleleri öne sürmekte"dirler (s. 195). Ütopya'daki kurguda tabii ki tacirlere yer bulunmaz, zira bütün ekonomi para kullanmadan yürür, bütün borç işlemleri yerel yönetimce gerçekleştirilir, hiçbir özel kişinin herhangi bir ticari işletmeyle meşgul olmasına izin verilmez (s. 139, 149).

More'un soydan geçen aristokrasiye saldırırken asıl kaygısı, daha ziyade, diğer hümanistlerin yersiz bir biçimde konforlu olan toplum felsefesini sorgulamak gibidir. Gördüğümüz gibi, bunların çoğu erdemin tek gerçek asalet olarak görülmesi gerektiğini ileri sürüyor, ama ardından, erdemlerin en eksiksiz biçimiyle, nasıl oluyorsa, hâkim sınıfların sabit üyelerince sergilendiğini ekleyerek bu kanaatin radikalliğini etkisiz kılıyorlardı. Böylece de, erdemli bir memleketin başarılarının "mevki, öncelik ve konum" meselelerini olduğu gibi sürdürmekle çelişkili olmadığı gibi, bunu gerektirdiği sonucunu çıkarmaya meylediyorlardı. More ise, aksine, eğer gerçekten erdemli bir memleket kurmak istiyorsak, şu içinde yaşadığımız zamandaki asillerin şu veya bu şekilde gerçek bir asalete sahip oldukları yönündeki bahaneleri bir kenara bırakıp, yalnızca hakiki erdeme sahip olanların gerekli şeref ve hürmeti görmelerini sağlamak adına bütün "mevki" yapısını yıkmamız gerektiğinde ısrar eder.[11]

Neredeyse umutsuz bir ironi barındıran bir pasajda, böylesi bir çözümün "asalet, ihtişam, görkem ve heybet"in "memleketin gerçek şanını" temsil ettiğine inanmak üzere yetiştirilmiş herkesçe, özellikle de "sıradan halk"ça son derece saçma görülüp reddedileceğini kabul eder (s. 245; krş. Stevens, 1974, s. 17-18). Yine de kararlılığını sürdürür. Ütopya'yı tasvir etmeye ilk başladığında "genel refaha giden tek ve biricik yol"un bütün biçimleriyle "mevki"yi ilga edip "her bakımdan eşitliğe uymak"tan geçtiğini saptar (s. 105). Bu ilkeyi uygulamaya geçiren Ütopyalılar öyle erdemli bir yönetim biçimi kurmayı başarmışlardır ki "dünyanın hiçbir yerinde daha kusursuz bir halk, daha mutlu bir memleket yoktur" (s. 179). Bütün toplumsal hiyerarşilerin ortadan kaldırılmasını temel alan bu toplumun yapısının "yalnızca en iyi yapı olmakla kalmayıp, memleket adını gerçekten hak eden tek yapı" da olduğunu söyleyerek sözlerini bitirir (s. 237).

"Mevki"leri korumakla erdemli bir memleketin bir arada gidemeyeceği ısrarını iki sebebe başvurarak temellendirir. Bunlardan ilki, her tür hiyerarşik

---

[11] More'un "mevki"ye yaptığı saldırılar için bkz. Hexter, 1964, özl. s. 960-2; burada büyük ölçüde yararlandığım son derece anlamlı bir tartışma.

toplum biçiminde denetim hep en kötü türden insanların eline geçer. Bu noktada, More'un kendi çağındaki asillere ve seçkinlere gösterdiği tepkiyle, en yakın dostlarının ve takipçilerinin gösterdiği tepki arasında bile önemli bir fark bulunur. Erasmus da, Vives de, Elyot da hâkim sınıflara yönelik bütünüyle ılımlı bir tutum benimser. Gördüğümüz üzere bunlar, toplumsal değişimin aristokrasinin statüsünü aşındırmasını engellemek için uğraşıyor, kendilerini, onlara, Rönesans'ın aşina olmadıkları dünyasına uyum sağlamaları için yardım edecek sağaltıcılar olarak görüyorlardı. More ise, aksine, çağının "büyük lordlarına" ve "yöneticilerine" hakaret etmek dışında başka hiçbir nedenle hitap etmez. İnsanı hiyerarşik bir toplumsa başarıya götürecek türden niteliklere kararlı bir tiksintiyle bakar. Zenginlerin, güçlülerin "açgözlü, vicdansız ve faydasız" olduklarına, yoksullarınsa genelde "iyi davranışlara sahip, basit" insanlar olduklarına inanılabilir; yoksullar, erdem ve itaat alışkanlıkları yüzünden her zaman aldatılır, hiçbir zaman hak ettiklerini alamaz (s. 105). Bunun kaçınılmaz sonucu da "ya hepten aylak ya da boş zevklerin peşinde koşup duran asalaklar olan" "sözde soylu takımı"nın memleketi kendi kötücül çıkarları için yönetirken, "olmasalar memleketin de olmayacağı çiftçiler, maden işçileri, sıradan emekçiler, arabacılar, marangozlar" rezil efendileri tarafından önce "istismar edilip", sonra da "ölümlerin en sefiline" terk edilmesi olur (s. 241).

More'un "mevki" düzeninin ortadan kaldırılması talebi için gösterdiği nedenlerden bir diğeri, bizi, More tarafından çağının toplumsal eşitsizliklerine yöneltilen saldırının doruk noktasına taşır. More, hiçbir hiyerarşik toplumun ilke olarak erdemli olmayacağını iddia eder: zira "mevki"lere uyarak kibir günahını teşvik etmiş oluruz; kibir günahını teşvik ederek de erdemler değil, en çirkin kötülükler üzerine kurulu bir toplum yaratırız. Çünkü "tek bir canavar, bütün vebaların başı ve ceddi –yani Kibir– onlara musallat olmuş olmasa", "bütün dünya"nın "çok uzun zaman önce ... Ütopya memleketinin kanunlarını" kabul etmiş olacağı aşikârdır (s. 243). Bunun sonucu, mevcut memleketlerden bir tekinin bile gerçek bir adalet ya da hakkaniyet duygusuna erişmeyi umut bile edemez hale gelmesidir. Çünkü kibir, "cehennemden çıkan bu yılan", her tür eşitsizlikçi toplumda, kaçınılmaz olarak "insanların kalplerine dolanır", onların "daha iyi bir yaşam yoluna girmeleri"ni engeller (s. 243-5).

İyi bir toplumun bütün toplumsal farklılıkların silinmesi üzerinde kurulu olmak zorunda olduğunda ısrar eden More, kendisini her şeyden çok ilgilendiren pratik soruya döner: mevcut "mevki" yapıları nasıl sökülmelidir ki erdemin zaferine ulaşılabilsin? Çağdaşı olan hümanistlerin çoğuyla yolunu en köklü biçimde ayırmasına sebep olan da bu soruyu sorması ve ona verdiği cevaptır.

Mevut "mevki"lerin sürmesine, sonuç olarak da kibir günahının toplumsal hayatın egemen tutkusu olarak tahta çıkarılmasına neyin sebep olduğunu

sorarak başlar. Cevap bellidir: az sayıda insanın geri kalan herkesin efendisi olmasını, böylece kibirlerinin okşanmasını, erdeme değil yalnızca rütbeye ve servete itaat edilmesini sağlayan paranın ve özel mülkiyetin eşitsiz dağılımı. Hythlodaeus'un Ütopya'yı anlatırken en başta ilan ettiği üzere, "bana öyle geliyor ki, özel mülkiyetin olduğu, herkesin her şeyi nakit değeriyle ölçtüğü bir yerde, adalet ya da gönence sahip bir memleketin olması pek mümkün değil; tabii adaletin en iyi şeylerin en kötü yurttaşların kesesine dolmasına adalet, her şeyin az sayıda kişi arasında bölünmesine gönenç demiyorsanız" (s. 203). More'un teşhisinin Aziz Pavlus'un en bilinen buyruklarından birini bütünüyle ciddiye almanın ürünü olduğu söylenebilir: para sevgisi, diyordu, bütün kötülüklerin köküdür.

Hastalık buysa, der, o zaman tedavisi de bir o kadar bellidir: paradan da özel mülkiyetten de hepten vazgeçilmelidir. Sorunu ortaya koyan Hythlodaeus aynı kolaylıkla çözümü de söyler: "Şuna kesinlikle kaniyim ki," diye devam eder, "özel mülkiyet bütünüyle ortadan kaldırılmadıkça malların adil ve eşit dağıtımı gerçekleşemez, insan işlerinde mutluluğun esamisi okunamaz. Özel mülkiyet sürdüğü müddetçe, insanoğlunun tartışmasız en büyük, tartışmasız en iyi evlatları ağır ve kaçınılmaz bir yoksulluk ve talihsizlik yükünü hep sırtında taşıyacaktır" (s. 105). Burada More aslında bir kez daha ve alabildiğine dramatik bir biçimde, hümanist çağdaşlarını kendi savlarının içerimlerini göremedikleri için suçlamaktadır. Gördüğümüz gibi, çağın hâkim toplumsal ve ekonomik sorunlarının kökünde yatan neden olarak özel mülkiyetin kötüye kullanılması bir klişe haline gelmekteydi. Erasmus'un, *Özdeyişler*'de "zenginlik ve onun kızı Kibir"den tiksintiyle bahsederek More'un savını önceden sezinlediği bile söylenebilir (s. 328). Ancak, düşünce zincirini kesin Platonik sonucuna kadar takip eden, hatta "herkese her şeyden eşit pay veren yasaları reddedenler için yasa yapmayı kabul etmeyen" Platon'u bizzat anan kişi More olmuştur (s. 105).

More'un Avrupa'nın sorunlarına önerdiği çözüm elbette bilge Ütopyalıların halihazırda uyguladıkları çözümdür. Parayı kullanımdan kaldırmışlardır, altını hor görür, yalnızca "lazımlıkları ve diğer mütevazı kapları" süslemek için kullanırlar (s. 153). Böylece "mevki"leri ortadan kaldırmayı, "bütün işlerin, erdem ödülünü alacak, herkes her şeye hem bol hem eşit miktarda erişecek şekilde düzenlendiği" bir sistem kurmayı başarmışlardır (s. 103). Bu da kibir günahını toplumsal yaşamdan söküp atmayı, "diğer bütün kötülüklerle birlikte hırsın ve hizipçiliğin kökünü" kazımayı becerdikleri anlamına gelir (s. 245). Kısacası More'un bu en yüksek hedefe giden olası tek yol olarak gördüğü yolu izleyerek erdemli ve uyumlu bir memleket yaratmayı başarmışlardır.

Şimdi, More'un sorgulamasının çıkış noktasının diğer birçok hümanistle aynı olduğu aşikâr olmalıdır. More, toplumsal teorinin en acil görevlerinden

birinin adaletsizlik ve yoksulluğun kökünde yatan nedenleri bulmak olduğuna inanır. Erasmus ve daha sonraki Commonwealth'cilerle birlikte, bu kötülüklerin temelde özel mülkiyetin kötüye kullanımından –"zenginlik ve onun kızı Kibir'den"– kaynaklandığına da inanır. More'un *Ütopya*'sını biricik kılan ise, bu keşfin içerimlerinin peşinden çağdaşlarıyla kıyaslanamayacak bir titizlikle gitmesidir. Yaşadığımız mutsuzlukların sebebi özel mülkiyetse, temel amacımız da iyi bir toplum kurmaksa, More'a, özel mülkiyetin ortadan kaldırılması, su götürmez bir gereklilik gibi görünür. Bu da, II. Kitapta Ütopyacı komünizmi ortaya koyarken, I. Kitapta ana hatlarıyla ortaya koymuş olduğu toplumsal kötülüklere bir çözüm –mümkün tek çözüm– getirdiğinin görülmesi gerektiği anlamına gelir. Bu da *Ütopya*'ya "bir memleketin en iyi hali" sıfatını layık görürken, ne dediyse onu kastetmiş demektir.

Ek Okumalar

(1) *Erasmus*. En bilgilendirici biyografi hâlâ Smith tarafından yazılandır, 1923. Phillips, 1949, Erasmus'un düşüncesinin genel bağlamını ortaya koyar. Born, 1965, *Hıristiyan Prensin Eğitimi* eserinin entelektüel arka planını çözümler. Mesnard, 1936, 2. Bölüm'de Erasmus'un genel siyasi fikirleri iyi bir biçimde araştırılır. Erasmus'un savaş ve barış konusundaki görüşleri için, bkz. Adams, 1962 ve Fernandez, 1973. Onun İncil hümanizmine yönelik özel bir çalışma olarak, bkz. Rabil, 1972.

(2) *More*. Tudor hümanizminin arka planı için bkz. hepsi de kusursuz aktarımlar olan, Morris, 1953 (siyaset teorisi üzerine), Charlton, 1965 (eğitim teorisi üzerine), Caspari, 1968 (genel bir inceleme). More'un standart biyografisi Chambers, 1935'tir. *Ütopya* konulu eleştirel literatür Surtz, 1957a, 1. Bölüm; Avineri, 1962; Skinner, 1967'de ele alınmıştır. Hexter, 1965 *Ütopya*'nın anlamına dair en ikna edici tartışmalardan birini barındırır. Ayrıca bkz. Hexter, 1952 (kitabın yapısı üzerine) ve Hexter, 1961 ve 1964 (iki değerli yorumsal deneme). Birbiriyle çelişen yorumlar için bkz. Ames, 1949, bir "orta sınıf" manifesotsu olarak *Ütopya* üzerine; Duhamel, 1977, eserin "ortaçağcılığı" üzerine; Surtz, 1957a ve 1965, More'un argümanının bir sonuç önermediği iddiası üzerine.

Kaynakça

Adalbert of Samaria, *The Precepts of Letter Writing [Praecepta Dictaminum]* ed Franz-Josef Schmale (Weimar, 1961).

Agrippa, Heinrich Cornelius, *Of the Vanity and Uncertainty of Arts and Sciences,* ed. Catherine M. Dunn (California, 1974).

Alberti, Leon Battista, *The Family,* trans. Guido A. Guarino, in *The Albertis of Florence* (Lewisburg, 1971), pp. 27-326. *Three Dialogues,* in *Renaissance Philosophy, Vol. I: The Italian Philosophers,* trans, and ed. Arturo B. Fallico and Herman Shapiro (New York, 1967), pp. 28-40.

Alciato, Andrea, *Brief Annotations on the Last Three Books of Justinian's Code [In Tres Posteriores Codicis Justiniani Libros Annotatiunculae],* in *Opera Omnia,* 4 vols (Basle, 1557), vol. II, pp. 91-138. *The Extra Ornament of the Law [Parergon Iuris],* in *Opera Omnia,* vol. 11, pp. 173-494. *On Magistrates and Civil and Military Offices [De Magistratibus, civilibusque et militaribusque officiis],* in *Opera Omnia,* vol. II, pp. 495-519. *The Paradoxes of the Civil Law [Paradoxorum Iuris Civilis]* in *Opera Omnia,* vol. in, pp. 6-177.

Anonymous, *The Book of Noblesse* (1475), ed. John G. Nichols (London, 1860).

Anonymous, *The Pastoral Eye [Oculus Pastoralis]* in *Antiquitates Italicae,* ed. Lodovico Muratori, 6 vols (Milan, 1738-42), vol. 4, pp. 93-132.

Anonymous of Bologna, *The Principles of Letter-Writing* in *Three Medieval Rhetorical Arts,* ed. J. J. Murphy (Berkeley, 1971), pp. 1-25.

Aristotle, *The Nicomachean Ethics,* trans. H. Rackham (London, 1926). *The Politics,* trans. H. Rackham (London, 1932).

Ascham, Roger, *A Report and Discourse of the affairs and state of Germany* in *Roger Ascham: English Works,* ed. William Aldis Wright (Cambridge, 1904), pp. 121-69.
The Schoolmaster, in *Roger Ascham: English Works,* ed. William Aldis Wright (Cambridge, 1904), pp. 171-302.

Augustine, St, *The City of God against the Pagans,* trans. George E. McCracken, William M. Green et al., 7 vols (London, 1957-72).

Bartolus of Saxoferrato, *Commentaries on the First Part of the Old Digest [In Primam Digesti Veteris Partem Commentaria],* in *Opera Omnia,* 12 vols (Basle, 1588), vol. 1.
Commentaries on the Second Part of the Old Digest [In Secundam Digest) Veteris Partem Comment aria], Opera Omnia, vol. 11.
Commentaries on the First Part of the New Digest [In I Partem Digesti Novi Comment aria], Opera Omnia, vol. v.

Commentaries on the Second Part of the New Digest [In II Partem Digesti Novi Comment aria], Opera Omnia, vol. vi.

Commentaries on the First Part of the Code [In I Partem Codicis Commentaria], Opera Omnia, vol. VII.

Commentaries on the Second and Third Parts of the Code [In II and III Partem Codicis Commentaria], Opera Omnia, vol. VIII.

Commentaries on the Last Three Books of the Code [Super Postremis Tribus Libris Codicis Commentaria], Opera Omnia, vol. ix.

A Tract on City Government [Tractatus de Regimine Civitatis], in *Opera Omnia,* vol. xi, pp. 417-21.

A Tract on the Guelfs and Ghibellines [Tractatus de Guelphis et Gebellinis], in *Opera Omnia,* vol. xi, pp. 414-17.

A Tract on Tyranny[Tractatus de Tyrannia],'m Opera Omnia, vol. xi, pp. 321-7.

Becon, Thomas, *The Catechism* in *The Catechism . . . with Other Pieces,* ed. John Ayre (Cambridge, 1844), pp. 1-410. *The Jewel of Joy* in *The Catechism . . . with other Pieces,* ed. Ayre, pp. 411-76.

Boccalini, Trajano, *l Ragguagli di Parnasso: or Advertisements from Parnassus,* trans. Henry, Earl of Monmouth (London, 1657).

Bodin, Jean, *The Six Books of a Commonweal,* ed. Kenneth D. McRae (Cambridge, Mass., 1962).

Boncompagno da Signa, *The Newest Rhetoric of All [Rhetorica Novissima],* in *Bibliotheca Juridica Medii Aevi,* ed. Augustus Gaudentius, 3 vols (Bologna, 1888-1901), vol. 2, pp. 249-97. *The Palm [Palma],* in Carl Sutter, *Aus Leben und Schriften des Magisters Boncompagno* (Freiburg/Leipzig, 1894), pp. 105-27.

The Siege of Ancona [Liber de Obsidione Ancone], ed. Giulio C. Zimolo (Bologna, 1937).

Boniface VIII, *Clericis Laicos* [Bull of 1296], in *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Romischen Katholizismus,* vol. 1, ed. Carl Mirbt and Kurt Aland (Tubingen, 1967), pp. 457-8.

Unam Sanctam [Bull of 1302] in *Quellen,* vol. 1, ed. Mirbt and Aland, pp. 458-60.

Bonvesin della Riva, *The Glories of the City of Milan [De Magnalibus Urbis Mediolani],* ed. F. Novati, in *Bullettino delP Istituto Storico Italiano* 20 (1898), pp. 5-188.

Botero, Giovanni, *The Reason of State,* trans. P. J. and D. P. Waley (London, 1965).

Brinklow, Henry, *The Complaint of Roderick Mors,* ed. J. M. Cowper (London, 1874).

Bruni, Leonardo, *A Dialogue [Dialogus]* in *Prosatori Latini del quattrocento,* ed. Eugenio Garin (Milan, n.d.), pp. 44-99.

A Eulogy of the City of Florence [Laudatio Florentinae Urbis] in Hans Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni* (Chicago, 1968), pp. 217-63.

A History of the Florentine People [Historiarum Florentini Populi], ed. Emilio Santini, in *Rerum Italicarum Script ores,* vol. 19 (Bologna, 1926).

The Life of Dante, in *The Earliest Lives of Dante,* trans, and ed. James R. Smith (New York, 1901), pp. 79-95.

On Military Service [De Militia], in C. C. Bayley, *War and Society in Renaissance Florence* (Toronto, 1961), pp. 360-97.

An Oration at the Funeral ofNanni Strozzi [Oratio in Funere Nannis Strozae] in Stephan Baluze, *Miscellanea,* ed. J. D. Mansi, 4 vols (Lucca, 1761-4), vol. IV, pp. 2-7.

Bude, Guillaume, *Annotations on the Pandects [Annotationes in Pandectas],* in *Opera Omnia,* 4 vols (Basle, 1557, republished Farnborough, England, 1966), vol. in, pp. 1-399.

The Education of the Prince [De Vinstitution du prince] (Paris, 1547, reprinted Farnborough, 1966).

Buonaccorso da Montemagna, *A Declamation of Nobleness,* trans. John Tiptoft, in Rosamund J. Mitchell, *John Tiptoft (142J-14J0),* (London, 1938), Appendix I, pp. 213-41.

Carafa, Diomede, *On Rulers and on the Duties of a Good Prince [De Regentis et boni principis officiis],* in Johann A. Fabricius, *Bibliotheca Latina,* 6 vols (Florence, 1858), vol. 6, pp. 645-64. *The Perfect Courtier [Dello Optimo cortesano]* ed. G. Paparelli (Salerno, 1971).

Castiglione, Baldesar, *The Book of the Courtier,* trans. Charles S. Singleton (New York, 1959).

Cicero, Marcus Tullius, *On Invention,* trans. H. M. Hubbell (London, 1949). *On Moral Obligation,* trans. John Higginbotham (Los Angeles, 1967). *The Making of an Orator,* trans. E. W. Sutton and H. Rackham, 2 vols. (London, 1942). *To Gaius Herennius: On the Theory of Public Speaking,* trans. Harry Caplan (London, 1954). *Tusculan Disputations,* trans. J. E. King (London, 1927).

Clichtove, Josse, *A Brief Work on the Office of the King [De Regis Officio Opusculum]* (1519), in *Opuscula* (Paris, 1526). *A Brief Work on True Nobility [De Vera Nobilitate Opusculum]* (Paris, 1512).

Colet, John, *An Exposition of St PauVs First Epistle to the Corinthians,* trans. and ed. J. H. Lupton (London, 1874). *An Exposition of St Paul's Epistle to the Romans,* trans, and ed. J. H. Lupton (London, 1873).

Compagni, Dino, *The Chronicle,* trans. Else C. M. Benecke and A. G. Ferrers Howell (London, 1906).

Contarini, Gasparo, *The Commonwealth and Government of Venice* (1543), trans. Lewes Lewkenor (London, 1599), in *The English Experience,* No. 101 (Amsterdam, 1969).

Crowley, Robert, *The Voice of the Last Trumpet,* in *The Select Works of Robert Crowley,* ed. J. M. Cowper (London, 1872), pp. 53-104. *The Way to Wealth* in *Select Works,* ed. Cowper, pp. 129-50.

Dante Alighieri, *The Banquet,* trans, and ed. Philip H. Wicksteed (London, *Inferno* in *The Divine Comedy,* trans. Charles S. Singleton, 3 vols (Princeton, 1970-5), vol. I (Princeton, 1970). *Monarchy,* trans. Donald Nicholl (London, 1954). *Purgatorio* in *The Divine Comedy,* ed. Singleton, vol. 11 (Princeton, 1973).

Diet ofRoncaglia : Decrees [Curia Roncagliae] in *Monument a Germaniae Historica : Constitutiones et Ada Publica Imperatorum et Regum,* vol. I, ed. Ludwig Weiland (Hanover, 1893), PP' ²44~9-

Dudley, Edmund, *The Tree of Commonwealth,* ed. D. M. Brodie (Cambridge, 1948).

Egidio Colonna, *The Rule of Princes [De Regimine Principum]* (Rome, 1607, reprinted Darmstadt, 1967).

Elyot, Sir Thomas, *The Book Named The Governor*, ed. S. E. Lehmberg (London, 1962).

Erasmus, Desiderius, *The Adages*, in Margaret Mann Phillips, *The 'Adages'1 of Erasmus: A Study with Translations* (Cambridge, 1964).

The Complaint of Peace, trans, and ed. Alexander Grieve (London, 1917).

The Correspondence of Erasmus: Letters 1 to 141; 142 to 297, trans. R. A. B. Mynors and D. F. S. Thomson (Toronto, 1974, 1975).

The Education of a Christian Prince, trans, and ed. Lester K. Born (New York, 1965)- *On the Philosophy of Christ* [The *Paraclesis*], in *Renaissance Philosophy*, vol. II,

The Transalpine Thinkers, trans, and ed. Herman Shapiro and Arturo B. Fallico (New York, 1969), pp. 149-62.

The Praise of Folly, trans, and ed. Hoyt H. Hudson (Princeton, 1941).

Preface to Laurentius Valla's Annotations to the New Testament, trans. Paul L. Nyhus in Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation* (New York, 1966), pp. 308-14.

Ferreti, Ferreto de, *The Rise of the Delia Scala \De Scaligerorum Origine]*, in *Le Opere*, ed. Carlo Cipolla, 3 vols (Rome, 1908-20), vol. 3, pp. 1-100.

Fichet, Guillaume, *A Letter to Robert Gaguin [Epitre adressee a Robert Gaguin]*, ed. L.D. (Paris, 1889).

Ficino, Marsilio, 'Introduction to the Commentaries on Plato' in *Opera Omnia*, ed. M. Sancipriano, 2 vols (Turin, 1959), vol. II, pp. 116-18.

Fonte, Bartolommeo della, *An Oration in Praise of Oratory (Oratio in Laudem oratoriae facultatis]* [extracts], in Charles Trinkaus, 'A Humanist's Image of Humanism: The Inaugural Orations of Bartolommeo della Fonte', *Studies in the Renaissance* 7 (i960), pp. 90-147.

Frulovisi, Tito Livio, *The Life of Henry V[Vita Henrici Quinti]*, ed. Thomas Hearne (Oxford, 1716).

Gardiner, Stephen, *A Discourse on the Coming of the English and Normans to Britain*, ed. and trans, as *A Machiavellian Treatise by Stephen Gardiner*, by Peter Samuel Donaldson (Cambridge, 1975).

Gentillet, Innocent, *Anti-Machiavel*, ed. C. Edward Rathe (Geneva, 1968).

Giannotti, Donato, *The Florentine Republic [Delia repubblica fiorentina]* in *Opere*, 3 vols (Pisa, 1819), vol. II, pp. 1-279.

The Republic of the Venetians [Libro della repubblica de Viniziani] in *Opere*, vol. 1, pp. 1-243.

Guevara, Antonio de, *The Dial of Princes*, trans. Thomas North (London, 1557) in *The English Experience*, No. 50 (Amsterdam, 1968).

Guicciardini, Francesco, *Considerations on the discourses' of Machiavelli on the first Decade of T. Livy* in *Selected Writings*, trans, and ed. C. and M. Grayson (London, 1965), pp. 57-124.

A Dialogue on Florentine Government [Dialogo del reggimento di Firenze] in *Dialogo e discorsi del reggimento di Firenze*, ed. Roberto Palmarocchi (Bari, 1932), pp. 1-

172. *The Discourse of Logrogno [Del modo di ordinare il governo popolare]*, in *Dialogo e discorsi*, ed. Palmarocchi, pp. 218-59.

The History of Italy, trans. Sidney Alexander (New York, 1969).

Maxims and Reflections, trans. Mario Domandi (New York, 1965).

Heywood, John, *Gentleness and Nobility*, ed. Kenneth W. Cameron (Raleigh, North Carolina, 1941).

Hull, James, *The Unmasking of the Politic Atheist* (London, 1602).

Humphrey, Lawrence, *The Nobles, or Of Nobility* (London, 1563) in *The English Experience*, No. 534 (Amsterdam, 1973).

Innocent III, *On the Misery of Man* in *Two Views of Man*, ed. and trans. Bernard Murchland (New York, 1966), pp. 1-60.

John of Viterbo, *The Government of Cities [Liber de Regimine civitatum]*, ed. C. Salvemini, in *Bibliotheca Juridica Medii Aevi*, ed. Augustus Gaudentius, 3 vols (Bologna, 1888-1901), vol 3, pp. 215-80.

Landucci, Luca, *A Florentine Diary from 1450 to 1516*, ed. Iodoco del Badia and trans. Alice de Rosen Jervis (London, 1927).

Latimer, Hugh, *Sermons*, ed. J. E. Corrie (Cambridge, 1844).

Latini, Brunetto, *The Books of Treasure [Li Livres dou Tresor]*, ed. Francis J. Carmody (California, 1948).

Lever, Thomas, *Sermons*, ed. Edward Arber (London, 1870).

Lipsius, Justus, *Six Books of Politics or civil doctrine*, trans. William Jones (London, 1594), in *The English Experience*, No. 287 (Amsterdam, 1970).

Machiavelli, Niccolo, *The Art of War* in *Machiavelli: The Chief Works and Others*, trans, and ed. Allan Gilbert, 3 vols (Durham, North Carolina, 1965), vol. 11, pp. 566-726.

The Discourses, trans. Leslie J. Walker, S. J. and ed. Bernard Crick (Harmondsworth, 1970).

The History of Florence in *Machiavelli: The Chief Works and Others*, trans, and ed. Allan Gilbert, vol. in, pp. 1029-435.

The Letters of Machiavelli: A Selection of his Letters, trans, and ed. Allan Gilbert (New York, 1961). *Opere*, ed. Sergio Bertelli et al., in *Bibliotheca di classici italiani*, 8 vols (Milan, 1960-5).

The Prince, trans. George Bull (Harmondsworth, 1961).

Manetti, Giannozzo, *On the Dignity of Man*, in *Two Views of Man*, trans, and ed. Bernard Murchland (New York, 1966), pp. 61-103.

Marsiglio of Padua, *The Defender of Peace*, trans. Alan Gewirth (New York, 1956).

Montaigne, Michel de, *Essays* in *The Complete Works of Montaigne*, trans. Donald M. Frame (London, 1957), pp. 1-857.

More, St Thomas, *Utopia*, in *The Complete Works of St Thomas More*, vol. 4, ed. Edward Surtz, S. J., and J. H. Hexter (New Haven, Conn., 1965).

Mussato, Alberto, *Ecerinis [Ecerinide]*, ed. Luigi Padrin (Bologna, 1900).

A History of the Achievements of the Italians after the Death of Henry VII [De Gestis Italicorum post Mortem Henrici VII Caesaris Historia] in *Rerum Italicarum Scriptores*, ed. Lodovico Muratori, 25 vols (Milan, 1723-51), vol. io, cols. 569-768.

Nenna, Giovanni Battista, *Nennio, or A Treatise of Nobility*, trans. William Jones (London, 1595).

[Nevile, Henry], *The Works of the Famous Nicolas Machiavel* (London, 1675). Osorio, Hieronymus, *A Discourse of Civil and Christian Nobility*, trans. William Blandie (London, 1576).

The Education and Training of a King [De Regis Institutione, et Disciplina] in *Opera Omnia*, 4 vols. (Rome, 1592), vol. I, pp. 253-562.

Otto of Freising, *The Deeds of Frederick Barbarossa*, trans, and ed. Charles C. Mierow and Richard Emery (New York, 1953).

Palmieri, Matteo, *On Civic Life [Delia Vita Civile]*, ed. Felice Battaglia in *Scrittori Politici Italiani*, 14 (Bologna, 1944), pp. 1-176.

Paruta, Paolo, *Political Discourses [Discorsi Politiche]*, in *Opere Politiche*, ed. C. Monzani, 2 vols (Florence, 1852), vol. 2, pp. 1-371.

Patrizi, Francesco, *The Founding of a Republic [De Institutione Reipublicae]* (Paris, 1585).

The Kingdom and the Education of the King [De Regno et Regis Institutione] (Prato, 1531).

Petrarch, Francesco, *Il Canzoniere*, ed. Michele Scherillo (Milan, 1908). *The Life of Solitude [De Vita Solitaria]*, trans, and ed. Jacob Zeitlin (Illinois, 1924).

On Familiar Matters [Familiarium Rerum Libri], ed. Vittorio Rossi, 4 vols (Florence, 1968).

On FamousMen[De Virisllustribus], ed. Guido Martellotti (Florence, 1964).

On his Own Ignorance and that of Many others, trans. Hans Nachod, in *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. E. Cassirer et. al (Chicago, 1948), pp.

On Memorable Matters [Rerum Memorandum Libri], ed. Giuseppe Billanovich (Florence, 1945).

Pico della Mirandola, Giovanni, *Oration on the Dignity of Man*, trans. Elizabeth Forbes in *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. Ernst Cassirer et al. (Chicago, 1948), pp. 223-54. Piccolomini, Aeneas Sylvius, *The Education of Children [De Liberorum Educati-*

one] in *Opera Omnia* (Frankfurt, 1967), pp. 965-92. Plato, *Laws*, trans. R. G. Bury, 2 vols (London, 1952).

Poggio Bracciolini, 'Letter to Duke Filippo Maria of Milan' ['Poggius . . . Philippo Mariae . . . Duci Mediolani'] in *Opera Omnia*, ed. Riccardo Fubini, 4 vols (Turin, 1964), vol. HI, pt. ii, pp. 179-87. *On Avarice and Luxury [De Avaritia et Luxuria]*, in *Opera Omnia*, ed. Fubini, vol. I, pp. 2-31.

On Nobility [De Nobilitate], in *Opera Omnia*, ed. Fubini, vol. 1, pp. 64-83. *On the Misery of the Human Condition [De Miseria Conditionis Humanae]*, in *Opera Omnia*, ed. Fubini, vol. I, pp. 88-131.

Pontano, Giovanni, *On Fortune [De Fortuna]*, in *Opera Omnia*, 3 vols (Basle, 1538), vol. 1, pp: 497-584.

On Liberality [De Liberalitate] in / *trattati delle virtu sociali*, ed. Francesco Tateo (Rome, 1965), pp. 1-63.

On Magnificence [De Magnificentia], in / *trattati*, ed. Tateo, pp. 83-121. *The Prince [De Principe]* in *Prosatori Latini del quattrocento*, ed. Eugenio Garin (Milan, n.d.), pp. 1023-63.

Ptolemy of Lucca, *Ecclesiastical History [Historia Ecclesiastical* in *Rerum Italicarum Scriptores,* ed. Lodovico Muratori, 25 vols (Milan, 1723-51), vol. xi, cols 741-1242.

The Rule of Princes [De Regimine Principum], in St Thomas Aquinas, *Opuscula Omnia,* ed. Jean Perrier, vol. 1 (Paris, 1949), Appendix I, pp. 269-426.

Rabelais, Francois, *Epistle of Dedication to the Medical Letters of Manardus,* in *The Five Books and Minor Writings,* trans, and ed. W. F. Smith, 2 vols (London, 1893), vol. II, pp. 499-501.

The Histories of Gargantua and Pantagruel, trans. J. M. Cohen (Harmonds- worth, 1955).

Remigio de' Girolami, *The Common Good [De Bono Communi],* extracts trans. in L. Minio-Paluello 'Remigio Girolami's *De Bono Communi:* Florence at the time of Dante's Banishment and the Philosopher's answer to the Crisis', *Italian Studies* 11 (1956), pp. 56-71.

The Good of Peace [De Bono Pads], ed. Charles T. Davis, in *Studi Danteschi* 3° (1959). PP- 123-36.

Ribadeneyra, Pedro, *Religion and the Virtues of the Christian Prince against Machiavelli,* trans, and ed. George Albert Moore (Maryland, 1949).

Rinuccini, Alamanni, *A Dialogue on Liberty [Dialogus de Libertate],* ed. Francesco Adorno in *Atti e Memorie delV accademia Toscana di scienze e lettere 'La Colombaria'',* vol. 22 (1957), pp. 265-303.

Rolandino of Padua, *A Chronicle of Padua [Patavini Chronica],* ed. Philipp Jaffe, in *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores,* vol. 19, ed. G. H. Pertz (Hanover, 1866), pp. 32-147.

Romoaldo of Salerno, *Annals* [893 to 1178] *[Annales],* ed. W. Arndt in *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores,* vol. 19, ed. G. H. Pertz (Hanover, 1866), pp. 398-461.

Sadoleto, Jacopo, *The Right Education of Boys [De Puens Recte Instituendis],* in *Sadoleto on Education,* trans, and ed. E. T. Campagnac and K. Forbes (Oxford, 1916). Salamonio, Mario, *The Sovereignty of the Roman Patriciate [Patritii Romani de Principatu]* (Rome, 1544).

Salutati, Coluccio, *Epistolae,* ed. Giuseppe Rigacci, 2 vols (Florence, 1741-2).

Epistolario, ed. Francesco Novati in *Fonti per la storia d'Italia,* 5 vols (Rome, 1891-1911).

'Letter to Giuliano Zonarini', trans, in Ephraim Emerton, *Humanism and Tyranny* (Cambridge, Mass., 1925), pp. 300-8.

'Letter to John Dominici', trans, in Emerton, *Humanism and Tyranny,* pp. 346-77-

'Reply' [to Giangaleazzo Visconti] ['Responsio'], in *Rerum Italicarum Scriptores,* ed. Lodovico Muratori, 25 vols (Milan, 1723-51), vol. 16, cols 815-17.

A Treatise on Tyrants, trans. Emerton, in *Humanism and Tyranny,* pp. 70-116.

Savonarola, Girolamo, 'On Political and Kingly Government' ['De Politia et Regno'] in *Compendium Totius Philosophiae* (Venice, 1542), pp. 576-99.

A Tract on the Constitution and Government of Florence [Trattato circa il reggimento e governo della citta di Firenze] in *Prediche sopra Aggeo*, ed. Luigi Firpo (Rome, 1965), pp. 433-87.

Skelton, John, *The Complete Poems*, ed. Philip Henderson (London, 1931).

Smith, Sir Thomas, *The Commonwealth of England [De Republica Anglorum]*, ed. L. Alston (Cambridge, 1906).

A Discourse of the Common Weal of this Realm of England, ed. Elizabeth Lamond (Cambridge, 1893).

Starkey, Thomas, *A Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset*, ed. Kathleen M. Burton (London, 1948).

Sturm, Johann, *The Education of Princes [De Educatione Principum]* (Strasbourg, 1550-

Thomas Aquinas, St, *The Rule of Princes [De Regno she De Regimine Principum]* in *Opuscula Omnia*, ed. Jean Perrier, vol. 1 (Paris, 1949), pp. 221-67.

Torre, Felipe de la, *The Education of a Christian King, mainly taken from the Scriptures [Institucion de un Rey Christiana, Colegida principalmente de la Santa Escritura]* (Antwerp, 1556).

Valla, Lorenzo, *Annotations on the New Testament [In Novum Testamentum . . . Annotations]*, in *Opera Omnia*, ed. Eugenio Garin, 2 vols (Turin, 1962), vol. 1, pp. 801-95.

A Declamation on the False Donation of Constantine \ De Falso . . . Constantini Donatione Declamatio], ed. Walther Schwahn (Leipzig, 1928).

A Letter to Candido Decembrio [Epistola . . . Candido Decembri] in *Opera Omnia*, ed. Garin, vol. 1, pp. 633-43.

In Praise of Saint Thomas Aquinas, trans. M. Esther Hanley, in *Renaissance Philosophy*, ed. Leonard A. Kennedy (The Hague, 1973), pp. 17-27.

Six Books on the Elegancies of the Latin Language [Elegantiarum latinae linguae libri sex], in *Opera Omnia*, ed. Garin, vol. I, pp. 1-235. Vegio, Maffeo, *The Education of Children [De Educatione Liberorum]*, ed. Maria W. Fanning, 2 vols (Washington, D.C., 1933-6).

Vergerio, Pier Paolo, *On Good Manners [De Ingenuis Moribus]*, trans, in W. H. Woodward, *Vittorino da Feltre and other Humanist Educators* (New York, 1963), PP- 96-118.

'Letter in the Name of Cicero to Petrarch' ['P. P. Vergerio in nome di Cicerone a Francesco Petrarca'], in *Epistolano di Pier Paulo Vergerio*, ed. Leonardo Smith (Rome, 1934), pp. 436-45.

On Monarchy or the best form of Rule [De Monarchia she de optime principatu], in *Epistolario*, ed. Smith, pp. 447-50.

Vespasiano da Bisticci, *The Lives of Illustrious Men of the Fifteenth Century*, trans, as *Renaissance Princes, Popes and Prelates* by William George and Emily Waters, Introd. by Myron P. Gilmore (New York, 1963).

Villani, Giovanni, *Chronicle*, in *Cronice di Giovanni, Matteo e Filippo Villani*, ed. D. A. Racheli, 2 vols (Trieste, 1857-8).

Vives, Juan Luis, *On Education*, trans, and ed. Foster Watson (Cambridge, 93)

Wimpfeling, Jacob, *Agatharchia, that is, Good Government. Or, the Epitome of a Good Prince [Agatharchia, id est, Bonus Principatus: Vel Epitoma boni principis]*, in *De Instruendo principe . . . Imago*, ed. M. A. Pitsillio (Strasbourg, 1606), pp. 181-206.

Zasius, Ulrich, *A Commentary on Cicero's Rhetoric to Herennius [In M. T. Ciceronis Rhetoricen ad Herennium Commentaria]*, in *Opera Omnia*, 7 vols (Darmstadt, 1964-6), vol. v, cols 378-490.

An Epitome of the Custom of Fiefs [Usus Feudorum Epitome], in *Opera Omnia*, vol. IV, cols 243-342.

Judgments, or Legal Opinions [Consilia, she Iuris Responsa], in *Opera Omnia*, vol. VI, cols 9-576.

İkincil Kaynakça

Adams, Robert M. (1962), *The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet and Vives, on Humanism, War, and Peace, 1469-1535*(Seattle, 1962).

D'Addio, Mario (1954), *L'Idea del contralto sociale dai sofisti alia riforma e il De Principatu di Mario Salamonio* (Milan, 1954).

Allen, A. M. (1910), *A History of Verona* (London, 1910).

Allen, J. W. (1957), *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (London, revd. ed., 1957).

Allen, Peter R. (1963), *'Utopia* and European Humanism: the Function of the Prefatory Letters and Verses', *Studies in the Renaissance* 10 (1963), pp. 91-107.

Ames, Russell *(1949),Citizen Thomas More and his Utopia(Princeton,N.J.,* 1949).

Anderson, Perry (1974), *Lineages of the Absolutist State* (London, 1974). Anglo, Sydney (1969), *Machiavelli: a dissection* (London, 1969).

Armstrong, Edward (1932), 'Italy in the time of Dante' in *The Cambridge Medieval History,* ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (Cambridge, 1911-36), vol. 7, pp. 1-48.
(1936), 'The Papacy and Naples in the Fifteenth Century' in *The Cambridge Medieval History,* ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (1911-36), vol. 8, pp. 158-201.

Avineri, Schlomo (1962), 'War and Slavery in More's *Utopia*', *International Review of Social History* 7 (1962), pp. 260-90.

Bailey, D. S. (1952), *Thomas Becon and the Reformation of the Church in England* (Edinburgh, 1952).

Bainton, Roland H. (1951), 'The *Querela Pads* of Erasmus, Classical and Christian Sources', *Archivfiir Reformationsgeschichte* 42 (1951), pp. 32-48.

Balzani, Ugo (1926), 'Frederick Barbarossa and the Lombard League' in *The Cambridge Medieval History,* ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (Cambridge 1911-36), vol. s, pp. 413-53.

Banker, James R. (1974), 'The *Ars Dictaminis* and Rhetorical Textbooks at the Bolognese University in the Fourteenth Century', *Medievalia et Humanistica,* New Series, 5 (1974), pp. 153-68.

Baron, Hans (1938a), 'Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and Early Renaissance', *Bulletin of the John Rylands Library* 22 (1938), pp. 797
(1938b), 'Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors in the Rise of Humanistic Thought', *Speculum* 13 (1938), pp. 1-37.

(1955), *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice* (Cambridge, Mass., 1955).

(1958), 'Moot Problems of Renaissance Interpretation: an Answer to Wallace K. Ferguson', *The Journal of the History of Ideas* 19 (1958), pp. 26-34.

(1961), 'Machiavelli: the Republican Citizen and the Author of "The Prince"', *The English Historical Review* 76 (1961), pp. 217-53.

(1966), *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, 2nd edn. (Princeton, N.J., 1966).

(1967), 'Leonardo Bruni: "Professional Rhetorician" or "Civic Humanist" ?', *Past and Present* 36 (1967), pp. 21-37.

(1968), *From Petrarch to Leonardo Bruni* (Chicago, 1968).

Bataillon, Marcel (1937), *Erasme et VEspagne : Recherches sur Fhistoire spirituelle du XVI^e siecle* (Paris, 1937).

Bayley, C. C. (1961), *War and Society in Renaissance Florence* (Toronto, 1961).

Bee, Christian (1967), *Les Marchands ecrivains: affaires et humantsme a Florence,1375-1434* (Paris, 1967).

Becker, Marvin B. (i960) 'Some Aspects of Oligarchical, Dictatorial and Popular Signorie in Florence, 1282-1382', *Comparative Studies in Society and History* 2 (1960), pp. 421-39.

(1962), 'Florentine "Libertas": political Independents and 'Novi Cives", 1372-1378', *Traditio*, 18 (1962), pp. 393-407.

(1966), 'Dante and his Literary Contemporaries as Political Men', *Speculum* 41 (1966), pp. 665-80.

(1968), 'The Florentine Territorial State and Civic Humanism in the Early Renaissance', in *Florentine Studies*, ed. Nicolai Rubinstein (London, 1968), pp. 109-39.

Berlin, Isaiah (1972), 'The Originality of Machiavelli', in *Studies on Machiavelli*, ed. Myron P. Gilmore (Florence, 1972), pp. 147-206.

Bertelli, S. (i960), 'Nota Introduttiva' to Niccolo Machiavelli, *// Principe e Discorsi* (Milan, i960).

Bevington, David M. (1961), 'The Dialogue in *Utopia:* two sides to the Question', *Studies in Philology* 58 (1961), pp. 496-509.

Boase, T. S. R. (1933), *Boniface VIII* (London, 1933).

Bonadeo, Alfredo (1973), *Corruption, Conflict, and Power in the Works and Times of Niccolo Machiavelli* (Berkeley, Calif., 1973).

Born, Lester K. (1965), 'Introduction' to Desiderius Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, ed. Lester K. Born (New York, 1936, reprinted 1965), PP- 3-130

Bouwsma, William J. (1968),. *Venice and the Defence of Republican Liberty* (Berkeley, Calif., 1968).

Bowsky, William M. (i960), *Henry VII in Italy: The Conflict of Empire and City-State, 1310-1313* (Lincoln, Nebraska, i960).

(1962), 'The *Buon Governo* of Siena (1287-1355): a Mediaeval Italian Oligarchy', *Speculum* 37 (1962), pp. 368-81.

(1967), 'The Medieval Commune and Internal Violence: police power and public safety in Siena, 1287-1355', *The American Historical Review* 73 (1967), pp. 1-17.

Brinton, Selwyn (1927), *The Gonzaga - Lords of Mantua* (London, 1927).

Brucker, Gene A. (1962), *Florentine Politics and Society 1343-13/8* (Princeton, N.J., 1962).

Bryson, Frederick Robertson (1935), *The Point of Honor in Sixteenth-Century Italy: an Aspect of the Life of the Gentleman* (New York, 1935).

Bueno de Mesquita, D. M. (1941), *Giangaleazzo Visconti, Duke of Milan {1351-1402),* (Cambridge, 1941).

(1965), 'The Place of Despotism in Italian Politics' in *Europe in the Later Middle Ages,* ed. J. R. Hale et al. (London, 1965), pp. 301-31.

Burckhardt, Jacob (1960), *The Civilisation of the Renaissance in Italy,* trans. S. G. C. Middlemore: Phaidon Edn (London, i960).

Bush, Douglas (1939), *The Renaissance and English Humanism* (Toronto, 1939)

Butterfield, H. (1940), *The Statecraft of Machiavelli* (London, 1940).

Cameron, Kenneth W. (1941), *Authorship and Sources of Gentleness and Nobility'* (Raleigh, North Carolina, 1941).

Campana, Augusto (1946), 'The Origin of the Word "Humanist", *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 9 (1946), pp. 60-73.

Campbell, W. E. (1930), *More's Utopia and his Social Teaching* (London, 1930).

Cantimori, Delio (1937), 'Rhetoric and Politics in Italian Humanism', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 1 (1937-8), pp. 83-102.

Carmody, Francis J. (1948), 'Introduction' to Brunetto Latini, *The Books of Treasure [Li Livres dou Tresor]* (California, 1948).

Cartwright, Julia (1908), *Baldesare Castiglione, the Perfect Courtier: his Life and Letters 1478-152g,* 2 vols (London, 1908).

Caspari, Fritz (1968), *Humanism and the Social Order in Tudor England* (Chicago, 1954; reissued New York, 1968).

Cassirer, Ernst (1946), *The Myth of the State* (New Haven, Conn., 1946).

Chabod, Federico (1958), *Machiavelli and the Renaissance,* trans. David Moore (London, 1958).

Chambers, R. W. (1935), *Thomas More* (London, 1935).

Charlton, Kenneth (1965), *Education in Renaissance England* (London, 1965).

Church, William F. (1972), *Richelieu and Reason of State* (Princeton, N.J., 1972).

Clark, A. C. (1899), 'The Literary Discoveries of Poggio', *The Classical Review* 13 (1899), PP- 119-30

Cochrane, Eric W. (1961), 'Machiavelli: 1940-1960', *The Journal of Modern History* 33 (1961), pp. 113-36. (1965), 'The End of the Renaissance in Florence', *Bibliotheque d'humanisme et renaissance* 27 (1965), pp. 7-29.

Collingwood, R. G. (1946), *The Idea of History* (Oxford, 1946).

Collinson, Patrick (1967), *The Elizabethan Puritan Movement* (London, 1967).

Cosenza, Mario Emilio (1962), *A Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and of the World of Classical Scholarship in Italy, 1300-1800:* vol. 5, Synopsis and Bibliography (Boston, Mass., 1962).

Cowper, J. M. (1872), 'Introduction' to *The Select Works of Robert Crowley*, ed. J. M. Cowper (London, 1872), pp. ix-xxiii.

(1874), 'Introduction' to Henry Brinklow, *The Complaint of Roderick Mors*, ed. J. M. Cowper (London, 1874), pp. v-xxii.

Craig, Hardin (1950), *The Enchanted Glass: The Elizabethan Mind in Literature* (1935; reprinted Oxford 1950).

Croce, Benedetto (1945), *Politics and Morals*, trans. Salvatore J. Castiglione (New York, 1945).

Croft, H. H. S. (1880), 'Life of Elyot' in Sir Thomas Elyot, *The Book Named the Governor*, ed. H. H. S. Croft, 2 vols (London, 1880), pp. xix-cixxxix.

Davis, Charles T. (1957), *Dante and the Idea of Rome* (Oxford, 1957).

(1959), 'Remigio de' Girolami and Dante: a comparison of their conceptions of peace', *Studi Danteschi* 36 (1959), pp. 105-36.

(1960), 'An Early Florentine Political Theorist: Fra Remigio De' Girolami', *Proceedings of the American Philosophical Society* 104 (1960), pp. 662-76.

(1965), 'Education in Dante's Florence', *Speculum* 40 (1965), pp. 415-35.

(1967), 'Brunetto Latini and Dante', in *Studi Medievali* 8 (1967), pp. 421-50.

D'Entreves, A. P. (1939), *The Medieval Contribution to Political Thought* (Oxford, 1939).

(1952), *Dante as a Political Thinker* (Oxford, 1952).

Dewar, Mary (1964), Sir Thomas Smith: A Tudor Intellectual in Office (London, 1964).

(1966), 'The Authorship of the "Discourse of the Commonweal"', *The Economic History Review* 19 (1966), pp. 388-400.

Dickens, A. G. (1959), *Lollards and Protestants in the Diocese of York, 1509-1558* (London, 1959).

(1965), 'The Reformation in England' in *The Reformation Crisis*, ed. Joel Hurstfield (London, 1965), pp. 44-57.

Domandi, Mario (1965), 'Translator's Preface' in Francesco Guicciardini, *Maxims and Reflections of a Renaissance Statesman*, trans. Mario Domandi (New York, 1965), pp. 33-8.

Donaldson, P. S. (1975), 'Introduction' to *A Machiavellian Treatise* (Cambridge, 1975).

Donner, H. W. (1945), *Introduction to Utopia* (London, 1945).

Donovan, Richard B. (1967), 'Salutati's Opinion of Non-Italian Latin Writers of the Middle Ages', *Studies in the Renaissance* 14 (1967), pp. 185-201.

Douglas, Richard M. *(1959), Jacopo Sadoleto, 1477-1547, Humanist and Reformer* (Cambridge, Mass., 1959).

Duhamel, P. Albert (1953), 'The Oxford Lectures of John Colet', *The Journal of the History of Ideas* 14 (1953), pp. 493-510.

(1977), 'Medievalism of More's *Utopia* in *Essential Articles for the Study of Thomas More*, ed. R. S. Sylvester and G. P. Marc'hadour (Hamden, Conn., (1977) PP- 234-50

Dunn, John (1972), 'The Identity of the History of Ideas', in *Philosophy, Politics and Society*, Series IV, ed. Peter Laslett, W. G. Runciman and Quentin Skinner (Oxford, 1972), pp. 158-73.

East, James R. (1968), 'Brunetto Latini's Rhetoric of Letter Writing', *The Quarterly Journal of Speech* 54 (1968), pp. 241-6.

Edelman, Nathan (1938), 'The Early Uses of Medium Aevum, Moyen Age, Middle Ages', *The Romanic Review* 29 (1938), pp. 3-25.

Egenter, Richard (1934), 'Die soziale Leitidee im "Tractatus de bono communi" des Fr. Remigius von Florenz', *Scholastik* 9 (1934), pp. 79-92.

Elton, G. R. (1968), 'Reform by Statute: Thomas Starkey's *Dialogue* and Thomas Cromwell's Policy', *Proceedings of the British Academy* 54 (1968), pp. 165-88.

(1972), 'Thomas More, Councillor (1517-1529)', in *St Thomas More: Action and Contemplation*, ed. Richard S. Sylvester (London, 1972), pp. 85-122.

Emerton, Ephraim (1925), *Humanism and Tyranny* (Cambridge, Mass., 1925).

Febvre, Lucien (1947), *Le probleme de Vincroyance au XVI^e siecle : la religion de Rabelais*, revd edn (Paris, 1947).

Fenlon, D. B. (1975), 'England and Europe: *Utopia* and its Aftermath', *Transactions of the Royal Historical Society* 25 (1975), pp. 115-35.

Ferguson, Arthur B. (i960), *The Indian Summer of English Chivalry* (Durham, N.C, 1960).

(1963), 'The Tudor Commonweal and the Sense of Change', *The Journal of British Studies* 3 (1963), pp. u-35.

(1965), *The Articulate Citizen and the English Renaissance* (Durham, N.C, 1965)

Ferguson, Wallace K. (1948), *The Renaissance in Historical Thought* (New York, 1948).

(1958), 'The Interpretation of Italian Humanism: The Contribution of Hans Baron', *The Journal of the History of Ideas* 19 (1958), pp. 14-25.

Fernandez, Jose A. (1973), 'Erasmus on the Just War', *The Journal of the History of Ideas* 34 (1973), pp. 209-26.

Ferrari, Giuseppe (i860), *Histoire de la raison d'etat* (Paris, i860). Fife, Robert H. (1957), *The Revolt of Martin Luther* (New York, 1957).

Figgis, J. N. (1960), *Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625* (Torchbook edn New York, 1960).

Fisher, Craig B. (1966), 'The Pisan Clergy and an Awakening of Historical Interest in a Medieval Commune', *Studies in Medieval and Renaissance History* 3 (1966), pp. 143-219.

Flanagan, Thomas (1972), 'The Concept of *Fortuna* in Machiavelli' in *The Political Calculus*, ed. Anthony Parel (Toronto, 1972), pp. 127-56.

Fleisher, Martin (1973), *Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More* (Geneva, 1972).

Franklin, Julian H. (1963), *Jean Bodin and the sixteenth-century Revolution in the Methodology of Law and History* (New York, 1963).

Garin, Eugenio (1965), *Italian Humanism; Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, trans. Peter Munz (Oxford, 1965).

Geerken, John H. (1976), 'Machiavelli Studies since 1969', *The Journal of the History of Ideas* 37 (1976), pp. 351-68.

Germino, Dante (1972),,*Modern Western Political Thought: Machiavelli to Marx* (Chicago, 1972).

Gewirth, Alan (1948), 'John of Jandum and the *Defensor Pads'*, *Speculum* 23 (1948), pp. 267-72. (1951), *Marsilius of Padua: The Defender of Peace* Volume 1: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy* (New York, 1951).

Gierke, Otto von (1934), *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800,* trans. Ernest Barker, 2 vols (Cambridge, 1934).

Gilbert, Allan H. (1938), *Machiavelli''s Prince and its Forerunners* (Durham, N. Carolina, 1938).

Gilbert, Felix (1939), 'The Humanist Concept of the Prince and *The Prince* of Machiavelli', *The Journal of Modern History* 11 (1939), pp. 449-83.

(1949), 'Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: a Study on the Origin of Modern Political Thought', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 12 (1949), pp. 101-31.

(1953), 'The Composition and Structure of Machiavelli's *Discorsi' The Journal of the History of Ideas* 14 (1953), pp. 136-56.

(1957), 'Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 20 (1957), pp. 187-214.

(1965), *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence* (Princeton, N.J., 1965).

(1967), 'The Date of the Composition of Contarini's and Giannotti's Books on Venice', *Studies in the Renaissance* 14 (1967), pp. 172-84.

(1968), 'The Venetian Constitution in Florentine Political Thought', in *Florentine Studies,* ed. Nicolai Rubinstein (London, 1968), pp. 463-500.

(1969), 'Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini', in *Action and Conviction in Early Modern Europe,* ed. Theodore K. Rabb and Jerrold E. Seigel (Princeton, N.J., 1969), pp. 90-116.

(1972), 'Machiavelli's "Istorie Fiorentine", in *Studies on Machiavelli,* ed. Myron P. Gilmore (Florence, 1972), pp. 75-99.

(1973), 'Venice in the Crisis of the League of Cambrai', in *Renaissance Venice,* ed. J. R. Hale (London, 1973), pp. 274-92.

Gilbert, Neal W. (i960), *Renaissance Concepts of Method* (New York, i960).

Gilmore, Myron P. (1952), *The World of Humanism, 1453-1517* (New York, I952)

(1956), 'Freedom and Determinism in Renaissance Historians', *Studies in the Renaissance* 3 (1956), pp. 49-60.

(1973), 'Myth and Reality in Venetian Political Theory', in *Renaissance Venice,* ed. J. R. Hale (London, 1973), pp. 431-44.

Gilson, Etienne (1924), *The Philosophy of St. Thomas Aquinas,* trans. Edward Bullough (Cambridge, 1924).

(1948), *Dante the Philosopher,* trans. David Moore (London, 1948).

(1955), *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York, 1955).

Gray, Hanna H. (1963), 'Renaissance Humanism: the pursuit of Eloquence', *The Journal of the History of Ideas* 24 (1963), pp. 497-514.

(1965), 'Valla's *Encomium ofSt Thomas Aquinas* and the Humanist Conception of Christian Antiquity', in *Essays in History and Literature Presented by Fellows of the Newberry Library to Stanley Pargellis,* ed. Heinz Bluhm (Chicago, 1965), pp. 37-51.

Grayson, Cecil (1957), 'The Humanism of Alberti', *Italian Studies* 12 (1957), PP- 37-56.

Green, Louis (1972), *Chronicle into History. An Essay on the Interpretation of History in Florentine Fourteenth-Century Chronicles* (Cambridge, 1972).

Green, V. H. H. (1964), *Renaissance and Reformation,* 2nd edn (London, 1964).

Greenleaf, W. H. (1964), *Order, Empiricism and Politics: Two Traditions of English Political Thought, 1500-1700* (London, 1964).

Gregorovius, Ferdinand (1967), *A History of the City of Rome in the Middle Ages,* trans. Annie Hamilton, 8 vols (London, 1909-12, reprinted New York, 1967).

Grendler, Paul F. (1966), 'The Rejection of Learning in *Mid-Cinquecento* Italy', *Studies in the Renaissance* 13 (1966), pp. 230-49.

Grey, Ernest (1973), *Guevara, a Forgotten Renaissance Author* (The Hague, 1973).

Gundersheimer, Werner L. (1966), *The Life and Works of Louis Le Roy* (Geneva, 1966).

(1973), *Ferrara: The Style of a Renaissance Despotism* (Princeton, N.J., 1973)-

Hale, J. R. (1961), *Machiavelli and Renaissance Italy* (London, 1961).

Hannaford, I. (1972), 'Machiavelli's Concept of *Virtu* in *The Prince* and *The Discourses* Reconsidered', *Political Studies* 20 (1972), pp. 185-9.

Haskins, Charles Homer (1927), *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, Mass., 1927).

(1929), The Early *Artes Dictandi* in Italy', in *Studies in Medieval Culture* (Oxford, 1929), pp. 170-92.

Hay, Denys (1959), 'Flavio Biondo and the Middle Ages', *Proceedings of the British Academy* 45 (1959), pp. 97-125.

(1961), *The Italian Renaissance in its Historical Background* (Cambridge, 1961).

(1965), 'The Early Renaissance in England', in *From the Renaissance to the Counter-Reformation,* ed. Charles H. Carter (New York, 1965), pp. 95-112.

Hazeltine, H. D. (1926), 'Roman and Canon Law in the Middle Ages', in *The Cambridge Medieval History,* ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (1911-36), vol. 5, pp. 697-764.

Herlihy, David (1967), *Medieval and Renaissance Pistoia* (New Haven, Conn., 1967).

Hertter, Fritz (1910), *Die Podestaliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrhundert* (Leipzig/Berlin, 1910).

Hexter, J. H. (1952), *Morels* Utopia: *The Biography of an Idea* (Princeton, N.J., 1952).

(1956), 'Seyssel, Machiavelli and Polybius VI: the Mystery of the Missing Translation', *Studies in the Renaissance* 3 (1956), pp. 75-96.

(1961), 'Thomas More: on the Margins of Modernity', *The Journal of British Studies* 1 (1961), pp. 20-37.

(1964), 'The Loom of Language and the Fabric of Imperatives: The Case of *Il Principe* and *Utopia*', *The American Historical Review* 69 (1964), pp. 945-68.

(1965), 'Introduction' to Thomas More, *Utopia* in *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4 (New Haven, Conn., 1965), pp. xv-cxxiv. Hirsch, Rudolf (1971), 'Printing and the spread of humanism in Germany', in *Renaissance Men and Ideas*, ed. Robert Schwoebel (New York, 1971), pp. 23-37.

Hirschman, Albert O. (1977), *The Passions and the Interests* (Princeton, N.J., 1977).

Hogrefe, Pearl (1959), *The Sir Thomas More Circle* (Urbana, 111., 1959).

Holborn, Hajo (1937), *Ulrich von Hutten and the German Reformation*, trans. Roland H. Bainton (New Haven, Conn., 1937).

Hollis, Martin (1977), *Models of Man* (Cambridge, 1977).

Holmes, George (1969), *The Florentine Enlightenment, 1400-1450* (London, 1969).

(1973), 'The Emergence of an Urban Ideology at Florence', in *Transactions of the Royal Historical Society* 23 (1973), pp. 111-34.

Hornik, Henry (i960), 'Three Interpretations of the French Renaissance', *Studies in the Renaissance* 7 (1960), pp. 43-66.

Huizinga, J. (1952), *Erasmus of Rotterdam* (London, 1952).

Hyde, J. K. (1965), 'Medieval Descriptions of Cities', *Bulletin of the John Rylands Library* 48 (1965-6), pp. 308-40.

(1966a), *Padua in the Age of Dante* (Manchester, 1966).

(1966b), 'Italian Social Chronicles in the Middle Ages', *Bulletin of the John Rylands Library* 49 (1966-7), pp. 107-32.

(1973), *Society and Politics in Medieval Italy: the Evolution of the Civil Life, 1000-1350* (London, 1973).

Hyma, Albert (1940), 'The Continental Origins of English Humanism', *The Huntington Library Quarterly* 4 (1940-1), pp. 1-25.

Janeau, Hubert (1953), 'La pensee politique de Rabelais', in *Travaux d'humanisme et renaissance* 7 (1953), pp. 15—35.

Jayne, Sears (1963), *John Colet and Marsilio Ficino* (Oxford, 1963).

Jones, P. J. (1965), 'Communes and Despots: The City State in Late Medieval Italy', *Transactions of the Royal Historical Society* 15-(1965), pp. 71-96.

(1974), *The Malatesta of Rimini and the Papal State* (Cambridge, 1974).

Jones, Whitney R. D. (1970), *The Tudor Commonwealth, 1529-1559* (London, 1970).

Jordan, W. K. (1968), *Edward VI*, vol. I, *The Young King* (London, 1968).

(1970), *Edward VI*, vol. H, *The Threshold of Power* (London, 1970).

Kantorowicz, Ernst H. (1941), 'An "Autobiography" of Guido Faba', *Medieval and Renaissance Studies* 1 (1941-3), pp. 253-80.

(1943), 'Anonymi "Aurea Gemma"', *Medievalia et humanistica* 1 (1943), pp. 41-57.

(1957), *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton, N.J., 1957).

Kautsky, Karl (1927), *Thomas More and his Utopia*, trans. H. J. Stenning (London, 1927).

Keen, M. H. (1965), 'The Political Thought of the Fourteenth Century Civilians', in *Trends in Medieval Political Thought*, ed. Beryl Smalley (Oxford, 1965), pp. 105-26.

Kelley, Donald R. (1966), 'Legal Humanism and the Sense of History', *Studies in the Renaissance* 13 (1966), pp. 184-99.

(1970), *Foundations of Modern Historical Scholarship* (New York, 1970).

Kisch, Guido (1961), 'Humanistic Jurisprudence', *Studies in the Renaissance* 8 (1961), pp. 71-87.

Knapke, Paul J. (1939), *Frederick Barbarossa's Conflict with the Papacy* (Washington, D.C., 1939).

Knowles, David (1962), *The Evolution of Medieval Thought* (London, 1962).

Kontos, Alkis (1972). 'Success and Knowledge in Machiavelli', in *The Political Calculus*, ed. Anthony Parel (Toronto, 1972), pp. 83-100.

Kristeller, Paul Oskar (1956), *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Rome, 1956).

(1961), *Renaissance Thought* 1: *The Classic, Scholastic and Humanistic Strains* (New York, 1961).

(1962a), 'Studies on Renaissance Humanism during the Last Twenty Years', *Studies in the Renaissance* 9 (1962), pp. 7-30.

(1962b), 'The European Diffusion of Italian Humanism', *Italica* 39 (1962), pp. 1-20.

(1965), *Renaissance Thought II: Papers on Humanism and the Arts* (New York, 95)

La Brosse, O. de (1965), *Le Pape et le concile* (Paris, 1965).

Lagarde, Georges de (1948), *La Naissance de Vesprit laique au de'clin du moyen age:* vol. 11: *Marsile de Padoue*, 2nd edn (Paris, 1948).

Lamond, Elizabeth (1893), 'Introduction' to *A Discourse of the Common Weal of this Realm of England*, ed. Elizabeth Lamond (Cambridge, 1893), pp. ix-Ixxii.

Larner, John (1965), *The Lords ofRomagna* (London, 1965).

(1971), *Culture and Society in Italy, 1290-1420* (London, 1971).

Lecler, J. (1960), *Toleration and the Reformation*, trans. T. L. Westow, 2 vols (London, 1960).

Lehmberg, Stanford E. (i960), *Sir Thomas Elyot, Tudor Humanist* (Austin, Texas, 1960).

(1961), 'English Humanists, the Reformation and the Problem of Counsel', *Archiv fiir Reformationsgeschkhte* 52 (1961), pp. 74-90.

(1962), 'Introduction' to Sir Thomas Elyot, *The Book Named the Governor*, ed. S. E. Lehmberg (London, 1962).

Lewis, C. S. (1954), *English Literature in the Sixteenth Century, excluding Drama* (Oxford, 1954).

Lida de Malkiel, Maria Rosa (1968), *Ulde'e de la gloire dans la tradition Occident ale*, trans, from the Spanish by Sylvia Roubaud (Paris, 1968).

Limentani, U. (1965), 'Dante's Political Thought', in *The Mind of Dante*, ed. U. Limentani (Cambridge, 1965), pp. 113-37.

Lyell, James P. R. (1917), *Cardinal Ximenes... with an account of the Complutensian Polyglot Bible* (London, 1917).

Macaulay, Thomas Babington (1907), 'Machiavelli', in *Critical and Historical Essays*, ed. A. J. Grieve, 2 vols (London, 1907), vol. 11, pp. 1-37.

McConica, James Kelsey (1965), *English Humanists and Reformation Politics* (Oxford, 1965).

MacIntyre, Alasdair (1966), *A Short History of Ethics* (New York, 1966).

(1971), *Against The Self-images of the Age* (London, 1971).

McKeon, Richard (1942), 'Rhetoric in the Middle Ages', *Speculum* 17 (1942), pp. 1-32.

McNeil, David O. (1975), *Guillaume Budeand Humanism in the reign of Francis I* (Geneva, 1975).

Major, John M. (1964), *Sir Thomas Elyot and Renaissance Humanism* (Lincoln, Nebraska, 1964).

Mallett, Michael (1974), *Mercenaries and their Masters* (London, 1974).

Marrou, H. I. (1956), *A History of Education in Antiquity*, trans. G. Lamb (London, 1956).

Martines, Lauro (1963), *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460* (Princeton, N.J., 1963).

Mattingly, Garrett (1961), 'Some Revisions of the Political History of the Renaissance', in *The Renaissance*, ed. Tinsley Helton (Madison, Wise, 1961).

Mazzeo, Joseph A. (1967), *Renaissance and Revolution: The Remaking of European Thought* (London, 1967).

Meinecke, Friedrich (1957), *Machiavellism*, trans. Douglas Scott (London, 1957).

Menut, Albert D. (1943), 'Castiglione and the Nicomachean Ethics', *Publications of the Modern Language Association* 58 (1943), pp. 308-21.

Mesnard, Pierre (1936), *UEssor de la philosophie politique au XVI^e siecle* (Paris, 1936).

Minio-Paluello, L. (1956), 'Remigio Girolami's *De Bono Communi:* Florence at the time of Dante's Banishment and the Philosopher's Answer to the Crisis', *Italian Studies* 11 (1956), pp. 56-71.

Mitchell, Rosamund J. (1936), 'English Law Students at Bologna in the Fifteenth Century', *The English Historical Review* 51 (1936), pp. 270-87. (1938), *John Tiptoft (1427-1470)* (London, 1938).

Mommsen, Theodor E. (1959a), 'Petrarch's Conception of the "Dark Ages"', in *Medieval and Renaissance Studies*, ed. Eugene F. Rice (Ithaca, 1959), pp. 106-29.

(1959b), 'Petrarch and the Story of the Choice of Hercules', *Medieval and Renaissance Studies*, ed. Rice, pp. 175-96. (1959c), 'St. Augustine and the Christian Idea of Progress: the Background of the City of God', *Medieval and Renaissance Studies*, ed. Rice, pp. 265-98.

Monfasini, John (1976), *George of Trebizond* (Leiden, 1976).

Monzani, C. (1852), 'Delia vita e delle opere di Paolo Paruta', in *Operepolitiche di Paolo Paruta*, 2 vols (Florence, 1852), 1, pp. v-c.

Morris, Christopher (1953), *Political Thought in England: Tyndale to Hooker* (London, 1953).

Munz, Peter (1969), *Frederick Barbarossa: A Study in Medieval Politics* (London, 1969).

Murphy, James J. (1971a), *Medieval Rhetoric: A Select Bibliography* (Toronto, 1971).

(1971b), *Three Medieval Rhetorical Arts* (Berkeley, Calif, 1971).

(1974), *Rhetoric in the Middle Ages* (Berkeley, Calif., 1974).

Nauert, Charles G. (1965), *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, in *Illinois Studies in the Social Sciences* 55 (Urbana, 111., 1965).

Nolhac, Pierre de (1925), *£rasme etj'ltalie* (Paris, 1925). Nordstrom, Johan (1933), *Moyen Age et Renaissance*, trans. T. Hammar (Paris, 1933).

Norena, Carlos G. (1970), *Juan Luis Vives* (The Hague, 1970).

Offler, H. S. (1956), 'Empire and Papacy: the Last Struggle', *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th Series, 6 (1956), pp. 21-47.

Pacaut, Marcel (1956), *Alexandre III: £tude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pense'e et dans son osuvre* (Paris, 1956).

Paetow, Louis J. (1910), *The Arts Course at Medieval Universities* (Urbana-Champaign, 111., 1910).

Panofsky, Erwin (1960), *Renaissance and Renascences in Western Art* (Stockholm, 1960).

Parks, George B. (1954), *The English Traveler to Italy: the Middle Ages (to 1525)* (Stanford, Calif., 1954).

Partner, Peter (1972), *The Lands ofSt Peter: the Papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance* (London, 1972).

Patch, Howard R, (1922), *The Tradition of the Goddess Fortuna* (Northampton, Mass., 1922).

Phillips, Margaret Mann (1949), *Erasmus and the Northern Renaissance* (London, 1949).
(1964), *The ''Adages' of Erasmus: A Study with Translations* (Cambridge, 1964).

Phillips, Mark (1977), *Francesco Guicciardini: the Historian's Craft* (Toronto, 1977).

Plamenatz, J. P. (1963), *Man and Society*, 2 vols (London, 1963).

Pocock, J. G. A. (1957), *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge, 1957).
(1971), *Politics, Language and Time* (New York, 1971). (1975), *The Machiavellian Moment* (Princeton, N.J., 1975).

Previte-Orton, C. W. (1929), 'Italy, 1250-1290', in *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (Cambridge, 1911-36), vol. 6, pp. 166-204.
(1935), 'Marsilius of Padua', *Proceedings of the British Academy* 21 (1935), pp. 137-83.

Price, Russell (1973), 'The Senses of *Virtu* in Machiavelli', *The European Studies Review* 3 (1973), pp. 315-45.

Pullan, B. (1973), *A History of Early Renaissance Italy* (London, 1973).

Raab, Felix (1964), *The English Face of Machiavelli* (London, 1964).

Rabil, Albert (1972), *Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian Humanist* (San Antonio, 1972).

Rand, E. K. (1929), 'The Classics in the Thirteenth Century', *Speculum* 4 (1929), pp. 249-69.

Rathe, C. Edward (1968), 'Introduction', to Innocent Gentillet, *Anti-Machiavel* (Geneva, 1968).

Redondo, A. (1976), *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps* (Geneva, 1976).

Reeves, Marjorie (1965), 'Marsiglio of Padua and Dante Alighieri', in *Trends in Medieval Political Thought*, ed. Beryl Smalley (Oxford, 1965), pp. 86-104.

Renaudet, Augustin (1922), *Le Concile gallican de Pise-Milan. Documents Florentines (1510-1512)* (Paris, 1922),

(1953), *Prereforme et humanisme a Paris pendant les premieres guerres d'Italie, 1494-1517)* (2nd edn, Paris, 1953).

Reynolds, Beatrice R. (1955), 'Latin Historiography: a Survey 1400-1600', *Studies in the Renaissance* 2 (1955), pp. 7-66.

Rice, Eugene F. (1952), 'John Colet and the Annihilation of the Natural', *Harvard Theological Review* 45 (1952), pp. 141-63.

(1958), *The Renaissance Idea of Wisdom* (Cambridge, Mass., 1958).

Richardson, Brian (1971), 'Pontano's *De Prudentia* and Machiavelli's *Discorsi'*, *Bibliotheque d'humanisme et renaissance* 33 (1971), pp. 353-7.

(1972), 'The Structure of Machiavelli's *Discorsi'*, *Italica* 49 (1972), pp. 460-71.

Ridolli, Roberto (1959), *The Life ofGirolamo Savonarola,* trans. Cecil Grayson (London, 1959).

(1963), *The Life ofNiccolo Machiavelli,* trans. Cecil Grayson (London, 1963).

(1967), *The Life of Francesco Guicciardini,* trans. Cecil Grayson (London, 1967).

Riesenberg, Peter (1956), *Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought* (New York, 1956).

(1969), 'Civism and Roman Law in Fourteenth-Century Italian Society', in *Explorations in Economic History* 7 (1969), pp. 237-54.

Robathan, Dorothy M. (1970), 'Flavio Biondo's *Roma Instaurata', Medievalia et Humanistica,* New Series vol. 1 (1970), pp. 203-16.

Robey, David (1973), 'P. P. Vergerio the Elder: Republicanism and civic values in the work of an early humanist', *Past and Present* 58 (1973), pp. 3-37.

Rousseau, G. S. (1965), 'The *Discorsi* of Machiavelli: History and Theory', *Cahiers d'kistoire mondiale* 9 (1965-6), pp. 143-61.

Rubinstein, Nicolai (1942), 'The Beginnings of Political Thought in Florence', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942), pp. 198-227.

(1952), 'Florence and the Despots: some Aspects of Florentine Diplomacy in the fourteenth century', *Transactions of the Royal Historical Society* (1952), pp. 21-45.

(1957), 'Some Ideas on Municipal Progress and Decline in the Italy of the Communes', in *Fritz Saxl, i8go-ig48: A Volume of Memorial Essays,* ed. D. J. Gordon (London, 1957), pp. 165-83.

(1958), 'Political Ideas in Sienese Art. The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21 (1958), pp. 179-207.

(1960), 'Politics and Constitution in Florence at the end of the Fifteenth Century', in *Italian Renaissance Studies,* ed. E. F. Jacob (London, 1960), pp. 148-83.

(1965a), 'Introduction' to Francesco Guicciardini, *Maxims and Reflections* (New York, 1965), pp. 7-32.

(1965b), 'Marsilius of Padua and Italian Political Thought of his Time', in *Europe in the Late Middle Ages*, ed. J. R. Hale, J. R. L. Highfield and B.Smalley (London, 1965), pp. 44-75.

(1966), *The Government of Florence under the Medici {1434 t0 1494)* (Oxford, 1966).

(1968), 'Florentine Constitutionalism and Medici Ascendancy in the Fifteenth Century', in *Florentine Studies*, ed. Nicolai Rubinstein (London, 1968), pp. 442-62.

Ruggieri, Paul G. (1964), *Florence in the Age of Dante* (Norman, Oklahoma, 1964).

Runciman, Steven (1958), *The Sicilian Vespers: a History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth Century* (Cambridge, 1958).

Ryan, Lawrence V. (1972), 'Book Four of Castiglione's *Courtier:* Climax or Afterthought', *Studies in the Renaissance* 19 (1972), pp. 156-79.

Saint-Laurent, J. de B. de (1970), *Les Ide'es monetaires et commercials de Jean Bodin* (Paris, 1907; reprinted New York, 1970).

Salvemini, Gaetano (1903), 'II "Liber de regimine civitatum" di Giovanni da Viterbo', in *Giornale Storico della Letteratura Italiana* 41 (1903), pp. 284-3°3-

Sandys, John Edwin (1964), *A History of Classical Scholarship*, 3 vols (Cambridge, 1903-8; reprinted New York, 1964).

Saunders, Jason L. (1955), *Justus Lipsius: the Philosophy of Renaissance Stoicism* (New York, 1955).

Schellhase, Kenneth C. (1976), *Tacitus in Renaissance Political Thought* (Chicago, 1976).

Schevill, Ferdinand (1936), *A History of Florence* (New York, 1936).

Schipa, Michelangelo (1929), 'Italy and Sicily under Frederick IP, in *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (Cambridge, 1911-36), vol. VI, pp. 131-65.

Schwarz, W. (1955), *Principles and Problems of Biblical Translation* (Cambridge, 1955).

Seigel, Jerrold E. (1966), '"Civic Humanism" or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni', *Past and Present* 34 (1966), pp. 3-48.

(1968), *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism* (Princeton, N.J., 1968).

Shapiro, Marianne (1975), 'Mirror and Portrait: the structure of// *libro del Cortegiano*', *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 5 (1975), pp. 37-61.

Sheedy, Anna T. (1942), *Bartolus on Social Conditions in the Fourteenth Century* (New York, 1942).

Shennan, J. H. (1974), *The Origins of the Modern European State, 1450-1725* (London, 1974).

Simon, Joan (1966), *Education and Society in Tudor England* (Cambridge, 1966).

Simone, Franco (1969), *The French Renaissance. Medieval Tradition and Italian Influence in Shaping the Renaissance in France*, trans. H. Gaston Hall (London, 1969).

Sismondi, J. C. L. S. de (1826), *Histoire des Re'publiques Italiennes du moyen age*, 16 vols (Paris, 1826).

Skinner, Quentin (1965), 'History and Ideology in the English Revolution', *The Historical Journal* 8 (1965), pp. 151-78.

(1966), 'The Limits of Historical Explanations', *Philosophy* 41 (1966), pp. 199-215.

(1967), 'More's *Utopia*', *Past and Present* 38 (1967), pp. 153-68.

(1969), 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory* 8 (1969), pp. 3-53.

(1970), 'Conventions and the Understanding of Speech Acts', *The Philosophical Quarterly* 20 (1970), pp. 118-38.

(1971), 'On Performing and Explaining Linguistic Actions', *The Philosophical Quarterly* 21 (1971), pp. 1-21.

(1972a),' "Social Meaning" and the Explanation of Social Action', in *Philosophy, Politics and Society*, Series IV, ed. Peter Laslett, W. G. Runciman and Quentin Skinner (Oxford, 1972), pp. 136-57.

(1972b), 'Motives, Intentions and the Interpretation of Texts', *New Literary History* 3 (1972), pp. 393-408.

(1974a), 'The Principles and Practice of Opposition: The Case of Bolingbroke versus Walpole', in *Historical Perspectives*, ed. Neil McKendrick (London, 1974), PP- 93-128.

(1974b), 'Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action', *Political Theory* 2 (1974), pp. 277-303.

(1975), 'Hermeneutics and the Role of History', *New Literary History* 7 (1975-6). 209-32.

Smith, Pauline M. (1966), *The Anti-Courtier Trend in Sixteenth Century French Literature* (Geneva, 1966).

Smith, Preserved (1923), *Erasmus: A Study of his Life, Ideals, and Place in History* (London, 1923).

Sorrentino, Andrea (1936), *Storia dell' Antimachiavellismo Europeo* (Naples, 1936).

Southgate, W. M. (1955), 'Erasmus: Christian Humanism and Political Theory', *History* 40 (1955), pp. 240-54.

Spitz, Lewis W. (1957), *Conrad Celtis, The German Arch-Humanist* (Cambridge, Mass., 1957).

(1963), *The Religious Renaissance of the German Humanists* (Cambridge, Mass., 1963).

Starn, Randolph (1968), *Donato Giannotti and his 'Epistolae''* (Geneva, 1968). (1972), '"Ante Machiavel": Machiavelli and Giannotti', in *Studies on Machiavelli*, ed. Myron P. Gilmore (Florence, 1972), pp. 285-93.

Starnes, D. T. (1927), 'Shakespeare and Elyot's *Governour* The University of Texas *Bulletin: Studies in English* 7 (1927), pp. 112-32.

Stevens, Irma Ned (1974), 'Aesthetic Distance in the *Utopia*', *Moreana* 11 (1974), 13-24-

Strauss, Leo (1958), *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, 111., 1958).

Struever, Nancy S. (1970), *The Language of History in the Renaissance* (Princeton, N.J., 1970).

Surtz, Edward (1957a), *The Praise of Pleasure* (Cambridge, Mass., 1957).

(1957b), *The Praise of Wisdom* (Chicago, 1957). (1965), 'Introduction' to Thomas More, *Utopia,* in *The Complete Works of St. Thomas More,* vol. 4 (New Haven, Conn., 1965), pp. cxxv-cxciv.

Tenenti, A. (1974), 'Le *Momus* dans l'oeuvre de Leon Battista Alberti', in *Il Pensiero Politico* 7 (1974), pp. 321-33.

Tilley, Arthur (1918), *The Dawn of the French Renaissance* (Cambridge, 1918).

Trinkaus, Charles E. (1940), *Adversity's Noblemen: The Italian Humanists on Happiness* (New York, 1940).

(1960), 'A Humanist's Image of Humanism: the Inaugural Orations of Bartolommeo della Fonte', *Studies in the Renaissance* 7 (1960), pp. 90-147.

(1970), *'In Our Image and Likeness': Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought,* 2 vols (London, 1970).

Ullman, B. L. (1941), 'Some Aspects of the Origin of Italian humanism', *Philological Quarterly* 20 (1941), pp. 212-23.

(1946), 'Leonardo Bruni and Humanistic Historiography', *Medievalia et Humanistica* 4 (1946), pp. 45-61.

(1963), *The Humanism ofColuccio Salutati* (Padua, 1963).

Ullmann, Walter (1949), The development of the Medieval Idea of Sovereignty', *The English Historical Review* 64 (1949), pp. 1-33.

(1962), 'De Bartoli Sententia: Concilium repraesentat mentem populi', in *Bartolo da Sassoferrato: Studi e Documenti,* 2 vols (Milan, 1962), II, pp. 705-33.

(1965), *A History of Political Thought: The Middle Ages* (Harmondsworth, 1965).

(1972), *A Short History of the Papacy in the Middle Ages* (London, 1972).

Van Cleve, Thomas C. (1972), *The Emperor Frederick II of Hohenstaufen* (Oxford, 1972).

Viard, Paul fimile (1926), *Andre Alciat* (Paris, 1926). Vinogradoff, Paul (1929), *Roman Law in Medieval Europe* (2nd edn, Oxford, 1929).

Waley, Daniel (1952), *Medieval Orvieto: The Political History of an Italian City-State, 1 is7-1334* (Cambridge, 1952).

(1956), 'Introduction' to Giovanni Botero, *The Reason of State,* trans. P. J. and D. P. Waley (London, 1956), pp. vii-xi. (1961), *The Papal State in the Thirteenth Century* (London, 1961).

(1969), *The Italian City-Republics* (London, 1969).

Walzer, Michael (1966), *The Revolution of the Saints* (London, 1966).

Watt, John A. (1965), *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century* (London, 1965).

Weber, Max (1968), *Economy and Society,* ed. Guenther Roth and Claus Wittich, 3 vols (New York, 1968).

Weinstein, Donald (1970), *Savonarola and Florence: Prophecy and patriotism in the Renaissance* (Princeton, N.J., 1970).

Weisinger, Herbert (1943), 'The Self-Awareness of the Renaissance as a Criterion of the Renaissance', *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters* 29 (1943), pp- 561-7.

(1944), 'Who Began the Revival of Learning? The Renaissance Point of View', *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters* 30 (i944). PP- 625-38.
(1945a), 'The Renaissance Theory of the Reaction against the Middle Ages as a cause of the Renaissance', *Speculum* 20 (1945), pp. 461-7.
(1945b), 'Ideas of History during the Renaissance', *The Journal of the History of Ideas* 6 (1945), pp. 415-35.

Weiss, Roberto (1938), 'Cornelio Vitelli in France and England', *The Journal of the Warburg Institute* 2 (1938-9), pp. 219-26.
(1947), *The Dawn of Humanism in Italy* (London, 1947).
(1951),'Lovato Lovati, 1241-1309', in *Italian Studies* 6 (1951), pp. 3-28.
(1957), *Humanism in England During the Fifteenth Century* (2nd edn, Oxford, 1957).
(1964), *The Spread of Italian Humanism* (London, 1964).
(1969), *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity* (Oxford, 1969).

Whitfield, J. H. (1943), *Petrarch and the Renascence* (Oxford, 1943). (1947), *Machiavelli* (Oxford, 1947).

Wieruszowski, Helene (1971a), 'A Twelfth-Century *Ars Dictaminis* in the Barberini Collection of the Vatican Library', in *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy* (Rome, 1971), pp. 331—45.
(1971b), '*Ars Dictaminis* in the time of Dante', in *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, pp. 359-77.
(1971c), 'Arezzo as a Center of Learning and Letters in the Thirteenth Century', in *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, pp. 387-474. (1971d), 'Rhetoric and the Classics in Italian Education of the Thirteenth Century', in *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, pp. 589-627.

Wilcox, Donald J. (1969), *The Development of Florentine Humanist Historiography in the Fifteenth Century* (Cambridge, Mass., 1969).

Wilkins, Ernest H. (1943), 'The Coronation of Petrarch', *Speculum* 18 (1943), PP- 155-97.
(1959), *Petrarch's Later Years* (Cambridge, Mass., 1959).
(1961), *Life of Petrarch* (Chicago, 1961). Wilks, Michael
(1963), *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages* (Cambridge, 1963).

Wilmart, Andre (1933), 'L'"Ars arengandi" de Jacques de Dinant', in *Analecta Reginensia* (Vatican City, 1933), pp. 113-51.

Witt, Ronald G. (1969), 'The *De Tyranno* and Coluccio Salutati's view of Politics and Roman History', *Nuova Rivista Storica* 53 (1969), pp. 434-74.
(1971), 'The Rebirth of the Concept of Republican Liberty in Italy', in *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, ed. Anthony Molho and John A. Tedeschi (Florence, 1971), pp. 173-99.
(1976), 'Florentine Politics and the Ruling Class, 1382-1407', *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 6 (1976), pp. 243-67.

Wolin, Sheldon S. (1961), *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (London, 1961).

Wood, Neal (1967), 'Machiavelli's Concept of *Virtu* Reconsidered', *Political Studies* 15 (1967), pp. 159-72.

Woodward, William H. (1906), *Studies in Education during the Age of the Renaissance, 1400-1600* (Cambridge, 1906).

(1963), *Vittorino da Fehre and other Humanist Educators* (New York, 1963).

Woolf, Cecil N. Sidney (1913), *Bartolus of Sassoferrato* (Cambridge, 1913).

Dizin

Aristoteles,, 70, 107
Assisi,, 90
Bu İngiltere Diyarı'nı Refah bir Servete İndirgeme Politikaları, 239
erdem, 65, 67, 74, 76, 101, 106, 110, 118, 119, 125, 126, 143, 149, 152, 178, 197, 199, 230, 240, 241, 242, 245, 248, 251, 253, 258, 260, 262, 265, 268, 270, 271
erdemler, 59, 66, 100, 107, 143, 144, 152, 154, 174, 197, 203, 240, 241, 242, 245, 246, 262, 264, 270
hak, 18, 24, 29, 43, 57, 60, 76, 78, 80, 105, 111, 129, 136, 137, 157, 163, 174, 178, 197, 198, 224, 232, 245, 247, 250, 251, 256, 261, 268, 269, 270
halk egemenliği kuramı, 84
Jüstinyen Kanunları,, 220
Limentani,, 36, 85
Lombardiya,, 25
Lucca,, 23
Luccalı Batlamyus, 162, 165
Mektup Yazımının Kaideleri, 48
Milano, 23, 25, 46, 59, 60, 61, 62, 65, 89, 90, 91, 95, 96, 97, 103, 121, 131, 134, 160, 164, 217, 259
Mino da Colle, 50
Modena, 25
Napoli, 33, 92, 131, 135, 207
Orvieto, 33, 35
Padova, 26, 33, 35, 38, 45, 46, 52, 57, 58, 60, 62, 73, 90, 103, 134, 210, 211, 227
Parma, 45, 90
Pastoral Göz, 52, 53, 54, 65, 66
Perugia, 73, 90
Piacenza Genel Kurultayı, 25
Pico della Mirandola, 112, 115
Pietro de Muglio, 92
Pisa, 23, 35, 45, 90, 95, 160, 168, 189
Plato, 158
Plutarkhos, 103, 208, 228
Poggio Bracciolini, 92, 99, 101, 104
Polybius, 127, 201
post-Glossatorlar, 28

pozitif hukuk, 82
Prato, 190
Quintilianus, 104
Regnum Italicum, 24, 25, 26, 29, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 44, 46, 76, 98, 112, 131, 164
Remigio de Girolami, 72, 165, 191
retorik, 19, 29, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 64, 69, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 92, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 120, 122, 181, 193, 208, 209, 210, 211, 213, 219, 226, 248, 251
Rimini, 45
Rolando da Piazzola, 57
Roma, 12, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 35, 38, 40, 41, 51, 57, 62, 71, 73, 74, 75, 81, 85, 101, 102, 104, 105, 112, 113, 114, 119, 121, 123, 128, 131, 160, 164, 166, 167, 169, 170, 174, 175, 177, 178, 179, 181, 182, 184, 185, 187, 189, 191, 193, 194, 195, 196, 198, 201, 202, 210, 211, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 224, 265
Roma cumhuriyeti, 160
Romagna, 34, 35, 45, 148
Romulus, 198
Rönesans, 5, 6, 12, 15, 18, 19, 21, 46, 47, 53, 54, 57, 58, 66, 69, 89, 91, 101, 105, 109, 110, 112, 113, 116, 117, 119, 120, 121, 123, 129, 131, 133, 134, 136, 140, 145, 148, 157, 160, 162, 163, 170, 175, 182, 184, 189, 200, 205, 209, 212, 213, 214, 220, 222, 227, 230, 258, 265, 270
Sallust, 57, 58, 62, 179, 210
savaş, 26, 43, 46, 61, 66, 89, 90, 94, 97, 109, 113, 131, 141, 146, 147, 180, 182, 189, 190, 203, 208, 255, 256, 257, 258, 272
Seneca, 57, 58, 241
servet, 62, 96, 113, 165, 177, 179, 186, 241, 250, 259, 268
Siena, 23, 33, 43, 44, 56, 78, 90, 94
signori, 45, 57, 134, 157, 161
Sismondi, 43, 46
skolastisizm, 123
Sparta, 177, 193
Suetonius, 208
Todi, 92
Toskana, 23, 25, 26, 27, 29, 30, 32, 33, 35, 38, 43, 92, 133, 164, 168
Treviso, 45
Venedik, 32, 157, 158, 159, 160, 168, 172, 177, 180, 186, 187, 188, 196, 202, 210, 211, 246, 259
Verona, 33, 44, 46, 52, 57, 90, 108
Vespasiano da Bisticci, 145
Virgilus, 216

virtus, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 118, 127, 136, 138, 139, 142, 143, 144, 147, 163, 168, 191, 192, 197
Visconti, 26, 46, 60, 89, 90, 91, 99, 121, 134, 164
Vittoria, 25
Volterra, 33, 96
Westminster Abbey, 105

Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri

Quentin Skinner

Düşünce tarihi çalışmalarının bir klasiği daha Türkçede. Quentin Skinner'ın ilk kez 1978 yılında yayımlanan iki ciltlik araştırması, onu Batı siyaset düşüncesinin en önemli tarihçilerinden biri haline getirmişti.

İngiliz tarihçi, *Modern Siyasal Düşüncenin Temellerini*'nin birinci cildinde Ortaçağ'dan Rönesans'a geçişte Avrupa'da kıyasıya mücadele içindeki siyasal ideolojileri ele alıyor. İtalyan Cumhuriyetlerinin, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun, Papalığın ve henüz yeni yeni gelişmekte olan bölgesel krallıkların egemenlik savaşında siyaset düşüncesini nasıl işe koştuklarını ve biçimlendirdiklerini anlatıyor.

Quentin Skinner'ın çalışmasını siyaset düşüncesinin tarihini ele alan geleneksel çalışmalardan ayıran özgün bir taraf var. Yazar Dante, Marsilyus, Erasmus ve Machiavelli gibi dönemin en önemli düşünürlerini ele alırken, onları bulundukları çağın yazınsal ortamına yerleştiriyor. Böylece okura yalnızca klasik metinleri değil, bu metinlerin kendi çağlarının daha kenarda kalmış düşünürleri ve eserleriyle nasıl söyleştiğini görme imkanı veriyor.

1979 yılında Wolfson Tarih Ödülü'nü alan eser, günümüzde modern tarih araştırmacılığının klasiklerinden biri olarak görülüyor. Eser öğrencilere dönemin siyaset düşüncesine dair iyi bir giriş sunarken, araştırmacılara da tarihsel metinlerin yorumlanışına ilişkin farklı bir yaklaşımı gösteriyor.

17.50₺

9 786054 657865

www.phoenixyayinevi.com