# Erken Modern Avrupa Tarihi

## *Kiliseler, İnançlar ve Mezhepler*

HAZIRLAYAN: HAMISH SCOTT
TÜRKÇESİ: İSMAİL HAKKI YILMAZ



TARİH

vb.
VAKIFBANK KÜLTÜR YAYINLARI

# ERKEN MODERN AVRUPA TARİHİ

## KİLİSELER, İNANÇLAR VE MEZHEPLER

### 3. KİTAP

HAZIRLAYAN

HAMISH SCOTT

VakıfBank Kültür Yayınları: 0281
Tarih: 077

**ERKEN MODERN AVRUPA TARİHİ**
**KİLİSELER, İNANÇLAR VE MEZHEPLER**
**3. KİTAP**
HAZIRLAYAN
HAMISH SCOTT

Özgün adı
***Early Modern European History, 1350–1750***
Volume I, Peoples and Place, Part 3
*Churches, Faiths, And Beliefs*

Türkçesi
**İsmail Hakkı Yılmaz**

Yayın Danışmanı
**Ekrem Demirli**

Proje Editörü
**Dr. Mehmet Yılmaz Akbulut**

Kitap Editörü
**Hüseyin Arif Sarıyaşar**

Kapak ve Sayfa Uygulama
**Faruk Özcan**

Kapak Görseli
**Jean-Léon Gérôme, *Éminence grise* (1873)**
**Montreal Güzel Sanatlar Müzesi**

Son Okuma
**Ayşe Nurülhüda Güllüoğlu**
**Oğuzhan Şahin**

**VakıfBank Kültür Yayınları**
İnkılap Mahallesi
Dr. Adnan Büyükdeniz Caddesi
No:7/A1 – Kat 13
Ümraniye 34768 İstanbul
Telefon: 0 216 285 9571
www.vbky.com.tr - info@vbky.com.tr
Sertifika No: 40141

© Vakıf Pazarlama San. ve Tic. A.Ş., 2024
© Oxford University Press, 2015

ISBN 978-625-6647-08-4

*Kitabın Türkçe yayın hakları Anatolialit aracılığıyla VakıfBank Kültür Yayınları'na aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak sınırlı alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevî ve mali hakları saklıdır.*

Baskı
**İmak Ofset Basım Yayın A.Ş.**
Akçaburgaz Mh. 137. Sk. No:12
34522 Esenyurt / İstanbul / Türkiye
Tel: +90 444 62 18
Sertifika No: 71320

1. Baskı: Şubat 2024

# ERKEN MODERN AVRUPA TARİHİ

## KİLİSELER, İNANÇLAR VE MEZHEPLER

## 3. KİTAP

HAZIRLAYAN
HAMISH SCOTT

TÜRKÇESİ
İSMAİL HAKKI YILMAZ



**HAMISH SCOTT**

Oxford'daki Jesus Koleji'nde Kıdemli Araştırmacı olup, St. Andrews Üniversitesi Uluslararası Tarih bölümünde Emeritus Profesördür. Britanya Akademisi ve Kraliyet Edinburgh Topluluğu üyesi olan Scott, 18. yüzyılda uluslararası ilişkiler üzerine çok sayıda yazı kaleme almıştır. Son olarak *The Birth of a Great Power System, 1740-1815* (Harlow, 2007) adlı kitabı kaleme alan yazar, aydınlanmacı mutlakiyet, soyluluk ve siyasal kültür üzerine kaleme alınmış bazı kitapların editörlüğünü yapmıştır. hâlen Oxford Üniversitesi Yayınevi tarafından yayımlanacak olan *Forming Aristocracy: The Reconfiguration of Europe's Nobilities, c. 1300-1750* adlı kitap üzerinde çalışmaktadır.

**İSMAİL HAKKI YILMAZ**

1961'de Ordu'da doğdu. Askerî okul ve Marmara Üniversitesi'ndeki öğrenim hayatının ardından, başta *Aktüel, Nokta, Posta, Radikal, NTV, Milliyet* olmak üzere çeşitli dergi, gazete ve TV kanallarında muhabir, editör, yazı işleri müdürü ve yazar olarak çalıştı. 1990 yılından beri gazetecilik mesleğine ek olarak Yaprak Yayınevi, Alfa Yayınları, Boyut Yayınevi, Türk Arkeoloji ve Kültürel Miras Enstitüsü, İş Bankası Kültür Yayınları, Pinhan Yayınları, Albaraka ve VakıfBank Kültür Yayınları gibi yayınevlerine kitap ve dergi çevirileri yapmaktadır. Vakıfbank Kültür Yayınları'ndan *Gazali: İslam'ın Dirilişi, Sadi – Hayatın, Aşkın ve Tutkunun Şairi, Emevi Devleti'nin Kuruluşu, İslam Tarihi, Liberalizm Neden Çöktü* başlıklı çevirileri yayımlandı. Hâlen yedi ciltte tamamlanacak olan *Erken Modern Avrupa Tarihi*'ni çevirmektedir

# İÇİNDEKİLER

Editör'ün Önsözü 9

1. BÖLÜM

DAVID J. COLLINS, S. J.

**Hristiyan Kilisesi 1370-1550** 15

Erken Modern Hristiyanlık: Adlandırmanın Ne Önemi Var? 17

Kronolojik Ayraçlar 23

Konseycilik 26

Reform Hareketleri 28

Öteki İle İlişkide Latin Hristiyanlığı: Eski Dünya Yahudileri, Müslümanlar ve Yunanlar 34

Öteki İle İlişki ve Latin Hristiyanlığı: Keşifler Çağı 37

Eğitim ve Fikirler 39

Kilise, Devlet, Ulus, Bölge 42

Reformdan Reformasyona 46

Evanjelik Reform 47

Radikal Reform 50

Reform Hareketi 52

Anglikan Reformu 56

Katolik Reformu 59

1548 61

Konu Hakkında Tavsiye Edilen Eserler 63

2. BÖLÜM

ULINKA RUBLACK

**Protestanlık ve Protestanlar** 65

Protestan Kehaneti 67

Protestan Değişimler 70

Dinin Tanımı 73
Reformasyon Tarihini Yeniden Yazmak 78
Ortaçağla İlgili Değerlendirmeler 80
Din Değiştirme, Manevî Çile ve Şehitlik 87
Protestan Aidiyet 92
Protestan Maddi Kültür Dünyası 97
Weber'in Tezi 102
Faydalı Bilgi 104
Protestan Duygu Tarihleri 106
Kutsallığın Yitirilmesi 110
Sonuç: Dinî Değişimi Yorumlamak 114
Konu Hakkında Tavsiye Edilen Eserler 119

3. BÖLÜM
NICHOLAS TERPSTRA

**Erken Modern Katoliklik** 121
Geç Ortaçağ ve Rönesans Dini 126
Erken Modern Değişiklikler 132
Gezginlikten Yerleşikliğe 134
Yerelden Evrensele 142
Eylemden Niyete 156
Sonuç 165
Konu Hakkında Tavsiye Edilen Eserler 168

4. BÖLÜM
NIKOLAOS A. CHRISSIDIS

**Doğu Ortodoks Dünyası** 171
Tarihsel Bir Bakış 173
Emperyal/Siyasal Sorun 188
Entelektüel Sorun 197

Malî Sorun 207
Ortodoksluk Nereye Gidiyor? 211
Konu Hakkında Tavsiye Edilen Eserler 217

5. BÖLÜM
DAVID B. RUDERMAN

**Yahudiliğin Geçirdiği Dönüşümler** 219
Hareketlilik, Göç ve Toplumsal Karışma 223
Toplumsal Uyum ve Sekülerleşme 227
Bilgi Patlaması 232
Otorite Krizi 236
İç İçe Geçen Kimlikler 241
Son Mülahazalar 246
Konu Hakkında Tavsiye Edilen Eserler 249

6. BÖLÜM
TIJANA KRSTIC

**Avrupa'da İslam ve Müslümanlar** 251
Gözler Önünde Görünmez Olmak? Erken Modern Avrupa Tarihyazımında Müslümanlar 253
Müslüman Olmaya Karşı Müslüman Kalmak: 14. ve 15. Yüzyıllarda İber ve Balkan Yarımadalarındaki Müslüman Topluluklar 256
Din Değiştirme Çağında Avrupa'da İslam ve Müslümanlar ve 16. ve 17. Yüzyıllarda İmparatorluklar Arası Rekabet 263
Müslüman Köleler ve Esirler 274
Müslüman Tüccarlar 279
Müslüman Diplomatlar ve Seyyahlar 282
Alimler 286
Sonuç 289
Konu Hakkında Tavsiye Edilen Eserler 292

7. BÖLÜM

CAROLINE CASTIGLIONE

**Halk Kültürü** 295
Halk Kültürünün Yeniden Keşfi 298
Halk Kültürünü Çözümlemek: Modern Yöntemler ve İkilemler 300
Hukuki Bulgular ve Mikrotarih Yöntemi 311
Din ve Halk Kültürü 318
Beklenmeyen Sinerjiler: Halk Kültürü ve Devletin Genişlemesi 323
Nörobilim, Toplumsal Cinsiyet ve Tıp 326
Güncel Akımlar ve Gelecekteki Yönelimler 332
Konu Hakkında Tavsiye Edilen Eserler 341

8. BÖLÜM

MACK P. HOLT

**İnanç ve Sınırları** 343
İnancın Doğası 345
Reformasyonlar ve Kurtuluş 351
Rakip Mezhepler Arasındaki İlişkiler 359
İnançları Denetim Altına Almak: Mezhepleşme, Büyücülük ve Matbaa Makinesi 366
Geçmişe Meydan Okumak: Aydınlanma ve Beraberinde Getirdiği Tedirginlikler 379
Ataerkilliğin Muhafazası 385
Konu Hakkında Tavsiye Edilen Eserler 389

Konu Dizini 391
Yer Adları Dizini 397

# EDİTÖR'ÜN ÖNSÖZÜ

Christopher Wheeler'ın bu kitabın editörlüğü için yaptığı beklenmedik davet, benim Britanya üniversitelerinde büyük ölçüde erken modern Avrupa tarihi üzerine verilen derslerle geçirdiğim kariyerimin sonlarına denk geldi. Ayrıca bu davet Amerika Birleşik Devletleri'nde geçirdiğim ve Atlas Okyanusu'nun öte yakasındaki çok farklı "erken modern" tarih biçimleri hakkında ilk kez gerçekten bilgi sahibi olduğum bir yıllık uzatılmış izin dönemime denk geldi. İlk anda yaşadığım bir tereddütten sonra kitabın erken modern Avrupa tarihinin ne olup olmadığına; neden bu tarih araştırmalarının 1970'lerle 1990'lı yıllar arasına göre üniversite ve eğitim gündemindeki önemini yitirdiği bir zamanda ortaya çıktığına ve nereye gitmekte olduğuna dair bir değerlendirme yapabilmek için iyi bir fırsat bulduğuma karar verdim. Ancak meslek yaşamım boyunca konu o kadar genişlemişti ki, Oxford Üniversitesi Yayınları'nın tanıdığı hayli geniş zaman dilimi içinde bile zorlu elemeler yapılması gerekiyordu.

Genel hedef son kırk-elli yıl içinde ortaya atılan erken modern Avrupa tarihiyle ilgili yaklaşımlar üzerine kapsamlı ve kolay anlaşılır rehber hazırlamaktı. Ancak genel çerçeveyi çizmek ve hatta ele alınacak dönemi belirlemek bile beklediğimden daha fazla sorun yarattı. Planlama ve görevlendirme aşamasında iki yardımcı editörden tavsiye alma şansım oldu: Liam Brockey (Michigan Eyalet Üniversitesi) ve Regina Grafe (Avrupa Üniversitesi Enstitüsü). Her ikisi de kitabın şekillenmesinde önemli katkılarda bulundu.

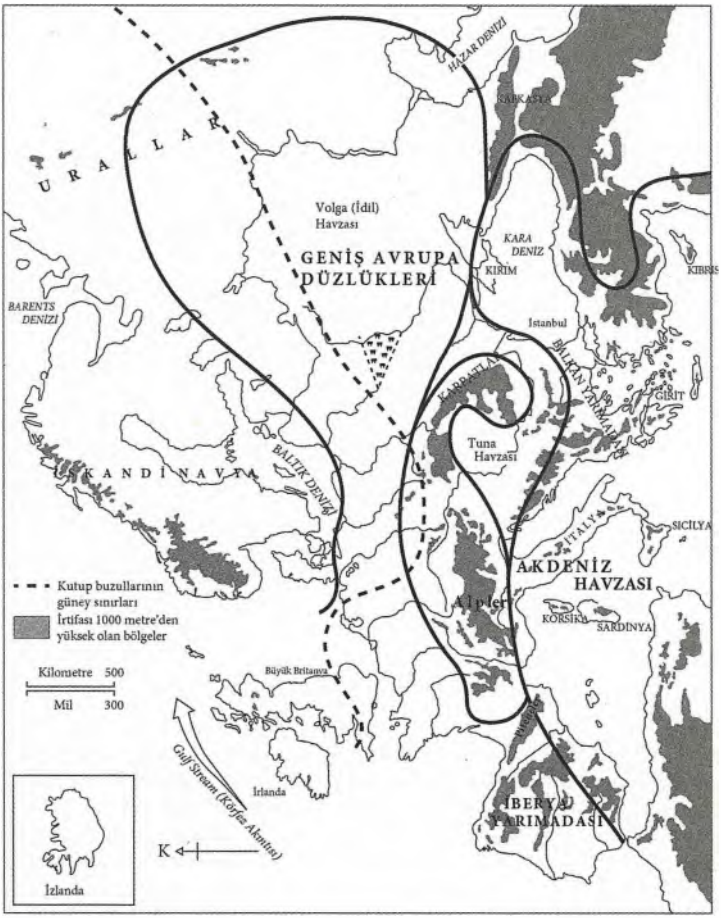
Bu dönemle ilgili birbirine zıt yaklaşımları da göz önünde bulundurarak hazırlanan taslak plan bazı dostların değerlendirmesine sunuldu: Carlo Capra, Stuart Clark, Bill Doyle, John Elliot, David Moon, Martin Powers, Tedd Rabb ve Oxford Üniversitesi Yayınevi'nin adlarını sayamadığım hakemlerine zekice ve yapıcı önerileri için teşekkür ederim. Ayrıca Sheilagh Ogilvie iktisat tarihi konusunda cömert bir danışma kaynağı oldu.

Kitaba yazılarıyla katkıda bulunanlara olan minnettarlığım daha da fazla. İki cilt arasındaki bütünlüğü sağlamayı amaçlayan gözden geçirme önerilerine olumlu biçimde ve hiç yakınmadan yaklaştılar ve bütün yazar ve editörlerin katkılarını tamamlamasını sabırla beklediler. Ellinin üzerinde bilim insanıyla gerçekleştirilen bir çalışmanın bitiş çizgisine varana kadar birtakım engellerle karşılaşması mukadderdir. O yüzden makalelerini bütün aksi mesleki veya kişisel koşullara rağmen tamamlamayı başaran bazı yazarlara özellikle teşekkür borçluyum. "Tarihsel Demografi" başlıklı çok önemli bölümün çıkarılma ihtimali baş gösterince, *Journal of Interdisciplinary History*'nin editör ve yayıncıları incelik göstererek Anne McCants'in, ilk kez o dergide [sayı 40 (2009), sayfa 195-214] ve şimdi de bu kitapta geniş bir şekilde gözden geçirilerek yayımlanan "Tarihsel Demografi ve 17. yüzyıl Krizi" başlıklı makalesini genişletip güncelleştirmesine izin verdiler. Makalenin yeniden yayımlanmasına izin veren editör ve yayıncılara ve özellikle de bu süreci hızlandırarak kolaylaştıranlara minnet borçluyum. "Seyahat ve İletişim" başlıklı makaleyi kaleme alacak olan müellifin son dakikada çekilmesi başka bir kritik başlığın çıkarılmasını da gündeme getirince, bu şartlarda o kısmı çok kısa bir süre içinde bizzat ben kaleme almak zorunda kaldım.

Böylesine hacimli iki cildin ortaya çıkması beklediğimden daha kolay oldu. Oxford Üniversitesi Yayınevi Tarih ekibinin be-

ceri ve profesyonelliğinin bunda önemli payı vardı: Christopher Wheeler (emekli olmadan önce), halefi Stephanie Ireland, Rachel Naum ve hepsinin üstünde de son aşamalarda verdiği destek ve teşvikleriyle çok önemli katkıda bulunan Cathryn Steel. Elissa Connor becerilerini göstererek makalelerin redaktörlüğünü yaptı. Deepika Mercilee, Tharani Ramachandran ve Michael Dela Cruz elektronik dosyaları herhangi bir aksiliğe meydan vermeden basılı bir kitaba dönüştürdüler: Onlara büyük teşekkür borçluyum. Özellikle de –daha önceki kitaplarımda da olduğu gibi– işin sadece bilgisayara geçirme kısmıyla ilgilenmekle kalmayıp teşvik ve tavsiyeleriyle sürekli destek olan ve hatırlayamayacağım kadar çok hatamı kapatan Nancy Bailey'e çok şey borçluyum! İki yazarın yani Sam Cohn ve Thomas Munck'un Glasgow'da bulunması önemli bir avantajdı. Her ikisi de hem bilgileriyle hem teşvikleriyle destek oldular ve kitabın hazırlanma sürecinde ortaya çıkan sorunlar üzerine sesli düşünürken beni gönülden dinlediler. Alex Shepard da iyi bir rehber ve yardımcı oldu. Julia Smith sağlam tavsiyeleri, ısrarlı teşvikleri, bıkıp usanmadan taşıdığı kahveleri ve hoşgörüsüyle özellikle son aylarda en fazla destek veren isim oldu.

Hamish Scott,
Aralık, 2014




Avrupa—Avrasya'nın batı ucunda bir yarımada: Fizikî coğrafya

# 1. BÖLÜM

# HRİSTİYAN KİLİSESİ 1370-1550

DAVID J. COLLINS, S. J.*

* Doktorasını 2004 yılında Northwestern Üniversitesi'nde tamamlamıştır ve Georgetown Üniversitesi'nde Ortaçağ Tarihi Doçenti olarak görev yapmaktadır. Ortaçağ ve erken modern dönem aziz kültü, Almanya'da Rönesans hümanizmi ve Ortaçağ'da öğrenilmiş büyü üzerine kapsamlı yazılar yazmıştır. *Reforming Saints* (Oxford, 2008) adlı kitabı, Almanya'daki ilk hümanistler tarafından azizler üzerine üretilen geniş literatürü incelemektedir. Şu anda *Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West from Antiquity to the Present* (Cambridge, yakında çıkacak) kitabının proje editörüdür ve mevcut araştırması Ortaçağın sonları ve erken modern dönemde büyüye (simya, astroloji ve kehanet) yönelik skolastik yaklaşımların gelişimi, kabulü ve nihai olarak reddedilmesi üzerine odaklanmaktadır.

## ERKEN MODERN HRİSTİYANLIK: ADLANDIRMANIN NE ÖNEMİ VAR?

Bu bölümde Hristiyanlığın "uzun" olarak nitelendirilen 15. yüzyıl tarihi ele alınmaktadır. Avrupa tarihçileri genelde "uzun" bir 16. yüzyıldan söz ederler. Bu tanımlama kısmen tarihçilerin kendilerini problemsiz geçmiş gibi gözüken bir asrın tahakkümünden kurtarma arzularından kaynaklanmaktadır. Bu kullanımın diğer bir nedeni de Reformasyon adı verilen büyük değişimlerin ancak bir önceki yüzyılda meydana gelen gelişmeleri ve bunların neticelerini de içeren daha geniş bir kronolojik bakış açısı içinde anlaşılabileceği düşüncesidir. "Uzun" aynı zamanda yüzyılın belirleyici tema ve özelliklerinin de inişli çıkışlı, zorlu ve hatta zahmetli denebilecek yollardan geçtiğine işaret ediyor da olabilir. Birçok açıdan, tıpkı 16. yüzyılın Hristiyanlar ve Kiliseler için meşakkatli bir yüzyıl olması gibi 15. yüzyılın da bazı problemlerinden bahsedilebilir.[1]

Hristiyanlığın bu dönemini tam bir tarihsel tutarlılık içinde ele almak mümkün değildir. Anlatıda aşırı basitleştirme, abartma ve kurguya kaçma riskleri vardır. 20. yüzyılın büyük bir bölümünde tarihçiler bu konuyu ele alma gereği bile duymamıştır. Daha hareketli olan 15. yüzyıl öncesi ve sonrası tarihçilerin ilgisini daha çok çekmiştir. Bugün bile 15. yüzyıl kendi başına ele alınmaktan ziyade 16. yüzyılın bir öncülü olarak görülmektedir.[2] Buna karşılık ortaçağ tarihçileri genelde 13. yüzyılı bir zirve

1. Heiko A. Oberman, "The Long Fifteenth Century: In Search of its Profile", *Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, ed. Thomas A. Brady, *Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien* (Münih, 2001), 1–18.

2. Örneğin son zamanlarda kaleme alınan bir Reformasyon tarihi, Luther'in Wittenberg'deki 95 tezine yirmi yedi yıllık bir arka plan oluşturulmak adına 1490 yılında başlamakta; ve Otuz Yıl Savaşlarını bitiren ve uzun zamandır din ve devlet ilişkisinde bir dönüm noktası olarak görülen Vestfalya Antlaşması'nın

noktası kabul etmektedir. Yüzyıl önce kaleme alınmış bu türden bir kitaba ciddi ciddi şu başlık atılmıştır: *The Thirteenth: Greatest of Centuries* (*On Üçüncü Yüzyıl: Yüzyılların En Büyüğü*).[3] Yüksek Ortaçağ olarak adlandırılan dönemi ele alan daha tipik bir eser, Alman imparatorları ve Fransız keşişleriyle, İtalyan piskoposlarının önayak olduğu bir dizi reforma sahne olan bin yıl başında başlamakta ve "açlık ve vebanın", "siyasi ve toplumsal şiddetin" ve "Kilise'deki krizin" zirveye tırmandığı 14. yüzyılla sona ermektedir. Elde böyle yaftalar varken kim sonraki birkaç kuşağı atlayıp dosdoğru Reformasyon'a geçmek istemez ki![4]

Aralarındaki gelişmeler ve süren olaylardan ötürü, 15. yüzyıl bazen 14. yüzyılla birlikte Ortaçağ'a bağlanıp "geç ortaçağ" olarak, bazen de gelecekteki gelişmelerin habercisi olarak görülüp "erken modern" olarak adlandırılmaktadır. 15. yüzyılın başlı başına bir dönem olarak ciddiye alınması süreci karmaşık ve ayrıntılı bir öykü olduğu için bu bölümün dışında bırakılmıştır. Şimdilik bu konudaki iki önemli bilimsel çalışmayı hatırlatmakla yetineceğiz. Huizinga'nın ilk kez 1919 yılında yayımlanan *The Autumn of the Middle Ages* (*Ortaçağ'ın Sonbaharı*) adlı kitabı yalnızca bir geç ortaçağ Hristiyanlık tarihi değildi ve 14. ve 15. yüzyılların mutlu zamanlar olduğunu da iddia etmiyordu. Huizinga, kita-

---

imzalandığı 1648 yılında sona ermektedir. Bir İngiliz tarihçisi olan yazar Reformasyon dönemini bu şekilde genişletmesine rağmen bütün süreci kapsamakta yetersiz kaldığına kanaat getirerek, final adı altında İngiltere'yi kıtanın kalanından ayıran yarım yüzyıllık bir dinî-politik gelişim süreci daha ilave etmektedir. Diarmaid MacCulloch, *The Reformation: A History* (New York, 2004). MacCulloch'un eserinin Allen Lane tarafından yayımlanan İngiltere versiyonu alt başlığa "1400–1700" tarihlerini eklemektedir; Hristiyanlıkla ilgili daha sonraki bir çalışma 1300-1800 dönemini "Batı Hristiyanlığı Kısımlara Ayrılıyor" başlığıyla tırnak içine almaktadır: Diarmaid MacCulloch, *Christianity: The First Three Thousand Years* (New York, 2009),

3. James Joseph Walsh, *The Thirteenth, Greatest of Centuries* (New York, 1907).

4. William C. Jordan, *Europe in the High Middle Ages* (New York, 2003).

bın başlığının da ima ettiği gibi geç Ortaçağ'ı verimli bir dönem olarak görüyordu. Kitap Rönesans olarak adlandırılan dönemin Ortaçağ'dan apaçık bir kopuş anlamına geldiğini savunuyordu. *The Autumn of the Middle Ages*, "geç Ortaçağ"ı, bu dönemin verimliliğinin ardındaki nedenler ve bu verimliliğin yarattığı sonuçlar bağlamında, kendi başına bir zaman dilimi olarak inceleme imkânı veriyordu.[5] Bundan çok daha sonra kaleme alınan Francis Oakley'nin *The Western Church in the Later Middle Ages* (1979) adlı kitabı Hristiyanlık tarihi tanımına daha fazla uymaktadır. Oakley bu kitapta Kilise'deki gelişmeleri yozlaşmadan daha farklı ve daha öte bir olgu olarak yorumlayan bir yaklaşım geliştirmişti. Çalışma aynı zamanda dinî deneyimin çeşitli boyutlarının da analizini bir bütünlükte değerlendiriyor; ibadete özgü, kurumsal ve düşünsel boyutlar sunuyordu. Ayrıca Oakley'nin yaklaşım biçimi ve çıkarımları dönemin dinî tartışmaları konusunda nadir görülen bir bilimsel nesnellik taşıyor, o güne kadarki kilise tarihyazımına damgasını vuran apolojik yaklaşımlardan imtina ediyordu.[6]

15. yüzyılda meydana gelen gelişmeler bir salgınlar, toplumsal şiddet ve dinî krizler dizisi olmaktan ve 16. yüzyıldaki Reformasyon'un gölgesinde ele alınmaktan çıkarılıp kendi başına değerlendirilmesi gereken bir süreç olarak görülmeye başlayınca, bu kez döneme nasıl pozitif olarak yaklaşılacağı soruları ortaya çıktı. Bu kitabın diğer bölümlerinden de görüleceği üzere, bu soruya verilen cevaplar kullanılan tarihsel yönteme ve başlığa göre değişiklik göstermektedir. Bu bölüme adını veren Hristiyanlık başlığı ona özgü bir dizi sorunu da gündeme getirmektedir. Bunların başında da "Hristiyanlık" ve "Kilise" gibi terimlerin kar-

5. Johan Huizinga, *The Autumn of the Middle Ages* (Chicago, 1996).
6. Francis Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages* (Ithaca, NY, 1979).

maşıklığı gelmektedir. Her ikisi de kısa ve özlü bir tanımlamanın ötesine geçmektedir. Yine her ikisi de farklı yöntemlerle analiz edilebilir ve daha dar kapsamlı tematik sorularla ele alınabilir. Örneğin bir düşünce tarihçisi sadece teolojik ve felsefi düşüncelere odaklanabilir ve söz gelimi üniversitelerde Realistler ve Nominalistler arasındaki mücadeleyi ön plana çıkarabilir.[7] Böyle bir tarih, cemaat örgütlenmeleriyle, misyonerlik çalışmalarıyla veya kilise-devlet münasebetleri çerçevesinde yaşanan entrikalarla ilgilenmese de ortaya çıkan neticeler okuyucuya dönem hakkında zengin ve gerçek bir fikir vermeye yetecektir.

1960'lı yıllarda gelişen toplumsal tarih yaklaşımının Hristiyanlık tarihi araştırmaları üzerinde muazzam bir etkisi olmuştur. Çoğu kilise tarihi anlayışının sadece öğretisel konulara öncelik vermesi nedeniyle ne kadar eksik olduğunu göstermiştir. Oysa toplumsal tarihçiler kilise ve teoloji elitlerinin yazılarının ötesine geçmiş ve Hristiyanlığı ortaçağ toplumunun geniş çerçevesi içinde incelemiştir. Toplumsal tarihçiler dikkatlerini özellikle sınıf, meslek, cinsiyet, aile aidiyeti, vb. gibi ortak özellikleri paylaşan toplumsal gruplara yöneltmişlerdir. Bir zamanlar tuhaf görünen ama artık gerçekliğinden kuşku duyulmayan, Tours'ta yaşayan bir fırıncının Hristiyanlık deneyimiyle Mainzlı bir prens-başpiskoposun deneyiminin birbirinden farklı olduğu ve bu varsayımların üzerinde durulması gerektiği şeklindeki ön kabulden yola çıkmışlardır. Ayrıca toplumsal tarihçiler, başlangıçta yenilikçi olsa da bu gün aşikâr bir şekilde,

7. Bu tip bir Hristiyanlık tarihi anlayışının iki klasik örneği olarak şu iki eserden söz edebiliriz. Bunlardan biri, Katolik bir yazar tarafından kaleme alınmış olup felsefi sorunları ele almaktadır. Diğeri ise bir Luthercinin kaleminden çıkmış olup teolojik sorunlara değinmiştir: Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York, 1955); Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (5 cilt; Chicago, 1973–90).

15. yüzyılın teolöglarının en ateşli tartışma konularından biri olan, Tanrı'nın mutlak gücü ile tayin edilmiş yani fiilen kullandığı gücü arasındaki ilişkinin incelikleri gibi konuların fırıncıyla prensin gündelik dinî yaşamlarında belirgin bir farklılık yaratmadığının farkındalardı.

Bu noktada sorun neyin belirgin farklılık yarattığı idi. Toplumsal tarihçilerin çalışmalarının önemli bir sonucu, halk dininin -yani aşağıdan gelen dinin- ciddiye alınması olmuştu. Bu bağlamda 15. yüzyıl, Robert W. Scribner gibi Reformasyon tarihçilerinin ilgi alanlarının genişlemesinden hayli kârlı çıktı.[8] Aslında Hristiyanlığın bir öğretiden çok bir "din" olarak ele alınmasının ve Hristiyanlık tarihçilerinin kendilerini kilise tarihçisi olmaktan çok din tarihçisi olarak görmelerinin kaynağında bu toplumsal tarih yaklaşımı (ve yeni "kültür tarihi"ne giden daha sonraki metodolojik değişimler) yatmaktadır. Ortaçağ ve erken modern dönem Hristiyanlığını anlamaya çalışan, 19. yüzyılda veya 20. yüzyılın başlarında yazılmış kilise tarihi kitaplarında nadir olarak yer bulan başlıklar artıkyirmi birinci yüzyılın kitaplarının ana temasını oluşturmaktadır: Örneğin, hem Wyclifites gibi papalığın doğrudan reddettiği, hem de Modern Devotion (Yeni İbadet) gibi ana akıma dönüşen dinî hareketler; bölge cemaatleri ve kardeşlik dernekleri gibi yerel dinî örgütlenmelerin yapısı ve gelişimi; ve farklı Hristiyanlara (sıradan kadınlar, rahi-

8. Bob Scribner bir Reformasyon tarihçisiydi. 16. yüzyılda meydana gelen olaylara ve bunların 17. yüzyıl üzerindeki etkisine daha fazla ilgi duyuyordu. Ancak Scribner'in yaklaşımının 15. yüzyılın dinî tarihinin incelenme biçimi üzerinde büyük etkisi oldu: Robert W. Scribner, 'Is There a Social History of the Reformation?', *Social History*, 2 (1977), 483–505; Robert W. Scribner, *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation*, Cambridge Studies in Oral and Literate Culture (Cambridge, 1981); Robert W. Scribner, *The German Reformation*, Studies in European History (Atlantic Highlands, NJ, 1986).

beler, askerler, vb.) özgü dinî uygulamalar ve ibadet biçimleri bu temalardandır.[9]

Kilise tarihinden Hristiyanlık tarihine geçiş, tek bir yüzyıl üzerinde bile olsa, tutarlı bir görüş açısı oluşturmayı kolaylaştırmaktan çok zorlaştırmıştır. Bu bölüm, kurumsal ve siyasi açıdan son derece önemli olan ve bir sorunu, yani Roma piskoposunun diyakozun dışında kalması sorununu çözer gibi olurken, başka bir sorun olarak Aziz Petrus'un Tahtı için kırk yıllık bir çekişmeyle sonuçlanan Büyük Bölünme sorununu yaratan papanın, Avignon'dan Roma'ya dönüşüyle başlamaktadır. Bölüm 13 Aralık 1545 yılında mütevazı boyutlarda bir özgür imparatorluk şehri olan Trent'teki bir katedralde düzenlenen bir Ekmek ve Şarap Ayini'yle (Efkaristiya) sona ermektedir. Ayinle birlikte Kilise içindeki yeni dinî ve teolojik sorunları çözmek için oluşturulan bir kilise konseyi faaliyete geçmiştir. Bu konseyin en ünlü lideri de iki ay sonra, 18 Şubat'ta ölen Martin Luther'dir.

Oysa ne Protestan Reformcular ne de Trent'teki konsey üyeleri aradıkları birliği sağlayabildi. Ancak mezhepçi (*confessional*) apolojetik bakış açısının dışından bakıldığında birlik mutlaka bir erdem olmadığı gibi, bölünme de bir kötülük değildir.

---

9. Birçok 14. ve 15. yüzyıl toplum ve kültür tarihleri vardır. Bunun en son ve en güzel örneklerinden bazıları: Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley, 1987); Caroline Walker Bynum, *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond* (Philadelphia, 2007); John H. Van Engen, *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages* (Philadelphia, 2008); Miri Rubin, *Corpus Christi: the Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge, 1991); Sophie Page, ed., *The Unorthodox Imagination in Late Medieval Britain* (Manchester, 2010); Jeffrey F. Hamburger, *The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany* (New York, 1998); Larissa Taylor, *Soldiers of Christ: Preaching in Late Medieval and Reformation France* (Oxford, 1992); William A. Christian, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain* (Princeton, NJ, 1981); Katherine L. French, *The People of the Parish: Community Life in a Late Medieval English Diocese* (Philadelphia, PA, 2001).

Hatta, daha sonra da göreceğimiz gibi, toplumsal kargaşaya yol açmadan çeşitliliği ve uyumsuzluğu korumak 15. yüzyıl Hristiyanlığının en çarpıcı özelliklerinden biriydi. Papalık iddiasındakiler Avrupa'nın saray ve dinî elitinin desteğini almaya çalışırken, kıtanın çeşitli yerlerindeki dinî cemaatler de yeni dinî yaşam anlayışlarıyla genişleyip canlanıyorlardı. Norwichli Julian gibi yeni mistikler vahiyler alırken, Johannes Tauler ve İsveçli Bridget gibi eskilerin içgörüleri daha önce olmadığı kadar ilgi görüyordu. Genişleyen cemaatler, büyüyen kilise sandıkları ve şehirlerdeki artan yeni dinî bina projeleri sıradan insanlar arasında dinî katılımın artışına işaret etmekteydi. Modern İbadet ve Beguineler gibi hareketler son tahlilde gerilemeden çok canlanmaya yol açan bir tür yaratıcı istikrarsızlığı göstermekteydi. Aşağıdaki sayfalar 15. yüzyıldaki bu canlanmanın farklı boyutlarını ele alacaktır. Bunu yaparken 16. yüzyılın çalkantılı olaylarıyla abartılı bağlar kurmaktan veya çarpıtmaya yönelik tahminlerde bulunmaktan kaçınacaktır. 15. yüzyıldaki bu canlanma çerçevesinde Kilisenin örgütlenmesiyle ilgili tartışmalar, din adamları ve sıradan insanlar arasındaki dinî hareketler, üniversitelerde yaşanan teolojik çatışmalar, yaratıcı çalışmalar ve Roma Kilisesi'nin gözetimindeki ve dışındaki reform hareketleri üzerinde durulacaktır.

## KRONOLOJİK AYRAÇLAR

Papa XI. Gregorius'un (1329-78) Avignon'dan Roma'ya dönüşü, 14. yüzyılda Kilise'nin Babil esareti olarak adlandırılan durumun dramatik bir reddiyesinden çok bir olasılığın gerçekleşmesiydi.[10]

10. Bu ifade hümanizmin babası olan Francesco Petrarca'nın (1304-74) mektuplarından kaynaklanmış olabilir.

İngilizlerle Fransızlar arasındaki Yüz Yıl Savaşları denilen bir çatışmanın orta yerinde yer alan Limousin adlı küçük bir köyde dünyaya gelen Pierre Roger de Beaufort amcası VI. Clement'in (hsd. 1342-52) başında olduğu Kilisenin hizmetine girdi ve 18. yüzyıla kadar gelenek olduğu üzere amcası tarafından kardinal yapıldı. Pierre'in 1370 yılının aralık ayında papa seçen kardinaller meclisi büyük ölçüde Limousinli hemşehrilerinden oluşmaktaydı. Kendisi 4 Ocak 1371 günü rahip atanmış ve ertesi gün papa ilan edilerek Gregorius adını almıştı. XI. Gregorius'un ilk diplomatik girişimlerinden biri Fransız ve İngiliz krallarını uzlaştırmaya çalışmak olmuş ama sonuç alamamıştı. Roma'ya dönmek dışındaki en dikkat çeken eylemi Oxfordlu teolog John Wycliffe'e (tahmini 1330-84) atfedilen önerileri yayımladığı beş bildiriyle lanetlemek oldu. Lanetlenen öneriler sakramentlerin yapısı ve ruhbanlık kurumunun işleyişi, manastır ve dilenci tarikat yaşamının (keşişler, rahibeler ve rahipler) meşruiyeti ve kilisenin mülkiyet üzerindeki kontrolunun yasallığı gibi konularla ilgiliydi. Bildirilerse papaların dünyevî konulardaki otoritesine ve seküler otoritenin dinî işlere müdahale hakkına vurgu yapmaktaydı.

XI. Gregorius 17 Ocak 1377 tarihinde vakur bir şekilde Roma'ya girdi. Papalık Devletleri üzerindeki kontrolunu baltalayan iç karışıklıkları bastırmak için dönmüştü. Papalık Devletleri papalara siyasi bağımsızlık ve mali kaynak sağlamanın yanında, Frank krallarının bölgeyi papalığa tahsis edip savunma ve destek vaat ettiği 8. yüzyıldan beri papalık için çeşitli tehditler de oluşturuyordu. Nitekim Alman imparatorlarıyla papalık arasında baş gösteren ve Napolyon'un 1806'da Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'na son vermesine kadar devam eden tuhaf çekişme işte böyle başlamıştı. Gregorius'un geri dönüşünün başlıca sebebi son kargaşaya Floransa'nın da dâhil olması ve şehirdeki isyanın Yukarı İtalya'daki kardinallik elçisi Cenovalı Robert (1342-94) ta-

rafından sert bir şekilde bastırılmasıydı. Ayrıca Dominiken tarikatı üyesi ve mistik Sienalı Katerina da (1347-80) arabuluculuk etmişti bu dönüşe. Gregorius, Roma'ya ayak basınca siyasi düzenin öyle umduğu kadar rahat ve çabuk sağlanamadığını gördü ve Roma'da sadece üç yıl kaldıktan sonra yaka silkerek Avignon'a geri dönen selefi V. Urban'ın (hsd.1362-70) yöntemini uygulamayı düşündü. Ancak Papalık Devletleri'ne barış getiremediği gibi Fransa'ya da dönemeden öldü.

Ölümünden sonra 1378 Mart'ında toplanan kardinaller meclisi, papalığın Avignon'a dönmesinden korkan Romalıların şiddet tehdidi altında bir araya geldi. Fransızların çoğunlukta olduğu kurul oybirliğiyle Napolili dinî bürokrat Bartolomeo Prignano'yu papa seçti. Prignano seçilir seçilmez Urban (1378-89) adını aldı. 19. yüzyılda yaşamış olan önemli bir Katolik Kilise tarihçisi Urban'ın kaprisli, sert ve kaba biri olduğunu yazmıştı. Fransız kardinaller yeni papanın bu tavırları üzerine, yaz sonuna doğru Roma'nın yüz kilometre kadar güneydoğusuna çekildiler ve kardinaller kurulunun toplantısı sırasında Romalı güruhun şiddet tehdidi altında kaldıklarını belirterek Prignano'nun seçimini tanımadıklarını açıkladılar. Sonra da Aziz Petrus'un Tahtı'na seçe seçe, Floransalılara karşı şiddet uyguladığı için Gregorius'u geri dönmeye mecbur bırakan kişiyi seçiverdiler. Cenovalı Robert, Clement (hsd. 1378-94) adını aldı. Clement'in seçimiyle birlikte Büyük Bölünme de başladı. Prensler ve piskoposlar, dinî mezhepler ve manastır yöneticilerine çağrı yapılarak papalar arasında bir tercih yapmaları istendi. Bu arada kısa bir süreliğine üçüncü bir isim ortaya çıktı. Latin Hristiyanlığı bir daha Konstanz Konseyi'ne (1414-18) kadar Aziz Petrus'un tahtında tek bir tartışmasız papanın liderliği altında bir araya gelemeyecekti. Alman kral Lüksemburglu Sigismund (1368-1437) eski imparatorluk geleneklerini gerekçe göstererek duruma müdahale etti. Kar-

dinaller konseyi bu kez Odo Colonna'yı papa seçerek V. Martin (hsd. 1417-31) adıyla tahta oturttu.

Bu bölümün başlangıcında ilk bakışta eski kilise tarihi geleneğine uyularak yüksek dinî politikalara ağırlık veriliyormuş gibi görünmekle beraber, aslında Babil Esareti'nden Büyük Bölünme'ye geçiş Avrupa Hristiyanlığı'yla çok daha geniş bir alanın ön planını oluşturmaktadır. Dini mezhepler arasındaki ve dışındaki reform hareketleri Hristiyan hayatının nasıl olması gerektiği konusunda tartışırken, gerek seçkin kesimlerde gerekse sokakta yaşanan uyum ve rahatsızlıklar bu alandaki konulardan biriydi. Sienalı Katerina'nın oynadığı rol kadının dinî deneyimi konusunu gündeme getirmekteydi. Papalık üzerinde hak iddia eden çeşitli isimlerin verdiği tepkiler sadece onların arasındaki siyasi bölünmeyi değil, Avrupa Hristiyanlığı içindeki bölgesel farklılıkları da göstermekteydi. Özetle, basit bir Kilise tarihi bile Kilise tarihçisini anında daha geniş toplumsal ve kültürel boyutlara çekmektedir.

## KONSEYCİLİK*

Büyük Bölünme'ye veya Trent Konseyi'ne şöyle bir bakıldığında, gündeme anında kilisenin yapısına dair konular gelmektedir ki bu konu özellikle 15. yüzyılda Hristiyanları epeyce meşgul etmişti. Bölünmeye bir çare bulma arzusu kilise konseyinin -bir tür piskoposlar, başrahipler, yüksek rütbeli papazlar ve hatta din adamı dahi olmayanlardan müteşekkil seçkinler kurulunun- bir papayı görevden alma yetkisinin olup olmadığı konusunu gündeme getirmişti. Tartışma Kilise anayasasının özüne kadar

* Nihai yetkinin papa yerine konseylerde olması gerektiğini savunan teori.

gitmişti: Dünyevi düzende hükümet konularında son sözü kim söyleyecekti? Kısa bir süre sonra Paris Üniversitesi'ndeki teologlar arasında bölünme sorununa bir çare bulmak üzere bir konsey toplama fikri tartışılmaya başladı. Bu teologların ikinci kuşağı -ki bunların başını Pierre D'Ailly (1351-1420), Jean Gerson (1363-1429) ve Francesco Zabarella (1360-1417) çekiyordu- ısrarlı bir konsey kampanyası başlattı ve sonunda da başarılı oldu.

Yüz kadar Avignon ve Roma yanlısı üst düzey papaz bölünme sorununu konseyin yetkilerini artırmak suretiyle bir çözüme bağlamak için 1409 yılında Pisa'da bir araya geldi. "En yüksek yasanın halkın kurtuluşu olduğu" ilkesiyle kendisine meşru zemin oluşturan konsey üyeleri iki papayı görevden alarak yerlerine yeni bir papa seçme kararı aldı. Ancak her iki papa da konseyin otoritesini tanımadı. Ortada aynı anda üç papa olduğunu gören Almanya Kralı (ve müstakbel Kutsal Roma İmparatoru) Sigismund başka bir kilise konseyi toplanmasını talep etti. Pisa'ya başkanlık eden ve papalık silsilesinde ikinci sırada olan XXIII. John, kendisinin tek meşru papa seçileceği beklentisiyle güneybatı Almanya'daki Konstanz 'ta yeni bir konsey topladı. Konstanz 'taki konsey üyeleri bireysel oy kullanmak yerine ilk kez milli bloklar hâlinde oy kullanarak Roma'daki papa XII. Gregorius'u istifaya davet etmeye, XXIII. John'u görevden alıp hapse atmaya ve Avignonlu papa XIII. Benedict'i aforoz etmeye karar verdi. Konsey yeni papayı seçmeden önce konseyin yetkileriyle ilgili iki karar aldı. Bunlardan ilki, yani *Haec sancta synodus* (1415) genel konseyin papadan üstün olduğunu bildiriyordu. İkincisi, yani *Frequens* (1417) konseyin toplanma zamanlarını belirliyordu. Ancak konseyin işi biter bitmez yeni papa Martin alınan kararları fiilen rafa kaldırdı. Ayrıca konsey sırasında ve sonrasında radikal konsey üyeleri ılımlıları fiilen etkisiz hâle getirdi. Konstanz 'taki bazı önemli üyeler daha sonraki yıllarda konseyciliğe verdikleri

desteği geri çekti. Bunlardan biri olan ünlü hümanist Enea Silvio Piccolomini (1405-64) 1447'de papa oldu ve 1460'ta *Execrabilis* adlı bildiriyi yayımladı. Bildiri, konseyi papanın üzerinde gören her türlü girişimi lanetliyordu. 1516'da toplanan Lateran Konseyi bizzat teoriyi de lanetledi.

Katolik Kilisesi'nde bir yönetim modeli olarak konseyciliğin etkisinin gerilemesine rağmen konsey teorisi birkaç açıdan geride önemli miraslar bıraktı. İlk olarak, konsey teorisi 16. yüzyılda Protestan Reformcuların geliştirdiği yeni dinî yapıların habercisi oldu. İkinci olarak, konsey teorisi Katolik Kilisesi içinde papalık hegemonyasına karşı direnişin esin kaynağı olmaya devam etti; Ortaçağ'da pek etkili olmayan bu aşırıcı yaklaşım 16. yüzyıldan itibaren tekrar tekrar gündeme geldi. Ve üçüncü olarak, konseycilerle papanın üstünlüğünü savunanlar arasındaki bu tartışmalar, daha sonradan seküler siyaset alanındaki mutlakiyetçilerle anayasacılar arasındaki tartışmaların öncülü oldu.

## REFORM HAREKETLERİ

Konstanz Konseyi'yle birlikte zirve yapan kilisenin yapısına dair tartışmalar, konseyin kendi bildirilerinde kullandığı ifadeyle Kilise'yi "tepeden tırnağa" reformdan geçirmek gibi daha geniş ve daha karmaşık bir sorunun bir parçasıydı. Hristiyanlıkta reform talepleri en az dinin kendisi kadar eskidir. Bunlardan birini, daha kalıcı ve daha yaygın bir Hristiyan akidesi oluşturmak yerine Kilisenin ampirik gerçekliğiyle dinî ideallerinin örtüşmemesinden kaynaklandığı olarak tanımlamak da zorlamadır... ama yapılmalı. Büyük Bölünme bir skandaldı çünkü Kilisenin birliğine karşı işlenmiş açık bir suçtu. 15. yüzyılda reform hareketleri her yana yayıldı. Bu reform hareketlerinin ilham kaynağı, çoğu zaman ce-

maat üyelerinin -bireysel veya toplumsal- hayatlarının İncil'den alınan Hristiyan hayat tarzıyla veya modelleriyle örtüşmediği endişesiydi. Reformist keşişlerle dilenci tarikatların en çok ilgi duyduğu alanlardan bazıları, mülklerin din adamları ve cemaatler tarafından yönetimi, manastır kurallarının katılığı (yani manastır bölgesine giriş çıkışın kolay olup olmaması) ve cemaat ve birey ibadetinin standartları gibi konulardı. Reformcular genelde dinî hayat ideallerini sokaklara ve pazar yerlerine taşıyarak Kiliseden daha geniş bir kitleye ulaştırabiliyorlardı.

15. yüzyıl reform hareketlerine verilen adla Observantizm, yani dinin hükümlerine sıkı sıkıya uyma anlayışı dinî tarikatlara çeşitli şekillerde yayıldı. Bursfeld, Melk ve Kastl reformları gibi manastır reform hareketleri tek bir manastırdan başlayıp evden eve yayıldı. Ağlar tek tek manastırlar tarafından denetlenip gözetilebilen mekanizmalar kurdular. Dilenci tarikatlar bahsindese Observant hareketler merkezi otoriteler tarafından teşvik edilmekteydi. Örneğin Dominiken tarikat kuralları başlangıçta evden eve yayılırken, sonunda bölgesel düzeyde hayata geçirilen bir reform modeli oluşturuldu. Dilenci tarikatların içinden, nüfuzları kendi mülklerinin duvarlarının çok çok ötelerine uzanan hayli karizmatik figürler ortaya çıktı. Sienalı Bernadino (1380-144) pazar yerlerini dolduran kalabalıklara verdiği vaazlarıyla lüksü, büyücülüğü, cinsel serbestiyeti, vs. lanetleyen sofu bir Fransiskendi. Yaktığı "kurtuluş ateşleriyle" insanların aynalarını, oyun kâğıtlarını, şatafatlı giysilerini ve diğer "günah araçlarını" toplu ayinlerle yakmaya teşvik ediyordu. Sofu Dominiken Girolamo Savonarola (1452-98) Floransa şehrini katı ahlak yasaları uygulamaya ikna etmesiyle ünlüydü. Sokaklarda ve mahallelerde ahlak bekçiliği yapan çeteler dolaşıyor, insanları gözetleyip birbirlerine gammazlıyorlardı. Bernadino ve Savonarola sadece dinî ahlakla ilgilenmiyor, dinleyicilerini ayrıca ibadet aracılığıyla İsa'yla de-

rin ve duygusal bir ilişki kurmaya teşvik ediyor, gerçek bir Tanrı sevgisinin kendisini komşulara ve muhtaçlara yardım etmekle gösterdiğini anlatmaya çalışıyorlardı. Bu ünlü reformcular geniş çevreleri etkileyebiliyor ve güçlüler arasında karışık tepkiler yaratabiliyorlardı. Hatta bu tepkiler Bernadino ile Savonarola'nın başına gelen şeylere kadar uzanabiliyordu: Örneğin Berndino aziz ilan edilirken, Savonarola idam edilmişti.

Eş zamanlı olarak müesses dinî yapıların dışında da bazı hareketler gelişmekteydi. Bu hareketlerden en önemlisi, kökeni Geert Groote (1340-84) ile Ortak Yaşamın Kız ve Erkek Kardeşleri'ne kadar uzanan "Modern İbadet" denilen hareketti. Paris'te eğitim gören Groote, Köln'deki başarılı öğretmenlik kariyerini bırakarak 1379'da Utrecht'te gezgin vaizlik yapmaya başlamıştı. Din adamları arasında tanık olduğu yolsuzluklara karşı öyle coşkulu vaazlar veriyordu ki bölge piskoposu vaaz yetkisini iptal etti. Bundan kısa bir süre sonra ölse de kadınları, gösterdiği idealler ve hayat tarzını yaşatacak gönüllü bir cemiyet çatısında bir araya getirmeyi başarmıştı: Ortak Yaşamın Kızkardeşleri. Birkaç yıl sonra yine Benelüks Ülkeleri'nde ilk kez erkekler için de bir ev kuruldu. "Ortak Yaşamın Kız ve Erkek Kardeşleri" giderek artan bir şekilde okullar kurdu ve dinî idealler bu okullar üzerinden yayıldı. Bazı erkek kardeşler Windesheim'da bir cemaat evi kurarak, Groote'nin mistisizm anlayışını ve dinî ideallerini daha geleneksel bir dinî yaşam biçimi öneren Augustusçu kurallarla birleştirdiler. Modelleri Hollanda'dan başlayarak Almanya ve İsviçre'ye yayıldı. Daha sonra onları bir grup kız kardeş izledi.[11]

Modern İbadet'in başlıca temsilcileri, Orta Yaşamın Kız ve Erkek Kardeşleri ile Windeshein Cemaati idi. Bu ideal klasik ifadesini Thomas a Kempis'in (1380-1471) kaleme aldığı *Imitation*

11. Van Engen, Sisters and Brothers.

*of Christ*'te (İsa'nın Taklit Edilmesi) bulmuştu. *Imitation* dualar ve bireysel kurtuluşu teşvik eden bir manevî düşünceler külliyatıdır. Dört bölümden oluşan kitapta manevî hayat ve ibadet üzerine tavsiyeler verilmekte, erdemler teşvik edilip kötülüklerden uzak durulması vaaz edilmekte ve ruhun halleri üzerine düşünceler dile getirilmektedir. Son bölümde ekmek ve şarap ayini üstüne tefekkür vardır. Modern İbadet'in kökenleri Aziz Bruno manastır geleneğine, 13. ve 14. yüzyıllarda Rhineland ile Benelüks Ülkeleri'nde boy gösteren mistisizm biçimlerine, kadın ve erkek dilenci tarikatlarına ve Beguinelere kadar uzanmaktadır. Modern İbadet özellikle Ortak Yaşamın Kız ve Erkek Kardeşleri'nin okulları aracılığıyla birçok dilenci tarikatını ve manastır Sofularını etkilemiş ve filozof Cusalı Nicholas (1401-64), Rotterdamlı Erasmus (1466-1536) ve Cizvitlerin kurucusu Ignatius Loyola (1491-1556) gibi önemli kilise adamlarına ilham kaynağı olmuştu.

Observantizm ve yeni dinî birliklerdeki dinî coşkunun benzeri kardeşlik cemaatlerinde de görülmektedir. Cemaatler gönüllü ibadet birlikleri olup sıradan Hristiyanlar arasında karşılıklı yardımlaşmayı teşvik ediyorlardı. Cemaatler Ortaçağ'da da vardı ama 14. ve 15. yüzyıllarda doruk noktasına ulaşmışlardı. Her cemaat özgürce seçilmiş bir dizi manevî, ayinsel ve hayırseverlik kuralına dayanan kendine özgü bir kimlik geliştirmişti. Her cemaatin kendine özgü festivalleri, törenleri ve dinî uygulamaları vardı. Cemaatlerin en çok önem verdiği şey öbür dünyaya hazırlanmak ve ölüler için dua etmekti. Fakat bu birlikler aynı zamanda oluşturdukları toplulukların toplumsal, siyasi, yardımlaşma ve kültür hayatıyla da yakından ilgiliydiler. Dullara ve yetimlere bakıyor, hastaneler açıyor ve yerel cemaat yaşamını destekliyorlardı. Cemaatler temelde sıradan insanlardan oluşmakla birlikte içlerinde din adamları da yer alabiliyordu. Sadece Dominikenlerin Tespih Cemaati gibi bazı cemaatler dinî tarikatlardan destek

alıyordu. Cemaat hareketleri 16. yüzyıla kadar canlılıklarını sürdürdü. Protestan Reformcular bu hareketlerin iyi işlere ve ölüler için dua etmeye vurgu yapmasına soğuk baksa da, cemaatler Katolik Avrupa'daki erken modern canlanmada önemli rol oynadı.[12]

Bazı popüler hareketler sivil ve dinî otoritelerden onay alamadı. Bunların başında da John Wycliffe (1320-84) ile Jan Hus'un (1369-1415) takipçileri vardı. Lollardlar İngiltere'deki ilk ciddi sapkın hareketti. Hareket esin kaynağını Wycliffe'in Kilise'ye karşı getirdiği Tanrı Sözünü yorumlama yetkisine ve sakramentler vasıtasıyla Tanrı'yla insanlık arasındaki arabuluculuk iddialarına karşı eleştirilerinden alıyordu. 1410 yılında bir Lollardın Kilise'yi servetinden mahrum bırakma teklifi üzerine yaşanan bir tartışma, hareketin 15. yüzyıl İngiliz toplumunda önemli bir derecede destek bulduğunu göstermektedir. Ancak başarısız bir isyan girişiminin ardından Lollardlar taht tarafından sapkın ilan edildiler.

Lollardcılık gibi Hussitizm de bir üniversite profesöründen ilham almış ve Bohemya'da ciddi bir taban bulmuştu. Hus, Wycliffe'nin izinden giderek papalık otoritesini reddediyor ve tek meşru "Tanrı Yasası"nın İncil ile ilk öğretiler olduğunu savunuyordu. Hussitlerin her iki türde Komünyon (kutsanmış ekmek ve şarap) alma talebi hareketin sembolü hâline gelmişti. Hus, Konstanz Konseyi'nde yargılandı ve suçlu bulunarak idam edildi. Bunun üzerine Bohemyalı Hussitler isyan etti. Çek toplumunda kendisine hem soylular hem de sıradan insanlar arasında ciddi taraftar bulan Hussitler, birkaç kez kendi aralarında radikaller ve

12. Christopher F. Black, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century* (Cambridge, 1989); Christopher F. Black ve Pamela Gravestock, ed., *Early Modern Confraternities in Europe and the Americas: International and Interdisciplinary Perspectives* (Aldershot, 2006); Nicholas Terpstra, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna* (Cambridge, 1995); Nicholas Terpstra, *The Politics of Ritual Kinship: Confraternities and Social Order in Early Modern Italy* (Cambridge, 2000).

ılımlılar şeklinde bölünseler de direnişlerini sürdürmeyi başardılar. İlk olarak Basel Konseyi'ndeki müzakereler ve daha sonra imparatorla yapılan pazarlıklar sonunda Hus'un öğretilerine dayanan alternatif bir dinî yapı kurdular ve Katolik hiyerarşinin tacizlerinden uzakta ibadet etmeyi sürdürdüler.[13]

Teknolojik gelişmeler bu dinî coşkuyu ve reform enerjisini daha da güçlendirdi. Ama en önemli gelişme kuşkusuz Johannes Gutenberg'in taşınabilir matbaayı icat etmesiydi. El yazısıyla çoğaltma endüstrisi 12. yüzyıldan beri istikrarlı biçimde büyümekteydi. Büyüyen yayınevleri sayesinde yazılı materyal üretimi katlanarak artıyordu. Gutenberg (1395-1468) özellikle ilk İncil baskısıyla ünlü olmakla birlikte bu dönemde çoğaltılan dinî metinler hayli çeşitliydi. İlmihaller, mezmur derlemeleri, azizlerin hayatları ve Saksonyalı Ludolph'un *Vita Christi*'si ile *Imitation of Christ* bunlardan bazılarıydı. Baskı makinesi Gerson'un Fransızca kaleme aldığı *A.B.C's for Simple Folk*'u (Sıradan Okur İçin Temel Bilgiler), İngiliz hümanist John Colet'in Latince *Cathecyzon*'u (İlmihal) ve Dederich Goelde'nin Almanca yazdığı *Mirror of the Christian*'ı (Hristiyan'ın Aynası) gibi ilmihallere hem ilgiyi artırdı hem de bunlara ulaşmayı kolaylaştırdı. Martin Luther ve Peter Canisius, Protestan ve Katoliklerin Almanya'da taraftar kazanma ve eğitme çabaları çerçevesinde ilmihaller üretmede âdeta uzmanlaşmışlardı. Aynı şekilde *Heidelberg Catechism*'i (Heidelberg İlmihali) Kalvinistler için kaleme alınmış kolektif bir çalışmaydı. Baskı makinesi aynı zamanda broşürler basmak için de kullanılıyordu. Bunlar illüstrasyonlarla desteklenmiş vaazlardan oluşan

13. Howard Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution* (Berkeley, 1967); Anne Hudson, *Lollards and Their Books* (Londra, 1985); Anne Hudson, *The Premature Reformation* (Oxford, 1988); Norman Housley, *Religious Warfare in Europe, 1400–1536* (Oxford, 2002); Frantisek Smahel, *Die hussitische Revolution*, Monumenta Germaniae Historica, Schriften, cilt 43 (Hannover, 2002).

tek sayfalık metinlerdi. 16. yüzyılda Katolik ve Protestan öğretiler arasındaki rekabet kızıştıkça tek sayfalık broşürler de mezhepsel öğreti ve tartışmalar için önemli bir araç hâline gelmeye başladı.[14]

## ÖTEKİ İLE İLİŞKİDE LATİN HRİSTİYANLIĞI: ESKİ DÜNYA YAHUDİLERİ, MÜSLÜMANLAR VE YUNANLAR

15. yüzyılda Avrupalı Hristiyanlar Avrupa içindeki ve dışındaki dinî farklılıklara eskisinden daha gelişmiş şekillerde karşılık veriyorlardı. Avrupa'ya en yakın olan ve hatta Avrupa toplumuyla iç içe geçebilmiş grup Avrupalı Yahudilerdi. Yahudiler 1290'da İngiltere'den ve 1393'te Fransa'dan sürülmüşlerdi. 15. yüzyılda Latin Batı'daki en büyük Yahudi topluluğu İspanya ile Renanya'da bulunuyordu, ayrıca bir grup da İtalya yarımadasında vardı. Geç ortaçağ Avrupa'sındaki Yahudilerin tarihi, giderek konumunu kaybeden ve sonunda tamamen dışlanan bir yerleşik azınlığın tarihidir. İber Yarımadası'ndaki Hristiyanlarla Yahudilerin ilişkilerinde 1391 tarihi özellikle hüzün verici bir dönüm noktası kabul edilmektedir. Bu dönemde İspanya'da Yahudi karşıtı baskılar ve isyanlar baş gösterdi. Yarımadadaki (Endülüs) Müslüman hâkimiyeti döneminde var olan ve Hristiyan yüksek ve geç Ortaçağ'da karmaşık şekillerde devam eden bir arada yaşama eğilimi, giderek içine kapanan İspanyol Hristiyan toplumunda toplumsal ve

14. John M. Frymire, *The Primacy of the Postils: Catholics, Protestants, and the Dissemination of Ideas in Early Modern Germany, Studies in Medieval and Reformation Traditions* (Leiden, 2010); Robert James Bast, *Honor your Fathers: Catechisms and the Emergence of a Patriarchal Ideology in Germany, 1400–1600*, cilt 63, Studies in Medieval and Reformation Thought (Leiden, 1997); Michael Van Dussen, *From England to Bohemia: Heresy and Communication in the Later Middle Ages* (Cambridge, 2012).

hukuki bir düşmanlığa dönüştü. Bu yaklaşım son on yılda ciddi bir eleştiri ve gözden geçirme sürecinden geçti; ancak 15. yüzyıldan itibaren tahtın Yahudi dinini ve kültürünü ortadan kaldırma görevini İspanyol Engizisyonu'yla devletin çeşitli organlarına bırakmasıyla beraber, eski dönemlere damgasını vuran barış içinde bir arada yaşama ve Yahudi kültürünü kabullenme süreci kesin olarak sona erdi.[15] Diğer tarafta, 15. yüzyılın sonlarına doğru Rönesans hümanistleri arasında Latince ve Yunancayla beraber üç kutsal dilden biri kabul edilen İbranice dillerinde yeni bir entelektüel merak alanı gelişmeye başladı. Ancak İbranice araştırma yapanlar bu dili ve kültürü teşvik ettikleri gerekçesiyle sık sık sert eleştirilere hedef oluyorlardı. Başta John Reuchlin olmak üzere çoğu isim İbraniceyi nihayetinde Hristiyanlığı daha iyi anlamanın ve Yahudileri Hristiyanlığa kazanmanın bir aracı olarak görüyordu.[16]

Hristiyan Batı'yla Akdeniz İslam'ının karşılaşması da aynı ölçüde karmaşıktı. Geç Ortaçağ'da üç tip düzenli temas alanı

---

15. Ortaçağ İspanya'sındaki Yahudilerle bir arada yaşama kültüründen hoşgörüsüzlük sürecine geçişle ilgili klasik açıklamalar için bkz.: Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain* (2 cilt; Philadelphia, 1992). Son dönemlerdeki gözden geçirmeci yaklaşımlar geç ortaçağ İspanya'sında Yahudi ve Hristiyan toplumlar arasında daha karmaşık bir ilişki olduğuna işaret etmektedir: Jonathan Ray, "Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval Convivencia", *Jewish Social Studies*, 11 (2005), 1–18; Jonathan Ray, *The Sephardic Frontier: The Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia* (Ithaca, NY/Londra, 2006); Mark D. Meyerson, *A Jewish Renaissance in Fifteenth-Century Spain: Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World* (Princeton, NJ, 2004).

16. David J. Collins, "The Renaissance of the Maccabees: Old Testament Jews, German Humanists, and the Cult of the Saints in Early Modern Cologne", Gabriela Signori, ed., *Dying for the Faith, Killing for the Faith: Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective* (Leiden, 2012), 211–245; Erika Rummel, *The Case against Johann Reuchlin: Religious and Social Controversy in Sixteenth-Century Germany* (Toronto, 2002).

vardı: Askeri alan, örneğin Haçlıların doğuya yani Levant'a doğru ve Osmanlı Türklerinin de Balkanlar'a doğru akınlar düzenlemesi; toplumsal alan, örneğin İber Yarımadası'nda kalan Müslüman nüfusla kurulan ilişkiler; ve ticari alan, yani Akdeniz'in güney ve doğu kıyıları boyunca gerçekleşen karşılıklı alışverişler. 15. yüzyıla gelindiğinde Haçlıların askerî ve siyasal alandaki başarılarından geriye çok az şey kalmıştı: Kıbrıs 1571'e kadar Batı nüfuz alanında kaldı ve hacı trafiği fazla bir aksamaya uğramadan devam etti. Buna karşılık Osmanlı Türklerinin elde ettiği askerî başarılar çeşitli siyasi, dinî ve kültürel endişelere yol açtı. 14. yüzyıla gelindiğinde Türkler Balkanlar'daki konumlarını sağlamlaştırmışlar ve 1453'te Konstantinopolis'i fethetmişlerdi. 1540'lı yıllarda Fransızlara karşı Habsburglarla ittifak yaparak Avrupa güç siyasetinde üçüncü taraf rolü oynuyorlardı. Hristiyan aydınlar, Hristiyan teoloji ve felsefenin Ortaçağ'da yeniden ele alınmasına esin kaynağı olan antik Greko-Romen kültürünün kendilerine aktarılmasında büyük rolü olan İslam alimlerine çok şey borçluydu, ama 15. yüzyıla gelindiğinde Hristiyanlığın İslam hakkındaki kalıplaşmış fikri bu dinin sahte bir din, en azından geç antik dönemdeki Aryan Hristiyan sapkınlığın daha da çarpıtılmış bir şekli olduğu yolundaydı.

Konstantinopolis'in 1453'te Osmanlılar tarafından fethi büyük bir hayrete yol açtı. Batı bakış açısından bu durum, Roma İmparatorluğu'nun sonu ve Hristiyanlığın kadim merkezinin kaybedilmesi anlamına geliyordu. Hümanistler Konstantinopolis'in kaybını "Homeros'un ikinci ölümü" olarak nitelerken, Papa II. Pius umutsuzca yeni bir Haçlı Seferi düzenlemeye çalışıyordu. Fetih aynı zamanda geç Ortaçağ'da papalık ve kurumsal merkezi Konstantinopolis'te olan Rum Kilisesi arasındaki sorunlu ilişkiye dikkatleri çekmektedir. Hristiyanlığın bu iki kolu 11. yüzyıldan beri birbirlerini bölücülükle suçluyordu. İki kilisenin temsilcileri

bir uzlaşmaya varma umuduyla 1438-45 yıllarında Ferrara, Floransa ve Roma'da bir araya geldi. Bu toplantılardan, o güne kadar iki kiliseyi birbirinden ayıran konularda karşılıklı kabul edilebilir pozisyonları dile getiren bir birlik bildirisi ("Sevinsin Gökler") ortaya çıktı: Bu konular Kutsal Ruh, Ekmek ve Şarap Ayini'nde kullanılan ekmeğin türü, araf ve papalığın üstünlüğüyle ilgiliydi. Batılı temsilciler ayrıca Osmanlılara karşı Bizanslılara askerî destek vermeyi kabul etmişti. Ancak Rum temsilciler memleketlerine dönünce Sinod Meclisi uzlaşmayı reddetti. Bu arada papalık temsilcileri ayrıca Ortadoğu'daki Ortodoks Hristiyanların papalık hükümlerini tanıması konusunda müzakereler yürütmekteydi. Papalık bu çerçevede Suriyeli Monofizitler, Mısırlı Kıptiler, Keldanîler ve Marunîlerin ayin ritüellerini kabul ederek onlara siyasal koruma vaat etti. Nitekim Bizans artık siyasal koruma sağlayabilecek durumda değildi.[17]

## ÖTEKİ İLE İLİŞKİ VE LATİN HRİSTİYANLIĞI: KEŞİFLER ÇAĞI

Latin Hristiyanlığını doğduğu yer olan Akdeniz'in ötesine yaymaya yönelik ilk ciddi adım 15. yüzyılda atıldı. Dini girişimlerle Avrupa'nın siyasal ve ekonomik gücünün küreselleşme süreci el ele gitti. Nitekim Kolomb'un seyahatlerinin temelinde dinî motivasyonlar yatmaktaydı: Dünyanın çevresini gemiyle dolaşarak Müslümanların etrafından dolanmayı, Kudüs'ü tekrar Hristiyanlığa kazandırmayı ve böylelikle İsa'nın Tekrar Dünyaya Gelişini müjdelemeyi umut ediyordu. Çeşitli siyasal ve ekonomik

17. Donald Attwater, *The Christian Churches of the East* (2 cilt; Milwaukee, 1947); Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire, 1453–1923* (Cambridge, 1983).

gerekçelerle Kolomb'un seyahatlerine mali destek sağlayan ve İber Yarımadası'ndaki son Müslüman kalesini daha kısa bir süre önce yani 1491'de ele geçirmiş olan İspanyollar da benzer bir dinî coşkudan kendilerini alamıyorlardı. Kolomb 1493'te Batı Antiller'e gerçekleştirdiği ikinci seyahatinde yanına beş de rahip aldı. Rahiplerin görevi seyahate katılanlara manevî destek vermek ve karşılaştıkları yerlileri Hristiyanlaştırmaktı. Papa II. Julius (hsd. 1503-13) 1504'te Hispanyola Adası'nda üç diyakoz kurdu ve bu diyakozlar kısa bir süre sonra, bugün Dominik Cumhuriyeti sınırları içinde kalan Santa Domingo diyakozluğuyla birleşti. Daha sonra buna varlıklarını hâlâ sürdüren San Juan ve Puerto Rico diyakozlukları da bağlandı. Conquistadorlar 1513 yılında Yerlilerin yüzüne karşı okudukları ültimatomla İspanyol ilerlemesine meşruiyet kazandırdılar ve Hristiyanlığı kabul etmeyenlerin öldürüleceğini bildirdiler. Cizvit Francis Xavier (1506-52), Kral III. John'un davetiyle 1542'de Portekiz Hindistan'ının başkenti Goa'ya gitti. Burası 1533'ten beri piskoposluk düzeyinde temsil ediliyordu. Xaiver, Goa'yı Fishery Coast'ta yaşayan Hintlileri Hristiyanlaştırma girişimlerinde üs olarak kullandı. Daha sonra güneydoğu Asya'ya yönelerek 1549'da Japonya'ya ulaştı. Hristiyanlık ve de özellikle Roma Katolikliği küreselleşme süreciyle aynı yönde genişliyordu. Bu genişleme kâh ikna yoluyla, kâh tehditle oluyordu. Her ne şekilde olursa olsun, gerçekliğin ötesine geçen küresel bir kilise söylemi gelişmişti. Misyonerlik faaliyetleri Trent Konseyi'nde neredeyse hiç dile gelmedi. Ki bu da akıllara Konseyin belli bir amaçla sınırlı olduğunu getirmektedir. Oysa Katolik Kilisesi'nin bu konuya büyük önem verdiğine kuşku yoktu.[18]

---

**18.** D. A. Boruchoff, "New Spain, New England, and the New Jerusalem", *Early American Literature*, 43 (2008), 5–34; C. R. Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440–1770* (Baltimore, 1978); C. Delaney, "Columbus's Ultimate Goal: Jerusalem", *Comparative Studies in Society and History*, 48(2) (2006), 260–292; F.

15. yüzyılda egemen felsefi yaklaşım hâlâ skolastisizmdi. Skolastisizmi anlamanın en iyi yolu kullandığı yönteme, yani antik Yunan düşünür Aristoteles'in teoloji dâhil olmak üzere insan bilgisinin her alanına uyguladığı mantık kurallarından yararlanma biçimine bakmaktır. Skolastik felsefe insan aklının gerçeği ayırt edebileceğine inanıyor ve bir bilgiyle kanıtlama kültürü geliştirmeye çalışıyordu. Bu felsefe Aristoteles'in yazılarıyla onun kitaplarını çeviren Müslüman ve Yahudi çevirmenlerin Latin Batı'da büyük bir ilgi gördüğü 12. ve 13. yüzyıllarda, okullarda ve üniversitelerde gelişmişti. 15. yüzyıla gelindiğinde skolastikler iki önemli kampa bölünmüştü. Bir taraf, örneğin Aquinalı Thomas'ın takipçileri, teolojik konularda aklın gücüne büyük güven duyuyordu. Diğer taraf, yani Ockhamlı William'ın (1287-1347) mantıksal ve semantik yeniliklerinin peşinden gidenler insan aklının Tanrı'nın varlığını kavramaya yetmeyeceğini düşünüyordu. İki taraf arasındaki ayrımın temelinde Ockhamlı William'ın takipçilerinin geliştirdiği, mantıksal önermelerin anlamlılığı ve hakikat oluşuyla ilgili "terminist mantık" anlayışı yatmaktaydı. Önermeler kesin kurallara bağlı olmalıydı yoksa gerçekliklerini yitirir ve anlamsızlaşırlardı. Örneğin geç ortaçağ terministlerine göre ortaçağ teolojisinin büyük bir bölümü bu kurallara uymuyordu. Dolayısıyla "inancın hakikatleri"nin çok azı kanıtlanabilirdi ki bu da kuşkuya yol açıyordu. Tabii bu kuşku sadece bu tür bir mantık yürütenler için geçerliydi. Thomasçılarda böyle bir mantık yoktu, oysa Ockhamistlerde vardı.

---

Morales, "The Native Encounter with Christianity: Franciscans and Nahuas in Sixteenth-Century Mexico", *Americas*, 65 (2008), 137–159; Stephen Neill, *A History of Christianity in India* (2 cilt; Cambridge, 1984); John Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, 2. Baskı, (Berkeley, 1970).

Teolojik yaklaşımlar geç Ortaçağ'da giderek daha fazla önem kazanmaya başladı. Örneğin Windesheim Cemaati'nin en önemli isimlerinden biri olan Gabriel Biel (1420-95) zamanının önemli teolojik sorunlarını terminist bir mercekten yeniden değerlendirdi. Tanrıya atfedilen sıfatları kadir-i mutlak ve merhametli sıfatlarıyla sınırlandırarak Biel, Thomasçıların Tanrı idrakiyle irade arasında yaptığı ayrımı da saf dışı bırakmış oluyordu. Daha sonra ele alacağımız Martin Luther ve diğer Protestan Reformcular da Biel'in terminist geleneğini takip ettiler. Bu daha kuşkucu skolastikler hâlâ inancın hakikatlerinin kabul edilmesinde ısrar ediyorlardı. Fakat bunun sebebi aklın öyle gerektirmesi değil, söz konusu hakikatlerin vahyedilmiş olmasıydı.[19]

Ortaçağ teoloji projesiyle skolastisizme yönelik eleştiri esas olarak başka bir köşeden yani Rönesans hümanistlerinden kaynaklanıyordu. Hümanizm özellikle 14. yüzyıl İtalya'sında gelişmiş ve 15. yüzyılın sonlarına doğru bütün Latin Batı'ya yayılmış bir edebi ve eğitim hareketiydi. Hümanistler şiir, tarih ve ahlak felsefesi araştırmalarını teoloji, hukuk ve doğa felsefesi araştırmalarına tercih ediyordu. Ayrıca Cicero ve Quintilian gibi antik ustaların söylem biçimlerine ortaçağ skolastiklerinin Aristotelesçi mantığından daha fazla değer veriyorlardı. Gerçek bir Hristiyan yaşamının nasıl olması gerektiği konusunda Hümanistlerle skolastikler arasındaki anlaşmazlık genelde fazla abartılmakla beraber, hümanistler tutarlı bir skolastik teoloji eleştirisi geliştirmişti. Gerilim özellikle skolastikle hümanist,

---

19. Marcia L. Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400–1400*, Yale Intellectual History of the West (New Haven, 1997), 265–315; Gilson, *History of Christian Philosophy*; Norman Kretzmann, Anthony Kenny ve Jan Pinborg, ed., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge, 1982); R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages* (New Haven, 1959).

yani mantık ve retorik bağlamında birbirinden ayrılan temel öğrenme yöntemleri üzerinden kendini gösteriyordu. Skolastikler rasyonel akıl açısından neyin hakikat ve neyin inandırıcı olduğunu bulmaya çalışırken, hümanistler iyinin ve insan yüreğini heyecanlandıran şeyin taraftarlığını yapmaktaydı. Hümanistlerin ısrarına göre, gerçek Hristiyanlık insanın yüreğine hitap ediyordu.[20]

Bu hümanist Hristiyanlık yaklaşımının en önemli temsilcisi Erasmus'tur. Antik diller üzerindeki dikkatli çalışmalarıyla bilinen Erasmus özenli İncil araştırmalarını teşvik etmiş ve Yunanca Yeni Ahit'in eleştirel bir baskısını yayımlamıştı (1516). Erasmus yaygın birçok dinî ibadet biçiminin batıl inançtan kaynaklandığını açıklamıştı. Bir yandan azizleri yücelten şiirler yazarken, birçok azizi de akla hayale sığmayan iddiaları nedeniyle sert bir şekilde eleştirmişti. Deliliğe Övgü'de (1511) skolastik teolojiyi boş kelime oyunları yapmakla suçluyor, din adamları arasındaki çürümüşlük ve ikiyüzlülükle alay ediyordu. Mezmurlardan ve Aziz Pavlus'un risalelerinden bolca alıntı yapan Erasmus, İsa felsefesi adını verdiği bir Hristiyan yaşam biçimi geliştirmişti. Ortaçağın dışa dönük ayinlerine karşı ibadete ve İsa'nın hayatı üzerine tefekküre dayanan bir iç yaşamı savunuyordu. Erasmus, *Handbook of the Christian Soldier* (Hristiyan Askerin El Kitabı) ile birçok kısa eser ve risalelerinde kendi "İsa felsefe"sini oluşturmuştu. Martin Luther ve diğer Protestan Reformcularla yaptığı uzun yazışmalardan sonra Katolik kalmasına rağmen, Erasmus'un or-

20. Charles Garfield Nauert, Jr., *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, 2. Baskı, New Approaches to European History (Cambridge, 2006); Erika Rummel, *The Humanist–Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation* (Cambridge, MA, 1995); Ronald G. Witt, *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy* (Cambridge, 2011). Mantık ve söylem kültürleri arasındaki zıtlığa dair ilginç bir bakış iaçısı için bkz. John W. O'Malley, *Four Cultures of the West* (Cambridge, MA, 2004).

taçağ dinine ve skolastik teolojiye yönelttiği eleştirilerle İsa felsefesi bütün 16. yüzyıl Hristiyan hareketlerini etkilemeyi başardı.[21]

## KİLİSE, DEVLET, ULUS, BÖLGE

Ortaçağ Kilisesini tek bir yapı olmaktan çok, Hristiyan inancını farklı şekillerde yaşayan, son derece uyumlu bir kabileler ve kültürler konfederasyonu olarak adlandırmak daha doğru olacaktır. Bu denge uzun 15. yüzyılda ciddi bir değişime uğramaya ve 16. yüzyılın sonlarında Hristiyanlıkta 1370'lerdekinden hayli farklı bir bölgeselleşme yaşanmaya başladı. Bu gelişmeler erken modern devletin evrimiyle de çakışmıştı. 15. yüzyılda devletler birleşip prenslikler etrafında merkezileşirken, hükümdarın kilise işlerindeki rolüyle ilgili yüz yıllık çekişmeler de yeni bir aşamaya evrildi. Bu çekişme 11. yüzyılda dönüm noktası denebilecek ciddi süreçlerden geçmiş, imparatorlarla papalar yüksek manevî ve dünyevî otorite mevkilerine atama hakkı için birbirleriyle mücadele etmişlerdi. *Atama Tartışması* olarak bilinen bu çekişme, dengenin zaman zaman belli bir tarafın lehine ağır bastığı durumlar yaşanmakla birlikte, imparatorun dünyevî ve papanın da manevî işlerdeki otoritesini koruyacak şekilde çözülmüştü. Bu gelişmenin kaynağında dünyevî otoritenin gücünün artması ve papalığın itibar yitirmesi yatmaktaydı. Bazı liyakatsiz papaların güçlerini girişimlerde bulunduğu ve Büyük Bölünme'nin zirvesine ulaştığı 1370'te bu itibar kaybı iyice görünür hâle gelmişti.

---

21. Gregory D. Dodds, *Exploiting Erasmus: The Erasmian Legacy and Religious Change in Early Modern England* (Toronto, 2009); John W. O'Malley, "Introduction", *Spiritualia and Pastoralia*, ed. John W. O'Malley ve Louis A. Perraud, *Collected Works of Erasmus* (Toronto, 1999); Hilmar M. Pabel, *Erasmus' Vision of the Church* (Kirksville, MO, 1995).

Ancak karmaşık kurumsal ve siyasal gelişmeler bu bölümün kapsamının dışında kalmaktadır. Biz burada sivil otoritenin genişleyen nüfuzunun ve papalığın görünüşte seküler olaylara müdahalesinin yarattığı artan rahatsızlıklara örnek oluşturan bazı gelişmelere değinmekle yetineceğiz. Fransa Kralı VII. Charles 1438'deki Basel Konseyi sırasında piskoposlarına danışarak Bourges Yaptırımı'nı yayınladı. Bildiri konseycilik ilkesini savunuyor ve dünyevî konularda papalık sarayına yapılan başvuruları tanımadığını açıklayarak papanın tımar dağıtımı işlemine karışmasını yasaklıyor, dinî ayinlere ve idare biçimlerine şerhler getiriyor ve Kilise'de reform çağrısı yapıyordu. Piskoposlar ve başrahipler seçimle atanacak; yerel dinî otoritenin seçme hakkı sınırlanacaktı. Bildiri kralın ibadete karışmasını sınırlayıp papanın otoritesini kabul etse de Roma bu bildiriden sonra daimi bir otorite kurmasının güç olacağını ve tahtın atamalardaki gücünün arttığını düşünüyordu. Kral ve papa arasında yapılan görüşmeler nihayet Bologna Antlaşması'yla (1516) sonuçlandı ve böylece papanın kilise gelirleri üzerindeki hakları daha net bir şekilde tanımlanırken, kralın önemli dinî mevkilere yapılacak atamalar üzerindeki hakkı da kabul edilmiş oldu. Antlaşma ayrıca yerel kilise yetkililerine karşı kralın elini güçlendirmekteydi. Fransa'daki Katolikliğin millileştirilmiş biçimi olan Gallikanizmin temellerini işte bu iki belge oluşturmaktaydı.[22]

Kiliseyi millileştirmeye yönelik benzer hareketlere Avrupa'nın diğer önemli güçlerinde de rastlanmaktadır: İspanya Kralı V. Ferdinand ve Kraliçe İsabella, Papa IV. Sixtus'u ikna ederek kendi egemenlik bölgelerinde kurumsal bir engisizyon kurulmasını öngören bir bildiri yayınlatmışlardı. İspanya tahtının ken-

22. Victor Martin, *Les Origines du Gallicanisme* (2 cilt; Paris, 1939); David Potter, *A History of France, 1460–1560: The Emergence of a Nation-State* (Londra, 1995).

di Engizisyonu üzerinde doğrudan bir kontrolu vardı. Taht bu kurumu homojen bir Hristiyan İspanyol toplumu teşkil etmek için kullanıyordu. Nitekim "Moranolar"la yani Yahudi dönmelerle "Moriskolar"ı yani Müslüman dönmeleri ve Erasmuçularla Alumbradolar ve Protestanları tasfiye etmek için Kutsal Engizisyon Mahkemeleri'ni kullanmışlardı.[23]

İngiltere ve Almanya'da Hristiyan Kilisesi'nin millileştirilme süreci Protestan Reformasyonu'yla yakın işbirliği içinde yürütüldü. Üstünlük Yasası'yla (1534) İngiltere Kilisesi papalıktan ayrılırken, kilisenin bütün malları kraliyete geçti. Papa'ya Gönderilen Yıllık Hisselerin Kısıtlanması Yasası (1534), Temyizlerin Sınırlandırılması Yasası (1534) ve ruhban sınıfın eylemlerini kontrol altına alan Ruhbanların Teslimiyeti Yasası (1532) ile kraliyetin dinî konulardaki söz hakkı pekiştirilmişti oldu. Nihayet 1534 tarihli İhanet Yasası'yla Kral VIII. Henry, kraliyetin Kilise üzerindeki söz hakkına karşı çıkmayı vatana ihanet suçu kabul ederek, ortaçağın manevî ve dünyevî otoriteler arasındaki ayrımına son verdi.[24]

Diğerlerinden hayli farklı bir devletleşme süreci izleyen Almanya'da "millileşme" de kendine özgü bir yol izledi. Kutsal Roma İmparatorluğu'nun prens-piskoposları Atama Çekişmesi'ni sona erdiren, Worms Antlaşması'nın bir mirasıydı. Worms her ikisi de Tanrı'dan kaynaklanan dünyevî ve manevî otoritelerin dünyada ayrı ayrı dağıtılmış olduğunu ve ayrı ayrı uygulandığını kabul ediyordu. Ancak 15. yüzyılda Almanya'da papanın ağır

23. J. N. Hillgarth, *The Spanish Kingdoms, 1250–1516* (2 cilt; Oxford, 1976), 2: 394–483; Henry Kamen, *The Spanish Inquisition: A Historical Revision* (New Haven, 1998).

24. G. R. Elton, *Reform and Reformation: England 1509–1558*, New History of England (Londra, 1977); G. R. Elton, *The Tudor Constitution*, 2. Baskı (Cambridge, 1982).

basmasına karşı duyulan rahatsızlığı 1455 tarihli Gravamina'da da görmek mümkündür. Konseylerde ve diğer yüksek düzeyli toplantılarla sık sık Gravamina -dinî suçlamalar listesi- hazırlanıyordu. 1455 tarihli Gravamina, aynı zamanda imparatorluğun baş şansölyesi olan Mainz başpiskoposu-elektörünün sarayından bir yetkili tarafından hazırlanmıştı. Burada papaya ödenen ağır ve keyfî vergilerden, Roma'daki papalık mahkemesindeki yetkililerin katılığından, papalığın konsey kararlarına kulak tıkamasından ve dinî atamalara müdahale etmesinden yakınılmaktaydı. Yarım yüz yıl sonra, yani 1519'da imparator ünlü hümanist Jacob Wimpfeling'ten yeni bir Gravamina istedi. Bu liste 1455'te tekrar gözden geçirildi. Bu Gravaminalar baskı makinesi sayesinde bütün Almanya'ya yayıldı. Aslında Wimpfeling, seküler prenslerin kendi bölgelerindeki Kiliselerde ciddi reformlar yapmasından yanaydı. Nitekim 1555'te her prense iki mezhepten yani Katoliklik ve Luthercilik'ten birini seçme hakkı tanıyan Augsburg Barışı'yla birlikte Kilise'nin Alman prensliklerindeki yerine dair yeni bir çerçeve hazırlandı. Augsburg Barışı prenslere kendi topraklarındaki dinî konulara dair belli bir rol biçmemekle beraber, Alman hükümdarına Worms modelinde hayal bile edilemeyecek bir hak, halk adına bir Hristiyanlık mezhebi seçme hakkı tanıyordu. Bu güç prenslerle din adamları arasında kuşaklar boyu sürecek yeni bir çekişmenin fitilini ateşledi; böylece Augsburg Katolikler ve Protestanlar bağlamında bir "mezhepleşme" süreci başlattı. Artık her iki mezhep de bulundukları bölgelerde inançlarını daha sağlam bir şekilde tesis edebilmek için rekabet içindeydi.[25]

25. Thomas A. Brady, *German Histories in the Age of Reformations, 1400–1650* (Cambridge, 2009).

Reform sözcüğü bu bölümde sık sık gündeme geldi ve teolojik ve felsefi gelişmeler, dinî tarikatlar ve din dışı çevrelerdeki dinî hareketler, eğitim ve müfredat gibi konularla bağlantılı olarak kullanıldı. Şimdi 16. yüzyılın ilk dönemlerinde başlayan ve Reformasyon olarak adlandırılan bir dizi dinî gelişmeye dönüyoruz. Reformasyonu -nedenlerini, kapsamını ve sonuçlarını- tanımlamak hayli zahmetli bir iştir. Reform, reformcu, vb. terimler, önceki satırlardan farklı olarak aşağıdaki paragraflarda şu üç karakteristik özelliği taşıdığı takdirde büyük harflerle yazılacaktır: Başında papanın bulunduğu ortaçağ dinî otoritesinin reddi, insanın süreçte yer alma kapasitesini reddeden bir "kurtuluş" anlayışı ve dinî ritüelde nefisten feragate dönüş. Ayrıca en uçtakiler dışındaki bütün Reformcuların hâlâ teolojik tartışmalar ve sapkınların cezalandırılması konusunda karar verme araçları önerdiğini, Hristiyanların ahlakî davranmasını beklediği ve düzenli bir toplu ibadet şekli geliştirdiğini akıldan çıkarmamak gerekmektedir. Bunların kendilerini ortaçağ Hristiyanlığından, erken modern Roma Katolikliğinden ve birbirlerinden nasıl ayırdıkları konusu ancak 16. yüzyılda netleşmiş olup bu konuyu son bölümde ele alacağız.

Bu bölümde ele alınan dönemin son birkaç on yılında, kökleri bir önceki yüzyıla uzanan ve Hristiyanlığın hem görünümünü hem de Avrupa toplumu içindeki yerini değiştiren hareketler ortaya çıktı. 16. yüzyıl Protestan Reformu'nun neden ve nasıl ortaya çıktığına dair çok şey yazılıp çizilmiş olup halen de yazılmaya devam etmektedir. Bu değişiklikler kendini özellikle teolojik düşünceler ve dinî yapılar gibi alanlarda gösterdi: Bu arada en aceleci yaklaşımın bile, ebedi ödül ve cezayla birlikte papalıkla ilgili teolojik düşüncelere dayanan, günahların kilise tarafından

affedilmesi uygulamasının Protestanlar tarafından reddedilmesini de içermesi gerekmektedir. Son birkaç on yılı ele alan tarihçiler, Reformasyon'u aynı zamanda siyasal, toplumsal ve kültürel değişimin bir yansıması ve sonucu olarak görmüşlerdir. Örneğin *erken modern* Avrupa tarihsel olarak *ortaçağ* Avrupa'sıyla *modern* Avrupa'dan farklı bir dönem olarak ele alınmıştır. Genelde Reformasyon'un 1517'de Martin Luther'in kilisenin günah çıkartma yetkisiyle (*indulgence*) ilgili 95 tezini Wittenberg'teki kilisenin kapısına asmasıyla başladığı kabul edilir. Bu süreçte papalık, Kutsal Roma İmparatoru V. Karl'ın da desteğiyle üç önemli reform hareketiyle resmî müzakerelere başladı. Bu arada dördüncü bir hareketle de müzakere hazırlıkları yapılmaktaydı. Bunlar Evanjelikler, Radikaller ve Reformculardı. Dördüncüsü de deneme niteliğinde denebilecek bir müzakere yürütülen Anglikanlardı. Tarihçiler Katoliklik içinde aşağı yukarı bir kuşak kadar süren ve diğerlerinden ciddi farklılıklar gösteren beşinci bir önemli reform hareketinden söz etmektedir. İlk üç hareketi önemli şahsiyetleriyle kolayca diğerlerinden ayırmak mümkündür ki bunları birazdan ele alacağız. Tabii burada bu hareketlerin sadece tek bir kişinin -o kişi bir deha bile olsa- söz ve davranışlarıyla tanımlanamayacağını da hatırlatmak gerekir.

## EVANJELİK REFORM

Bu reform hareketlerinden ilki, adını "Gospel"in (Müjde) Yunancasından alan ve Martin Luther tarafından başlatılan "Evanjelik" harekettir. Luther 15. yüzyıl Hristiyanlık anlayışının önemli karakteristik özelliklerinin birçoğunu kişiliğinde barındıran ilginç bir figürdür. Kuzey Almanya'da bir madencinin oğlu olan Luther, rivayete göre bir fırtına sırasında koruma için Aziz Ann'e

yalvardıktan sonraki yıllarda kendini Augustinusçuların reformcu bir kolunda rahip olarak bulmuştu. Almanya'daki bazı yeni üniversitelerde terminist duyarlılıklara göre din eğitimi almıştı. *95 Tez*, Kilise'nin günah çıkarmayla yani bağışlanan günahların affedilmesiyle ilgili öğretilerini hedef alıyordu. Bu öğretiyi en çok dillendiren de Dominiken rahip Johann Tetzel'di (1465-1519). Luther'in *95 Tez*'de ifade ettiği itirazlar aslında ne şekil -üniversite münazaraları genelde bu şekilde yürütülürdü- ne de içerik olarak yeniydi. Baskı makinesi ve tezlerin vernaküler dile çevrilmesi sayesinde argümanlar broşür hâlinde basılarak birkaç ay içinde hem Almanya'nın her köşesine hem de Avrupa'nın en ücra noktalarına kadar yayıldı. *Tezler* hassas noktalara dokunuyor ve Luther'in namını bütün imparatorluğa yayıyordu. Luther giderek teolojik ve kurumsal statükoya daha radikal eleştiriler yöneltmeye başladı ve 1519'da Leipzig'te Johann Eck ve arkadaşlarıyla (1486-1543) girdiği tartışmalardan sonra Roma'yla yollarını resmen ve bilfiil ayırdı. Tartışmanın bir noktasında Luther papalığın üstünlüğünü ve kilise konseylerinin otoritesini açıktan reddetti. Antik ve ortaçağ Kilisesinin öğretisel yapılarının reddi, Kilise'nin "baştan aşağı" reformdan geçirilmesi kaygısını paylaşan birçok eğitimli gözlemciyi, idarî yapılarda reformla bu yapıları tamamen ortadan kaldırıp Luther'le birlikte tamamen yeni yapılar oluşturmak arasında bir tercih yapmaya zorluyordu.[26]

---

26. Biri Luther'in dostu Melanchthon ve öteki rakibi Johann Cochlaeus olan iki önemli 16. yüzyıl biyografi yazarının Luther biyografilerinin çevirileri için bkz. Elizabeth Vandiver, Ralph Keen ve Thomas D. Frazel, ed., *Luther's Lives: Two Contemporary Accounts of Martin Luther* (Manchester, 2002).Diğer öneli Luther biyografisi yazarlarından bazıları: James M. Kittelson, *Luther the Reformer: The Story of the Man and His Career* (Minneapolis, 1986); Bernhard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work* (Philadelphia, 1986); Heiko Augustinus Oberman, *Luther: Man between God and the Devil* (New Haven, 2006); Richard Marius, *Martin Luther: The Christian between God and*

Luther 1520'de reform programının temellerini oluşturduğu kabul edilen üç risale yayımladı. "Alman Ulusunun Hristiyan Soylularına" başlıklı birinci risalede Alman prenslere seslenerek, ortaçağdaki manevî ve dünyevî otorite arasındaki ayrımı reddetme ve kendi topraklarındaki Kiliseleri yönlendirmede daha aktif bir rol alma çağrısında bulundu. "Kilisenin Babil Esareti" başlıklı ikinci risalede, din adamı olmayanlara kutsal şarap verilmemesi gibi yaygın ortaçağ uygulamalarına bir dizi teolojik eleştiri yöneltti. Sadece Vaftizi ve Ekmek ve Şarap Ayini'ni kabul ettiğini, buna karşılık ekmek ve şarabı İsa'nın etine ve kanına dönüştürme inancını ve Ekmek ve Şarap Ayini'nin İsa'nın çarmıha gerilmesinin canlandırılması olduğu fikrini reddettiğini bildirdi. "Bir Hristiyanın Özgürlüğü" başlıklı son risalede Luther, aklanma öğretisi üzerinde durdu. Aklanma öğretisi Tanrı'nın sadece tövbe edenleri bağışlayacağını savunuyordu. Luther bu konuda "sadece inananların" (Tanrı'nın merhamet ve sevgisiyle) bağışlanacağını, bağışlanmak için kişinin işbirliği yapması gerekmediğini, sadece "Tanrı'nın merhametinin yettiğini", kişinin "amel" veya iyi işlerinin bağışlanmada dikkate alınmadığını, dinî ritüellere ve hayırseverlik işlerine katılmanın bağışlanmak için yeterli olduğunu söyleyen ortaçağ teolojisinden ayrılıyordu.[27] Luther yeni teolojik fikirler geliştirmeye ve teologlarla hümanistler arasındaki desteğini genişletmeye devam etti. Bu üç risaleden sonra hem Luther taraftarları (hem de karşıtları) ciddi şekilde arttı. Luther kampına katılan hümanistlerden biri Evanjelik Reform'un iki kurucusundan biri kabul edilen Philipp Melanchthon'du (1497-1560).

---

*Death* (Cambridge, MA, 1999). Luther üzerine yapılmış 2003 tarihli *Luther* adlı bir film ise hayal kırıklığı olmuştur. Bkz. Scott H. Hendrix, "Reflections of a Frustrated Film Consultant", *Sixteenth Century Journal*, 35 (2004), 811–814.

27. Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 4: 128–155.

1520'de papa tarafından lanetlenip 1521'de aforoz edilen Luther kendisini Worms Diyeti'nde savundu ama sonuç alamadı. Diyet Luther'i suçlu ilan etti. Saksonya elektörü ve Luther'in yaşadığı bölgenin prensi Bilge Frederick devreye girerek Luther'i himaye etti. Evanjelizmin gelişmesi açısından Luther'in imparatorluk prensleri arasındaki desteğini artırması hayati önemdeydi. Worms'tan sonra Frederick müdahale etmeseydi Luther de muhtemelen Jan Hus gibi idam edilecekti. Hareket çok sayıda prensin desteğiyle -ki bu destek 16. yüzyıl boyunca sürekli değişiklik gösterdi- Alman toplumu içinde geniş bir yer edindi. 1555 tarihli Augsburg Diyeti, yaklaşık kırk yıldır İmparatorluğun başını ağrıtan teolojik tartışma ve gerginlikleri bitiremese de önemli sayılabilecek bir siyasal çözüme ulaştı: İmparatorluktaki prenslere kendi bölgelerinde iki mezhepten yani Katoliklik veya Protestanlıktan birini seçme hakkı tanındı.

## RADİKAL REFORM

Güçlü dünyevî müttefikleri olmayan reform hareketlerinin başına neler geleceğinin en iyi örneği Müntzer (1489-1525) ile Köylü Savaşı'ydı (1524-25). Müntzer aynı zamanda Radikal reform hareketinin ilk temsilcilerinden biridir. Bu radikal reformcu Wittenberg'te hem skolastik teolojik eğitim almış hem de antik dillerde hümanist eğitimden geçmişti. Luther ve Müntzer ilk zamanlarda Wittenberg'te beraber hareket etmekle birlikte daha sonra araları bozulmuş ve Müntzer Luther'i samimiyetsizlikle suçladıktan sonra giderek mistik ve apokaliptik çizgiye kaymıştı. Müntzer, Evanjelik Wittenberg'te taraftar bulan ortak bir zahiri İncil yorumu anlayışını reddediyordu. O Kutsal Ruh'un her bir Hristiyanın kalbine işlediği kesintisiz bir vahiy fikrini savunuyordu. Ayrıca

çocukların vaftiz edilmesini ve Efkaristiya'da (Son Akşam Yemeği'nin anıldığı ayin) İsa'nın "Gerçek Varlığı" olduğu inancını reddediyordu. Luther, Müntzer'in apokaliptik fikirlerinin yarattığı siyasal sonuçlara itiraz etti. Müntzer sonunda Köylü Savaşları olarak bilinen ayaklanmaları Kıyamet belirtisi olarak görmeye başladı. Müntzer'in sonradan dâhil olduğu ayaklanmanın başlangıçta Luther'in tüm inananların din adamı olabileceği düşüncesinden etkilenmiş olması muhtemeldir. Ama ayaklanmanın asıl nedeni Alman köylüsünün içinde bulunduğu korkunç ekonomik ve sosyal koşullardı. Ancak huzursuzluk büyüyünce Luther hem ayaklanmaya hem de Müntzer'e karşı, giderek eleştirelleşen bir tutum almaya başladı. 1525'te yayımladığı "Hırsız ve Katil Güruha Karşı" başlıklı broşürle ayaklanmayı lanetledi. Hem Lutherci hem de Luther karşıtı prensler isyanı bastırmak üzere bir araya geldi. Müntzer'le onun köylü ordusu, prenslerle son kez 1525 Mayıs'ında Frankenhausen Muharebesi'nde karşı karşıya geldi. Müntzer'in bu muharebeyle birlikte yeni bir apokaliptik çağ açması bekleniyordu. Ama savaş hem Müntzer'in hem de kuvvetlerinin ortadan kaldırılmasıyla bitti.[28]

Ancak bu Radikal Reformasyon'un sonu anlamına gelmiyordu. Radikal Reformasyon'un alametifarikaları arasında minimalist komünal örgütlenme, sınırlı sakramental teoloji ve bireyin doğrudan Kutsal Ruhtan esinlendiği inancı da vardı. En karakteristik öğretilerinden biri de "inananların" yani yetişkinlerin vaftiz edilmesiydi. Nitekim yeniden vaftiz edilme anlamına gelen "Anabaptist" kavramı buradan gelmektedir. Binyılcılık yani dünyanın

28. Müntzer ve Köylü Savaşları'yla ilgili en ciddi ve en ayrıntılı çalışmalar Alman bilim adamlarının kaleminden çıkmıştır. Ancak İngilizcede de ciddi kaynaklar mevcuttur: Tom Scott, *Thomas Müntzer: Theology and Revolution in the German Reformation* (New York, 1989); James M. Stayer, *The German Peasant's War and Anabaptist Community of Goods* (Montreal, 1991).

sonunun an meselesi olduğu inancı başka bir ortak öğretiydi. Leidenli John (1509-36) ve Münster'deki takipçileri gibi bazı Radikaller dinî hedeflere ulaşmak için şiddet uygulanması gerektiğini savunuyor ve İncil'in getirdiği ahlak kurallarını tanımıyorlardı. Bu öğretiye göre İsa Mesih'in kurtarıcı eylemi Hristiyanları her türlü ahlak yasasının bağlayıcılığından da kurtarıyordu. Buna karşılık Hutteritlerle Mennonitler kesinlikle pasifist olup ahlak yasalarına sıkı sıkıya bağlıydılar. Özellikle bu son iki hareket dinî cemaatin kesinlikle seküler topluma karşı belli bir mesafe koyması gerektiğine inanıyordu.[29]

## REFORM HAREKETİ

Evanjelik ve Radikal hareketler arasından çıkan diğer bir akım da Reform Hareketiydi. Huldrych Zwingli (1484-1531) ve Jean Kalvin (1509-64) bu hareketin en önde gelen isimleridir. Reform hareketlerinin bazı liderleri arasındaki teolojik anlayış birliği dışında, Reform kiliselerinin bazı şehirlerle güçlü bir şekilde bütünleşmek gibi bir eğilim gösterdiği görülmekteydi. Zwingli kariyerinin ilk dönemlerinde İsviçre'nin Glarus kantonunda pastörlük ve İsviçreli paralı askerlerin yanında rahiplik yapmıştı. Glarus ve Einsiedeln'de birkaç yıl cemaat rahibi olarak görev yaptıktan sonra, 1518 yılında Zürih'teki Büyük Manastır'ın vaizliğine seçilmiş, 1519'da da azizlerin yüceltilmesi, araf, rahiplerin evlenme yasağı ve manastır yaşamının üstün tutulması gibi konularda ortaçağ Katolikliğinden ayrılan vaazlar vermeye başlamıştı. Zwingli daha sonra 1523'te bu konularda bir dizi açık tartışmaya dâhil oldu ve zaman içinde Zü-

29. Radikal Reformasyon üzerine klasik bir eser: George Huntston Williams, *The Radical Reformation*, Üçüncü Edisyon (Kirksville, MO, 1992).

rih'te hem halkın hem de belediyenin desteğini kazandı. Bir süre sonra da şehir meclisi yerel piskoposa karşı dinî bağımsızlığını ilan edip, Zwingli'ye Hristiyan inanç ve uygulamalarında reforma gitme yetkisi verdi. 1520'li yılların başlarında Zwingli ile Luther arasında gerçekleşen coşkulu yazışmalar, bu ikilinin yeni ve ortak bakış açısının bütün Hristiyanlığı dönüştürebileceği beklentilerine yol açtı. Ancak Zwingli zaman içinde Wittenberg'te gelişen Evanjelik uzlaşmadan uzaklaşmaya başladı. Özellikle de İsa'nın Efkaristiya'daki "Gerçek Varlığı" konusunda ters düşüyordu. Zwingli ekmek ve şarabın İsa'nın etine ve kanına dönüştüğü şeklindeki Katolik öğretiye karşı çıkıyor, ekmek ve şarapta metafizik bir dönüşüm olmadığını savunuyordu. Zwingli'ye göre İsa'nın Efkaristiya'daki varlığı cemaatin inanan üyesinin inancından kaynaklanıyordu. İki hareketi uzlaştırmak üzere Marburg'ta bir Reformasyon zirvesi düzenlendi, ama sonuç çıkmadı. Radikallere gelince, Zwingli Anabaptistlerin vaftiz konusundaki görüşlerini de reddediyordu. Onun gerek dinî gerekse medeni konularda iki farklı otorite yerine tek bir otorite tarafından yönetilen birleşik bir Hristiyan toplumu teorisi hem Evanjeliklerle hem de Radikallerle çelişmekteydi. Zwinglianizm kısa zamanda Strassburg ve Konstanz gibi imparatorluk şehirlerinde kabul gördü. Ancak İmparatorluğun engellemeleri sonucunda yayılma durdu ve hatta 1540'a doğru İmparatorluğun güneydoğu bölgelerinde geriledi. Zwinglianizm 1520'li yıllarda diğer İsviçre şehirlerine de yayıldı. Ta ki Katolik devletlerin Zwinglianizm'e karşı "Beş Devlet" adı altında bir ittifak oluşturmasına kadar bu devam etti. Bu süreçte meydana gelen gerginlikler zaman zaman Beş Devlet'le Zürih ve müttefikleri arasında çatışmalara yol açacak kadar arttı. Ve Zwingli nihayet 1531'de savaş meydanında öldürüldü.[30]

30. Edward J. Furcha ve H. Wayne Pipkin, ed., *Prophet, Pastor, Protestant: The Work of Huldrych Zwingli after Five Hundred Years* (Allison Park, PA, 1984); Bernd Moeller, H. C. Erik Midelfort ve Mark U. Edwards, *Imperial Cities and the*

Jean Kalvin Cenevre'ye iki kez giriş yaptı.[31] İlk girişini şehir meclisinin 1536 yılındaki daveti üzerine yaptı. Şehir meclisi Kalvin'den kiliseyi, 1520'lerden beri Savoy Dükalığı'nda yaşanan siyasal bağımsızlığa benzer bir şekilde, yerel prens-piskopostan bağımsız hâle getirecek bir dinî reform yapmasını istedi. Meclis ilk olarak gezgin Fransız vaiz Guillaume Garel'i (1489-1565), sonra da Kalvin'i davet etti. 1538'de her ikisi de sürüldü, ancak Kalvin 1541'de geri çağrıldı ve kısa zamanda Protestanlığın en yaygın şeklini ortaya çıkaracak olan bir çalışmaya girişti. Kalvin'in teolojik başyapıtı *Institutes of the Christian Religion* (Hristiyan Dininin Kurumları) idi (1536'da ve daha sonra 1539'da gözden geçirildi). Eserin mantıksal yapısı ve seçkin Latincesi Kalvin'in hem skolastisizme hem de Rönesans hümanizmine yakın olduğunu göstermektedir. Diğer reformcular gibi Kalvin de İncil yorumuna ve Hristiyan öğretisine dayanarak papalık ve konsey otoritesine karşı çıkıyor; Tanrı'nın lütfuyla aklanmayı savunuyordu. Azizlerin şefaatini, ekmek ve şarap ayinini vs. reddediyordu. İsa'nın Son Akşam Yemeği'ni ritüelden çıkartarak yerine İncil'den pasajlar okumayı ve vaazı koyan Kalvin'in Pazar Ayini bütün Batı Hristiyanlık alemindeki en sade ayinlerden biriydi. Diğer Reformcu teologlar gibi Kalvin de Luther'den daha ikonaklasttı: Kilisedeki suretler kaldırılmış ve ayin sırasında müzik yasaklanmıştı. Bir tek ilahîlere izin vardı. Kalvin iki yönlü kader öğretisi konusunda hem Luther'den

---

*Reformation: Three Essays* (Durham, NC, 1982); W. P. Stephens, The Theology of Huldrych Zwingli (Oxford, 1986); Robert Cutler Walton, Zwingli's Theocracy (Toronto, 1967).

31. William James Bouwsma, John Kalvin: *A Sixteenth-Century Portrait* (Oxford, 1988); Quirinus Breen, *John Kalvin: A Study in French Humanism* (Grand Rapids, MI, 1931); Alister E. McGrath, *A Life of John Kalvin: A Study in the Shaping of Western Culture* (Oxford, 1990); François Wendel, *Kalvin: The Origins and Development of His Religious Thought* (New York, 1963).

hem de İsviçreli reformcu dostu Zwingli'den farklı düşünüyordu. Üçlü, doğuştan günahkârlık, sadece Tanrı'nın eliyle aklanma ve Tanrı'nın bazılarını kurtarırken bazılarını lanetlenmeye terk etmesinin anlaşılmazlığı gibi konularda hemfikir olmakla birlikte, Kalvin daha ileri gidiyor ve Tanrı'nın bütün insanları kurtaracağı fikrini reddediyordu.[32]

Kalvin'in, özellikle de Cenevre'deki kilisenin, sivil otoriteyle ilişkilerini yeniden düzenleyen reform çalışmaları büyük ilgi görüyordu. İlke olarak kilise ve devlet, ortak iyilik için birlikte çalışmakla beraber ayrı otoritelerdi. "Ecclesiastical Ordinances" (Kilise Yasaları) (1541) papazlara dayanan, piskoposların olmadığı bir kilise yönetimi öngörüyordu. Karar alma sürecinde hem din adamları hem de kilise dışından insanlar bulunacaktı. Buna göre dört dinî makam belirlenmişti: Pastörler, öğretmenler, (disiplini sağlayan) yaşlılar ve (yoksullarla ilgilenen) yardımcı papazlar. Kalvin'in başında bulunduğu Pastörler Meclisi'nin görevi Kiliseyi yönetmekti. Dini mahkeme işlevi görecek olan Kilise Meclisi toplumsal düzenin sağlanması için sivil yargıçlarla birlikte çalışacak ve ortak iyilik için kilise disiplinini uygulayacaktı. Kilise Meclisi'yle sivil yargıçlar arasındaki ilişki biraz çetrefilliydi. Kalvin'in katı ahlak kurallarını uygulamak için sivil otoriteden yararlanma anlayışı, Kalvin Cenevre'sinin yüzyıllarca baskıcı ola-

32. Reformasyon'un Reform kolu üzerine muhteşem bir tarih için bkz.: Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism* (New Haven, 2002). Belli konularda müracaat edilecek kaynaklar: Edward A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (Grand Rapids, MI, 1994); Carlos M. N. Eire, *War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin* (Cambridge, 1986); Christopher Lee Elwood, *The Body Broken: The Calvinist Doctrine of the Eucharist and the Symbolization of Power in Sixteenth-Century France*, ed. David Steinmetz, Oxford Studies in Historical Theology (Oxford, 1999); H. Jackson Forstman, *Word and Spirit: Calvin's Doctrine of Biblical Authority* (Stanford, CA, 1962); Stuart D. B. Picken, *Historical Dictionary of Calvinism* (Lanham, MD, 2012).

rak anılmasına yol açacaktı. Oysa bu yanlış değilse bile abartılı bir tespitti.[33]

Reform hareketleri ve özellikle de Kalvinizm'in iki özelliği dikkat çekmekteydi: Uluslararası alanda kolayca yayılmaları ve eğitime verdikleri önem. Eğitime verilen önem özellikle de bu kitapta ele alınan dönemden sonra daha da artmıştı, fakat uluslararası alandaki yayılma süreci daha en baştan başlamıştı. Bu süreç Cenevre gibi şehirlerin diğer memleketlerdeki dinî baskılardan kaçan mültecilere ev sahipliği yapmasıyla başladı. Örneğin 1555 yılında Paris'teki ilk gizli Kalvinist Kilise'yi 1540'lı yıllarda Cenevre'ye sığınan Fransız dinî muhalifler kurdu. Yeni Roma olarak anılmaya başlanan Kalvin Cenevre'sini ziyaret edenler memleketlerine geri döndüklerinde orada gördüklerini uyguluyorlardı. İlk Reformcu teologlar aynı zamanda yeni programlarının güçlü savunucularıydı: Zwingli'nin İsviçre'deki halefi Heinrich Bullinger (1504-74) tarafından hazırlanan, Reform hareketinin kuruluş belgesi "İkinci Helvetik İtiraf" (1562, 1564) İskoçya, Macaristan, Fransa ve Polonya'daki Protestan cemaatler tarafından da kabul edildi. Zwingli'nin çevresindeki teologlardan en fazla etkilenen ilk İngiliz reformcular Thomas Cranmer ve John Hooper oldu.[34]

## ANGLİKAN REFORMU

1550 yılına gelindiğinde İngiltere'deki dinî gelişmeler, iki üvey kardeşin 16. yüzyılda yaptıkları acımasız zulümler, geniş kitleler arasında giderek artan huzursuzluklar ve bütün 17. yüzyıla ya-

33. E. William Monter, *Calvin's Geneva* (New York, 1967).

34. Örneğin Mack P. Holt, ed., *Adaptations of Calvinism in Reformation Europe*, St. Andrews Studies in Reformation History (Aldershot, 2007).

yılan din kaynaklı iç çatışmalar sonucunda ortaya çıkan olgunlaşmış Anglikanizmden farklı bir yönde ilerliyordu. İngiltere'de dinî yapılanma süreci diğer büyük Avrupa güçlerinden daha uzun bir zamana yayılmıştı. Dolayısıyla 16. yüzyılın ilk yarısında meydana gelen gelişmelerin olgunlaşma süreci uzamıştı. Ancak 1550'lerde ön plana çıkan şeyler yeni bir sistematik teoloji veya yerleşmiş bir dinî uygulama olmasa bile, 1530'lu ve 1540'lı yıllarda meydana gelen bir dizi gelişme ile kıtadaki benzer gelişmeler eş zamanlılık gösteriyordu. Ayrıca hem kıtadaki hem de İngilteredeki gelişmelerin kökeni de uzun 15. yüzyılın ilk dönemlerine kadar gidiyordu. Her ikisinin kaynağında da dinî otoriteyi kraliyetin otoritesinin altına alma ve papalığın bitmek bilmeyen hak taleplerine sınırlama getirme arzusu ve İngiliz dinî liderliğinin reform çabaları karşısındaki tereddütlü tutumu vardı.

İngiliz Reformasyonu araştırmaları son çeyrek yüzyılda diğer yerlerden çok daha büyük bir revizyon sürecinden geçmiştir. Dinî yapılarla giderek yayılmakta olan sıradan halk Hristiyanlığı arasındaki kopma yaklaşımının yerini, 1529'lu yıllara doğru büyük ölçüde topyekün bir canlanma ve sağlıklı görüntü almıştı. 1529, Kral VIII. Henry için artık papanın, kardeşinin dul eşi Aragonlu Katerina ile evliliğine izin vermesini beklemekten vazgeçtiği yıldı. Kral VIII. Henry parlamentoyu topladı ve evliliğine itiraz eden şansölye Kardinal Thomas Wolsey'i görevden aldı. Ayrıca Canterbury Meclisi'ne kestiği bir cezanın ödenmemesi üzerine İngiliz piskoposlardan kendisini "İngiltere Kilisesi'yle İngiliz din adamlarının tek koruyucusu ve Yüce Lideri" ilan etmesini istedi. Bunlara ek olarak Parlamentodan çıkartılan bir dizi yasayla Henry'nin İngiltere'deki Kilise üzerindeki söz hakkı artırıldı. Bunlardan en önemlisi de daha önce sözü edilen, papanın İngiltere'deki ruhanî konular üzerinde haklarını kısıtlayan "Temyizlerin Kısıtlanması Yasası" idi. 1536 yılından itibaren manastırların dağıtıl-

ması ve Kilise mallarına el konmasıyla birlikte kraliyet hazinesinin eline ciddi bir malî kaynak geçti. Bu uygulamadan sonra İngiltere'deki Kilise (tıpkı Protestan Avrupa'nın diğer bölgelerinde olduğu gibi) ortaçağ Hristiyan toplumunun dinî dinamizminde önemli bir aktör olmaktan çıktı: Bu bölümün başlarında da gördüğümüz ve Katolikliğin Reformasyon'a verdiği tepkilerin ele alındığı ileriki bölümlerde de göreceğimiz üzere, daha önceleri yaratıcı fikir ve hareketler genelde keşişler ve diğer din adamları arasında filizleniyordu.[35]

Henry tartışmasız egemenlik arayışında ne kadar kararlıysa, giderek kendi kilisesine dönüşen teolojik bir reform vizyonunda o kadar kararsızdı. Bu dönemin en etkili iki reformcusu Thomas Cromwell (1485-1540) ve Thomas Cranmer'di (1489-1556). Ününü büyük ölçüde kralın boşanması konusunda gösterdiği çabalara borçlu olan avukat Cromwell bu dönemin dinî hareketlerine üç büyük katkıda bulundu: İlk olarak, manastırları dağıtma çalışmaları onun tarafından organize edildi; ikinci olarak Tyndale'ın İngilizce İncil çevirisine önayak oldu; ve üçüncü olarak, İngiltere'de Hristiyanlık için yeni bir teolojik anlayışın geliştirilmesinde Cranmer'le el ele çalıştı. Cromwell gibi Cranmer de kralın evliliğinin iptali için yürütülen çalışmalardaki rolüyle şöhret kazandı. Henry bunun karşılığında kendisini Canterbury Başpiskoposu olarak atadı. Cranmer kıtadaki Evanjelik ve Reformcu teologlarla yakın bağlantılar kurmuştu. Yeni dinî ibadet biçimlerinin yerel dilde kaleme alındığı *The Book of Common Prayer*'ın

35. İngiltere'deki Reformasyon'a dair tarihyazımında en önemli dönüm noktalarından biri kabul edilen kaynak: A. G. Dickens, *The English Reformation*, 2. Baskı (University Park, PA, 1991); Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c.1400–c.1580* (New Haven, 1992); J. J. Scarisbrick, *The Reformation and the English People* (Oxford, 1984); Ethan H. Shagan, *Popular Politics and the English Reformation* (Cambridge, 2003).

(Dua Kitabı) hazırlanmasında önemli payı oldu. Cromwell, 1540 yılında ihanet ve sapkınlıkla suçlanarak Henry'nin emriyle idam edildi. Cranmer de aynı şekilde ihanet ve sapkınlık suçlamasıyla 1556 yılında idam edildi. Fakat bu kez emri veren Henry'nin Katolik kızı Mary idi.[36]

## KATOLİK REFORMU

İngiltere'deki Reformasyon'a yönelik tarihsel perspektiflerin gözden geçirilmesiyle erken modern Katolisizmine dair yeni gelişmeler arasında yakın bir ilişki kuruldu. Erken dönem kilise tarihi yazarları Babil Fahişesi hakkında zaferlerin abartıldığı zamansız biyografiler kaleme alırken, Roma Katolik Kilisesi de bir tür Protestan polemik edebiyatı çerçevesinde tasvir edilmekteydi. Katolik Kilisesi tarihçileri Protestan yayılmasını geri sararak geç yüceltilmiş bir 16. yüzyıl portresi çizmekteydi. Daha dengeli davranan Katolik yazarlarsa, Luther'in doğru bir şekilde tespit ettiği ama nihai olarak aşırı tepki verdiği 15. yüzyıldaki ideal olmaktan uzak bazı gelişmelerden yakınıyordu. 16. ve 17. yüzyıllarda Katolisizmde meydana gelen tartışmalar üzerinde yürütülen klişeleşmiş tartışmalar bir Katolik Reformasyonu olarak görülüyordu. Ya da Karşı Reformasyon, Katolisizmin 15. yüzyıldaki benzer düşünsel, toplumsal, kültürel ve siyasal saiklerden derinlemesine etkilendi-

36. Yukarıdaki dipnotlarda söz edilen monografiara ek olarak, İngiliz Reformu'nun ele alındığı diğer kaynaklar: G. W. Bernard, *The King's Reformation: Henry VIII and the Remaking of the English Church* (New Haven, 2005); Patrick Collinson, *The Birthpangs of Protestant England* (Houndmills, Basingstoke, 1988); Christopher Haigh, *The English Reformation Revised* (Cambridge, 1987); Peter Marshall, *Reformation England, 1480–1642* (Oxford, 2003); Peter Marshall, *Religious Identities in Henry VIII's England* (Burlington, VT, 2006); Richard Rex, *Henry VIII and the English Reformation*, 2. Baskı (Basingstoke, 2006).

ğini ve Katolisizmin gelişen Protestanlığa verdiği stratejik tepkilerin 16. yüzyıl toplumundaki daha geniş kapsamlı gelişmelerle birlikte, Protestanlıktan bağımsız olarak ele alınması gerektiğini söyleyen bir konsensüse varıyordu.[37]

Katolik reformun 1550'deki durduğu noktanın en iyi temsilcilerinden biri, erken modern Katolikliğinin anlamını en iyi temsil eden cemaatlerden biri olan İsa Cemaati, yani Cizvit tarikatıdır. Bu tarikat özellikle son yirmi yılda araştırmacıların hayli ilgisini çekmiştir. Tarikatın ilk dönem tarihinin yansımalarını 15. yüzyılda da görmek mümkündür. Paris'te skolastik eğitim alan yedi teoloji öğrencisi 1534 yılında bir araya gelerek bir yemin ettiler. Hedefleri ya Kutsal Topraklara hacca gitmek ya da kendilerini Roma papasının otoritesine teslim etmekti. Bu öğrenciler liderleri Ignatius Loyola'nın geliştirdiği bir kesintisiz meditasyon çalışması için bir araya gelmişti. Loyola'nın *Spiritual Exercises* (Manevi Egzersizler) adlı kitabı 15. yüzyıl dindarlığının farklı unsurlarından yararlanmaktaydı: Duada içerik kadar yönteme de önem vermek, İsa'nın hayatından sahneler üzerinde tefekküre odaklanmak ve bu meditasyonlara bir kişilik kazandırmak için hayal gücünü kullanmak. Ignatius, *Imitation of Christ* ile 13. yüzyılda kaleme alınan, azizlerin hayatlarının ele alındığı *The Golden Legend* (Altın Efsane) adlı kitaplardan çok etkilenmiş, ama kendisi onların da ötesine geçmişti. Papa 1540 yılında dinî bir tarikat

37. Bu dönemin Katolisizm açısından nasıl adlandırılacağına dair çalışmaların yarattığı güçlükler ve olanaklar için bkz.: John W. O'Malley, *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era* (Cambridge, MA, 2000). Bu döneme dair çok sayıda yeni tarih çalışması mevcuttur. Aşağıdaki iki çalışma özellikle başlık ve kronolojik dönem seçimi açısından birbiriyle çelişmekle birlikte, ayrıntılı bir bakış fırsatı sağlamaktadır: Robert Bireley, *The Refashioning of Catholicism, 1450–1700: A Reassessment of the Counter-Reformation* (Washington, DC, 1999); R. Po-chia Hsia, *The World of Catholic Renewal, 1540–1770*, 2. Baskı, New Approaches to European History (Cambridge, 2005).

kurmalarına izin verdiğinde Protestanlıkla savaşmaktan hiç söz edilmiyordu. 1550'li yıllarda tarikat üyeleri özellikle de Orta Avrupa'da Reformasyon hareketlerine kaptırılan halkı geri kazanmak için birtakım girişimlerle bulunsa da, tarikatın en büyük lideri Loyola 1556'da öldüğünde arkasında bıraktığı 6.000'den fazla mektubun sadece bir düzineden biraz fazlasında Protestan Reformcuların adı geçiyordu. Cizvitler en çok kurdukları okullarla ve uluslararası misyonlarla tanındılar: Örneğin Francis Xavier 1541'de Lizbon'dan yola çıkarak Uzakdoğu'ya giderken, ilk Cizvit okulu da 1548'de Sicilya'da kuruldu.[38]

## 1548

Luther'in 95 tezini Wittenberg'deki kilisenin kapısına asmasından otuz yıl, Pastrine Kardinal-Piskoposu Giovanni Maria Ciocchi del Monte'nin V. Martinus adıyla papa seçilmesinden 125 yıl sonra, Papa III. Julius (1550-55) Kilise'nin birliğini ve bütünlüğünü sağlamakla görevli bir konsey toplantısının açılışını yapmak üzere Trent Katedrali'nde bir Kutsal Ruh Ayini düzenledi. İmparator V. Karl'ın (hsd. 1519-56) Trent'te oynadığı rol, selefi Sigismund'un Konstanz 'taki rolünden farklı olsa da konseyin başarıyla sonuçlanmasında hayli etkili oldu. V. Karl'ın Fransız mevkidaşı I. Francis'in de (1515-47), uluslararası alandaki rakibi kadar olmasa bile olumlu bir payı vardı. Konsey başladı ve 1563'e kadar toplandı. Bu konseyin ayrıntılarına ileriki bölümlerde yer verilecektir. Yine de, Latin Hristiyanlığı üzerinde erken modern dönemden başlayıp günümüze kadar süren derin bir düzeltici

38. Hsia'nın "Katolik Uyanış" tarihi 1540'ta başlamaktadır. Hsia, *The World of Catholic Renewal, 1540–1770.*

ve dönüştürücü etkisi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ama o hep hedeflenen birliğe hiçbir zaman ulaşılamadı: Latin Hristiyanlığı Roma'daki papanın dinî otoritesi konusunda hiçbir zaman bir görüş birliğine varamadı. 1548'deki tartışma, Büyük Bölünme'nin başladığı 1378'den farklı olarak, Aziz Petrus'un Tahtı üzerindeki hak iddialarından değil, en başta böyle bir iddianın geçerli olup olmadığından kaynaklanmaktaydı.[39]

39. Berndt Hamm, *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety*, Studies in the History of Christian Thought, cilt 110, ed. Robert James Bast (Leiden, 2004), 24–49.

## KONU HAKKINDA TAVSİYE EDİLEN ESERLER


Bireley, Robert. *The Refashioning of Catholicism, 1450–1700: A Reassessment of the Counter-Reformation* (Washington, DC, 1999).

Brady, Thomas A. *German Histories in the Age of Reformations, 1400–1650* (Cambridge, 2009).

Bynum, Caroline Walker. *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond.* Middle Ages series (Philadelphia, 2007).

Duffy, Eamon. *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, .1400–c.1580* (New Haven, 1992).

Hamburger, Jeffrey F. *The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany* (New York, 1998).

Housley, Norman. *Religious Warfare in Europe, 1400–1536* (Oxford, 2002).

Hudson, Anne. *The Premature Reformation* (Oxford, 1988).

Kaminsky, Howard. *A History of the Hussite Revolution* (Berkeley, 1967).

McGrath, Alister E. *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture* (Oxford, 1990).

Nauert, Charles Garfield, Jr. *Humanism and the Culture of Renaissance Europe. New Approaches to European History*, 2. Baskı. (Cambridge, 2006).

O'Malley, John W. *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era* (Cambridge, MA, 2000).

Ray, Jonathan. "Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval Convivencia", *Jewish Social Studies*, 11 (2005), 1–18.

Rubin, Miri. *Corpus Christi: the Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge ve New York, 1991).

Rummel, Erika. *The Humanist–Scholastic Debate in the Renaissance and*

*Reformation*. Harvard Historical Studies. Cilt 120 (Cambridge, MA, 1995).

Stayer, James M. *The German Peasant's War and Anabaptist Community of Goods* (Montreal, 1991).

Taylor, Larissa. *Soldiers of Christ: Preaching in Late Medieval and Reformation France* (Oxford, 1992).

Van Engen, John H. *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*. The Middle Ages Series. Ed. Ruth Mazo Karras (Philadelphia, 2008).

Williams, George Huntston. *The Radical Reformation*, 3rd edn. (Kirksville, MO, 1992).

# 2. BÖLÜM

# PROTESTANLIK VE PROTESTANLAR

ULINKA RUBLACK*

* St John's College ve British Academy üyesi olduğu Cambridge Üniversitesi'nde Erken Modern Avrupa Tarihi Profesörüdür. Başlıca yayınları arasında *Reformation Europe* (Cambridge, 2005; 2. baskı 2017), *Dressing Up: Cultural Identity in Renaissance Europe* (Oxford, 2010) ve *Kepler's Mother: The Story of Witchcraft in the Astronomer's Family* (Oxford, 2015) bulunur. Ayrıca *Oxford Handbook of Protestant Reformations* (Oxford, 2016) kitabının editörüdür.

## PROTESTAN KEHANETİ

Protestan reformcu Philip Melanchthon 1545 Ağustos'unda Wittenbeng Üniversitesi'ndeki görevinden alındı. Artık dostlarına üzerinde "bizim kasabamız, daha doğrusu köyümüz" yazılı bir ahşap gravür yolluyordu. Gravürün üzerindeki Latince şiirde Sakson üniversite şehrinin, sığ Elbe nehrinin kıyısında, kuzeye bakan, ücra bir yer olduğu anlatılıyordu. İncil'de adı geçen İlyas peygambere bakan dulun Akdeniz kıyısındaki Sayda'daki küçük kulübesini kimse bilemeyeceği için, Tanrı'nın Wittenberg'i içinde bulunduğu kasvetten çıkarıp dünyanın her köşesine evanjelik ışık yayan bir yer hâline getirdiğini yazıyordu. Martin Luther insanları sadece Tanrı'ya ibadete döndüren yeni bir peygamberdi. Bir duada Tanrı'dan Wittenberg kilisesini ve üniversitesini esirgemesi isteniyordu. Luther'in esin kaynağı olduğu bir şiir Tanrı'nın sıradan insanları yücelttiğini söylüyordu. Tanrı Wittenberg'i Kutsal Kitap'ın yani *Evangelium*'un küçük misafirhanesi yapmıştı.[1]

Kartpostalın erken modern şekli olan bu metin aslında Lutherci "Protestanlar"ın -Protestan sıfatı başlangıçta, 1529'un Alman topraklarında dinî reform için ısrarla "protesto" gösterileri düzenleyenler için kullanılmıştı- ayırt edici özelliklerinin çoğuna yer vermektedir. Protestanlık dünyada bir üniversite şehrinden yayılım gösteren ilk dinî hareketti. Aristokrat ailelerden gelmeyen genç erkeklere geleneksel hiyerarşiyi ve öğretim biçimini reddeden heyecan verici yeni bir müfredat üzerinden ders veriyorlardı. Bu öğreti dünyanın sonunun yakın olduğunu ve sadece Wittenberg'ten yükselen yeni bir inancın bunu durdurabileceğini söylüyordu. Tanrı vahyi Kutsal Ruh aracılığıyla her yerde indir-

1. Thorsten Fuchs, *Philipp Melanchthon als neulateinischer Dichter in der Zeit der Reformation* (Tübingen, 2008), 350–360; bu ahşap gravür kaybolmuştur.

miş olabilirdi ama o bunun için yeni bir üniversite seçmişti ve bu üniversite daha 1508 yılında kurulmuştu. Almanya'nın kıyısında bir yerlerde bulunan bu ücra kasaba özel olarak seçilmiş ve Martin Luther'le Philipp Melanchthon gibi yıldız alimlerin "evanjelik" adını verdiği bir dinin geleceğinin kutsal merkezi hâline gelmişti. Bu dini tanıtırken basitçe temel bir özelliğine odaklanıyorlardı: "Yalnızca" Tanrı'ya ve İncil'e yani Kutsal Kitap'a inanmak. Hem eğitimli hem de eğitimsiz insanlara hitap edecek imgeler ve bir dil üslubu üzerinden inandırıcı bir estetik üslupla verilecekti mesajlar.

Protestanlığın tüm öteki biçimleri gibi Luthercilik de, başında manevîyatı kuşkulu, Güney Avrupa alışkanlıklarıyla, fahişelere ve genç erkeklere düşkünlükleriyle kirlenmiş, güya seçilmiş papaları bulunan güçlü ve para düşkünü Roma Kilisesi'ne muhalefet etmek için yaratılan ikili kategorilerle destekleniyordu. Katoliklik gayrimeşru iddialarını inceden inceye düzenlenmiş sahnelerin, etkileyici binaların, itaatkâr hizmetkârların, parlak cübbelerin ve ürkütücü ritüellerin ardına saklamaya çalışırken, Wittenberg yoksulluğuyla ve sadece var olabilmek için bile Tanrı'nın merhametine sığınmasıyla övünüyordu. Bu dinin lideri olan Martin Luther'in (d. 1483) seçilmişliği söz konusu olamazdı. Onun otoritesi meşruiyetini karizmasından alıyordu. İncil'de adı geçen kendinden önceki bütün peygamberler gibi -bu Wittenbergli reformcu kariyeri sırasında İlyas dâhil birçok peygambere benzetilmişti- o da Tanrı tarafından, yaban topraklardan *kendi hakikatini* yaymak için seçilmişti.

Luther 1546 Şubat'ında yani Melanchthon'un Wittenberg gravürünü dağıtmaya başlamasından altı ay sonra öldü. Takipçisi Justus Jonas'ın ünlü reformcunun ölümü üzerine kaleme aldığı, ölümünden hemen sonraki Mart ayında yayımlanan anlatıya göre Luther birkaç kez yatağından çıktı, kapıya doğru birkaç

adım atıp yatağına geri döndü ve şu sözleri mırıldandı: "Ruhumu, kurtarman için senin ellerine teslim ediyorum Tanrım." Haç çıkardı ve bir iki kez de odayı kutsadı. Başını yastığa koyarken göğsündeki ağır baskıdan yakındı.[2] İçinde bulunduğu duruma uyan ritüel niteliğindeki birtakım sözlerden sonra "yüreği ona artık acı vermiyordu".[3] Bu kutsal liderin İncil'den okuduğu sözlerle yarattığı doğaüstü güç üzerine bir yığın öykü türetildi.[4] Luther'in nasıl Tanrı'nın aleti gibi çalıştığı, nasıl "mucizeler yarattığı", okuduğu ilahîlerle veya İncil'den alıntılar vasıtasıyla nasıl şeytanla savaştığı, bir defasında dualarının Melanchthon'u nasıl ölümden kurtardığı, okuduğu mezmurların ateşleri söndürdüğü veya okuduğu duaların bir cemaati nasıl yoksulluktan kurtardığı üzerine öyküler anlatıldı.[5] Wittenberg İncilleri, Luther'in basılan sözleri, ilahîleri ve portreleri sayesinde bu kutsal adamın verdiği umutlar Saksonya'daki bu üniversite kasabasından çok uzaklara kadar yayıldı. Sonraki yüzyıllarda her türlü genel ve özel bakışın, okumanın, şarkının ve konuşmanın içine bu kutsal hava sindi, erken modern dünyanın yakasından düşmeyen ölüm ve salgın hastalıklardan korunmaya çalışanların beşiklerine ve ahırlarına bu sözler asıldı.

Tarihçi Bob Scribner, genelleştirilmiş bir Avrupa Protestan kültüründen çok, Almanya'daki bu kendine özgü Lutherci inanışa dayanarak, "Katolik formlarla bağdaştırmacılığın" damgasını vurduğu bir kültürde bazı obje ve öykülerin "dindarlığı,

---

2. *The Last Days of Luther, by Justus Jonas, Michael Coelius, and Others*, çev. ve ed. Martin Ebon (New York, 1970), 68–69, 64–65.

3. *The Last Days of Luther*, 69.

4. R. W. Scribner, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany* (Londra, 1987), 301–354.

5. Irena Backus, *Life Writing in Reformation Europe: Lives of Reformers by Friends, Disciples and Foes* (Aldershot, 2008), 11.

inanç dayanışmasını ve özgüveni beslediği"ni savunuyordu.[6] Yani Scribner, Luther'in 16. yüzyıldan beri aziz ilan edilmek istediğini iddia eden Katolik polemikçileri tekrar etmiyordu.[7] Scribner, Lutherci Reformasyon'un yenilikle geleneği kaynaştırdığına işaret ediyordu. Bugün artık süreklilikle kesintinin kaynaşmasının Lutherci inancın ayrılmaz bir parçası olduğu ve bunun kolektif sözlü, yazılı ve görsel kültürle modern döneme kadar taşındığı kabul edilmektedir.

Bu geleneği homojenleştirmeye çalışmaya da "Katolik" bağlantılarını abartmaya da gerek yoktur. Bunun yerine, çoklu Lutherci ve Protestan inanç kültürlerini, kurucu reformcularının mirasını farklı *toplumsal ortamlarda* seçici biçimde benimseyen ve zaman içinde yeniden biçimlendiren aynı ölçüde çoklu ortaçağ gelenekleriyle bağlantılı olarak yeniden yapılandırmak suretiyle "Katolik" gelenek anlayışının kendi nüanslarını belirlemek gerekmektedir. Ki bu da kayıp, bütüncül bir Katolik kültürün öyküsünden çok olasılıkların ve karşılıkların bir öyküsünü anlatmak anlamına gelmektedir. "Yok edilmiş bir Hristiyanlığın" öyküsü değildir bu.

## PROTESTAN DEĞİŞİMLER

Protestanlığın birtakım köklü değişiklikleri tetiklediğine kuşku yoktur. Bu değişiklikler İncil'in inançtaki merkezi yerine ilişkin iddialardan, halkın kendi dilinden başkasını konuşamayan yahut okuma yazma bilmeyen çoğunluğunun menfaati için kutsal bil-

6. Scribner, *Popular Culture and Popular Movements*, 353.

7. Peter Burschel, "Das Monster. Katholische Luther-Imagination im 16. Jahrhundert", Hans Medick ve Peer Schmidt, ed., *Luther zwischen den Kulturen: Zeitgenossenschaft— Weltwirkung* (Göttingen, 2004), 33–48.

ginin klasik olmayan dillere de aktarılmasını teşvik etmeye kadar uzanmaktaydı. Araf fikri ihtiraslı bir uydurma olarak görülerek kenara atılmıştı. Buna paralel olarak Tanrı'nın inayetine daha fazla vurgu yapılmış, sakrament[8] sayısı yediden üçe (vaftiz, Efkaristiya ve görünür unsurlar olarak günahların itirafı ve Tanrı'nın bu itiraf üzerinden günahları affetmesi) indirilmiş ve Efkaristiyanın din adamı olmayan sıradan insanlara ekmek ve şarap üzerinden (İngiltere'de Madeira veya claret) "iki türde" sunulmasında ısrar edilmişti. Günahlarını itiraf edenlerden bunları tek tek sayması istenmiyordu, tövbenin bir derecesi yoktu ve bir kefaret ödetilmiyordu. Vaaz ve komünyonun kilise hizmetleri arasındaki merkezî önemi artmış ve ayinlerde yerel dilde ilahîlere ağırlık verilmeye başlanmıştı. Evlerde heteroseksüel aile yaşamını teşvik etmek adına kadın ve erkek manastırları ve kardeşlik cemaatleri feshedilmişti. Böylece aşırı büyüyen din adamı sayısı ciddi biçimde düşürülmüştü. Dini öğrenim üniversite eğitimiyle kontrol altına alınmış, eğitimin içeriği ciddi değişimden geçmişti. Protestanlık, papalığı sapkın bir *kurum* olarak görünce, önce kısa bir süre için din adamı olmayanlara inancı yorumlama hakkı tanıdı, sonra da yeni kilise hiyerarşileri önerdi. Bu haklar sadece heteroseksüel erkekler için geçerliydi fakat zaman içinde eğitim, toplumsal arka plana kıyasla daha fazla önem kazandı. Ayrıca okul ve üniversite sayısının artması alt orta sınıflar arasında da yukarı doğru bir toplumsal hareketliliğin önünü açtı. Yüksek rütbeli din adamları artık Roma tarafından atanmıyordu ama ilahiyatçı olmaları gerekiyordu. Tatil günleri Pazar günüyle ve bazı önemli bayramlarla sınırlanırken, hac yolculukları ve dinî geçit törenleri kaldırıldı. Aynı şekilde günahların kilise tarafından bağışlanması

---

* Hristiyanlıkta Tanrı'nın aktif olarak yer aldığına inanılan kutsal ayinlere verilen ad –çn.

veya azizlik mertebesi uygulamalarına son verildi. Dini mülkler seküler otoritelere devredildi. Bazı bölgelerde kilise mahkemelerinin yetkileri daraltıldı. Böylece erken modern devlet oluşumu sürecinde seküler iktidarın merkezî gücü arttı.

Bütün bu değişikliklere rağmen Protestanlığı daha modern ve bireye daha ağırlık veren, gelişmiş Avrupa uygarlığını geçmişten ayırıp kesin bir şekilde koparan, özgürleştirici bir inanç olarak görmek doğru olmayacaktır. Leopold von Ranke'nin (1795-1886) 1854 yılındaki "İsviçre ve Almanya'da gelişen Protestanlık" ile "Güney milletleri ve daha az gelişmiş ülkelerdeki Protestanlığın" birbirinden farklı olduğu görüşü, birçok yazarın hâlâ derin bir duygusallık beslediği ve Batı uygarlığında bir dönüm noktası olarak gördüğü bu hareket hakkındaki tarihsel gerçekliği çarpıtan bir şovenizmin tanıklığıdır. Ranke'ye göre Reformasyon, Alman milletinin vahyi yeniden eski saflığına kavuşturma çabasından başka bir şey değildi.[9] Bundan otuz yıl sonra, yani 1883'te Pensilvanyalı bir pastör Luther'in 400. doğum yıl dönümü nedeniyle şöyle diyordu: "Almanya'dan bir Luther çıkmasaydı, Amerika'da bir Washington olmazdı."[10]

Günümüz araştırmacıları Reformasyon'u modernleşme yolunda önemli bir sıçrama taşı olarak görmektedir. Bu ve benzeri düz anlatımlara artık fazla yüz vermemektedir. Bugünün araştırma anlayışının temel kaygısı erken modern dönemde Protestan olmanın nasıl bir şey olduğuna ışık tutan deneyimler yelpazesini ve fikirleri daha iyi anlamaktır. Kısaca ve kavramsal

9. Leopold von Ranke, *Über die Epochen der Neueren Geschichte* (Darmstadt, 1959), 102.

10. Thomas A. Brady, Jr, *German Histories in the Age of Reformations, 1400–1650* (Cambridge, 2009), 3 ve şu eserdeki katkısı: *German History*, "Forum Anniversaries", 32(1) (2014), 89; Reformasyon yorumlarına dair mükemmel bir rehber için bkz. C. Scott Dixon, *Contesting the Reformation* (Oxford, 2012).

terimlerle ifade edecek olursak, (belli aktörlerin dinî belli bağlamlarda nasıl yaşadığını araştırmak suretiyle) ilişkisel, (birden fazla ve birbirine zıt sonuçlar çıkabileceğini varsaymak suretiyle) belirsizlik kavramlarıyla, (tek taraflı kısıtlayıcı bir yaşam şekillendiren belirlenmiş formlardan çok) yükselen ve oluşan olasılıklar kavramını ve insan olmanın tensel, duygusal, duyusal, maddi ve edimsel boyutlarını ele almaktadır. Bu boyutlar (dindar insanı sadece rasyonel ve bilişsel düşüncenin metin dili üzerinden ifade edildiği şekliyle analiz etmek yerine) hayalî ve sezgisel boyutuyla ele alan biçimleri de kapsamaktadır.[11] Bu bölüm mevcut araştırmaların bu kategorilere uygulanış biçimlerini incelemektedir.

## DİNİN TANIMI

"Din" kavramı genelde tarihsel bir bağlama oturtulur ve çoğu zaman siyasal bir çerçevede kullanılır. Ben inanç kaynaklı değerlerden ve milliyetçi yorumlardan kaçınmak için daha çok antropolojik ve sosyolojik bir çerçeveye oturan şöyle bir tanımlama öneriyorum: Dinler, kültürün doğaüstü olarak gördüğü şeyi kendine özgü yöntemlerle araştırma şeklidir. Belli bir dinin belli bir zamanda neye ilgi duyduğunu temel insani kaygılar belirler. Uzun bir liste oluşturan bu kaygılar, insani kaygıları olduğu kadar umutları da içeren yoğun düşünsel ve duygusal dışavurumlar olarak dinin ne kadar karmaşık olduğunun bir göstergesidir. Din çoğu zaman kutsal metinlerin rolüne ve yorumlanmasına, kötülüğe ve kötülükten korunmaya, günahın tanımına, kefaret ve bağışlanma biçimlerine; saf olanla olmayan, alametlerle "gerçek"

11. Bu yaklaşımlar konusunda giriş niteliğinde bir çalışma için bkz. Henrietta L. Moore, *Still Life: Hopes, Desire and Satisfactions* (Cambridge, 2011).

arasındaki farklara, kutsal yerlere, atalara, cinsiyete, cinselliğe, vücut sıvılarına, kozmosa, hava olgusuna, bitkilere, ilahî düzenin veya düzensizliğin işaretleri olarak taşlara veya hayvanlara, insanın içindeki ilahî varlığa ve dolayısıyla aşkınlığa, kutsal kabul edilen yerlere ve araçlara, dünyevîliğe, kurtuluş garantisine, dinle toplumsal ahlak arasındaki ilişkiye ve diğer inançlarla ilişkilere dair soruları da içerir. Tarihçiler bu çoklu kaygıların zaman içinde entelektüel tartışmalarla ve somut uygulamalarla nasıl işlenip yenilendiğini, bu tartışmaların o süreçler üzerindeki etkilerini ve toplumları nasıl şekillendirdiğini ortaya koyarlar.[12]

Yaşanan dine gösterilen bu ilgi 1970'lerden beri süregelen temel bir tarihsel değişiklikle bağlantılıdır. Bilim adamları bu tarihten beri Protestanlığın sıradan Protestanlar için gündelik hayatta ne anlama geldiğini anlamaya çalışmaktadır. İnananlar artık pasif öğreti alıcıları olarak değil, dinî kaynaklara çeşitli şekillerde tepki verip biçimlendiren ve hibrit kimlikler oluşturabilen kültürel aracılar olarak görülmektedir.[13] İlk olarak sıradan erkek ve kadınların 1525 Alman Köylü Savaşları'ndaki ve Fransız Din Savaşları'nın en şiddetli anlarındaki yerini araştıran çalışmalardan esinlenen bu bakış açıları, kısa bir süre sonra yerel pastörler ve okul yöneticileriyle, kiliseyle, sivil ve devlet otoriteleriyle karşılıklı etkileşim içindeki kasaba ve köylerin, dinî sıradan yaşamın gündelik sorunları ve rutin ritimleri çerçevesinde nasıl anlamlandırdıklarını sorgulamaya doğru genişlemiştir. Bu da nihayet tarihçileri sadece dinî başkaldırının ilk evrelerine veya reformun uygulama biçimlerine bakmaya değil, 15. yüzyılla 18. yüzyıl ara-

---

12. Almanya'da Reformasyon hakkında öncü bir çalışma için bkz. Bob Scribner, "Cosmic Order and Daily Life: Sacred and Secular in Pre-Industrial German Society", *Scribner, Popular Culture*, 1–16.

13. Geniş kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Miri Rubin, "Religion", Ulinka Rublack, ed., *A Concise Companion to History* (Oxford, 2011), 317–332.

sında meydana gelen uzun vadeli dönüşümlerin izini sürmeye itmiştir.[14] Toplum ve kültür tarihçilerinin teolojik içerikleri ve kilise politikalarını görmezden geldiği şeklindeki iddialara rağmen, kilise ve seküler politikalardan sıradan insanların dinî uygulamalarına, hayırseverlikle ilgili düzenlemelere, hukuk mahkemelerine, üniversite tartışmalarına ve devletin mikrokozmosu olarak aile hayatına kadar birçok faktörü bir araya getirmek, belli dinî kaygıların çıkış ve giderilme biçimlerini açıklamak için birçok çalışma yapılmıştır. Farklı din uzmanlarıyla toplumsal grupların da dâhil edildiği bu araştırmalar, yeni bir düşünce tarihi anlayışının da yardımıyla, bu grupların "kendi hayat şartlarını ve durumlarını hem düşünsel hem duygusal olarak nasıl değerlendirdiklerini de" ortaya koymaktadır.[15]

Böyle bir yaklaşım, inananların kendilerini dünyada Tanrı'yla ilişkileri çerçevesinde konumlandırma biçimleri ile dinî kimlikleri arasında bir bağlantı olduğunu göstermektedir.

---

14. Peter Blickle ve doktora öğrencilerinin Köylü Savaşları üzerindeki çalışmaları hayli önemlidir; İngilizcedeki en iyi değerlendirme için bkz. Tom Scott, "The Peasants' War: A Historiographical Review", *Historical Journal*, 22 (1979), 693–720, 953–974; Alman reformunu yerel cemaat araştırmalarıyla birleştiren ilk tarihçilerden biri David W. Sabean, *Power in the Blood* idi. Natalie Zemon Davis'in yaptığı Fransa araştırmaları özellikle Lyon gibi büyük şehirlere odaklanmaktaydı, ancak bu araştırmalar aynı zamanda şiddet, zaman kavramları veya cinsiyet gibi temalara yönelik araştırmalarda da öncü niteliktedir. Doğu Avrupa hakkındaki öncü bir araştırma için bkz. Maria Crâciun ve Ovidiu Ghitta, ed., *Church and Society in Central and Eastern Europe* (Cluj, 1998).

15. Heiko A. Oberman, *The Reformation: Roots and Ramifications*, çev. Andrew Colin Gow (Grand Rapids, 1994), 1.
Caroline Walker Bynum'un çalışmasında bu bütüncül yaklaşımını görmek mümkündür. Bkz. *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond* (Philadelphia, 2007), xvii ve 250; aynı zamanda bkz. Matthew Milner, *The Senses and the English Reformation* (Aldershot, 2011); Wietse de Boer ve Christine Goettler, ed., *Religion and the Senses in Early Modern Europe* (Leiden, 2013).

Luther'in ölümü örneğinin de gösterdiği gibi, bu dinî kimlikler tipik biçimde fiziksel ve düşünsel dinî benliği de içermektedir. Dolayısıyla duyuların ve bedenin farklı Protestan geleneklerinin nasıl birer parçası olduğu konusunu yeniden değerlendirmek gerekmektedir. Bu da belli değerlendirme ağları, kurumlar ve iletişim araçları üzerinden tarihsel bir bağlama oturtulan ve semboller ve imgelerle karşılıklı etkileşimleri çerçevesinde geniş bir Protestan spektrum içinde yürütülen tanrısal olanın ve kötünün doğasına dair araştırmaların farklılığını göstermektedir.

Burada "ağ" terimi, varsayılan daha geniş uzlaşma grupları içinde aşırı uyum ve devamlılığı ima eden klasik "cemaat" kavramından daha uygun görünmektedir. Örneğin Anabaptistlere duyulan ilgi, çokluğun ağır bastığı yerlerde ortak normlara odaklanmanın anlamsız olduğunu göstermektedir. Strasbourglu kadın reformcu Katharina Schütz Zell, alışılmış şekilde, Caspar Schwenkfeld adlı bir adamın takipçisi olarak bilinmekteydi. Oysa Reformasyon hareketinin ilk dönemlerinde birçok sıradan insanın da böyle olduğu ortaya çıkmıştır. Katharina Schütz Zell herhangi bir lidere bağlanmaya çalışmak yerine, kendini İncil'i araştırıp manevî hakikati açıklamaya adamıştı.[16] Müzik tarihçileri bizlere birçok Protestanın kilise müziği dışında çok sesliliğe de büyük ilgili duyduğunu söylemektedir. Örneğin Saksonyalı Lutherci August, uluslararası bir üne kavuşan ünlü Katolik besteci Orlando di Lasso'yu

16. Genel olarak Anabaptistler konusunda bkz. James M. Stayer, "The Radical Reformation", T. A. Brady, H. A. Oberman ve J. D. Tracy, ed., *Handbook of European History, 1400–1600* (Leiden, 1995), cilt 2, 249–282; ve özellikle A. Schubert, A. v. Schlachta ve M. Driedger, ed., *Boundaries of Anabaptism: Neue Forschungen* (Gütersloh, 2009); Schütz-Zell için bkz. Elsie Anne McKee, "Katharina Schütz Zell and Caspar Schwenkfeld: A Reassessment of their Relationship", *Archive for Reformation History*, 92 (2006), 83–105.

(1532-94) Dresden sarayında müzik yapmaya davet etmişti. Bu tür müzikseverler hamilik, müzik aleti çalma, şarkı söyleme, kitap alma ve mektuplaşma gibi faaliyetler üzerinden kendi ağlarını oluşturmuşlardı. Diğer tarihçiler giderek artan bir şekilde inançtaki belirsizlik alanlarına ve inanç ortodoksisi taleplerinin belli durumsal bağlamlar ve oyuncularla olan bağlantısının boyutlarına dikkat çekmektedir. Bu tarihçiler neyin, ne zaman, nerede ve kimler tarafından inanç farklılığı veya farksızlığı olarak görüldüğünü ve bunların nasıl önem kazandığını anlamaya çalışmaktadır. Mezhepsel farklılaşmalardaki artışın aralıksız bir kültürel farklılaşma üretme ve yeniden üretme sürecinde yeni ortodoksi ve heterodoksi kavramsallaştırmalarına yol açtığı görülmektedir.[17] Bu durum Polonya'yla Osmanlı İmparatorluğu'na sınırdaş olan ve 1568'de resmî olarak Anti-Triniteryen, Kalvinist, Lutherci ve Katolik olarak nitelenen Transilvanya'yla ilgili yeni bir araştırmanın bulgularına bir anlam kazandırmaktadır. Bu araştırma, "ana hareketlerin içindeki mezhepsel farklılaşma dönemlerinde" gelişen bölgedeki "iç çoğulculuğa" dikkat çekmektedir.[18]

---

17. *Tagungsbericht Konfessionelle Ambiguität—Uneinigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, 2010, http://hsozkult.geschichte.huberlin.de/tagungsberichte/id=3349 (giriş tarihi 28 Nisan 2014).

18. Ayrıca şunu ortaya koymaktadır: "Bölgede mezhepsel ayrışma ve tartışma süreçlerinin özellikle mezhepsel konsolidasyon döneminin başlarında hayli yaygın olduğu görülmektedir. Lutherciler arasında görülen çok iyi belgelenmiş bir gizli Kalvinizm vakasıyla Antitriniteryen hareket içindeki bir Mesih'e ibadeti reddetme vakası buna örnektir", István Keul, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe: Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporate Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691)* (Leiden, 2009), 5.

Dinî tartışma ve uygulamalarla, varoluş ve kurtuluş anlayışının altında yatan varsayımlara yapılan bu yeni vurgu geçmiş ve mevcut dünya dinleri arasında karşılaştırmalı bir araştırma yapmayı kolaylaştırmaktadır. Protestanlık erken modern Avrupa tarihinin öyküsü içinde donmuş bir şey değildir – Asya'da, Afrika'da, Birleşik Devletler'de ve Latin Amerika'da sayısız Protestanlık türü ve bol miktarda da taraftarı vardır. Örneğin 1965 ile 2000 yılları arasında Afrika'da Protestan sayısı 21 milyondan 110 milyona yükselmiştir. *Sunday Times* "bugün ortalama bir Anglikanın 24 yaşında bir Afrikalı kadın" olduğunu yazarken, yeniden doğan Afrikalılar aşırı liberal Hristiyanları "güya din değiştirmekten" kurtarmak için Batıda misyonerlik yapmaktadır.[19] Yaratılışçı hareketler Amerika Birleşik Devletleri'nde her geçen gün daha etkili olmaktadır. Avrupa Protestanlığını, dünya Hristiyanlığına örnek olacak kadar homojen bir "saf" köken ve özgünlük noktası olarak görmek anlamlı değildir. "Gelenek" ve "modernite" bir kez daha ikili kategoriler üretmekte başarısız olmuştur.

Avrupa tarihini bu geniş, merkezîlikten uzak küresel perspektifte telakki etmek ve Reformasyon'dan bugüne kadarki Protestanlığı kesintili, koşullara göre değişebilen, birbirinden çok farklı coğrafyalara seslenebilen, farklı devlet ve kilise ittifaklarını, yarı-kiliseleri, farklı tabiyet biçimlerini, iç hiyerarşileri, inançlar arası ilişkileri, bilime karşı alınan tutumları veya toplumsal eşitsizlik ve etnik politika gibi konulardaki ahlakî söylemleri destekleyen bir din olarak görmek daha doğru olacaktır.[20] Protestanlık,

19. David Maxwell, "Post-Colonial Christianity in Africa", Hugh McLeod, ed., *Cambridge History of Christianity*, cilt 9 (Cambridge, 2006), 401, 403, 421.

20. Erken modern Avrupa'daki çeşitlilik, Wolfgang Reinhard ve Heinz Schlling'in ortaya attığı "mezhepleşme" [İng. *Confessionalization*; Alm.

Reformasyon'dan beri sık sık kendi günah ve şeytanlaştırma anlayışlarını empoze etmeye çalışmış, örneğin hastalıkları veya farklı zihinsel durumları günahkârlıkla açıklamış, bedenin ve zihnin şeytan tarafından kontrol altına alınarak çürümeye açık hâle geldiğini vaaz etmiştir. Protestanlığın diğer bir daimi karakteristik özelliği, Kutsal Kitap'ın içeriğiyle ve "Kutsal Ruh'un bahşettiği" vahiyden haber verme yeteneği sayesinde dinî uzmanlık otoritesine sahip olan kişilerle ilgili duygusal boyutu da olan tezleriydi. Bu tezler ilahî olanın insan bedeninde ve zihninde nasıl deneyimlendiği sorusuna da cevap aramaktadır. Protestanlık genellikle aile hayatı, hayat döngüsü, sağlık ve çalışmayla ilgili kaygıları manevî yoldan rahatlatma çabası doğrultusunda ibadet ve müziğe yaptığı vurguyla dikkat çekmiştir. Nihayet Protestanlar, yerlerinden edilme veya ölüm gibi baskılara tekrar tekrar göğüs germişlerdir ki inançlarını şekillendiren ayırt edici olgulardan birisi de budur.

Bu bakış açıları da farklı dinî ve din dışı geçmişleri olan Reformasyon çalışmış araştırmacı ve öğrencilerin, doğaüstüne yoğun bir şekilde eğilmek suretiyle Avrupa toplumunun 16. ve 17. yüzyıllarda yaşadığı tartışmalar, ikilemler ve gerginlikleri daha sağlıklı yorumlamasını sağlamaktadır. Protestan Reformasyonu bütün bu çeşitliliği ve önemli "radikal" kanatlarıyla Avrupa'daki ve dünyanın birçok yerindeki uzun süreli tarihsel dönüşümlerden biri olarak görülmelidir. Dolayısıyla, Protestanlığın erken modern dönemdeki imkânlarını ve zamanımıza bıraktığı bazen esin bazen acı veren mirası anlayabilmek için Protestanlığın sıra dışı dinamiklerini de mümkün olduğunca doğru anlamamız gerekmektedir.

---

*Konfessionalisierung*] tezinin neden çoğu araştırmacılar tarafından kullanışlı görülmediğini açıklamaktadır.

Hristiyanlık ilk olarak Orta Doğu'da ortaya çıktı. Sonra Doğu'ya ve Roma İmparatorluğu'na, özellikle de Roma hâkimiyetindeki Kuzey Afrika'ya doğru yayıldı. Hristiyanlığın en önemli isimlerinden biri, bu dinin bir devlet dinine dönüştüğü 4. yüzyılın sonlarında bugünkü Cezayir topraklarındaki Hippo'da piskopos olan Aziz Augustinus (396-430) idi.[21] Etiyopya, Ortaçağ boyunca Hristiyan kimliğini korurken, Avrupa'nın tamamı da bu dönemde yavaş yavaş Hristiyanlaşmıştı. İlk ve kalıcı bölünme Doğu Ortodoksluğuyla Roma Katolikliğinin ayrıldığı 11. yüzyılda ortaya çıktı. Avrasyalı Doğu Ortodoks Hristiyanları Balkanlar'da, Rusya'da ve Yunan takımadalarında yaşamaktaydı. Batı'da birbirini izleyen hareketler Roma Kilisesi'ni oldukça zorladı. 12. yüzyılın Waldensiyalıları papalığın karşı karşıya kaldığı en büyük "sapkınlıklardan" birini yarattı. Ayrıca Papalık bu harekete karşı kendi ortodoksi anlayışını oluşturdu. 13. yüzyılda tartışmalı evlilikler, gayrimeşrular veya sapkınlıklar gibi zorlu legal sorunlara karşı bütün Hristiyan diyakozluklarında uygulanacak ve bir kılavuz oluşturacak kanon yasalar belirlendi. Papalar, bu kanon yasalara rağmen, yine de binlerce dilekçe yanıtladı ve muafiyetler yoluyla gücü elinde tutmaya devam etti. Engizisyon sapkınlıklara bakıyordu. 13. yüzyıl Engizisyon'un faaliyetlerinin doruk noktasına çıktığı bir dönem oldu.[22] 14. yüzyılda Oxfordlu alim John Wycliffe (1330-84) papalığın otoritesini ve özellikle de kutsal bil-

21. Afrika bağlantıları için bkz. David Maxwell, "Christianity", John Parker ve Richard Reid, ed., *The Oxford Handbook of African History* (Oxford, yakında yayımlanacak). Martin Lutler'in İncil dışında en fazla etkilendiği kaynak Augustinus'un yazılarıdır.

22. John H. Arnold, "Catholic Reformations: A Medieval Perspective", A. Bamji, G. Janssen ve M. Laven, ed., *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation* (Farnham, 2013), 423, 427, 429.

giyi belirleme yetkisini sorguladı. Wycliffe günah çıkarma, hac ve azizler kültü yaratma gibi uygulamalara karşı İncil'in otoritesini savunuyordu. Fikirleri, 1415 yılında Konstanz Konseyi tarafından sapkın ilan edilerek yakılan genç Praglı vaiz Jean Hus (tahmini 1370-1415) gibi isimleri etkiledi. Hus, Batı Avrupa'da Roma Katolikliğinden farklı bir kitlesel Hristiyan inanç hareketi yarattı. Bu hareket din adamlarının hâkimiyetine meydan okuyor, komünyon ayinlerinde sadece din adamlarının değil bütün sıradan insanların İsa'nın kanından içebileceğini savunuyordu.

Husçular hareketinin yarattığı canlılık 15. yüzyılda dinî gerilemenin değil, aksine inanç yoğunlaşmasının bir göstergesiydi. Avrupa'da bu canlanma kendini din adamı olmayan bazı kişilerin daha fazla günah çıkartmaya yönelmesi, değerli ikonalara olan ilginin ve hac yolculuklarının artması şeklinde dışa vurdu ve Kilise ile yerel yöneticiler de daha fazla güç elde etmek ve kendi kutsiyet iddialarını meşrulaştırmak adına bu eğilimden fazlasıyla yararlandı. Efkaristik varlıkla ilgili tartışmalar büyük ruhanî endişeler doğurdu. Bu endişeler 17. yüzyıldaki yeniden dirilişte İsa'nın kanının da göğe yükselip yükselmediğiyle ilgili teolojik tartışmalara kadar uzandı. Her yer ilk şehitleri ve parçalanmış bedenleri tasvir eden ikonolarla doldu. Ölüme ve çürümeye giderek artan bir şekilde ahlakî yozlaşmanın işaretleri olarak bakılmaya başlandı. 15. yüzyılın en dikkat çeken yanlarından biri Kilise'deki "kan tartışmaları" ve Kuzey Avrupa'da kutsal kanın inancın "çok önemli" bir kıstası kabul edilmesiydi.[23]

Son dönem tarihçileri dinî yaşamın kültürel biçimlerini tanımlamak için kullanılan "duyusal" veya "dışavurumcu" gibi kategorileri reddetmekte, bunları salt tanımlamaya yönelik ve insani konular için aşırı geniş tanımlar olarak görmektedir.

23. Bynum, *Holy Blood*, 112.

Örneğin Caroline Walker Bynum, Ortaçağ'ın geç dönemlerinde kutsal kana gösterilen bu ilgiyi bir dizi özgün ekonomik, bilimsel, sanatsal, inançsal ve teolojik unsurun *bileşimi* üzerinden ve "temel ama tarihsel açıdan rastlantısal bir hayat ve ölüm -ve bunların arkasında yatan değişim ve hayatta kalma- anlayışıyla bağlantılı olarak okumak gerektiğini yazmıştı.[24] Burada bahsedilen psikolojik açıdan tuhaf olan şiddet düşkünlüğü değil kurtuluş umutlarıydı. Bu düşünceler "bir acı ve zafer kaleydoskopu" aracılığıyla eşi görülmemiş bir duygusal dışavurum kazandı. Bir vaiz, cemaatini yüzlerine İsa'nın kanının sıçrayacağı hikayeleriyle korkutuyordu.[25] İşlenen günahtan dolayı kadınların kendilerini kamçılayarak cezalandırması veya kamçıyla meditasyon yapması moda olmuştu.

Bu mekanizmaları zihinsel anormallik kabul etmek gibi indirgemeci bir yaklaşımdan kaçınmak gerektiği açık olsa da, dinî kültürlerin bilişselliği nasıl şekillendirdiği ve suç kategorileri yaratıp ona böylesine gerçekçi bir içsel güç ödünç vererek nasıl belli duygusal rejimler yarattığı sorusu hâlâ cevap beklemektedir. Bu tür duygu kültürlerinde sınırlamalara yapılan aşırı vurgu, Tanrı'nın evanjelik inananlara gösterdiği lütuf aracılığıyla "iyi ameller" gerçekleştirmenin gerekliliğine karşı çıkan ilk Reformasyon mesajının nasıl iç "özgürlük" vaat ettiğini de açıklamaktadır. Aynı zamanda Reformasyon hareketinde kanın saflaştırıcı gücünü ve saf bir dinî deneyim olarak acı çekme konusundaki ısrarı temsil eden metaforların ve ikonografilerin sürekliliğini de açıklamaktadır.

Geç ortaçağ ve erken modern toplumlarda insanlar dinî fikirlerle esas olarak vaazlar üzerinden tanışıyordu. Vaaz sadece

24. Bynum, *Holy Blood*, xvii.
25. Bynum, *Holy Blood*, 15.

kiliselerde değil, ilginç gezgin karakterler eliyle pazar yerlerinde de verilebiliyordu. Susan Karant-Nunn'ın da gösterdiği üzere, geç ortaçağ vaazları ve oyunları izleyicinin tövbe etmesini ve ağlamasını teşvik etmek için daha çok *Tutku* üzerinde odaklanıyordu. Nitekim Paul Wann'ın 1460 yılında Passau'da yapılan Kutsal Hafta kutlamaları sırasında İsa'nın derisine, etine ve kemiklerine batan çivinin sesine odaklanıp seyirciyi "kanın korkuyla yüreğine çekilişini ve bedenindeki bütün sinirleri şok edişini" hayal etmeye zorladığında yaptığı şey tam olarak buydu. Kalp bütün duyguların merkezi olarak görülüyor, dolayısıyla günahkâr bir insanın kalbinin tembel, karanlık ve soğuk olduğu düşünülüyordu. Dolayısıyla Geç Ortaçağ'da duygusal dindarlık empati, sevgi, canlılık ve aritmetik beceri yaratıyordu: İsa'dan tam 97.035 damla kan damlarken, azizlerin duyduğu kalp vuruşları yuvarlak sayılardaydı.[26] Bazı yerlerde toplanan kutsal kalıntıların sayısı on binleri buluyordu. Wittenberg'te Bilge Frederick her yıl Ruhlar Günü'nde 19.000'e yakın kutsal kalıntı sergiliyordu, hatta bunların basılı bir kataloğu bile hazırlanmıştı.

15. yüzyılın ortalarından itibaren giderek yaygınlaşan basılı malzemenin ağırlıklı bir kısmı dinî yayınlardı. İbadetle ilgili ve özellikle de resimli yayınlara ek olarak inançla ilgili eleştiriler ve din adamları arasındaki tartışmalar da artık her yere ulaşıyordu. Tartışmalar genelde Kilise'nin ilk dönemlerinde çokça gündeme gelen konularla ilgiliydi. Bu tartışmalar Eski ve Yeni Ahit şeklinde ikiye bölünmüş bir metne dayanan, inançla ilgili hayli karmaşık konulardan, Bakire Meryem'in sıra dışı öyküsüne, oğlu İsa'nın Tanrı-İnsan olarak yeniden dünyaya gelişine, ölümün yol açtığı hayata, ekmeğin İsa'nın bedeni ve şarabın kanı olduğuna, işlenen

26. Susan Karant-Nunn, *The Reformation of Feeling: Shaping Religious Emotion in Early Modern Germany* (Oxford, 2010), 24.

günahların dünyevî ve ahiri hayatta cezalandırılması gerektiğine ve kefarete dair konulara kadar uzanabiliyordu. Ayrıca ibadetle ilgili konularda büyük görüş ayrılıkları vardı. Bazı ilahiyatçılar görsel faaliyete (görmeye) dayanan ibadet biçimlerinin sadece "dışsal" olduğunu, anlamlı tefekkürü ihmal ettiğini savunuyor, dinî kalıntıların hiçbir kutsiyeti bulunmadığını düşünüyordu. Diğerleri parçaların neyi temsil ediyorsa öyle *var olduğunu*; örneğin İsa'nın bir bütün olarak, süreğen ve ebediyen var olduğunu savunuyorlardı.[27]

Sonuç olarak tarihçiler bugün kurtarıcı, kutsal olguların görülüp görülemeyeceği veya nasıl görülmesi gerektiği konusunda aynı grubun üyeleri arasında ve hatta *aynı kişinin* içinde bile belirsizlikler olduğuna dikkat çekmektedir. Bu da eğitimli ruhanî elitle "batıl inanç sahibi kitleler" arasında açık bir farklılık bulunduğu fikrini çürütmektedir. Görünüşteki bu karmaşık yaklaşımlar yaşanan ikilemlerin bir sonucuydu. Örneğin Nicolas Cusanus 1451'de bir bildiri yayınlayarak İsa'nın kanının bulunduğu topraklara hac ziyareti yapılmasına karşı çıkarken, kan lekelerinden dolayı kısmen kutsal kabul edilen ve bozulmadığı düşünülen kan lekelerinin bulunduğu Andechs Manastırı'ndaki mucizevi eşyalara hac ziyareti yapılmasını onaylıyordu.[28]

Bütün bunlar geç Ortaçağ'ın Hristiyanlarının hayatlarını inanılmaz bir şekilde karmaşıklaştırıyor ve Kilise'yi çelişkili davrandığı şeklindeki eleştirilere açık hâle getiriyordu. Bu çelişki gibi görünen farklı uygulamalar özellikle birbirinden farklı düşüncelere sahip din adamlarının, cemaatlerin, manastırların ve mezheplerin bir arada bulunduğu büyük şehirlerde dikkat çekiyordu.

---

27. Caroline W. Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* (New York, 1991).

28. Caroline W. Bynum, *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe* (New York, 2011).

Geç Ortaçağ'daki bu tip eleştiriler seküler hükümdarlarla sivil otoritelerin Kiliseyle rekabet ettiği ve Kilisenin ayrıcalıklarını sınırlamaya çalıştığı yerlerde daha da önem kazanıyordu. 15. yüzyılda sivil otoriteyle devlet otoritesinin giderek güçlenmesiyle birlikte kilise otoritesiyle sürtüşmeler de arttı. Şehirlerde dinî gerekçelerle evlenmeyen din adamlarına ve genelevlere karşı giderek artan bir rahatsızlık vardı. Hatta bu yüzden yetişkinlerin evlenerek aile hayatı kurmasına yönelik baskılar artmaktaydı. Aynı şekilde kentsel reform hareketleri din adamlarının daha eğitimli olmasını gerektiriyor, din adamlarından "saf İncil öğretisine eklemeler yapmamaları" bekleniyordu, çünkü ilave edilen her söz farklı Avrupa şehirlerinde farklı şekillerde yorumlanıyordu. Temel taleplere fahişeliğin yeniden düzenlenmesi, inanç zayıflığı ve vatandaşlar arasında ekonomik adalete odaklanma gibi talepler eklendi. Thomas Brady'nin haklı olarak belirttiği gibi, popüler reform hareketleri en fazla desteği gücün yoğun bir şekilde yerelleştiği ve merkezî otoritenin zayıf olduğu Almanya ve İsviçre gibi yerlerle bu bölgelerin büyük şehirlerinde buldu.[29]

Ayrıca Kilise konsey hareketleri vasıtasıyla üst düzeyde bir dizi kurumsal reform deneyinden geçti. Ancak Genel Konseyler aracılığıyla reform niteliğinde bir karar alma süreci veya uygun yüksek katılım süreçleri oluşturulamadı (bkz. David J. Collins, 20. Bölüm). 16. yüzyılın başlarında papalık otoritesiyle Roma'nın merkezî ruhanî rolü tekrar ağırlık kazandı ve bu kuruma yöneltilen eleştiriler ve güvenilir reform mekanizmaları oluşturma çağrıları bir kez daha cevapsız kaldı. Birçok insana göre Aziz Petrus Bazilikası'nın Papa II. Julius döneminde yeniden inşası papalığın yeniden güçlenmesinin önemli bir sembolüydü. Julius'a yöneltilen "savaşçı papa" eleştirileri, soyluların

29. Brady, *German Histories*, 4.

hem Hristiyanca bir tevazu hem de şövalye ruhu sergilemesini bekleyen erkek aristokrat elitlerden geliyordu. Bu arada keşişler sık sık cahil, tembel ve şehvet düşkünü insanlar olarak küçümseniyordu. Köylülerle zanaatkâr ailelerin hayatları ardı arkası kesilmeyen hamileliklerle, sık sık yaşanan anne-çocuk ölümleri ve aşırı çalışma nedeniyle cehennem azabına dönüşüyordu. Dolayısıyla ahlaksız keşişler Avrupa'daki bazı manastırlardaki değişim uygulamalarının ön cephesinde yer alan reformcu din adamları tarafından sorumsuz erkekliğin sembolü olarak görülüyordu.

Nihayetinde, bu gelişmeleri, inancı ruhanî mevki ve hiyerarşiden ayıran tezler takip etti. Luther'in hocası Johannes von Staupitz 1517 yılında verdiği bir vaazda, "bazen kadife bir elbisenin altında bir rahip cübbesinin altında olduğundan daha fazla erdem, daha fazla tefekkür ve daha fazla ilahî etki olduğunu" söylemişti.[30] Modern İbadet Hareketi'nde tefekküre ve içtenliğe yapılan vurgu öne çıkıyor, din adamı olmayan takipçiler özellikle Thomas a Kempis'in popüler öğretilerinin peşinden gidiyordu. Ama daha kutsal bir hayatın ve insanın kendini bayağı faaliyetlerden uzak tutmasının mümkün olduğu fikri de akılların hep bir kenarında duruyordu. Martin Luther ise aksine, din adamlarıyla din adamı olmayan sıradan insanlar arasında manevî eşitlik olduğunu düşünmeye ve bir Hristiyanın hayatının kundak bezi sarmaktan bira yapmaya kadar değişen dünyevî görev ve zorluklarla dolu ev ve aile yaşamı içinde geçmesi gerektiğini savunmaya başlamıştı. Staupitz'in o meşhur vaazını verdiği yıl, kardeş Martin de *Luther* -bizzat papalığın kendisinin şeytani olduğunu

30. Berndt Hamm, "Normative Zentrierung städtischer Religiosität zwischen 1450 und 1550", Thomas Max Safely, ed., *Ad historiam humanam: Aufsätze für Hans-Christoph Rublack* (Epfendorf, 2005), 65; Hamm, *Samtschaube* terimini yanlış yorumlamıştır.

söyleme cüretinde bulunan zayıf ve dazlak alim- olmaya başlayacaktı.

## DİN DEĞİŞTİRME, MANEVÎ ÇİLE VE ŞEHİTLİK

Luther gibi kişiler nasıl evanjelik bir inanca geçip bunu dramatize eden anlatılar geliştirebiliyorlardı? Reformcular bu ihtidayı hakikat arayışında gönüllü bir inanç değişimi olarak görüyorlardı. İhtida tıpkı Aziz Pavlus'un Şam yolunda yaşadığı gibi ilahî bir çağrıyla bağlantılı olabiliyordu, ama ifadesini daima biyografik anlatılara da yansıyan yenilenme söylemlerinde buluyordu.[31] İhtida uzun bir manevî sürecin sonucu olabildiği gibi, büyük bir etkinin, örneğin âni ve dramatik bir değişimin veya ikisinin bileşiminin bir sonucu da olabiliyordu.

Martin Luther bu konuda iyi bir örnektir. Luther bir din adamı olma kararını ilahî bir müdahale sonunda aldığını söylüyordu. Toplumsal merdivenin basamaklarını hızla tırmanan babası onun hukuk okumasını isterken Luther, öğrencilik döneminde tanık olduğu gök gürültülü bir fırtınadan dehşete düşerek Azize Anne'den yardım istemiş ve kendisini esirgemesi hâlinde keşiş olmaya söz vermişti. 21 yaşındaki Luther, Erfurt manastırına girmişti. Artık ikinci dinî değişime giden gerçek ve son derece sancılı manevî süreç başlamıştı. Luther, anlatısında gerçek inanca ulaşmanın son derece zor olduğunu ve bu inancın yürekten hissedilen manevî imtihanlar ve çilelerin -*Anfechtungten*- ardından Kutsal Ruh tarafından tekrar tekrar bahşedilmesi gerektiğini söylüyordu. İlahî lütufa kavuşabilmek için çile çekmek Luther'in

31. Ute Lotz-Heumann, Jan-Friedrich Mißfelder ve Matthias Pohlig, ed., *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit* (Gütersloh, 2007).

teolojisinin önemli bir kategorisi olacaktı.[32] Bu ikinci yıkıcı değişimden sonra bu dünyada dinî hayatın manastır duvarları dışında yaşanması gerektiğini düşünmeye başladı.

Sonuç olarak Luther, manastırı, maneviyat ve eğitimle ev hayatı ve konukseverliği birleştiren bir yere dönüştürdü. 1512'de Wittenberg'teki yeni kurulan üniversitede ders vermek üzere buradaki manastıra taşındı ve 1525'te burayı müstakbel ailesi için bir ev yapmasına izin verildi. Eski bir rahibe olan eşi Katharina von Bora ve öğrencileriyle birlikte burada yaşayacaktı. Birçok öğrencisi buradaki hayatlarını neşeli bir yeni hayat tarzı olarak niteleyecekti. Bu dönemde erken modern toplum babanın otoritesine büyük önem veriyor ve oğulların ya babanın izinden gitmesini ya da soylarının onurunu başka şekillerde yüceltmesini bekliyordu. İhtida, önceki kuşaktan farklı değerler getirerek genç öğrencilerin bu tür beklentilerden kurtulması için bir fırsat sağlıyordu. Daha önce de belirtildiği gibi bu gençlere her an beklenen kıyamet ve kendi ahiretleri için hazırlıklı olmaları söylenmişti. Luther 1520'den itibaren, papalığın, İncil'de adı geçen ve kıyamet saatinde Şeytan'a yardım edecek bir kötülük simgesi olan "Deccal" olduğuna inanmaya başladı. Reformcu Luther ayrıca Deccal'in evanjelik bir karşı hareketle yüz yüze kaldığında daha da ürkütücü bir öfkeye kapılacağını söylüyordu. Bütün bunlar yeni kuşağa bir aciliyet, dram ve hayattaki tehlikelerin varlığı duygusu aşıladı. Wittenberg'teki saray ressamı Lucas Cranach tablolarında, papalığa destek verenleri yutan korkunç canavar sürüleri tasvir ediyordu.

Birçok dinî değişim hareketinde olduğu gibi burada da yenilikçi uygulamalar geleneksel hiyerarşi, gelenek veya nesnele-

32. Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke* (120 cilt; Weimar, 1883–2009), cilt 48(1), 58–76.

re yöneltilen son derece saldırgan reddiyelerle el ele gidiyordu. Tanrı'nın egemenliğine vurgu yapan bu uygulamalar Luther'i aforoz eden papalık bildirisinin yakılmasından, kutsal emanetlere topluca hakaretler yağdırmaya kadar gidiyordu. Bunları Roma Kilisesi'ne yöneltilen saldırgan sözlü tacizler ve cüretkâr görsel taşlamalar izledi. Bunlardan sonra Luther'in Avrupa'daki olumlu ve olumsuz şöhreti hızla arttı. Luther gururla muhaliflerinin yazılarını tuvalet kâğıdı olarak kullandığını söylüyordu. Ama Luther'in bu kadar kabalaşması nedensiz değildi, zira dünyanın sonunun yaklaştığı bir sırada silkinip şeytana karşı koymanın tek yolunun kaba hakaretler olduğunu düşünüyordu. Almanya'da Luther'in papalığı şeytan olarak niteleyen ve evanjeliklere ebedî hayat vaat eden sözleriyle Cranach atölyesinden çıkan ahşap gravürler çok meşhur olmuştu.[33]

Protestan ihtida öyküleri, Papalığa karşı duyulan tiksintinin yanında, İsa'ya duyulan güçlü manevî bağlılıklarıyla ve kişinin tıpkı eski şehitler gibi gerçek inancı nedeniyle acı çekmesini kahramanca bir eylem olarak niteleyen yaklaşımlarıyla dikkat çekiyordu. Şehit-aziz tasvirleri ve biyografileri 15. yüzyılın sonlarından itibaren her yere yayılmıştı, her yerde azizler için dua edilmekteydi. Öncü İsviçreli reformcu Ulrich Zwingli, Luther'le hiç karşılaşmamıştı, fakat 1519'da "İsa için sürekli vaazlar veren"

---

33. Andrew Pettegree, *Reformation and the Culture of Persuasion* (Cambridge, 2005) adlı muhteşem çalışmasından bu tür görsel araçların geniş bir kitle üzerinde etkili bir propaganda aracı işlevi gördüğünü reddetmektedir. Pettegree bunların hayli karmaşık olup daha çok eğitimli insanları hedef aldığını söylemektedir. Ancak verdiği örnekler Wittenberg üretimlerinden değildir. Ayrıca sıradan halka hitap eden *Passional Christi Antichrist* gibi, İsa'nın mütevazı yaşamıyla İsa Karşıtı şeytani papalığın seküler ve şaşalı hâlini karşılaştıran çalışmalar göz ardı edilmiştir. Pettegree ayrıca Bob Scribner'in son derece nüanslı bakış açısını basitleştirmektedir. Bunun için bkz. Bob Scribner'in *For the Sake of the Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* adlı klasik eserinin *ikinci baskısı*, (Oxford, 1994).

bu Wittenbergli alime herkesin hayranlık beslediğini ve "bu alimin kendisini çarmıha gerdirmeye kararlı olduğunu" yazmıştı.[34]

Zwingli de papanın Deccal olduğuna inanıyor ve diğerlerini de İncil'den alıntılar yaparak ihtida etmeye teşvik ediyordu: İsa, havarilerine dünyada korkuyla acı çekeceklerini ve kendi adından dolayı bütün insanların onlardan nefret edeceğini söylemişti. Bu tespit çabucak, İsa tarafından kutsananların, insan yasalarından ziyade İsa'nın yasalarına uymalarından ve onun için savaşmaya hazır olmaların dolayı kolayca tanınabilecekleri fikrine bağlandı. Zwingly 1520'de Lucerneli öğretmen Myconius'a bir mektup yazarak, "Size şunu açıkça söylemek isterim ki," diyordu, "ben kilisenin kanla hayat bulduğu gibi, yine kanla yenilenebileceğine inanıyorum."[35] Açıkçası bunun rasyonel bir Dünya diniyle hiçbir alakası yoktu. Zwingli 1531'de Kappel Savaşı'nda hayatını kaybetti. Avrupa'daki İlk Din Kökenli İç Savaş'ı tetikleyerek Zürih'i ve diğer reformcu kantonları beş Katolik kantona karşı savaşa sürüklemişti.[36]

Bu tür fikirler İsa, iman ve Kutsal Kitap'a duyulan bağlılığın saf bir ahlak için yeterli olduğu inancıyla bağlantılıydı. Daha fazla "iyi amel"e ihtiyaç yoktu, ama imanın kendisini hümanist Erasmus'un manevî rahatlığa ulaşmak adına manevî egzersiz için kullandığı "Hristiyan askerlik" etiketi altında geliştirmeye çalıştığı davranışlar üzerinden dışa vurduğu, düşünülüyordu. "Rutin"in merkezinde yerel dilde söylenen Hristiyan ilahîler-şarkılar, Sebt Günü'nde ayin yapmak, haftada birkaç gün ayinlere katılmak, her gün dua etmek veya dinî metinler okumak ve kapıda bekleyen

34. Hans-Ulrich Delius vd., ed., *Reformatorenbriefe: Luther, Zwingli, Calvin* (Berlin, 1973), 195, Beatus Rhenanus'a mektup, 22.2.1519.

35. Delius vd., *Reformatorenbriefe*, 199.

36. İsviçre'deki reformasyonla ilgili en iyi giriş niteliğindeki eser için bkz. Bruce Gordon, *The Swiss Reformation* (Manchester, 2002).

ölüm üzerine tefekkür etmek vardı. Ahlaklı davranmak, etraftaki yoksullara yardım etmek, ailede ve topluluk içinde uyumlu olmak da aynı derecede önemliydi. Ayrıca Protestanlar bir dizi yasak ve ahlakî düzenleme getirmişti. Örneğin genelevler yasaklanmıştı. Ana Reformasyon hareketlerinin merkezinde yeni cinsel kısıtlamalar vardı. Paskalya'dan önce oruç tutmak artık gereksiz görülüyordu. Örneğin oruç zamanlarında işlenen bedensel günahların Hristiyan varlığını kirlettiği şeklindeki eski anlayışların yerini, içten gelen kötü bir arzuyu bastırmak için evlilik çerçevesinde düzenli bir seks hayatı yaşamak gibi zorunluluklar almıştı.

Ana akım Protestanlığın Hristiyan "aile"nin temeline heteroseksüel çifti yerleştirmesinden önce, erken Reformasyon döneminde gelişen bir erkekler arası kardeşlik (ve daha az da olsa bir kız kardeşlik) söylemi, ihtida eden herkesin büyük bir ailenin parçası olduğu şeklinde bir anlayışı beslemişti. Evanjelik hareketin farklı kollara ayrılıp Anabaptistlerin hayli yaygınlaşması ve bir kardeşlik diliyle hareket etmesiyle birlikte bu anlayış bir miktar etkisini yitirdi. Luther'in "radikal" sekter Reformasyon olarak marjinalleştirdiği hareketin en önemli lideri Thomas Müntzer'di. Müntzer 1521 yılında Prag'ta bir bildiri yayımlayarak kendisinin özel bir ruhanî statüde olduğunu ilan etti. Bildiride gördüğü uzun eğitime ve erken yaşlardan itibaren seçilmiş olduğuna işaret ediyordu: "Ben, Thomas Müntzer, Stolberg'te doğdum. Azizler kadar mübarek insan, sevgili savaşçı Jan Hus'un şehri olan Prag'ta yaşıyor ve çınlayan borazanları kutsal ruha övgüler düzen yeni bir şarkıyla doldurmak istiyorum." Bu sözler yazısına bir devamlılık, bir otorite duygusu katıyordu. Şöyle devam ediyordu Müntzer:

> *Bütün kalbimle, şahitlik ediyor ve seçilmişlerin kilisesine acı feryadımı sunuyorum... İsa'nın ve beni gençliğimden beri tanıyan seçilmişlerin önünde, bu taahhüdümü beyan ediyorum... Bütün*

*gücüm, özverim ve en yüksek gayretimle kendimi kutsal, yenilmez Hristiyan inancının nasıl ortaya çıktığını herkesten daha iyi anlamaya adadım.*[37]

Müntzer'e gönderilen mektuplar "ilahî ilimler talebesi", "İsa'nın hizmetkârı", "İncil'in sadık ve hakikatli müjdecisi" ve tabii "sevgili kardeş" diye başlıyordu. Müntzer, İncil'den yaptığı bir dizi alıntıyla Luther'e, 44. Mezmur'un dediği gibi inananların "her gün öldürülen kasaplık koyunlar gibi" olmaktan çıktığı zamana dek, şiddetli bir mücadeleyle ve Tanrı için acı çekerek İsa'ya ulaşılabileceğini söylemişti.[38] Cemaatine kendisini inkâr etmedikleri takdirde, uzun bir acı çekmenin ardından Tanrı'nın "bütün ışığını" kendileriyle paylaşacağını bildirmişti. Nihayet, 1525 Nisan'ında yaşanan şiddetli protestoların ortasında Müntzer kalabalığa şöyle bir uyarıda bulundu: "Tanrı'nın uğruna acı çekmek istemiyorsanız, o zaman *şeytanın uğruna şehit olursunuz*".[39]

## PROTESTAN AİDİYET

Dolayısıyla bir evanjelik harekete dönüşmek gibi açığa çıkan bu durum kısa zamanda, kimilerinin bağlanmak istediği ve ayakta kalabilmiş evanjelik grupların çok özgül seçenekleriyle iç içe geçti. Dinî çoğunluk kısa zamanda sağlandı. Zwingli'nin Luther'e olan hayranlığı giderek azaldı ve sonunda, 1527'de Wittenbergli alimi hükümdarların köylüleri katletmesine destek vermekle

37. Peter Matheson, ed. ve çev., *The Collected Works of Thomas Müntzer* (Edinburgh, 1988), 362.

38. Matheson, *Works*, 57.

39. Matheson, *Works*, 140, italikler bana ait.

suçladı. Dahası İsviçre kökenlilerle Lutherci reformcular Efkarist (Son Akşam Yemeğinde İsa'nın kanı ve etinin dönüşümü meselesi) varlık meselesi konusunda ciddi şekilde bölündü. İnançlarını olabildiğince geniş bir alana yaymaya çalışan Alman Luthercilerse, Kalvinistleri "şeytanın şehitleri" olmakla suçlayacaktı.[40] Kalvinizmin dinî öğretileri *Helvetik İtiraflar* (1526, 1566), *Zürih Uzlaşması* (1549) ve *Dordrecht Yasaları*'nda (1619) nihai şeklini alırken, Luthercilerin öğretileriyle *Augsburg İtirafı* (1530) ile *Concordia*'da *(Lutheran İtiraflar)* (1580) nihai hâlini buldu. Bu anlaşmalar da çocukları Protestan öğretiler doğrultusunda eğiten okullarda kullanılan ilmihalleri şekillendirdi.[41]

Diğer Protestan öğretilerle ve hatta aynı grubun içinde de karşılıklı ahlakî suçlamalar sık sık yaşanmaya devam etti. Alman Lutherciliği içindeki çatışmalar 1555'ten itibaren daha da arttı, hatta diğer Protestan inançlarla yaşananlardan daha fazla tartışma yaşandı. Bu iç tartışmaların "Lutherci ilahiyatçıları Roma, Cenevre, Zürih, mezhepçiler, Yahudiler ve Türkler'e karşı girişilen mücadelelerden daha fazla meşgul ettiğini" söylemek abartılı olmayacaktır.[42] Bazı tarihçiler Protestan çoğulculuğun siyasi sonuçlarını daha genel bir çerçevede ele almaktadır: Örneğin, bu tür iç parçalanmalar nedeniyle Britanya İmparatorluğu'nun İspanyol İmparatorluğundan daha zayıf olduğu söylenmektedir. Britanya İmparatorluğu'nun "ortak bir kurtuluş, kilise veya İsa ve kutsallık" anlayışını temel almaktan çok, "müspet bir yapı ye-

40. Brad Gregory, "Persecution and Martyrdom", R. Po-Chia Hsia, ed., *The Cambridge History of Christianity, vol.6, Reform and Expansion 1500–1600* (Cambridge, 2007), 278.

41. Heinz Schilling, "Confessional Europe", T. Brady vd., ed., *Handbook of European History*, cilt 2 (Leiden, 1995), 641–682, Schilling'in daha geniş olarak İngilizce kaleme alınan tezlerinin daha özlü bir özeti.

42. Thomas Kaufmann, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts* (Tübingen, 2006), 18.

rine içeriği olumsuz bir Katoliklik karşıtlığına dayandığı" ifade edilmektedir.[43]

Ama bu sorun araştırmacılar arasında hâlâ tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Örneğin Alec Ryrie kısa bir süre önce, Britanya'da 1640'tan önce yaşanan Püritenlerle konformist inananlar arasındaki görüş ayrılıklarını çok abartmamak gerektiğini iddia etmiştir. Adalardaki Protestanları bir araya getiren esas unsur ibadet uygulamalarıydı.[44] Bridget Heal, örneğin 17. yüzyılın ortalarında Lutherci Saksonya'da ortaya çıkan yeni bir görsel kültürün "yalnızca Luthercilerin ne olmadıklarını değil, aynı zamanda ne olduklarını -bir mezhebin, yerel bir cemaatin, bir hanedanın ve/veya ortak anılar, ritüeller ve manevî arzularla bir araya gelmiş bir kurumun mensupları olduklarını- da tarif eden bir inanç kimliğinin önemli bir parçasını oluşturduğunu" söylemektedir.[45] Kimi İngiltere veya Danimarka gibi monarşiyle yönetilen şehir ve devletlerde Protestanlığın farklı şekillerinin kurumlaşmasıyla daha geniş nüfus grupları için nispi homojenlik sağlıyordu. Bazı bireyler birkaç kez mezhep değiştirse de çoğu kişide ihtida gönüllü bir süreç olmadı. Birçok yerde mezhep farklılığından dolayı ülkeyi terk etme hakkı kutsal bir hak kabul ediliyordu.[46] Yine de birçok vatandaş ya Protestan doğmuş ya da

---

43. David Armitage'nin Linda Colley'in iddialarını reddeden tezleri için bkz., *The Ideological Origins of the British Empire* (Cambridge, 2000), 66.

44. Alec Ryrie, *Being Protestant in Reformation Britain* (Oxford, 2013), 8–9, 471.

45. Bkz. yakında yayımlanacak olan monograf, *A Magnificent Faith: Art and Identity in Lutheran Germany* (Oxford).

46. Frauke Volland, "Konfession, Konversion und soziales Drama. Ein Plädoyer für die Ablösung des Paradigmas 'konfessionelle Identität", Kaspar von Greyerz, ed., *Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität* (Heidelberg, 2003), 91–104; Ute Lotz Heumann vd., ed., *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit* (Gütersloh, 2007), ancak birçok tartışma daha çok seçkinlerin ihtidasını ele almaktadır.

Protestan yapılmıştı, dolayısıyla sürgüne gitmek yerine Protestan kalmayı tercih ediyor ve kendi inançlarını sonraki kuşaklara aktarıyordu.

Buna karşılık bazı yerlerde en azından belli dönemlerde doğal olarak öğretilere bazı eklemeler veya yeni yorumlar getiren topluluklar çıktığı ve iç bölünmelere yol açan söylemler getirildiği de oluyordu. Protestanlar genelde kendilerini acıyla Tanrı'nın imtihanından geçmiş, seçilmiş insanlar olarak görüyordu. Kutsal metinlerin doğru şekilde çevrilmesiyle veya yorumlanmasıyla ilgili iç tartışmalara rağmen, Protestanlığın farklı kollarının tamamının ortak bir iddiası vardı: Hepsi de *kendi* mesajlarını teolojik bir basitlik, saflık ve açıklık içinde ifade ettiklerini, aynı şekilde İsa'da birliği veya *Tanrı*'da kardeşliği hedeflediklerini söylüyordu. Fransız reformcu Jean Calvin farklı ülkelerdeki yüksek rütbeli mühtedilere mektuplar gönderiyor ve -gösterdikleri çabalar nedeniyle Tanrı tarafından dünyaya *saf* evanjelik öğretiyi anlatanlar arasına kabul edilen- kendisi gibi insanlara katıldıkları için onları tebrik ediyordu.[47] "Haçın altındaki Kilise" misyonunu yaymak üzere 1555'ten itibaren Cenevre'den Fransa'ya ve diğer Avrupa ülkelerine gizli gizli pastörler gönderiliyordu. Pastörlere çektikleri acıların Tanrı'nın sevgisiyle ve ebedî hayatla iyileşeceği söyleniyordu.

Sonra ortak bir uluslar üstü bellek ve belli Protestan gruplar için birleştirici bir hikâye inşa etme girişimleri başladı. 1560'lardan itibaren Avrupa'nın çeşitli yerlerindeki matbaalardan "kutsal, seçilmiş tanıkların ve Tanrı için şehit olanların" hayatlarını anlatan Hollandaca, İngilizce, Fransızca ve Almanca şehadet menkıbeleri yayıldı. Sonraki yüzyıllarda yayılmaya de-

47. Delius vd., *Reformatorenbriefe*, 357, 1548 Ağustos'unda Edward Seymour'a gönderilen mektup. İtalikler yazara ait.

vam eden bu menkıbeler arasında farklı evanjelik akımlardan önemli reformcuların yanı sıra, sıradan kadın ve erkek örnekler de vardı. Ucuz almanaklar gibi basit İngilizce yayınlar, Martin Luther'i büyük reformcu olarak tasvir eden basitleştirilmiş öykülerle doluydu. Örneğin *The Protestant Almanack, For the Year 1700* adlı almanakta dünyanın yaratılış süreciyle ve İsa'nın yeniden dirilişiyle ilgili tarihler yer alıyordu. Başka tarihler de vardı: "İngiltere'nin Hristiyanlığa Geçişi," "Martin Luther'in Papa'ya karşı bildiri yayınlaması," "Kral VI. Edward sayesinde Papalıktan ilk kurtuluş," gibi tarihlemeleri "Elizabeth'in tahta çıkışı", "Korkunç Barut Komplosu", "Londra yangını" ve "Kral Will & Kralice Marynin üçüncü kez Papalıktan kurtuluşu" tarihleri takip ediyordu. Katolik almanakların azizlerin hayatlarıyla renklendirilmesi gibi hava tahminleri ve kozmolojik bilgiler de "öncü" şehit menkıbeleriyle zenginleştiriliyordu.[48]

Protestanlar Katolikliğin karanlığına ve ürkütücülüğüne karşı kendilerini aydınlıkla özdeşleştiriyordu. Craig Koslofsky bir süre önce "'karanlığı saf ışığıyla aydınlatan' Reformasyon imgesinin dinî açıdan parçalanmış bir dünya yarattığını ve gecenin yeni kutsal değerler üstlendiğini" yazmıştı. Koslofsky, Anabaptistlerin çoğunlukla geceleri, şehir dışında gizlice toplandığına, birbirleriyle şifreli konuştuklarına ve mum ışığında ayinler düzenlediklerine dikkat çekiyordu. Buna karşılık 1600'lü yıllardaki ve sonrasında bazı ruhanî yazarlara göre karanlık ilahî vahye giden yeni bir yol sunuyordu. Silezyalı spiritüalist Jacob Böhme (tahmini 1575-1624) tek ikiliğin gece ve gündüz olmadığını, Tanrı'nın her şeyi zıddıyla birlikte yarattığını söylüyordu.[49] Ancak sanat tarihçileri

48. İç kapak resmi için bkz. Linda Colley, *Britons: Forging the Nation 1707–1837* (Londra, 2003), 21.

49. Craig Koslofsky, *Evening's Empire: A History of the Night in Early Modern Europe* (Cambridge, 2011), 88–90, 64–66.

Ortaçağ'da bu ruhanî boyutun vitray sanatıyla ve "hem ışığa hem karanlığa dikkat çeken ve bu gerilimde İsa'yı bulan" Azize Veronika tasvir ve duaları aracılığıyla, zaten keşfedilmiş olduğunu ifade etmektedir.[50] Nitekim Protestan yelpaze içindeki fikirlerin tamamen yeni hareketler olmaktan çok ortaçağdaki bağlılıklar arasından yapılmış yeni seçkiler veya onları aşan uyarlamalar olarak görülmesinin ardında bu gerçek yatmaktadır.

Ama aynı zamanda açık bir yenilik de vardı. Protestan ana akımın ışığı yüceltmesi ilginç bir fikre yol açtı. Karanlık Şeytanı davet ederken, ışığın manevî aydınlanmaya elverişli bir görsel ortam yarattığı inancından yola çıkarak Avrupa'da sokakların aydınlatılmasını savunan ilk kitap Lutherci bir rahip tarafından kaleme alındı. Johann Valentin Andreae'nin 1619 yılında yayımladığı *Christianopolis* adlı hacimli ütopik eser, "aralıklarla dizilmiş, yanan lambaların" son derece pahalıya mal olacağını kabul ediyordu. Ama "karanlık işler"e fırsat bırakmayacakları da açıktı. Ayrıca sokak aydınlatması geç saatlerde işten çıktıkları için korkan insanları da yatıştıracak, herkese "Ebedi Işığı" hatırlatacak ve insanların "şeytanın kirli oyunlarıyla ve karanlık krallığıyla" savaşmalarını kolaylaştıracaktı.[51] Ebedi bir tanrısal *ışık* şehri rüyasını hayata geçirecek yaratıcı düşünce diye buna denirdi işte.

## PROTESTAN MADDİ KÜLTÜR DÜNYASI

Sokak aydınlatması örneğinin de gösterdiği gibi dinî anlam maddi kültürle bağlantılı bir olguydu. Bunu özellikle de Protestanlığın yeni tarihinde görmekteyiz, zira bu hareketin sık sık obje-

50. Herbert L. Kessler, *Seeing Medieval Art* (Toronto, 2011), 176.
51. Koslofsky, *Empire*, 134–135.

leri ve ritüelleri reddederek çileciliği veya en azından "sadeliği" savunduğu görülmektedir. Ancak maddi kültürler Protestanlığın gündelik yaşamlarını nasıl şekillendirdiklerini ve dinî dönüşümden rutinlere nasıl geçtiklerini anlamak açısından hayli önemlidir. Din antropologlarına göre "şeyler, onların kullanım ve değerlendirilme biçimleri ve insanlar için ifade ettikleri anlamlar" dine bir şey katmaktan çok ondan etkilenirler. Bu antropologlar "dinle şeyler arasındaki uzlaşmaz çelişkinin bir dizi bağlantılı zıtlıkta ifade bulduğunu" savunurlar. Bu zıtlıklar "ruhu maddeden, inancı ritüelden, içeriği biçimden, zihni bedenden ve tefekkürü 'salt' dışa dönük eylemden üstün tutar." Bu tür kategoriler yalnızca iç manevî deneyim olarak tanımlanabilecek sınırlı bir din anlayışı üretirler.[52]

Dolayısıyla "içsellik" Tanrı vergisi bir şey değildir. Farklı Protestan grupların niçin bu kavramı kullandığını ve kullanış biçimlerinin incelenmemiz gerekmektedir. Protestanlık birçok Katolik maddi unsuru reddetmiş ve fikirleri görsel aldatma olarak gördüğü unsurlardan ayıklamıştır.[53] Tabii bu Protestanlığın maddeciliğe karşı veya ikonofobik olduğu anlamına gelmemektedir. Protestanlık insanlarla dinî şeyler arasında kendine özgü bir doğru ilişkilenme kavrayışını geliştirmiştir. Şimdi bunların nasıl şekillendiğini, nasıl aktarıldığını ve belli bazı ortaçağ fikirlerinin üzerine nasıl inşa edildiklerini sormamız gerekmektedir. Örneğin din adamı olmayanların imgeleri farklı bakış açılarından değerlendirmeye, gözle görülemeyen şeyler[54] üzerine düşünmeye başlamasıyla

52. Birgit Meyer and Dick Houtman, "Introduction: Material Religion—How Things Matter", Birgit Meyer ve Dick Houtman, ed., *Things. Religion and the Question of Materiality* (New York, 2012), 7, 1.

53. Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture* (Oxford, 2009).

54. Birgit Meyer, "'There is a Spirit in that Image': Mass-Produced Jesus Pictures

birlikte, ilahî varlığın kendini zihin gözünden -fazla bayağı, kişisel ve aldatıcı olduğu düşünülen duyusal yoldan çok bilgiye dayalı imgelem aracılığıyla- gösterdiği düşüncesi gelişmiştir.[55]

Dolayısıyla Lutherci hareketle doğaüstü olan arasındaki ilişkinin ayrılmaz bir parçası kendini maddi kültürle ifade etmeye devam etmiştir. Dini nesneler, inancı salt içsel bir olgu olmaktan çıkarıp elle tutulabilir, hissedilebilir ve gözle görülür bir olgu hâline getirmiştir.[56] Daha keşfedilecek çok şey vardır. Örneğin sadelik uzun dönemde Lutherci estetiğin bir özelliği değildi. 18. yüzyılda Dresden gibi yerlerdeki şehir meclisleri "teolojiyle görsel kültürün bütünleştiği; yazıyla imgenin tam bir uyum oluşturduğu" muhteşem kiliseler inşa etmişti. Özellikle Kalvinizmle yaşanan çatışmalar inancın görsel ifadelerine duyulan Lutherci ilgiyi artırmıştı. Abartılı sunak paravanları Barok standartları bile aşmıştı. Vaazlarda dinî eserler veya imgeler bağışlayanlara ödüller vaat ediliyordu.[57]

Erken dönem Lutherci kilisenin görsel unsurları azaltıp söze ağırlık verdiği şeklindeki paradigma da yanlış verilere dayanmaktadır. Bu konuda sıkça gösterilen örneklerden biri 1537 yılında Dinkelsbühl kasabasında yapılan ve üzerinde yalnızca metinler bulunan bir kilise sunağıdır. Sanat tarihçisi Hans Belting tekrar tekrar sunağın üzerindeki metnin Lutherci ikonoklastik imge karşıtlığını temsil ettiğini savunurken, Joseph Leo Koerner'in 2004 tarihinde yayımlanan *The Reformation of the Image*

---

and Protestant-Pentecostal Animation in Ghana", Meyer ve Houtman, *Things*, 239.

55. Jeffrey Hamburger ve Anne-Marie Bouché, ed., *The Mind's Eye: Art and Theological Argument in the Middle Ages* (Princeton, 2006).

56. Burada Lorraine Daston ve Peter Galison'ın bilimsel objektiviteye ve objektivitenin doğal olanla karşılıklı etkileşimine dair ilgili yaklaşımlarına bir açıklama getirilmektedir, *Objectivity* (New York, 2007), 52.

57. Bridget Heal, "'Better Papist than Calvinist': Art and Identity in Later Lutheran Germany", *German History*, 4(2011), 584–609, alıntı 585.

(İmgenin Reformasyonu) adlı önemli eseri ilk kez bu sunağın bir zamanlar resimli bir panel olarak kullanıldığına dikkat çekiyordu. Gerek üzerinde metinler bulunan sunağın gerekse diğer sunağın konusu Efkaristiya idi. Erken Luthercilik tercihen silinen imgeleri değiştirmişti. Nitekim burada da Son Akşam Yemeği'yle ilgili Lutherci ve Zwinglici öğretiler doğrultusunda bir değişiklik söz konusudur. Ayrıca birçok ortaçağ kilisesinin panellerinde de imgelerden çok metinler vardı.[58]

Bugünkü araştırmaların ilgi odağı giderek artan bir şekilde kilise sanatından Protestan aile ve toplum değerlerinin maddi ifade biçimlerine kaymıştır. Örneğin Andrew Morral İncil'den tasvirlerle bezeli yuvarlak pencereler ve çini sobalar gibi unsurların "aile hayatının kutsallığına vurgu yaptığını" söylüyordu. Aynı şekilde bardak ve kadehlerin üzerlerinde de İncil'den tasvirler bulunuyor ve böylece "yemeğin ahlakî boyutuna dikkat çekiliyordu." Bunun dışında, Lut ve kızlarını sarhoş halde tasvir eden ibrik desenleriyle içkinin etkileri hakkında uyarıda bulunuluyordu. Morral bütün bu malzemelerin didaktik ve tasarım ürünü olduğunu söylemektedir,

> *Dindar bir eve uygun düşen ağırbaşlı bir atmosfer... nezaketin yüceltilmesi, iştahın kontrol altına alınması, terbiye ve dindarlıkla sağlam bir karakter edinme – figüratif bezemelerin sadece görsel bir unsur olarak değil, bu ideal ve inançların somutlaştırılmış, maddi bir zemine taşınmış hâli olduklarını görmekteyiz.*[59]

---

58. Joseph Leo Koerner, *The Reformation of the Image* (Chicago, 2004), 291–293; Thomas Kaufmann, "Der 'Schriftaltar' in der Spitalkirche zu Dinkelsbühl—ein Zeugnis lutherischer Konfessionskultur", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 103 (2012), 117–148.

59. Andrew Morrall, "Protestant Pots: Morality and Social Ritual in the Early Modern Home", *Journal of Design History*, 4 (2002), 263–273, alıntı 269–272.

Başka bir deyişle, maddi kültür temel Protestan değerleri yansıtıyor ve kimlikler oluşturuyordu. İşin ilginci, Morral objelerin bu değerleri hep aynı şekilde yansıttığını söylemektedir.

Ancak Protestanlığın tamamen farklı bir tasarım tarihine de esin kaynağı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Örneğin kıyafetler erken modern toplumda çok önemli sembolik unsurlardı. Kıyafet sahibinin ahlakî eğilimi hakkında fikir verir, etrafındakileri etkiler veya dünya görüşü hakkında fikir verirdi. Thomas Kaufmann'ın da belirttiği gibi, Anabaptistlere göre kıyafet konusu "hayat"la "öğreti" arasındaki bağlantıyı yoğunlaştırıyordu. Luther kıyafetin önemli olmadığını söylüyordu, ama Wittemberli bir teoloji doktoru olarak karizmatik liderliğini ilim adamlarıyla özdeşleşen koyu kırmızı kıyafetler üzerinden göstermeye çalışıyordu.[60] Protestanlık böylece farklı zevkleri olan cemaatler yaratmıştı – Alman bir Lutherci şehirli burjuva ana akım yeni ama abartılı olmayan kıyafete değer verirken, Hollanda Cumhuriyeti'ndeki reformcu burjuvalar beyaz dantele ve sade ama pahalı siyah dokuma kumaş üstüne işlenmiş sırma püsküllere olan düşkünlükleriyle göze çarpıyordu.[61] 17. yüzyılın başlarında Lutherci veya Kalvinist Protestan liderler tiranlık kültürüyle özdeşleştirilen dar İspanyol tarzını reddettiklerini göstermek için Fransız modasından yararlanıyorlardı. Kendinî göstermenin yolu vaazlarda ve Komünyon Ayinlerinde görünmekti ki bu da bulunulan sosyal konuma paralel olarak özenli giyinmeyi gerektiriyordu. Hatta İngiliz Püritenler bile

60. Ulinka Rublack, *Dressing Up: Cultural Identity in Renaissance Europe* (Oxford, 2010), Bölüm 2.

61. "Lutherci ortodoksluk" çerçevesinde düşünmeye alışık olan bir çağda çoğulculuk için bkz. Thomas Kaufmann, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts* (Tübingen, 2006).

kıyafetleri Tanrı'nın "süs ve zevkler" üzerinden dünyevî şeyleri kutsaması olarak görüyorlardı.[62]

## WEBER'İN TEZİ

Dolayısıyla çok az tarihçi Protestan akımların çileci uygulamalar geliştirdiğini, dinî rasyonalize ettiğini ve kendilerini katı bir "iş ahlakına" adayarak birikimlerini sürekli yatırıma dönüştürdüğünü savunan Max Weber'in (1864-1920) bu ünlü tezini kullanışlı bulmaktadır. Hollanda ve İngiltere'ye ekonomik üstünlük sağlayan şey işte bu "içsel dünyevî çilecilik"ti. Weber'e göre Kalvinistler, ebediyete ulaşmak için Tanrı tarafından kaderlerinin önceden belirlenmiş olduğuna kendilerini endişeyle ikna ettiler. Rasyonelleştirme tutkuya dönüşmüştü. Weberci yeni sosyoloji dinî "ruh"un (*Geist*) gündelik faaliyetlerin içine işlediğini söylüyordu, nitekim ona göre kapitalizmin kökeninde de bu yatıyordu.

Weber işin getirdiği yükümlülükleri tam olarak yerine getirmenin Hristiyan hayatının köşe taşı olduğu şeklindeki katı Alman Protestan anlayışlarla girdiği derin kişisel mücadelenin sonunda varmıştı bu teze. Sonunda üniversitede bir kürsü sahibi olmanın getirdiği baskıyla baş edemez hâle gelmişti. Weber'in korkularından biri Reformasyonların, sonunda insanların boş zaman faaliyetlerini bile bir fayda ya da ölçülü bir ilerleme sağlama aracı, örneğin bir spor yapma fırsatı olarak gördüğü kültürel bir gelişime yol açma ihtimaliydi. Reformasyonlar insanî olmayan bir moderniteye yol açmıştı.[63]

---

62. Keith Thomas, *The Ends of Life: Roads to Fulfilment in Early Modern Europe* (Oxford, 2010), 139, William Perkins, John Dodd ve Robert Cleaver'a atıf yapılmaktadır.

63. Bu konuda mükemmel bir tartışma için bkz. Joachim Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens* (Münih, 2005), 316–331, İng. çev. *Max Weber: A Biography* (Cambridge, 2009).

Ancak Jan de Vries ve diğerlerinin gösterdiği gibi, erken modern Protestan kültürler kendilerini harcama zevkinden mahrum bırakmıyorlardı. "Eski" Katolik lüksün yerine "yeni lüks" olarak kendi tüketimlerini koyuyorlardı.[64] Dolayısıyla kapitalizm çilecilik üzerinden değil, ahlakî tüketim biçimlerinin meşrulaştırılması üzerinden gelişmişti. Bu tez din ve tüketim konusundaki tutumlarımızın 17. yüzyılda nasıl daha piyasaya dönük bir ekonomik rejimi teşvik ettiğini anlamamızda önemli bir dönüm noktası oluşturmaktadır.

Protestanlar "eski lüksü" sahte bir fantastik illüzyon dünyası yaratan ve izleyenleri baskı altına alan papalıktaki, doğudaki ve monarşilerdeki şaşaayla özdeşleştiriyordu. Bu lüks kötücül bir aşırı kendini sevme ve açgözlülük döngüsünün tuzağına düşmüş, erdem yoksunu, dar bir elit çevreye hizmet ediyordu. Abartılı ve çoğu zaman doğal olmayan, efemine ve tensel hazza dayalı zevkler yaratıyordu. Bunun için kendini beğenmiş bir şekilde daha fazla tüketim yapan geniş bir dalkavuk kitleye ihtiyaçları vardı. İnsanlar arasında sürekli kıskançlık yaratan boş bir gurur kültüründen başka bir şey değildi bu. Eski lüks tıpkı antik Roma'da olduğu gibi lanetlendi, gerilemeye başladı ve Hristiyan yazarlar da böylece insan doğasının Cennetten Düşüş'ten sonra içine saplandığı sefilliği kolayca sergileme imkânı buldu.

Yeni lüks ve yeni "ahlak" savunusu erdem olarak ilan edilebilirdi. Örneğin yoksullara ve "deli" olarak görülenlere para toplamak için düzenlenen Hollanda piyangolarında gümüş çatal, tabak, ibrik, ekmek sepeti, ayna, yağ kavanozu ve pahalı iç gömlekler da-

64. Jan de Vries, *The Industrious Revolution: Consumer Behaviour and the Household Economy, 1650 to the Present* (Cambridge, 2008), 58–72. Burada 1685'ten beri "Monarşik" ve "Cumhuriyetçi" Lüks arasındaki farkı irdeleyen ve Dutchman Mandeville'i etkileyen Johan ve Pieter de la Court'a özellikle gönderme yapılmaktadır.

ğıtılıyordu.[65] Bu tür tüketimler cumhuriyetçi bir ruhla ve toplumsal kazanımla, kibarlıkla, nezaketle ve farklı görünüm ve temizlik anlayışlarıyla özdeşleştiriliyordu. Özellikle Hollandalılar kusursuz bir ev kültürü geliştirmişti. Bu tüketim biçiminin ideal olarak, kişinin kendini ihtiyaçları ve makul olmayan bir şekilde aşırı tüketim yapıp yapmadığı konusunda sorguladığı düzenli bir öz denetime dayanan, haysiyetli bir tüketim anlayışını yücelttiği söyleniyordu. Buradaki gaye, sahip olma tutkusunu sorumlu bir şekilde yönetmekti. Bu tip lüks tüketim modelleri ölçülü bir yenilik ve estetik zevk anlayışını teşvik ediyordu.[66] Bu da tüketicinin satın alacağı ürün hakkında daha fazla bilgi sahibi olması ve dolayısıyla abartılı zenginlik gösterilerine değil bilgiye ve sivil bir toplumsallığa dayalı bir zevk geliştirmesi gerektiği düşüncesine bağlanıyordu.

## FAYDALI BİLGİ

Bu durum hükümdarlarla burjuvaların bahçeciliğe verdiği önemi ve bu uğurda para harcamalarını açıklayıcı niteliktedir. Bahçecilik 17. ve 18. yüzyıl Protestanlarının "doğayı mükemmelleştirmek suretiyle laneti tersine çevirip dünya üzerinde bir Cennet Bahçesi yaratmaya çalıştığı" kültürel bir uygulamaydı. Böylece toprak, "bir dinî tarih sahnesine" dönüştürülüyordu.[67] Yetiştirilen bitkiler şifa için kullanılabildiği gibi, özellikle manevî bir etki yarat-

65. Simon Schama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age* (Londra, 1987), 309.

66. Bu konuyla ilgili olarak bkz. özellikle Karin Wurst, *Fabricating Pleasure. Fashion, Entertainment, and Cultural Consumption in Germany, 1780–1830* (Detroit, 2005).

67. Alexandra Walsham, *The Reformation of the Landscape: Religion, Identity, & Memory in Early Modern Britain & Ireland* (Oxford, 2011), 319.

maya yönelikti. Protestan bahçecilik böylece manastır bahçesini hükümdar ve burjuvaların alanına dönüştürmüştü. Ampirik gözleme ve doğa felsefesine duyulan yeni ilgiyi hayırseverlik, doğal güzellik ve pratik, öğrenilmiş sosyallik anlayışıyla birleştirmişti.

Örneğin Württemberg düşesi Lutherci Sibylla (ö. 1608) tıp ve botanik uzmanlığını sürekli geliştirmişti. Böylece ülkesi için bir Lutherci anne, Hristiyanlık bağlamında bir *Landesmütter* rolü üstlenmişti. Öteki hükümdarlar ve soylular gibi o da maddeleri damıtarak saflığa ulaşmaya ve yeni ilaçlar geliştirmeye çalışıyordu.[68] Yüksek sınıfa mensup hanımların başlıca tutkusu bahçecilikle uğraşmak ve sıcak evler inşa etmekti, çünkü yeni bitkiler o bilinmeyen renkleri, kokuları ve başka özellikleriyle insanda bir yaşama, neşeyle karışık bir değişim ve bilgilenme duygusu yaratıyorlardı.[69] Bu bahçelerin en büyüklerinden biri olan *Hortus Palatinus* 1614 yılında Kalvinist hükümdar V. Frederick tarafından İngiliz eşi Elizabeth Stuart için yaptırılmıştı. Yani Protestanlık gündelik yaşamın, Tanrı'nın insan için yarattığı düşünülen bu tür boyutlarına yoğun bir manevîyat katıyordu. Bütün bunlar akılla tenselliği doğru bir şekilde bir araya getirerek yapılıyordu.

Bunu orta ve üst sınıftan kadınların İncil'deki tasvirleri, popüler bitkileri ve botanikle ilgili yazıları giderek artan bir şekilde kilise ibadetinden çok ev içi süslemelere dönüştürme süreci izledi. Örneğin Cennet Bahçesi'ndeki Hayat Ağacı yaratıcı biçimde Tanrı'nın İhlas vaadine olan inancı, yarattığı şeylerin

---

68. Alisha Rankin, *Panaceia's Daughters: Noblewomen as Healers in Early Modern Germany* (Chicago, 2013).

69. Bu konudaki öncü çalışmalardan biri, Keith Thomas, *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500–1800* (Harmondsworth, 1983), 226; son zamanlardaki yeni bir kaynak, Rankin, *Panaceia's Daughters*.

bolluğunu ve bir gayeye ulaşma süreci olarak insanlarla Tanrı ve hayatın kendisi arasında güçlü bir bağ olduğu fikrini temsil ediyordu. Tanrı'nın kurtarıcı lütfunun ve yeni hayatın ve yeniden dirilişin sembolleri olan Cennet Çeşmesi'ne, Cennetten Düşüş ve bunun kadın ve erkekler açısından yarattığı sonuçların öyküsünden daha öncelikli bir yer veriliyordu. Adem'le Havva'nın günahı eşit resmediliyordu.[70]

## PROTESTAN DUYGU TARİHLERİ

Maddi uygulamalar üzerine yürütülen son araştırmalar, manevî fikirleri anlamlandırmaya çalışan sıradan erkek ve kadınların dini, Kilise'nin ötesinde, gündelik yaşamlarının içine nasıl yerleştirdiği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Protestan vaazların inancı "erkeksileştirdiği" şeklinde bir okuma yapılabileceği için bu özne ve yorum anlayışı daha da önem kazanmaktadır. Örneğin Susan Karant-Nunn'ın "Reformation of Feeling" (Duygunun Reformasyonu) adlı çalışması Alman Protestan vaizlerin inancı dile getiren samimi ifadelerle kadınlardaki ve güçsüzlerdeki huzur, sükunet ve duygular üzerindeki kontrolu yitirme korkusunu dengelediğini söylemektedir. Doğru davranışın temelinde idealize edilmiş bir erkek öz denetimi vardı, dolayısıyla inancın temel deneyimi erkeklerin deneyimlerinden oluşuyordu. Susan Karant-Nunn, 17. yüzyılda Lutherci vaazların ilahî cezalandırmaya, kefaretin gerekliliğine ve kadın günahkârlığının şeytanileştirilmesine giderek daha fazla vurgu yap-

70. Andrew Morrall, "Regaining Eden: Representations of Nature in Seventeenth-Century English Embroidery", Andrew Morrall ve Melinda Watt, ed., *English Embroidery from the Metropolitan Museum of Art, 1580–1700* (New Haven, 2008), 79–98.

tığını söylemektedir. Kadın figürleri Protestan kiliselerindeki dekoratif unsurlardan neredeyse tamamen çıkarılmıştı. Alman Protestanlar, Katolikleri duygularına yenik düşmekle, kadınsılıkla ve bayağılıkla suçluyordu.

Bu durum Almanya'daki dinî duygusal dilin nasıl cinsiyet kazandığına özgün bir örnek oluşturmakta, ama aynı zamanda araştırmacılar arasındaki farklılıklara işaret etmektedir. Örneğin İngiliz tarihçiler "Protestan dindarlığın cinsiyet farkını öne çıkarmaktan çok ortadan kaldırma eğiliminde olduğunu" savunmaktadır.[71] Ama ilginç bir şekilde İngiliz reformasyonunda cinsiyet üzerine tek bir yetkin çalışma mevcut değildir. Kadınların İncil okuması veya erkeklerin vaazlarıyla ilgili çalışmalar cinsiyet ve dinî ibadetle ilgili uygulama ve deneyimleri kapsamlı bir şekilde ele almaktan uzaktır.

Margo Todd'un Kalvinist İskoçya'da dinî etnografi çalışması da aynı şekilde cinsiyet farklılıklarına yer vermemekle birlikte, vaazlardan daha geniş bir kaynaktan yararlanmaktadır. Ayrıca "Protestan Avrupa"yı oluşturan yerel kültürlere ağırlık vermektedir.[72] Todd erkeklerde ve kadınlarda duygusal dışavurumu cesaretlendiren bir reform kültürü resmetmektedir. Ayrıca İskoçya'da ritüellerin inancı yaşamada ve insanların suçla başa çıkma, bağışlanma ve kurtuluş arayışlarına cevap vermede çok önemli bir rol oynadığını söylemektedir. Buna göre Kiliseler Pazar günü tıklım tıklım dolu oluyor ve ayine katılım kesin bir kontrol altında tutuluyordu. Ayinden sonra cemaat gruplara ayrılarak İncil okuyor, mezmurlar söylüyor ve ilmihal öğreniyordu. Katılımcıların öğreti hakkındaki bilgi düzeyi dikkatli bir değer-

---

71. Ryrie, *Being Protestant*, Kate Narveson'ın İncil okuyucusu kadınlarla ilgili bulgularına dikkat çekmektedir, 472.

72. Bkz. Margo Todd'un *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland* (New Haven, 2002) başlıklı öncü çalışması.

lendirmeden geçiyordu. Ayrıca vaazlar son derece duygusal atmosfer oluşturuyordu. Pastörler ve cemaatleri ağlıyor – yürekler coşkuyla doluyordu. Vaazlar "Amin" karşılığını gerektiren retorik sorular etrafında yoğunlaşıyor, cemaat Tanrı'yla dramatik bir diyalogun içine sokuluyordu. Sözcüklerle öyle bir çarmıha gerilmiş İsa tasviri yapılıyordu ki, hayal gücüne yer bırakılmıyordu. Yılda bir düzenlenen komünyon ayinlerinde ruhanî coşku doruk yapıyordu. Bu ayin öncesinde bir oruç ve günahkâr yaşam üzerine tefekkür etme süreci vardı. Reformcu gelenek ilahî varlık konusunda Efkaristiya'ya sakramental olmaktan çok sembolik bir anlam yüklese de, İskoçya cemaatlerindeki ritüeller komünyon ayiniyle onu izleyen Efkaristiyaya ilahî bir varlık duygusu yüklüyordu. Tıpkı itiraf ve komünyona kabulden sonra alınan rozetin yarattığı neşe gibi, duygular toplu halde dile getiriliyor ve herkesçe paylaşılıyordu. Komünyonlarda verilen vaazlar genelde kurtuluş ve Tanrı deneyiminin nasıl yaşanacağı üzerine oluyordu. Örneğin Glasgow'da verilen bir vaazda Efkaristiya'ya katılarak bütün duyuların, yani bakma, dokunma, tatma ve koklama duyularının tatmin olacağı vaat ediliyordu. Sonra da şöyle soruluyordu: "Kalpleriniz cennette mi, ey Hristiyanlar? ... O mu? O mu? ... Dualarda ve ayinlerde gördüğüm şey o mu?" Loncalar yıl boyunca kiliseleri dekore ediyordu; balıkçılar tekne bağışlıyor ve özel kutsanma istiyordu; zengin aileler amblemler ve dinî semboller taşıyan tapınaklar yaptırıyordu; dolayısıyla erken modern İskoçya'da duvarları bembeyaz veya boş olan tek bir kilise yoktu, her yerde cemaatlerin katkısıyla yapılmış dekoratif malzemeler vardı. Yaşlılar düzenli olarak aile içi aşırı şiddeti cezalandırıyor, anlaşmazlıklara aracılık ediyor, okullar inşa ettiriyor, sadaka dağıtıyor ve babaları gayrimeşru çocuklarına bakmaya zorluyordu. Bayram veya festival günlerinde yapılan yaramazlıklara, dans gibi boş zaman faaliyetlerine aşırıya kaçmamak şartıyla hoşgö-

rü gösterecek kadar akıllıydılar. Ayrıca hafta sonlarındaki dans, spor ve tiyatro faaliyetlerine de itiraz etmiyorlardı. İnsanlar peri masallarına hâlâ inanıyor ve Mayıs ayında kutsal kuyuları ziyaret ediyordu.

Karant-Nunn ve Todd'un örnek nitelikteki çalışmaları tarihçilerin hâla Avrupa'da cinsiyet, duygular, duyular ve maddî dünyalarla bağlantılı bir Protestan deneyimi resmi inşa etme sürecinde olduğunu göstermektedir. Sadece neşredilmiş vaazlarla kalmayıp, dinî ritüellere ve gündelik yaşamdaki sembolik anlam inşasına odaklanarak, hayatın olabildiğince çok vechesini kapsamak ileriki araştırmalar açısından büyük önem taşımaktadır. Bölgesel cemaatlerin pastörleriyle güvenli bir etkileşim içinde olduklarını varsaymak için elimizde bolca kanıt bulunmaktadır. Bu cemaatler Ahir Zamandaki bitip tükenmek bilmeyen tövbe taleplerine çoğu zaman direnç gösteriyordu. Bir Alman pastör içini çekerek şöyle demişti: "Kısa vaaz, uzun *Bratwürste* (sosis) istiyorlar.[73] Ayrıca Alman Lutherci cemaatlerin pastörlerini seçme hakkı olduğunu da hatırlamak gerekir. Cemaatle zıtlaşan kişi dışlanıyordu. Dolayısıyla Luthercilik içindeki farklı otorite anlayışları zaman zaman "din adamlarının yaklaşımıyla" "cemaatin yaklaşımı" arasında gerginliklere yol açıyordu.[74] Fakat Todd'un İskoçya tespitinde olduğu gibi, pastörler çoğu zaman yerel halkın beklentilerine uyum sağlarken, bazı yerlerde de dinî uygulamaları bizzat cemaatler belirliyordu.

---

73. John M. Frymire, *The Primacy of Postils: Catholics, Protestants, and the Dissemination of Ideas in Early Modern Germany* (Leiden, 2010), 213.

74. Renate Dürr, *Politische Kultur in der Frühen Neuzeit: Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550–1750* (Gütersloh, 2006), 340.

Bu tür bulgular Max Weber'in, reformdan geçmiş Protestanlığın daha rasyonel ve "büyüsünü kaybetmiş" bir dünya görüşü olduğu yönündeki anakronik olarak öne sürdüğü fikrine giderek daha çok meydan okudu. İnanç tartışmaları daha çok insanın duyusal deneyimi etrafında dönmekteydi. Örneğin bir Protestan kilisesi -bir yandan kilisenin yan tarafındaki özel ibadet alanlarındaki hizmetler sürerken- diğer tarafta vaazlar için elverişli bir akustik ortam oluşturmaya çalışıyordu. Vaazların köpek havlamaları veya kendi aralarında sohbet eden insanların çıkardığı gürültülerle kesintiye uğramamasına özen gösteriliyordu. Bu çok önemliydi, çünkü birçok Protestan kiliseye kendisini etkileyecek ve esin verecek "sıcak" bir ruhanî ortam bulmak için gidiyordu. Vaazın veriliş biçimi içeriğinden daha önemliydi. Vaizler bu yüzden söylediklerinden çok nasıl söylediklerine ve konuştuklarına, yani duyu ve duygulara hitap ediyordu. Vaazlar, ayin ve dua kalpleri sevgi, keder, empati ve umutla doldurmayı amaçlayan dinî varlığın köşe taşları olarak görülüyordu. İnananlar artık "her türlü dinî objeye" dokunabilir ve kutsanmış ekmeği ellerine alabilirdi. Ayrıca reform İngiltere'si üzerine yapılan yeni bir araştırma "ayinlerde ve dinî uygulamalarda araçsallık, dokunma ve görselliğin etrafını kuşatan kafa karışıklığının" devam ettiğini, çünkü duyuların aldatma, manipülasyon ve ahlakî yozlaşmayla ilgili endişeleri davet ettiğini göstermektedir.[75]

Kalvin Tanrı'nın hoşluğunu övmeye devam ediyordu. Bununla Tanrı'yı bilen insanın o hoşluğun yoğunluğunu hissedeceğini kastediyordu. İngiltere'deki Reformcu inananlar sık sık

75. Matthew Milner, *The Senses and the English Reformation* (Farnham, 2011), özellikle 308–311 ve 340.

"hoş duygu"yla sıvılar arasında bağlantı kuruyordu - örneğin bir kişinin zevkten sarhoş olduğu veya aşk şarabının verdiği hazla dolduğu söyleniyordu. Ancak ortaçağ mistiklerinde olduğu gibi hoşluk hiçbir zaman daimi bir duruma dönüşmüyordu. İngiliz Protestanlar acıyı sabırla taşınması gereken bir armağan olarak görüyorlardı. "Son acıyı aramadın, acının seni arayıp aramadığını endişeyle gözledin." Acı ve neşe, umut ve umutsuzluk duyguları arasındaki sonsuz mücadele "Tanrı'nın yüceliği için örülen atkıyla çözgü gibi" olmuştu hep.[76] Aynı şekilde gerçek tövbe de Kutsal Ruh'un bir armağanı olarak görülüyor ve kendini çoğu zaman "samimi" gözyaşlarıyla gösteriyordu. Bu gözyaşları özlemle bekleniyordu, çünkü "neredeyse otomatik denecek bir kurtarıcı güçleri vardı bu gözyaşlarının". Bu kurtuluş mutluluk getiriyor, onu keder iniltileri, coşkulu ibadet, vb. izliyordu.[77] Benzer biçimde Alman ilahiyatçılar da yüceltiyordu acı çekmeyi. İnsanlar işledikleri günahların karşılığında Tanrı'nın ceza olarak verdiği acıyla, yürekleri gerçek kederi yaşayanlara vaat edilen bağışlanma vurgusu arasında rahatsız bir şekilde gidip gelseler de acı, Hristiyanları Tanrı'dan yardım istemeye ve onun inayetini tecrübe etmeye teşvik ediyordu.[78]

Toplu halde söylenen ilahîler de bir tür kurtuluş sunuyordu. Bu kurtuluş Protestan duyguların rahatlaması açısından özellikle önemliydi. Hatta o kadar ki duyguların ifadesi olarak görülen Protestan sanata odaklanan tarihçiler çoğu zaman bu en doğru yere bakmayı unuturlar. Luther ve Kalvin müziği inananların kalbini açan bir anahtar, ilahîlerle mezmurları da dindarları gerçek samimiyete ve anlayışa götüren sözcükler olarak gö-

---

76. Ryrie, *Being Protestant*, 242, 91.

77. Ryrie, *Being Protestant*, 193.

78. Ronald R. Rittgers, *The Reformation of Suffering: A Study of Pastoral Theology and Lay Piety in Late Medieval and Early Modern Germany* (Oxford, 2013).

rürlerdi. İlahi sözü artık "sözlü bir soyutlama" olmaktan çıkıyor ve Protestanlık kavramını "içsel" bir dine dönüştürüyordu. Son araştırmaların da gösterdiği gibi müzik duygulara ve dolayısıyla geniş halk kitlelerine seslenen yeni bir Protestanlık kültür tarihi açısından merkezî önemdeydi.

Christopher Boyd Brown, Gerald Strauss'un, yerel müzik geleneklerinin yarattığı coşku ve kapsayıcı atmosfere önem atfeden bir Reform'un başarısızlık olduğu şeklindeki yaklaşımına işte bu yüzden itiraz ediyordu. Brown, Saksonya-Bohemya sınırında bulunan Jochimstal kasabasını örnek vermektedir. Bu kasabada yaşayan iki önemli müzisyenin bestelediği ilahîler basılarak bütün Lutherci Almanya'ya dağıtılmaktaydı. Öğretinin ana hatlarına yer veren bu ilahîler "kilisenin ve rahiplerin yetki alanlarına net sınırlar çiziyor" ve bilinç ve Tanrı adına seküler otoritelere karşı çıkanları meşru görüyordu.[79] Kız ve erkek çocuklar ayinlerde birlikte ilahîler söylüyor, kız çocukları Vaftizci Yahya ile, İsa ile ilgili ilahîler eşliğinde dans ediyordu. İlahilerin çoğu, kadınlara hitap ediyor ve onları çocuklarına ve hizmetkârlarına din eğitimi verip komşularına iyi davranan İncil'deki rol modeller gibi davranmaya teşvik ediyordu. Hayli canlı bir alandı burası. Vaizler kadınları katı bir şekilde eve kapanmaya zorlamak yerine, "Tanrı'nın ticaret yapan, inanan ve iş dışındaki zamanlarda ilahîler ve ilmihaller okuyan erdemli iş kadınlarının yanında olacağını" vaat ediyordu.[80]

Kadın erdemine yapılan bu vurgu aynı zamanda Protestan ve Katoliklerin büyücü kadınlardan neden bu kadar korktuğunu da açıklamaktadır. Hatta Pazar ayinlerine katılan ve havayı

---

79. Christopher Boyd Brown, *Singing the Gospel: Lutheran Hymns and the Success of the Reformation* (Cambridge, MA, 2005), 69–70.
80. Boyd Brown, *Singing*, 117.

bozmak için şeytanın anüsünü öpen ilk büyücü tasvirleri Zürihli pastör Johann Jacob Wick (1522-88) tarafından yapılmıştı. Wick'in kendi eliyle yaptığı el ilanları ve suluboya resimleri korkunç suç ve ilahî cezalandırma öykülerinin tasvirleriyle doluydu. Genç bir eş ve annenin karşısında büyücü kadın vardı. Bu büyücü etrafındaki insanları beslemek yerine zehirliyordu. Kıskanç ve açgözlüydü, çocukları öldürüyor ve bundan zevk alıyordu. Büyücü kadın erkekleri kontrol ediyor, geceleri kendini dans, ziyafet ve sefahat alemlerine vuruyordu. Protestanlık kendini özellikle bu figüre karşı verdiği mücadele üzerinden tarif ediyordu. Örneğin Tübingenli ilahiyat profesörleri her dolu fırtınasından sonra bunun büyücülerle alakası olmadığını belirtmeye özen gösteriyorlardı. Şeytanın aslında büyücülere böyle bir güç vermediği halde sanki vermiş ve dolayısıyla insanlara zarar verme güçleri varmış gibi yaparak kandırdığını söylemeyi de ihmal etmiyorlardı. Dolayısıyla büyücüler sapkınlar -Hristiyan inancından dönmüş kadınlar- olarak yakılmayı hak ediyordu.

İyi ve kötü fikrine yapılan bu güçlü duygusal yatırım melek ve büyücünün neden 17. yüzyıla kadar Protestan hayal gücü alanının bir parçası olmaya devam ettiğini de açıklamaktadır. Tabii arada rasyonelliği savunanlar da yok değildi. Örneğin 17. yüzyılın sonlarında Amsterdam'da yaşayan Hollandalı reformcu vaiz Balthasar Bekker, *The World Bewitched* adlı kitabında uzun uzun şeytanlarla büyücüleri anlatıyordu. 1691-93 yıllarında yayımlanan ve Fransızca, Almanca ve İngilizceye çevrilen kitapta Bekker ruhlara inanmakla yaygın batıl inançlar arasında bir fark olmadığını ve bu inançların en çok din adamları tarafından yayıldığını söylüyordu. Bu tür inançlar tek tanrıcılığı inkâr etmekteydi. Dahası, Bekker melekler konusunda kesin bir bilgi olmadığını, hele hele ortaçağ folklorunun yaşattığı inançlar hariç tutulursa periler hakkında tek bir bilgi bulunmadığını söylüyordu. Büyücülerin

Şeytan'la temasa geçmesi mümkün değildi. Ancak Bekker'in dört bölümden oluşan kitabı şeytanı ve Tanrı'nın insanın kaderini belirlediğini inkâr etmekle suçlanarak anında topa tutuldu.[81]

## SONUÇ: DİNÎ DEĞİŞİMİ YORUMLAMAK

Reformasyon artık, "Uzun Reformasyon" olarak "belli bir merkezî olmayan, Tenochtitlan'daki Cortes ve Montezuma, Warm'taki Luther ve V. Karl gibi tarihsel değişime yol açacak bir boyutu olmayan, küçük gruplar hâlindeki küçük olaylarla bunların yanında birkaç büyük olaydan" oluşan bir öyküye mi dönüşmüştür? Artık bir "çok sayıda reformasyon" tarihi midir?[82]

Büyük ölçüde böyledir. Bu bölümde de görüldüğü üzere, Reformasyon'la birçok ortam, araç ve kültürel uygulama arasında bir bağlantı vardı. Önemli bir din tarihçisi kısa bir süre önce Protestanlığın bazı şeyleri "çok hızlı, yani bir iki kuşak içinde", bazılarını "çok yavaş, yani 15. yüzyılın tamamına yayılan güçlü bir süreklilik içinde değiştirdiğini", birçok şeyi de hiç değiştirmediğini söylemişti. "Bazı değişiklikler sadece Lutherci olmayan reformcu bölgelerde, bazıları kasabalarda ve bazıları köylerde meydana gelmiş, bazıları kadınları ve bazıları da erkekleri etkilemişti."[83]

---

**81.** Bekker hakkındaki meşhur bu tartışmalar için bkz. Euan Cameron, *Enchanted Europe: Superstition, Reason, & Religion, 1250–1750* (Oxford, 2010), 266–269.

**82.** Thomas A. Brady, Jr, "From Revolution to the Long Reformation: Writings in English on the German Reformation, 1970–2005", *Archive for Reformation History*, 100 (2009), 63.

**83.** Bkz. Berndt Hamm, "Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung: Ein Plädoyer", *Zeitschrift für Historische Forschung*, 3 (2012), 393.

Bu katmanlı zamansal yaklaşımın aksine, bazı tarihçiler yine de Reformasyon'u Batı kültürünü tek bir doğrultuda geliştiren bir hareket olarak görmeye devam etmiştir. Örneğin Katolik tarihçi Brad Gregory bir süre önce Reformasyon'un Batı Hristiyanlığı içinde sadece bölünmeye yol açmayıp, aynı zamanda sekülerleşmeyi de hızlandırdığını söylemiştir. Gregory'ye göre örneğin modern tüketimcilik, kapitalizm ve görelilik Reformasyon'un istenmeyen, sorunlu sonuçları arasındadır. Ona göre Reformasyon'u besleyen en önemli nedenlerden biri, Ortaçağ'ın sonlarında birçok insan için Hristiyan ideallerle hayatın gerçekleri arasındaki makasın açılmasıydı. Luthercilik buna karşı İncil'e yoğunlaşarak Kilise'nin mesajını güçlendirmeye çalıştı. Ancak çok geçmeden İncil'in farklı yorumlara açık olduğu anlaşıldı. Bu da istemeden Protestanlar içinde ve Katoliklerle Protestanlar arasında sonu gelmeyen çatışmalara yol açtı. Buna karşılık liberal devletler de sonunda dinî özelleştirdi. Bu durum ortak değerlerle ilgili tartışmalara fazla bir yer bırakmazken, alışverişe ayrılan zamanı artırdı. Gregory "Batılı hiper-çoğulculuğun heterojen yapısını bir arada tutan en güçlü kültürel yapıştırıcının, hegemonik, liberal devletin güç kullanımıyla kapitalizm-tüketimcilik simbiyosisi olduğunu" söylemektedir.[84] Reformasyon hayatlarımızın kalitesini düşüren başarısız bir modernitenin fitilini ateşledi. Tanrı'nın önünde hakları ve yetkileri olan birey anlayışı dışarıdan aynı görünen ve içi boş bir ahlak anlayışına dayanan bir kitle kültürüne yol açarak, piyasayla ahlakı birbirinden kopardı.[85]

Öte yandan Lutherci tarihçi Heinz Schilling Reformasyon'ın istenmeyen sonuçları konusunda çok daha farklı bir

84. Brad Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge, MA, 2012), 21, 23.

85. Gregory, *Unintended*, 215.

değerlendirme yapmaktadır. Bu sonuçları olumlu ve sorunlu sonuçlar olarak ikiye ayırmak mümkündür. İnsanın Tanrı'yla ilişkisine getirilen yeni yaklaşım, araf kavramının reddedilmesi, din ve müzik gibi alanlardaki kültürel zenginleşme, Katolik reformasyonun geliştirilmesi, bir seküler direniş hakkı kavramının oluşturulması, katılımcı politik kültürün güçlenmesi ve din adamlarına evlenme hakkı tanınması olumlu sonuçlardı. Buna karşılık patlak veren din savaşları, şeytanilik ve büyücülük gibi kavramlara artan ilgi, İngiliz sömürgeciliğinin ideolojik olarak desteklenmesi ve anti-semitik düşüncenin güçlenerek Yahudilerin (yok edilmesinden çok) sürgün edilmesi, yol açtığı korkunç sonuçlardan bazılarıydı. Ancak Schilling, Luther'in her şeyden çok "dinin varoluşsal gücünü" yeniden canlandırdığını savunmaktadır. Ona göre Luther "doğurgan evliliği ve meslek disiplinini" kutsamak suretiyle bu gücü gündelik yaşama taşımıştı.[86] Bu arada Luther'in manevî hakikat konusunda bir uzlaşma sağlayamaması, Hristiyan dinler arasında öyle bir çatışmaya yol açtı ki, sonunda toplumlar arasında bir dinî tolerans ve evrensellik iddialarında pozitif bir tanımlama gelişti. Bu sayede din savaşları büyük ölçüde önlenebildi.[87]

2017 yılında Luther'in endülijansa karşı 95 tezinin 500. yıldönümü kutlanacaktı. Bu yıldönümü muhtemelen farklı mezheplere mensup tarihçiler arasında benzer yorumlara yol açacak,

---

**86.** Schilling, *Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie* (Münih, 2012), 624.

**87.** Göttingen Üniversitesi profesörlerinden Thomas Kaufmann hayli çarpıcı bir cümlesiyle bu görüşü desteklemektedir. Kaufmann "özellikle zamanımızın din konusundaki küresel güvensizlik ortamında" Reformasyon tarihinin şiddet ve bölünmeyen yol açan birçok boyutundan, "dinin yıkıcı potansiyelinin ancak Avrupa modernitesinde gerçekleşecek bir seküler dönüşümle engellenebileceğini" söylemektedir. Thomas Kaufmann, "Der Widerspenstigen Zähmung", *Süddeutsche Zeitung*, 21 Kasım 2012.

kimileri reformasyonun tarihsel bir olay olarak yine büyük R ile -temellerini Luther'in attığı büyük bir Reformasyon şeklinde- yazılması gerektiğini savunacaktı. Bizzat Schilling'in de altını çizdiği üzere, yine de böyle bir tarihi bile *sadece* Luther ve diğer Protestan reformcular üzerinden yazmamak gerekir. Bu noktada 1522'de hacı olan ve teolojik bilgisiyle 1524'te ilahiyat çalışmasına izin verilen Cizvit tarikatının kurucusu İgnatius Loyola gibi Katolik bir reformcu ve şövalyeyi de hatırlamakta yarar vardır. Loyola 1540 yılında kendi tarikatını kurmuş ve kısa bir süre sonra dünyanın her köşesine misyonerler göndermişti. Bu durumda Luther'in mi yoksa Loyola'nın mı "dinin varoluşsal gücünün yeniden canlandırılmasına" veya uluslar üstücülük gibi modern gelişmelere daha fazla katkıda bulunduğunu tartışmak isteyen olacak mıdır?

Dolayısıyla hangi dinî hareketin moderniteye daha fazla katkıda bulunduğu şeklindeki tartışmalardan kaçınmak için ekümenik bir Reformasyon tarihine odaklanmak daha doğru olacaktır. Ayrıca son çalışmalar modern toplumlarda hangi Hristiyanlığın daha kilit bir rol oynadığı üzerinde durmaktadır. Sonuç olarak ve diğer dünya dinlerinin aksine, Avrupalı Hristiyanlar ekonomik başarıyı çoğu zaman ruhanî bir başarının veya Tanrı'nın inayetinin bir sonucu olarak görmemekteydi. Avrupa toplumları Ortaçağ'dan itibaren iyilikseverlik ve sosyal yardımlaşma gibi özellikler geliştirdi. Nitekim ham kapitalizmi yumuşatıp Gregory'nin lanetlediği ekonomik başarısızlığı önemsemeyen anlayış bunun bir sonucudur.

Ancak Reformasyonların Avrupalıları birbirinden tamamen farklı hakikat iddialarında bulunan bir Hristiyanlıkla karşı karşıya bıraktığı da bir gerçektir. Bu da söz konusu iddiaların tarih ve tezlerinin sürekli yeniden inşa edilip yeniden sorgulandığı anlamına gelmekteydi. Nihayet bu durum her dine kültürel bir anlam sistemi olarak bakan ve onun fikirlerini, gerilimlerini ve

sınırlılıklarını araştıran bir dünya görüşünün ortaya çıkmasına da katkıda bulunmuştur. Ancak bu "hiper-çoğulculukla" aynı şey değildir. Daha çok "tarihin zorunlu bir şekilde mitlerden arındırılmasına yönelik" bir zorlama söz konusudur. Kilise tarihçisi Berndt Hamm kısa bir süre önce şöyle bir uyarıda bulunmuştu:

> *Makro-tarihsel dönem tasavvurları iyilikten çok zarar verir, çünkü evrensel uyum ve geniş zaman dilimleriyle bağlantılı dönüm noktaları kurgusunu beslerler... Sanki kimlik parametreleriyle bağlantılı mükemmel ve objektif içerikler varmış gibi davranarak, araştırma ve tartışmaları engellerler ve takıntılı bir şekilde her şeyi etiketleme çıkmazına saplanırlar.*[88]

Hamm, örneğin Luther'i yeni olduğu kadar geleneksel boyutları da bulunan ve ne "ortaçağ" ne de "modern" kategorisine sokulması mümkün olmayıp kendi karmaşık zamanlarının işaretleri olan kavramlar kullanan bir reformcu olarak görür. Bu bölümün de ana omurgasını oluşturan bu görüşe göre, tarihçilerin, bizimkiler de dâhil olmak üzere farklı gelenekleri, farklı perspektiflerden ve eleştirel bir gözle incelemesi gerekmektedir. İzleyebildiğimiz her bir gelişim çizgisi imkânlar ve sınırlılıklarla doludur. Bazı dönemler bir süre için diğerlerinden daha baskın olabilir veya bir süre için önemini yitirip tekrar kazanabilir. Bu da tarihin sadece bir gelenek olmayıp bugünkü bakış açımızdan aktif biçimde yorumladığımız, dinî uygulamalar ve fikirlerle ilgili daimi bir uyum, gelişim, güçlenme ve sorgulanma süreci olduğu anlamına gelmektedir.

---

**88.** Hamm, "Abschied", 399, burada şu eserden de yararlanmıştır: Hans-Christoph Rublack, "Reformation und Moderne. Soziologische, theologische und historische Ansichten", H. R. Guggisberg ve G. G. Krodel, ed., *Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten* (Gütersloh, 1993).

## KONU HAKKINDA TAVSİYE EDİLEN ESERLER


Benedict, Philip. *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism* (New Haven, 2002).

Bynum, Caroline W. *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond* (Philadelphia, 2007).

Bynum, Caroline W. *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe* (New York, 2011).

Davis, Natalie Zemon. *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, 1975).

Dixon, C. Scott. *Contesting the Reformation* (Oxford, 2012).

Gordon, Bruce. *The Swiss Reformation* (Manchester, 2002).

Hill, Katherine. *Baptism, Brotherhood, and Belief in Reformation Germany: Anabaptism and Lutheranism, 1525–1585* (Oxford, 2015).

Karant-Nunn, Susan. *The Reformation of Feeling: Shaping Religious Emotion in Early Modern Germany* (Oxford, 2010).

Roper, Lyndal. *The Holy Household: Women and Morals in Reformation Augsburg* (Oxford, 1989).

Rublack, Ulinka. *Reformation Europe* (Cambridge, 2005; 2nd ed., 2017).

Rublack, Ulinka, ed. *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations* (Oxford, 2016).

Ryrie, Alec. *Being Protestant in Reformation Britain* (Oxford, 2013).

Scribner, R. W. *For the Sake of the Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* (Oxford, 1994).

Todd, Margo. *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland* (New Haven, 2002).

Walsham, Alexandra. *The Reformation of the Landscape: Religion, Identity, & Memory in Early Modern Britain & Ireland* (Oxford, 2011).

# 3. BÖLÜM

# ERKEN MODERN KATOLİKLİK

NICHOLAS TERPSTRA*

* Toronto Üniversitesi'nde Tarih Profesörüdür. Erken modern İtalya'da toplumsal cinsiyet, siyaset, din ve hayırseverlik konularının kesiştiği noktalar üzerine uzmanlaşmıştır. Son yayınları arasında *Cultures of Charity: Women, Politics, and the Reform of Poor Relief in Renaissance Italy* (Cambridge, MA, 2013) ve *Lost Girls: Sex & Death in Renaissance Florence* (Baltimore, MD, 2010) bulunmaktadır. Halen Rönesans Floransa'sının çevrimiçi dijital haritasını çıkarmak için bir proje üzerinde çalışmaktadır: Dijital Olarak Kodlanmış Nüfus Sayımı Bilgileri ve Haritalama Arşivi veya DECIMA (http://decima.chass.utoronto.ca/). Son kitabı *Religious Refugees in the Early Modern World: An Alternative History of the Reformation* (Cambridge, 2015)'dır.

Erken modern dönemin Katolik Kilisesi'ne bakmak bir kuruma, bir inanç, öğretiler ve uygulamalar dizisine ve hepsinin üstünde olağandışı denecek kadar birbirinden farklı bir insan yelpazesine bakmak demektir. 15. yüzyılla 18. yüzyıllar arasında her şey ciddi şekilde değişmiş, diğer erken modern toplumları da yeniden biçimlendiren düşünsel ve toplumsal güçlere benzer kaynaklar tarafından şekillendirilmişti. Bu değişimler dönüşmüş olmaktan çok birikmiş nitelikteydi. Örneğin Rönesans döneminde yaşamış olup da Aydınlanma Avrupa'sına taşınmış bir inanana hem kurum hem de onun din adamları tanıdık gelirdi. Nereye gideceğini, ne yapacağını ve neye inanacağını bilirdi. 1450 yılında içine girdiği mabedle 1750 yılında ibadet ettiği yer mobilyalar dışında herhalde tamamen aynı olurdu. Ama bu yeni dünyada ne kadar uzun yaşarsa, bu dünyanın sakinleri arasındaki ilişkiler ve dünya üzerindeki yerleri gibi konularda o kadar fazla yabancı unsurla karşılaşırdı. Bizzat yaşadığı yerde bile cennetin kapısı olarak görülen yerin dünya üzerindeki en büyük uluslararası şirkete dönüştüğünü görürdü. Ancak birçoğu gibi o da, Avrupa'nın erken modern emperyal ve sömürgeci yayılma döneminde hızla büyümüş olan, dünyadaki ilk küresel kurumun *ancién regime*'e karşı gelişen düşmanlığın ilk kurbanlarından biri olacağını göremeyebilirdi.

Katolik inancın ve kolektif yaşamın karmaşık boyutlarını kısa bir yazıyla hakkını vererek incelemek mümkün değildir. Neyse ki bu konuda imdadımıza yetişebilecek ve her iki boyutu da derinlemesine ele alabilecek çok sayıda yeni monograf ve külliyat bulunmaktadır.[1] Biz bu bölüme 15. yüzyılda Katolik olmanın ne anlama geldiğini inceleyerek başlayabilir ve sonra da

1. A. Bamji, G. H Janssen ve M. Laven, *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation* (Farnham, 2013); K. M. Comerford and H. M. Pabel, *Early Modern Catholicism* (Toronto, 2001).

izleyen üç yüzyılda inanç ve kurumlarda meydana gelen daha derin değişimlerden bazılarını tespit edebiliriz. Son birkaç yılda gerçekleştirilen çalışmalar esas olarak yüksek kültür, politika ve öğretiye odaklanan geleneksel araştırmaların ötesine geçerek, Katoliklerin erken modern dünyada nasıl yaşadığına ve dünya tarafından nasıl şekillendirildiklerine ışık tutmaktadır. Birçok eski araştırma geleneksel dinî bölünmelerin damgasını taşımaktadır. Her ne kadar din adamlarıyla bağlantılı bir çerçeveye oturtup din adamlarına tabi bir şekilde ele alsalar da, Katolik tarihçiler İkinci Vatikan Konsili'nden sonra sıradan insanların dinî deneyimlerini de araştırmaya başladılar. Oysa bugün Katoliklik üzerinde çalışanlar kişisel inançtan, bağlılık veya düşmanlık duygularından daha az etkilenmekte ve erken modern din olgusuna ve kurumsal kiliseye kişisel bir dava olmaktan çok bir araştırma konusu olarak bakmaktadır. Sonuç olarak mevcut araştırmalar Katolikliği bir dünya, bir görünüm, bir yaşam biçimi ve bir halk olarak anlayabilmek için duygular, maddi kültür, kutsiyet, dinî tüketim anlayışı ile mekân ve coğrafya gibi bağlamlara da yaslanmakta ve bu alanları araştırmak için antropoloji, sosyoloji ve psikolojiyi de kullanmaktadır.

İşe geç ortaçağ ve Rönesans döneminde dinin, insanların dünya, Tanrı ve sorumluluk anlayışlarını nasıl şekillendirdiğini gösteren bazı karakteristik özelliklerle başlayabiliriz. Eğer formel teolojiye odaklanırsak dinin sıradan insanların psikolojik beklenti ufkunu nasıl şekillendirdiğini tam olarak kavrayamayız. Bunun yerine Rönesans'ın dinî dünya görüşünün o ufku belirleyen üç unsurunu tanımlayabiliriz: Gerçek Varlık kavramı, Hesap Verebilirlik inancı ve Zaman ve Mekân içinde İlahi Düzen.

Bu anlayışlar geç Rönesans'tan Katolik Reformasyon'a geçiş sürecinde de varlığını korumuştur. Ancak sonraki gelişmelerin ışığında giderek soluklaşmıştır. Erken modern dünya görüşünü,

birçoğu Protestanlarca da paylaşılan yeni fikirler karakterize etmiştir. Bu fikirler genel olarak politik ve sosyal kurumlar üzerinden izleyebileceğimiz yeni kurumsal düzenlerden beslenmekte ve o düzenleri güçlendirmektedir. Bugünkü araştırmalar bunları yetkili bir kurumun yukarıdan aşağı dayattığı şeyler olarak değil, toplumsal bir kurumun kültürel evrimi olarak görmektedir. Katolik Kilisesi her şeyden önce kendi zamanı tarafından şekillendirilmiş olup erken modernitenin üç genel çizgisi doğrultusunda evrim geçirmiştir. Bu evrim çizgilerini Göçebelikten Yerleşikliğe, Yerelden Evrensele ve Eylemden Niyete doğru evrimler şeklinde özetleyebiliriz.

Kökenleri kendi zamanının düşünsel ve kurumsal yaşamına da uzanmış olsa, bu üç gelişme o naklettiğimiz 15. yüzyıl Katoliğinin zihnini karıştıran değişimleri belli gruplara ayırmaktadır. Bunları kısaca açarak, Katolik Kilisesi olarak adlandırdığımız şeyi dönüştüren zengin ve yeni bir araştırma alanını inceleme imkânı bulabiliriz. Gezginlikten Yerleşikliğe'den başlayan bu değişimi izleyerek, Kilise'nin Avrupa'da anıtlarıyla ve büyüyen bürokrasisiyle farklı bir düzen duygusuna işaret eden ve yeni dindarlıklarıyla kalıcılığa ve ilahî otoriteye vurgu yapan büyük şehirler inşa etme hareketine nasıl liderlik ettiğini anlayabiliriz. Kilisenin Yerelden Evrensele doğru genişleyen boyutuna baktığımızda, bilinçli bir daha standart öğreti ve ibadet biçimi geliştirerek Katolik Kilisesi'ni -her zaman mümkün olmasa darakiplerinden farklılaştırma amaç ve arzusunun damgasını vurduğu ilk küresel kurumu geliştirdiğini görürüz. Eylemden Niyete doğru değişimde, erken modern dönemin Arzulara ulaşma ve ifade etme ve aynı zamanda eğitip disipline etme yolu olarak insan duyu ve duygularını öne çıkardığı dikkat çekmektedir. Bu tür bir yaklaşım ister Katolik olsun ister Protestan, kaçınılmaz olarak farklılıkları önemsizleştirirken büyük farklılıkları da kü-

çültür. Büyük farklılıkları küçültmek bu farklılıkların önemini reddetmek değil, odak noktasını dinin erken modern dünyayı nasıl şekillendirdiği ve onun tarafından nasıl şekillendirildiği gibi daha geniş kapsamlı sorulara kaydırmak anlamına gelmektedir. Dipnotlarla kaynakçada belirtilen kaynaklar daha fazla ayrıntı ve nüans sunarlar.

Erken modern dönem, Katolik Kilisesi'nin karşı karşıya olduğu sorunlar kadar temel ve onlara şaşırtıcı biçimde benzeyen sorunlarla açılıp kapanmaktadır. 16. yüzyıldaki Reformasyon'la 18. yüzyıldaki Aydınlanma ve Fransız Devrimi bu kurumun gücünü ve mülklerini elinden alıp doğrudan inançlarına saldırdı. Çoğu kurumu bir kalemde silip attı, ama Katolik Kilisesi bütün o görünüşteki katılığına rağmen zamanına ve koşullara ayak uydurarak ayakta kalmayı ve hatta daha da büyümeyi başardı. Erken modern dönemde dindarlık profesyonelleşirken Katolik Kilisesi dinî bir kuruma dönüştü ve bazı seküler ve sosyal boyutlarını attı, ama buna karşılık bulunduğu farklı ve sınırları çizilmiş ruhanî alan üzerindeki kontrolunu daha da sıkılaştırdı.

## GEÇ ORTAÇAĞ VE RÖNESANS DİNİ

Dünyaya Katolik gözünden bakmak ne demekti? Katolik düşünce ve manevîyatın en güçlü unsurlarından biri, aşkın ve ilahî manevî gücün basit bir tarihsel anlatımla veya uzak bir cennetle sınırlı olmayıp dünyada da hemen yanı başımızda var olduğu inancıydı. Bu dinin ilk paradoksu, İsa, Meryem ve azizlerin cennet denilen manevî dünyada olduğu kadar bu fiziki dünyada da var olduklarıydı.

Burada temel hakikat, İsa'nın bedeni ve kanıyla, Efkaristiya bağlamında kutsal ekmekteki ve şaraptaki Varlığının Gerçek-

liğiydi. Bu teolojik öğreti 12. yüzyılda toplumsal bilince iyice yerleştikten sonra, kanayan ekmek öyküleriyle beslenip komünyon ayinlerinde sadece din adamlarının şarap içmesine izin verilerek iyice güçlendirildi. İsa o kadar yakınımızdaydı ve o kadar gerçekti ki zarar görmekten ve saygısızlıktan korunması gerekiyordu. Yahudiler İsa'yı bıçaklayarak, yakarak yok etmeye ve kutsal ekmeklere basmaya kararlı olan ezeli düşmanlardı. Sıradan inananlar İsa'nın bedeninin ve kanının gerçek anlamını bilmeyen ve dolayısıyla onu damlatarak kutsallığına halel getirebilecek insanlar olarak tasvir ediliyordu. Fiziğin temelini Aristoteles'in madde ve form ayrımı oluştururken, hayal gücünü şekillendirip kuralları belirleyen şey korku, şüphe ve aşağılamaydı.

Hayal gücü çok daha ürkütücü bir hakikate kadar gidiyordu: İsa'nın mucizevi varlığı sadece şeklini hiç değiştirmeyen ekmek ve şarapta değildi. O ve azizler insan şeklini alıyor ve *şimdi* ve *burada* gündelik hayatımıza giriyorlardı. Jacopo da Voragine'nin Altın Efsane'si gibi azizlerle ilgili öykülerinde ortak temalardan biri ilahî kaynakla kazaen seçilmiş kimliklerdi. Aziz Christopher'ın omzuna alıp ırmaktan geçirdiği çocuk, esasen *İsa* idi; Aziz Martin'in cübbesinin yarısını verdiği dilenci de *Mesih* idi. İsa koyun ve keçi meselinde (Matta 25) inananların bir dilenciye, esire, dula veya bir yetime yaptığı yardımın kendisine yapılmış bir yardım, reddedilen bir yardımın da kendisinden esirgenmiş bir yardım olarak görülüp Kıyamet Günü'nde ona göre değerlendirileceğini söylerken, hayata doğrudan müdahale etmeyi vaat ediyordu. Öyküleri renklendiren bir inanç aynı zamanda hayal gücünü ve mizansenleri de şekillendiriyordu. Pieter Brueghel ve Abrecht Dürer gibi Kuzey Avrupalı sanatçılar, Mısır'a Kaçış'ı sanki Antwerp'ten Bruges'e yapılmış bir yolculuk gibi tasvir ederken Masumların Katli'ni de Flaman şehirlerine taşımışlardı. Fransız ve İngiliz dinî piyeslerinde sahnelenen İncil'deki olaylar geçmişte

değil o zamanda geçiyordu. Ayrıca Katolik Yortularında yapılan yürüyüşlerde İsa'nın fiziki varlığı şehirde dolaştırılırken, azizler de bulundukları sunak panolarından inananları *izliyordu*. Bu imgeler dolaştırılacağı zaman sokaklar temizlenir ve o sefil ve ahlaksız görüntüler görünmesin diye geneleveler kapatılırdı. Şehir yönetimlerinin meydanlara ve katedrallere yerleştirdiği zamanın sunak panolarında sıra sıra dizilmiş azizler ya vakur bir edayla etrafa bakar ya da sanki konuşuyorlarmış gibi Bakire Meryem'le Çocuğun etrafında toplanırlardı. Azizler inananları, inananlar da azizleri izlerdi. Azizlerin öyle içe işleyen bir bakışları vardı ki, Reformasyon'la Fransız Devrimi'nin ikonoklastik isyancıları bile bu karizmatik gücün altında ezilmemek için bakışlarını kaçırırlardı.

Gerçek Varlık'ın manevî fiziği daha da ileri gidiyordu. Thomas à Kempis'in (öl. 1471) *Imitation of Christ*'de canlı ifadelerle dile getirdiği dindar harekette inananlar İsa'*da* var olmaya ve taklit vasıtasıyla onun acılarıyla özdeşleşmeye çalışıyordu. Ruhbanlar da sıradan insanlarla birlikte bu taklide katılıyor ve onlarla birlikte hareket ediyorlardı. Mezhep kardeşleri kendilerinin ve cemaatin iyiliği için kendilerini kamçılayıp diğerlerinin ayaklarını yıkarken, lanetlenmiş olan suçlular kendileri de İsa'yla beraber çarmıha gerilip onun yanında kurtuluşa ermeyi hayal ediyorlardı.[2]

Tanrı, İsa, Meryem ve azizler sadece gözetmek için değil aynı zamanda yargılamak için vardı ve günahkâr eylemlerinden dolayı inananları hemen hesaba çekebilirlerdi. Veba, açlık ve savaşlar toplu halde işlenen günahlara verilen ilahî cezalardı ve toplu halde tövbeyi gerektiriyorlardı. 1348'deki Kara Ölüm'den sonra

2. N. Terpstra, ed., *The Art of Executing Well: Rituals of Execution in Renaissance Italy* (Kirksville, 2008).

bütün cemaatler İsa'nın düşmanları olan Yahudileri sürdüler, 1399'daki Misericordia yürüyüşlerinde olduğu gibi şehirlerde yürüyüşler yaptılar ve 1630 veba salgınından sonra adak olarak Venedik'teki Madonna della Salute gibi mabedler inşa ettiler. Meryem tasvirlerine zarar verenler öldürülebilir, elleri kesilebilir veya gözleri oyulabilirdi. Bu, Günah, Tövbe ve Kurtuluşu anlatan üç perdeli dramın ilk sahnesi olurdu ve şehirler, kâfirler veya tövbe edip din değiştiren Yahudiler hemen iyileştirilirdi. Bu ilahî dramanın oyuncularının nasıl davranacakları biraz belirsizdi: Tanrı genelde öfkeli ve yargılayıcıydı, Meryem yalvaranlar için lütuf dilenmekteydi ve İsa da Babayla Annenin yanında durmaktaydı. Azizler inananlara Tanrı'ya yaklaşmanın yollarını öğretiyordu, ikna edildikleri takdirde ilahî mahkemede şahitlik edebilirlerdi. Halk dindarlığı azizleri dindarlıkla ikna etmenin mümkün olmadığı durumlarda bazen tehdide başvurmanın da işe yarayabileceğine inanıyordu: Bireyler taleplerine daha fazla cevap veren koruyucu azizleri tercih edebilir, kasabalılar azizleri mumsuz bırakabilir veya sırf ceza olsun diye tasvirlerini bir kuyuya atabilirdi. Azizlerin cennetteki statüsü inananların dünyadaki dindarlık düzeyine bağlıydı.

Anlık ve Gerçek İlahi varlık zaman ve mekânda belirgin farklılıklar yaratabiliyordu. Bazı mekân ve zamanların diğerlerine göre daha fazla ruhanî havası vardı ve Katolikler hareketlerini mekâna göre belirlerken, günlerini ve yıllarını zaman etrafında şekillendiriyorlardı. Biri ötekini güçlendiriyordu: Mabed ve kiliseler tarihteki din şehitlerinin veya yakın çevredeki ilahî gücün işaretleri olan mucizelerin mekânlarıydı. Lyons ve Floransa gibi şehirlerde önemli köprü ve yollara ve şehir duvarlarının dışındaki tepelere adını veren önemli mabedler vardı. Paris ve Venedik'te her sokak köşesinde gözetleme kameralarını andıran Meryem tasvirleri bulunuyordu. Bologna büyük bir dış tehditle karşı kar-

şıya olduğu bir yüzyılda şehir duvarlarının içini koruyucu mabedlerden oluşan bir zincirle donatarak kendini sağlama almıştı. Katolik mabedlerin bulunduğu coğrafi mekânlar işaretleme ve hareketi teşvik işlevi görüyordu, zira kolektif dindarlık eylemleriyle inananlar ve sunak panoları bir mabedden ötekine gidiyor, bu sırada izledikleri yollar ilahî lütufla doluyordu.

Aynı şekilde dinî bayram takvimi de zaman ve bellek haritasındaki yıllık döngülerde ilahî ve yerel tarihleri takip ediyordu. Bazı bayramlar İsa'nın Mart ayında ana rahmine düşmesinden Noel'deki doğumuna, Kutsal Cuma'da ölümünden Paskalya Yortusu'nda yeniden dirilişine ve kırk gün sonra Göğe Yükselişi'ne kadar geçen hayatının önemli kilometre taşlarını gösteriyordu. Meryem'in İlahi Müjde ile yaptığı lekesiz doğumdan Göğe Kabulü'ne kadar hayatından bölümler izleniyordu. Birçok şehir ve hatta millet Yeni Yıl'ın başlangıcını, Meryem'in Kutsal Ruh aracılığıyla İsa'ya gebe kaldığının Müjdelendiği gün olan 25 Mart olarak belirlemişti. İngiltere 1751'e kadar bu tarihi kullanmıştı. İkinci bir grup bayram ise azizlerin doğum ve ölüm günlerini belirliyor ve bu azizleri koruyucuları olarak gören birey, grup veya şehirler tarafından kutlanıyordu. Üçüncü bir grup dünyevî ve ruhanî dünyalar arasındaki geçişi tarihlendiriyordu: Tüm Azizler Günü (1 Kasım) ve ölülerin öbür taraftan getirdiği ürpertinin hissedildiği gün olan Tüm Ruhlar Günü (2 Kasım) ve şehirlerin İsa'nın bedenini Ekmeğin içinde getirip sokaklarda dolaştırarak Tanrı'nın lütfunun sıcaklığını yaydığı (Hamsin Yortusu'ndan on gün sonraki) Katolik Yortusu. Mabedlerin mekânda yaptığını bayram günleri zamanda yapıyordu. Bunlar kesinlikle edilgen işaretler değildi. İnananlar ilahî varlığı dünyada ve tarih içinde tekrar canlandırırken, onlar da eylemi ve hareketi başlatıyorlardı. Bunu unutmak veya kaçırmak söz konusu olamazdı. Her bayramın öncesinde bir hazırlık ibadeti olurdu; önemli bayramların

öncesinde bazen bir hafta bazen haftalar süren kutsal hazırlık zamanları (Noel ve Büyük Perhiz) vardı. Dini bayramlar uyuma ve uyanma zamanlarıyla aradaki zamanları da belirliyordu: Kutsalı, seküler olanı ve cinselliği birbirine bağlayan bir kompleks inananlara cinsel ilişkiye ne zaman izin verildiğini, ne zaman verilmediğini söylüyordu.

Hristiyan zaman haritası Hristiyanlık-öncesi takvimleri takip ediyordu, yani ay ve güneş çevrimleri bu dinî tarihyazımına göre parlıyor, ilk Kilisenin Avrupa'yı Hristiyanlaştırırken kendine mal edip kutsallaştırdığı yıllık, mevsimlik ve aylık animistik dünyevî ritimleri gösteriyordu. Günlerin de güneşin doğuşuna ve batışına göre şekillenen ve çan sesleriyle sekiz ibadet zamanına ayrılan farklı ritimleri vardı. Bu soyut ve düzenli zaman işaretleme yöntemi ruhbanların programlarını da belirliyordu. Din adamları bütün erken modern döneme de yayılan daha düzenli ve seküler bir zaman ölçüm sisteminin öncülü olan sesli bir saat ve çan rejimi benimsemişti.

Erken ortaçağdan beri süregelen her yeni iman hareketi; yeni bir Gerçek Varlık, Anında Hesap Verebilirlik ve de yeni bir Zamansal ve Mekânsal Ritim biçimi ve ifadesi ekledi. Bu hareketlerin yarattığı uygulama, bayram ve mabedler sürecini geriye doğru izlemek, geç ortaçağ Katolik uygulamaların olağanüstü çeşitliliğini ortaya koyan bir tür Katolik dindarlık arkeolojisi yaratmak gibi bir şeydir. Ne kadar derin kazarsak, ortaçağ dilenci tarikatlarının zamanındaki halk dindarlığına dair o kadar çok bulguya ulaşırız. Bu dindarlık biçimi Kilise kurumunun bölünüp zayıfladığı ve etkisini yitirdiği dönemlerde bile gelişmeye devam etmiştir. Ancak 14. yüzyılda başlayan ve Katolik Kilisesi'ni reforma zorlayıp güçlendirmeye yönelik çabaları şekillendiren ve erken modern dönemde yeniden şekillendirecek olan asıl etken kuruma yönelik tehditler olmuştur.

Üç hareket -Gezginlikten Yerleşikliğe, Yerelden Evrensele ve Eylemden Niyete- öğreti veya kurumlardan çok dinamiklere vurgu yapmaktadır. Bu hareketler Kilise'nin dönemin toplumsal ve kültürel hareketlerine ayak uydurma biçimlerini anlatmaktaydı. Kilise'nin kendi geleneklerine bağlı kalması demek yeni tarzlardan uzak durulmadığı veya eskilerin yerini yeni tarzların aldığı anlamına gelmekten çok, eski uygulamaları aşan ve giderek onları ortadan kaldıran yeni bir ruh hâlini temsil ediyordu.

Katolik Kilisesi tamamen zamanının bir parçasıydı ve karşılaştığı en büyük dönüştürücü tehdit erken modern dönemin başlangıcında ortaya çıkan hizipçi Protestan reformlarıydı. Bu reformlar sayıca hızla artarak karmaşıklaştı ve Katoliklik belli bir noktadan sonra farklı Lutherci, Anglikan, Reformcu veya Anabaptist inanç ve ibadet biçimleri karşısında yerel düzeyde değişmeye başladı. Giderek çoğalan Protestanlık biçimleri Katolik dünya görüşünün bütün varsayımlarını yerinden ederken, bu dünyanın topraklarını da elinden aldı. Bu değişimle bağlantılı olan jeopolitik hareketler de hem Avrupalıların düşüncelerinin yönünü hem de birbirleriyle ve karşılaştıkları yeni yüzlerle nasıl etkileşime gireceklerini yeniden belirledi. Bu iki sorun Kilise'yi hem kurumsal hem de düşünsel yapısını gözden geçirip yeniden tanımlamaya zorladı.

Ancak Protestan hiziplerle Katolikliğin buna verdiği tepkinin kökeninde çok daha eski ve derin değişiklikler yatmaktaydı. Erken modern dönemi esas şekillendiren etken Avrupalıların dünyanın farklı yerlerinde farklı kültür ve dinlerle tanışmasıydı. Bir diğer etken de Avrupa Katolikliğinin Yahudilik, İslam ve 15. yüzyıl ile sonrasında ortaya çıkan diğer Hristiyanlık biçimleri karşısında takındığı uzlaşmaz tutumdu. Yahudi, Müslüman

ve Hindulara giderek artan bir şekilde zorla dayatılan vaftiz ve günahtan arınma ritüelleri, Osmanlılara ve Protestanlara karşı girişilen sayısız savaşlar ve bütün Avrupa'da dinle milliyetçiliğin iç içe girmesi bu dönemi dinî mülteciliğin kitlesel bir olguya dönüştüğü bir dönem hâline getirdi. Yüz binlerce insan dinî gerekçelerle yerlerinden edildi veya göçe zorlandı. Ekonomik, siyasal ve ırksal faktörler bu durumu daha da karmaşıklaştırdı. Bu göçler erken modern dönem boyunca milyonlarca insanı doğrudan veya dolaylı şekilde etkiledi. Diğerlerinden geri kalmayacak şekilde Katolikler de, dinî kimliklerini hem savunmacı hem de ihtidacı olan muhalif bir bağlamda giderek daha fazla çerçeveledi-ler. Buna göre kişinin kendisinin ne olduğunu bilmesinin yolu, öncelikle ne olmadığını bilmekten geçiyordu.[3]

Bu daha da parçalanmış ve uzlaşmaz çelişkilerle dolu din piyasasında dinî dönüşüm artık daha tehlikeli bir şey olarak görülüyordu. Oysa ihtida geleneksel olarak inananın olgunlaşma süreci olarak görülüyor ve olumlu bulunuyordu. Fakat artık bireysel ve toplumsal sadakatin bir taraftan başka bir tarafa kayması, veya bütün bir ulusun bir din veya mezhepten başka bir din veya mezhebe geçmesi olarak görülüyor, dolayısıyla tehlikeli bir şey olarak değerlendiriliyordu. Din değiştirme artık yavaş yavaş ilerlenen bir *yol* değil ani bir *dönüş*tü. Dönme korkusu mezhepleri daha açık, daha ayrıntıcı ve daha özgün yapmıştı; ayrıca bir öğretim ve mezhepleri test etme aracı olarak ilmihaller daha fazla ihtiyaç hâline gelmişti. "Mezhepleşme" erken modern dinî-siyasi kültür açısından giderek daha tartışmalı bir paradigmaya dönüşürken, ruhbanlaşmanın mezheplerin berraklaştırma sürecini ve bu sürecin de ruhbanlaşmayı teşvik ettiği kesinlikle doğrudur.

3. N. Terpstra, *Religious Refugees in the Early Modern World: An Alternative History of the Reformation* (Cambridge, 2015).

Daha açık rekabetlerde çıkar daha fazlaydı ve bu da rahipleri, papazları, hahamları ve imamları öğretmenlik, kendi cemaatlerinde otorite ve de siyasal otoriteyle ilişkilerde aracı rolü üstlenmek bağlamında daha büyük sorumluluk konumlarına taşıdı. Dönemin yarattığı fırsat ve riskler bütün cemaatlerde dindarlıkta profesyonelleşmeyi teşvik ediyor, ruhbanlık statüsü daha kalıcı, kontrollü ve özel bir hal alıyordu. Bu noktada Katoliklikle, çeşitli Protestanlık biçimleri ve hatta Yahudilik ve İslam arasındaki nüanslar ve karşıtlıklar bazı belirgin benzerliklerden daha az dikkat çekmeye başlamaktaydı. Mezhepleşme, dinî dönüşüm ve ruhbanlaşma süreçleri girift bir şekilde birbirine bağlantılıydı, 16. ve 17. yüzyıllarsa bunların birleştiği yıllardı.[4]

## GEZGİNLİKTEN YERLEŞİKLİĞE

Görünüşe göre Ortaçağ ve Rönesans hükümdarları sürekli hareket hâlindeydi. Ya askerî çatışma peşinde oluyor ya da çatışmadan kaçmaya çalışıyorlardı. Fransız kralları tahta çıktıktan sonra otorite kurmak ve itaat sağlamak için hâkimiyet alanlarındaki şehir ve kasabalara törenlerle giriş yaparlardı. İngiliz monarklar sürekli kendilerine bağlı soyluları dolaşırlardı. 16. yüzyılın sonlarına kadar Avrupalı hükümdarlar ve ev sahipleri bu sıkıcı ziyaretleri yaptıkları işin bedeli olarak görürlerdi. Seçime dayalı monarşilerde bu adem-i merkezi bir yönetimin göstergesiydi. Hiçbir monarşide modern anlamda bir başkent yoktu çünkü hiçbir monarşide güçlü bir merkezi yönetim ve otorite kavramı yoktu.

4. T. Krstić, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire* (Stanford, 2011); C. Harline, *Conversions: Two Family Stories from the Reformation and Modern America* (New Haven, 2011).

Tabii Katolik Kilisesi dışında. Roma Avrupa'nın ilk gerçek başkenti olacaktı, ama bu ağır bir süreçti. Papanın 14. yüzyılda Avignon'a taşınmak zorunda kalmasından önce bile papalar Roma'da fazla uzun kalmazdı. Bazı tahminlere göre, Avignon'dan önceki iki yüzyılda papalar zamanlarının sadece yüzde 40'ını Roma'da geçirmişti. Avignon papalığının sahip olduğu ağırlık, bütün o sembolik önemine rağmen Roma şehrinin henüz Katolik inancın tartışılmaz ruhanî merkezi olmadığını göstermekteydi. Daha önemlisi, ruhanî otoritenin ana anahtarı coğrafi sabite değildi. Avrupa'nın en büyük imparatorluğu hem Kutsal hem de Roma olabilirdi, ama aslında her ikisi de değildi. Piskoposlar nadiren diyakozlarında (sorumluluk bölgelerinde -ç.) yaşardı. Güney Avrupa'da inananların ruhanî hayatlarını odaklandırdığı, sınırları belli bir alan olan cemaat bölgesi, kardeşliklerden, loncalardan, dilenci tarikatlarından ve bir bütün olarak kasabalardan daha önemsizdi. Roma şehrinin giderek Katolik Caput Mundi'ye (Dünya Başkenti) dönüşmesinin ardında kısmen, Avignon papalığı döneminde ruhban bürokratların sayısının, sorumluluklarının ve öneminin artması yatmaktaydı. Papalar İtalya'ya döndükten sonra İtalyan topraklarından elde ettikleri gelire daha bağımlı hâle geldiler. Dolayısıyla istikrar için İtalyan soylularına, İtalyan devletine ve başkente de daha fazla bağımlı hâle geldiler. IV. Eugenius (1431-47) Roma'dan uzakta fiilî sürgünde uzun zaman geçiren son papa olurken, hümanist V. Nicholas da (1447-55) klasik ve imparatorluk modelini temel alarak şehri bilinçli bir şekilde yeni bir ruhanî imparatorluğun başkenti yapmaya soyunan ilk papa oldu. 1450 ile 1650 yılları arasındaki göz alıcı inşaat seferberliği sürecinde yollar ve köprüler yapıldı, soylular ve kardinaller için saraylar, milletler ve yeni dinî tarikatlar için kiliseler inşa edildi ve bu kampanya yeniden inşa edilen Aziz Petrus Bazilikası'nın kubbe ve taraçasıyla doruk noktasına ulaştı. Bu yapı klasik

ve emperyal modele dayanan Katolik Roma'nın hem mekân anlayışına damgasını vuracak hem de yeni bir anlam katacaktı.

Bu yeni yapılar değişen otorite anlayışının bir sonucu ve görsel işaretleriydi. Ortaçağın karakteristik makam ve otorite işareti sürekli hareket hâlinde olmaktı; bunun erken modern karşılığıysa belli bir yerde sabit olmaktı. Değişim yavaş yavaş gerçekleşti: 15. yüzyıldan itibaren papalar Roma'da, 16. yüzyıldan itibaren piskoposlar diyakozlarında ve rahipler de cemaat bölgelerinde oturmaya başladı. Ve 17. yüzyıldan itibaren Avrupa'daki bütün monarklar başkentlerde saraylar yapıp buralarda yaşamaya başladı. Saraylar, meydanlar ve emperyal boyutlardaki kamu binaları gibi devlet gücünü yansıtan ritüellerin sergilendiği yapıları merkez alan bir ihtişam mimarisi gelişti. Bu mimari Roma gibi, Paris'i, Madrid'i, Londra'yı, Prag'ı, Amsterdam'ı ve Konstantinopol'ü/İstanbul'u da kökten değiştirdi.

Tanrı'nın vekili II. Julius ve halefleri kendilerini imparator rahipler olarak konumlandırırken II. Philip, II. Rudolph, I. James ve XIII. Louis gibi monarklar rahip kral rolüne soyundular. Naklettiğimiz Rönesans Katoliği yavaş yavaş 18. yüzyıl Avrupa'sında kiliselerin hemen hemen tamamının fiilen devlet kiliseleri olduğunu anlayacaktır. Rönesans papaları, özellikle de Reformasyon'la gelen hizipleşmenin yarattığı hasarların dinî mezhepleri hanedan tartışmalarında ve uluslararası çekişmelerde kilit faktör hâline getirmesinden sonra erken modern monarkların daha rahat kullandığı yeni bir dil ve güç ritüelleri geliştirmişlerdi. Kraliyet rahipliği kavramının ortaçağda kutsal yağ, ruhanî karizma ve sihirli dokunuş gibi nice erken örnekleri vardı. Ancak kutsal krallığı yükselen erken modern mutlakiyet propagandasının içine yerleştiren şey, sabit, merkezi ve ihtişamlı bir başkentten fetihler yapma, kontrol etme, din değiştirtme ve yönetmenin ilahî bir kader olduğu şeklindeki klasik Roma ve İmparatorluk anlayışıy-

larıdı. Katolik mutlakiyetçilik, Katolik inanç ve kurumlarla milli hedefleri –tür olarak değil ama boyut ve ayrıntı olarak- Protestan devlet kiliselerinden farklı bir biçimde birleştirmişti.

Monarşik mutlakiyet araştırmaları, bu tip mutlakiyetin pratikte kesinlikle tarihçilerin bir zamanlar varsaydığı gibi mutlak, merkezi ve otoriter olmadığının altını çizmektedir. Bu araştırmalar bölgesel elitler ve merkezlerin gücünü, güç ağlarını ve güç pazarlıklarını incelemiştir. Katolik Kilisesi araştırmalarında bu Aziz Petrus'un Roma'daki Tahtı'nın ötesine, kardinallere, piskoposlara ve dinî mezheplere bakmak anlamına gelmektedir. Kardinaller üzerine yapılan son araştırmalar hızla büyüyen bu grubun Kilise'nin Senatosu olmaktan çıkıp, Roma'daki saray benzeri malikâneleriyle bürokratik iktidar pazarlıklarına ev sahipliği yapan İtalyan ailelerden oluşan saray soylularına dâhil olduğunu göstermektedir.[5] Koruyucu Kardinal erken modern Kilise'de çok önemli bir güç merkeziydi, görevi gereği Roma'da otursa da kıta ve hatta dünya çapında bağlantıları vardı. Tarihçiler bir grup olarak Gezginlikten Yerleşikliğe Geçiş'in iyi bir örneği olan piskoposlara daha fazla ilgi duymuşlardır. 16. yüzyılın ortalarından itibaren piskoposların birden fazla diyakozla ilgilenmesi veya diyakozlarından uzakta oturmaları giderek zorlaştı. Ortaçağ Kilisesinin güçlü figürleri olan, birden fazla diyakozdan sorumlu, gezgin piskoposlar kardinallik ve hatta papalık mevkiine kadar yükselebiliyorlardı. Kırsal kesimde yaşayan piskoposlar daha sabit ve bürokratik erken modern bir kurumla birlikte gelişen farklı bir idarî kültür yaratıyorlardı. Sadece tek bir diyakozun kaynaklarını kontrol eden ve din

5. D. S. Chambers, *Popes, Cardinals, and War: The Military Church in Renaissance and Early Modern Europe* (Londra, 2006); M. Hollingsworth ve C. M. Richardson, ed., *The Possessions of a Cardinal: Politics, Piety, and Art, 1450–1700* (University Park, PA, 2010).

adamlarını yakından eğitip denetleme görevleri daha ağır olan piskoposların uzaklardaki saraylarda veya Roma'daki papalık mahkemesinde (curia) aktif rol oynaması ortaçağdaki selefleri ne göre daha zordu. Politik güçleri eskisine göre zayıflamıştı, ama ruhanî otoriteleri ve bununla bağlantılı olarak ihtirasları artmıştı. Katedralleri büyütüp anıtsal papaz okulları, hastaneler ve erken modern Katolikliğin tezahürü olan misyonlar inşa edenler genelde yerleşik piskoposlardı.

Piskoposların Gezginlikten Yerleşikliğe geçiş sadece mimari şaheserler ve sanatsal ritüellere yapılan yatırımlarla sınırlı olmayıp idarî yapılara ve beklentilere kadar uzanıyordu. Birçok tarihçi Milan'ın Carlo Borromeo'su ile Sevilla'nın Fernando Nino de Guevara'sı gibi reformcu piskoposların düzenlediği sinodların ve gerçekleştirdiği ziyaretlerin, mezhepler ve kurumsal yardım kuruluşları üzerindeki kontrollerinin sıkılaşmasının ve rahiplerdeki eğitim ve disiplin standartlarını yükseltme çabalarının ardındaki dinamikleri inceliyordu.[6] Piskoposlar yerel dillerdeki İncilleri kaldırmışlar, ruhbanların dışındakilerin vaaz vermesini yasaklamışlar ve hata yapan din adamlarını ıslah etmek için disiplin mahkemeleri kurmuşlardı. Önceki, birden fazla diyakozdan sorumlu piskoposların yaptıkları reformların ömrü kendi görev süreleri kadar bile olmuyordu, oysa yerleşik rahipler bürokratik hiyerarşi ve prosedürlere çekidüzen getirmiş ve on yıllarca aksamadan çalışan düzenler yaratmışlardı. Bu yoğun ve uyumlu idarî yapı formel dinî yapıları yavaş yavaş harekete geçirmiş ve ruhbanları sıradan insanların dinî yaşamının merkezine doğru itmişti. Kilise'nin sıradan insanlar nezdinde geçirdiği en büyük değişim, Kilise'nin insanlardan beklentilerinde ve insan-

6. D. Coleman, *Creating Christian Granada: Society and Religious Culture in an Old World Frontier City, 1492–1600* (Ithaca, 2003).

ların Kilise'den beklentilerinde meydana gelen en büyük değişim işte bu olmuştu.

Yerleşik hayata geçen piskopos sıradan inananlara kadar uzanan ve onların bütün kolektif ve bireysel inanç tezahürlerini kapsayan yeni bir profesyonel dinî yapının temel taşıydı. Fakat 16. yüzyılın sonlarıyla 17. yüzyılda asıl dikkati çeken şey kültürel beklentilerin giderek değişmesiydi. Selefinin çırağı olarak yetişip ritüelleri ezberleyen, kendine bir metres tutan ve kıyıda köşedeki bir bahçeyi ekip biçen ümmi bir rahibin hiyerarşi içinde yer almak dışında sıradan bir vatandaştan hiçbir farkı yoktu. Bu rahibin okuryazar, eğitimli ve muhtemelen de bekâr erken modern halefi, kültürel ve sosyal açıdan kesinlikle din adamı olmayan emsallerinden daha üstündü. Profesyonel din adamının toplumsal statüsü daha yüksekti, ama aynı zamanda kendisinden beklentiler de daha fazlaydı; cemaatler rahiplerinden daha fazla talepte bulunuyordu ve bu taleplerini elde edebilmek için piskoposluk makamlarını kullanıyordu. Yerleşik piskopos genel olarak daha profesyonelleşmiş din adamları açısından çok önemliydi ve yerel sosyal ve ruhanî hayat üzerindeki etkileri daha fazlaydı. Nakledilen Rönesans Katoliğimizi muhtemelen en fazla şaşırtacak olan şey dindarlığın bu şekilde profesyonelleşmesi olurdu.[7]

Gezginlikten Yerleşikliğe geçiş yeni erken modern inançlarda da görebildiğimiz bir durumdur. Hatta İsa bile yerleşikliğe geçirilmiştir. Erken ortaçağın karakteristik yeni kurumsal ibadet biçimi, Paskalyadan altmış gün ve Hamsin Yortusu'ndan on gün sonra gelen, İsa'nın Gerçek Varlığı'nın kutlandığı Corpus Christi yani Katolik Yortusu idi. İsa bu günde kutsanmış ekmek biçiminde ve sivil yetkililer, din adamları, lonca mensupları, kardeşlik

7. W. B. Taylor, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth Century Mexico* (Stanford, 1996).

cemaatleri ve diğer kurumsal grupların eşliğinde şehrin sokaklarında dolaştırıldı. 16. yüzyılın tipik yeni ruhanî uygulaması, kutsal ekmeğin sunakta bir kabın içine konup, kardeşlik mensuplarından oluşan bir grubun önünde aralıksız kırk saat boyunca sırayla dua ettiği Kırk Saat Adağı idi. Katolik Yortusu'nda İsa, cemaatin dua etmesi için sokak sokak, kilise kilise dolaştırılırken, Kırk Saat Adağı'nda, krallarının önünde diz çöken seçilmiş bir grup saraylı *confratelli*'nin (*kardeşler* -e.) duasını almak için sunağın üzerinde tahta çıkartılırdı. Daha önce de altı çizildiği gibi, Katolik Yortusu'nun yerini Kırk Saat Adağı'nın alması gibi bir durum söz konusu değildi. Aksine, özellikle de Protestan ilahiyatçıların Ekmek Şarap Ayini Mucizesi'ni ve Ekmeğin İçindeki Gerçek Varlığı reddettiği bir ortamda her ikisi de uygulanıyordu ve her ikisi de kolektif dindarlığın birer parçasıydı. Burada gördüğümüz şey, yeni dinî uygulamanın, İsa ile inananlar arasındaki ilişkinin mekânının ve dinamiklerinin değişmesiydi, yani Gezginlikten Yerleşikliğe, yürüyen cemaatten dua eden saraylılara geçilmesiydi.[8]

Aynı süreci dönemin yeni Meryem inancında da görüyoruz: Meryem'in Cennetin Kraliçesi olarak tahta çıkması. Geç ortaçağ döneminin Meryem inancı onu artan bir şekilde insanlaştırmış, ağırbaşlı ve minyatür bir yetişkin İsa için yapılmış, bir yetişkin insan tahtı olan Bizans Bilgelik Tahtı'nın (*Sedes Sapientiae*) katı duruşu gevşemişti. Meryem 15. yüzyılda arada bir kıpırdanan bir bebeğin onlu yaşlardaki annesi olmuş, İsa'nın penisiyle Meryem'in göğsü yetişkinliklerinde kendilerini bekleyen kaderin yükü altında henüz ezilmemiş bedenleri olan gerçek insan işaretlerine dönüşmüştü. Erken modern sanatçılar Meryem'e tekrar

8. M. Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge, 1992)

yetişkin görünümü verirken, erken modern piskoposlar da onu tekrar -ama bu kez tek başına- tahta oturtarak otoritesini geri vermişlerdi. Katedrallerinin merdivenlerine resmen tahta çıkan popüler Meryem ikonaları yerleştirmişlerdi. Bu seremonilerde Meryem'in Cennetin Kraliçesi olarak teolojik unvanı, genç bir anne olarak insan kimliğinin önünde yer alıyordu. Bunun için de Bakire Meryem'le Çocuk imgelerinin yalnızca yüzleri görünecek şekilde önlerine ince altın veya gümüşten delikli bir levha konuluyordu. Detaylı bir şekilde süslenmiş değerli metal çerçeve ve taçlar bu karizmatik imgeleri tamamlarken, onlara aynı zamanda daha az insani ve hareketli ve daha otoriter ve sabit bir anlam katıyordu. Amerika kıtasında bazı yeni imgelerde yerel kültürel formlardan alınmış kraliyet motifleri kullanılıyordu. Meksikalı Guadalupe Bakiresi'nin (1531) mavi kıyafeti ve insani formu fark edilir şekilde Avrupalıyken, Perulu Guapolo Bakiresi Rosary'nin (tahmini 1680) üzerinde And tanrıçası Pachamama'yı çağrıştıran aynı tipte konik kaftanlar vardı.[9]

Yeni Efkaristiya ibadeti ve Meryem inançları Protestanların kesinlikle reddettiği iki öğretiye -İsa'nın Gerçek Varlığı ve Meryem'in aracı gücüne- vurgu yapıyordu. Bütün Reformasyon teolojilerinin çerçevesini oluşturan ve modern döneme kadar süren muhalif iklimde bu iyi bir şey olarak görülüyordu. Protestanlar ilahî olanın hareketliliğini savunuyordu, çünkü hiçbir insani formun Tanrı'nın gücüne sahip olamayacağını düşünüyorlardı. Bütün maddi veya ritüel formlar semboldü, işaretti veya metafordu, yani ilahî fiziki varlığın gerçek formları değildi. Katolikler ilahî gücün yoğun ve etkili olduğunu ve en iyi profesyonel din adamları tarafından kullanıldığını düşünüyordu. Buna karşılık,

9. W. Coster ve A. Spicer, *Sacred Space in Early Modern Europe* (Cambridge, 2005); A. Walsham, *The Reformation of the Landscape* (Oxford, 2012).

birçok inanan içsel ve refleks olarak mekânsal farkları gözetmeye devam etse de birçok Protestan otorite kutsal yerler kavramını da açıkça reddediyordu. Son araştırmalar kilise ve mabedlerde kutsal mekân formlarını ve kullanım biçimlerini araştırmış ve bu açık farklılıkların, içkin benzerliklerin ve iki mezhep arasındaki giderek genişleyen kültürel boşluğun nasıl ifade edildiğine odaklanmıştır. Efkaristiyadaki ekmek gibi kutsal mekân da Katolikler için Tanrı'nın varlığının anlık bedenselleşmesini temsil ediyordu. Bu inanç Protestanların Tanrı'ya doğrudan ve aracısız ulaşma iddiasının tam tersiydi.[10]

## YERELDEN EVRENSELE

Reformasyon öncesi Hristiyanlıkta ayinler bölgeden bölgeye büyük değişiklikler gösteriyor, ilişkiler ağırlıkla kişiler üzerinden yürüyordu. Milanlılar Ambrosi ritüellerini uygularken, İngilizler Sarum ritüelini, İrlandalılar Fransız Galiçya ritüellerinden etkilenen Hibernia komünyonunu ve İspanyollar Hispanik veya Mozarap ritüellerini uyguluyordu. Yerel dinî arkeolojilerin katmanları yerel ayin biçimleri, yerel azizler ve bayram günlerinden oluşmaktaydı. Bunlar erken Hristiyanlık dönemine kadar gerilere giden misyonerlik kampanyalarının, ruhanî geleneklerin ve yerleşim kalıplarının kalıntı ve miraslarıydı. Kardeşlik dili bütün inananları, Teslisi, Kutsal Aileyi ve azizleri bir araya getiren aynı kutsal yükümlülük ilişkisine çekmeyi hedefliyordu. Hısımlık bağlarına yapılan vurgu, bir Kutsal Baba'nın rahibeler, keşişler, frerler ve papazlar gibi kız ve erkek kardeşlerin işlerine göz ku-

10. W. Coster ve A. Spicer, *Sacred Space in Early Modern Europe* (Cambridge, 2005); A. Walsham, *The Reformation of the Landscape* (Oxford, 2012).

lak olduğu bir Ana Kilise dili üzerinden ifade ediliyordu. Bunun ötesinde sıradan insan dindarlığının çerçevesini akrabalık dili ve ilişkileri belirliyor ve bu dindarlığa yoğun bir kişisel ve yerel şekil veriyordu. Gerçek kan bağı olmayanlar arasındaki manevî bağlar kurum, meslek, askerlik ve dinî gruplaşmalar üzerinden kuruluyordu. Sonuç olarak dindarlık biçimleri ve ritüeller bölgeden bölgeye, kardeşlikten kardeşliğe, dinî kurumdan dinî kuruma ve din adamından din adamına değişiklik gösteriyordu. Bu bilinçli bir politika olmayıp, yerel karakteristiklerin bir sonucuydu.

En azından bazı erken modern dönem reformcuları, sapkınlık anarşisi, dinî yozlaşma, batıl inanç ve yarı pagan uygulamaların bölgesel özerklik ve sıradan insanlar üzerinden Kilise'ye sızdığını düşünüyordu. Nitekim Albi veya Kathar sapkınlıkları bunun genel düzeydeki örneklerini oluştururken, daha yerelde "Holy Greyhound" Guinefort gibi örnekler vardı.[11] Bohemyalı Husçulara baskıyla kabul ettirilen "yerel seçenek" sadece Saksonları, Strasburglıları, birçok İsviçreliyi ve birçok Katoliği Kilise'den tamamen uzaklaştıran bir yola sokmaya yaramıştı. Matbaa teknolojisi, yaygınlaşan eğitimle gelen toplumsal devrim ve bilimsel hümanist yöntemler reformcular için popülist Protestan parçalanmaya karşı Evrensel Kilise'nin ilmi derinliği ve manevî tutarlığıyla karşı koyacak bir *ad fontes* (kaynağa) dönüş vizyonu kazandırmıştı. Bu Evrensel Kilise vizyonu daha çok reformcuyu harekete geçirmiş ve kötülükle sürekli savaş hâlinde olan bir Yeryüzündeki Hristiyan Kilisesi'nin sosyal disiplininden çok erken modern Katolikliği etkileyen değişikliklere yol açmıştı; her ne kadar zamanın dinî politikaları Yeryüzündeki Hristiyan Kilisesi'ni güçlendirmiş olsa da.

---

11. J.-C. Schmidt, *The Holy Greyhound: Guinefort, Healer of Children since the Thirteenth Century* (Cambridge, 1983).

16. yüzyılda her önemli toplantı veya tartışma Evrensel, Militan ve Yerel Katoliklik taraftarlarını bir araya getiriyordu. John O'Malley'in Trent Konseyi tarihi, ulusal ve hanedanlar arası rekabetler nedeniyle daha da içinden çıkılmaz hâle gelen bu iç mücadelenin bu toplantıları nasıl felç ettiğini anlatmaktadır.[12] Trent Konseyi'nin oturumları sona doğru yaklaşırken din adamları nihai bildiriye Roma'ya ve geleceğe dair birkaç madde daha sokuşturabilmek için son bir gayret gösteriyorlardı. Dolayısıyla *Roma* Katolikliğini belirleyen uzlaşmalara nihai şeklini veren asıl şey ruhbanlar arasındaki karmaşık tartışmalardan çok, papalık mahkemesindeki tartışmalar ve standart oluşturma görüşmeleriydi. Roma Katolikliği yerel Katoliklikleri hizaya getirmek, reformdan geçirmek ve kimi durumlarda etkilerini kırmak için standartlaştırılmış formlar kullanıyordu: Bir Roma ilmihali (1566), Roma dua kitabı (1568), Roma ayin kitabı ve yeni bir resmi Vulgata çevirisi (1590-92). Bunlara Engizisyon Mahkemesi kararları (1542) ile Yasak Kitaplar Listesi (1559) eklenmişti. Ayrıca bir de büyüklü küçüklü kardeşlik kurumlarını önce piskoposluk otoritesi ve daha sonra Propaganda Fide (1622) gibi kurumlar altında toplayan V. Sixtus'un on beş idarî kurumuyla (1588) Quaecumque (Doğru) Bildiri (1604) vardı.[13]

Merkezcil ve merkezkaç kuvvetler Evrensel Kilise'nin ruhanî hedefini aynı anda zıt yönlere çekiştiriyordu. Roma şehrinin mimari şekillenmesinde, Roma Curiası'nın (papalık mahkemesi) yeni dinî yasa ve kurumlarla idarî şekillenmesinde ve bu reformdan geçmiş kurumların uyguladığı ayin ve akidelerin şekillenmesinde sürekli bir merkeze doğru hareket vardı. Eski ve yeni Katolik uygulama biçimleri bu birliğe doğru hareketi sürekli

12. J. W. O'Malley, *Trent: What Happened at the Council* (Cambridge, MA, 2013).
13. C. Black, *The Italian Inquistion* (New Haven, 2009).

köstekliyordu. Simon Ditchfield bazı diyakozların uzun zamandır kullanılan geleneksel ayin biçimlerini sürdürmelerine izin verildiğini tespit etmişti. Ki bu da çağdaş geleneklerin kökenlerine yönelik sıra dışı tarihsel araştırmaları teşvik eden ve kutsal tarihlerin dolduramadığı boşlukları doldurmak adına ciddi dinî çarpıtmalara başvurmaya zorlayan bir gediğe yol açıyordu. Daha da önemlisi, Katolikliğin sömürgeciler ve misyonerler sayesinde yayıldığı birçok yerde gözle görülür ve yaratıcı bir yeni imgeler, seçkin dünya görüşleri ve halk dindarlıkları üretme süreci vardı. Sömürgecilerle misyonlerler sayesinde sayıları artan bu yerel kiliseler Roma'ya idarî olarak bağlı olsalar bile kültürel açıdan hayli uzak kalıyorlardı.[14]

Erken Modern Evrensel Katolik Kilisesi'nin paradoksu işte buydu. Bu paradoks halihazırdaki Katolik araştırmaları çerçevesinde gerçekleştirilen en ciddi disiplinler arası çalışmalardan birinin konusunu oluşturmaktadır. Yavaş yavaş ama kaçınılmaz bir biçimde tamamen saf yerel formların yerini alan bir dizi Roma formu, ritüeli ve yargı kararı Eski Avrupalı yerelliği bastırmaktaydı. Ayrıca küresel Katoliklik, Peru'da, Quebec'te, Goa'da ve Filipinler'de çoğu zaman Avrupalı ana akımın ötesine geçen, misyonerlerin Amerikalı, Afrikalı ve Asyalı Katoliklere empoze etmeye çalıştığından farklı komünyonlar, farklı imgeler ve farklı ritüeller yaratıyordu. Katolikliğin küresel tezahürleri kaçınılmaz olarak misyonerlerin umutlarından ve yerel gelenek ve beklentilerden etkileniyor, uzun mesafeler Roma'nın buraları doğrudan

14. G. A. Bailey, *The Andean Hybrid Baroque: Convergent Cultures in the Churches of Colonial Peru* (2010); L. Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions* (Cambridge, 2008); S. Ditchfield, *Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy: Pietro Maria Campi and the Preservation of the Particular* (Cambridge, 1996); E. Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as Local Religion in Late Imperial China* (Cambridge, 2009); M. A. Nesvig, ed., *Local Religion in Colonial Mexico* (Albuquerque, 2006).

etkilemesini imkânsız hâle getiriyordu. Özellikle de küçük bir Avrupalı elitin yerliler ve köleleştirilmiş göçmenlerle bir arada yaşadığı Latin Amerika'da görsel, duyusal ve ritüel formlar epeyce farklılaşıyordu. O kadar ki bir arada yaşayan birden fazla Katoliklikten söz etmek bile pekâlâ mümkündü.

Buradaki dinamikleri anlamaya çalışan bazı modern araştırmacılar "hibridlik" dilini kullanırken bazıları da reddetmektedir. Bu süreçte Katolikliğin erken modern insan için ne demek olduğu konusunda araştırmacılar arasında radikal farklılıklar oluşmuş, bazıları 1980'li ve 1990'lı yıllardaki çalışmalarda sosyal disipline yapılan vurgunun abartıldığını savunmuşlardır. "Katolik mezhepleşme"nin boyutları ve düzeyiyle ilgili mevcut tartışmalar, bazen disiplinle ilgili beklentilerin etkili bir disiplinin bulunmadığını gösterdiğini iddia eder gibidir. Bu çoğu Katolik sivil ve din adamı için şaşırtıcı görünecektir. Erken modern Katoliklik çağdaş ve modern eleştirmenlerin iddia ettiği gibi belli bir merkezileşme ve disiplin sağlayamamış olabilir, fakat Katoliklerin kendi toplumsal ve manevî yaşamlarına daha fazla tefekkür ve disiplin geldiğine kuşku yoktur.

Sorun kısmen disiplinin "mezhepleşme" paradigması içindeki çerçevesinden kaynaklanmaktadır. Heinz Schilling ve Wolfgang Reinhard'ın başlattığı ilk tartışmalarda, Protestan kiliselerin Protestan hükümetleri itaate zorladığı öğreti standartları ve testleri mezheplerin nasıl oluşturduğuna vurgu yapılmaktaydı. Siyasal mutlakiyetçiliği mezhepler tanımlıyor ve meşruiyet kazandırıyor, dinî milliyetçilikleri mezhepler tetikliyordu. Bu yukarıdan aşağı gelişen formda mezhepleşme devlet inşası sürecinde bilinçli bir dayatma ve baskı aracı olarak kullanılıyordu. Daha sonraki tarihçiler Katolik monarşilerle Protestan cumhuriyetlere farklı paradigmalar uygulasalar da toplumsal hiyerarşi ve yukarıdan aşağı dışarıdan disiplin gibi temel dinamikleri korumuşlar-

dı. Bu da hem mezhep disiplininin hem de bu disiplinin varlığı ve etkinliğiyle ilgili testlerin anlamını daraltmıştı. Giderek artan öz disiplin ve yukarıdan aşağı, kolektif sosyal disiplin beklentisi modelin dışında kalmıştı. Bu özellikle de söz konusu beklentilerin erken modern dönemde hem kişisel dindarlığı hem de cemaat yaşamıyla ortak yaşamı nasıl değiştirdiğini gördüğümüzde ciddi bir talihsizlik gibi görünmektedir. Mark Forster'ın Bavyera araştırmalarıyla Mack Holt, James Farr ve Phillip Benedict'in Fransa çalışmaları Katolik sivil ve ruhbanların kendileri ve liderleri için daha fazla disiplin talep ettiğini gösteren örneklerle doludur. Her iki çalışma da bunu bir mezhep kimliğinin ve pozitif reformun işareti olarak görmekteydi.[15] Birçok tarihçi artık aşağıdan yukarı öz disipline izin veren ve devlet inşasıyla fazla bağlantısı olmayan "zayıf bir mezhepleşme" teorisinin genel olarak daha inandırıcı olduğunu düşünmektedir. Kardeşlikler ve dinî tarikatlar yayılıp üye sayıları artarken, faaliyet alanları da artık birer halk hareketine dönüştükleri inkâr edilemeyecek kadar yaygınlaştı. Ancak her iki durumda da erken modern Katoliklikte gelişen şey içinden çıktığı ortaçağdaki topluluktan hayli farklıydı.

Bu çok yönlü mezhepçilik erken modern dönem boyunca kardeşlikleri yeniden şekillendirmeye devam etmiştir. 13. yüzyıldan beri din adamları dışındaki Katolik faaliyetlerin en yaygın örgütsel biçimi sivil kardeşlikler olmuştu. Tarihçiler ortaçağ ve Rönesans kardeşliklerini, Katolik ruhanî yaşamın uygulanma biçimleri ve mekânları konusunda sivillere ciddi bir bağımsızlık tanınan gönüllü cemaatler olarak tanımlamışlardır.[16] Ancak Re-

15. M. R. Forster, *Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750* (Cambridge, 2002); J. M. Headley, H. Hillerbrand ve A. J. Papalas, *Confessionalization in Europe, 1555–1700* (Aldershot, 2004).

16. N. Terpstra, "De-Institutionalizing Confraternity Studies: Fraternalism and Social Capital in Cross-Cultural Contexts", C. Black ve P. Gravestock,

formasyon'dan önce kardeşlikleri düzenleyen bir kilise hukuku yoktu. Her kardeşlik kendi yasasını yazıyor yahut yasalarını dilencilerle loncalardan alıyorlardı. Üstelik bu kural veya faaliyetler için herhangi bir piskopostan onay almak gerekmiyordu. Katolik Kilisesi'nin herhangi bir parçası gibi onlar da yerel çekişmelerden, yozlaşmalardan, batıl inançlardan ve toplumsal hiyerarşilerden etkileniyorlardı. Reformcular 14. ve 15. yüzyıl boyunca bazen ruhbanlarla kol kola, bazen de onlara rağmen değişimi düzenli olarak tetiklediler. Birçok yerel araştırma papalık ve sinodların çıkardığı düzenlemelerle sistemli piskoposluk ziyaretlerinin elit kardeşlikler dışındaki bütün cemaatleri düzenli olarak gözetim altında ve bölgesel cemaat rahiplerinin rahatça erişebileceği mesafede tuttuğunu göstermektedir. Kardeşlik cemaatlerinin arşivleri değişimlerin 16. yüzyılda da kesintisiz biçimde sürdüğünü göstermektedir. Bunlardan bazıları disiplinle ilgili değişikliklerdi: Daha papalık yasalarıyla standart formlar getirilmeden önce bile piskoposlar tarafından onaylanan yeni yasalar, düzenli piskoposluk ziyaretleri ve üyelerin disiplinini gözetmek gibi uygulamalarla ortak bir standart oluşturmaya çalışılmaktaydı. Büyük İspanyol Engizisyoncusu (1599-1602) ve Seville Başpiskoposu (1601-09) Fernando Nino de Guevara İspanya'daki kardeşlikleri bastırıp yeniden düzenlemişti. Fakat bu değişiklikler yalnızca üst düzey ruhbanların üyeleri ve grupları disipline etmesiyle ilgili değildi, aynı zamanda inanç kaynaklarını genişletmeye çalışan üyelerle de ilgili değişiklikler vardı: Özellikle de XIII. Gregorius'tan sonra birçok yeni kısmi ve mutlak bağışlanmaya, etkileyici mekânlara ve eşyalara, yeni üyelere ve yeni ibadetlere rastlıyoruz. Ayrıca Yerel Kilise'nin Evrensel Kilise'nin çatısı altına alınmasına

---

ed., *Early Modern Confraternities in Europe and the Americas: International and Interdisciplinary Perspectives* (Aldershot, 2006), 264–283.

yeni bir vurgu yapıldığını görüyoruz. Merkezi Roma'da (ve daha sonra başka yerlerde de) bulunan büyük kardeşlikler Roma'yla bağları sayesinde yeni statüler, mevkiler ve kaynaklar elde eden yakınlarıyla paylaşabilecekleri, bağışlanmalarla dolu olağanüstü ruhanî hazineler topluyordu. Roma'daki bir kardeşlikle bağlantıları olan Varşova, Sevilla veya Bologna'daki bir kardeşlik, Roma'daki büyük kardeşliğin üstünlüğünü tanıması (bazıları bunu diğerlerinden daha gönüllü olarak yapıyordu) karşılığında bir Koruyucu Kardinal edinebiliyor, Roma'ya hac ziyareti yapan üyelerinin ağırlanmasını sağlayabiliyor ve diğer pratik ve ruhanî avantajlardan yararlanabiliyordu. Christopher Black, 16. yüzyıl boyunca Sassia'daki Roma S. Spirito'sunun 1580'li ve 1590'lı yıllarda 170, 1700'lü yıllardaysa 164 rabıta bağı (afiliasyon) oluşturduğunu söylemektedir. Gonfalon 250'ye yükselecek, 1625 yılındaki Jübile'ye 86 rabıtalı cemaatten 29.550 kişi katılacaktı. SS.ma Trinita 100 rabıta bağı kurmuştu. En büyükleri olan Orazione e Morte'nin 18. yüzyılda 1.000'in üzerinde rabıtası vardı.[17]

Aynı şekilde dinî tarikatlar da kardeşlik yaşamını Evrensel Kilise'nin ruhanî hedefleri doğrultusunda düzenlemeye çabalıyordu. 13. yüzyılda kardeşlik cemaatlerinin büyümesinde dilenci frerlerin önemli payı olmuştu, ama büyük organizasyonel ağlar oluşturmayı başaramamışlardı. Bu doğrultuda ilk harekete geçenler Tespih kardeşlikleriyle Dominikenler oldu ve tarikat 1474 yılı itibarıyla bir milyonun üzerinde üyesi olan gevşek bir ağa dönüştü.[18] Cizvitler ilk başlarda mezunlardan oluşan Meryem cemaatleriyle bunu bir adım ileri taşıdı ve kendilerini özellikle yardım kuruluşlarını desteklemeye, eğitimi geliştirmeye

17. C. F. Black, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century* (Cambridge, 1989), 73.

18. A. Winston-Allen, *Stories of the Rose: The Making of the Rosary in the Middle Ages* (1997).

ve ortaklaşa benimsenmiş bir standartlar dizisine göre "Hristiyanlaştırma" çalışmalarına adadılar. Bazı Meryem cemaatlerinin başında Cizvit kardeşler vardı ve bunlar yerel Cizvit misyonerlerle yakın bağlantı içinde çalışıyorlardı. Aynı şekilde birçok yeni yerel cemaat bölge rahibiyle işbirliği içinde yerel eğitim faaliyetleri veya efkaristik ayinler düzenliyordu. Bu kardeşlikler bağımsız gönüllü sivil cemaatler gibi işlev görmekten çok, küresel Katolikliğin yaymakta olduğu yeni devlet kiliseleri, tarikatlar ve bölge rahiplerine destek oluyorlardı. Portekizlilerle İspanyollar sömürgelerdeki yardım, ibadet ve yerel elitleri bir araya getirme çalışmaları çerçevesinde Misericordia (merhamet) kardeşliği ağları kurmuşlardı. Portekiz ve Portekiz imparatorluğundaki özgün idarî formlar, ibadet biçimleri, toplumsal yükümlülükler geliştirip kraliyet himayesi sağlayan Lizbon'daki ana grubun kurallarına uymak zorundaydı. İspanyol Misericordia grupları da bu Lizbon kurallarını benimsemişti. Fransa'da da ülkenin her köşesine ve imparatorluğun uzak topraklarına dağılmış benzer ama biraz daha gevşek bir Kutsal Sakrament (dinî ayin) ağı vardı. Bu kardeşlikler birbirinden tamamen farklı ve bağımsız olmasa da her zamanki yerel özelliklerini koruyorlardı. Daha önceki kapsayıcı akrabalık grubu modelleri birçok açıdan yerlerini -Roma, Lizbon veya Madrid gibi- belli bir merkeze bağlı olan yeni küçük kardeşlik ağlarına bırakmıştı. Merkezle aradaki bağlar bir üst kardeşlik, bir dinî mezhep veya milli bir kilise üzerinden kurulmaktaydı. Ancak nasıl bu ağ modelinin daha büyük bir misyona veya daha yüksek bir otoriteye doğrudan bağlanma arzusunu yansıttığı gerçeğini hafife almamak gerekiyorsa, bu merkezi disiplini de fazla abartmamak gerekir. Eski akrabalık modeli yerel aktörlere ve ortak otoriteye değer veren cemaat gruplarının sosyal örgütlenmesini yansıtırken, yeni ağ saraya yakın grupların bağlantı, avantaj ve imtiyaz elde etme hırslarını yansıtmaktaydı. Ancak bu söz

konusu ağın yerel sosyal akrabalık bağlarının yerini aldığı değil, bunun yeni ifade biçimi tercihi olduğu anlamına geliyordu.

Erken modern dönem aynı zamanda yeni dinî tarikatların patlamasına tanıklık etti. Kadın ve erkekleri Evrensel kilisenin yardımseverlik, ibadet ve misyonerlik faaliyetlerine çeken bu yeni tarikatlar nedeniyle son yıllarda bunlara yönelik araştırmalar da âdeta patlama yaptı. Bu araştırmalar cinsiyete, kültüre ve kültürler arası uyuma daha fazla önem vermeleriyle eski kurumsal tarihlerden ayrışmaktadır. Rahibeler ve kadın manastırları üzerine yapılan birçok araştırma bazı Tarikat ve evlerin katı kuralların dayattığı kısıtlamalara rağmen hâlâ aktif olduğunu göstermektedir; Ursula Tarikatı, Visitation Sisters (Kutsal Meryem Ziyaret Tarikatı) ve Hayırsever Kız Kardeşler ve Kızları gibi Katolik kadın tarikatları 17. yüzyıldaki hayır amaçlı hastanelerde önemli rol oynadılar ve sonraki yüzyılda da eski siyasal ve düşünsel rollerini büyük ölçüde yeniden elde ettiler.[19] Reformlar erkek ruhban kesim arasında Fransiskenler, Dominikenler, Augustinusçular ve Benediktinlerle Kapuçinlerin yeni uzantılarından oluşan bir dizi observant grup ve Somasca Rahipleri ve Piaristler, Theatinler ve Barnabitler gibi yeni tarikatlar yarattı. Bu patlamanın ardında esas olarak geleneksel tarikatların Protestan reformlar nedeniyle 16. yüzyılın ilk yarısında aniden çökmesi yatıyordu. İngiltere'de 850 dinî cemaat bir kraliyet fermanıyla feshedildi. Sadece Benedikt Tarikatı Kuzey Avrupa'da hemen hemen aynı sayıda cemaat kaybetti (800 cemaat, toplam 3.000 cemaatin dörtte birinden

19. S. Evangelisti, *Nuns: A History of Convent Life, 1450–1700* (Oxford, 2007); M. Choudhury, *Convents and Nuns in Eighteenth Century French Politics and Culture* (Ithaca, 2004); S. E. Dinan, *Women and Poor Relief in Seventeenth Century France: The Early History of the Daughters of Charity* (Aldershot, 2006); C. Monson, *Nuns Behaving Badly: Tales of Music, Magic, Art, and Arson in the Convents of Italy* (Chicago, 2010).

fazlasını oluşturmaktaydı) ve binlerce rahibe ve keşiş yaşadıkları manastırları veya öğretilerini terk ederek seküler bir yaşama geçti. Ancak yüzyılın sonuna doğru din adamları ve Tarikatların sayısı tekrar artmaya ve binlerce kişi eski ve yeni kadın ve erkek manastırlarını ve cemaat kiliselerini yeniden doldurmaya başladı.[20]

İsa Cemiyeti (Cizvitler) bu tarikatların açık ara en büyüğüydü. 1556'da 1.000 üyesi olan tarikat, 1626'da 15.500'e ve 1749'da 22.600'e çıkmıştı. Aynı zamanda en fazla sayıda araştırmaya konu olmuştu bu tarikat. Bunda tuttukları mükemmel arşivlerin ve eğitim, tiyatro, sanat ve mimari gibi alanlardaki faaliyetlerinin de payı vardı. Cizvit misyonerler dünyanın farklı yörelerindeki yerel koşullara uyum sağlayan bir Evrensel Kilise anlayışı geliştirmişlerdi.[21] Cizvitler gerek kuralları gerekse kökenleri itibarıyla en tipik erken modern tarikatlardan biriydi. Hiçbir tarikat orta ve doğu Avrupa'nın geniş kesimleriyle Hollanda'yı yeniden Katolik inanca kazandıran yeniden Katolikleştirme kampanyalarında Cizvitler kadar doğrudan yer almamıştı. Tarikatın Katolik soylular ve monarklarla kurduğu yakın ilişkiler, güçlü mezheplerin yeni Katolik eğitim ve halk dindarlığı biçimleri geliştirmek ve Protestan fikir ve elitleri tasfiye edip onların bulundukları yerlere hakim olmak için nasıl çalıştıklarının bir örneğini oluşturmaktadır. Yeniden Katolikleştirme kampanyaları dindarların olduğu kadar Katolik elitlerin de işine geliyor ve Cizvitleri kazananı olmayan saray kültürü oyununa daha doğrudan biçimde dâhil ediyordu. Evrensel Kilise modelinin en güçlü destekçileri olan

---

20. R. L. De Molen ve J. C. Olin, ed., *Religious Orders of the Catholic Reformation* (New York, 1994).

21. J. W. O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge, MA, 1993); L. Brockey, *The Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579–1724* (Cambridge, MA, 2007); J. W. O'Malley vd., *The Jesuits and the Arts, 1540–1773* (Minneapolis, 2005); J. W. O'Malley et al., *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773* (Toronto, 2006).

Cizvitler, Katolik monarkların kendi topraklarında daha özel ve daha bütünsel bir düzen yaratmak adına dinî kurumları kullanma girişimlerinden ilk yararlananların başında geliyordu. Bu kilise-devlet ilişkileri modeli 18. yüzyılda giderek artan bir şekilde eleştiri oklarına hedef olunca, Cizvitler de ruhbanları ve dinî kurumları sadece ibadetle sınırlamayı hedefleyen tepkilerin ilk kurbanları oldular.

Yerel Kilise'nin Evrensel Kilise'ye tabi olduğu alanlardan biri de azizleştirme politikalarıydı. Peter Burke'ün "Nasıl Karşı-Reformasyon Azizi Olunur?" şeklindeki şaka yollu sorusu, ortaçağın yerel topluluklarının karizmatik ruhanî örnekleri adem-i merkezi bir el çabukluğuyla nasıl sahte mucizelerden, tartışmalı teolojiden ve arızi durumlardan arındırılmış esnek erken modern ilmi ve hükmi süreçlere dönüştürdüklerini inceliyordu. Azizleştirmenin zaman, para ve bir avukatlar ve ilahiyatçılar ordusu gerektirdiği durumlarda sonuçlar şaşırtıcı olmuyordu: Erken modern aziz genelde erkek, üst sınıftan ve bir dinî tarikat üyesi olurdu. Simon Ditchfield daha sonra, Burke'ün teklifsiz araştırmasındaki uzun vadeli değişimlerle ilgili analizlere fazla dokunmadan bir takım zorunlu değişiklikler yapmıştı.[22]

Yine burada da gerçek düzeltmeler, kurallaştırma çabalarından çok azizlerin özellikle de Amerika ve Asya'daki yerel ruhanî anlayışlar üzerindeki etkileriyle ilgili konularda gerçekleşmiş olmalıdır. Azizlerin erken modern Hristiyanlaştırma girişimlerini esas olarak iki şekilde etkilediği düşünülmektedir. Her iki yöntem de Avrupa'daki Hristiyan misyonerlerin deneyimlerinin birer sonucudur. Erken dönem Kilise, Doğu Akde-

22. P. Burke, "How to be a Counter-Reformation Saint", P. Burke, ed., *The Historical Anthropology of Early Modern Italy* (Cambridge, 1987), 48–62; S. Ditchfield, "How Not to Be a Counter-Reformation Saint", *Papers of the British School in Rome*, 60 (1992), 379–422.

nizli bir dinî harekete nasıl Kuzey ve Batı Avrupalı bir karakter kazandırılacağı sorunuyla uğraşmıştı. Buradaki boşluk efsaneler ve kutsal kalıntılarla doldurulmuştu: Efsaneler Mecdelli Meryem'i Fransa'nın Güneyine, İsa'nın kardeşi James'i İspanya'nın Kuzeyine götürmüş, evanjelist Markos'un kemiklerini de domuz yağı dolu bir varilin ruhuna büründürüp İskenderiye'deki Müslüman sınır muhafızlarının gözünden saklayarak gemiyle Venedik'e göndermişti. Levantlı azizler bir kez Avrupa mezarlarına girince, İsa'nın yakınlarının karizmasını yerlileştirecek zengin bir kutsal emanet birikimi oluşuvermişti. Erken modern misyonerlerin eli efsaneler üretme konusunda daha az serbestti, fakat Reformasyon ikonoklazmasından ve Protestan devletlerdeki Katolik sunakların yıkılmasından sonra başka yerlere gönderilen veya kurtarılan kutsal emanetler sayesinde ellerine ciddi bir stok oluşmuş ve bunlar dünyanın uzak köşelerine kadar taşınmıştı. Kutsal emanetler bilinçli topoğrafik stratejileri güçlendirmiş ve misyonerlik çalışmaları maddi ve linguistik azizlik biçimlerinin de yardımıyla daha da etkili olmuştu. Katolik küresel imparatorluklarda ve özellikle de İber'li imparatorluklarda hemen hemen bütün yerleşimlerin adı ya Meryem'di ya da bir azizin adını taşıyordu. Buna karşılık çoğu Protestan yerleşim adını kraliyet mensuplarından, soylulardan veya kapitalist hamilerden alıyordu. Atlantik ötesi yerleşimler ise Avrupa'daki seküler şehirlerden yola çıkarak New Amsterdam (Yeni Amsterdam), New York (Yeni York), New South Wales (Yeni Güney Galler) gibi isimler alıyordu. Yerel imgelerle, nakledilen kutsal emanetler, yeni kültler ve mabedlerle güçlendirilen erken modern azizlik topoğrafyası azizlik karizmasını erken modern "yeni dünyalar"a taşıyor, erken Hristiyan misyonerlerin taşıdığı efsane ve kutsal kalıntıların işlevini bu kez bunlar üstleniyordu.

Peki, bu ne kadar etkili oluyordu? Erken Hristiyan misyonerler animistik kültleri etkilemek için aziz kimliklerini bilinçli bir şekilde yerel tanrılara dönüştürüyorlardı. Eski güçler ve kişilikler çoğu zaman azizlerle ilgili bayramlara denk getirilerek anılıyor, bu güç veya kişiliklerin mezarları azizlerin isimleriyle özdeşleştiriliyor ve yerel folklordaki mucize ve şifalar azizlere mal ediliyordu. Erken modern misyonerler de aynı süreçleri yaşadılar, ama yerli inananların aynı mantığı takip ettiğini ve Bakire Meryem'i, İsa'yı ve azizleri artık yasaklanmış olan eski Kolombiya tanrılarına veya ruhlarına dönüştürdüklerini görünce bu kez daha karışık duygular sergilediler ve daha fazla direnç gösterdiler. Yukarıda da gördüğümüz gibi azizler ve Bakire Meryem Latin Amerika'ya geldiklerinde farklı kıyafetlere büründüler ve bu durum erken modern dönem boyunca hep bir gerilim kaynağı oldu. Bu gerilimin kaynağı kısmen Evrensel Kilise'yle Yerel Kilise iken, asıl gerilim Kilise'nin kendi organlarından, yani daha kapsayıcı ve daha uzlaşmacı bir Katolikliği savunan misyonerlerle daha dışlayıcı ve daha "saf" bir mesajdan yana olan misyonerler arasındaki çekişmeden kaynaklanıyordu. Daha saf mesajı savunanlar Amerika'da, Asya'da, Afrika'da ve Hindistan'da uyum, yorumlama ve erken Hristiyan misyonerlerin teşvik ettiği ve bazı erken modern misyonerlerin de teşvik etmek istediği hibritleştirme süreçlerine çekidüzen vermek adına Engizisyon mahkemelerini devreye sokuyorlardı.[23]

Yerel Kilise'yle Evrensel Kilise birbirine zıt değil birbirini tamamlayan formlardı. Evrensel Kilise erken modern dönemde

23. Bu konudaki farklı görüşler için bkz.: S. Schwartz, *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World* (New Haven, 2008); I. Silverblatt, *Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World* (Durham, 2004). Aynı zamanda bkz.: A. Greer, *Mohawk Saint: Catherine Tekakwitha and the Jesuits* (Oxford, 2005).

giderek Yerel Kilise'yi de çerçevesinin içine aldı. Misyonerlerle sömürgeciler azizlik karizmasını işgal ettikleri topraklar üzerinde hak iddia etmek ve buraları kutsallaştırmak için kullanıyorlardı. Bu yolla erken modern Katoliklik çerçevesindeki en derin sadakatlerden ve aynı zamanda en derin gerilimlerden birini yaratıyorlardı.

## EYLEMDEN NİYETE

Erken modern Katolikliği araştıranların birçoğunun kafasını kurcalayan sorular, duyular, duygular ve maddi kültürle ve hepsinin üstünde de bu üçünün nasıl bir araya geldiğiyle ilgiliydi. Tarihçiler her geçen gün erken modern Katoliklerin düşünsel hayatının daha da derinliklerine inmekte, dünyayı nasıl algıladıklarını, nasıl yorumladıklarını ve nasıl şekillendirdiklerini anlamaya çalışmaktadır. Tamamen fiziksel objelere odaklanmış gibi görünen maddi kültür bile dış formları, güçlendirmeye çalıştıkları iç manevî durumlarla bağlantıları çerçevesinde incelemektedir.[24]

Ortaçağ ruhaniyatına dair geleneksel araştırmaların tefekkürle ilişkili mistik formları incelediğine kuşku yoktur, ancak 1960'lı yıllarla 1980'li yıllar arasında gerçekleştirilen modern öncesi din araştırmalarının büyük bir bölümü toplu ritüeller, geçit törenleri ve yardım kuruluşlarının üzerinde durmaktaydı. Tarihçiler duruma göre halk dini, yerel din veya sivil din olarak adlandırılan kavramlar hakkında fikir sahibi olmaya çalışıyordu.[25] Bu terimleri çoğu zaman ruhbanlar tarafından yazılan ve öğreti ve resmî kurumlarla başlayıp oradan devam eden geleneksel kilise

24. W. de Boer ve C. Goettler, ed., *Religion and the Senses in Early Modern Europe* (Leiden, 2013).

25. W. A. Christian, *Local Religion in Sixteenth Century Spain* (Princeton, NJ, 1981); E. Muir, *Civic Religion in Renaissance Venice* (Princeton, NJ, 1981).

tarihlerinin ötesine taşımaya yetecek hiçbir terim yoktu. Daha tümevarımsal ve antropolojik yaklaşımlar dinî ifadeyi kolektif ritüeller, kamusal formlar, din dışı öncelikler etrafında şekillenen ve sınırlar belirleyip koruyucu dürtülere odaklanan cemaat yaşamının bir biçimi olarak görüyordu. Buradan ortaya çıkan dindarlık fenomenolojileri, bazı tarihçilerin ya konuyla alakasız ya da tamamen bölgesel özelliklerin işareti olduğunu iddia ettiği iç durumlara daha az dikkat gösteriyordu. Yaygınlaşan duygu ve duyu araştırmaları bizleri iç durumlarla toplu ritüeller arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye ve dolayısıyla Eylemden Niyete'nin ötesine geçmeye davet etmektedir.

Erken modern Katoliklik hem ruhban hem sivil ruhaniyetindeki iç durumlara daha fazla dikkat gösteriyordu. Ortaçağ ve Rönesans'taki kurumsal hayır faaliyetlerinin büyük bir bölümü yedi *bedensel* hayır eylemini yerine getirmeye yönelikti: Açları besleyin, susuzluk çekenlerin susuzluğunu giderin, çıplakları giydirin, evsizlere barınak verin, hastaları ziyaret edin, mahkûmları ziyaret edin ve ölüleri gömün. Katolik dünyada bu yükümlülükler loncalarla kardeşlik ve sivil yardım kuruluşlarından oluşan olağanüstü bir kurumsal altyapı tarafından yerine getirilmekteydi. Katolik hayal gücünü besleyen öykülerin, vaazların ve tasvirlerin bunları kendini ve başkalarını kurtarmanın en iyi yolu olarak sunması boşuna değildi. Bunlara bir de yedi *manevî* yardım eylemine yapılan yeni bir erken modern vurgu eklenmişti: Günahkârları ıslah edin, cahilleri eğitin, kararsızlara tavsiyelerde bulunun, kederlileri rahatlatın, hataları sabırla düzeltin, yanlışları bağışlayın, ölüler ve diriler için dua edin. Dikkatin bedenden ruha kayması, özellikle ıslaha, eğitime ve manevî desteğe doğal olarak giysiden, yiyecekten veya sadakadan daha az yatkın olan sivillere farklı bir görev ve yükümlülük getiriyordu.

Piskoposlar rahiplerin siviller arasında hayırseverlik ruhu-

nu daha kolay teşvik etmesi için din adamlarına verilen eğitimleri yaygınlaştırmıştı. Rahipler sadece ayin düzenlemiyor veya ayinleri yönetmiyor, aynı zamanda cemaatlerinin hayatlarının da bir parçası olup manevî destek vermeye çalışıyorlardı. Roma Dini Eğitimi ruhban için kilit sınanma biçimi hâline gelmişti. Hatta Katolik mezhepçiliğin birçok yeni biçimi sadece seküler veya dinî cemaat mensuplarının teolojik okuryazarlığını geliştirmeyi değil, aynı zamanda onların iç dünyasını da şekillendirmeyi hedefliyordu. Cizvitler eyleme geçmeden niyeti saflaştırıp duyu ve duyguları disipline etmek için Manevi Egzersizlerde yoğun öz denetime vurgu yapıyordu. Meryem Ana cemaatleri bu inanç disiplininin din dışı formunu sunmaya çalışıyordu. Amaç veya aracı sadece profesyonel din adamları tam olarak gerçekleştirebilirken, yeni sanat, mimari, müzik ve kültür biçimleri Katolik toplum yaşamında ve hayal gücünde onları örnek alıyordu.

Aydınlanma Avrupa'sına taşıdığımız Rönesans Katoliği şimdi, çoğu zaman karanlık olan kiliselerde, pasif bir nezaketle karşılarındakileri gözleyen kilise tarihinin her döneminden yerel azizlerin kederli ve ağırbaşlı bakışları altında yetiştirilecekti. O, daha iyi aydınlatılmış bir kilisede, birbiriyle derin duygusal bağlar kurarak etkileşen öznelerin öykülerinin anlatıldığı tabloların altında uyandı. Kendinden geçen azizler tam bir teslimiyet hâli sergiliyordu. Fakat Barok kilise ve ritüellerin duygusal ve duyusal boyutlarına vurgu yapılacaksa bu boyutların hayli odaklı ve didaktik olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Jeffrey Chipps Smith, Cizvitlerin iradeyi kontrol altına almak için duyuları nasıl kullandıklarını çalışmalarında göstermişti. Örneğin Münih'teki Aziz Michael Kilisesi gibi bir Cizvit kilisesinin nefinde yürüyen ikazlara açık bir müminin Loyola'nın Ruhanî Egzersizlerinin basamaklarından tırmanması buna örnektir. Barok ibadet mekânları bu mimari eğitimin ötesinde, (stükko gibi) yeni inşaat tek-

niklerinden, sıra dışı fresklerden ve ibadete gelenleri kendinden geçiren müzikten azami şekilde yararlanarak, inananları coşturup etkilemeyi, korkuyla karışık bir saygı uyandırmayı, sevinç ve merak duygusunu tetiklemeyi amaçlıyordu.[26]

Kendinden geçmiş Barok azizler katı bir Maesta'dan veya *sacra conversazione*'den (kutsal sohbet) çok daha duyarlı bir dindarlık modeli oluşturuyorlardı. Azizce duygu ve duyarlılık sıradan insanların iman duygularını güçlendirirken, Guido Reni'nin "Çarmıha Tapınan Aziz Francis"inden Peter Paul Rubens'in "Azize Theresa'nın Görüsü"ne ve Gian Lorenzo Bernini'nin "Kendinden Geçen Azize Theresa"sına kadar uzanan stilistik yapıtlar sanatçıların bu dindar duyusal kendinden geçiş hâlini nasıl yansıttıklarını gösteriyordu. Bu azizlerin yoğun tefekkür hâli Katolik Yortusu'ndaki geçit törenine katılan veya bir hasta yatağında çorba kaşıklayan çoğu insanın yaşadığının çok ötesine geçen görüler ve göksel iyiliklerle ödüllendiriliyordu. Ancak en fazla kendinden geçenlerin ve görülerle ödüllendirilenlerin seküler veya geleneksel din adamları olduğu kolayca fark edilebiliyordu. Sıradan insanlar da insanı kendinden geçiren bu görüleri deneyimleyebilir miydi?

Barok dindarlıktaki duyusal ve duygusal dönüş dinin profesyonelleşmesiyle uyumlu görünüyordu, ama aynı zamanda kilise otoritelerinin eylemleri niyete göre değerlendirmesi gibi yeni sorunları tetiklemekteydi. "Coşkulu azizler" diye adlandırılan figürler zaman zaman tartışmalı hâle gelen kutsallıklarıyla anlaşmazlıklara yol açıyorlardı. Transa giren, kendinden geçen, havaya yükselen, hayaller gören, kehanetlerde bulunan ve Tanrı'nın eliyle bedeninde stigmatalar oluşan herkes Tanrı'nın habercisi

26. J. C. Smith, *Sensuous Worship: Jesuits and the Art of the Early Catholic Reformation in Germany* (Princeton, NJ, 2002); G. A. Bailey, *Between Renaissance and Baroque: Jesuit Art in Rome, 1565–1610* (Toronto, 2003).

kabul edilebilir miydi? Bazıları sırf inananları ortodoksinin sınırlarını aşan mesaj ve mucizelerle test etmek, hatta onları şeytana tapmaya, büyücülüğe teşvik etmek için bizzat Şeytan tarafından gönderilmiş olamaz mıydı? Erken modern Katolikliğin duygu anlayışının, duyguları ve zayıf iradeleriyle küfrün her türlüsüne savrulabilen kadınlara karşı beslenen kuşkuyla çatışmasından doğan merkezi paradoksun altında işte bu gerilim yatmaktaydı. Büyücülükle suçlanan birçok figür gibi coşkulu azizlerin çoğu da kadındı. Her ikisi de ilahî esinle mucizevi güçlerin ruhanî otoriteyle çelişip dinî düzeni bozduğu, doğal ve ruhanî dünyalar arasındaki sisli bir dünyada faaliyet gösteriyor veya öyle olduğuna inanılıyordu. Erken modern dünyada ortaya çıkıp ortodoksinin ve otoritenin sınırlarını zorlayan bu coşkulu azizler ve büyücüler otoritelere meydan okuyarak esin ve niyet ölçmenin daha katı yollarını arıyorlardı.[27]

Erken modern Katoliklik yarattığı inanç enerjisini test edip disiplin altına alan bir dizi araç geliştirdi. Son araştırmalar bu yoğun dindarlığı kanalize edip ortaya çıkan enerjiyi en azından ortodoks zeminde tutmak için kullanılan Engizisyonları, davranış kitaplarını, tiyatro oyunlarını ve dansları ve maddi kültür araçlarını incelemektedir.

*Inquisitio* aslında rasyonel bir araştırma yöntemiydi, ama tasarım ve uygulama biçimiyle masumiyetten çok suç içeriyordu. Bu da ilk ortaya çıktığı 12. yüzyılın sonlarından yeniden canlanıp yeniden örgütlendiği 15. yüzyılın sonlarıyla 16. yüzyıla kadar devam eden faaliyet süreci boyunca Engizisyona hayranlık verici ama çarpık bir başarı kazandırmıştı. Seküler mahke-

---

27. A. J. Schutte, *Aspiring Saints: Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618–1750* (Baltimore, 2001); M. Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism* (Chicago, 2007).

melerden çok daha fazla kontrol mekanizmaları olmasına ve bu sayede önlerine gelen çoğu insanın hayatını korumalarına rağmen, kibirleri ve işleyiş biçimleriyle Ortodoks olmadığından veya Tanrı'yla doğrudan bağlantı kurduğundan kuşku duyulanlara karşı daha katı bir disiplin anlayışıyla yaklaşıyorlardı. Sahte kutsallığı yok etmek için kullandıkları önlemlerin en az şeytanın kölelerini yok etmek için kullanılan önlemler kadar etkili olduğu düşünülüyordu. Büyücülerle ve büyücü avlarıyla ilgili birçok araştırma otoritelerin ürkek zihninde kutsallıkla küfür arasındaki çizginin ne kadar ince olduğunu göstermiştir. Hem büyücüler hem de azizler görünen dünyayla görünmeyen dünya arasında köprü kurmaya çalışıyor ve bu köprüyü kendilerine göre kullanmaya çalışıyorlardı. Katolik otoriteler sıradan cahil amatörlerle deneyimli ruhban fırsatçıların bu şekilde ateşle oynaması ihtimaline karşı sürekli tetikteydiler, çünkü bunların yol açacağı kaçınılmaz yangın felaketi bütün ruhları lanetleyebilir ve bütün insanları yok edebilirdi. Sonuç olarak, mezheplerin Katolikliği daha net bir şekilde tanımlama süreci, yansımasını, inancın düşmanı olduğu düşünülenlere öğretilerin aksini yansıtan paralel bir süreçte buldu. Katolik aktivistler İsa'nın Gerçek Varlığı öğretisini güçlendirmek adına ortaçağın sonlarından beri Yahudi kanı iftirasını kullanıyorlardı: Mesih'in düşmanları bile İsa'nın kanının gücüne inanırken, İsa'nın takipçileri nasıl olur da şüphe ederdi? Reformasyon'un getirdiği öğreti değişiklikleri, Katolikliğin en büyük korkularını en büyük düşmanlarının temel inanç ve ritüelleriymiş gibi yansıtmasının önünde engel oluşturuyordu. Bazı Protestanlar Efkaristiya'da Gerçek Varlık'a karşı çıkıp Anabaptistler inananların vaftiz edilmesini savunmaya başlayınca, Katolik büyü kültü tasavvurları da ekmek yerine şalgamın kullanıldığı, şeytana tapınılan ve şeytani külte katılmak için sapkın vaftiz şekillerinin

ve barış öpücüğü gibi ritüellerin uygulandığı, hayali büyücü ayinleri uydurmaya başladılar.[28]

Ama özellikle de ikiyüzlülüğün ve zihinsel bozukluğun yol açabileceği samimiyetsizliğe karşı kuşkuların giderek arttığı bir kültürde sözcükler yeterli değildi. İlk Engizisyonlar ortalıkta suç niteliğinde bir eylem olmasa dahi sistemli sorgulama yoluyla sapkın niyeti ortaya çıkarmaya çalışıyordu. Erken modern İspanyol (1479) ve Roma (1542) Engizisyonları da aynı şekilde tehlikeli sapkınlık oyununda Tanrı'nın düşmanlarının, yıkıcı niyetlerini güzel söz ve davranışların arkasında saklamaya çalıştıklarını düşünüyorlardı. Davalar saray ve papalık politikalarına göre şekilleniyordu, ancak bu politikalar zaman içinde sansür ve eğitime daha fazla ağırlık vermeye, belli suçları cezalandırmak suretiyle yaygın itaat sağlamak için hücre ve ev hapsini idam cezasından daha fazla kullanmaya başladılar.[29] İspanyol Engizisyonu dış görünüş itibarıyla Katolikliğe geçmiş gibi görünmekle beraber gizliden gizliye Yahudi inancına bağlı kalmaya devam eden Yahudileri ortadan kaldırmaya yönelik bir devlet aygıtı olarak ortaya çıktı. Bu aygıt 14. yüzyılın sonlarında başlayan ve Yahudileri vaftizle sürgün arasında seçim yapmaya zorlayan politikaların doğal bir sonucuydu. Zorla din değiştirenlerin inancına duyulan derin kuşkulara rağmen, İber otoriteleri 1490'lı yıllarda Yahudilere ve 16. yüzyılda da periyodik olarak Müslümanlara karşı vaftiz veya sürgün dayatmasını sürdürdüler ve bu politika nihayet 1609-14 yıllarındaki sürgünlerle sonuçlandı. Zorla din değiştirme giderek genişleyen İspanyol ve Portekiz sömürgelerinde de uygulanmaktaydı. Amerika

---

**28.** S. Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford, 1999); G. Waite, *Eradicating the Devil's Minions: Anabaptists and Witches in Reformation Europe, 1535–1600* (Toronto, 2007).

**29.** Black, *Italian Inquisition.*

ve Asya'daki zorla din değiştiren İberli Yahudi dönme sayısının artması üzerine çok geçmeden engizisyoncularla onların resmî mahkemeleri de peşlerinden geldi: Meksika (1519), Peru (1539), Goa (1562), Brezilya (1579) ve Angola (1626).

İber'in endişeleri kendi kendilerine dayattıkları zorla dinî saflık sağlama şeklindeki hayalperest politikaların bir sonucuydu aslında. Bu endişeler de engizisyon araştırmalarını giderek artan bir şekilde eylemden çok kimliğe odaklanmaya itti. Eski inançlarını gizlemeye çalışanların sözlü Katolik sorgulamadan kolayca geçebileceği varsayıldığından, gerçek kimliğin maddi işaretlerine ağırlık verilmeye başladı: Örneğin kıyafet, yemek seçimi ve mücevherler pekâlâ gizli Yahudiliğin, Müslümanlığın ve hatta hakiki inancın gizli düşmanı olan büyücülüğün işaretleri olabilirdi. Çocuklara verilen isimlerden giysilerin yıkanma şekline ve evlerin temizlenme zamanlarına kadar birçok başka kültürel kimlik işareti de gizlenen gerçek niyeti ele verebilir, görünüşte Katolikmiş gibi davranıp o şekilde hareket eden ve Katolik ritüelleri izleyenlerin yalanları bu sayede kolayca açığa çıkabilirdi. Engizisyon mahkemeleri niyet okumak ve gerektiği durumlarda niyeti eylemden ayırmak için vardı, dolayısıyla işlemler ve personel de bu amaca göre belirleniyordu.[30]

Maddi kültürün sapkın niyeti ele verebileceğine kuşku yoktu. Fakat son araştırmalar eşya ve objelerin Ortodoks dindarlığı da güçlendirebileceğini, özellikle Barok din kültürünün "inanç tüketim" denen şeyi teşvik ettiğini göstermektedir. Gümüşten kutsal emanet kapları ve şamdanlar ibadeti zenginleştiriyordu. Nitekim sayıları giderek artan birçok dinî tarikat kendilerini diğerlerinden ayırmak için farklı adetler geliştiriyor-

30. R. L. Kagan ve A. Dyer, *Inquisitorial Inquiries: The Brief Lives of Secret Jews and Other Heretics* (Baltimore, 2004).

lardı. Tüketim sıradan insanların da hayatlarının derinliklerine kadar işlemişti. Metinler tılsım işlevi görebiliyor, tespihler, tasvirler, haçlar ve benzeri objeler ritüeli ruhanî bir niyet etrafında şekillendirmek için kullanılıyordu. 15. yüzyılda yaşayan Sienalı Bernardino ile 16. yüzyılın Cizvitleri İsa Yıldızı gibi inanç sembollerini hiç eksik etmiyorlar, bunları ya kapılara asıyorlar ya da vaazlarda sallıyorlardı. Kutsal Meryem Ziyaret Tarikatı'na bağlı bir rahibe olan Azize Margart Mary Alacoque'un 1673-75 tarihleri arasında yaşadığı görülerden kaynaklandığı düşünülen İsa'nın Kutsal Kalbi adlı yeni bir inanç tefekkür için hayli kullanışlı yeni bir sembol üretmişti. Federika Jacobs kişisel mucizeleri ezberlemek için kullanılan *ex voto*'ların yaygınlaşmasının nasıl yeni bir endüstri yarattığını, rahibelerin kâğıt hamurundan yaptıkları iyileşmiş vücut parçası röprodüksiyonlarının, sanatçıların boyadığı küçük panellerin nasıl yaygınlaştığını anlatırken, Gauvin Bailey de Manila'daki bir atölyeden çıkan basılı tasvirlerin nasıl bütün Asya'ya yayıldığından söz etmektedir.[31] Katolikler inanç sembol ve objelerini öğretim ve ezberleme amacıyla ve ortodoksilerinin sembolü olarak kullanıyorlardı. Katoliklerde sembol ve obje kullanımı, tılsımları genellikle İncil ve inanç tasvirleriyle sınırlı olan Protestanlara göre çok daha fazlaydı. Bu da inancın maddi kültürünü Katoliklerin benzersiz kimliğinin temel göstergelerinden biri yapıyordu.

---

31. G. A. Bailey, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542–1773* (Toronto, 2001); C. W. Bynum, *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe* (New York, 2011); N. D. Mitchell, *The Mystery of the Rosary: Marian Devotion and the Reinvention of Catholicism* (New York, 2009); F. Jacobs, *Votive Panel Painting and Popular Piety in Early Modern Italy* (Cambridge, 2013).

Peki, Trent'e gelecek olursak: Şu ana kadar Trent züccaciyeci dükkânına dalmış fildən başka bir şey değildi. Trent'i bu tartışmanın sonuna bırakmak onun önemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak Trent Konseyi bir sonuç üretmekten çok stratejik bir önem taşıyordu. Derin kültürel değişimler üzerine inşa edilmiş, bu değişimlere aracılık etmiş ve onları güçlendirmişti. Nitekim Trent Konseyi'nin 450. yıldönümü nedeniyle yapılan son araştırmalar derin bir etki bıraktığını göstermektedir. Ama bu araştırmalar aynı zamanda bize Konsey'in ne kadar çekişmeli, zıtlıklarla ve engellemelerle dolu, yarım kalmış ve hatta bir sonuç üretememiş olduğunu da hatırlatmaktadır. Trent'le ilgili belki de en önemli nokta Kilisedeki geniş çaplı hareketlerin etkisini artıran süreçleri harekete geçirmesiydi. Ben burada geniş çaplı hareketlere ve bunların erken modern Katolikliği nasıl şekillendirdiğine odaklanmayı seçtim.

Bu hareketleri Gezginlikten Yerleşikliğe, Yerelden Evrensele ve Eylemden Niyete şeklinde sınıflandırmaktan amaç, Katolik araştırmalarında son birkaç on yıl içinde ortaya çıkan bir dizi yeni yaklaşımı birkaç tema altında toplayarak stratejik ve deneyimsel bir araç oluşturmaktır. Her iki durumda da bu terimlerin, Katolik kurum, inançlar ve geniş inanan kitlelerinin bir tarzdan diğerine geçmesi bakımından birbirine karşıt olmadığını akılda tutmak önemlidir. Burada amaçlanan, yeni yaklaşımları mevcut yaklaşımlardan ayırt etmektir. Zira çoğu durumda eski yaklaşımlar bazı yerlerde ve bazı halklarda çok uzun bir süre daha varlığını devam ettirmiştir. Ortaçağ ve Rönesans dünya görüşleri ve bunların Gerçek Varlık, Anında Hesap Verebilirlik ve Zaman ve Mekân İçinde İlahi Ritimler konusundaki merakları erken modern Kilisede de devam etmiştir. Yeni ibadet ve idare biçimlerinin

Yerleşikleşme eğilimi gösterdiği bir sırada bile Hareket hâlindeki gezgin din adamlarının eski hareket ve gerçeklikleri devam etmiştir. Katolik dünyada Yerel Kilise referansını Evrensel Kilise'den almakta, ortak ayinler, süreçler ve azizlik kültlerinin evrenselliği de tamamen yerel formlarda tezahür etmektedir. Tıpkı bedensel ve manevî hayır eylemleri gibi Eylemle Niyet de birlikte işlemektedir. Katoliklik eskileri tamamen bir kenara atmadan yeni formlar ve temalar benimsemekte, bu arada eskiyi yeniden değerlendirip dönüştürmektedir. Bu kısa inceleme zorunlu olarak Katolik ve Protestan mezheplerdeki birçok farklılık ve çeşitliliği basitleştirmektedir. Ama burada asıl amaç yeni bir erken modern din ve Katoliklik anlayışı modeli ortaya koymak değil, Katolik Kilisesi içindeki dinamikleri ve son çalışmalar çerçevesindeki yeni temaları anlamaya yönelik yöntemler önermektir.

Katoliklikteki erken modern değişimlerin kökenleri 15. yüzyıldaki bazı kritik sosyal gelişmelere kadar uzanmaktadır. İncelikli ama kritik değişikliklerden biri, tam da hümanizm gibi düşünce hareketlerinin Latin okullarında profesyonelleşen ve rasyonel eleştiri, uzmanlık eğitimi, kişisel ve sosyal disiplin gibi değerleri içselleştiren elitlerin oluşumunu yeniden şekillendirdiği bir zamanda hem kilisede hem de devlet yapısında yaşanan paralel bürokratikleşme sürecidir. Katolik Reformasyonu kendini -Protestan hizipçiliğine veya Yahudilerden, Müslümanlardan ve inancın düşmanı olduğu düşünülen diğer kesimlerden geldiği varsayılan tehditlere karşı gösterilen bir tepkiden çok daha farklı bir şey olan- geniş çaplı bir Hristiyanlaştırma projesine (ahlakî ve inanç reformuna) adamış ruhanî bir elit yaratmıştır. Ancak bu tehdit algılarının son derece geleneksel ve doktriner bir Katolikliğin sınırlarını netleştirip güçlendirdiği ve kurumsal Katolikliği daha kendine münhasır bir toplumsal elitin eğitim ve çıkarlarına bağladığı da bir gerçektir.

Dinin yönünü profesyonel ruhbanlara çevirmesi idarî ve düşünsel yaşamda önemli roller oynayacak yeni kurumlar ve yeni elitler yaratmaktadır – bu insanlar pasif kalamayacak kadar fazla zekidirler ve fazla iyi konumlardadırlar. Katolik Kilisesi'nin en büyük başarısı *ancien regime*'in temel unsurlarından biri olmasıdır. Ama sonunda kendi başarısının kurbanı olmuştur. 18. yüzyılda geleneksel dinden giderek uzaklaşma süreciyle at başı giden daha agresif bir sekülerleşme Katolik Kilise'nin oynadığı toplumsal rolün önünde engeller yaratmıştır. Burada ateist Voltaire'in din adamlarıyla dalga geçmesi ve 1773 yılında Cizvitlerin dramatik bir şekilde bastırılması aklımıza gelmektedir. Bunların, Fransız Devrimi'nin bütün Avrupa'ya yayılmış olan dinî kurumları saldırgan biçimde bastırmasında esin kaynağı olduğunu görmekteyiz. Ancak Avrupa'nın çeşitli yerlerindeki dindar Katolik monarkların, ruhbanların ayrıcalıklarını ellerinden almaya ve kilise mülklerine el koyup başka amaçlarla kullanmaya daha önceki yıllarda başladığı da bir gerçektir. Monarkların din ve devleti birbirinden ayırma çabası Fransız Devrimi'nden daha büyük bir seküler etki yaratmıştı -çünkü bu etki bizzat Katolikliğin kendi içinden geliyordu ve başını da dindarlığın profesyonelleşmesini mantıksal sonuç olarak gören Katolik hükümdarlar çekiyordu. Ki bu da 19. yüzyılda gerçekleşen ve eski gelenekten faydalanarak yeni kültürel formlar üreten bir dizi başka gelişmenin sonucunda modern bir Katolik Kilisesi'nin ortaya çıkmasına zemin hazırlayacaktı.

## KONU HAKKINDA TAVSİYE EDİLEN ESERLER


Bailey, G. A. *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542–1773* (Toronto, 2001).

Bamji, A., G. H. Janssen, and M. Laven. *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation* (Farnham, 2013). de Boer, W. and C. Goettler, eds. *Religion and the Senses in Early Modern Europe* (Leiden, 2013).

Chambers, D. S. *Popes, Cardinals, and War: The Military Church in Renaissance and Early Modern Europe* (Londra, 2006).

Choudhury, M. *Convents and Nuns in Eighteenth Century French Politics and Culture* (Ithaca, 2004).

Clossey, L. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions* (Cambridge, 2008).

Comerford, K. M. and H. M. Pabel. *Early Modern Catholicism* (Toronto, 2001).

Forster, M. R. *Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750* (Cambridge, 2002).

Headley, J. M., H. Hillerbrand, and A. J. Papalas. *Confessionalization in Europe, 1555–1700* (Aldershot, 2004).

Menegon, E. *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as Local Religion in Late Imperial China* (Cambridge, MA, 2009).

Mitchell, N. D. *The Mystery of the Rosary: Marian Devotion and the Reinvention of Catholicism* (New York, 2009).

O'Malley, J. W. *The First Jesuits* (Cambridge, MA, 1993).

O'Malley, J. W. *Trent: What Happened at the Council* (Cambridge, MA, 2013).

Sluhovsky, M. *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism* (Chicago, 2007).

Smith, J. C. *Sensuous Worship: Jesuits and the Art of the Early Catholic Reformation in Germany* (Princeton, NJ, 2002).

Terpstra, N. *Religious Refugees in the Early Modern World: An Alternative History of the Reformation* (Cambridge, 2015).

# 4. BÖLÜM

# DOĞU ORTODOKS DÜNYASI

NIKOLAOS A. CHRISSIDIS*

* Southern Connecticut Eyalet Üniversitesi'nde Rus Tarihi Profesörüdür. Lisans derecesini Selanik Aristoteles Üniversitesi'nden (1990), doktorasını ise Yale Üniversitesi'nden (2000) almıştır. Rus-Yunan kültürel ilişkileri ve erken modern Rusya'nın dinî ve kültürel tarihi konusunda uzmandır, ancak zaman zaman modern döneme de girmektedir. İlk monografisi *An Academy at the Court of the Tsars: Greek Scholars and Jesuit Education in Early Modern Russia* (DeKalb, IL, 2016)'dır. *Religion and Identity in Russia and the Soviet Union : A Festschrift for Paul Bushkovitch* (Bloomington, IN, 2011) adlı kitabın editörlüğünü yapmıştır ve çeşitli makale ve denemeler yayımlamıştır. Şu anki projesi Kutsal Topraklara Rus Haccı üzerine bir çalışmadır.

Erken modern Doğu Ortodoksluğu doktriner olarak bütüncül ama kültürel açıdan çeşitlilikler gösteren bir dünyaydı.[1] Bu tür çeşitlilikler siyasal farklılıklardan olduğu kadar, Ortodoksluğun dilsel ve ritüelistik renkliliğe hoşgörüyle bakmasından kaynaklanıyordu. Önemli olan öğretiydi. Ortodoks kiliseler en başından beri dört büyük doğu kilisesi liderliği, yani İstanbul, İskenderiye, Antakya ve Kudüs patrikleri tarafından gevşek bir şekilde yönetilmekteydi. Bizans Ortodoksluğu idarî açıdan dizginleri en sıkı tuttuğu dönemlerde dahi ayin dilinin ille de Yunanca olması konusunda ısrarcı değildi. Ayinler ve diğer kilise literatürü genelde (bazıları ilk kez Hristiyanlığa geçiş döneminde olgunlaşan) yerel dillerde yapılır ve yazılırdı. Bunun sonucunda ortaya -en önemlilerini sayacak olursak- Grekofon, Slavofon ve Arabofon Ortodoksluklar çıktı. Bu bölüm 14. yüzyıl ile 18. yüzyıl arasındaki Osmanlı İmparatorluğu (burada İstanbul Ekümenik Patrikliği yani "Büyük Kilise" üzerinde durulmaktadır) ile Rusya Ortodoksluklarını ele almaktadır. Yazı erken modern Ortodoksluğun üç farklı ama birbiriyle de ilişkili sorunla karşı karşıya olduğu varsayımından yola çıkmaktadır: Emperyal/siyasal, düşünsel ve mali sorunlar.

## TARİHSEL BİR BAKIŞ

Ortodoksluk esas olarak Rumeli, Anadolu (özellikle Batı Anadolu sahilleriyle bazı iç kesimler), Kafkaslar, Mısır, Suriye ve Kutsal Topraklar'ın bazı kısımları ile Moskova/Rusya İmparatorluğu ve Rutenya'da (Ukrayna ve Beyaz Rusya) yerleşiktir (Bkz. Ha-

1. Kaynakça konusundaki yardımları ve değerli eleştirileri için Paul Bushkovitch, Eua Kalpourtze, Euangelia Balta, Demetres Stamatopoulos, Iannis Carras, Mina Rodi, Dimitrios Moschos, Ioannes Kyriakantonakes ve Socrates Petmezas'a teşekkür borçluyum.

rita). İslamlaşma dalgaları hem 1350 öncesinde hem de 17. ve 18. yüzyıllarda (özellikle Anadolu'da ve aynı zamanda bazı Rumeli bölgelerinde) demografik büzülmelere yol açtı. Ayrıca Osmanlı yönetimi zaman zaman Müslüman göçünü ya teşvik ediyor ya da zorluyordu. Bütün olarak bakıldığında, Ortodoksluğun merkezi (Latin kontrolündeki bölgelerin de dâhil olduğu) Balkanlar, Rusya ve Rutenya'ydı. Ortodoks inançlılar Müslüman (Memlûk, Osmanlı, Safevî), Roma Katolik (Venedik, Cenova, Lehistan-Litvanya ) veya Doğu Ortodoks (Rus, Boğdanlı, Eflaklı ve Gürcü) çok uluslu devletlerinin tebaası olarak yaşıyorlardı. Bu devletlerden bazılarında, kendilerinden siyasal ve çoğu zaman da sosyal açıdan güçlü olan gayri-Ortodokslar veya gayri-Hristiyanlar altında bir *modus vivendi* geliştirmek zorunda kalmışlardı. Bunun istisnaları Romanya prenslikleri (sırayla 1472'den ve 1512'den itibaren Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan yarı bağımsız Moldova ve Eflak devletleri), (16. yüzyılın başlarından Osmanlı ve İran hâkimiyeti altında bulunan) Gürcistan krallıkları ve (15. yüzyılın sonlarına kadar Moğol-Altın Orta kontrolünde bulunan) Rusya'ydı.

İstanbul Patrikliği, hem Selçuklular hem de Osmanlılar Kilise'nin eski Bizans topraklarında faaliyet göstermesine izin verdikleri için, Bizans başkentinin 1453'teki fethinden önce de uzun zamandır Hristiyan olmayan fatihlerle mücadele hâlindeydi. Patrikler 15. yüzyılın sonlarıyla 16. yüzyılın başlarında inananlar üzerinde belli bir idarî, ruhanî ve yargısal kontrol oluşturdu. Diyakozluk sınırları, manastır idaresi, ayinle, Kitab-ı Mukaddes'le ve ruhanî destekle ilgili sorunlar, evlilik, miras ve mürtetlerin tekrar Ortodoksluğa dönmesi gibi konular Patriklerin sorumluluk alanına giren konulardı.[2] 1484 yılında toplanan bir sinod 1439 tarihli

2. Machē Paizē-Apostolopoulou ve D. G. Apostolopoulos, *Meta tēn kataktēsē: stochastikes prosarmoges tou Patriarcheiou Kōnstantinoupoleōs se anekdotē enkyklio tou 1477* (Atina, 2006).




Doğu Ortodoks Dünyası

Floransa Birliği'ni resmen feshetti. Patriklik bu yüzyıllarda yabancı saraylarla dikkatli ilişkiler kuruyor ama aynı zamanda artan vergiler ve mali zorunluluklar nedeniyle bir dizi ekonomik sorunla boğuşuyordu. Bizans'ın önemli ailelerinden olup Osmanlı'nın hizmetine giren laik yetkililer (*arkhonlar*) daha önce ruhbanların elinde bulunan makamlar üzerinden patriklik yönetimine müdahale ediyor ve patrik seçiminde etkili oluyorlardı.[3] Patrik, diyakozun yani sorumluluk bölgesinin en üst ruhanî otoritesi olup, metropolitler ve başpiskoposlar patrik tarafından seçiliyordu. *Stauropegial* (bağımsız) manastırlardan da yine patrik sorumluydu (teorik olarak diğer bütün manastırlar yerel piskoposlara bağlıydı). Metropolitlik ve piskoposluk sayısı nüfusa, himaye yapısına ve/veya emperyal yönetim politikalarına göre değişiyordu. Osmanlı yayılmasıyla beraber patriğin diyakozuna (*klima*) Ortodoks nüfusun yoğun olduğu yeni bölgeler ekleniyordu. Tırnova Bulgar Patrikliği (kuruluş tarihi 1235), Sırp Patrikliği (kuruluş tarihi 1346, Peç Patrikliği olarak yeniden kuruluş tarihi 1557) ve Ohri Başpiskoposluğu gibi daha önce bağımsız olan kiliseler imparatorluk politikaları çerçevesinde İstanbul'a katılırken, Kıbrıs Başpiskoposluğu gibi diğer kiliseler bağımsızlıklarını korumuştu.

Patriğin dinî hiyerarşi üzerindeki otoritesi 17. yüzyılda Bab-ı Âli'nin de desteğiyle arttı ve bazı çağdaş gözlemcilerin ifadesiyle ortaya otokratik bir "tek kişi hâkimiyeti" (*monoprosopos authenteia*) çıktı.[4] Ancak patriklerin sık sık değişmesi güçlenmelerini engelliyordu. Bazı hesaplara göre bir yüzyıl içinde altmıştan faz-

3. Socrate Petmézas, "L'organization ecclésiastique sous les Ottomans", Paolo Odorico, *Conseils et memoires de Synadinos, pretre de Serres en Macedoine (XVIIe siecle)*, S. Asdrachas, T. Karanastassis, K. Kostis, S. Petmézas'ın iş birliğiyle (Paris, 1996), 487–569, burada 492–503.

4. Paraskeuas Konortas, *Othōmanikes theōrēseis gia to Oikoumeniko Patriarcheio: veratia gia tous prokathēmenous tēs Megalēs Ekklēsias, 17os-arches 20ou aiōna* (Atina, 1998), 125–127.

la patrik değişmişti. Bazen aynı kişinin tam altı kez gelip gittiği oluyordu. Bu *allaxopatriarchy*'lerin (patrik değişiklikleri) başlıca nedeni din adamları arasındaki iç çekişmeler, zengin Rum hamilerin veya Rumen prenslerin müdahaleleri, Osmanlı baskısı ve politik farklılıklardı (ya da hepsinin birleşimiydi). Dış politika endişeleri atamalarda önemli rol oynuyordu çünkü Bab-ı Âli'de sayıları giderek artan Avrupalı elçiler Roma Katolik veya Protestan davasına sıcak bakan patrik adaylarını desteklemeye çalışıyorlardı. Nitekim Avrupalı güçlerin Osmanlı İmparatorluğu'nu etkileme çabalarının önemli bir parçası hâline gelen Patrik I. Kirillos Lukaris (*locum tenens* [patrik vekilliği yaptığı dönem] 1612; patriklik yaptığı dönemler 1620-23, 1623-33, 1633-34, 1637-38) tam da böyle bir örnekti.[5] Lukaris, Lehistan-Litvanya Birliği'nde hem Lehlerin hem de Uniat Katoliklerin (Doğu Katolikleri) baskısıyla mücadele eden Ortodoksları desteklemek için Rusya'yla Osmanlı arasında Polonya karşıtı bir ittifak oluşturmaya çalışıyordu. Ayrıca Ortodoksluğu, Roma Katolik Kilisesi'nin tecavüzlerine karşı korumak için bir eğitim, yönetim ve ruhanî yenilenme programı başlatmıştı. Lukaris 1629'da yayımlanan ve Kalvinizmden esinlenen İnanç Bildirgesi'nden ve Maximos Kalli(ou)polites'in halk ağzıyla kaleme aldığı Rumca Eski Ahit çevirisinde yaptığı düzeltmelerden de anlaşıldığı üzere Protestan öğretiye yakınlık duyuyordu. Ancak misyonların muhalefeti, büyük güç politikaları ve Latinlerin parayla kendilerine bağladığı kişilerin de kışkırtmasıyla beslenen ruhban kesim arasındaki iç çekişmeler nedeniyle Lukaris'in planlarının çoğu hayal kırıklığıyla sonuçlandı. Jassy (1642) ve Kudüs Sinodları (1672) Lukaris'in öğretilerini mahkûm

5. Klaus-Peter Todt, "Kyrillos Lukaris", Carmelo Giuseppe Conticello ve Vassa Conticello, ed., *La theologie byzantine et sa tradition*, cilt 2 (Turnhout, 2002–), 2: 617–658; Gunnar Hering, *Okumenisches Patriarchat und europaische Politik, 1620–1638* (Wiesbaden, 1968).

etti. Kudüs Sinodu, Lukaris'i tahrifat yapmakla suçlarken, Kudüs Patriği Dositheos da (1669-1707) yeni bir İnanç Beyanı yayımladı. 17. yüzyılın sonlarında İstanbul Patrikhanesi'nin perde arkasındaki asıl yöneticisi Dositheos idi. Dositheos'un başlıca uğraşlarından biri Latinlerle Ermenilerin Kutsal Topraklardaki mabetleri Ortodoksların elinden alma girişimleriyle mücadele etmek oldu. Ayrıca bir kısmını bizzat kaleme aldığı öğreti ve polemik yazılarıyla Roma Katolik ve Protestan propagandasına karşı çıkmaya çalıştı. Dositheos Rus çarlarıyla yazışarak onların diplomatik ve ekonomik desteğini almaya ve Moskova'yı bir Ortodoks yayın merkezine dönüştürmeye çalıştı ama bu son çalışmalarından sonuç alamadı. Lukaris'in İstanbul'da bir matbaa kurma girişimleri de aynı şekilde başarısız olmuştu. Dolayısıyla Rum Ortodokslarının elindeki tek baskı imkânı Romanya prenslikleriyle Venedik'teki matbaalardı.[6]

17. yüzyılın sonlarıyla 18. yüzyıllar, ticari faaliyetler ve Osmanlı idaresindeki siyasi atamaların sonucunda Feneryotlarla (16. yüzyılın sonlarından itibaren Patrikliğe de ev sahipliği yapan İstanbul'un Fener semtinde oturan zengin Rumlarla Grekofonlar) loncaların yükselişine tanık oldu. Büyük Kilise, 18. yüzyılın başlarından itibaren Bab-ı Âli'de ve donanmada baş dragoman ve Eflak ve Boğdan'da prens olarak görev yapan Fenerlilerin hâkimiyetine girdi. İlk kez bir dizi patrik Feneryot ailelerden çıktı. Bunların en ünlüsü de Patrik Samuel Chantzeres'ti (Chantzerles, 1763-68, 1773-74).

*Gerontismos*'un (kıdemin yaşa göre belirlendiği sistem) öne çıkmasıyla beraber 18. yüzyılın ortalarından itibaren Patrikliğin mutlak otoritesi zayıflamaya başladı. Önce İstanbul'a

6. Klaus-Peter Todt, "Dositheos II. von Jerusalem", Conticello and Conticello, ed., *La theologie byzantine et sa tradition*, vol. 2: 659–720; N. Kapterev, *Snosheniia Ierusalimskogo patriarkha Dositheia s russkim pravitel'stvom* (Moskova, 1891).

yakın dört ve sonra sekiz diyakoz metropoliti bir yaşlılar grubu oluşturarak taht için aday belirliyor, patriğin faaliyetlerini denetliyor ve karar alma sürecine katılıyordu. O anda Osmanlı başkentinde yüksek mevki sahibi kim varsa, sinoda onları rastgele doluşturma uygulamasına son verilerek bu sisteme geçilmiş ve sinod ilk kez devlet tarafından resmen tanınmıştı.[7] Papaz adaylarını eğitmek, evlilik uygulamasını reformdan geçirmek ve Kapadokya'daki Türk Ortodoks mezhebinden olanların ayin ve diğer dinî faaliyetlerini bir düzene sokmak üzere sistemli çalışmalar yapılıyordu. Patriklik yüzyılın ortalarında diğer Hristiyan cemaatlerden gelen dönmelerin yeniden vaftiz edilmesi gerektiğini ilan edince ciddi toplumsal, mezhepsel ve diplomatik sonuçlar yaratacak bir çatışmaya yol açtı.[8] 18. yüzyılın ikinci yarısı patriklikle devlet arasındaki simbiyotik ilişkide bir dizi ciddi krize sahne oldu. Orlov kardeşlerin komutasındaki Rus filosunun Adalar Denizi'ne girmesiyle birlikte Mora'daki Ortodoks nüfus arasında yerel ayaklanmalar patlak verdi ve patrikhane isyancıları lanetlemeye zorlandı. Daha önceleri ruhbanların kurtuluş hareketlerini desteklediğine tanık olunmuştu, ama bu tür örnekler nadirdi, çünkü yüksek rütbeli papazlarla Feneryotlar genelde Devlet'e sadıktı. Rusya'nın büyük güç statüsüne yükselmesiyle birlikte bunların önünde yeni bir alternatif oluştu ve giderek artan sayıda Rum eşraf açıkça kuzeydeki dindaşlarından yana tavır almaya başladı.

---

7. Konortas, *Othōmanikes theōrēseis*, 127–148; karş. Elif Bayraktar Tellan, "The Patriarch and the Sultan: The Struggle for Authority and the Quest for Order in the Eighteenth-Century Ottoman Empire", Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2011; ve Dēmētrios A. Stamatopoulos, *Ho Armenopoulos sta Valkania. Orthodoxē Ekklēsia kai elenchos tou idiōtikou chōrou* (yakında yayımlanacak).

8. Ioannis Zelepos, *Orthodoxe Eiferer im osmanischen Sudosteuropa: die Kollyvadenbewegung (1750–1820) und ihr Beitrag zu den Auseinandersetzungen um Tradition, Aufklarung und Identitat* (Wiesbaden, 2012), 108–131.

Manastır sistemi belki de en verimli dönemini Osmanlı devrinde yaşadı. Ortodoks keşişler 1453'ten önce İslam ilkelerini ve Müslüman liderlerin yerel politik çıkarlarını kullanarak hem mülklerini korumuş hem de belli vergi avantajlarından faydalanmışlardı. Bu uygulama erken modern yüzyıllara kadar sürmüştü. Athos Dağı'ndaki manastırlarla Sina'daki Azize Katerina manastırı kutsal Ortodoks coğrafyasındaki hac ve inziva merkezlerinin en dikkat çeken örnekleridir. Bizans sonrası manastır sistemi 18. yüzyılın sonlarına kadar neredeyse tamamen *idiyoritmik*ti (yani toplumsal yaşamdan kopuktu). Manastır sakinleri Osmanlı sosyal düzeninde yerel seçkinler olmasalar da birçok manastır imparatorlukta ve ötesinde bağlılık ağlarına sahip olduğundan manevî statülerine karşı gelinemezdi; ekonomik ve sosyal önemleri dikkate değerdi [9]

Venedik egemenliği altındaki topraklarda farklı tiplerde dinî örgütlenmeler mevcuttu. Bizzat Venedik'teki Rum Ortodoks cemaatinin kendi metropoliti vardı. Bu metropolit 16. yüzyılın sonlarına kadar görünüşte İstanbul'a bağlıydı. Cemaat 18. yüzyılın başlarında Doğulu patriklerin de desteğiyle Metropolit Meletios Typaldos'un birleşme çabalarını aktif bir şekilde engelledi. Venedikliler Ortodoks papazların Latin papazlarla bir arada var olmasına izin vermediği gibi, kontrolü Roma merkezli bir hiyerarşiye bırakmaya da istekli değildi. Venedik hâkimiyetindeki bazı Rumeli topraklarında piskoposluk yetkileri olan ama bu unvanı kullanmayan bir *protopapas* ("başrahip") bulunuyordu. Venedikliler bazı yerlerde normal olarak yerel ileri gelenler tarafından ve zımnen, dolaylı şekilde patriklik tarafından seçilen Ortodoks piskoposlar atanmasına izin veriyordu. Kiliseler büyük

9. *Monastēria, oikonomia kai politikē: apo tous mesaiōnikous stous neōterous chronous*, ed. Ēlias Kolovos (Kandiye, 2011).

ölçüde bireylerin, loncaların veya kardeşliklerin kontrolündeydi. Venediklilerin dikkatli bakışları altında da olsa bu sayede dinî faaliyetlerde ve mali işlerde ciddi bir bağımsızlıkları vardı. Ortodokslara getirilen birçok kısıtlamaya ve sık sık dışa vuran mezhepsel düşmanlıklara rağmen gündelik yaşamda hoşgörü ve bir arada yaşama ruhu hakimdi. Venedik otoritelerinin düzenlediği sivil kutlamalarda her zaman eşit şekilde olmasa da hem Ortodokslar hem de Latinler birlikte yer alıyordu.[10] Girit'te, Osmanlıların 1669'da adanın kontrolünü tamamen ele geçirmesinden sonra atanan piskoposlara karşı gösterdikleri direnişten de görüldüğü üzere Sinalı keşişler kilise işlerinde önemli rol oynuyordu.[11]

Erken modern Rus Ortodoksluğuyla Moskova'nın yükselişi arasında ayrılmaz bir ilişki vardı. Moskova knezleri 15. yüzyılın sonlarında kuzeydoğu Rus topraklarındaki siyasi pozisyonlarını artık iyice takviye etmişlerdi. Moğol-Altın Orda hanlığının kararlarını etkilemişler ve Kiev ve tüm Rusya Metropolitliği'nin 14. yüzyılda Moskova'ya taşınmasında büyük rol oynamışlardı. Ayrıca 1400'den kısa bir süre sonra da Litvanya devletinin ayrı bir Ortodoks ruhanî hiyerarşi oluşturma girişimlerini engellemişlerdi. Rusya Kilisesi, genelde Rum metropolitler atayan ve diğerlerini engelleyen Konstantinopolis Patrikliği *klima*'sına dâhildi. Ferrara-Floransa Konseyi'nden (1437-39) ve bunun sonucunda Doğu Ortodoksluğuyla Roma Katolik Kilisesi arasında varılan birlik anlaşmasından sonra Prens II. Basil, bu birliğe karşı yükselen muhalefetten istifade ederek kilisesini fiilen bağımsızlaştırdı. Ruslar, 1448'den sonra, Kiev ve tüm Rusya Metropolitliği'nin ba-

10. *Venetokratoumenē Hellada: prosengizontas tēn historia tēs*, ed. Chrysa Maltezou vd. (2 cilt.; Venedik ve Atina, 2010).

11. Elif Bayraktar Tellan, "The Orthodox Church of Crete, 1645–1735: A Case Study of the Relation between Sultanic Power and Patriarchal Will", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 36(2) (2012), 198–214.

şına yerli bir din adamını atadılar. Ancak 1461'den sonraki unvanda "Kiev" bölümü yoktu. Rus Kilisesi'nin iki metropolitana bölünmesi vakası gerçekleşmişti, 1470'lerde İstanbul'a bağlanan Kiev'deki kilise bu iki metropolitandan biriydi. 1453'ten sonra Moskova Knezliği'yle Doğulu dindaşları arasındaki temaslar inişli çıkışlı olarak da olsa devam etti. Bu durum Kudüs ve Atina manastırlarıyla ilişkilerin arttığı 16. yüzyılın ortalarına kadar sürdü. Ruslar sapkınlık ve dindarlık gibi konularda kendi başlarının çaresine bakmak zorunda kaldı. Doğu kiliseleri 1500'lerin başlarında sözde Yahudileşme sapkınlığına karşı başlatılan faaliyetlerle 16. yüzyılın ilk yarısında Mülk Sahipleri ve Mülksüzler -yani manastırların büyük topraklara sahip olmasını destekleyenlerle karşı çıkanlar- arasındaki çekişmelerden büyük ölçüde uzak durdu. Ancak Doğu Kilisesi erken modern dönemde genelde daha müdahaleci oldu.[12] İtalya'da eğitim görmüş bilgili bir keşiş olan ve ayin metinlerinin düzeltilmesine yardımcı olmak üzere Ruslar tarafından davet edilen Yunanlı Maxim'in (Michael Trivoles) gelmesiyle birlikte 1510'lu yıllarda temaslar yeniden canlandı. Böylece başka türlü tamamen Rus dinî kültür ortamına ait unsurlardan oluşacak olan metinlere seküler Rönesans unsurları da eklenmiş oldu.[13] 16. yüzyılda Rusya kiliseleri genelde mülk sahibi gibi faaliyet gösteriyor ve papazlar da bulundukları mülklerin veya cemaatlerin çalışanları gibi görülüyordu. Cemaat papazlarının ekonomik, hukuki ve hayat koşulları işverenlerinin durumuna göre değişiyordu. Papazın durumu ortalama bir köylününkinden pek farklı değildi. 1551 tarihli Stoglav Konseyi'nin geniş kapsamlı programı asla tam olarak uygulanamamış olsa

12. A. I. Pliguzov, *Polemika v russkoi tserkvi pervoi tret'i XVI stoletiia* (Moskova, 2002); karş. A. I. Alekseev, *Pod znakom kontsa vremen: ocherki russkoi religioznosti kontsa XIV-nachala XVI vv.* (St Petersburg, 2002).

13. N. V. Sinitsyna, *Maksim Grek* (Moskova, 2008).

da, programda gerek din adamlarının gerekse sıradan insanların eğitimine, cemaat bölgelerinin idaresine, kilise içinde ve dışında doğru davranışa ve kilisenin mali işlerinin organizasyonuna önem verildiği görülmektedir. Rus yönetimi, Doğulu hiyerarşi içindeki muhalefete rağmen, 1589'da metropolitliği patrikliğe yükseltti ve Moskova böylece Ortodoks patriklikleri arasındaki saygınlık sıralamasında beşinci sırada yer aldı. 17. ve 18. yüzyıllarda Rus çarları tek bağımsız Ortodoks hükümdar olma statülerini fırsata çevirdiler. Moskova'yı gerçek inancın merkezi olarak gören Üçüncü Roma teorisinin (asıl Roma'nın sapkınlığa düştüğünü ve Yeni Roma'nın/İstanbul'un kafirlerin ellerinde olduğunu söyleyen teori) Rus dış politikasında önemli bir etkisi olmadı. Ancak Moskova, Bizanslıları taklit ederek kendini daha çok Yeni Kudüs olarak konumlandırdı. Rus çarları Doğu manastır sistemiyle patriklik kurumları üzerindeki himayesini genişletip bolca destek verdi, ruhbanları Rus başkentinde ağırladı, din ve dış politika konularında onlara danıştı ve bir "Ortodoksluğun koruyucusu" imajı yarattı.[14]

17. yüzyıl, Rus Kilisesi ve kültürü üzerindeki Yunan etkisinin yeniden artışına tanık oldu.[15] Bu artış Fetret Devri'nin (1598-1613) yarattığı travmayla başladı. Bu dönemde Rus ruhban sınıfı iç çatışmalar ve dış istilalar arasında hanedanın sürekliliğine ve halktan gelen taleplere meşruiyet kazandırarak yeni siyasal ideoloji anlayışlarının gelişimine katkıda bulundular. Rusya Kilisesi, Çar Mihail'in (1613-45) tahta çıkmasıyla birlikte kendini yeni bir konumda buldu, çünkü çarın babası da patrik seçilmiş-

---

14. N. V. Sinitsyna, *Tretii Rim: Istoki i evoliutsiia russkoi srednevekovoi kontseptsii (XV–XVI vv.)* (Moskova, 1998); Daniel B. Rowland, "Moscow—The Third Rome or the New Israel?", *Russian Review*, 55(4) (Ekim 1996), 591–614.

15. Wolfram von Scheliha, *Russland und die orthodoxe Universalkirche in der Patriarchatsperiode 1589–1721* (Wiesbaden, 2004).

ti. Patrik Filaret (1619-33) patriklik yönetimini yeniden organize edip genişleterek ayrıntılı bir idarî sistem geliştirdi, siyah ve beyaz ruhban için yeni bir vergi/ücret düzeni oluşturdu, kiliseye ait topraklarda yaşayan köylü üzerindeki kontrolü artırdı, Rus ayin kitaplarını yeniden gözden geçirmek üzere bir program geliştirdi ve Latin eğilimleri taşıdıkları gerekçesiyle Rutenya'da basılan dinî yayınları yasakladı.[16] Patrik Nikon (1652-66) onun izinden giderek reform programını ritüelleri de içerecek şekilde genişletti. İlk başlarda Çar Aleksey Mihailoviç'in de (1645-76) desteğini alan Nikon, Çar ve bazı soylular ruhanî gücü dünyevî iktidarın üstünde tuttuğu düşüncesine kapılınca bu desteği kaybetti. İki Doğu patrikliğinin katılımıyla gerçekleştirilen 1666-67 Konsilleri Nikon'u görevden aldılar ama reform programını desteklediler. Reformlara ilk muhalefet çarlık sarayındaki din adamlarıyla Moskova içindeki ve dışındaki manastırlardan geldi, daha sonra da bir takım dinî itirazlar ve toplumsal vb. rahatsızlıklarla sahneye çıkan geniş köylü grupları muhalefete başladı. Olaylar Rus Kilisesi'nde iç çatışmalar ve Eski Ritüelciler (Eski İnananlar) denen bir mezhebin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Yaygın adlarıyla Eski İnananlar olarak bilinen mezhep kısa zamanda bölünerek küçük gruplara ayrıldı. İoakim'in patriklik dönemine (1674-90) eski İnananlar'a karşı giriştiği saldırılarla Kilise'ye yerlerde sürünen eski saygınlığını yeniden kazandırma girişimleri damgasını vurdu. 1666-67 Konsili'nde piskoposların papazlar üzerindeki denetimlerinin artırılması ve yerel cemaat kiliseleri üzerindeki sivil etkisinin azaltılması kararlaştırılmıştı. İoakim bir yandan Kilise'nin öğreti ve ritüel üzerindeki tekelini güçlendirmeye çalışırken, bir

16. Georg Michels, "Power, Patronage, and Repression in the Church Regime of Patriarch Filaret (1619–1633)", *Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen 14.–17. Jahrhundert*, ed. Ludwig Steindorff (Wiesbaden, 2010), 81–96.

yandan da töz değişimiyle (ekmek ve şarabın İsa'nın eti ve kanına dönüşmesiyle -çn.) ilgili sert polemiklerin yaşandığı 1680'lerdeki tartışmalarla Eski İnananlar'ın yarattığı şüpheci ortamı düzeltmek için çaba gösterdi. İoakim yabancı etkilerden çekinmesine karşın kesinlikle bir obscurantist değildi. Kilise'ye itaate vurgu yapan bir politika izlemekle beraber bilgiye dayalı inanca da değer veriyordu. 1685'te Moskova'da bir Slav-Yunan-Latin Akademisi kurulmasına destek verdi ve buranın yönetimine Sophronios ve İonnikios Leichoudes adlı kardeşleri getirdi. Leichoudes kardeşler İtalya'da eğitim görmüş ve Ortodoks kisvesi altında ılımlı bir Cizvit müfredatı uygulamışlardı. 17. yüzyılın ikinci yarısında Rus elit kültüründeki Batılılaşma trendinin bir parçası da eğitimdi. Merkezinde çarlık sarayının bulunduğu bu kültür Rutenya ve Ortodoks Doğu'dan gelen ve yanlarında Batılı Barok edebi üretim, ahlak ve dinî faaliyet anlayışlarını getiren göçmen din adamları tarafından da desteklendi. En azından seçkin kesim arasındaki mucize kült inancına atfedilen önem azalmaya başlarken, Simeon Polotskii gibi eğitimli din adamlarının yeni öğretilerinde saraylılar arasında hayırseverlik, doğru davranış ve bireysel erdem öne çıkmaya başladı. Bu mesajlar yüzyılın sonlarından itibaren vaaz külliyatlarıyla diğer bölgelere taşındı. İnanan birey için hem seküler hem de dinî bilgi rehber kabul edildi ve bu gelişme Rus elitini bazı açılardan Petro reformlarına da hazırlamış oldu.[17]

Büyük Petro'nun tahta çıkmasıyla birlikte Kilise'yi devletin hizmetine sokma girişimleri hızlandı. Petro son erken modern Rus patriğinin 1700'de ölmesinden sonra tahtını boş bıra-

17. Cathy J. Potter, "The Russian Church and the Politics of Reform in the Second Half of the Seventeenth Century", 2 cilt. Doktora tezi, Yale University, 1993; K. V. Kharlampovich, *Malorossiiskoe vliianie na velikorusskuiu tserkovnuiu zhizn'* (Kazan, 1914).

karak Kilise'yi Ukrayna'da bizzat seçtiği (Stefan Iavorskii tahta *locum tenens* yani vekaleten bakıyordu) ve yerli Rus seleflerinden daha eğitimli ve işbirliğine açık olduğuna inandığı din adamlarının yönetimine bıraktı. Petro, başka bir Ukraynalı olan Feofan Prokopovich'in hazırladığı plan çerçevesinde 1721'de patrikliği feshederek yerine Ruhani Kurul'u getirdi. Çok kısa bir süre sonra adı değiştirilerek Kutsal Yönetim Sinodu'na çevrilen kurul ruhbandan olmayan bir *oberprocurator*'un gözetiminde faaliyet gösteren bir grup din adamından oluşmaktaydı. Petro, İsveç'e karşı girişilen Kuzey Savaşı'nda Kilise'yi propaganda amacıyla kullandı, mali kaynaklarından yararlandı, çeşitli sıra dışı vergiler koydu ve piskoposluk ve manastır topraklarının vergi ve benzeri işlerinin idaresini kendi eline aldı. Petro ile kendisinden sonra gelen haleflerinin manastır sayısına ve topraklarına sınırlar getirmesi ve papazlık yaşına yaş sınırları uygulaması Kilise'deki sosyal ve eğitim çalışmalarından daha etkili oldu. Protestanlardan esinlenen Feofan Prokopoviç'in başlattığı bu ruhanî düzenlemelerin amacı batıl inançla gerçek inancı birbirinden ayırmaktı. İkonalara ve azizlere aşırı değer vermeyi engellemek için resmî tedbirler uygulandı ve itiraflar insanları izlemek için kullanıldı.[18] Kilise'yi devlete bağlama çabaları Büyük Katerina döneminde de devam etti ve manastır topraklarıyla piskoposluk toprakları 1674'te sekülerleştirildi. Kırsal cemaat papazlarının saygınlığını ve etkinliğini artırmaya yönelik çalışmalar çerçevesinde birçok ruhban okulu açıldı ve denetim kurumları oluşturuldu.

---

**18.** Viktor Zhivov, *Iz tserkovnoi istorii vremen Petra Velikogo: Issledovaniia i materialy* (Moskova, 2004); A. S. Lavrov, *Koldovstvo i religiia v Rossii, 1700–1740* (Moskova, 2000); Paul Bushkovitch, "Popular Religion in the Time of Peter the Great", John-Paul Himka ve Andriy Zayarnyuk, ed., *Letters from Heaven: Popular Religion in Russia and Ukraine* (Toronto, 2006), 146–164.

16. yüzyılın sonlarına doğru Lehistan-Litvanya Birliği'nde uygulamaya sokulan iki farklı kilise ve sivil hiyerarşisi reformunun sonucunda 1596'da Brest Birliği ilan edildi. Sivil kardeşliklerinin gücü ve Protestanlar, Roma Katolikleri ve Ortodokslar arasındaki huzursuzluklar karşısında kendilerini tehdit altında hisseden piskoposlar otoritelerini sağlama almaya çalışıyordu. Bu çalışmalar çerçevesinde (daha sonradan Yunan Katolik olarak adlandırılan) Uniat Kilise kurularak papalığın üstünlüğü kabul edildi ve Roma Katolik Kilisesi'yle birleşmeye gidildi, fakat cemaat papazlarının evlenme serbestisi ve Doğu litürji tipikonu gibi bazı farklı özellikler korundu. Birlik Rutenya'daki Ortodokslar arasında ayrılığa yol açtı. Piskoposların büyük bir bölümü birliğe katılırken, köylülerle eşrafın bir bölümü Ortodoksluğa bağlı kalmaya devam etti. Yeni kardeşlikler kuruldu. Mezhepleşme ve zulüm tehdidiyle karşı karşıya kalan kardeşliklerin eğitim ve cemaatlerini güçlendirme faaliyetleri soyluların da desteğini aldı. Ortodoks Kilisesi 1620'lere kadar hayatta kalma mücadelesi verdikten sonra, Petro Mohyla'nın 1630'lu yıllarda başlattığı reformlar ve Kiev Mohyla Cemiyeti'nin (daha sonra Akademi) kurulmasıyla birlikte yeniden ayağa kalktı. 1648 Kazak İsyanı'nıyla Rutenya'nın parçalanmasının ardından, Batı Rutenya'da Ortodoksluk 17. yüzyılın ikinci yarısında geriledi. Uniat'ın ayrı bir kimlik yaratma arayışı Latinleşme sürecini daha da hızlandırdı ve Zamosc Sinodu'yla (1720) sonuçlandı. 18. yüzyılın sonları Rus Ortodoks Kilisesi'nin erken modern dönemdeki parçalanan Polonya topraklarında (diğeri Sibirya ve Aşağı Volga'ydı) en dinamik genişlemelerinden birine sahne oldu. Bu dönemde Uniat Kilisesi, Katerina iktidarının saldırıları altında kaldı ve halk Rus Ortodoksluğu'na geçmeye zorlandı. Bu birinci dalgayı 1830'larda ikinci bir dalga izledi.

Bizans Kilisesi her zaman bir şekilde devlet kontrolü altında oldu. Temel formülasyon Jüstinyen dönemine özgü, *smyphonia*'yı temel alan bir dinî ve seküler güç birliği, yani ikisi arasındaki anlaşma veya uyum oldu. İmparatorluğun gerilemesiyle birlikte Kilise'nin imparator karşısında bir dereceye kadar üstünlüğünü veya önceliğini savunan ve çeşitli ölçülerde başarılı olan birtakım ruhban yönetimi teorileri ortaya atıldı.[19] 15. yüzyılın ilk yarısında Konstantinopol Patrikliği'yle, Venedik ve Cenova'daki ticari çevrelerle kurulan ekonomik bağlantılardan dolayı Roma Katolikliği'ne yeniden yakınlaşmaya daha açık olan Bizans aristokrasisi arasında birtakım ayrılıklar baş gösterdi. Doğu ve Latin Kiliselerinin birleşmesiyle ilgili tartışmalarda gündeme gelen bu ayrılığın imparatorluk kurumuna olan bağlılığı dinamitlemesi söz konusu değildi. Daha çok, inancı Latinlerle birleşmekten koruyan "Ortodoks ütopyası" fikrinin arkasında kenetlenen patriklik yetkililerinin, patrikliğin ekümenik ruhanî otoritesini güçlendirmesine ve çoktandır Osmanlı kontrolünde olan topraklardaki ekonomik çıkarlarını korumasına destek vermesi söz konusuydu. Patriklik yetkilileri alternatif bir birlik olarak Osmanlılarla bir arada yaşama potansiyeli üzerinde kafa yoruyordu. Aktivist din adamlarının yönetimle ilgili fikirleri böylesi bir oryantasyon için gereken ideolojik zemini zaten oluşturmuştu.[20]

Geçmişte Osmanlı iç örgütlenmesi *millet* sistemine, yani Sultanlığın 1453'ten beri tanıdığı varsayılan etnik-mezhepsel gruplara dayanmaktaydı. Ortodoks milleti (ister Rum, ister Slav,

---

19. Dimiter Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium (1204–1330)* (Cambridge ve New York, 2007), 351–416.

20. Tonia Kiousopoulou, *Emperor or Manager: Power and Political Ideology in Byzantium before 1453*, çev. ve önsöz Paul Magdalino (Cenevre, 2011), 58–77.

ister Arnavut olsun) bütün Ortodoks tebayı kapsıyordu ve başında *milletbaşı* denilen ekümenik patrik vardı. (Tıpkı Ermeni ve Yahudi milletleri gibi) Ortodoks milleti de iç idarî işlerinde bağımsızdı. İnananlar üzerindeki idarî, yargısal ve mali güç neredeyse tamamen patriğin elinde toplanıyordu. Ancak bugün Ortodoks milletinin uzun bir gelişim sürecinin sonunda, resmen 18. yüzyılın sonlarıyla 19. yüzyılda oluştuğu anlaşılmaktadır.

Bizans döneminden beri Ortodoks Kilisesi'nin başlıca özelliği idarî çoğulculuğuydu. Evrensel otoriteyi tek bir kişiye bırakmayan erken modern Ortodoksluk idarî olarak İstanbul, İskenderiye, Antakya ve Kudüs olmak üzere dörde bölünmüştü; 1589 ile 1721 yılları arasındaysa Moskova beşinci idarî merkezdi.[21] Siyasal dalgalanmalar nedeniyle patrikliğin yetkili alanı da sık sık değişiklik göstermişti. İstanbul Patrikhanesi'nin toprakları da Osmanlı İmparatorluğu'nun genişlemesine veya din değiştirenlerle diğer patriklikler durumuna bağlı olarak ya büyüyor ya da küçülüyordu (17. yüzyılın sonlarında Rutenya'nın Moskova'nın yargı yetkisine devredilmesi gibi). Patriklik bölgeleri metropolitliklere ve başpiskoposluklara, onlar da Bizans örneğinde olduğu gibi piskoposluklara bölünüyordu. Piskoposlar geleneksel olarak manastırdan çıkmaktaydı. Toplumsal kökenleri tam olarak bilinmemekle birlikte, görünüşe göre Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Ortodoks hiyerarşi esas olarak amcalar, yeğenler ve kuzenlerden oluşmaktaydı.[22] Cemaat papazları büyük bir ağırlıkla köylü veya alt kentli tabakadan geliyordu, evliydi, geçinmek için çoğu zaman ek iş (genelde tarım veya küçük ticaret) yapıyordu ve içinde bulundukları cemaatten çok farklı değillerdi. Gerek Osmanlı gerekse Rus İmparatorluklarında yüksek mevkiler bekâr keşişlerin

21. Tabii ayrıca Sırp ve Bulgar patriklikleriyle Gürcistan Kilisesi vardı.
22. Petmézas, "L'organization ecclésiastique", 526–528.

tekelindeydi. Her iki durumda da idare, ruhaniyat ve eğitim zamanın teolojik literatürünü kaleme alan keşişlerin (yahut piskopos olmuş eski keşişlerin) kontrolündeydi. Keşişler tıpkı kadim geleneklerinde olduğu gibi ruhanî rehber ve günah çıkartılan kişiler olarak hâlâ gözdeydiler. Israrlı ve bazen de açık eleştirilere ve/veya manastır topraklarına el koymaya yönelik devlet politikalarına rağmen manastır sistemi Ortodoksluğun omurgası olmaya devam etti. Erken modern Doğu Ortodoksluğu bir manastır kilisesiydi.

İstanbul patrikliği, yetkilileri ve onların atadığı kişiler 1453'ten sonraki bir buçuk yüzyıl boyunca "kâfir" bir güçle bir arada yaşamayı öğrendiği gibi, ruhanî görevlerinin dışında ekonomik ve toplumsal roller de üstlendi. Patrikler sultanın emriyle veya önemli Osmanlı yetkililerin etkisiyle seçiliyor veya atanıyordu. Bunun ilk örneği İstanbul'un fethinden sonra atanan ve (Ferrara-Floransa Konsil'inde devlet temsilcisi olarak birleşmeyi savunmasına, ancak keşiş olduktan sonra duruşunu değiştirmesine rağmen) Roma'yla birleşmeye kesinlikle karşı çıkan ilk patrik Gennadios Scholarios'tu.[23] Sultanın Scholarios'a birçok ayrıcalık tanıdığını söyleyen modern literatüre karşın gerçek daha farklıydı. Fatihlerin patrikliği yeniden düzenlemesi mantıklıydı, zira kurum Osmanlı ve Bizans karakteristiklerini birleştiren bir devlete hizmet edecekti. Osmanlılara karşı girişilebilecek yeni bir Haçlı Seferi ihtimali nedeniyle politik bir tavır alınarak Ortodokslara kendi dinî idarelerini kurma izni verilmişti (çünkü İslam hukukuna göre korunan halk statüsündeydiler). Ayrıca Kilise katı bir Birlik karşıtına teslim edilerek Latinlerle yeniden yakınlaşmanın önü kesilmişti.

---

23. Marie-Hélene Blanchett, *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400–vers 1472): un intellectuel orthodoxe face a la disparition de l'Empire byzantin* (Paris, 2008).

Patriklik her türden Osmanlı Rum aristokrasisinin etrafında bütünleştiği bir çekirdek oldu. 1453'teki fetihten sonra geçen ilk otuz yılda patrikhane yönetimine Rum ileri gelenler yerleştirildi. Bunlardan bazıları din adamıydı, ama çoğu ruhban olmayan sınıflardandı. Böylece Kilise üzerinde seküler bir denetim sistemi oluşturulmuştu. Tahta yeni bir sultan geldiğinde idarî makamlara atananların tamamının bir *berat* (imparatorluk atanma fermanı) alması gerekiyordu. İslam hukuku dinî otoriteleri yasal bir kurum kabul etmiyordu, dolayısıyla sultanla atanan kişiler arasındaki ilişki *berat* üzerinden kuruluyordu. Yüksek rütbeli papazların birinci görevi inananları yönetmek, aile ve miras gibi konularda yargı kurumu rolü üstlenmek, Kilise mülklerini idare etmek, kendi ihtiyaçlarını karşılamak üzere vergi toplamak ve sıradan insanların ticari ve diğer faaliyetlerini kayıt altına almaktı. Özellikle evlenme, boşanma ve miras konularındaki yetki yeni bir şey değildi, aksine Bizans piskoposları 14. ve 15. yüzyıllardan beri benzer işlevler görmekteydi. Kilise'nin Osmanlı döneminde kullandığı yargı ve kilise hukuku Bizans'ın geç dönemlerinde ruhban hukukçular tarafından hazırlanmıştı. 18. yüzyılda devlet Kilise'yi "ilhak etti" ve tamamen kendi idarî mekanizmasına kattı. Bu statü ancak 19. yüzyılın ortalarında Tanzimat reformlarıyla birlikte değişti.[24]

Ortodoksluk Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet dışı din statüsüne çeşitli şekillerde uyum sağladı. Düzenli olarak *oikonomi*'ya (kilise hukukuyla ilgili konuların düzenlenmesinde esneklik) başvuruluyordu. İslam hâkimiyeti, yerel geleneklerin çeşitliliği, Hristiyanların davalarını ister Hristiyan ister İslam mahkemelerinde görme hakkı ve Müslüman nüfusun içinde geçen gündelik

24. Stamatopoulos, *Armenopoulos*, 10; karş. Konortas, *Othōmanikes theōrēseis*, patrikliğin çok daha önce devlet aygıtının bir parçası hâline geldiğini savunmaktadır.

yaşamın gerçekleri, Kilise'yi kurallara katı şekilde uyumun doğru veya mümkün olmadığı durumlarda hukuksal duruşunu esnetmeye zorluyordu. Yüksek rütbeli papazlar anlaşmazlıkları çözmek veya dik kafalı inananlar üzerinde otoritelerini kullanmak için aforozdan basit uyarılara, para cezalarından Osmanlı otoritelerine başvurmaya kadar değişen farklı stratejiler uyguluyorlardı. 18. yüzyılda patriklik kendi ceza sistemini geliştirdi ve ilk kez din adamları için kendi hapishanesini kurdu ve patriklik yetkililerine suç işleyenlere kürek cezası verme yetkisi tanındı.[25]

Kilise Osmanlı fethini 15. yüzyılın sonlarından itibaren ideolojik olarak birbirine paralel ama farklı iki söylem geliştirmek suretiyle rasyonelleştirdi. Birinci söylem Osmanlı kontrolunu işlenen günahlardan dolayı kesinlikle hak edilmiş ama Ortodoksluğu Latin kirlenmesinden koruyan bir kölelik olarak görmekteydi. Diğer söylem Osmanlı hâkimiyetini Bizans imparatorluk otoritesinin bir devamı olarak görme eğilimindeydi. Buna göre sultanlar Bizans imparatorlarının halefleriydi. Kronograflardan, yaratılıştan itibaren dünya tarihlerinden ve apokaliptik ve kehanet literatüründen görüldüğü üzere, bu ikinci söylem birinciyi çürütmekten çok tamamlamaktaydı. İlk kez bizzat Scholarios tarafından gündeme getirilen bu okumada sultan ilahî iradenin bir aracıydı. Dolayısıyla Kilise sosyal ve ekonomik politikaları uygulamanın yanında, cemaatini imparatorluğa boyun eğip sadakat göstermeye teşvik etmek suretiyle Osmanlı Devleti'ne ideolojik meşruiyet kazandıran bir araç işlevi görüyordu.

Çok etnikli bir imparatorluk olmasına rağmen Rusya'da Ortodoksluk devlet diniydi. Erken modern Rusların "yaşanan Ortodoksluğu"; hem öğretisel, ruhanî ve dinî kurallara genel uyumun

25. Petmézas, "L'organization ecclésiastique", 532vd.

hem de dogmanın ayrıntıları hakkındaki yaygın bilgi ve anlayışın yansımasıydı. Ortodoksluk hükümdarlık/çarlık sarayında başlayıp ücra yerlerdeki köylü inananlara kadar ulaşan bir kültürel süreçte hem elitlerin hem de sıradan insanların gündelik hayatına nüfuz etmişti. Evliliği de, akrabalığı da, zaman ve mekân organizasyonunu da, geçit törenlerini de, yasal uygulamaları da, cemaat yaşamını da, apokaliptik ve binyılcı trendleri de, kutsal kişi kültlerini de, siyasal ideolojiyi ve saray seremonilerini de, sembolik ve söylemsel imparatorluk inşası dilini de, ölüm ve öbür dünya fikirlerini de, fiziksel olgulara getirilen açıklamaları da, Rusya'nın benlik imgesini ve dünyadaki yerini de Ortodoksluk belirliyordu. Rusların düşünsel, kültürel, sosyal ve siyasal yaşamları şu veya bu şekilde Ortodoksluğun damgasını taşıyordu. 17. yüzyılın ortalarından itibaren görünür hâle gelen ve Büyük Petro'nun reformlarıyla hızlanan Batılılaşma ve seküler eğitimin saraydaki giderek artan etkisi seküler bir elit kültürü yaratmıştı. Ancak Ortodoksluk kültürel, sosyal, düşünsel ve siyasal alanlardaki önemli etkisini korumuştu.

Moğol-Altın Orda hâkimiyeti özellikle de 13. yüzyıldaki ilk şiddetli saldırılardan sonra Kilise'nin işlevini fazla etkilemiş görünmüyordu. 14. ve 15. yüzyıllar Rusya'da, Bizans ve -Palamasçı teolojiyle özgün mistik görülerin hayli eksik olduğu- Güney Slav Hesychasm'ının* etkisi altında bir manastır rönesansına sahne oldu.[26] 15. yüzyılın sonlarında Novgorod Başpiskoposu Gennadii'nin başlattığı kilise literatürünü standartlaştırma çalışmaları çerçevesinde Kilise Slavcasıyla yazılmış ilk İncil ortaya çıktı (1499). İnanç hayatına (kutsal yalanları da içeren) Aziz kül-

26. Aziz Gregory Palamas'ın başını çektiği Hesychasm manastır hareketi çilecilik, ilahî enerji görüleri, İsa'nın adını sürekli zikretmek ve nefes kontrolu yoluyla Tanrı'yla mistik birliğe ulaşmaya vurgu yapmaktaydı. Paul Bushkovitch, "The Limits of Hesychasm: Some Notes on Monastic Spirituality in Russia 1350–1500", *Forschungen zur osteuropaischen Geschichte*, 38 (Berlin, 1986), 97–109.

tü, ikonlara saygı, litürji ve diğer ritüeller damgasını vurdu. 16. yüzyılın ortalarına kadar aziz ilan edilenlerin büyük bir bölümü yerli keşişlerdi. 16. ve 17. yüzyıllarda devletin manastırların ayrıcalıklarına ve topraklarına getirdiği sınırlamalara ve çileci yaşamın gözle görülür biçimde saygınlığını yitirmesine rağmen, Rus manastır cemaatleri gelişmeye devam etti, hatta yenileri kuruldu.[27] Trinity-St. Sergius ve Solovetskii gibi önemli manastırlarda ruhanî ve iktisadi yükümlülükler birbiriyle bağlantılı olup keşişlerin her iki konuda da başarılı olması bekleniyordu. Manastırlar ruhaniyat merkezleri olarak hizmet veriyor, farklı yazılı ve belleğe dayalı kültürler geliştiriyor, zaman zaman patrikliğin ve çarlığın müdahalelerine başarılı bir şekilde karşı koyuyor ve hamilerinin, çevredeki nüfusun ve ziyarete gelen hacıların güvenlik ihtiyaçlarına, iktisadi, kültürel, ahlakî ve sosyal yaşamlarına önemli katkılarda bulunuyorlardı.[28]

Kilise'nin ahlakî otoritesi, bu otoriteye anlaşmazlıklarda aracı rolü kazandıran bir siyasal kültür oluşturuyordu. Özellikle prenslik/çarlık saraylarındaki Ortodoks ritüel politik boyutlar alıyor ve politik mesajlar taşıyordu.[29] Metropolit Makarii ve halefleri 16. yüzyılın ortalarında Kazan ve Astrahan hanlıklarına karşı verilen savaşlara meşruiyet kazandıran sembolik bir dil ve ritüeller oluşturarak imparatorluk yaratma sürecine destek verdiler. Yeni fethedilen toprakların sömürgeleştirilmesi kısmen yerel pazarlar üzerinde tekel oluşturan bir kilise ve manastır ağlarıy-

---

27. N. V. Sinitsyna, ed., *Monastyri i monashestvo v Rossii XI–XX veka. Istoricheskie ocherki* (Moskova, 2002).

28. Jennifer B. Spock, "Administrating a Right Life: Secular and Spiritual Guidance at Solovki Monastery in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Russian History*, 39(1–2) (2012), 148–172.

29. Michael S. Flier, "Political Ideas and Ritual", *Cambridge History of Russia*, 3 cilt., cilt 1: *From Early Rus' to 1689*, ed. Maureen Perrie (Cambridge, 2006), 387–408.

la türetilen yeni yerli azizler sayesinde gerçekleşti. 14. yüzyılın sonlarında Permli Aziz Stefan'ın etkisiyle yaşanan din değiştirmelerden sonra Rus misyonları genelde devletin kolonyal ihtiyaçları doğrultusunda konumlandırıldı. Kazan'da topyekün din değiştirme çalışmaları ancak 17. yüzyılın sonlarında, jeopolitik güvenliğin sağlanmasından ve reelpolitik sorunların çözülmesinden sonra başlayabildi. 17. yüzyılın sonlarıyla 18. yüzyılda devlet kâh maddi ödüllerle, kâh ayrımcı yasalarla ve zaman zaman da doktriner eğitimlerle din değişikliğini teşvik etmeye çalıştı. İslam buna rağmen ayakta kalmayı başardı. Ne kilise ne de devlet din değişikliği sırasında şiddete başvurdu, ama yerel düzeyde düzenli bir şekilde yaşanan şiddet olaylarını engellemekte de başarılı olamadı. Bunun tek dikkate değer istisnası Katerina döneminin sonlarında Uniatlara karşı girişilen şiddet eylem ve tehditleriydi ki bunun nedeni de muhtemelen stratejik kaygılardı.[30]

Filaret, Nikon ve İoakim gibi patrikler piskoposların otoritesinin güçlendirilmesine özellikle önem veriyorlardı. Devlet genelde bu tür çabalara destek veriyor, hatta zaman zaman bu çabaların başını bizzat çekiyordu, zira devlet kontrolünün bir türlü sağlanamadığı yerlerde bu işi üst düzey papazlar üstleniyordu. Buna rağmen, 17. yüzyılda artsa da piskoposlukların sayısı Rusya gibi devasa bir ülke için hep yetersiz kalıyordu. Piskoposlar yerel düzeyde sınırsız güç sahibiymiş gibi görünmektedir. Görünüşe göre piskoposlara karşı baş gösteren ayaklanmalar Eski İnanç'a olan bağlılıktan kaynaklanmaktaydı. Diğer bir neden de üst düzey papazların cemaatlerine kurallar dayatmasına gösterilen

30. Matthew P. Romaniello, *The Elusive Empire: Kazan and the Creation of Russia, 1552–1671* (Madison, WI, 2012); Paul W. Werth, "Coercion and Conversion: Violence and the Mass Baptism of the Volga Peoples, 1740–55", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 4(3) (Yaz 2003), 543–569.

tepkilerdi.[31] Piskoposların büyük çoğunluğu ayrılıktan sonra devletin yanında yer almıştı ve şiddetten kaçınmıyorlardı. Ancak piskoposlardaki bu otoriterlik eğiliminin ne kadar yaygın olduğunu veya devletin ayrılıkçılara karşı verilen mücadele dolayısıyla bu şiddete göz yumup yummadığını bilmek mümkün değildir.

Nikon'un patrikliği ve Petro'nun dinî reform çalışmaları döneminde kilise-devlet ilişkilerinde yaşanan kriz "devlet eliyle düzenlenmiş" bir Rus Ortodoks Kilisesi imajı yarattı. Fakat bu abartılı bir tespittir. Kutsal Sinod, Senato'nun dinî alandaki karşılığıydı. Feofan Prokopoviç'in Lutherci prototiplerine rağmen, Sinod bağımsız bir organ olup gerçek bir güç sahibiydi. Tabii bunun düzeyi üyelerin kişiliklerine ve monarkla olan ilişkilerine göre değişebiliyordu. Petro ve halefleri Kilise'nin rolünü ruhanî işlerle ve toplumsal refah ve eğitim alanlarıyla sınırlamak istiyorlardı. Teokrasiye karşı olsa da kiliseye karşı olmayan Petro gerçek bir Ortodokstu, ama o daha pratik ve uygulamaya dönük bir dinî tercih ediyordu. Zaten öğreti üzerinde teorik tartışmalara girecek vakti de yoktu. Anlaşıldığı kadarıyla Petro monarkın kutsal bir karizma edinmesinden yanaydı. Nitekim ruhanî hiyerarşiye ve dinî ritüellere yönelttiği tuhaf alaycı sözlerin altında bu karizmayı oluşturma çabası yatıyordu. Ayrıca Petro ve halefleri I. Katerina'nın tahta çıkışına meşruiyet kazandırmak, daha genel ifadeyle kadın hükümdarları meşrulaştırmak için kadın azizlerden yararlanmışlardı.[32] 18. yüzyılın sonları yerli bir eğitimli piskoposluk elitinin ortaya çıkmasına sahne oldu. Bu grup taşra köken-

31. Georg Michels, "Ruling Without Mercy: Seventeenth-Century Russian Bishops and Their Officials", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 4(3) (Yaz 2003), 515–542.

32. Ernest A. Zitser, *The Transfigured Kingdom: Sacred Parody and Charismatic Authority at the Court of Peter the Great* (Ithaca ve Londra, 2004); Gary Marker, *Imperial Saint: The Cult of St. Catherine and the Dawn of Female Rule in Russia* (DeKalb, IL, 2007).

li olmasına rağmen, aldığı piskoposluk eğitimi, kariyer yapma biçimi ve saray kültürü içinde yer alması sayesinde 18. yüzyılın ortalarından itibaren ayrı bir ruhban eliti oluşturmaya başladı. Öte yandan papazlar giderek artan biçimde kapalı bir ruhban çevresi oluşturmalarına rağmen, ekonomik açıdan cemaatlerine bağımlı kaldılar. Dolayısıyla dinî uygulamalar konusunda cemaatleri üzerindeki otoriteleri de sınırlı kaldı. Buna rağmen Kilise aile, evlilik ve din adamlarının disiplini gibi konulardaki kontrol gücünü koruduğu gibi daha da artırdı. Hatta bazı alanlarda devletin bir aracına dönüşmeden onun otoritesine benzer bir güce bile ulaştı.[33]

## ENTELEKTÜEL SORUN

Entelektüel sorunun başlıca kaynağı Roma Katolik ve Protestan öğreti ve polemikleri ve bunlarla bağlantılı olan misyonerlik faaliyetleri, Aydınlanma ve seküler bilimsel düşünceydi. Doğu Ortodoksluğu genelde tepkisel bir yaklaşım gösteriyordu, çünkü genelde tartışmayı başlatmaktan çok karşılık veriyordu. Ortodoks düşünürler (töz değişimi veya araf gibi) öğretiyle ilgili konulardan papalığın üstünlüğüne, geleneğin önemine ve bilimsel bilginin rolüne kadar değişen tartışmalara sürükleniyorlardı. Batı'da eğitim almış olmak ve Batı (esas olarak Cizvit) eğitiminin açtığı yeni yollar bazı Ortodoks polemikçilere rakiplerininkine benzer araçlar sağlıyordu. Bazı modern araştırmacılar ortaya çıkan Or-

33. Gregory Freeze, "Bringing Order to the Russian Family: Marriage and Divorce in Imperial Russia, 1760–1860", *The Journal of Modern History*, 62(4) (Aralık 1990), 709–746; Andrey Vyacheslavovich Ivanov, "Reforming Orthodoxy: Russian Bishops and Their Church, 1721–1801", Doktora tezi, Yale Üniversitesi, 2012.

todoks teolojik ve eklesiyolojik (dinî -e.) ürünleri Ortodoksluğun sözde bir başkalaşımı ve otantik patristik ve Bizans prototiplerinden radikal bir kopuş olarak nitelemiştir.

Doğu Ortodoksluğu ekümenik sinod çağının bitmesinden sonraki öğretisel gelişmeleri kabullenip benimsemekte genelde direnç göstermiştir. Bu genellemenin belki de tek istisnası İsihazm teolojisidir. Ancak Ortodokslar ısrarlı polemik meydan okumalar karşısında diğer Hristiyan mezheplerinkine benzer araçlara yine de ihtiyaç hissetmiştir, çünkü geleneksel apofatizm (insanın Tanrı'nın hakikatini ve amaçlarını anlayamayacağı veya erişemeyeceği anlayışı) rakipleriyle mücadelelerinde yeterli katkı sağlamıyordu. Ortodoksluk üzerindeki Batı etkisi en azından 13. yüzyıla, Bizanslı alimlerin Latince teoloji külliyatını okumaya başladığı yıllara kadar dayanır ve özellikle 14. ve 15. yüzyıllarda tekrarlanan kilise birliği girişimlerinde göze çarpmaya başlamıştır. Osmanlı yayılmasının başlangıçta bu tür temas fırsatlarını azaltmasına rağmen, 16. yüzyılın sonlarından başlayarak misyonerler (özellikle Cizvitler, ama aynı zamanda Kapuçinler ve diğerleri) hem Osmanlı İmparatorluğu'nda hem de Rutenya'daki Ortodoks Slavlar için okullar açtılar. Ayrıca hem Roma Katolikleri hem de Protestanlar potansiyel ittifak arayışları çerçevesinde Ortodoksluğun temel ilkelerini araştırmaya başladılar.

Öğretiyle ilgili konulardaki bu tür resmî temaslar süreklilik göstermemekle birlikte, Ortodoksları bir dizi eski ve yeni başlığa resmî olarak cevap vermeye zorluyorlardı. 16. yüzyılın sonlarında İstanbul Patriği II. Ieremias, Tübingenli Lutherci ilahiyatçılarla mektuplaşıyordu; Kyrillos Loukaris, Kalvinistlerle ve onun himaye ettiği (daha sonra İskenderiye Patriği olan) Metrophanes Kritopoulos da Anglikanlarla mektuplaşmaktaydı; Metropoli Peter Mohyla inanç açıklamasını Roma Katolik ve Uniat meydan oku-

malarına karşılık olarak hazırlamıştı; ve Rusya Kilisesi 1717-18'de Sorbonlu Jansenist ilahiyatçılara cevap verirken Doğulu patrikler de 1717-18'de ve 1722'de krala bağlılık yemini etmeyen Non-Jurorlara karşılık vermişlerdi. Sonuçta ortaya hem basılmış hem de resmî yazışmalara yansımış bir dizi Ortodoks inanç açıklaması çıkmıştı. Bu açıklamalardan bazıları genelde kilise konsilleri tarafından ya lanetlenmiş ya da doktriner saflık açısından düzeltmeye tabi tutulmuştu. Ortodokslar araf, günahların bağışlanması, töz değişimi öğretimi, azizler kültü, kutsal emanetler ve bir dizi başka konuda açıklama yapmak zorunda kalıyor, her defasında kendilerinin rakiplerinden veya potansiyel müttefiklerinden farklı olduğunu ifade etmek durumunda kalıyorlardı. Temel iddia, Ortodoksların hiçbir değişiklik yapmaksızın patristik otoritelerin ve (aslında muğlak bir kavram olan) geleneğin izinden gittiğiydi. Sık sık (Bizans teolojisinin karakteristik özelliği olan) apofatizme başvuran Ortodokslar, öğreti teorilerinde veya ritüel uygulamalarında mükemmelliğin her zaman mümkün olmadığını savunuyorlardı. Ortodokslar ayrıntılara girdiklerinde (örneğin araf ve günahların bağışlanması gibi konularda) Batılı öğretilere sığınıyorlardı, ama bunu Roma Katolikleriyle Protestanlar yozlaştırmışken tam aksine Ortodoksların aynen koruduğu geleneksel, (patristik referansları körü körüne kanıt göstererek) erken Hristiyan değerlere sahip çıkmak gibi sunuyorlardı.

Bazı Batılı polemikçiler Ortodoksluğu entelektüel açıdan hiç ilginç bulmuyordu, çünkü onlara göre Ortodoksluk hem skolastisizmden hem de eğitim kurumlarından yoksundu. 16. yüzyılın sonlarından başlayarak, Batı üniversite ve kolejlerinden mezun olan Yunanlılar, köleleştirilen Yunanlıların bilgiyi yitirdiği iddiaları karşısında Yunan klasik geçmişi üzerinde hak iddia etmeye başladılar. Esas olarak İstanbul ve Kudüs Patrikhanelerine bağlı olan eğitimli çevreler kaliteli polemik eserler ürettiler

ve geçmişi iki alan, yani seküler ve ruhani/dinî alan arasındaki ayrım içinden gören bir tarih söylemi geliştirdiler: Seküler alan kendi günahları yüzünden çökerken, ruhanî alan ayakta kalmış ve hatta daha da gelişmişti, çünkü o alan bu dünyanın üstünde ve ötesindeydi.[34]

Doğu Ortodoksluğu zaman içinde *gelişti* ve Protestan veya Trent Konseyi sonrasındaki Roma Katolik ilmi meydan okumalarına zaman içinde entelektüel karşılıklar *geliştirdi*. Kyrillos Loukaris "kümesteki tavuklar" olarak nitelediği çevrelere (yani Ortodoks bölgelerindeki Cizvit misyonerlere) karşı mücadele ederken, Ortodoksluğun eğitim ve öğreti reformuyla düşünsel olarak yeniden dirilmesi için bir yol haritası çıkarmaya çalıştı. Öğreti cephesinde başarısız olsa da eğitim alanındaki mirası sonuç verdi. Dostu ve eğitim konularındaki en önemli yoldaşı Theophilos Korydalleus, bazı tutucu çevrelerden kaynaklanan başlangıçtaki itirazlara rağmen 18. yüzyıla kadar Osmanlı İmparatorluğu topraklarındaki Ortodoks okullarda etkisini sürdürdü. İstanbul'daki Patrikhane Akademisi maddi refah ve öğretmen bolluğu sayesinde hayli iyi iş gördü, ama bunun sonuçları sadece eğitimle sınırlı değildi. Bu dönemde birçok Rum ve diğer Balkan Ortodoksları, özellikle de Doğu Akdeniz topraklarındaki Venedik tebaası Batı'da eğitim görmekteydi. Bunlar Doğu'ya geri döndüklerinde kilise bürokrasileriyle Osmanlı İmparatorluğu'nun içindeki ve dışındaki okullarda görev alıyor ve hızla yükseliyorlardı. Eğitime susamış Ortodoksların başlıca istikametleri Padova Üniversitesi, Kottounios Koleji (1653, yine Padova'da), Venedik'teki Plangieian Koleji (1662) ve Roma'daki Aziz Athana-

34. Ioannēs Kyriakantonakēs, "Between Dispute and Erudition. Conflicting Readings on Byzantine History in the Early Modern Greek Historical Literature", O. Delouis vd., ed., *Heritages de Byzance en Europe du Sud-Est a l'epoque moderne et contemporaine* (Atina, 2013), 161–178.

sius Koleji (Collegio Greco) (1576) idi. Diğer bir seçenek İtalyan kurumlarında eğitim alan Ortodoksların kurduğu orta ve yüksek eğitim kurumlarıydı (kolejler). Bu okulların çoğu 17. yüzyılın sonlarına ve muhtemelen sonrasına kadar Cizvit kolejlerinin yolundan giderek doktriner saflığı hedeflediler. Mohyla reformlarının doruk noktası olan Kiev Mohyla Cemiyeti de aynı şekilde Cizvit şablonuna dayanmaktaydı. Erken modern Ortodoksluk pan-Avrupacı Cizvit veya Cizvit taklidi eğitim olgusunun bir parçasıydı.[35] 18. yüzyılın ilerleyen dönemlerine kadar eğitimde niteliksel doğa felsefesi ağır bastı. Bu tarihten itibaren Jassy ve Bükreş kraliyet akademileri gibi bazı okullarda yavaş yavaş deneysel fizik ortaya çıkmaya başladı. Aynı sıralarda Rumlar da bir dizi İngiliz ve özellikle de Alman üniversitesine yönelmeye ve Protestan akademisyenlerden ders almaya başlamıştı.

Rusya'da Nikoncu reformlara karşı belirgin bir tepki vardı. Bu reformlar patrikhanenin üstünlüğün dayatılması ve/veya pan-Ortodoks liderliğin hak iddiaları olarak görülmekteydi. Patrik Nikon'un programıyla Rusların 17. yüzyılda Rutenyalı alimler aracılığıyla sahiplendiği Rönesans sonrası filolojik faaliyetler içindeki trendler arasında bir bağlantı vardı. Rus ve Rutenya Kiliselerindeki Efkaristiya çekişmesinin (1680'ler) altında öğreti konularındaki siyasal çekişme yatıyordu. Bu çekişme aynı zamanda Batı'da uzun zamandır devam ede gelen ve Ortodoks dünyasına da sıçrayan daha geniş çaplı töz değişimi tartışmalarının bir parçasıydı. Petro'nun kilise reformları Batılı modellerden esinlenmişti, ama ruhban müttefikleri arasında bir birlik yoktu: Stefon İavorskii hizbi Roma Katolik modelleri savunurken, Feofan Prokopoviç Protestan modellerden yana tavır alıyordu.

35. Nikolaos A. Chrissidis, *An Academy at the Court of the Tsars: Greek Scholars and Jesuit Education in Early Modern Russia* (DeKalb, IL, yakında yayımlanacak).

Ortodokslukla Aydınlanma'nın karşılaşması basit bir ilericilik-tutuculuk karşılaşmasından itibaret değildi. Ortodoksluğun aydınlanmacı düşünceye yönelik tutumu eklektik ve uyarlamacıydı ve büyük ölçüde siyasal çerçeveyle şekilleniyordu. Osmanlı ve Rus imparatorluklarında Kilise'nin toplumsal ve siyasal "otoritesi"nin karşısında ciddi bir tehdit yoktu. Dini Aydınlanma genel olarak eğitimin içeriğine ve erdem ve doğru dindar davranışla ilgili yeni bilimsel teorilerin etkisine odaklanıyordu. Düşünürler ilerleme, ahlak ve hoşgörü konularında Aydınlanmacı fikirleri benimsiyor ve bunları Ortodoks kelime dağarcığına taşıyordu. Doğa bilimlerindeki ilerlemeleri yüce gönüllü Tanrı'nın planlarıyla uzlaştırmaya çalışıyor, Ortodoksluğun yeni bilimle bir araya gelebileceğini savunuyorlardı. Sadece bir avuç radikal düşünür bilimi birinci sıraya yerleştiriyor ve dinî bilimsel düşünceden ayırmaya çalışıyordu.[36]

Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. yüzyılın sonlarına dek aydınlanmacı düşünürlerin çoğu, aşırı materyalist olmadığı gibi bir kurum olarak Kilise'ye radikal biçimde karşı çıkmaktan da kaçınan ruhbanların arasından çıkıyordu. Bunlar esas olarak "batıl inanç" olarak niteledikleri şeyleri ortadan kaldırıp eğitimde reform yapmayı hedefliyordu. Bazıları modern eğitimi siyasal ve hatta ulusal kurtuluşun bir ön şartı olarak görürken, bazıları da "aydınlanmacı mutlakiyet" inancını savunuyordu. 18. yüzyılın ortalarında patrikhanenin desteğiyle kurulan Vatopedi Manastırı'ndaki kısa ömürlü Athos Akademisi'nde bir dönem Eugenios Voulgaris gibi Descartes, Leibniz, Wolff ve Locke'un fikirlerini öğreten hocalar ders vermişti. Voulgaris'e en büyük muhalefet resmî Kilise'den değil Aristotelesçi alimlerden geliyordu. Voul-

36. Vasileios N. Makridēs, "Orthodoxē ekklēsia kai phoreis tou diaphōtismou ston hellēniko chōro: idiaiterotētes mias schesēs", *Klēronomia*, 29 (1997), 163–201.

garis ayrıca Voltaire'in *Polonya Kiliselerindeki İhtilaflar Üzerine Tarihsel ve Eleştirel Deneme* ve *Hoşgörü Üzerine İnceleme* adlı eserlerini Yunancaya çevirmişti. Kitaplarında Voltaire'e sık sık atıflarda bulunmakla beraber yaklaşımlarında eklektikti ve dinî hoşgörü konusunda daha ihtiyatlı bir yaklaşım benimsiyordu. İstanbul Patrikhanesi özellikle okul müfredatıyla ilgili tartışmalarda çoğu zaman kamuoyunun önünde tartışmaktansa uzlaşmaya varmayı tercih ediyordu. Ayrıca Kilise yeniliklerin öğretilmesine karşı değildi, sadece öğretiye tehdit oluşturduğunu düşündüğü konularda tepki gösteriyordu. Bu durum Aydınlanmacı fikirlerde Kilise dâhil olmak üzere toplum eleştirisinin ağır bastığı ve yeni zaman ve mekân yaklaşımlarının sekülerleştirici tarihsel ve coğrafi çalışmalar ürettiği Fransız Devrimi'nden sonra değişti (İosepos Moisiodax bunun dışındaydı). (Din adamı olmayan Adamantios Koraes gibi) Bazı radikal Aydınlanmacılar tam da o sıralarda kilisenin üst düzey papazlarını açıkça ruhban sınıfa şiddetli bir baskı yapan Osmanlı'yla ittifaka girmekle suçlamıştı.

Rusya'da 17. yüzyılın sonlarından itibaren seküler bir elit kültür oluşmaktaydı. Büyük Petro'nun reformları bu gelişmeyi hızlandırmıştı. Dini Aydınlanma'nın merkezinde piskoposlar yer alıyordu, ama piskoposlar gelişmekte olan seküler elit kültürden de istifade ediyorlardı. İngiliz ve Alman dinî düşüncelerinin karışımından esinleniyor, gerçek öğrenme tanımına, vahiy ve akıl uzlaşmasına ve dinî hoşgörüyle ilgili tartışmalara odaklanıyorlardı. Ama bu arada doğa yasalarının ve bilimsel ampirizmin de bir sınırı olduğunu düşünüyorlardı. Bu eklektik ve öğreti konularından uzak durma eğilimi gösteren bir yaklaşımdı. İlahiyat 18. yüzyılın ikinci yarısında Rus akademi ve seminerlerinde bilimsel bir araştırma alanı hâline geldi. Ancak bu Rus din adamlarının toptan rasyonalizme kaydığı anlamına gelmiyordu, hele hele deizme kayma hiç söz konusu değildi. Din adamları ateizmle batıl

inanç arasında ortalarda bir yerde duruyordu. Protestan prototiplerden esinlenen nihai teoloji, teolojik risalelerle sarayda verilen vaazlarda ifadesini buluyordu, ama aynı zamanda basılarak yayılıyordu. Vaazlar toplumsal reformdan çok kişisel erdemin ve bireysel ahlakî gelişimin altını çiziyordu.[37]

Doğu Ortodoksluğu Aydınlanmacı fikirlere kolayca uyum sağladı, ama tehdit hissettiğinde de katı bir duruş sergiledi. Fransız Devrimi'nin patlak vermesinden ve onu izleyen ayaklanmalardan sonra İstanbul Patrikhanesi ısrarla geleneksel Aristotelesçi müfredatı savunarak, cemaatini sekülerleşmenin tehlikelerine karşı uyardı. İronik biçimde, Korydalleus'un 17. yüzyılda lanetlenen eserleri 18. yüzyılın son çare olarak görülen ortodoksisine dönüştü. Diğer bir karşılık Athosçu Kollyvadelerden (anma törenlerinde kullanılan haşlanmış buğday anlamındaki *kollyva*'dan türetilmişti) geldi. Pazar günleri düzenlenen anma törenlerinin kilise yasalarına uygun olup olmadığını tartışan gizli bir keşiş grubunun başlattığı Kollyvadeler hareketi bu tartışmaya kesintisiz komünyon ayinleri, Athos'un patrikhaneden bağımsızlığı, bilimin dinî inanç üzerindeki etkisi ve öğretiyle dinî uygulama arasındaki sınırlar gibi konuları da dâhil etti. Bazı Kollyvadeler muhafazakâr ve Batı karşıtı bir tutum takınırken, bazıları Ortodoksluğun eski kilisenin ve zahitlerin yazı ve gelenekleriyle yeniden canlandırılmasını savunuyordu. Bu figürler kilise hiyerarşisiyle ve onun destekçilerinin ritüeller ve öğreti üzerindeki kontrolünden kurtulmak istiyorlardı. Aziz

37. O. A. Tsapina, "Beyond the Synodal Church: Problems and Perspectives in the Studies of Eighteenth-Century Russian Orthodoxy", *Imperskaia Rossiia/Classical Russia, 1700–1825*, 1 (2006), 19–54; ama karş. Iannis C. Carras, "Understanding God and Tolerating Humankind: Orthodoxy and the Enlightenment in Eugenios Voulgaris (1716–1806) and Platon Levshin (1737–1812)", P. Kitromilides, ed., *The Enlightenment and Religion: The Orthodox World* (yakında yayımlanacak).

Nikodemos Hagioreites (1749-1809) bir ilmihal ve ruhanî hayat ve doğru ahlakî davranış üzerine risaleler kaleme aldı. Bu yazılar Yunancaya çevrilmiş Roma Katolik (esas olarak da Cizvit) ilmihallerinden uyarlanmış olup, geç 17. yüzyılın Barok pastoral ve ruhanî teori ve pratiklerini yansıtmaktaydı. Nikodemos ayrıca tefsirli bir kilise hukuku külliyatı hazırlamıştı (*Pedalion*, Kılavuz). Nikodemos ve Aziz Makarios Notaras (1731-1805) gibi diğer üyeler ailevi, sosyal ve mesleki temaslar üzerinden İstanbul çevresinin dışındaki tüccar ve zanaatkârlarla yakınlaşarak, İstanbul elitlerinin (üst düzey papazlar ve Feneryotlar) hâkimiyetine meydan okuyorlardı. Kollyvadeler patrikhane tarafından tekrar tekrar lanetlendikten sonra yayıncılık ve ders faaliyetlerine odaklandılar. 1790'lı yılların sonlarında Batılı, radikal aydınlanmaya ve seküler fikirlere daha bir inatla karşı çıkmaya çalıştılar ve karşıtları tarafından Osmanlı zorbalığının yumuşak başlı ve itaatkâr destekçileri olmakla suçlandılar.[38]

Bazı araştırmacılar Nikodemos'la Makarios Notaras'ın *magnum opus*'u (başyapıt) olan *Philokalia*'nın ("Güzellik Aşkı", Venedik, 1782), Ortodoks aydınlanmanın hem sıradan insanları hem de din adamlarını, gelenekleri yeniden canlandırmaya yönlendirmeyi amaçlayan bir versiyonu olduğunu düşünmektedir.[39] Philokalik canlanma gerçekten de (Kallistos Ware'in doğru bir şekilde ifade ettiği gibi) bir *ressourcement*,[40] yani bir

38. Socratēs D. Petmézas, "On the Formation of an Ideological Faction in the Greek Orthodox Church in the Second Half of the Eighteenth century: the *Kollybades*", T. Anastasiadis ve D. Stamatopoulos, ed., *Religion and Politics in Europe's Orients* (Leiden, yakında yayımlanacak); Ioannis Zelepos, *Orthodoxe Eiferer*.

39. Dimitrios Moschos, "An alternative 'enlightenment': The *Philokalia*", Kitromilides, ed., *The Enlightenment and Religion* (yakında yayımlanacak).

40. Kallistos Ware, "St. Nikodimos and the Philokalia", Brock Bingaman ve Bradley Nassif, ed., *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality* (New York, 2012), 9–35.

kaynağa dönüş olabilirdi, ama sıradan insanlara pek de uygun düşmeyen mistik ve çileci metinlerden oluşmaktaydı. En azından *starchestvo* (bir manastır düzeninde ruhanî kıdem) kavramını ortaya atarak Rus manastır ruhaniyatının yeniden canlandırılmasına katkıda bulunduğu süreçte *Philokalia*'yı Boğdan, Ukrayna ve Rusya topraklarına taşıyan Ukraynalı Paisii Velichkovskii böyle düşünüyordu. *Starchestvo*'nun Rus imparatorluğundaki tanımı ve kapsamı zaman içinde değişse de Velichkovskii sıradan insanlardan çok keşişlerin iç yaşamına odaklanmıştı. İstanbul Patrikhanesi sinodu uzun zamandır Kollyvadelere güvensizlik besliyor ve onları dizgin altına almaya çalışıyordu, ama sonunda (Fransız Devrimi'nden ve onu izleyen radikal özgürlük çağrılarından sonra) kendisi de onların programlarını (özellikle de yeni şehitlerle ilgili programlarını) benimsedi. Kutsal Sinod zaman zaman denetim altında tutulmayan kıdemlilerin muhalif eğilimler göstermesinden kuşku duysa ve onlara ihtiyatla yaklaşsa da, Ortodoks bir devlette toplumsal ve dinî iktidarları daha güvende olan Rus hiyerarşisinin aydınlanmacı piskoposları, manastır sistemini içeriden reforme etme çalışmalarında genelde *kıdemlileri* destekliyorlardı.

*Philokalia* ile Nikodemos Hagioreites ve taraftarlarının (sıradan inananlar için hazırlanmış bir doğru ahlakî davranış ilmihali olan *Chrēstoetheia tōn Christianōn*, 1803 gibi) diğer bazı önemli eserleri manastır ortamına çok daha kolayca uygulanabilecek alternatifler sunuyordu. Sekülerleşmeye ve (ironiktir ama Nikodemos'un Cizvit prototiplerden etkilenmesine karşın) Batılılaşmaya karşı bir kalkan işlevi göreceklerdi, fakat sıradan insanların endişelerine cevap verecek kadar donanımlı değillerdi. Kollyvades belki de bu eksikliği telafi etmek için olsa gerek, yeni şehitlere yani İslam'a ihtida etmeyi reddeden ya da ihtida ettikten

sonra tekrar dönen inananlara saygı gösterilmesini teşvik ediyordu. Yeni şehitler kültü 17. ve 18. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki artan mezhepleşme eğilimlerini yansıtmaktadır. Esas olarak Athosçu manastırlardan gelen yeni şehit destekçileri Ortodoksluğun kararlılığını yitirmediğine ve hâlâ en az Batı kiliseleri kadar çok mübarek insanlar çıkarabildiğine vurgu yapıyorlardı. Nikodemos Haioreites şehitliğin kurtuluşa giden bir yol olduğunu teorileştiriyor, yeni şehitlerin hayatlarını Yunancanın halk ağzıyla öyküleştiriyor ve bunları çıkardığı *Neon Martyrologion*'da (Venedik, 1799) yayımlıyordu. Böylece Ortodoks cemaate yeni din kahramanları, yani aslında emprezaryolar kazandırıyordu. Kararlı bir Aydınlanma karşıtı mesaj vermek için de modernitenin araçlarından faydalanıyordu.[41]

## MALÎ SORUN

Ortodoksluk mali konularda hayli proaktifti. Gerek Rusya'da gerekse Osmanlı'da üst düzey papazlar ve keşişler oldukça müreffeh bir hayat yaşayacak ve zaten sahip oldukları sembolik sermayeyle orantılı bir "kurtuluş teşebbüsü"nü fazlasıyla ayakta tutacak kadar büyük servet sahibiydiler.[42] Ayrıca, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda, ve yine aralıklarla da olsa aynı zamanda Rusya'da, Kilise giderek daha müşkülpesent hâle gelen devlete karşı mali yükümlülüklerini de yerine getirmek zorundaydı.

41. Giorgos Tzedopoulos, "Orthodoxoi Neomartyres stēn Othōmanikē Autokratoria. Hē synkrotēsē tēs praktikēs kai tēs hermēneias tou homologiakou thanatou". Doktora tezi, Atina Üniversitesi, 2012; Eua Kalpourtzē, "Hos allou paschontos: Anthropologikes prosengiseis sto Neo Martyrologio", (yakında yayımlanacak).

42. Petmézas, "L'organization ecclésiastique", 507.

Ekümenik patriklik mali açıdan inananlardan toplanan gelire, (büyük dragomanlar, Romanya prensleri veya Rus çarları gibi) zengin ve güçlü hamilerin bağışlarına ve yeni atanan ruhbanlarla kilise memurlarından beklenen düzenli ücret ve katkılara bağlıydı. Patrikhanenin gelirleri arasında ayrıca şunlar vardı: Hanelerden toplanan yıllık aidatlar (yerel piskoposlar tarafından patrikhaneye aktarılıyordu), yeni atanan memurların ödediği bir defalık ücretler, *zeteia* (patrikhane temsilcileri tarafından hem yıllık hem de rastgele toplanan bağışlar), nikah ücretleri, kermesler, *agiasmata* (kutsal su dağıtılan mabedlerden alınan ücretler), vasiyet düzenlemeden ölen din adamlarının miras hakları, patrikhaneye ait olan gayrimenkullerden elde edilen gelirler, patrikhane tarafından düzenlenen günah çıkarma seanslarıyla diğer ritüellerden alınan ücretler, aforoz işlemi ve bu işlemin geri alınması sırasında alınan vergiler, patrikhane tarafından yazılan mektuplar ve boşanma ilanları için alınan ücretler. Bu ücretler patriklerin devlete olan mali yükümlülüklerini karşılamasının ötesinde inananların kilise liderlerine duyduğu bağlılığın bir sembolü niteliğindeydi. Patrikhane bu gelirlerin toplanmasını acil bir sorun olarak görüyor, yükümlülüklerini zamanında yerine getirmeyenlere çoğu zaman Osmanlı yerel veya merkezi otoritelerinin de desteğiyle manevî ve/veya sivil cezalar uygulamakla tehdit ediyordu. Metropolitlerle başpiskoposların sorumluluk bölgelerindeki gelir kaynakları da patrikhaneninkine benziyordu. Cemaat rahipleri de düzenledikleri ayinler karşılığında yıllık aidat ve ücretler alıyordu, ama geçimlerini sürdürebilmek için başka yollardan da yararlanıyorlardı.

Her patriklik dönemi için görevin başında ve sonunda sultana ve onun yetkililerine büyük miktarlar ödeniyor, bu ödemeler bazen sonraki patriklere sarkıyordu. Aslında *peşkeş* (15. yüzyılın sonlarından itibaren kurumun yeni patrik/metropolit

eliyle sultana bir kereliğine yaptığı ve 18. yüzyılın başlarına kadar tahta çıkan her yeni sultan için tekrarlanan ödeme) ilk uygulandığı dönemlerde bir yozlaşma işareti değildi (zira bütün Osmanlı yetkilileri de bu ödemeyi yapmak zorundaydı). Ancak rakip patrik veya piskopos ve hatta papaz adayları arasındaki rekabet nedeniyle uygulama yozlaşmış ve dinî görevler satın alınır hâle gelmişti. Patrikhanenin yerine getirmek zorunda olduğu diğer bir kurumsal mali yükümlülük, patrik dışında herkesin devlete yıllık vergi gibi ödemek zorunda olduğu *haraçtı*. 18. yüzyılın başlarında bunun yerini vergi mültezimliği aldı. Hatta bu uygulama bazı araştırmacıların patrikhaneyi devletin vergi mültezimi olarak görmesine yol açtı. 17. yüzyılın başlarında patrikhaneyi koruyan yeniçerilere ödemek üzere ilave bir yıllık ödeme getirilmişti.[43]

Ortodoks Doğu'daki manastırlar çardan, prenslerden ve zengin tüccarlardan destek alıyordu, ama aynı zamanda hacılardan, toprak ve bina kiralarından ve Osmanlı İmparatorluğu içindeki ve dışındaki bağlı kuruluşlardan (bir tür denizaşırı girişimler) elde edilen gelirlere dayanıyorlardı. Önemli manastırların hatta kalıcı olarak kuşatılmış durumdaki Kutsal Kabir Kilisesi Kardeşliği'nin bile Balkanlar'da (özellikle Boğdan ve Eflak'ta) bağlı kuruluşları ve ciddi toprak menfaatleri vardı. 16. yüzyılın sonlarında Sultan'ın topraklarına el koyma girişimlerine rağmen Athos manastırları topraklarını geri satın alıp toprak, bina, gemi ve ticari kurumlarda hissedarlıklar elde eden *vakıf* müessesesini kendi çıkarları doğrultusunda kullanarak ayakta kalmayı başardılar.[44] 17. ve 18. yüzyıllar manastır *zeteia*'sının, yani keşişlerin Ortodoks dünyasını dolaşarak bağış toplama faaliyetlerinin altın

43. Petmézas, "L'organization ecclésiastique", 507–22.

44. J. C. Alexander, "The Lord Giveth and the Lord Taketh Away: Athos and the Confiscation Affair of 1568–1569", *Ho Athōs stous 140-160 aiōnes* (Atina, 1997), 149–200.

çağları oldu. Hristiyan nüfusun yoğun olduğu müreffeh bölgelere, Rusya'ya ve çarlarla prenslerin dindar biri olarak anılma ve dua alma karşılığında ve hem yurt içinde hem de yurt dışında itibar ve güç elde etmek için himayelerine aldıkları manastırların bulunduğu Romanya prensliklerine yapılan bu yolculuklar giderek hedefi belirli, düzenli seyahatlere dönüştü.

Rusya Kilisesi en azından Petro dönemine kadar mali konularda daha iyi iş çıkardı. Kilise 16. yüzyılın ortalarında Moskova Knezliği'nde Saray'dan sonra en büyük toprak sahibi hâline gelmişti. Ekilebilir toprakların yaklaşık üçte biri Kilise'nin elindeydi. Trinity St. Sergius gibi manastırlarla patriklik diyakozunun mal varlıkları özellikle dikkat çekiciydi. 16. yüzyılın ilk yarısında kilisenin toprak sahibi olması zaman zaman eleştiri konusu oluyordu. Toprak sahibi olanlarla olmayanlar arasındaki ihtilaf manastırların seküler yaşamdaki yerine dair tartışmalara dönüşüyordu. Bazı manastır yazarları manastırların geçimlerini sağlayabilmek ve sosyal yardım programlarını hayata geçirebilmeleri için toprağa ihtiyaçları olduğunu savunuyordu. Bazı keşişler (ve seküler yetkililer) ise dizginsizce toprak edinmeyi bu dünyanın işlerinden el etek çekmek anlamına gelen manastır sisteminin gerçek amacından sapmak ve piskoposluk otoritesine direnme aracı olarak görüyordu. Bu tartışmalar aslında Kilise'nin servetinin yol açtığı rahatsızlıkların bir tezahürüydü.

16. yüzyılın ortalarında Korkunç İvan manastırlara toprak bağışını yasaklamaya çalıştı ancak başarılı olamadı. Yüzyılın ikinci yarısında Kilise artık iyice oturmuş bir büyük toprak sahibi olmuştu. Köylülerin topraklarından ayrılmasına getirilen kısıtlamalar ve nihayet serfliğin yasallaştırılması da epey işine yaramıştı. Rusların Sibirya'yla orta ve aşağı Volga'ya yayılmasıyla birlikte kilise toprakları da büyüdü. Devletin engelleme çabalarına rağmen soyluların manastır üzerindeki himayesi ve din adamlarıyla

sıradan insanların bağışları bütün hızıyla devam etti. Özellikle büyük manastırlar ticari faaliyetlerde de hayli faaldi. Örneğin Solovetskii Manastırı tuz göllerinden tuz çıkarıyordu. Tıpkı Doğulu meslektaşları gibi Rus piskoposlar da atamalar, ayinler, rütüeller ve bazı idarî görevler üzerinden gelir elde ediyorlardı. Diğer bir gelir kaynakları da kilise topraklarıyla köylülerden alınan vergilerdi. Patrikhane Filaret'in tahta çıkışıyla Adrian'ın öldüğü 1700 yılları arasında inanılmaz miktarda mali kaynağa hükmetmekteydi ki bu da patrikliğin mali politikalar üzerinde ne kadar etkili olduğunu göstermekteydi.

Devlet Kilise gelirlerini denetim altına almak için kurduğu Manastır İdaresi'yle (Monastyrskii Pritaz, 1649-74, bu kurum Petro'nun saltanat döneminde yeniden canlandırıldı) özellikle 17. yüzyılın ortalarında daha sistemli girişimlerde bulundu. Manastır toprakları, özellikle de devletin elit kesimin ekilebilir meskun toprak taleplerini karşılamaya çalıştığı bölgelerdeki topraklar tekrar tekrar kayıt altına alındı. Ancak asıl topyekün saldırı keşişleri boş gezen potansiyel tehlike kaynakları olarak gören Büyük Petro döneminde başladı. Büyük Katerina da onun izinden giderek manastırların mali kaynaklarını denetim altına aldı ve birçok manastırı da kapattı. Piskoposluk ve manastır topraklarının 1764 yılında sekülerleştirilmesi devletin yüzyıllardır süren kilise topraklarına el koyma mücadelesinde bir dönüm noktası oldu. Ancak bunun kilise ve devlet üzerindeki gerçek etkisi tam olarak bilinmemektedir.

## ORTODOKSLUK NEREYE GİDİYOR?

14. yüzyılda yaşanan Hesychast ihtilafından sonra Ortodoksluk 17. yüzyılın sonlarına kadar sapkın kitlesel hareketlerle ilgilen-

mek zorunda kalmadı. Ortodoks Doğu'da, bilinen çok az cezalandırılmış sapkınlık vakası yaşandı. Ortodoks öğreti söz konusu dönemde (hatta inanç açıklamalarının basılıp yayılmasından önceki dağınıklık döneminde bile) Osmanlı İmparatorluğu'nda çok az ciddi saldırıyla karşılaştı. (Rakiplerinin gözünde) asıl tehdit Peter Mohyla ve Kyrillos Loukaris gibi üst düzey din adamlarından kaynaklanmaktaydı. Bu isimler ruhbanlarla cemaat arasındaki birlik yanlılarına karşı çıkma çabaları çerçevesinde (farklı kanallardan da olsa) reformu savunuyorlardı. Bunun için yürüttükleri faaliyetler dinî olduğu kadar siyasiydi de.

Rusya'da erken modern sapma farklı bir yol izledi. 14. yüzyıl ile 16. yüzyıllar arasındaki dönemde sapkınlıkla suçlanan nispeten küçük bir grup (Novgorod ve Pskov *strigol'niki*, yani Novgorod ve Moskovalı "Yahudi sempatizanları") orta veya alt sınıflardan gelmekteydi. Bunların ezici çoğunluğu papaz veya keşiş olmakla beraber, arada hükümet görevlileriyle bir avuç üst düzey soylu veya prens de vardı. Görünüşe göre başlıca konular Teslis, dinî görevlerin alınıp satılması, bazı ayinlerin etkinliği, manastırlardaki suistimaller ve 16. yüzyılın ortalarından itibaren de ikonlara ve kutsal emanetlere saygı gösterilip gösterilmeyeceğiydi.[45] 17. yüzyılın başlarında sadece birkaç Moskovalı ve Rutenyalı din adamı Moskova Patrikanesi'nin sapkınlık suçlamasına hedef olmuştu. Devletin ve kilisenin açıklamalarında sapkınlık söylemi ancak Kapiton adı verilen hareket ile Eski İnanç hareketlerinin ortaya çıkışından sonra arttı. Eski İnanç başlangıçta küçük bir elit ruhban grubuyla sınırlıydı. Hareketin ancak sonradan, yani çeşitli Eski İnanan grupları arasında birbirinden farklı doktriner ve eklesiyolojik öğretilerin ortaya çıkmasıyla birlikte kitleselleşip yay-

45. David M. Goldfrank, "Burn, Baby, Burn: Popular Culture and Heresy in Late Medieval Russia", *The Journal of Popular Culture*, 31(4) (1998), 17–32.

gın bir sempati görmeye başladığı anlaşılmaktadır. Devlet resmî Kilise'yi destekliyor, muhaliflere kısıtlayıcı önlemlerle ve şiddetli cezalar arasında değişen yaptırımlar uyguluyordu. Birçok muhalif ya intihar ediyor, ya yurt dışına kaçıyor ya da dışa kapalı cemaatlerin içinde yaşamını sürdürüyordu. Bu insanlar en az 18. yüzyıldaki Büyük Katerina dönemine kadar ciddi sıkıntılar çekti. Bu dönemde daha liberal bir politika izlenmeye başladı ve Karadeniz'in kuzey sahillerindeki yeni ele geçirilen topraklara yerleşimi teşvik etmek için bazı kısıtlamalar kaldırıldı. Muhalif Eski İnananlarla 18. yüzyılda ortaya çıkan yeni mezhepler dışında sapkınlıkla suçlanan fazla bir grup yoktu. Ama aynı dönemde büyücülükle ilgili endişelerin ve devletin nüfusu kontrol altına alıp "batıl inançlara" bir son vermeye yönelik reform uygulamalarının arttığı da bir gerçekti.[46]

Erken modern Ortodoksluğu etkileyen şeylerden biri de Yunanlılarla Rumlar arasındaki aşk-nefret ilişkisiydi. Rus Ortodoksluğu başından itibaren (Bizantin olmaktan çok) *Bizantinist* idi.[47] Bizans'ın dağılmasından sonra Ruslar giderek Bizanslıları gerçek inancın tek taşıyıcısı olarak görmeye başladılar. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki manastırları himaye ettiler ve Doğulu gezgin din adamlarından kutsal emanetler satın alarak bunları enformasyon ve dış politika aracı olarak kullandılar. Çarlar sürekli para sıkıntısı çeken Doğulu din adamlarını desteklediler ve (muhtemelen) Yeni Konstantinler olarak kendileri için bestelenen zafer şarkılarıyla eğlendiler. Yine de (Rutenyalılardan farklı olarak)

46. E. B. Smilianskaia, *Volshebniki. Bogokhul'niki. Eretiki. Narodnaia religioznost' i 'dukhovnye prestupleniia' v Rossii XVIII v.* (Moskova, 2003); J. Eugene Clay, "Russian Spiritual Christianity and the Closing of the Black-Earth Frontier: The First Heresy Trials of the Dukhobors in the 1760s", *Russian History*, 40(2) (2013), 221–243.

47. George Majeska, "Byzantine Culture in Russia: Doesn't It Lose Something in Translation?" Delouis vd., ed., *Heritages de Byzance*, 359–370.

Ruslar genelde kendi başlarına teolojik olarak fazla açılmaya gönülsüzdüler. Bunun yerine Rutenyalı veya (çevrilmiş) Yunan prototiplere dayanıyorlardı. Ruslar ayinlerden ve diğer ritüellerden, azizler kültünden, ikonlara saygıdan, dindarlık eylemlerinden ve manastırlara yapılan cömert bağışlardan oluşan uygulamaya dayalı, görsel bir Ortodoksluğu tercih ediyordu. Gerek elitlerin gerekse sıradan insanların Yunanlılara karşı beslediği gizli kuşku, Doğulu patriklerin reformlara verdiği destek ve Nikon'u lanetlemesiyle birlikte 17. yüzyılın ortalarında açık bir intikama dönüştü. Büyük Petro Doğu patriklerinin fetvalarını çarpıtarak askerlerine sefer sırasında etli yemek yeme izni verdi ve tabii üstüne bir de cömert bağışlarda bulunup sinod reformunu onayladı. Din değiştirenlerin yeniden vaftiz edilmesiyle ilgili tartışmalar Ruslarla Yunanlıları zaman zaman karşı karşıya getiriyordu. Ruslar 18. yüzyılın ortalarına dek Yunanlıların tamahkârlığından ve inanç yozlaşmasından kuşku duysalar da sık sık onlara danışmaya devam ettiler, çünkü genelde gerekli saygınlığa ve/veya bilgiye sahip insan ve ilahiyat kaynakları yoktu. Yunanlılara geline, Rus gücünü kabul ediyor, zaman zaman Rusların dindarlığına hayranlık duyuyor, onlardan ekonomik destek alıyor ve zaman zaman da Kuzeyli dindaşlarının kurtuluşlarına destek olacağına dair ümitler besliyorlardı. Ama aynı zamanda Rusların ritüellerini küçümsüyor, kiliseyle ilgili kimi uygulamalarına kuşkuyla bakıyor ve her fırsatta kendilerinin öğreti, kilise hukuku ve kilise ilmi açısından üstün olduklarını hatırlatıyorlardı.[48]

Rusların ironik bir biçimde Roma Katolik ve özellikle de Protestan teoloji altında (ve belki de onların sayesinde) teolojik olarak olgunlaşmasıyla birlikte Yunanlılar 18. yüzyılda belirleyici

48. N. F. Kapterev, *Kharakter otnoshenii Rossii k pravoslavnomu Vostoku v XVI i XVII stoletiiakh*, 2. Baskı. (Sergiev Posad, 1914).

rollerini kaybetmeye başladılar. Daha ironik olanı Rusların kendi kiliselerini Ortodoks Greko-Rus Kilisesi (*Pravoslavnaia Greko-Rossiiskaia Tserkov'*) olarak adlandırmasıydı. 18. yüzyılın sonlarıyla 19. yüzyılda o güne kadar öğretmen konumunda olanların öğrenciye dönüşmesiyle roller kısmen tersine döndü. Modern çağın başlarında ve jeopolitik yeniden yapılanmaların sonucunda bağımsız Yunan devletiyle İstanbul Patrikhanesi'ndeki bazı çevreler Rus Ortodoksluğunun yükselen teolojik prestijinden ve gelişmesinden yararlandılar. Ruslar ilmihaller ve ders kitapları yayımladılar ve bu kitaplar Yunancaya veya diğer Slav dillerine çevrildi. Gelecek vaat eden Yunanlı ve (diğer Balkanlı) din adamları düzenli bir şekilde Rusya'daki ilahiyat akademilerine akın etti. İlginç bir şekilde onların müfredatı da Batı'dan etkilenmişti. Tabii bu Ortodoks geleneğin özgün kaynaklarına ve dolayısıyla Rusların sahiplendiği Kilise Babalarının eserlerine duyulan yoğun ilginin önünde bir engel değildi. Yunanlılar Rusya'da Batı tarzı ilahiyat eğitiminin yeni bir şeklini bulmuşlardı.

19. yüzyılın başlarında Lord Byron'ın Ortodoks hizmetçisi efendisine sürekli şu sözü tekrarlıyordu: "Kilisemiz kutsal, papazlarımız hırsızdır". Erken modern dönemde benzer sözleri Yunanlılarla Rusların ağzından da duymak mümkündü. Bu tip sözler insanların inançlarına bağlı olmakla birlikte ruhban sınıftan rahatsız olduğunun bir göstergesiydi. Bu sözler aynı zamanda Ortodoksluğun kutsal Kilise'yi yozlaşmış ruhbandan kavramsal olarak ayırmak suretiyle, dindarlığa olduğu kadar eleştiriye de esin kaynağı olabildiğinin bir göstergesiydi.[49] Osmanlı ve Rusya imparatorluklarındaki erken modern Ortodoksluk en azından nominal olarak inananlarının çok büyük bir bölümünün sadakatini korumayı bildi. Ortodoksluk inananların sosyal değerlerini,

49. John Galt, *The Life of Lord Byron*, 4. Baskı. (Londra, 1832), 93.

dinî uygulamalarını, zihniyetlerini ve yaşam biçimlerini büyük ölçüde belirlemeye devam etti.

14. yüzyıl ile 18. yüzyıl arasındaki dönem Bizans İmparatorluğu'nun çöküşüne, Osmanlı İmparatorluğu'nun yükseliş ve gerileme sürecine ve Rusya İmparatorluğu'nun yükselişine tanıklık etti. Erken modern Ortodoksluk emperyal olmakla beraber devlet otoritesine (her zaman olmasa da) çoğu zaman boyun eğen bir dindi. Buna karşılık Batı teolojisine ve kültürel etkisine karşı tepkiciydi. Tehditlerle kuşatılmış olmasına rağmen esnek, uyumlu ve koşullara kolayca uyum sağlayabilecek yetenekteydi. Ardı arkası kesilmeyen ağır devlet müdahalelerine, süre gelen kültürel ve teolojik Batılılaşma sürecine rağmen emperyal/politik, entelektüel ve mali imtihanlara göğüs germeyi başarmış ve öğretisel farklılığını, pastoral uygulamalarını ve ruhanî ve dinî rollerini (sembolik sermayesi zaman zaman ağır hasar alsa da ayaktaydı) korumayı bilmişti.

## KONU HAKKINDA TAVSİYE EDİLEN ESERLER


Bushkovitch, Paul. *Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries* (New York, Oxford, 1992).

Cracraft, James. *The Church Reform of Peter the Great* (Stanford, CA, 1971).

Crummey, Robert O. *Old Believers in a Changing World* (DeKalb, IL, 2011).

Fennell, John. *A History of the Russian Church to 1448* (New York, 1995).

Fonkich, B. L. "Russia and the Christian East from the Sixteenth to the First Quarter of the Eighteenth Century", *Modern Greek Studies Yearbook*, 7 (1991), 439–461.

Freeze, Gregory. *The Russian Levites: Parish Clergy in the Eighteenth Century* (Cambridge, MA, 1977).

Gedeōn, Manouēl Io. *Historia tōn tou Christou penētōn: 1453–1913*, ed. Phillipos Ēliou (2 cilt.; Atina, 2010).

Gruber, Isaiah. *Orthodox Russia in Crisis: Church and Nation in the Time of Troubles* (DeKalb, IL, 2012).

Henderson, G. P. *The Revival of Greek Thought, 1620–1830* (Albany, 1970).

Kimerling Wirtschafter, Elise. *Religion and Enlightenment in Catherinian Russia: The Teachings of Metropolitan Platon* (DeKalb, IL, 2013).

Kitromilides, P. M. "Orthodoxy and the West: Reformation to Enlightenment', M. Angold, ed., *Cambridge History of Christianity*, cilt 5: *Eastern Christianity* (Cambridge, 2006), 187–209.

Kivelson, Valerie, A. ve Greene, Robert, H., ed. *Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars* (University Park, PA, 2003).

Michels, Georg. *At War with the Church: Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia* (Stanford, CA, 1999).

Paert, Irina. *Spiritual Elders: Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy* (DeKalb, IL, 2010).

# 5. BÖLÜM

# YAHUDİLİĞİN GEÇİRDİĞİ DÖNÜŞÜMLER

DAVID B. RUDERMAN*

* Pennsylvania Üniversitesi'nde Joseph Meyerhoff Modern Yahudi Tarihi Profesörü ve Ella Darivoff Herbert D. Katz İleri Yahudi Araştırmaları Merkezi Direktörüdür. Pennsylvania'ya gelmeden önce Maryland Üniversitesi'nde (1974-83) ve Yale Üniversitesi'nde (1983-94) ders vermiştir. Aralarında *The World of a Renaissance Jew* (Cincinnati, OH, 1981); *Kabbalah, Magic, and Science* (Cambridge, MA, 1988); *A Valley of Vision* (Philadelphia, PA, 1990); *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe* (Detroit, MI, 1995, 2001) olmak üzere İtalyanca, İbranice ve Rusça olarak da yayınlanan eserleri vardır. Bunlar *Jewish Enlightenment in an English Key: Anglo-Jewry's Construction of Modern Jewish Thought* (Princeton, NJ, 2000); *Connecting the Covenants: Judaism and the Search for Christian Identity in Eighteenth Century England* (Philadelphia, PA, 2007) ve *Early Modern Jewry: A New Cultural History* (Princeton, NJ, 2010)'dır. Sonuncusu da dâhil olmak üzere bu kitaplardan üçü Yahudi tarihi alanında ulusal kitap ödüllerini kazanmıştır. Kendisi Amerikan Akademisi veya Yahudi Araştırmaları'nın eski başkanıdır. Ulusal Yahudi Kültürü Vakfı, 2001 yılında Yahudi tarihi alanındaki çalışmaları nedeniyle kendisini yaşam boyu başarı ödülüyle onurlandırmıştır.

Erken modern dönemde Yahudiler ve Yahudiliğin tarihiyle ilgili çalışmalar nispeten yenidir.[1] Son yirmi otuz yılda gerçekleştirilen çok sayıda yeni araştırmaya rağmen, 16. yüzyılla 18. yüzyıllar arasındaki dönemi Yahudi tarihinde ortaçağ ve modern dönemden ayrı bir çağ olarak tanımlamaya yönelik girişimlerin sayısı hayli azdır.[2] Bazı tarihçiler döneme belli bir sınır çekilmesini önemsememiş, bu tarihi basitçe Ortaçağ'ın bir uzantısı olarak görmüşler veya ayırt edici özelliklerine doğru dürüst değinmeden, salt ortaçağla modernite arasında belirsiz bir geçiş dönemi muamelesi yapmışlardır. Çok az tarihçi 15. ve 16. yüzyıllarda İtalya'da yaşayan Yahudilerin içindeki bulunduğu ortamı tanımlamak için "Rönesans" terimini kullanmış, bu sınırlı zaman dilimini ve coğrafyayı daha geniş dönemden ve daha geniş coğrafyadan

---

1. Bu bölümde esas olarak *Early Modern Jewry: A New Cultural History* (Princeton, NJ, 2010) başlıklı kitabımdan yararlandım. Bölümü aşağıdaki beş kısımla ilgili son araştırmalara sık sık gönderme yapan "Early Modern Jewish History", *Oxford Bibliographies Online: Jewish Studies*, (2012) adlı bibliyografik makalemle birlikte okumak da mümkündür. Dolayısıyla bu bölümde epey az dipnot kullandım.

2. Benim erken modern tarihlemem bu kitabın geri kalanından farklı olduğu için bazı açıklamalarda bulunmak gerekmektedir. (Aşağıdaki satırlarda belirttiğim üzere) Hareketlilik, radikal nüfus değişiklikleri ve Yahudilerin sürekli yer değiştirmesi ve hayatlarının sürekli yeniden biçimlenmesi bu dönemdeki Yahudi kültürünün şekillenmesindeki en önemli faktörler olduğu için, 1492 yılını başlangıç olarak almak doğru olacaktır. Ancak Alman topraklarındaki eşkenazi göç dalgasının çok daha evvelki tarihlerde başladığı da bir gerçektir. Bu tarihi önerirken, ayrıca Rönesans ve Reformasyon'un erken modern Yahudi kültürünün inşasındaki etkisini de hatırlatmak gerekir. Buna göre hareketlilik büyük ölçekte ilk olarak 1492'de, Rönesans ve Reformasyon'un Yahudi kültürü ve Hristiyanların Yahudilere karşı bakışı üzerindeki etkisiyle başladı. Bütün bunlar Yahudi kültüründe yeni ve farklı bir dönemin 15. yüzyılla 16. yüzyılın ilk dönemlerinde başladığına işaret etmektedir. Yahudi kültürü açısından bu dönemin sonu, daha önce de belirttiği gibi, bu kitabın kronolojisiyle tam olarak örtüşmemektedir. Bu konuda bkz. *Early Modern Jewry*, böl. 6 adlı ayrıntılı çalışmam. Bu çalışmada Haskala ile Yahudiler açısından erken modern dönemin başlangıçları arasında tam bir bağlantı olduğunu dile getirdim.

ayırma gereği duymamışlardır. Ben burada kendime göre bir başlangıç yapacak ve bu dönemde Yahudi uygarlığındaki temel dönüşümleri esas olarak beş büyük alt-cemaatin -İtalya'daki cemaat, *Sefaradlar* (İber Yarımadası'ndan gelip Batı'da -mesela Hollanda'da- yerleşen cemaatin torunları ya da Doğu'da -Osmanlı İmparatorluğu'na- yerleşenler), Almanya-Orta Avrupa'dakiler ve Lehistan-Litvanya 'daki cemaatlerin- birbiriyle bağlantılı ama farklı tarihleri olarak ele alacağım.

Bir bütün olarak erken modern Yahudiliğin geçirdiği önemli politik, sosyal ve kültürel dönüşümleri izlerken beş göstergeyi esas alacağım. Bu noktada her bir unsurun, yeni yeni ortaya çıkan Yahudi kültür deneyiminin hayati bir boyutu olarak taşıdığı önemi değerlendirebilmek için bütün bir dönem ve bölgesel sınırlar içinde incelenmesi gerekmektedir. Bu kategoriler örtüşmekle birlikte, bana göre ortak bir erken modern Yahudi kültüründen söz ederken ümit verici bir başlangıç vaat etmektedir. Bu göstergelerin farazi olduğunu, tanımlamak istediğim geniş toprak parçasının belli yanlarını açıklamada yetersiz ve eksik kalabileceğini ve bazı faktörlerin insanları diğerlerinden daha fazla etkilediğini öncelikle belirtmeliyim. Ayrıca Yahudi tarihinde farklı bir dönemi anlatmaya çalışırken, bu dönemin öncesindeki ortaçağla ve sonrasındaki modern dönemle olan devamlılıklarından çok dönüşümler ve kesintiler üzerinde odaklandığımın farkındayım. Buna rağmen özellikle kültürel değişimlere ve farklı alt-cemaatler arasındaki etkileşimlere odaklanan dönemin bu yön levhalarının, bir bütün olarak erken modern Yahudiliğin tarihsel deneyimlerinin anlatımında anlamlı bir yer işgal ettiğini düşünüyorum.

## HAREKETLİLİK, GÖÇ VE TOPLUMSAL KARIŞMA

Ele alacağımız ilk unsur hareketlilik, göç ve toplumsal karışmadır. *Le jüif errant* ("dolaşan Yahudi") bir mit ve gerçeklik olarak Yahudi deneyiminin her hücresine işlemiştir. Fakat bu tema, diğer dönemlerdeki inandırıcılığını bir yana bıraksak bile, erken modern döneme dair özel bir gerçeği, bu dönemin tüm halklar için ama özellikle de Yahudiler için bir hareketlilik dönemi olduğu gerçeğini yansıtmaktadır. Bu dönemdeki insan hareketlilikleri bireysel aile ekonomisinden küresel ölçekteki kolonyal ve ticari devlet politikalarına kadar hayatın her düzeyiyle bağlantılıydı. Şiddetli savaşların, politik ve dinî baskıların yoğun olduğu bir dönemde bireyler ve topluluklar da sürekli göç hâlindeydi.

Ama Yahudiler için ilave bir boyut daha vardı: Döneme damgasını vuran gelişmelerden biri, devletlerin sürgün politikalarıyla kitlesel baskıların tetiklediği radikal nüfus kaymalarıydı. Burada özellikle İspanya ve Portekiz'deki Yahudi cemaatlerin 1492 ve 1497 yıllarında sürgün edilmesini, 16. yüzyılın sonlarına kadar devam eden İtalya ve Kutsal Roma İmparatorluğu'ndaki iç sürgünleri ve özellikle de 1648 yılında Polonya'da gerçekleştirilen Chemelnicki pogromu sırasında yaşanan mezalimi kastediyorum. Bu sürgün ve pogromlar yüzünden Batıdan Doğuya ve sonra da Doğudan Batıya büyük Yahudi nüfus transferleri gerçekleşmişti. Gerek baskılar ve gerekse iktisadi güçlükler yüzünden yaşamları altüst olup göç etmek zorunda kalan Sefarad ve Aşkenaz (ya da *Aşkenaziler*, yani ortaçağda Renanya bölgesinde yaşayan Yahudiler) Yahudileri dışında bir de bireysel göçler vardı. Bunlar doğrudan ayaklanmalar veya karışıklıklarla bağlantılı olmayıp, kişisel veya benzeri nedenlerle göçen kültür ve edebiyat taşıyıcılarıydı. Bu hareketlerin sonucunda doğu Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu'nda yeni Yahudi merkezleri oluştu ve

nihayet bir süre sonra da konversoların ekonomik ağlarının tersine dönmesine, Aşkenaz Yahudilerinin tersine göçüne ve onlarla birlikte ticaret ağlarının da geri taşınmasına bağlı olarak Batı'ya geri dönüş başladı.

Bu öykünün merkezinde Doğu'da yaratılan iki büyük Yahudi cemaati bulunmaktadır. Bu iki Yahudi göçünün tarihleri ilginç bir biçimde ciddi benzerlikler göstermektedir. Osmanlı İmparatorluğu'na doğru gerçekleşen Yahudi göçü gibi, Lehistan-Litvanya Yahudilerinin göçünün en yüksek noktasına ulaştığı dönem de 16. yüzyılın başlarıydı. Ancak ilk *Aşkenazi* dalgaları Doğu Avrupa'ya 13. yüzyılın ikinci yarısı gibi erken bir tarihte ulaşmıştı. Alman bölgelerindeki Yahudilerin durumunun kötüleşmesiyle birlikte Yahudi göçmenler, yerleşmelerine ve ekonomik bütünleşmelerine sıcak bakan Lehistan krallarından ve büyük toprak sahiplerinden gördükleri ilgi üzerine Doğu'da yeni bir başlangıç yapma hazırlıklarına giriştiler. Nitekim Sefaradlar da Osmanlı hükümetinden benzer bir ilgi görmekteydi. Böylece 16. yüzyılda Avrupa'nın doğu ve güney sınırlarında en büyük Yahudi cemaatleri ortaya çıktı. Bunların etnik yapısı ve kültürel karakterleri büyük ölçüde Batı'dan gelen göçmenler tarafından belirlenmişti. Ve her iki cemaat de dinî hareketlere en fazla hoşgörü gösteren yönetimler altında gelişti. Sadece tersine konverso Yahudi göçünün önemli merkezlerinden biri olan 17. yüzyılın Hollanda Cumhuriyeti, Yahudilerin de dâhil olduğu azınlıklarına benzer koşullar sunmakta, yönetici sınıfın müdahalesi olmaksızın dinlerini yaşamalarına ve kendi yarı bağımsız yapılarını oluşturmalarına izin vermekteydi.

17. yüzyılda baskılardan kaçmak için İspanya ve Portekiz'den ayrılan konverso (14. ve 15. yüzyıllarda gerek gönüllü olarak gerekse baskı altında Katolikliğe geçen İber Yahudileri ve onların torunları) göçmenler ve birçok örnekte yeni Yahu-

di kimlikler erken modern Avrupa'daki Yahudi tarihinin diğer bir kritik boyutunu oluşturmaktadır. Bunlar güney Fransa'ya, Amsterdam'a, Hamburg'a, Londra'ya, İtalya'ya ve Osmanlı İmparatorluğu'na gelmişlerdi. Atlantik Okyanusu'nu geçerek Batı Antiller'e, Brezilya'ya, Meksika'ya ve hatta Kuzey Amerika'ya da gitmişlerdi. Bu dolaşma sürecinde 18. yüzyıla kadar Avrupa'nın ticari ve kolonyal yayılmasında hayli farklı bir işlev gerçekleştirmişlerdi. Kara rotalarından çok deniz rotalarında Yahudi ticaret ağları kurmuşlar, uzak mesafelerden Avrupa'da bulunmayan ürünler ithal etmişler, Doğuyla Batı arasında, Kuzey ve Güney Avrupa arasında hayati bir bağlantı hâline gelmişler, Amsterdam ve Hamburg'tan Recife ve Curacao'ya, İzmir'e, Halep'e ve hatta Uzak Doğu'ya kadar bağlantılar kurmuşlardı. Konversoların geniş çaplı göç bağlantıları ve iletişim ağları hareketin kültürel ve dinî kimlik üzerindeki etkisine dair ilginç bir araştırma konusu oluşturmaktadır. Yahudilerin uluslararası ticari sistemin parçaları olarak bir yerden bir yere gidip gelmeleri, uzun mesafeler kat etmeleri ve ticari ve kültürel bölgeler arasında geçişler yapmaları sıra dışı bir durum değildi. Dahası, inançlar ve kültürler -Yahudi, Protestan, Müslüman ve diğerleri- arasında gidiş gelişleri onlara kilise ve devlet otoritelerinin dinî sorgulamaları karşısında bir nebze olsun güvence sağlıyordu. Sürekli hareket hâlinde olan bu insanlar toplumsal ve dinî kimliklerini net ve kesin bir şekilde tanımlama taleplerinden de kurtulabiliyorlardı.

Yahudi göçünün son kısmında Aşkenaz hareket şablonunun tersine dönmesi bulunmaktadır. 17. yüzyılın ikinci yarısında Aşkenaz Yahudilerinin hareketliliği doğudan batıya döndü. 1648'den sonra ve özellikle de sonraki on yılda Amsterdam, Doğu Avrupalı Yahudilerin başlıca merkezi hâline geldi. Ancak bu göç şehre daha önceden yerleşmiş bulunan ve yeni göçü desteklemeye çalışan *Sefarad*lara ciddi bir mali yük getirdi. Amsterdam

birçok aylak ve dilenci için Avrupa şehirleri arasındaki, hatta Almanya, Bohemya ve Polonya'ya dönüş yolu üzerindeki bir duraktan ibaretti. 1650'li yıllarda Litvanya'dan Amsterdam'a yüzlerce Yahudi göçmen geldi. Fakat birçoğu Hamburg, Frankfurt, İtalya, Londra ve İsrail'e giderken, bazıları da sonunda Polonya ve Litvanya'ya yeniden dönme umuduyla Danzig'e gönderildi. Doğu Avrupa'dan Batı'ya göç 18. yüzyılın ortalarına kadar devam etti. Göçmenlerin çoğu ve özellikle de Polonyalı hahamlar Alman toplumuna karıştı. Diğer *Aşkenaziler* 17. ve 18. yüzyıllarda Macaristan, Romanya ve Kuzey Balkanlar'a, Osmanlı İmparatorluğu'na ve özellikle de İsrail topraklarına göç etti.

Bu hareketler aşina oldukları topraklardan koparılıp yabancı kültürlere giden insanlarda büyük acılara ve güçlüklere yol açtı. Aynı ölçüde açık olan bir şey de yeni göçmenlerin İtalyan Katoliklerle, Müslüman Türklerle, Doğu Avrupa'daki çeşitli etnik gruplarla ve Alman şehirlerindeki, Amsterdam ve Londra'daki Protestan Hristiyanlarla yaşadıkları zorunlu sosyal ve ekonomik temaslardı. Farklı geçmişlerden gelen Yahudiler arasındaki yoğun sosyal karışma özellikle Provence ve Aşkenazi kökenli Yahudiler, yerli İtalyan ve İtalyan şehirlerinin dış mahallelerinde yaşayan Sefarad Yahudileri için hayli kafa karıştırıcı olabiliyordu. *Sefarad* nüfusu sonunda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yerli Yahudi cemaatlerin nüfusunu aşıp, *Aşkenaziler* de yeni Lehistan-Litvanya cemaatlerinde ağır basarken, farklı geçmişlerden gelen Yahudiler sadece Venedik, Roma ve Mantua'da değil, Amsterdam, Hamburg, Frankfurt, Londra, Prag, Krakow ve Kudüs'te de yan yana yaşıyordu. Konversolar Livorno ve Pisa ile kuzey liman şehirlerine göç ettiklerinde karma Yahudi yerleşimlerinden oluşan karışıma yeni bir unsur eklemişlerdi.

Bu noktada tarif ettiğim yoğun Yahudi hareketliliğiyle ilgili son bir noktayı daha ifade etmek isterim: Yahudilerin entelektü-

el yaşamı ve kültürel üretimi büyük ölçüde, kâh zorlandıkları için kâh kişisel tercihlerinden dolayı oradan oraya dolaşan gezgin Yahudi entelektüeller tarafından şekillendirilmişti. Bunu tam olarak kanıtlamak kolay olmamakla birlikte, erken modern Yahudiler arasındaki birçok önemli entelektüel figürün durumuna bakarak böyle bir sonuca varmak mümkündür. Hatta bu bağlantı konusunda bazı kanıtlar göstermek de mümkündür: Birçok dilde yazıların artışı; hukuk, kabala, edebiyat, tıp, tarih, biyografi, vaazlar ve benzeri alanlarda yeni yaratıcı edebi formların ortaya çıkması; veya Yahudilerin tıp, sanat, hahamlık ve ticaret gibi seyyar olmayı gerektiren işlerde yoğunlaşması. Yeni dil adacıklarını da aynı şekilde hareketlilik belirliyordu. Aşkenaziler oralarda yaşayanların büyük çoğunluğuna tuhaf gelse de Venedik, Amsterdam ve Lehistan-Litvanya 'da Yidişçe konuşuyor ve yazıyordu. Sefaradlar Türkçenin konuşulduğu bölgelerde Ladino konuşuyor ve genellikle o dilde yayınlar yapıyorlardı. Amsterdam'daki konversolar ise bu yeni şehirlerinde İspanyolca ve Portekizce konuşuyor ve iş ilişkilerinde ve edebiyatta Hollandacadan ziyade bu dilleri kullanıyorlardı. Nihayet kişilerin hareketliliğiyle kitaplardaki hareketlilik el ele gidiyordu. Matbaacı, düzeltmen ve kitapçılar hayli gezgin insanlardı, çünkü meslekleri oradan oraya gitmeyi gerektiriyordu. Sürekli hareket hâlinde olan bir toplumda kitap yayıncılığı kültürel değişimi hızlandıran, yeni fikirlere ortam hazırlayan ve aynı zamanda geçmişin belleğinin korunup depolanmasını ve zor da olsa bugünün sabitlenip istikrara kavuşturulmasını sağlayan bir şeydi.

## TOPLUMSAL UYUM VE SEKÜLERLEŞME

Erken modern Yahudi kültürünün tanımlanma sürecinde ikinci bir unsur Avrupa ve Ortadoğu'da güçlü Yahudi özyönetim yapı-

larının ortaya çıkmasıdır. Hollanda, İtalya, Almanya, Osmanlı İmparatorluğu ve özellikle de Doğu Avrupa'da Yahudi cemaatleri kendilerini ev sahibi yönetimlerin karşısında temsil edecek ve üyelerinin eğitim ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayacak ayrıntılı ve karmaşık yapılar geliştirdiler. Bu güçlü toplumsal gelişme süreciyle modern dönemdeki toplumsal yapıların gerileme ve çürüme süreci arasında tam bir zıtlık vardır.

Yahudi diyasporasının uzun tarihindeki Yahudi toplumsal örgütlenmesinin kökenleri geç antik çağla Ortaçağ'a kadar uzanmaktadır. Yahudilerin kendi kendini yönetme sürecinin ortaya çıktığı siyasal ve iktisadi koşullar; Yahudilerin özerkliğinin yerel otoriteler tarafından tanınması; üyelerin cemaate kabulü ve dışlanması; Yahudi cemaatinin sunduğu eğitim ve toplum hizmetleri; ve sivil ve ruhanî otoriteler arasındaki güç paylaşımı Yahudi cemaatlerinin en başından beri karşı karşıya oldukları sorunlardı. Ancak erken modern Avrupa'daki Yahudi cemaatleri bazı yönlerden önceki dönemlerin cemaatlerinden farklıydı. Jacob Katz uzun zaman önce yaptığı dönemle ilgili meşhur sosyolojik değerlendirmesinde erken modern yapıların boyutlarının altını çizmişti.[3] Katz'ın çıkış noktası, ortaçağ Aşkenazi toplumunda bir benzeri olmayan Lehistan-Litvanya 'daki Dört Toprak Konsili'nin organizasyonuydu. Tabii Osmanlı hâkimiyetindeki Yahudilerin yaşamlarında veya Almanya'daki Yahudilerin hayatını düzenleyen *andjudenschaften* adlı büyük toprak örgütlenmelerinde ya da Livorno ve Amsterdam'da yaşayan batılı Sefarad cemaatlerindeki özyönetim biçimlerinin ortaya çıkışında boyut da bir faktördü. Boyutlar dışında bu erken modern organizasyonların süreleri de bunları, zaman zaman düzenlenen ve küçük Yahudi

3. Jacob Katz , *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages* ( New York , 1961 ) (yeniden çeviri ve genişletilmiş baskı Bernard Cooperman (New York, 1993)).

cemaatleri geçici olarak tek bir çatı altında toplayan ama kolektif amaçların ortadan kalkmasıyla hızla dağılan ortaçağ sinodlarından ayırmaktadır.

Erken modern Yahudi cemaatleri, erken modern devletlerin yeni siyasal ve ekonomik politikalarını ve evrimlerini şekillendirip başarılarını sınırlandıran mutlakiyetçi ve merkantilist politikalar açısından da farklılıklar gösteriyordu. Amsterdam'dan İstanbul'a kadar çeşitli yerlerde ortaya çıkan farklı yapıları erken modern devlet yapısıyla Yahudi cemaat yaşamının oluşumu arasındaki basit bir korelasyonla açıklamak mümkün değildir. Buna rağmen, erken modern Avrupa'nın yeni politik manzarası, din savaşları, nüfus hareketleri, yeni göç akınlarına kucak açan yeni hükümetlerin yükselişi ve krallarla soylular arasındaki iktidar mücadelesi, erken modern hükümetlerin kendi kendini yöneten Yahudi cemaatlere neden hoşgörüyle yaklaştıklarını ve hatta neden bunları teşvik ettiğini anlamak açısından önem taşımaktadır. Simon Dubnow, Salo W. Baron ve Jacob Katz gibi Yahudi cemaatinin ünlü tarihçileri, işte bu yeni koşullardan dolayı bu dönemi Yahudi cemaatinin gelişimindeki en önemli dönemlerinden biri olarak görmekteydi.[4]

Avrupa kıtasıyla Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yahudi cemaatlerinin gelişimine genel bir göz atan tarihçi bölgesel farklılıkların ötesine geçen ortak bir resim çıkarabilir. Katolik otoritelerin yarattığı, bir benzeri daha olmayan getto sistemi tamamen aksinin niyetlenmesine rağmen İtalya'da Yahudi cemaat hayatını hem güçlendirmiş hem de canlandırmıştı. Amsterdam, Livorno, Hamburg ve Londra'daki konverso liderliği gerek geleneksel Yahudi değerlerine gerekse merkantil ticari geleneğe dayalı cema-

4. Simon Dubnov , *Weltgeschichte des jüdischen Volkes von seinen Uranfängen biz zur Gegenwart* (10 cilt, Berlin , 1925 –29) ; Salo W. Baron , *The Jewish Community: Its History and Structure to the American Revolution* (3 cilt; Philadelphia , 1942 –48).

atler kurmuşlardı. Alman topraklarındaki Yahudi cemaatleri saray Yahudilerinin ve yerel hükümdarların oluşturduğu bölgesel organizasyonlarla diğerlerinden ayrılıyorlardı. Osmanlı Yahudi cemaati, resmen tanınmasa da gerek ulusal gerekse yerel düzeyde cemaat uyumunun şekillenmesinde gösterilen ihmalden sonuna kadar yararlandı. Lehistan-Litvanya Yahudilerine ise küçük cemaatlerden devasa bir federasyon, Yahudi tarihinde benzeri görülmemiş bir devlet içinde devlet oluşturma fırsatı tanınmıştı.

Ev sahibi yönetimlerle yapıcı ilişkiler geliştiren Yahudi cemaatlerinin bu konuda tek bir formülü yoktu. Yani daha müdahaleci olan Alman prensliklerinde farklı, daha az müdahaleci olan Osmanlı yönetiminde farklı ilişkiler geliştiriliyordu. Polonya örneğinde olduğu gibi şartlar da değişebiliyordu. Burada hahamlar başlangıçta bizzat monarşi tarafından kraliyet yetkilileri olarak atanıyordu, ancak monarşinin gücünü yitirmesiyle birlikte Yahudilerin yaşamını doğrudan zenginler şekillendirmeye başlamıştı. Yine Osmanlı İmparatorluğu'nda da benzer bir durum yaşanmıştı. 16. yüzyılda hayli zayıf bir konumda olan hamamlar 17. yüzyılda güçlerinin doruk noktasına ulaşmıştı. Zaman ve mekân içindeki bu açık değişimlere bakarak şunu söyleyebiliriz: Erken modern dönemde Yahudi cemaatleri kıtanın her yerinde gelişimlerinin doruk noktasına ulaşmıştı. Bunun bir nedeni güçlü Yahudi liderler ise, ikinci nedeni de Yahudilere belli ekonomik ve siyasal kolaylıklar sağlayan yönetimlerin sergilediği nispeten hoşgörülü politikalardı.

Ayrıca bu karmaşık cemaat yapılarıyla sık sık güçlü laik liderlerle çelişkiye düşen hahamların uyum konusunda benzer bir başarı göstermesi gerekmiyordu. Bu cemaatler çoğu zaman az sayıdaki etkili ailelerin elinde oligarşik ve despotik bir tarzda yönetilmekteydi. Örneğin İtalya'da hahamlar bireysel olarak önemli olmakla birlikte, genelde hizmet ettikleri cemaate,

cemaat hayatına hakim olan zengin ailelere ve gettoların sosyal ve kültürel yaşamını zenginleştiren kardeşliklere bağımlıydılar. Zengin tüccarların cemaat hayatının şekillenmesindeki etkisini Amsterdam, Hamburg ve Londra örneklerinde de belirgin şekilde görmek mümkündü. Bu topluluklardaki yönetici hiyerarşi cemaat hayatını titizlikle kontrol altında tutuyor ve yönetici otoriteler önünde doğru bir imaj çizip kolektif bir tutum sergilemeye büyük özen gösteriyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda baş hahamlık gibi bir müessese yoktu. Hahamların otoritesi her zaman İslam hukukunun ilkelerine tabiydi. 17. yüzyılda hahamların etkisinin artmasına rağmen otoriteleri gerilemişti. İzmir gibi Osmanlı liman şehirlerindeki tüccar konverso kolonilerinin artan nüfuzunun etkisiyle ve ekonomik açıdan güçlü olan sermayedarların elindeki büyük güç nedeniyle Yahudi cemaat hayatı zayıflamıştı. 16. yüzyılda Lehistan-Litvanya 'da gelişen kendi kendini yöneten Yahudi cemaatleri hahamların değil laik otoritelerin sıkı kontrolu altındaydı. Cemaatin kural ve düzenlemelerini hahamlıklar değil, cemaati fiilen yöneten laik liderler belirliyordu. Bazı hahamlar Yahudi hukuku konusundaki istisnai uzmanlıkları ve güçlü kişilikleri sayesinde cemaat içinde sağlam bir otorite kurabiliyordu, ama otoritelerinin asıl kaynağı gerek doğum gerekse evlilik yoluyla edinilmiş servetleriydi. Böylece oligarşik güç yapısının bir parçası olabiliyorlardı.

Bu genel resmin sonuçları belli gibidir. Hahamlık otoritesinin genelde 17. yüzyılın sonları ve 18. yüzyılla özdeşleştirilen krizinin başlangıcı 16. yüzyıla, güçlü cemaat yapılarının ortaya çıktığı, Yahudilerde özyönetimin ve iç politik yaşamın doruk noktasına ulaştığı döneme kadar uzanmaktadır. Erken modern Avrupa'da hahamlık kesinlikle tükenmiş bir kurum değildi. Henüz hizmet ettiği yapıların dinî hayatlarını yönlendirebilecek güçlü legal ve ahlakî kaynaklarını tümüyle yitirmemişti. Ayrıca

bu dönemin sonlarına kadar kesinlikle kendini krizdeymiş gibi görmüyordu. Ama gücünün inişe geçtiği ve hahamların liderliklerini kuşaklardır laik liderlerle paylaştığı yeni bir gerçeklik içinde işlev gördükleri de bir vakıaydı.

## BİLGİ PATLAMASI

Erken modern Yahudi kültürünün tanımlanmasında üçüncü ve belki de en önemli unsur benim "bilgi patlaması" adını verdiğim olgudur. Bununla öncelikle basılı kitabın etkisini ve Yahudi öğrencilerde üniversite eğitiminin başlamasını kastediyorum. Birbirine hayli uzak fiziksel ve psikolojik mesafelerde bulunan farklı Yahudi cemaatleri arasındaki ortak kültürel deneyim ihtimalini hareketlilikle açıklamak mümkün olsa da, kitapların dolaşımı bu konuda daha etkili olmuştur. Matbaadan önce hiç kimse 1578-80 yıllarının Krakow'unda Joseph Karo'nun Sefarad Yahudi yasası *Şulhan Aruh* ("Kurulu Masa") adlı kanunnamesiyle Moses Isserles'in marjinal Aşkenizi notlarından oluşan *Mappa*'nın ("Masa Örtüsü") bir araya gelebileceğini hayal edemezdi. Yine Talmud'un metninin özünü kuşatan farklı bölge ve alanlardan yorumların sıra dışı biçimde düzenlenebileceğini ve onunla veya ilk kez Hristiyan matbaacı Daniel Bomber'in 16. yüzyılın başlarında Venedik'te bastığı rabbinik İncil'le birlikte aynı sayfalarda yan yana yer alabileceğini düşünemezdi. Elhanan Reiner'in de gösterdiği gibi, Venedik'te basılan bu ve diğer İbranice kitapların Doğu Avrupa'ya taşınması Lehistan-Litvanya elit hahamları arasında kriz yaratmıştı. Basılı metin çok geçmeden yaratıcı ve açık bir değişken yazıcı kültürünün önünü kapatarak, metni yorum ve değişikliklere kapalı, kanonik bir şey hâline getirmişti. Metin öğretici değil nihai söz olmuş, böylece hahamın yorum yapma

yetkisi elinden alınmıştı. Venedik, Amsterdam ve İstanbul'da ortaya çıkan bu yeni kitap pazarında Aşkenaz okuyucular Sefarad kütüphanesinin kitaplarıyla karşılaşırken, Sefarad okuyucu da Aşkenazi metinleriyle tanışmıştı. Böylece matbaa güçlü yerel geleneklerin hâkimiyetini kırarak cemaatlerin kendilerinden çok uzaklardaki tartışmalardan haberdar olmasının önünü açmıştı.

Matbaa devriminin diğer bir etkisi, matbaa makinesi sayesinde kitaplarını ucuza basıp hem kendilerini hem de görüşlerini kolayca yayma olanağına kavuşan ikincil elitlerin -vaizler, öğretmenler, kâtipler, kantorlar, yani Yahudi koro şefleri- ortaya çıkması oldu. Yeni yayınların yaygınlaşması nihayet hahamların tekel ve hâkimiyetlerini de kırarak kitapların geniş okuyucu kitlelerine ulaşmasını sağladı. Bu yeni neşriyat çağının erken modern dönemlerinde ortaya çıkan iki Yahudi dilinde, yani Yidiş ve Ladino dillerinde basılan kitaplar kitap ve yazarların yaygınlaşmasını ve daha az eğitimli kadın ve erkekler arasında okuryazarlığın artmasını daha da hızlandırdı.

Yidiş dilinde, kıtada geniş bir okuyucu kitlesi ortaya çıktı ve bunlar yerelleşmiş cemaatlerin ötesine geçen, Avrupa çapında ortak bir Yahudi kültürü yaratarak özellikle Doğu ve Batı'yı birbirine bağladı. Yidişçe kitaplar ilk kez İtalya'da yayımlanmakla birlikte, 17. yüzyılda ve 18. yüzyılın ilk dönemlerinde Amsterdam Yahudi dünyasının Yidişçe baskı merkezi hâline geldi. Sansürün nispeten hafif olması ve birçok dilde kitap yayımlanmasına olanak veren liberal neşriyat ortamı nedeniyle Doğu Avrupalı kitapçılar el yazmalarını basmak için Amsterdam'a geliyor ve basılan bu kitapları satmak için tekrar geri dönüyorlardı. Yanında bir grup Yahudi tüccarla birlikte batıdaki Sefarad diasporasının merkezine gelip kitap bastıran Krakowlu Yahudi imgesi, 17. yüzyılda Yahudi kültürünün bölgelerin ötesine geçişinin güzel bir örneğidir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Ladino eserler Yidiş eserlerden epeyce geç ortaya çıkmakla beraber matbaa sayesinde hızla yaygınlaşarak yeni Yahudi okuyucu kitlesini baştan aşağı kolayca şekillendirebildi. İstanbul'a gelen ilk Sefarad göçmen kuşaklarının 15. yüzyılın sonlarında burada ilk İbranice kitapları yayımlamasından yüzyıllar sonra, Jacob Huli, 1730'da ansiklopedik bir Kutsal Kitap yorumu ve Sefarad Yahudi kültürünün damıtılmış şekli olan, Ladino dilindeki *Me'am Lo'ez'i* yayımladı. Bir buçuk yüzyıllık bir aradan sonra bunu Yahudi dilini öğretip yaygınlaştırmayı amaçlayan popüler Yahudice kitaplar izledi. Ladino dilindeki eserler, rabbani liderlerin sofistike Yahudice bilgisinden mahrum olan Yahudilerle yerel dil üzerinde iletişim kurma ihtiyacının açık bir göstergesiydi.

Yahudilerin Ladino ve Yidişçe kitapların dışında Batı dillerindeki kitapların yayımına da hız vermesi, Yahudi yazarların kendi cemaatlerinin dışındaki Hristiyan okuyucuyla da iletişim kurma arzusunda olduğunu göstermekteydi. Yerel dildeki yayıncılığın gelişimi, 17. yüzyılda gerek konversoları tekrar Yahudi dünyasına dönmeye ikna etmek ve gerekse Yahudi din ve kültürünün Hristiyan yazarlar arasındaki olumsuz imajını düzeltmek için kaleme alınan apolejetik eserlerle daha da ivme kazandı.

Ayrıca Hristiyanlar da İbranice kitaplar arıyordu. Bu durum her iki cemaatte de hem Yahudi hem de Hristiyan okuyucu tarafından kaleme alınan İbranice kitaplara olan talebi artırdı. Hristiyan alimler erken modern dönemden çok önceleri de Yahudi diline ilgi duymaktaydı. Fakat Rönesans ve Reform dönemlerinde Yahudi dilindeki metinlere, özellikle Kutsal Kitaplarla kabalistik eserlere duyulan ilgi daha da arttı. Hristiyanlar tarafından gerçekleştirilen Yahudilik araştırmalarındaki bu düşünsel ve dinî değişiklikler matbaayla birlikte daha da hızlanıp güçlendi. İlk İbranice kitaplar 15. yüzyılın son çeyreğinde İtalya'da ve sonra

da Osmanlı İmparatorluğu'nda basıldı. Ancak Hristiyanlar tarafından basılan İbranice kitaplar en sonunda Alpler'in kuzeyindeki Alman prensliklerinde, Fransa'da ve Hollanda'da toplandı. İtalya ve Osmanlı'daki İbranice baskılar esas olarak Yahudilere hitap ederken, kuzeydeki baskılar daha çok Hristiyanların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelikti, yani Kutsal Kitap araştırmalarına yönelik eserler basılıyordu. Ancak daha çok Doğu'ya ihraç edilen Yahudi dillerindeki kitapların basıldığı önemli bir merkez olan Amsterdam'da Hristiyan ve Yahudi matbaaları birbirinden ayırt etmek daha karmaşık bir işti. Kuzeydeki diğer Hristiyan baskı merkezlerinde İbranice kitap basımıyla Protestan üniversitelerindeki İbranice profesörlerinin sayısı arasında yakın bir bağlantı vardı.

Böylece Hristiyan İbraniciliği, yani Yahudi kültürünün Hristiyan alimler tarafından araştırılması geleneği, matbaa ve üniversite eğitimiyle; kökleri yeniden doğu ve reform kavramlarına uzanan Hristiyan ruhanî arayışlarının 16. yüzyılda ve sonrasında entelektüel ve dinî gelişmeleri hızlandırmasıyla; ve Batı uygarlığındaki Yahudi unsura olan ilginin artıp bu ilginin Hristiyanların çıkarları doğrusunda yorumlanıp kullanılmaya başlamasıyla birlikte entelektüel bir patlama yaşadı.

Baskı aynı zamanda doğru Yahudi bilgisi denilen kavramın değişiminde de kritik bir rol oynadı. Mantua, Venedik, Amsterdam ve Prag gibi dinamik kültür merkezlerinde yaşayan Yahudi entelektüeller sürekli yeni basılan kitapların bombardımanı altındaydılar. Ayrıca kültürel ufuklarını genişletmek, ellerinin altındaki muazzam kaynak ve fikir birikimiyle kendi entelektüel mirasları arasında bir bağlantı kurup birbirine entegre etmek için sürekli teşvik görüyorlardı. Buna karşılık Doğu Avrupalı Yahudi entelektüeller çağdaş edebi, felsefi ve bilimsel akımlara güneydeki ve batıdaki meslektaşları kadar ilgi duymuyorlardı. Buna rağ-

men onların yerel cemaatleriyle diğerleri arasındaki sınırlar her zaman geçirgendi, çünkü Doğu Avrupa'yla İtalya ve Batı Avrupa arasında kesintisiz bir kitap ve yolcu değiş tokuşu vardı.

Kitapların tetiklediği bilgi patlaması dışında, Yahudilerle konversoların 16. yüzyılda Padova başta olmak üzere üniversiteye yönelmeleri de dikkat çeken başka bir unsurdu. Özellikle tıbba yönelen öğrenciler üniversiteyi, hem formel bilgi edinme hem de Yahudilerin daha önce tamamen Hristiyanlara ait olan bir mekâna girmesinin kaçınılmaz bir neticesi olarak sosyalleşme süreci anlamında hayatı zenginleştirip dönüştüren bir deneyim olarak görüyorlardı. Matbaa Yahudi cemaatlerinin birbiriyle yakınlaşmasında ve farklı yerel gelenekler arasında bir bütünlük oluşturmasında başlıca etken olmakla birlikte, Avrupa'nın büyük bir bölümüne yayılmış olan tıp fakültelerinin mezunlarından oluşan Yahudi tıp toplulukları da ortak bir Yahudi kültürünün ve ortak bir Yahudi kimliğinin şekillenmesinde önemli bir rol oynadı.

## OTORİTE KRİZİ

Erken modern Yahudi kültürünün dördüncü unsuru otorite kriziydi. Buna sapkınlık ve fanatizm tehdidi eşlik ediyordu. Fanatizm terimiyle özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa topraklarının büyük bir kısmında yaygın olan eğilimler kastedilmektedir. Ben Yahudi dünyasında yaşanan bu krizin esas olarak Sabetay Sevi'nin (1626-76) başını çektiği, Sabetaycılık denilen mesiyanik hareketle başladığını düşünüyorum. 17. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan bu hareket 18. yüzyılın ilk yarısında doruk noktasına ulaştı.

1665-66'da kendini Mesih ilan eden Sabetay Sevi gerek takipçileri gerekse karşıtları arasında muazzam bir tepkiye neden oldu. Sonunda hapse atılıp İslam'a yönelse de 18. yüzyıla kadar

hem Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hem de Avrupa'daki Mesihçi ihtirasların odak noktası oldu. Bu tuhaf mesiyanik figür özellikle Gazzeli Nathan ve Abraham Cardoso ile onun başlıca müritleri tarafından inşa edilen ve normatif rabbani Yahudiliğin temellerine meydan okuyan yeni bir kuralsız ve nihilist ideolojinin temellerini attı.

Çağdaş araştırmalar uzun yıllar Gerşom Şolem'in ustaca yeniden kurguladığı Sabetaycılık tarihinin etkisinde kaleme alınmıştır. Ancak son yıllarda genç kuşak araştırmacılar Şolem'in özellikle de Sabetaycılığın kökenlerini bir iç sorun olarak görmesine ve kökenleri esas olarak 16. yüzyılda Isaac Luria ve takipçilerinin kabalistik fikirlerinin yayılmasında arayan ve dolayısıyla anlamlı bağlantılar kurulabilecek genel Avrupa bağlamından koparan yaklaşımına itiraz etmektedir. Bazıları Luria'nın kabalasının özellikle mesiyanik olmadığını, 17. yüzyılın sonlarında fazla bir yaygınlık göstermediğini ve -her ne kadar Gazzeli Nathan ile Abraham Cardosu'nun kahramanlarının mesiyanik din değiştirmesini meşrulaştırmalarında işe yarasa da- mistik fikirlerin bir halk hareketinin kitlesel histerisini açıklayamaya yetmeyeceğini savunuştur. Bazı yeni tarihçiler Sabetay Sevi'nin Hristiyan dünyasında kabul görmesine, 17. yüzyıl Hristiyanlarının apokaliptik beklentileriyle iç içe giren bağlantılarına ve Sabetaycılıkla konverso mesiyanizm arasındaki açık ve net bağlantılara dikkat çekmektedir. Bu son bağlantıları Sabetaycı lider, eski konverso ve hareketin önde gelen yayıncılarından Abraham Cardoso'nun yazılarında açıkça görmek mümkündür. Cardoso, Sabetay Sevi'nin de bir konverso olduğunu, iki ayrı kimlikle yaşadığını ve her iki dinin unsurlarına dayanan senkretik bir mesiyanik ideoloji inşa ettiğini söylüyordu.[5]

5. Bu konuda eksiksiz bir kaynakça sunamasam da, örneğin aşağıdaki kaynakları sayabilirim. Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah 1626–1676* (Princeton, NJ, 1973); Matt Goldish, *The Sabbatean Prophets* (Cambridge, MA,

18. yüzyılda mürtet mesihle ilgili belleğin giderek soluklaşıp, Polonya'da ünlü Jacob Frank'ın (1726-91) öncülüğünde yeni bir mesiyanik hareketin ortaya çıkmasının ve Sabetaycılığın Osmanlı yörüngesinde gerilemesinin ardından, bu hareketin tarihini ve Sabetaycı ikonoklastların kökünü kurutmak için Avrupa dünyasının her köşesinde başlatılan cadı avını fanatizim ve anti-fanatizim kavramlarına dönerek açıklamak daha uygun olacaktır.[6] Sözde Sabetaycı peygamber Nehemiah Hayon (t. 1650-t. 1730) dönemin başlarında bütün Avrupa'da kalem oynatan birçok haham arasında beklenmedik bir korkuya yol açtığında, Sabetay Sevi'yle ve onun ideolojisiyle olan kişisel bağlantısından çok, Teslisçi formda ifade edilen ilahî özü yani Tanrı'yı tamamen doğuştan sahip olduğu güçleriyle anlamış gibi davrandığı gerekçesiyle tepki görmüştü. Benzer biçimde, 18. yüzyılda diğer büyük Sabetaycılıkla ilişkilendirilen iç hiziplerden Moses Hayyim Luzzato (1707-46) ve Jonathan Eybeschütz (1690-1764) esas olarak açıktan veya üstü kapalı şekilde hahamlığın otoriter yapısına karşı çıkmalarıyla ve taraftarlarıyla birlikte hahamlığın gücünün zayıflamasına neden olmalarıyla endişe kaynağı oluşturuyorlardı. Luzzato'nun kendini peygamber ve ilahî aydınlanmanın elçisi ilan etmesi Hayon'a karşı çıkan aynı hahamları ister istemez şaşkınlığa uğratıyordu.

Haham Jonathan Eybeschütz'ün etrafından oluşan ihtilaf ezeli rakibi, haham Jacob Emden'in (1697-1776) yöneltiği Sabetaycı eğilim suçlamalarından kaynaklanmaktaydı. Bu karmaşık

2004 ); Moshe Idel, "One from a Town, Two From a Clan, the Diff usion of Lurianic Kabbala and Sabbateanism: A Re-evaluation", *Jewish History*, 7 (1993 ), 79 –104 ; Jacob Barnai , *Shabta'ut: Hebetim Hevrati'im* (Kudüs, 2000 ); ve Yehudah Liebes , "Sabbatean Messianism", Yehudah Liebes, ed., *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism* ( Albany, NY, 1993 ), 93–106.

6. Bkz. Michael Heyd, *Be Sober and Reasonable: Science, Medicine and the Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries* (Leiden, 1995).

tartışmanın içinde güçlü kişiliklerin çatışması vardı, mesleki kıskançlıklar vardı, Emden'in fanatizmi ve takıntılı tavırları ve hatta Eybeschütz'ün ve takipçilerinin teolojik eğilimlerinde görülen Hristiyanlıkla bağdaşan unsurlar vardı. Hayon ve Luzzatto örneğinde olduğu gibi, Eybeschütz'le Sabetay Sevi'nin Mesihliği arasındaki bağlantılar da en hafif deyişle önemsizdi. Her üç örnekte de görüldüğü üzere, 18. yüzyılın Sabetaycılığı daha çok bir şifre, fanatikliğe, sapkınlığa ve hahamlık otoritesine karşı itaatsizliğe takılmış elverişli bir yaftaydı.

Sabetaycı peygamberlerin sonuncusu ve en radikali olan Jacob Frank soyunu doğrudan Sabetay Sevi'ye dayandırıyor ve nihilist mesiyanik ihtiraslarını açıkça dile getiriyordu. Fakat burada da sonraki yüzyıla kadar devam eden Frankist tehlike esas olarak hahamlık normlarına ve otoritesine verdikleri zarardan kaynaklanıyordu. Frankizm, Sabetaycılığın önde gelen rabbinik muhalifleri Jacob Sasportas (1610), Moses Hagiz (1671-t. 1750) ve Jacob Emden'in dile getirdikleri başlangıçtaki şüpheleri, yani Sabetaycı fanatizm tehdidinin kendi duruşlarını, dinî liderler olarak meşruiyetlerini ve dinî cemaatlerinin temellerini baltaladığı şeklindeki iddialarını en canlı ve en dramatik şekilde destekliyordu.

Sabetaycılık, anti-Sabetaycılık ve onların Avrupa çapındaki ihtiyatlı haham orduları her şeyden çok kitaplar, temsilciler ve taraftarlarla muhalifler arasındaki muazzam bir iletişim ağı üzerinden gerçek bir erken modern Yahudi kültürünün şekillenmesi üzerinde duruyordu. Sabetaycılığın erken modern Yahudiler arasında yol açtığı diğer bir şey de, Yahudiler arasında gerçek bir ilişki duygusu, ortak tehlikelere karşı sınırları aşacak şekilde birlikte tutum alma bilinci yaratmış olmasıydı. Hatta bu noktada Sabetaycı sapkınların kıtada yol açtıkları endişenin yarattığı ortak bir "ortodoksi" cephesinden bile söz etmek mümkündür.

İronik bir biçimde, hahamların 18. yüzyılın ilk dönemlerinde Nehemiah Hayon'a ve onun sapkın kitabının yayımlanmasına karşı başlattıkları Avrupa çapındaki seferberlik sadece inancın düşmanı olarak görülen birine karşı ortak bir cephe oluşturmakla kalmadı, aynı zamanda ortak bir kültür ve ortak bir kader yarattı. Sabetaycılık muhaliflerinin gözünde, bir hahama veya bir cemaate yönelik bir tehdidin aslında Yahudi inancının ve kurumsal yaşamının bütün dokusuna yönelik bir tehdit olduğu konusunda hiçbir şüphe bırakmadı.

Yahudi cemaatinin Sabetay Sevi'nin sapkınlığına gösterdiği tepkinin aynısını Benedict Spinoza'nın sapkınlığına da gösterdiğine dair fazla bir kanıt yoktur. Ancak Sabetay Sevi ile Benedict Spinoza'ın 17. yüzyılın ikinci yarasında ortaya çıktıkları ortak koşullara ve yarattıkları sonuçlara dikkat çekmek gerekir. Her ikisi de açık bir biçimde konverso deneyimiyle bağlantılıydı; Sabetaycılık da Spinozacılık da Amsterdam'da gelişmişti; ve her ikisi de hahamlık normlarını ve hahamlık otoritesinin meşruiyetini sorgulayan ideolojiler yaratmışlardı. En azından 18. yüzyılın sonlarından önce hahamlık otoritesinin gerileyip çökmesinde aynı ölçüde etkili olmamakla birlikte, sonunda her ikisi de ilginç bir şekilde birbirine yaklaşmıştı. Bu Yahudi kriziyle, Avrupalı tarihçilerin tarif ettiği Avrupa toplumundaki daha geniş çaplı sosyal, siyasal ve iktisadi krizler arasındaki bağlantı da hayli muğlak görünmektedir. Buna rağmen erken modern Avrupa'da yaşayan Yahudilerle Hristiyanlar, özellikle de bunların dinî ve siyasal liderlikleri gerçek bir kriz döneminde kontrol edemedikleri ve durduramadıkları ortak bir yaşam algısını paylaşmaktaydılar.

## İÇ İÇE GEÇEN KİMLİKLER

Erken modern Avrupa'da uluslar üstü bir Yahudi kültürünü oluşturan beşinci ve son unsuru ben "dinî kimliklerin bulanıklaşması" veya "iç içe geçen kimlikler" olarak adlandırıyorum. Bununla Yahudilikle Hristiyanlık arasında (ve bazen de tıpkı Dönmeler, yani Sabetay Sevi'nin izinden giderek İslam'a dönenler örneğinde olduğu gibi Yahudilikle İslam arasında) tekrarlanan küçük bir Yahudi ve hatta Hristiyan grubun açık sınır geçişlerini kastediyorum. Yahudi kimliği dayatılmış bir cemaat iradesinden çok kişisel bir irade sorunu olduğunda; din değiştirme mesiyanik bir yenilenme unsuru olarak savunulduğunda; bazı Hristiyanlar Yahudilikle yoğun bir temasa girerek ruhanî köklerini yeniden ortaya çıkarmaya çalışırken, bazı Yahudiler Hristiyanlara karşı sosyal bir yakınlık duyduğunda ve inançlarının her zamankinden çok yenilendiğini hissettiklerinde, Yahudi-Hristiyan senkretik düşünme ve uygulama ihtimali ciddi şekilde güçlenmekteydi. 18. yüzyılın sonlarından yıllar önce Yahudi ve Hristiyanlar özel ve toplu mekânlarda, entelektüel ortamlarda ve radikal ve manevî hareketler çerçevesinde birbirleriyle karşılaşıyorlardı. Ve bazı bireyler aynı anda her iki inanç cemaatinden de etkilenerek kimlik geliştiriyorlardı. Bu kısımda kısa ve özlü olarak birbiriyle ilişkili dört grubun eş zamanlı görüntülerini açıklayacağım: Konversolar, Sabetaycılar, Hristiyan İbraniciler ve bireysel dönmeler. Bunların her biri ayrı bir grup olmakla birlikte nihai olarak bir araya gelerek yeni bir karmaşıklık, erken modern kültür içinde tam olarak bir mezhepsel bağlılıklar ve dinî kimlikler karmaşası yaratmaktadırlar.

Yahudilerin kendilerini dinî ve kültürel olarak tanımlamakta güçlük çekmesi, ilk kez erken modern Avrupa'da konversoların İtalya, Kuzey Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu'nda

Yahudi hayatına yeniden entegrasyonuyla birlikte akut bir sorun hâline geldi. 17. yüzyılda Yahudiliğe dönmeye çalışan Yeni Hristiyanlar için *rite de passage* yani geçiş ritüelleri ne kolay ne de noksansız uygulanabilecek bir şeydi. Bu kişiler bilinçli veya bilinçsiz olarak üzerlerinden tamamen atamadıkları uzak geçmişlerini, yani hem dinî anlayışlarını hem de etnik bağlılıklarını ele veren tavır ve çağrışımlar sergiliyorlardı. İber Yarımadası'ndan ayrıldıkları halde Yahudi inançlarını açıkça dile getiremeyip Hristiyanlıkla Yahudilik arasında bir yerlerde kalan Yeni Hristiyanlar için kendilerine dair dinî ve etnik algılamaları çok daha karmaşıktı. Bazıları fırsat tanındığı takdirde İspanya ve Portekiz'e dönebilirdi, hatta bu konuda istekliydiler de.

İster Yahudiliğe, ister geriye yani Hristiyan ortodoksiye meyilli olsun, isterse iki kutup arasında gidip gelsin, konversoların yeni Yahudi kimliğinin bir benzeri daha yoktu, çünkü tercihe dayanıyordu, yani kişisel bağımsızlık vardı. Ne Katolik Kilisesi ne Engizisyon ne de hahamlar yukarıdan dayatabilirlerdi bunu. Bir konverso mücadele eder ve açıkça veya gizli biçimde kendini tanımlamayı başarırdı. Geri dönen Yeni Hristiyanlar aynı zamanda kendi cemaat yapılarını yarattılar ve Pisa, Livorno, Amsterdam veya Hamburg'ta yerel otoritelerle benzersiz, çoğu zaman başka yerlerdeki organize Yahudi cemaatlerininkilerden hayli farklı politik düzenlemeler gerçekleştirdiler. Bunlar hayli hareketliydi, çoğu zaman birbiriyle çelişen kültürel bağlılıklarla uzun mesafeli ve çok dilli ticari ilişkiler geliştiriyorlardı. Ama hepsinden önemlisi, bunlar kendi dinî kimliklerini belirleyen ilk Yahudilerdi. Kendi seçtikleri veya reddettikleri farklı inanç ve pratiklerle farklı bileşimler oluşturuyorlar ve hangi tek tanrılı inanca inanıp inanmayacaklarına kendileri karar veriyorlardı. Konversolar bu dinî muğlaklığa hoşgörüyle bakmayan Katolik Engizisyon'un hışmına uğradılar. Bu bireyler yeniden Yahudi cemaatine dönmek

istediklerinde aynı belirsizlik bu kez haham liderleri de rahatsız etti. Konversolar kendilerini Yahudi kabul etmekle birlikte, çoğu kendilerine koptukları Katoliklikteki geleneksel norm ve uygulamalar kadar kötü görünen norm ve uygulamalara adapte olmakta zorlanıyordu. Bu durumda bazıları kökeni ne olursa olsun her türlü dinî ritüel veya öğretiye uzak duruyordu. Bazılarıysa bir etnik veya ırksal kimlik kavramına tutunuyordu. Kendilerine zulmedenlerin kavramlarını kullanan bu insanlar kendilerini "Naçao"nun üyeleri olarak görüyorlardı. Yani hem Aşkenazi dindaşlarından hem de kimliklerini esas olarak veya yalnızca dinde gören Yahudilerden farklıydılar.

Sabetaycılar da karma kimliklerden oluşan kendi yapıları içinde yeni bir tehdit oluşturmaktaydılar. Kendi Yahudi Mesihlerinin otoritesiyle İslam'a (Dönmeler) veya Hristiyanlığa (Frankistler) geçmişlerdi. Dolayısıyla Yahudi mesihçiliği garip bir şekilde kardeş rakip dinleri de içine alabilecek şekilde yeniden yapılandırılmıştı. Mesih sadece hahamların otoritesini alaşağı ederek değil, aynı zamanda Yahudiliği Hristiyanlık ve İslam'la yeniden bütünleşecek şekilde yeniden yapılandırarak dünyayı kurtaracaktı. Yahudi inananların dünyası öteki iki inancın doğrudan şefaati ve dahli olmadan kurtarılamazdı. Dolayısıyla en radikal dışavurumuyla Sabetaycılık geleneksel Yahudi norm ve inançları baştan aşağı yeniden düzenleyip alışılagelmiş dinî ve kültürel sınırların aşılmasını öngörmekteydi.

Abraham Cardoso ile Gazzeli Nathan'ın dinî kimlikleri ve ideolojik ajandaları, tıpkı Dönmelerin lideri Barukyah Russo (ö. 1720) ve Jacob Frank'le takipçileri gibi Hristiyan ve Müslüman unsurların mesiyanik Yahudi düşüncesi ve faaliyetleriyle bütünleşmesi konusunda bolca kanıt sunmaktadır. Sabetay Sevi'nin dönmesine teolojik gerekçeler oluşturup, insanları normatif Yahudilikten uzaklaşmaya, kural tanımazlığa ve hatta nihilizme

davet eden Sabetaycılığın bu lafını esirgemeyen havarileri, yeni inşa ettikleri Yahudi inançlarını Hristiyanlık'tan ve bir ölçüde de İslam'dan aldıkları unsurlarla, sadece Yahudi dinî liderleri değil, Hristiyan ve Müslümanları da rahatsız eden tuhaf formülasyonlarla başarılı bir şekilde karıştırmayı bilmişlerdi.

Hristiyan İbranicilerin de konversolar ve Sabetaycılar gibi sınırları aştıkları ve diğer dinlerle iç içe geçtikleri söylenebilir. Daha önce de gördüğümüz gibi, erken modern Avrupa'da Hristiyan İbraniciliği Yahudi-Hristiyan ilişkilerine yeni bir boyut getirmekteydi. İlk olarak ve her şeyden önce matbaalarda, üniversite sınıflarında ve hatta ulusal basında dramatik denebilecek bir entelektüel patlama yaşandı. Ama aynı zamanda derin bir ruhanî boyutu da vardı: Kendi kimliğinin köklerini arayan bir Hristiyanlık. Hristiyanlar Yahudi ilminin ve ruhaniyatının zenginliklerinden yararlanarak kendi entelektüel ve manevî dünyalarını zenginleştirip canlandırıyordu.

Yeni Hristiyan İbranici bir senkretist miydi? Yahudi metinlerine duyduğu yoğun ilgi Hristiyan bağlılığını zayıflatıyor, onu Yahudi kimliğinin özüne mi yaklaştırıyordu? Bu sorulara basit ve net cevaplar vermek mümkün değildir. Hayatlarını kutsal metinlerin, Yahudi dillerinin, antik Yahudi tarihinin ve edebiyatının incelenmesine ve hatta kimi durumlarda Yahudi adet ve geleneklerinin araştırılmasına adayan alimlerin sadece entelektüel saiklerle hareket ettiğini söylemek zordur. Hatta bazıları Hristiyanların İncil'i İbranicesinden okumasının bir zorunluluk olduğunu savunmaktaydı; bazıları Hristiyanlığın İsa'nın uyguladığı şekliyle özgün, saf ve bozulmamış hâlini araştırıyordu; bazılarıysa Hristiyan manevîyatının kaynaklarını yenilemesini umdukları Yahudi ezoterizm formlarına kafa yormaktaydı; ve bazıları da Yani Ahit'teki kehanetlerin şifrelerinin erken rabbani Yahudi kültür ve edebiyatında bulunduğuna inanıyordu. Yeni kuşak

Hristiyan İbranicilerin bu Yahudiliği öğrenme süreçlerinde daha "Yahudi" olup olmadıkları bir yana, Yahudi kaynaklarıyla aşırı ilgilendikleri için Yahudilere ve Yahudiliğe ister istemez sempati duydukları gerekçesiyle çoğu zaman Yahudi yanlısı olarak görüldükleri de aşikârdır.

Bu noktada kelimenin tam anlamıyla "sınırları aşarak" Yahudilikten Hristiyanlığa geçen çok daha karmaşık bir grup daha vardı. Bunlar vaftiz olup bazen gizlice ve bazen aleni biçimde Protestan veya Katolik Hristiyan inancına geçen Yahudilerdi. Avrupa'nın diğer yerlerinde küçük sayılarda olsa bile Almanya'da din değiştiren çok sayıda Yahudinin bulunduğunu biliyoruz. Katoliklikten ayrılarak yeni bir Yahudi kimliğine geçen konversolardan farklı olarak, bireysel dönmelerde genelde tersine, yani Yahudilikten Hristiyanlığa geçiş söz konusuydu. Bazen ekonomik, bazen sosyal, bazen dinî gerekçelerle ve bazen de salt agresif misyonerlerin kurbanı olarak Yahudilikten Hristiyanlığa geçenleri çoğu zaman belirsiz bir gelecek bekliyordu. Zira yeni inancın nasıl bir ekonomik fayda, sosyal kabul veya dinî itibar kazandıracağı çoğu zaman meçhuldü. Entelektüel birikimi olanlar için en emin yol Yahudilikle bağlantılı konularda sözüm ona uzman olmak, Yahudiliğin yanlışlığı ve Hristiyan inancın doğruluğu konusunda canlı bir kanıt oluşturmaktı. Dönme, İbranice öğretmenliği ve Yahudi metinleri için bir otorite rolü üstlenirken çoğu zaman kendini, Yahudilik hakkında eksiksiz bilgi edinerek benzer bir rol oynamayı amaçlayan Hristiyan İbraniciyle belirsiz ve rahatsız edici bir ilişki içinde buluyordu.

Bu dört grubun tarihi hâlâ boşluklarla doludur. Gerek ikna yoluyla gerekse ekonomik saiklerle din değiştiren konversolar hakkında elimizde engizisyon kayıtları bulunmaktadır. Erken modern Almanya'da, Büyük Britanya'da ve diğer yerlerde Yahudilerin radikal Hristiyan gruplarla işbirliği yaptığına dair nadir

bulgular bulunsa da, kimliklerini muğlak bir şekilde gizledikle-rine dair bol miktarda kanıt mevcuttur. Hristiyan İbranicilerin karmaşık yazılarından, özellikle de kendi Hristiyan kimliklerini yeniden inşa ederken ezoterik Yahudi kavramlar geliştiren kaba-listlerden çok daha fazla şey öğrenmek mümkündür. Erken mo-dern Yahudi kültürünün en önemli özelliği, bütün bu gruplarda görülen işte bu kaypak ve muğlak dinî aidiyet durumu ve sürekli değişen kombinasyon ve işbirlikleridir. Bu yeni dinî ve kültürel kimlik ifade biçimleri bir yandan Yahudi ve Hristiyan cemaat-lerin zayıf ve kırılgan yapısını, diğer yandan istikrarsız bir top-lumsal ve siyasal iklimde her iki inancın mensupları arasındaki manevî anlam arayışını yansıtmaktadır.

## SON MÜLAHAZALAR

Burada da yine erken modern dönemi Yahudi kültür tarihi açı-sından anlamlı bir kronolojik birim olarak tanımlamamıza izin veren beş unsur önümüze çıkmaktadır. Bu faktörler dünya ça-pındaki Yahudi topluluğu için yerel ve bölgesel sınırları aşan gerçek bir bilinçli aidiyet yaratılmasında önemli rol oynamıştır. Hareketlilik sayesinde Yahudiler diğer topraklardaki ve kültürel ortamlardaki Yahudilerden yoğun bir şekilde haberdar olmuştur. Doğu ve orta Avrupa'daki gibi giderek büyüyen bölgeleri yöneten karmaşık cemaat örgütlenmeleri doğal olarak Avrupa'yla onun ötesindeki dindaşlarla sürekli temas ve ilişkiler kurmayı kolay-laştırmıştır. Baskı makineleri kültürel engelleri yıkmış, en ücra ve tecrit olmuş bölgelerdeki Yahudilerin bile ufuklarını genişletmiş-tir. Sabetaycılar uçsuz bucaksız bölgelerde karmaşık temsilci ve takipçi ağları oluşturmuşlardır. Bunların Ortadoğu'dan Batı'nın en ücra köşelerine kadar uzanan bir hareket örgütleme kampan-

yaları, politik ve kültürel sınırları aşan "sapkınlar"a karşı ortak bir dava yürüten hahamları ve cemaat yetkililerini güçlü muhalif yapılar oluşturmaya itmiştir. Konversoların, Sabetaycıların, Hristiyan İbranicilerin ve tek tek dönmelerin karışık kimlikleri, sayıları ve yaşam biçimleri ne olursa olsun, cemaat normlarının koruyucuları ve geleneksel uygulama ve inançların savunucuları için evrensel bir tehdit oluşturmuştur. Bu topluluklar bütün bir Yahudi cemaatinin temellerini tehdit ediyor, bu cemaatlerin liderlerini bir dinî ötekinden ayıran kadim sınırları sarsan yeni bir gerçeklikle baş etmeye zorluyordu.

Sonuç olarak, bu bölümde belirtilen işaretler erken modern dönemde yaşayan Yahudiler açısından hem farklı bir çağa ve kültürel deneyime hem de birbirine ortak değerlerle, ortak koşullarla ve varlığına yönelmiş ortak tehditlerle bağlı olan çok büyük bir topluluğun varlığına işaret etmektedir. Bu ortak deneyimler Yahudi alt kültürleri arasındaki kültürel, sosyal ve siyasal bir çeşitlilik ortamında oluşmuştu. Erken modern Yahudi kendini farklı dillerde, geleneklerde, siyasal yapılarda ve ritüellerde gösteren derin yerel ve bölgesel farklılıklara dayanmaktaydı. Ancak bu yerel gelenek ve uygulamalardaki çeşitlilik içinde bir bağlantılılık duygusu oluşmuştu. Yahudiler Polonyalı, Alman, Osmanlı, Sefarad ve İtalyan topluluklarının mensupları olmakla birlikte, aynı zamanda diğer yerlerdeki Yahudilerle temas hâlindeydiler ve birbirleriyle olan bağlarının bilincindeydiler. Sabetaycı sapkınlığın yol açtığı huzursuzluğa benzer kriz ve sıkıntı zamanlarında bu duygu özellikle güçlenmekteydi.

Bu işaretleri zaman ve mekân içinde ayrıntılı bir incelemeye tabi tutarak erken modern dönem Avrupa'sındaki -tamamen kıtadaki Yahudi cemaatlerine özgü olan ve aynı anda diğer Avrupa halklarıyla paylaşılan- Yahudi kültürel deneyiminin eşsiz yapısını daha iyi anlamak mümkündür. Son olarak, bir erken

modern Yahudi kültürü anlatımıyla Yahudilerin modern çağını, kendisinden önceki dönemle olan sürekliliklerini ve kesintilerini de daha iyi anlamak mümkündür. En azından, modern Yahudi deneyimi tarihçileri kendi dönemlerini hemen öncesindeki çağdan bağımsız olarak incelemek zorunda kalmayacaktır. Erken modern Yahudi kültürü araştırmaları modernitenin sonuçlarının değerlendirilmesi için paha biçilmez bir bağlam ve perspektif sunmaktadır.

## KONU HAKKINDA TAVSİYE EDİLEN ESERLER


Bonfil, Robert. *Jewish Life in Renaissance Italy* (Berkeley, 1994).

Bregoli, Francesca ve David Ruderman, ed., *Connecting Histories: Jews and their Others in Early Modern Europe* (Philadelphia, 2019).

Carlebach, Elisheva. *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies* (New York, 1990 ).

Cohen, Richard, Natalie Dohrmann, Adam Shear ve Elhanan Reiner, ed., *Jewish Culture in Early Modern Europe: Essays in Honor of David B. Ruderman* (Pittsburgh, 2014).

Coudert, Allison ve Jeff rey Shoulson, ed. *Hebraica Veritas? Christian Hebraists, Jews, and the Study of Judaism in Early Modern Europe* (Philadelphia, 2004 ).

Feiner, Shmuel ve David Ruderman, ed. "Early Modern Culture and Haskalah: Reconsidering the Borderlines of Modern Jewish History". Özel sayı, *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts,* 6 (2007 ).

Goldish, Matt ve Richard Popkin, ed. *Jewish Messianism in the Early Modern World* (Dordrecht, 2001 ).

Hundert, Gershon. *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: A Genealogy of Modernity* ( Berkeley ve Los Angeles, 2004 ).

Israel, Jonathan . *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550–1750* ( Londra ve Portland, OR, 1998).

Kaplan, Yosef. *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe* (Leiden, 2000 ).

Maciejko, Pawel. *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement: 1755–1816* (Philadelphia, 2011 ).

Rapoport-Albert, Ada. *Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi 1666–*

*1816* (Oxford, 2011 ).

Raz-Krakotzkin, Amnon . *The Censor, the Editor, and the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century* (Philadelphia, 2007).

Rosman, Moshe. "Innovative Tradition: Jewish Culture in the Polish Commonwealth", David Biale, ed. *Cultures of the Jews* (New York, 2002 ), 519-570 .

Ruderman, David. *Early Modern Jewry: A New Cultural History* (Princeton, NJ, 2010).

Ruderman, David. "The Italian Renaissance and Jewish Thought", Albert Rabil, Jr ., ed. *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy* (3 cilt; Philadelphia, 1987 ), I: 382–433.

Ruderman, David. *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe* (New Haven, 1995; Detroit, 2001).

Sutcliffe, Adam ve Jonathan Karp, ed., *The Cambridge History of Judaism,* cilt. VII: 1500– 1815 (Cambridge, 2017).

Yerushalmi, Yosef H. *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso, a Study in Seventeenth Century Marranism and Jewish Apologetics* (New York, 1971).

# 6. BÖLÜM

## AVRUPA'DA İSLAM VE MÜSLÜMANLAR

TIJANA KRSTIC*

* Orta Avrupa Üniversitesi (Budapeşte) Ortaçağ Çalışmaları Bölümü'nde doçenttir. Araştırma ve yayınları, erken modern Osmanlı ve Akdeniz tarihi bağlamında dinî polemikler, İslam'a dönüş, çeviri ve göç konularına odaklanmıştır. *Contested Conversions to Islam Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire* (Stanford, CA, 2011) kitabının yazarıdır. Şu anda, on altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki Osmanlı dinî siyasetini erken modern dönemdeki mezhep, cemaat ve devlet kurma projeleri çerçevesinde inceleyen bir proje üzerinde çalışmaktadır.

# GÖZLER ÖNÜNDE GÖRÜNMEZ OLMAK? ERKEN MODERN AVRUPA TARİHYAZIMINDA MÜSLÜMANLAR*

Erken modern dönem Avrupa'sında İslam ve Müslümanlarla ilgili araştırmalar son yıllara kadar Müslümanların fiilî varlıklarından çok, neredeyse, yalnızca onların Avrupa'daki dinî, ilmî ve siyasi söylemlerdeki yansımalarını konu etmiştir. Bunun nedeni son İber Müslümanlarının zorla Hristiyanlaştırıldığı 1526'dan sonra Batı Avrupa'da hiçbir Müslüman topluluk kalmadığı şeklindeki yaygın kabuldür.[1] Geleneksel tarihyazımı bu tarihten sonra Müslümanların sadece Balkanlar'da bulunduğunu, onların da Avrupa'ya 14. yüzyıldan itibaren Osmanlılarla birlikte yeniden girdiğini söylemektedir.[2] Ayrıca İber ve Balkan yarımadalarını ayıran uçsuz bucaksız Avrupa topraklarında İslam ve Müslümanlar uzaktaki ürkütücü "öteki"nden başka bir şey değildi. Bu anlatının 14. yüzyıldan beri Lehistan-Litvanya Birliği'nde yaşayan ve artık ülkenin ayrılmaz bir parçası olan Müslüman Tatar topluluğu görmezden gelmesi, Avrupa'nın nasıl tarif edilmesi gerektiğiyle ve Müslümanlarla yaşadıkları deneyimlerin nasıl anlatılacağı ve nasıl bir tarihsel bağlama oturtulacağıyla ilgili tartışmaları gündeme getirmektedir.

Ancak son yıllarda erken modern (özellikle batı) Avrupa topraklarındaki Müslüman grup ve bireyleri görmezden gelen anlayışı düzelten ve bu grupların coğrafî ve bağlamsal dağılı-

---

* Yazar bu bölümün yazılmasında ve gözden geçirilmesinde değerli desteklerini esirgemeyen E. Nathalie Rothman, Tolga Esmer ve Jan Loop'a teşekkürü borç bilir.

1. Olivia Remie Constable, "Muslims in Medieval Europe", C. Lansing and E. D. English, ed., *A Companion to the Medieval World* (Chichester, 2009), 329.

2. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. cilt 2, böl 23.

mındaki eşitsizliklere dikkat çeken hayli farklı bir resim ortaya çıkmaya başlamıştır. Avrupa evlerinde, şehirlerinde ve eyaletlerinde insanların karşısına köle, tüccar, seyyah, diplomat ve alimler olarak çıkan Müslümanların sadece gündelik yaşamlarına odaklandığı için "önemsiz" diye nitelendirilen bu tarih daha önceleri birkaç nedenden dolayı tarihçilerin radarından kaçmıştır.[3] En önemli neden bu tür bir araştırma için gereken kaynakların dağınıklığıdır. Zira erken modern Avrupa hükümdarlıklarının (tamamında değilse bile) büyük çoğunluğunda (köleleştirilmişlere değil) özgür Müslümanlara dair açıkça tanımlanmış bir yasal çerçeve yoktu. Buralarda yaşayan Müslümanlarla ilgili resmî bir çerçevenin olmaması (oysa zımni ve gayriresmi bir çerçeve vardı), Avrupa'da göze çarpmadan yaşadıkları veya geçici ikamet ettikleri ve dolayısıyla fazla görünmedikleri anlamına gelmektedir.

Avrupa'daki Müslüman varlığı konusuyla ilgili araştırmaları karmaşıklaştıran diğer bir önemli faktör de kimlerin, nasıl ve kimler tarafından Müslüman kabul edildiği sorunudur. Zabıta, vaftiz, noter ve tüccar kayıtlarından köle listelerine ve saray fermanlarına kadar, tarihçilerin bu amaçla kullandığı kaynaklar farklı coğrafî, etnik, ırksal, bölgesel ve dinî kategorileri tanımlarken farklı etiketler kullanmaktadır. Örneğin İtalyanlar genel olarak bütün Müslümanlar için "Turco" terimini kullanmaktaydı. Ama terim aynı zamanda dar anlamda sadece Osmanlı Türkleri için de kullanılmaktaydı. Veya Arapça konuşan Müslümanları tanımlarken "Turca Arabo" gibi terimlere başvurulmaktaydı. Böyle bir Müslüman Kuzey Afrika'dan geliyorsa, ona "Moro" diye hitap edilmek-

3. Konuyla ilgili önemli eserlerden oluşan ve bu makalenin de yararlandığı bir külliyat için bkz. Jocelyne Dakhlia and Bernard Vincent, eds., *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe* (Paris, 2011), I. *Une integration invisible;* Jocelyne Dakhlia *and Wolfgang Kaiser, eds., Les musulmans dans l'histoire de l'Europe* (Paris, 2013), *II. Passages et contacts en Mediterranee.*

teydi. Ama aynı terim ırk çağrışımları da taşımakta ve koyu ten rengini ima etmekteydi. "Levanten" gibi diğer etiketler kastedilen bireyin Müslüman mı yoksa Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan bir gayrimüslim mi olduğunu tespit etmeyi zorlaştırmaktaydı. Bütün bu kategoriler farklı Avrupa kurumlarının "Doğu" ile özdeşleştirilen dinî, hukuki, coğrafî ve nihayet medeni formların çeşitliliğine bir karşılık bulma çabalarını yansıtmaktaydı. Bu çabalar nihayetinde hem Avrupa'nın kendilik anlayışını hem de İslam ve Müslümanlarla ilişkilerini belirleyecekti.[4]

Ancak Avrupa'daki Müslüman köle, tüccar, seyyah ve diplomatların varlığının görmezden gelinmesinin en belirleyici nedeni, Avrupa'da köleliğin tarihini araştırmaya yönelik isteksizliği Müslümanların Avrupa'yla ticaret yapmaya, diplomatik ilişkiye girmeye ve buralara seyahat etmeye ilgi duymadığı mitiyle birleştiren tarihçilik önyargılarıydı. Bu mitlerin üstesinden gelip Müslümanları Avrupa tarihiyle bütünleştirme girişimleri özellikle 11 Eylül 2001'den itibaren "uygarlıklar çatışması"nın ötesinde, yeni kültürel ve dinî etkileşim modellerinin test edilmesinde bir tür laboratuvara dönüşen disiplinler arası erken modern Akdeniz araştırmalarında yoğunlaşmıştır. Bu yeni tarihyazımı fidye esareti, enformasyon toplama, çeviri, din değiştirme, vs. gibi uluslar üstü (ve imparatorluklar ve cemaatler üstü) tarih metodolojisi açısından merkezi önemdeki konulara odaklanmıştır.[5]

Erken modern Avrupa'da Müslümanlar ve İslam'ı ele alan bu yazı bu son araştırmalara dayanmakta, ama aynı zamanda bu tarihin en "bütünleşmeci" tarihyazımında bile devam ettirdiği Batı'yla (İber ve aynı zamanda İtalya ve Fransa) güneydoğu/orta Avrupa

4. Bu süreç için bkz. E. Natalie Rothman, *Brokering Empire—Trans-Imperial Subjects between Venice and Istanbul* (Ithaca, 2012).

5. Bu konudaki literatüre bölüm içinde yer verilecektir.

(Osmanlı) bağlamları arasındaki ikiliğin üstesinden gelmeye çalışmaktadır. Müslümanların bu bağlamlarda birbirinden hayli farklı güç denklemleriyle karşılaştığı – birinci bağlamda zulme uğradığı, köleleştirildiği veya "yer altında" dinî azınlık olarak yaşadığı, ikincisindeyse hakim güç olduğu doğrudur. Ancak bu bölüm bu asimetriyi bir fay hattı olarak görmek yerine, erken modern Avrupa'daki Müslümanların tarihi açısından zorunlu bir özellik ve itici bir güç olarak ele alacaktır. Özellikle inanç inşası çağında erken modern Hristiyan Avrupa'yla sınırdaş olan erken modern İslamileşmiş[6] devletler arasındaki dinî farklılıkların yönetiminden kaynaklanan başka bir asimetri de bu yazı açısından kritik önemdedir. Bölüm bu asimetrileri erken modern Hristiyan ve İslamileşmiş devletler, özellikle de Habsburg ve Osmanlı İmparatorlukları arasındaki geniş jeopolitik güç dengesi çerçevesinde ele alacak; ve bu geniş politik (a)simetrilerin erken modern Avrupa'daki Müslüman köleler, tüccarlar, diplomatlar, seyyahlar ve alimlerin deneyimlerini ve onlar için yaratılan hukuki çerçeveleri nasıl etkilediğini inceleyecektir.

## MÜSLÜMAN OLMAYA KARŞI MÜSLÜMAN KALMAK: 14. VE 15. YÜZYILLARDA İBER VE BALKAN YARIMADALARINDAKİ MÜSLÜMAN TOPLULUKLAR

Ortaçağ İber'sıyla ortaçağ Anadolu'su arasındaki benzerlikler genellikle -son yıllarda bir arada yaşayan topluluklar arasındaki güç konfigürasyonları olarak yeniden tarif edilmekle beraber, din-

6. "İslamileşmiş" sıfatını Marshal Hodgson'ın kullandığı anlamda, yani Müslüman hükümdarlar tarafından yönetilen ama dinî uygulama ve politik kültüre katılım açısından sadece İslam ve Müslümanlarla sınırlı olmayan yapılar için kullanıyorum. Hodgson'ın tanımı için bkz. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago, 1974), Cilt I, 59.

lerin bir arada yaşamasını anlatan romantize edilmiş bir terim olan- *convivencia* (birlikte yaşama) başlığı altında dile getirilmektedir. Zaten daha sistematik ve daha doğru bir şekilde tarihselleştirilmiş karşılaştırmalar neredeyse yok gibidir.[7] Bununla birlikte iki bağlam ve bunların Kuzey Afrika ile Güneydoğu Avrupa'daki uzantıları üzerine yapılacak bir karşılaştırma geç ortaçağ/erken modern Avrupa'daki Müslüman toplulukların karşı karşıya olduğu (a)simetrik tehditlere ilginç bir ışık tutacaktır.

Müslümanların hâkimiyeti altındaki El-Endülüs 14. yüzyılın ortalarında küçülerek yoğun nüfuslu Gırnata Nasıri Krallığı'na dönüşürken, birçok Müslüman ibadet özgürlükleri ve hukuki bağımsızlıkları kral tarafından güvence altına alınmış, vergi ödeyen tebaa (bunlara *mudéjars* [müdeccen -ç.] deniyordu) olarak Leon, Kastilya ve Aragon Hristiyan Krallıklarında yaşamaya devam etmişti. Tarihçilerin tahminlerine göre 14. yüzyılın ilk yarısında İber Yarımadası'nda nüfusun tahminen altıda biri (yani yaklaşık bir milyon kişi) Müslümandı.[8] Kastilya Kralı X. Alfonso'nun (ö. 1284) *Siete Partidas*'ı gibi ancak 14. yüzyılın sonlarında tam olarak uygulanabilmiş Hristiyan yasalar, "Moroların iyi bir dine inanmamakla beraber, Hristiyanların arasında yaşadıkları müddetçe mülklerinin çalınamayacağına veya zorla ellerinden alınamayacağına" hükmediyordu.[9] Bu düzenleme genel bir yasal çerçeve olarak daha önce Endülüslü hükümdarların, hâkimiyetleri altındaki Yahudi ve Hristiyanlara uyguladıkları *zimmî* antlaşmasının bire bir aynısıydı. Çoğu Hristiyan şehrinde Müslüman cemaat *moreria* adı verilen mahallelere yerleştirilmişti. Ama

7. Bu konuda istisnai bir çalışma, A. C. S. Peacock, Bruno de Nicola ve Sara Nur Yildiz, "Introduction", A. C. S. Peacock, B. de Nicola ve S. N. Yildiz, ed., *Islam and Christianity in Medieval Anatolia* (Farnham, 2015), 1–22

8. L. P. Harvey, *Islamic Spain, 1250–1500* (Chicago, 1990), 7.

9. Constable, "Muslims", 328.

Müslümanların büyük çoğunluğu değilse bile birçoğu kırsal bölgelerde yaşıyor ve tarım işlerinde çalışıyordu. Şehirli Yahudi cemaati gibi Müslümanlar da yalnızca kralın değil, aynı zamanda mülklerinde çalıştıkları soyluların himayesi altındaydılar. Ama bu şiddete uğramadıkları anlamına gelmiyordu. Aksine, son araştırmalar geç ortaçağ İber'sında periyodik şiddetin *convivencia*'nın ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir.[10]

*Müdeccenler* gerek diğer Müslümanlar (özellikle de Gırnata ve Kuzey Afrika'dakiler) ve gerekse Hristiyanlar karşısında cemaat kimliklerini korumaya çalışırken farklı tehditlerle karşı karşıya kalıyorlardı. En büyük ve en uyumlu Müslüman topluluk Aragon Krallığı'nda ve özellikle de Valencia'da yaşamaktaydı. Bu toprakların nispeten geç bir tarihte fethedilmesi ve Gırnata'ya yakınlığı nedeniyle İslam'la bağlantılarını daha rahat koruyabiliyorlardı. Kastilya Krallığı'nda yaşayan ve Hristiyanların çoğunlukta olduğu yerlerde küçük cemaatler hâlinde barınan Müslümanlar asimilasyona daha açıktı. Gırnatalı ve Kuzey Afrikalı fakihlerin en önemli tartışmalarından biri, Müslümanların Hristiyan hâkimiyeti altında yaşamasının İslam hukuku açısından doğru olup olmadığı ve Müslüman topraklara göç etmelerinin gerekip gerekmediğiydi. Olaya daha pragmatik ve ılımlı bakanlar Müslümanların kâfirlerin topraklarında yaşamaya devam etmesini doğru bulurken, bazıları da *müdeccenleri* neredeyse kâfir olarak görüp açıkça lanetliyordu. *Müdeccen fakihler* - yani İslami eğitim almış olup normatif İslam'ın mesaj ve ilkelerini cemaatin içinde bulunduğu koşullara göre yorumlayan alimler- bu koşullarda özel bir önem kazanmaktaydı. Birçok olayda Kuzey Afrikalı meslektaşları tarafından yanlış bilgi yaymak ve cehaletle suçlanıyorlar, arka

10. David Nirenberg, *Communities of Violence—Persecution of Minorities in the Middle Ages* (Princeton, 1996).

planda durdukları için cemaate liderlik etmeyi hak etmedikleri savunuluyordu. Oysa *müdeccen fakihler* İber Müslümanlarıyla İslami eğitim merkezleri (özellikle Maliki fıkıh okuluyla) ve otorite arasında çok önemli bir bağlantı oluşturuyorlardı.[11]

Kastilya Krallığı'nda yaşayan İsa Gidelli bu *fakih*lerden biriydi. Bulunduğu yerde küçük bir azınlık oluşturan *müdeccen* cemaatin karşı karşıya olduğu yerel koşullar ve ilim müzakeresi üzerine eserler kaleme almıştı. İsa, İstanbul'un 1453'te Osmanlı tarafından fethedilmesinden sonra İslam sorununu barışçı tartışmalar ve din değişimi vasıtasıyla çözmeye çalışan Hristiyan ilahiyatçı Juan de Segovia'nın talimatıyla Kur'an'ı 1455/56'da İspanyolca/Latinceye çevirdi. İsa yaptığı çevirinin yaratacağı tartışmaları bildiği halde Kur'an'ın mesajını onu duymak isteyen herkese iletmenin kutsal bir görev olduğuna inanıyordu. 1462'de ayrıca artık Arapça konuşmayı unutmaya başlayan Kastilyalı Müdeccenler için İslam inancının temellerinin anlatıldığı *Brevario Sunni* adlı Latince bir ilmihal kaleme aldı. İsa tasavvuftan ve kıyametin yaklaştığıyla ilgili kehanetlerden çok etkilenmişti. Bu kehanetlerden bazıları İstanbul'un Osmanlılar tarafından fethiyle ilgiliydi.[12] Çeviriler, tasavvuf etkisi, yoğun tartışma ortamı ve İsa Gidelli'nin eserlerindeki belirgin eskatolojik çerçeve ile günümüze ulaşan diğer *müdeccen* metinleri, İslami söylemin yapısı ve erken Osmanlı Anadolu ve Rumeli'sindeki (Osmanlılar Güneydoğu Avrupa'daki Osmanlı topraklarına bu adı veriyordu) Müslümanların karşılaştıkları koşullar konusunda önemli karşılaştırma noktaları sunmaktadır.

Osmanlı emiri Orhan'la oğlu Süleyman'a bağlı askerler ilk kez 1350'lerin başlarında Çanakkale Boğazı'nı geçerek Rumeli'ye

---

11. Kathryn Miller, *Guardians of Islam* (New York, 2008).

12. Gerard V. A. Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yca of Segovia (fl. 1450),His Antecedents and Successors* (Leiden, Boston, 1994), 69–150.

ayak bastı. Osmanlı kuvvetleri bu arada 1326'da Bursa (burası Osmanlı'nın ilk başkenti oldu) ve 1331'de Bizans Bitinya'sındaki İznik gibi önemli şehirleri ele geçirip bölgedeki diğer denizci Türk emirliklerini gölgede bırakarak, Bizans, Ceneviz ve Venediklilerle beraber Doğu Akdeniz'de önemli bir oyuncu hâline geldi. Osmanlılar Rumeli'ye davet üzerine ayak basmışlardı: Bizans 1340'lı yıllarda iç savaşa tutuşmuş, taraflardan biri olan İmparator İoannis Kantakuzenos, Orhan Bey'le 1346'da ittifak yapmış ve kızı Teodora'yı onunla evlendirmişti. "Latinlerin" ihtiraslarının ve isyancı Bizans ve Osmanlı şehzadelerinin önünü kesmeyi amaçlayan Bizans-Osmanlı ittifakı 1440'lara kadar devam etti.[13] Timur'un (yani [Avrupalıların aksak Timur anlamında seslendiği] Timurlenk'in) Ankara Savaşı'nda Osmanlı kuvvetlerini yenilgiye uğratmasının ardından 1402 ile 1413 yılları arasında Sultan I. Bayezid'in oğulları arasında yaşanan iç mücadeleler gibi bazı ciddi sorunlara rağmen, Osmanlılar Bizans, Arnavutluk, Sırp ve Bulgar soylularının politik hesaplarını bozarak ve çeşitli savaşlarla savunmalarını aşıp, 1396'da Niğbolu'da ve 1443/4'te Varna'da haçlı ordularını bozguna uğratarak Balkanlar'da kontrolu tamamen ele geçirdi.

Rumeli'deki Osmanlı fetihleri bölgede dinî ve kültürel İslamlaşma süreci başlattı. Müslüman bir dinî yardım kuruluşu olan *vakıflar* aracılığıyla yeni cami külliyeleri, imarethaneler, Sufi *tekkeleri*, köprüler, çarşılar ve kervansaraylar yapıldı ve Osmanlı hâkimiyetinin açık bir göstergesi olan yollar inşa edildi. Osmanlılar İslam hukuk geleneği çerçevesinde *zimmî*lerin statülerini güçlendirip, kendiliklerinden teslim olan ve cizyelerini düzenli ödeyen şehir ve bölgelerdeki Hristiyan ve Yahudilerin haklarını

13. Nevra Necipoğlu, *Byzantium between the Ottomans and the Latins* (New York, 2009); Cemal Kafadar, *Between Two Worlds* (Berkeley, Los Angeles, 1995).

güvence altına aldı (ve ibadet özgürlüğü tanıdı). Direnenler köleleştirildi ve mallarına el kondu. Ancak erken Osmanlı döneminde bu olgunun boyutları yeterince araştırılmış değildir.

Osmanlı fethi aynı zamanda yerel nüfusun İslam'a ihtidasını ve farklı Müslüman nüfusların Rumeli'ye yerleşme sürecini de hızlandırdı. Bu gruplar ya gönüllü olarak ya da Osmanlı'daki zorla yerleştirme (*sürgün*) uygulamasıyla buralara taşındı. Bu uygulama daha çok Anadolu'daki (Yörükler olarak bilinen göçebe nüfus gibi) itaatsiz siyasi ve dinî unsurları hedef alıyordu. Osmanlı Rumeli'sinde yerli mühtedilerle sonradan gelen Anadolu Müslümanlarının oranları bölgeden bölgeye farklılıklar gösteriyordu. Bu döneme ait demografik rakamlar hayli tartışmalı olmakla birlikte, ihtida oranının 16. yüzyıldan önce düşük olduğu ve Osmanlı Rumeli'sindeki nüfusun en fazla yüzde 2,5'nin Müslümanlığa geçtiği anlaşılmaktadır.[14] 15. yüzyıl İslam'a dönmeden çok Rumeli halklarının, özellikle de eski Balkan ve Bizans aristokrasisiyle onların beraberindekilerin Osmanlı siyasal davasına dönmesine tanıklık etmişti. Bölgedeki Osmanlı orduları çoğunlukla yerli Hristiyan *akıncılar*dan oluşmaktaydı. Rumeli'deki bazı erken dönem Osmanlı *tımar* sahipleri de -çoğu soylu ailelerden gelen veya eli silah tutan- Hristiyanlardandı. Ancak Osmanlı insan gücü sıkıntısına çözüm olarak, 14. yüzyılın sonlarından itibaren *devşirme* sistemine geçti. Bu çerçevede kırsal kesimdeki Hristiyan tebaanın çocukları düzenli olarak toplanıyordu. Bu çocuklar İslam'a ihtida ettirilerek -yetenek ve zekâlarına göre- ya Yeniçeri -elit piyade kuvveti- olarak ya da İmparatorluğun yönetim kademelerinde görevlendirilmek üzere yetiştiriliyordu.[15] Devletin uyguladığı, belgelenmiş tek zorla din değiştirtme biçimi olan bu uygulama tarihçiler arasında çok

14. Anton Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans* (Leiden, Boston, 2004), 40.
15. Heath Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State* (New York, 2003).

dikkat çekmiş olup, Güneydoğu Avrupa'daki Osmanlı hâkimiyetine bakışı etkilemeye devam etmektedir. Ancak Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çok çeşitli din değiştirme süreçleri göz önünde bulundurulduğunda *devşirmeler* ideolojik ve pratik açıdan çok önemli olmakla birlikte küçük bir azınlık oluşturmaktadır.

Müslümanlar İber Yarımadası'ndan farklı olarak Balkanlar'da taarruz hâlinde olmakla birlikte, burada da Hristiyan bir çoğunluk içinde azınlık durumundaydılar. Dahası, önemli İslami ilim merkezleri; Şam, Kahire ve Orta Asya gibi çok uzak yerlerdeydi. İlk Osmanlı dinî eğitim müessesesi (medrese) 1331 gibi erken bir tarihte İznik'te kurulmakla birlikte, Osmanlı yüksek öğretim kurumları ancak 16. yüzyılda önem kazandı. Müslüman cemaat arasında "cehaletle" mücadele mecburiyetine yapılan atıflar ve "sahte" vaizlere yönelik sert suçlamalar bu dönemden itibaren İslami mesajı taşıyan Osmanlı alimlerinin kaleme aldıkları eserlerinin önsözlerin ayrılmaz bir parçası hâline gelmişti. Bu çerçevede üretilen ilmihal niteliğindeki birçok metin Arapça ve Farsça çevirilerdi. Türkçe konuşan göçebelerle Rumeli'nin Slavca, Arnavutça ve Rumca konuşan Hristiyan nüfusları bu dilleri anlamıyorlardı. Bu kitapların yazarları/editörleri/derleyicileri şeriat eğitimlerinin ve Hanefi fıkhını benimsemelerinin yanında, çoğu zaman tasavvufun kavramsal dilinden ve 13. yüzyılda Selçuklu Anadolu'suna göç eden Endülüslü mutasavvıf İbn-i Arabi'nin (ö. 1240) eserlerinden etkileniyorlardı. Dahası, tıpkı İberli dindaşları gibi erken Osmanlı devletindeki Müslümanlar da "kâfirlik"le aynı cephe hattında yaşadıklarını düşünüyorlardı. Bu da onların kendi politik ve manevî gerçekliklerini erken Osmanlı tarihsel ve dinî anlatımlarında açık bir şekilde görülen polemik ve eskatolojik çerçeve içinde görmelerine neden oluyordu.[16]

---

**16.** Tijana Krstić, *Contested Conversions to Islam* (Palo Alto, CA, 2011), 26–50.

## DİN DEĞİŞTİRME ÇAĞINDA AVRUPA'DA İSLAM VE MÜSLÜMANLAR VE 16. VE 17. YÜZYILLARDA İMPARATORLUKLAR ARASI REKABET

Gerek İber gerekse Osmanlı bağlamında 15. yüzyılın sonlarıyla 16. yüzyılın başları, evrensel bir imparatorluk, yani dünyanın tek bir hükümdar, tek bir yasa ve tek bir din bayrağı altında birleşmesi fikrini merkeze alan yeni bir siyasi hayal gücünün ortaya çıkmasına sahne olmuştur. 16. yüzyılla 17. yüzyılın başlarında Avrupa'da yeni Müslüman cemaatlerin ortaya çıkışı ve eskilerin kayboluşu, evrensel imparatorluk mücadelesi veren iki rakibin yani Habsburg kayzeri ile Osmanlı sultanının dinî ve siyasi hedefleriyle yakından bağlantılıydı. Diğer bir neden de Protestan Reformasyon'un sonrasındaki yeni dinî-politik gerçekliklerdi. Habsburg İmparatoru V. Karl (1516-56'da İspanya Kralı, 1519-56'da Kutsal Roma İmparatoru) ve oğlu II. Philip'e (1556-98 yılları arasında İspanya Kralı) göre Osmanlılarla mücadele etmek demek, 'Müslüman deccalı' bozguna uğratmayı hedefleyen ortaçağdaki haçlı ruhunun hayata döndürülmesi demekti. Fakat 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu ve Kuzey Afrika hükümdarlıklarıyla artan ticarî ilişkiler, Avrupalı Hristiyanlar arasındaki mezhep çekişmeleri ve diğer Hristiyan devletlere karşı İslam hükümdarlıklarıyla kurulan ittifaklar sonucunda bu fikir diğer Avrupalı lider ve diplomatların gözünde çekiciliğini yitirdi. Erken modern Avrupa neşriyatında Türk tehdidini anlatan yayınların eğitim görmüş çevrelerde büyük ilgi çekmesine rağmen, ortaçağın Müslüman deccal ve barbar Türk anlatıları, gerek askerî/stratejik gerekse dinî-polemik açıdan incelenmeye değer bir dinî ve gelenekleri olan "asil vahşi" Türk söylemleriyle bir arada var olmaya başladı.[17] Aşağıdaki kısım rakip Osmanlı-Habsburg

17. Almut Höfert, "The Order of Things and the Discourse of the Turkish

dinî-politik projelerine ve bunların İspanyol ve Osmanlı İmparatorluklarındaki Müslüman toplulukların yaşamlarını nasıl şekillendirdiğine odaklanacaktır. Daha sonra da diğer Avrupa devletlerinin kendi içlerindeki Müslüman grup ve bireylere nasıl baktığı üzerinde durulacaktır.

İber Yarımadası'ndaki ortaçağ *convivencia*'sının aralıklarla da olsa gerileme süreci Gırnata Krallığı'nın 1492 yılının Ocak ayında Aragonlu Ferdinand ve Kastilyalı İsabella orduları tarafından fethedilmesiyle başladı. Bu fetihle birlikte *Reconquista* -yani İberli Hristiyan hükümdarların Müslüman Endülüs'e karşı verdiği mücadele- tamamlandı ve bu mücadelenin Kuzey Afrika'yla Akdeniz'e yayılma süreci başladı. Ferdinand ve İsabella'nın fetihle birlikte hızlanan kendi topraklarında dinî homojenlik sağlama mücadelesi iki hükümdarın Yahudileri topraklarından sürme girişimine de yansıdı ve Yahudileri ya topraklarını terk etme ya da Hristiyanlığa dönme tercihiyle baş başa bırakan ferman 1492 yılının Mart ayında Gırnata'daki Elhamra Kalesi'nde ilan edildi. Ele geçirilen Gırnata'daki Müslümanlara gelince, başlangıçta ağır vergiler ödemeleri karşılığında din özgürlüğü tanınmış olsa da, şehirdeki Müslüman nüfus 1501'den itibaren ya göçe ya da vaftiz olmaya zorlandı. Böylece ortaya ilk Moriskolar yani İberli Müslümanların Katolik torunları çıktı. İber'in Hristiyanlaştırılma süreciyle birlikte bir yandan Müslümanlar toplu halde din değiştirirken, diğer yandan da bu şehirdeki yüzlerce yıllık maddî ve idarî varlıklarının bütün kalıntıları tamamen ortadan kalktı. Bu *damnatio memoriae*'ye yani lanetli hatıraya direnen Moriskolar 16. yüzyılın sonlarından itibaren, kadim Arapçayla yazılmış

---

Threat: The Conceptualization of Islam in the Rise of Occidental Anthropology in the Fifteenth and Sixteenth Centuries", A. Höfert ve S. Armando, ed., *Between Europea and Islam—Shaping Modernity in a Transcultural Space* (Brüksel, Bern, Berlin, 2000), 39–69.

kalıntıları havariler çağından kalma Hristiyan kutsal emanetleri gibi göstererek yeniden oluşturulan Hristiyan Gırnata tarihine kendi tarih ve dillerini de sokmaya çalıştılar. Nitekim bu çabalar sırasında meydana gelen *Kurşun Kitaplar* olayı, mezhepsel kutuplaşma çağında İspanya ve Avrupa'da İslam'ın, Müslümanların ve Arapçanın yerini araştıran son çalışmalar bağlamında hayli ilgi çekmiştir.[18]

Hristiyan bir hükümdar olarak Akdeniz'de Müslümanlara karşı mücadeleyi ve "dünya çapında bir haçlı seferini" meşruiyetinin dayanak noktası hâline getiren Ferdinand'la İsabella'nın torunu olan Habsburg İmparatoru V. Karl, Müslümanları Hristiyanlaştırıp, İspanya topraklarında erken modern Hristiyan "tek imparator, tek yasa, tek din" idealini gerçekleştirme mücadelesini sürdürdü. 1526'dan sonra Valencialı Müslüman cemaat vaftize zorlandığında, İspanya'da resmî olarak tek bir Müslüman kalmamıştı. Müslüman (ve Yahudi) kökenli Yeni Hristiyanlar gizliden gizliye eski dinlerine bağlı kalmaları ihtimaline karşı yakından takip ediliyor, Katolik Hristiyanlığa açık veya gizli şekilde direnenler ortodoks uygulamaları dayatmaya çalışan Engizisyon mahkemelerinde yargılanıyordu. Gerek din değiştirmeye yönelik zorlamalar, gerekse Moriskoları (ve *konversolarla* Hristiyanlığa geçen Yahudileri) ikinci sınıf Hristiyan tebaaya dönüştüren "saf kan" (*limpieza de sangre*) yasaları nedeniyle sosyal hareketliliğin kısıtlanması ve Eski Hristiyan topluluğa asimile olmakta zorluk çekilmesi bu direnci daha da güçlendiriyordu. İspanyol tahtının danışmanlarının ifadesiyle sonraki yıllarda ve özellikle de Trent Konseyi'nden sonra (1545-63) Müslüman kimlik kalıntıları giderek azaldı. Bu süreç "Mağribi" kıyafetlerinin giyilmesini yasakla-

18. A. Katie Harris, *From Muslim to Christian Granada* (Baltimore, 2007); Mercedes García-Arenal ve Fernando Rodríguez Mediano, *The Orient in Spain* (Leiden, Boston, 2013).

yıp Arapça kitapların imha edilmesini emreden, Arapça konuşmayı yasa dışı ilan ederek Moriskoları Hristiyan adları almaya zorlayan ve çocukları sadece Katolik rahiplerin eğitimine bırakan 1567 tarihli kraliyet fermanıyla birlikte doruk noktasına ulaştı. Özellikle Gırnata'yı hedef alan bu önlemler yüzünden 1568'de büyük Gırnata İsyanı patlak verdi. Alpujarras'taki Moriskolar ayaklanmasıyla başlayan isyan İspanyol ordular tarafından ancak üç yıl sonra ve büyük güçlüklerle bastırılabildi.[19]

Topyekün asimilasyon tehdidiyle karşı karşıya kalan Moriskolar umutlarını çeşitli Akdenizli Müslüman hükümdarlara bağlayarak onlara başvurdular. 16. yüzyılın başlarında Gırnatalı Müslüman mültecilere en somut destek kuzeybatı Faslı bir yerel hükümdardan geldi. Bu hükümdar Endülüslüleri Tetuan'a yerleştirdi. Şehir İspanya'ya karşı gerçekleştirilen Fas saldırılarının merkezi hâline geldi. Diğer bir önemli destek kaynağı, 1510'lu yıllarda Tunus ve Cezayir'i üs tutup, İspanyollara karşı savaşmak üzere Endülüslüleri askere alan Oruç Reis ve Barbaros Hayreddin kardeşlerdi. Osmanlılar 1516-17'de Memluk İmparatorluğu'nu (yani Suriye ve Mısır'ı) fethettikten sonra Doğu Akdeniz'deki en büyük güç hâline geldiler ve Barbaros kardeşleri devletin hizmetlerine alarak nüfuzlarını batıya doğru genişlettiler. Cezayir'i İspanya'ya karşı girişilen Osmanlı harekatlarının üssüne dönüştüren Barbaros Hayreddin ve halefleri mültecilere gemiler sağlayıp Kuzey Afrika sahillerine yerleşmelerini kolaylaştırarak ve 1568'deki ayaklanmaya lojistik ve askerî destek vererek Moriskoları desteklemeye devam ettiler. Moriskolar artık bütün umutlarını Osmanlı sultanına bağlamıştı. Buna karşılık İspanyol otoriteler de Moriskoları Osmanlı'nın içlerindeki "beşinci kolu" olarak görmekteydi.

---

19. Genel arkaplan için bkz. L. P. Harvey, *Muslims in Spain, 1500–1614* (Chicago, Londra, 2005).

Alınacak önlemler konusundaki uzun tartışmalardan sonra zorla din değiştirme ve asimilasyon politikalarının sonuç vermediğine karar veren İspanyollar, dinî inançlarında samimi olup olmamalarına bakmaksızın, Hristiyanlaştırılmış İspanyol Müslümanlarının torunlarının tamamını 1609 ile 1614 yılları arasında İspanya'dan sürdüler. Tahminlere göre bu dönemde 300.000 kişi İspanya'yı terk etti. Ancak Morisko göçü çok daha önce başlamıştı. Dolayısıyla yerlerinden edilen İberli Müslümanların sayısının çok daha yüksek olması gerekmektedir. Yüz yıldan uzun zaman önceki Yahudi hemşerileri gibi Müslümanlar da Akdeniz'e dağıldılar. Çoğu Kuzey Afrika'da kendilerini tebaası olarak gören Osmanlı sultanının hâkimiyetindeki bölgelere sığındılar. Bu büyük nüfus hareketi İspanyol ve Osmanlı İmparatorlukları arasındaki dinî farklılıkların yönetimindeki asimetriyi bir yüzyıl içinde ikinci kez gösterdi. Örneğin Morisko kiracılarının sürgün edilmesini engellemeye çalışan İspanyol feodal beyi Sancho de Cardona 1570'te Moriskoların zorla vaftiz edilmesinin ve Hristiyan gibi yaşamaya zorlanmasının "adil olmadığını ..." söylüyordu. Rivayete göre "Papaya mektup yazarak nasıl Hristiyanların Hristiyan gibi yaşamasına izin veriyorsa, Hristiyanlıktaki Mağribilerin de Mağribi gibi yaşamasına izin vermesini istemesi için" Osmanlı sultanına bir Morisko temsilci göndermeyi planlamıştı.[20] Osmanlı başkentine ulaşan sürgün Moriskolara gelince, onlar da misilleme olarak Osmanlı sultanının Galata'daki Katolik kiliselerini camiye çevirmesini ve burada yaşayan Katolik Hristiyanların özgürlüklerini kısıtlamasını istiyorlardı.[21] Çağdaşların iki imparatorluğa

20. Benjamin Ehlers, *Between Christians and Moriscos* (Baltimore, 2006), 98. Aynı zamanda bkz. Aaron Shakow, "Marks of Contagion: The Plague, the Bourse, the Word and the Law in the Early-Modern Mediterranean, 1720–1762" (Doktora tezi., Harvard University, 2009), 307–316.

21. Tijana Krstić, "Contesting Subjecthood and Sovereignty in Ottoman Galata

yönelik bakışının ahlakî çerçevesini, Osmanlı sultanının Katolik Hristiyanlara İspanyol monarkının Moriskolara davrandığı gibi davranması, yahut bunun aksine kralın Hristiyan olmayanlara sultanın gayrimüslimlere davrandığı gibi davranması gerektiği gibi yaklaşımlar belirliyordu. İki imparatorluktaki farklılıkları yönetme stratejilerinin belirlenmesinde devlet inşası süreçlerindeki farklı "ahlak ekonomileri" de rol oynamakla beraber, bu politikaların iletişim boyutunu da ihmal etmemek gerekmektedir.[22]

Osmanlılar'a gelince, II. Mehmed dönemi (1451-81) farklılıkların yönetimi açısından özellikle önemliydi. II. Mehmed'in 1453'te İstanbul'u fethetmesi bütün Avrupa ve Akdeniz dünyasında yankı bulmuş, hem apokaliptik senaryoları hem de yaklaşan Kıyamet Günü beklentilerini canlandırmıştı. Aynı beklenti kıyamet gününe doğru İstanbul'un Müslüman bir hükümdar tarafından fethedileceğini söyleyen *hadis* ve rivayetlerden haberdar olan Osmanlı Türklerinde de vardı. Konstantinopol'ü İstanbul adıyla Osmanlı payitahtına dönüştürme süreci aşağı yukarı aynı tarihlere denk gelen Gırnata'nın Hristiyanlaştırma süreciyle ilginç bir tezat oluşturmaktadır. Her iki olayda da fatihler önceki hükümdarların siyasal ve kültürel geleneklerinin yerine "kendi geleneklerini yerleştirme" sorunuyla karşı karşıyaydı. Yine her iki olayda da süreç belli bir emperyal vizyonun göstergesiydi. II. Mehmed bir yandan mimarî anlamda bir bütünleşme ve hâkimiyet diliyle kendini ifade eden bir Osmanlı İstanbul'u inşa etmeye çalışırken, diğer yandan da Roma imparatorlarının bir varisi

in the Age of Confessionalization: Moriscos and the Carazo Affair, 1613–1617", *Oriente Moderno*, 93(2) (2013), 420–451.

22. Ariel Salzmann, "Is there a Moral Economy of State Formation? Religious Minorities and Repertoires of Regime Integration in the Middle East and Western Europe, 600–1614", *Theory & Society*, 39 (2010), 299–313.

olarak telakki edilmek istiyordu.[23] II. Mehmed'in Roma mirası anlayışı, Justinyenci bir Hristiyan Roma İmparatorluğu fikrini benimseyen Habsburglar'ın aksine, en yüksek saygıyı hükümdarın gördüğü, farklılıklara izin veren bir yönetim öngörüyordu. Rum tebaa yaşadıkları topraklara geri davet ediliyor ve evleri geri veriliyor ve tıpkı Anadolu'daki bazı zengin Müslüman tacirler gibi Osmanlı topraklarında yaşayan Yahudi cemaatler de şehre yerleştiriliyordu.

II. Mehmed'in erken Osmanlı İstanbul'unda toplumsal farklılıklara dayanan ekonomik refah üretme yöntemi ilk başlarda Osmanlı Müslümanlarında büyük tepkiyle karşılandı. Hatta bazıları fethedilen kâfirlerin şehrinin devlet merkezi yapılmak yerine yerle bir edilmesi gerektiğini savunuyordu. Ancak sonraki yıllarda şehir burada yaşayan ve kendilerini giderek (aşiret ve göçebe hayat tarzını anlatan bir etiket olan) "Türkmen" olmaktan çok "Rumî" (Türkçe konuşan şehirli Müslümanlar, çoğunlukla mühtediler veya onların torunları) olarak görmeye başlayan Müslümanlar için bir gurur ve kimlik kaynağına dönüştü. Osmanlı'nın İstanbul üzerinden kendini Roma'nın varisi olarak tanımlama süreci 16. yüzyılda Sultan Süleyman'ın saltanatına kadar (1520-66) devam etti. Bizans başkentinin en sembolik imparatorluk mekânı olan Hipodrom, Osmanlı İmparatorluğu'nda bayramların merkezi hâline geldi. Hâkimiyeti altındaki toprakların büyüklüğü açısından V. Karl'la boy ölçüşen I. Süleyman artık Akdeniz'e ve papaların şehrine hâkim olup iki Roma'yı birleştirme hayalinin peşinden koşuyordu.[24]

---

23. Stefan Yerasimos, *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques* (Paris, 1990); Çiğdem Kafescioğlu, *Constantinopolis/Istanbul* (State College, 2009).

24. Cemal Kafadar, "A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum", *Muqarnas*, 24 (2007), 7–25; Ebru Turan,

İslam'a ihtida konusu Rumî bir kültürel kimliğin gelişimi açısından hayati önemdeydi. İstanbul'un fethi Osmanlı yönetimi açısından yeni bir aşamaydı: Doğuştan Müslüman olan köklü aileler giderek İmparatorluğun önemli mevkilerinden uzaklaştırılıyor, onların yerini *devşirmeler* alıyor veya -imparatorluktaki en yüksek ikinci mevki olan- veziriazamlık da dâhil olmak üzere önemli mevkilere onlar atanıyordu. Bu *kul* ya da "sultanın köleleri" adı verilen insanlar, İspanya'daki Hristiyan dönmeler gibi ikinci sınıf vatandaş olmak şöyle dursun, 16. yüzyılda imparatorluk siyasetini fiilen kontrol eden güçlü bir sınıf hâline gelmişti. Bunlar bir yandan kendi iktidar ağlarını sağlamlaştırırken, diğer yandan da farklı dilsel, bölgesel ve gayrimüslim dinî özelliklerini İmparatorluğun hizmetine sunuyorlardı. Örneğin Osmanlı'nın en büyük vezirlerinden biri olan Bosnalı Ortodoks Hristiyan bir aileden *devşirilen* Sokullu Mehmed Paşa (ö. 1579) Rumeli'deki kilit mevkilere (İslam'a ihtida etmiş) kuzenlerini atamış, Rumeli'deki Hristiyan nüfusu Osmanlı'nın Macaristan seferini desteklemeye ikna edebilmek için Slavcasını kullanmıştı. Ayrıca ailesinin Hristiyan kolu da 1557'de onun desteğiyle Peç'teki Ortodoks Patrikliğini kurmuştu. Aynı şekilde III. Murad'la III. Mehmed'in ak hadımlarının başında bulunan Gazanfer Ağa da iktidarını pekiştirirken Venedikli geçmişinden ve aile bağlarından yararlanmıştı.[25] Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam'a ihtida edenlerin, özellikle de teknolojik, askeri, dilsel ve benzeri becerileri olanların sahip olduğu yukarı doğru sosyal hareketlilik fırsatları sayesinde üst

"The Sultan's Favorite: İbrahim Pasha and the Making of the Ottoman Universal Sovereignty in the Reign of Sultan Süleyman (1516–1526)", Doktora tezi (Chicago Üniversitesi, 2007).

25. Gülrü Necipoğlu, *The Age of Sinan* (Princeton, 2005), 331–367; Eric R. Dursteler, *Renegade Women* (Baltimore, 2011), 1–33; Emine Fetvacı, *Picturing History at the Ottoman Court* (Bloomington, 2013), 101–148; 239–266.

mevkilerdeki mühtedilerin sayısı sürekli artış gösteriyordu. O kadar ki 16. yüzyıl, Osmanlı Rumeli'sinde âdeta bir ihtida çağına dönüşmüştü. 1530'lu yıllarda Müslümanlar bölgedeki vergi veren nüfusun yüzde 22'sini oluşturmaktaydı ki bu da 240.000 kişi demekti.[26] Kuzey Afrika'da korsanlık yaparak para kazanmak amacıyla "meslekten Türk olma" yani İslam'a ihtida olgusu, sultanın hâkimiyetindeki toprakların sunduğu iktisadi ve sosyal fırsatlara işaret ederken, din değiştirmenin aynı zamanda siyasi ihtidayı da gerektirdiği şeklindeki varsayımları da güçlendiriyordu.[27]

En yüksek güç basamaklarının ötesinde, Osmanlı Rumeli'sinde İslam'a ihtidayı etkileyen faktörler üzerinde bir genelleme yapmak kolay değildir. Bölgenin fethediliş şekli, Osmanlı hâkimiyetine eklemlenme biçimi, yerel iktisadi koşullar ve cemaatler arası ilişkiler, cinsiyet, eğitim durumu ve mühtedilerin niyetleri... Tüm bunlar süreçte bir şekilde rol oynuyordu. Dolayısıyla ihtida şartları bölgeden bölgeye, vakadan vakaya farklılıklar gösteriyordu. Ama yine de bazı genel eğilimlerden söz etmek mümkündür. Osmanlı'da nüfus kayıtlarıyla ilgili araştırmalar Rumeli'de ihtidanın 16. yüzyılda düzenli biçimde arttığını, 17. yüzyılın ortalarında zirve noktasına ulaştıktan sonra giderek yavaşladığını ve 18. yüzyılın sonlarına doğru (muhtemelen Arnavutluk dışında) neredeyse tamamen durduğunu göstermektedir. İhtida kırsaldan çok şehirlerde yoğunlaşmaktaydı. Dinî yayan sufiler veya Osmanlı Devleti'nin açık ve örtülü baskıları gibi "dış" etkenlere vurgu yapan teorilere karşın, gerek Hristiyan gerekse Müslüman kaynaklar ihtidada en önemli unsurun aile ve sosyal ağlar olduğunu, hatta bu konuda en çok rol oynayanların genelde

---

26. Minkov, *Conversion to Islam*, 41–47.

27. Bartolomé Bennassar, Lucile Bennassar, *Les chretiens d'Allah* (Paris, 2006); Nabil Matar, "Introduction: England and Mediterranean Captivity, 1577–1704", D. Vitkus, ed., *Piracy, Slavery and Redemption* (New York, 2001), 1–54.

mühtedilerin yakın çevresi olduğunu göstermektedir. Yine insanların önce din değiştirdiği ve Müslüman olmanın ne anlama geldiğini ancak ondan sonra öğrendiği görülmekte, ailelerin yavaş yavaş din değiştirdiği, hatta bu sürecin kuşaklara yayıldığı anlaşılmaktadır. Osmanlı kadı sicilleri ve mühtedi dilekçeleri en çok genç erkeklerin ihtida ettiğini göstermektedir. Ancak kadınların da ihtidanın yarattığı fırsatlardan yararlanmak için, örneğin boşanmak veya baskıcı aile ortamlarından kaçabilmek için İslam'a geçtiği anlaşılmaktadır.[28]

II. Mehmed'in Rumeli'deki fetihleri Osmanlıları bölgedeki en amansız düşmanları olan Macaristan Krallığı'yla karşı karşıya getirmişti. II. Mehmed 1456'da Belgrad'ta Macarları nihai bir yenilgiye uğratamasa da torunu Süleyman 1521'de Belgrad'ı fethetti ve 1526'da da Mohaç Savaşı'nda Macar ordusunu bozguna uğrattı. Sultan Süleyman önceleri Macar soylusu Yanoş Zapolya-i'nin Macar kralı olmasına destek verse de onun 1541'de ölümünden sonra Budin'i fethederek Macaristan'ı doğrudan Osmanlı yönetimine bağladı ve bu hâkimiyet 150 boyunca devam etti. Macar toprakları üçe bölündü: Transilvanya (Erdel) olarak bilinen doğu bölgesi Osmanlı yönetimi altında yarı bağımsız bir prenslik hâline geldi. Orta Macaristan, Osmanlı'nın Budin eyaleti oldu. Batı Macaristan da Habsburgların hâkimiyetine girerek Osmanlı garnizonlarıyla Avusturya Habsburglarının idarî merkezi olan Viyana arasında bir askerî tampon bölgesine dönüştü. Osmanlılar 16. yüzyılda (1529, 1532) Viyana'ya karşı iki sefer düzenlese de şehri fethetmeyi başaramadı. Ancak bu seferlerin Habsburg başkentini ele geçirip "imparatorluğu aşırı yayılma" riskine soka-

28. Minkov, *Conversion to Islam*; Marc D. Baer, "Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Ottoman Istanbul", *Gender & History*, 16(2) (Ağustos 2004), 425–458; Krstić, *Contested Conversions*.

cak gerçek girişimler olmaktan çok bir güç gösterisinden ibaret olduğuna yönelik işaretler de mevcuttur. Viyana'ya 1683 yılında düzenlenen üçüncü başarısız sefer Osmanlı'nın Orta Avrupa'daki varlığının da sonu olacaktı.

Macaristan'daki Osmanlı hâkimiyetini sağlayan Müslüman garnizonların asker ve yöneticilerin neredeyse tamamı Osmanlı Balkanları'ndaki, özellikle Bosnalı Slavca konuşan tebaadan oluşmaktaydı. Tuna ve Sava nehirlerinin her iki yanındaki Slavca konuşan köylüler 15. yüzyıldan beri Osmanlı ve Macaristan ordularında çok önemli bir yer tutmaktaydı. Ayrıca bölgedeki idarî bürokraside ve gündelik idarî işlerde yerel dillerin yanı sıra Macarca ve Latince kullanılmaktaydı. Dolayısıyla Osmanlı Macaristan'ında bölgedeki yerlilerin İslam'a ihtidasından çok Müslümanların buralara yerleştirilmesi söz konusuydu. Osmanlı yöneticileri, özellikle de Budin Paşası, bölgedeki Müslüman toplulukların eğitim ve ibadet standartlarını yüksek tutabilmek için Avrupa'nın diğer kısımlarındakine benzer Müslüman din, kültür ve eğitim kurumları inşa etmeye özen gösteriyordu. Bu kurumların çoğu, şehirlerde ve garnizon kasabalarında inşa ediliyordu. Osmanlıların Budin ve Peşte, Eğri ve Peç gibi Macar şehirlerinde inşa ettiği hamam, cami, kale ve türbelerden bazıları günümüze kadar ayakta kalabilmiştir. Burada Osmanlıların Macaristan'a ulaşmasının bölgede Protestanlığın yayılışıyla aynı zamana denk geldiğini de hatırlatmak gerekir. Osmanlı hâkimiyeti, Habsburgların kontrolundaki komşu "Kraliyet Macaristan'ından" farklı olarak, çeşitli Protestan zümreler için zulümden korunma ve güvenlik anlamına geliyordu.[29]

---

29. Gábor Ágoston, "Muslim Cultural Enclaves in Hungary under Ottoman Rule", *Acta Orientalia Academiae Scientiarium Hungariae*, XLV (1991), 181–204; István György Tóth,"Old and New Faith in Hungary, Turkish Hungary, and Transylvania", R. Po-chia Hsia, ed., *A Companion to the Reformation World* (New York, 2006), 205–222.

Orta Avrupa'daki İslamileşmiş ve Hristiyan devletleri birbirinden ayıran bütün önemli fay hatları boyunca, Adriyatik ve Akdeniz sahilleri ve bunların hinterlandları boyunca gerek cebri gerekse gönüllü, ciddi bir hareketlilik vardı. Aşağıdaki satırlarda, sınırı aşıp Hristiyan hükümdarlığın topraklarına geçmenin bir Müslüman için ne demek olduğu, değişmekte olan imparatorluklar arası diplomatik uygulama ve güç dengelerinin Avrupa'daki farklı devletlerde yaşayan veya oralara giden Müslümanların yasal ve politik koşullarını nasıl şekillendirdiği üzerinde durulacaktır.

## MÜSLÜMAN KÖLELER VE ESİRLER

Henüz bebeklik döneminde de olsa geç ortaçağ ve erken modern Avrupa'da kölelikle ilgili araştırmaların, İspanya ve Osmanlığı İmparatorluğu dışındaki Avrupa topraklarında yaşayan Müslümanların sözüm ona görünmeyen uzun geçmişleri üzerine açılan tartışmalarda epeyce payı olmuştur. Bir tahmine göre 1450 ile 1750 tarihleri arasında sadece Portekiz ve İspanya'dan 400.000 Osmanlı ve Faslı köle, yaklaşık 800.000 de Doğu Afrikalı ve Sahra Altı Afrikalı geçmişti. Başka bir çalışma erken modern dönemde aşağı yukarı 2 milyon Müslümanın Hristiyanlar tarafından köleleştirildiğini ve bunların çoğunun da denizlerde ele geçirildiğini göstermektedir. Kimi araştırmacılar Kuzey Afrika'yla Osmanlı İmparatorluğu'nda da aynı miktarda Hristiyan köle bulunduğunu söylerken, bazıları da Müslüman köle sayısının Hristiyanlardan fazla olduğunu savunmaktadır.[30] Bu

30. Alessandro Stella, *Histoires d'esclaves dans la peninsula iberique* (Paris, 2000), 78–79; Salvatore Bono, "Slave Histories and Memoirs in the Mediterranean World", M. Fusaro, C. Heywood ve M.-S. Omri, ed., *Trade & Cultural Exchange in*

Müslüman kölelerin büyük çoğunluğu fidye karşılığında serbest bırakılmak yerine Avrupa'nın sosyal resminin bir parçası hâline geliyor, özellikle de askerlik ve ev hizmetlerinde istihdam ediliyorlardı. Müslüman köle olgusu aynı zamanda Akdeniz'de hem Hristiyan hem Müslüman korsanlık çağını başlatan 1571 İnebahtı Savaşı'ndan sonra daha da görünür hâle gelmişti. Livorno, Cenova, Napoli, Marsilya ve bazı Malta şehirleri önemli köle ticareti merkezleri olarak ciddi denebilecek sayıda Müslüman köle nüfus barındırmaktaydı. Buralardaki başlıca köle temin kaynakları da Malta Şövalyeleri'yle St. Stephen Şövalyeleri'ydi. Venedik'in Müslüman köle kaynağı Adriyatik ve Akdeniz'deki Osmanlı sınır bölgeleriydi. Orta Avrupa'da, Osmanlı-Habsburg sınırı boyunca yaşanan (özellikle 1606-63 tarihleri arasındaki uzun barış döneminde meydana gelen ve Kleinkrieg ya da "küçük savaş" olarak adlandırılan) gündelik çatışmalar da kesintisiz bir Müslüman esir kaynağıydı. Bunlardan bazıları fidye karşılığında serbest bırakılırken, bazıları İtalyan tüccarlarla Viyanalı soylulara hizmetçi olarak satılıyordu. Örneğin 1686 Buda kuşatmasından sonra Münih gibi ücra denebilecek iç bölgelerde bile Osmanlı esirleri görmek mümkündü.[31]

Avrupa'daki Müslüman kölelerin seyahat yollarına ve kaderlerine dair bütüncül bir tarihsel kayıt bulunmamaktadır. Detaylı ıstırap ve aşağılanma anlatılarıyla ve esir alanlarla onların dinleri hakkındaki etnografik tartışmalarla apayrı bir tür yaratacak kadar geniş bir literatürden oluşan İslam dünyasındaki

---

*the Early Modern Mediterranean* (Londra, New York, 2010), 105; Ariel Salzmann, "Migrants in Chains: On the Enslavement of Muslims in Renaissance and Enlightenment Europe", *Religions*, 4 (2013), 391–411.

31. Molly Greene, *Catholic Pirates and Greek Merchants* (Princeton, 2010); János Varga, "Ransoming Ottoman Slaves from Munich (1688)", Géza Dávid ve Pál Fodor, ed., *Ransom Slavery along the Ottoman Borders* (Leiden, Boston, 2007), 169–182.

Hristiyan esaret öykülerine dair ciltler dolusu külliyatın aksine, Nabil Matar'ın deyişiyle Müslüman *corpus captivitis*, esir düşme ve/veya kaçma öykülerine kısa değiniler olarak yer vermiş, daha çok etnik ve dinî aidiyete vurgularla ve başa gelenleri kader olarak görmekle karakterize olmuştur. Görünüşe göre Müslümanların esaretiyle ilgili sözlü anlatılar yazılı anlatılardan çok daha fazladır. Nitekim bu yazılı anlatılardan bazıları günümüze kadar ulaşmıştır. İnebahtı Savaşı'nda (1571) esir düşmüş bir Osmanlı devlet görevlisinin nazım diliyle kaleme alınmış olan öyküsü bunlardan biridir. Ancak Müslüman kölelerin geride bıraktığı bu türden belgelerin en önemlileri ailelere ve köle sahiplerine gönderilen mektuplarla Müslüman hükümdarlara gönderilen yardım dilekçeleridir.[32]

Bu mektuplar ve fidye listeleriyle İspanya ve Avusturya'daki savaş konseyi kayıtları, Fransa'daki vaftiz veya Venedik *Casa dei Catechumeni** kayıtları sayesinde tarihçiler erken modern Avrupa'daki Müslüman köleliği olgusu hakkında genel bilgi sahibi olabilmişlerdir. Bu dönemde iç içe geçmiş olan iki kölelik sistemi vardı. Daha eski olan ev hizmetçiliği ve erken modern döneme ait, adil savaşın sonucu olan kölelik. Bedensel olarak sağlam olanlar çoğunlukla ya (özellikle Fransız, İspanyol ve Maltalılar) kadırgalarda kürek mahkûmu veya işçi olarak çalıştırılıyor ya da Hristiyanlaştırılıp eski dindaşlarının yanına (Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Venedik kolonilerine) gönderiliyordu. Kadınlar (ve çocuklar) genellikle ev hizmetlerinde kullanılıyordu. Venedik gibi bazı bölgelerde *Casa dei Catechumeni*'lerde Hristiyanlaştırılan, soyluların evlerinde hizmetçilik veya bekçilik yaptıktan sonra azat edilen esirler zaman içinde kendi aralarında bir araya

32. Nabil Matar, *Europe Through Arab Eyes, 1578–1727* (New York, 2008), 29–71.
* Vaftizden önce temel dinî eğitim alınan yerler.

gelerek Venedik toplumu içinde alt tabakadan küçüklü büyüklü cemaatler oluşturuyorlardı.[33]

Esirlerin bulundukları şehre uyum sağlaması açısından bakıldığında, Lehistan-Litvanya Birliği'ndeki Müslüman Tatar topluluğu istisnai bir durum oluşturmaktadır. Bu Müslümanlar 14. ve 15. yüzyıllarda Altın Orda'dan mülteci veya savaş esirleri olarak gelmişler ve zaman içinde Birlik'te hayati denecek kadar önemli askerî misyonlar üstlenerek, kendilerine, yani İslam hukukuna tâbi olan ayrıcalıklı bir topluluk statüsü elde etmişlerdi. Bu topluluk 16. yüzyılda soylu tabakanın (*szlachta*) bir parçası hâline gelmeye başlamış ve 17. yüzyılda tamamen soylu statüsüne yükselmişlerdi. Bu dönemde Lehistan-Litvanya Birliği'ndeki Müslümanların sayısı en az 25.000 kadardı.[34]

Kürek mahkûmları içinde bulundukları topluma daha zor entegre oluyordu, çünkü hem sosyal olarak hem de görüntü olarak genelde "öteki" muamelesi görüyorlardı. Örneğin donanma yasaları kürek mahkûmlarının kıyafet ve saç şekillerinin farklı olmasını zorunlu tutuyordu. Bunlar din değiştirip Katolikliğe geçseler bile tıpkı diğer Müslüman köleler gibi ayaklarına pranga takılması gerekiyordu.[35] Trent reformları kölelerin vaftiz edilip dört yıl içinde azat edilmelerini tavsiye etse de kadırga sahipleri genelde kürek mahkûmlarının din değiştirmesine direnç gösteriyor ve dolayısıyla azat edilmelerini engelliyorlardı ki Müslüman kölelik sistemiyle aralarındaki en büyük farklardan biri buydu.

---

33. E. Natalie Rothman, "Contested Subjecthood: Runaway Slaves in Early Modern Venice", *Quaderni Storici*, 140, XLVII(2) (2012), 425–442.

34. Agata S. Nalborczyk ve Paweł Borecki, "Relations between Islam and the State of Poland: the Legal Position of the Polish Muslims", *Islam and Christian–Muslim Relations*, 22(3) (2011), 343–359.

35. Salzmann, "Migrants in Chains".

Fidye köleliliğinde esirin sosyal ve askerî statüsü önemliydi, çünkü statüsü yüksek olanların esir değişimine tabi tutulması veya fidyeyi ödemesi daha kolaydı. Fidye sistemi geleneklere dayanmaktaydı, dolayısıyla özellikle de işlerin sorunsuz gittiği durumlarda arşivlerde hiçbir iz bırakmıyordu. Esirin fidyenin belli bir kısmını ödeyip kalan miktarı dindaşlarından veya ailesinden toplayabilmesi için serbest bırakılmasını öngören sistem kefalete ve karşılıklı güven esasına dayanıyordu. Yani kalan borcun ödenmesi birtakım aracılar, saray bürokrasisi ve yasal temsilciler üzerinden garantiye alınıyordu.[36]

Müslüman-Hristiyan sınırlarında fidye sisteminin her iki tarafta aynı olmasına rağmen, erken modern Avrupa'da Müslüman köleler Kuzey Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hristiyan kölelerden daha kötü durumdaydı; azat edilme şansları daha düşük, hareket özgürlükleri daha kısıtlı, din değiştirdikleri takdirde toplumsal kabul görme ihtimalleri daha azdı. Müslüman köleler bazı durumlarda bu farklılığı koşullarını iyileştirmek için kullanabiliyorlar, Müslüman hükümdarlara mektuplar yazarak ticari veya diplomatik bağları olan Hristiyan devletler üzerinde baskı kurmalarını veya onları Hristiyan tüccar ve kölelerin ayrıcalıklarını geri almakla tehdit etmelerini talep edebiliyorlardı. Özellikle de Katolik Reformasyon'un en hareketli günlerinde Kuzey Afrika'yla ticarete göbekten bağımlı olan Livorno, Civitavecchia ve Cenova gibi şehirler Müslüman köleler ve gelip geçen Müslüman tüccarların ibadet edebileceği camiler yaptırıyor ve bunlara imamlar atıyordu. Hatta 18. yüzyılda Mar-

36. Daniel Hershenzon, "Early Modern Spain and the Creation of the Mediterranean: Captivity, Commerce, and Knowledge", Doktora tezi (Michigan Üniversitesi, 2011); Géza Pálffy, "Ransom Slavery along the Ottoman-Hungarian Frontier in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Ransom Slavery*, 35–84.

silya ve Toulon gibi şehirlerde "Türk" mezarlıkları bile vardı.[37] Ancak sonraki kısımda da ele alınacağı üzere bu tür düzenlemeler, Hristiyan bir hükümdarlıktaki Müslümanların koşullarını belirleyen yazılı veya sözlü ilkelerden çok, tarafların belli bir andaki güç dengelerine ve ekonomik hesaplarına göre değişiklikler gösterebiliyordu.

## MÜSLÜMAN TÜCCARLAR

Simetri, karşılıklılık ve terminoloji gibi konular erken modern Avrupa şehir ve limanlarındaki Müslüman tüccarların varlığı ve faaliyetleri açısından özellikle merkezi bir önem taşıyordu. Hayli farklılaşmış koşullarda da olsa Hristiyanlarla İslamileşmiş devletler arasındaki ticari ilişkiler ortaçağa kadar uzanıyor, Müslüman tüccarlar ortaçağdan beri Hristiyan topraklarına gidip geliyordu. Müslüman tüccarlar özellikle erken modern dönemden itibaren Ancona, Livorno ve Venedik gibi İtalyan şehirleriyle Marsilya, Toulon ve Paris gibi Fransız şehirlerinde ve Habsburg Viyana'sında artık sık karşılaşılan figürler hâline gelmişlerdi. Yeni tarihyazımı Avrupa'yla ticarete ilgi duymayan veya dinî nedenlerle bu kıtada iş yapmayan Müslüman tüccar mitini tamamen tersine çevirmiştir. Ama buna rağmen, mevcut kaynakların içerikleri ve "Doğu"dan gelen tüccar terimiyle tam olarak kimlerin kastedildiğinin bilinmemesi nedeniyle, Avrupa şehirlerindeki Müslüman tüccarların sayısı ve Avrupa'daki fiziksel, hukuksal ve kurumsal koşulları hakkında net bir tespitte bulunmak güçtür.

37. Guillaume Calafat ve Cesare Santus, "Les avatars du 'Turc'. Esclaves et commerçants musulmans a Livourne (1600–1750)", *Les musulmans*, Cilt. I, 492–493; Wolfgang Kaiser, "Asymétries méditerranéennes. Présence et circulation de marchands entre Alger, Tunis et Marseille", *Les musulmans*, Cilt I, 424.

Belli Avrupa ülkeleriyle İslamileşmiş devletler arasındaki ticaret barışla karışık ticaret antlaşmalarıyla (Arapça ve Osmanlı Türkçesinde *ahitnamelerle*) düzenleniyordu. Osmanlı İmparatorluğu 15. yüzyılda Ceneviz, Ragusa ve Venediklilere ahitnameler -kelime karşılığı "emperyal teminat" olmakla beraber çoğu zaman tamamen yanlış bir biçimde "kapitalüsyon" olarak çevrilmektedir- vermişti. 16. yüzyılda Fransız, Polonyalı ve İngilizlere ve nihayet 1612'de Hollandalılara da benzer ticari ayrıcalıklar tanındı. Osmanlı'nın gözünde bunlar modern anlamda karşılıklı anlaşmadan çok sultanın kendisinden aşağı gördüğü kesimlere karşı gösterdiği cömertliğin bir simgesiydi.[38] Ancak bu anlaşmalar yabancı tüccar ve diplomatların Osmanlı topraklarında ikamet ve ticaret yapma koşulları için yasal bir çerçeve oluşturmakla birlikte, Avrupa devletlerinde ticaret yapan Osmanlı tüccarları için karşılıklılık esasına dayanan maddeler içermiyor veya bir talepte bulunmuyordu. Dolayısıyla İslam topraklarındaki Hristiyanlar açtıkları konsolosluklarla temsil edilir ve "millet" olarak kendi ülkelerinin yasalarına tabi olurken, Osmanlı İmparatorluğu'ndan gelen tüccarların hiçbir kurumsal koruması veya temsilcisi yoktu. Aynı durum Tunus ve Cezayir gibi Kuzey Afrika ülkelerinden gelen tüccarlar için de geçerliydi. Bu beylikler 17. yüzyılda Avrupa ülkeleriyle kendi adlarına ticari anlaşmalar yapıyorlardı. Yukarıda da ifade edildiği üzere, bazı Fransız ve İtalyan liman şehirlerinde Müslüman köle ve tüccarlar yerel imamlarla birlikte ibadet edebiliyor hatta bölgedeki Müslüman mezarlıklarına gömülebiliyorlardı. Örneğin bir tüccar Venedik'te bulunduğu sırada ölürse, Osmanlı İmparatorluğu'yla yapılan antlaşmalar çerçevesinde malları varislerine teslim

38. Nuri Yurdusev, "The Ottoman Attitude toward Diplomacy", içinde A. N. Yurdushev, ed., *Ottoman Diplomacy* (New York, 2004), 5–35.

ediliyordu.[39] Ancak bu tür yerel düzenlemeler ülkeler arasındaki ilişkilerin durumuna göre değişebiliyor, hatta bir anda askıya alınabiliyor veya feshedilebiliyordu.

Müslüman tüccarlar Avrupa ticaret merkezlerinin yerel kurumsal kültürlerinin yarattığı engelleri aşabilmek için resmî ve gayriresmi aracılardan yararlanmak zorundaydı. Örneğin Venedik'te iş yapabilmek için simsarlar (*sensali*) ve tercümanlarla (*dragomani*) işbirliği yapmak zorunda kalıyorlardı. Tüccarlar gittikleri şehre bağlı olarak, örneğin Paris ve Viyana'da ya otellerde veya hanlarda kalıyor ya da belli mahallelerde evler kiralıyorlardı.[40] Yahut da örneğin 1621'de Venedik'te sırf Müslüman tüccarlar için açılan Fondaco dei Turchi gibi yerlerde kalıyorlardı. Akdeniz'de yabancı tüccarlara ev sahipliği yapan fondacolar (Arapça *funduk*'tan gelmektedir) ortaçağdan beri hayli yaygın olmakla beraber Osmanlı'dan kapitülasyon kopartan ilk yerlerden biri Venedik'ti. Trent sonrası dönemde Venedik'te Müslüman tüccarlar için bir otel açılacaksa eğer, gerekçe olarak otelin Osmanlı Müslüman tüccarların hayatını kolaylaştıracağını söylemek yerine, şehirdeki Müslümanlarla Hristiyanların birbirine karışmasını önleyeceği ve bu sayede yabancıların daha kolay gözetim altında tutulacağı söyleniyordu.[41] Aslında çeşitli Avrupa şehirlerindeki Hristiyan sakinlerle Müslüman tüccarlarının birbiriyle fazla yakınlaşmasına karşı duyulan korku pek de yersiz değildi. Zira İslam'a ihtida edenler sık sık eski dinlerinde kalan diğer aile fertleriyle bağlantılar kuruyor ve imparatorluklar arası ekonomik teşebbüslerde bulunuyorlardı.

---

39. Cemal Kafadar, "A Death in Venice (1575): Anatolian Muslim Merchants Trading in the Serenissima", *Journal of Turkish Studies*, 10 (1986), 191–218.

40. David Do Paço, "Invisibles dans la banalité et mépris? Les musulmans a Vienne des années 1660 a la fin du XVIIIe siecle", *Les musulmans*, Cilt I, 77.

41. Rothman, *Brokering Empire*, 198–201.

Venedik'teki *fondaco dei Turchi* yani Türk Hanları aynı zamanda "Turchi" ve "Müslüman tüccarlar" kategorisinin ne kadar belirsiz olduğunu göstermektedir. *Fondaco* teoride her etnik, siyasî ve mezhep grubundan Müslümanlara hitap etmekle beraber, pratikte Rumeli'den gelen ("Boşnak" ve "Arnavut") Osmanlı tüccarlarla Anadolu'dan gelenlere (*asiatici*) farklı muamele uygulanıyordu. Görünüşe göre Safevî tüccarlar Osmanlı Müslümanlarıyla aynı çatı altında kalmanın kendileri için tehlikeli olduğu gerekçesiyle 1662'ye kadar *fondaco*ların dışında kalabiliyordu.[42] Rumlar, Yahudiler, Ermeniler, Marunîler, İranlılar, Türkler ve Araplar dâhil şarktan gelen bütün tüccarların aynı kategorinin içine sokulması, yani "Orientals" (Şarklılar) ve özellikle "Levantenler" gibi adlarla anılmaları nedeniyle kaynaklarda kimin hangi tabiyetten olduğunu belirlemek kolay olmazdı.

## MÜSLÜMAN DİPLOMATLAR VE SEYYAHLAR

Son yıllarda erken modern Müslüman etnik, bölgesel ve siyasal aidiyetlere gösterilen merakın artması ve dolayısıyla tarihçilerin Avrupa'ya gönderilen Osmanlı, Safevî, Faslı ve Berberî (Tunus, Cezayir ve Trabluslu) misyonların farklı siyasal, kültürel ve dilsel boyutlarını birbirinden ayırt etmeye başlaması nedeniyle Müslüman-Hristiyan diplomasi araştırmaları da yeni bir yönelime girmiştir. Geleneksel araştırmalar Müslüman hükümdarların Avrupa'da kalıcı temsilcilikler açmada gösterdiği isteksizliği Müslüman izolasyonizminin bir yansıması olarak görmekteydi. Ayrıca bu araştırmalar Müslüman devletlerin diplomasiye bakışlarında İslam hukukunun yani şeriatın rolüne aşırı vurgu yapı-

42. Rothman, *Brokering Empire*, 203–208.

yorlardı - bu bakış açısına göre Müslümanlar gayrimüslimlerle yapılan antlaşmaları sadece geçici bir zorunluluk olarak görüyordu. Oysa normatif kaynak ve teorilerden çok diplomatik uygulamalara ağırlık veren yakın tarihli araştırmalar bu bakış açısını değiştirmiş ve Müslüman-Hristiyan diplomasisi bağlamında müphem ve tartışmalı görünen diplomatik tarz ve uygulamalara ve bunları teşkil eden hukuki çerçevelere ışık tutmuştur.[43]

Avrupa'da Müslüman konsolosluk ve elçiliklerin bulunmamasına aşırı vurgu yapan sabık araştırmacılar Müslüman devletlerden çeşitli Avrupa devletlerine giden temsilcilerin neden bu kadar çok ve fazla olduğunu açıklayamamaktadır. Örneğin bir anlatıya göre sadece 1384 ile 1762 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'ndan Venedik'e yaklaşık 180 elçi gitmişti.[44] İhtiyatlı bir tahmin bile 1581 ile 1825 yılları arasında Fransa sarayında çeşitli Müslüman hükümdarlıklardan 40 ila 50 elçinin ağırlandığını göstermektedir.[45] Osmanlı-Habsburg düşmanlığına rağmen daha 16. yüzyılda Habsburg sarayına Osmanlı elçileri gönderilmekteydi. 17. ve özellikle de 18. yüzyıllarda bu elçi mübadeleleri iyice artmıştı. 1665 yılında Viyana'ya giden etkileyici büyüklükteki bir Osmanlı misyonu 395 kişiden oluşmaktaydı. Hatta bu ziyareti ilginç bir dille anlatan Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi de heyetin içindeydi.[46] Osmanlı İmparatorluğu'yla Berberî devletlerden İn-

---

43. Bkz. Matar, *Europe Through Arab Eyes*, 80–93; Christian Windler, "Diplomatic History as a Field for Cultural Analysis: Muslim-Christian Relations in Tunis, 1700–1840", *The Historical Journal*, 44 (2001), 79–106; aynı zamanda Erken Modern Akdeniz'de Dinler Arası Karşılıklı Diplomasi'yi ele alan özel sayı *Journal of Early Modern History*, 19(2) (2015).

44. Maria Pia Pedani, *In Nome del Gran Signore* (Venedik, 2004), 203–209.

45. Mathieu Grenet, "Muslim Missions to Early Modern France, c.1610–c.1780: Notes for a Social History of Cross-Cultural Diplomacy", *Journal of Early Modern History* 19(2) (2015), 223–244.

46. Do Paço, 70–71.

giltere, Hollanda, İspanya ve çeşitli İtalyan devletlerine de sayısız elçi gidiyordu. Müslüman devletlerle yürütülen diplomatik ilişkiler özellikle 18. yüzyılda yoğunlaşmakla beraber, başkentlere giderken Avrupa köy ve kasabalarında konaklayan Müslüman elçi ve maiyet (genelde kâtipler, mütercimler, din adamları, aşçılar ve hamallardan oluşan 10-20 kişilik gruplar) görüntülerinin daha 16. yüzyılın sonlarından itibaren artmaya başladığı görülmektedir.

İslamileşmiş devletlerden Avrupa'ya giden elçiler üzerine yapılan son araştırmalar bu diplomatik temasların ve tarafların en ince ayrıntısına kadar planlanmış davranış tarzları arasındaki farklılıkların karmaşık şifrelerini inceleyen bir kültürel yaklaşım sergilemektedir. Müslüman elçilerle ev sahipleri arasında bulunduğu varsayılan kültürel ve dilsel uçurum saray tarafından atanmış mütercimler gibi bir dizi aracı kullanmayı gerektirmekteydi. Ancak son araştırmalar dilde aracılık yapanların her zaman bir *sine qua non,* yani olmazsa olmaz olmadığını göstermektedir. Zira bazı Müslüman elçiler Avrupa dillerini konuşabiliyor, çoğu zaman protokol dilinin dışına çıkarak da olsa dertlerini anlatabiliyorlardı. Kuzey Afrikalı elçiler çoğu zaman İtalyanca veya İspanyolca konuşabiliyordu: 1600 ile 1611 yılları arasında Fransa ve Hollanda'ya giden Morisko kökenli Fas elçisi Ahmed b. Kasım el-Hacari İspanyolca konuşurken, 1698 yılında Fransa ve İngiltere'ye giden Fas elçisi Abdullah bin Aisha hem İspanyolcayı hem de İngilizceyi çok iyi konuşabiliyordu. 17. yüzyılın sonlarına kadar, Avrupa saraylarına gönderilen Osmanlı elçilerinin çoğu resmî saray tercümanlarıydı (dragomanlar). Bunların istisnasız tamamı İslam'a ihtida edenler olup birkaç Avrupa dili konuşabiliyorlardı. Ancak dilsel ve kültürel aracılık sadece dragomanlarla sınırlı değildi. Çeşitli kaynaklardan edinilen bulgular, bölgenin insanlarından, yani tüccarlar veya (eski) Müslüman, Türkçe -veya Arapça- konuşan

Hristiyan, Yahudi veya Müslüman dönme tebaadan da yararlanıldığını göstermektedir.[47]

Müslüman devletlere giden erken modern Avrupalı diplomat ve seyyahların anlatılarıyla karşılaştırıldığında sayıları daha az olmakla beraber, Avrupa'ya seyahat eden Müslüman diplomatik misyonlardan da günümüze bazı anlatılar ulaşmıştır. Bu anlatılar tematik veya ideolojik bir türdeşlik göstermemekle birlikte, yazarlarının politik arka planlarının çeşitliliğini, Avrupa kültürü hakkındaki aşinalık düzeylerini ve Hristiyanlar arasındaki mezhepsel farklılıklar hakkındaki bilgilerini yansıtmaktadır. Fas hükümdarı Muley Zeydan'ın görevlendirdiği Ahmed bin Abdullah ve Ahmed bin Kasım el-Hacari gibi iki Morisko elçi için Avrupa seyahati bir entelektüel tartışma ve polemik rekabet mekânına seyahat etmek demekti. Diğer Müslüman elçilerin anlatıları teolojiden çok, görevleri gereği yani ev sahiplerinin hayat tarzlarını ve Hristiyan Toprakları'nın olağanüstü güzelliklerini öğrenmek için ziyaret ettikleri ilginç yer ve kurumlara dair tasvirlere ağırlık vermekteydi. 18. yüzyıl Fransa'sında elçilerin Louvre ve Versailles'ı gezdikleri, kraliyet kütüphanesini ziyaret ettikleri ve tiyatro ve operada temsiller izledikleri bilinmektedir.[48] Dürzi emir Fahreddin el-Ma'ani'nin 1613 ve 1618 yılları arasında Lübnan Dağı'ndan İtalya ve Malta'ya yaptığı yolculuğun esas amacı Osmanlılara karşı yardım istemekti, ancak seyahatle ilgili resmî kayıtlarda emirin gördüğü yerler, kültürler, insanlar, kurumlar ve idarî uygulamalar hakkında da ayrıntılı ve ilginç tasvirler bulunmaktadır.[49]

Gerek Müslüman gerekse Hristiyan kaynaklar ayrıca Müslüman temsilcilerin yerli sosyal ve entelektüel elitler ara-

47. Dakhlia ve Kaiser, "Introduction—Une Méditerranée entre deux mondes, ou des mondes continus", *Les musulmans*, Cilt II, 7–34.

48. Matar, *Europe*, 98.

49. Matar, *Europe*, 86–93.

sında büyük bir ilgi gördüklerini ve misyonların elit kadınlar da dâhil olmak üzere bu kesimlerde büyük bir sosyal hareketliliğe yol açtıklarını göstermektedir. Soyluların malikânelerinde veya kamusal ortamlarda elçiler için davetler veriliyor, eğlenceler düzenleniyor, davranış ve yeme-içme tarzları ve şatafatlı kıyafetleri yakından gözleniyordu. Seçkinler bu gördüklerini çeşitli yerlerde anlatıyor ve taklit ediyorlardı. Özellikle de 1650-1750 yılları arasında Avrupa'da Osmanlı kültürüne gösterilen bu ilgi ve alaka günümüze kadar ulaşan çok sayıda edebi, sanatsal ve maddi anlatıya konu olmuştur. Son dönemlerde gerçekleştirilen bir araştırmaya göre bu *turquerie* (Türk hayranlığı) olgusu "sadece yabancı bir halkın Avrupa'da temsil edilmesinden ibaret olmayıp, Osmanlı ve [Mağribi] mal ve fikir hareketindeki artışa verilen bir karşılıklar dizisiydi". Fakat 18. yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı İmparatorluğu'yla Avrupalı muhatapları arasındaki güç ve ticaret dengesi Avrupalıların lehine değişmeye ve birkaç yüzyıldır çok daha kolay aşılabilir gibi görünen kültürel mesafe giderek büyümeye başlamıştı.[50]

## ALİMLER

Köleler, tüccarlar, seyyahlar ve diplomatlar dışında Avrupa'da bir Müslüman grubu daha vardı ki bunlar önceki gruplarla kesişmekle birlikte farklı bir bağlamda faaliyet göstermekteydiler. 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa'da çeşitli ilim adamları da yaşamaktaydı. Bunlar bazen esir veya diplomat olarak bazen de Avrupa'daki doğu araştırmaları çerçevesinde kıtada bulunuyorlardı. Bu du-

50. Alexander Bevilaqua ve Helen Pfeifer, "Turquerie: Culture in Motion, 1650–1750", *Past and Present*, 221 (Kasım 2013), 75, 114.

rum gerek hümanist eğitimle gerekse Avrupa devletlerinin Müslüman dünyadaki askeri, ticari ve dinî faaliyetleriyle yakından bağlantılıydı.[51] Ancak son yıllara kadar -gerek Avrupa'da yaşayan, gerekse Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki Hristiyan alim, misyoner ve diplomatlarla etkileşim içinde olan- Arapça, Türkçe ve Farsça konuşan (Müslüman, Yahudi, dönme, vs.) tebaanın Avrupa'daki doğu araştırmalarının gelişimindeki rolü büyük ölçüde görmezden gelinmiştir.

Bazı Müslümanların bu entelektüel faaliyetlerdeki payı daha iyi bilinmektedir. Geçmişi Gırnata'ya dayanan ve 1518'de denizde esir alınarak Papa X. Leo'ya takdim edilen Faslı diplomat Hasan el-Vezzan, Leo Africanus (Afrikalı Leo) adıyla vaftiz edilmişti. El-Vezzan, Papa X. Leo'nun etrafındaki, doğu dillerine ilgi duyan ve Latin Hristiyanlığını Müslümanlara yayarak doğu Hristiyanlarının tekrar Roma'yla birleşmesini arzulayan bazı hümanistlere Arapça dersleri vermişti. Hümanist (ve Protestan) kaynaklara dönme mottosu aynı zamanda Arapça (ve diğer Sami dilleri) öğrenme çabalarını da teşvik etmişti. Zira bu diller Eski Ahit'teki İbranice sözcüklerin "özgün" anlamlarını öğrenmeye çalışan araştırmacıların işlerini kolaylaştıran istikrarlı birer "arşiv" olarak görülüyordu. Afrikalı Leo da Arapçadan çeşitli metinler uyarlamış ve çevirmiş, Arapça-İbranice-Latince bir sözlük üzerinde çalışmış, Arapça gramer ve Arapça şiir vezinleri üzerine bir risale yazmış ve diğer eserlere ilave olarak ünlü *The Description of Africa*'yı kaleme almıştı.[52]

---

51. Alastair Hamilton, "Arabic Studies in the Netherlands in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", Francine de Nave, ed., *Philologia Arabica: Arabische studien en drukken in de Nederlanden in de 16de en 17de eeuw* (Antwerp, 1986), xciv–cviii; Gerald J. Toomer, *Eastern Wisedome and Learning: The Study of Arabic in Seventeenth-Century England* (Oxford, 1996).

52. Natalie Zemon Davis, *Trickster Travels* (New York, 2006).

16. ve 17. yüzyıllarda doğu araştırmaları mezhep polemikleriyle ele ele gitmiş, özellikle Protestanlar ve Kalvinistler erken Hristiyan Kilisesi'nin tarihine ve "yozlaşma" sürecine açılan bir pencere olarak gördükleri Arapça ve diğer Sami dillerindeki kitaplara büyük ilgi göstermişlerdi. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu'yla yapılan ticari anlaşmalar Katolik, Lutherci veya Kalvinist inançlarını Müslümanlarla doğulu Hristiyanlar arasında yaymak ama aynı zamanda Hristiyan tarihine ışık tutabilecek olan el yazmalarını toplamak isteyen din adamlarının, misyonerlerin ve alimlerin hareketini kolaylaştırmıştı. Avrupa'da iyi Arapça öğretmeni bulmak kolay değildi. Zaten ana dili Arapça olup da Arapça (Farsça ve Türkçe) metinleri güvenilir bir şekilde kopya edebilenlerin Avrupalı alimlerin ilgisini bu kadar çekmesinin nedeni de buydu.

Örneğin İsviçreli Arap kültürü araştırmacısı Hottinger 1630 yılında İspanyollar tarafından esir alınan ama ardından Fransa'ya, Belçika'ya ve Avrupa'daki en dinamik Arap araştırmaları okulunun bulunduğu Leiden'e seyahatler yapan Ahmed bin Ali adlı Faslı bir esirden Kur'an'ın bir kopyasını satın almıştı. Anlaşıldığı kadarıyla Ahmed bin Ali başta Kur'an olmak üzere bazı el yazmalarını ezberinden kopyalamıştı. Ahmed bin Ali'nin yolu Leiden'de ayrıca Alman alim Adam Olearius'un Safevî İran'dan getirdiği, ünlü Hollandalı Arap kültürü araştırmacısı Jacobus Golius'a Farsçayı öğreten ve Farsça el yazmalarını çoğaltan Hakverdi adlı bir İranlıyla (bu kişi muhtemelen bir Ermeniydi) kesişmişti. Birkaç yıl önce de Ahmed bin Kasım el-Hacari, Fas sultanı Muley Zeydan'ın elçisi olarak Leiden'e gitmiş ve burada Thomas Erpenius ve Jacobus Golius gibi profesörlerle tanışmıştı. El-Hacari Kuzey Afrika'ya döndükten sonra da bu alimlerle mektuplaşmaya devam etmişti. El-Hacari daha önce yani Paris'te kaldığı sırada da Fransız Arap kültürü araştırmacısı Etiene

Hubert'e (ö. 1614) Arapça araştırmalarında yardımcı olmuş ve Hubert'in halen Bibliotheque Nationale'de saklanan bazı el yazmalarına kenar notları düşmüştü. Steiermarklı Baron Siegfried Preiner tarafından satın alınan Derviş İbrahim adlı başka bir Osmanlı Müslüman esir de 1610'lu yıllarda Viyana Hofbibliothek'in kütüphanecisi Sebastian Tengnagel için Osmanlı el yazmalarını çoğaltmıştı.[53] Bu isimler son araştırmalarda ortaya çıkan ama Avrupalı oryantalistlerle mektuplaşıp onların çalışmalarına önemli katkılarda bulunan daha büyük bir Ortadoğulu Müslüman, Yahudi ve Hristiyan aracı ağının sadece küçük bir parçasıdır.[54] Bu da erken modern Oryantalizmin toplumsal tarihini, Edward Said'in tezini daha da derinleştirebilecek büyüleyici bir yeni alan hâline getirmektedir.

## SONUÇ

Son araştırmaların da gösterdiği gibi, geleneksel tarihyazımının aksine, Müslümanlar erken modern dönemde Avrupa'daki toplumsal resmin bir parçasıydı. Müslümanlar Osmanlı güneydo-

---

53. Bu isimler için bkz. Jan Loop, *Johan Heinrich Hottinger—Arabic and Islamic Studies in the Seventeenth Century* (Oxford, 2013), 154–155; Ahmad ibn Qāsimal-Hajarī, *The Supporter of Religion Against the Infidels*, ed. P. S. Van Koningsveld, Q. Al-Samarrai ve G. A. Wiegers (Madrid, 1997); Claudia Römer, "An Ottoman Copyist Working for Sebastian Tengnagel, Librarian at the Vienna Hofbibliothek, 1608–1636", *Archiv Orientalni,* Supplementa VIII (1998), 331–350.
54. Jan Schmidt, "Between Author and Library Shelf: The Intriguing History of Some Middle Eastern Manuscripts Acquired by Public Collections in the Netherlands prior to 1800", A. Hamilton, M. H. van den Boogert ve B. Westerweel, ed., *The Republic of Letters and the Levant* (Leiden, 2005), 27–51; Hannah Neudecker, "From Istanbul to London? Albertus Bobovius' Appeal to Isaac Besire", Hamilton, van den Boogert, ve Westerweel, ed., *The Republic of Letters and the Levant*, 173–196.

ğu ve orta Avrupa'sında yönetici sınıfı meydana getirirken, Lehistan-Litvanya Birliği'nde Leh soylularınkine eşit denebilecek dinî ve medeni haklara sahip, ayrıcalıklı ve varlıklı bir topluluk oluşturuyorlardı. Batı Avrupa'da her yerde aynı ölçüde görünür değillerdi, ama önemli ticaret ve kölelik merkezleriyle diplomasi ve ilim merkezlerinde küçük cemaatler oluşturuyorlardı. Bu son tarihyazımı araştırması, Müslüman kölelere, tüccarlara, seyyah veya diplomatlara yönelik uygulamaların yerel yasalara ve diplomatik düzenlemelere göre farklılıklaştığını ve sonuçta ortaya Jocelyne Dakhlia ile Berdand Vincent'ın "görünmeyen entegrasyon" dediği bir uygulama çıktığını göstermektedir. Müslümanları topluma entegre etmeye yönelik erken modern çalışmalara dair bulguları, bir mezhepsel kutuplaşma çağında farklı inanç gruplarının barındırılmasını düzenleyen -ve tarihyazımında "hoşgörü" başlıkları veya kavramları altında ele alınan- yerel veya genel idarî düzenlemeler bağlamında üretken bir şekilde değerlendirmek mümkündür.[55] Tıpkı Osmanlı İmparatorluğu'yla Berberî devletlerdeki gayrimüslimlerin durumu gibi Avrupa devletlerindeki Müslümanların durumlarını da, belli teolojik çerçeveler dışında, yerel politik entegrasyonun ahlak ekonomileri belirlemekteydi. Fakat son tarihyazımının da gösterdiği üzere, erken modern dönemde bu yerlerdeki dinî azınlıkların uyumluluk ve karşılıklılık ilkelerine dayanan bir hukuki çerçeve içinde yaşamasını sağlayacak koşulları Müslüman devletlerle Hristiyan devletler arasındaki ticari ve diplomatik çıkarlar belirliyordu. Bu tespit ışığında, belli tarihsel bağlamlar içinde, dinî pratiğin ve siyasal kültüre katılımın Hristiyan zümrelerle sınırlı olmadığı "Hristiyanlaşmış" erken modern Avrupa toplumlarından söz

55. Olivier Christin, "Religious Colloquies and Toleration", R. Po-chia Hsia, ed., *Cambridge History of Christianity, Vol. 6: Reform and Expansion, 1500–1660* (New York, 2007), 302–320.

etmek doğru olacaktır. İslamlaşmış devletlerle Avrupa devletleri arasında başından beri ince bir denge bulunmakla beraber, 18. yüzyılın sonlarından itibaren denge Avrupa lehine değişmiş ve bunun sonucunda kültürel açıdan farklı bir Avrupa "uygarlığı"na dair anlatılarda Müslüman ve İslam ifadelerine artık yer verilmez olmuştur.

## KONU HAKKINDA TAVSİYE EDİLEN ESERLER


Adanır, Fikret ve Süreyya Faruki, ed. *The Ottomans and the Balkans—A Discussion of Historiography* (Leiden, 2002).

Baghdiantz McCabe, Ina. *Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism and the Ancien Regime* (Oxford, New York, 2008).

Blanks, David ve R. Michael Frassetto, eds. *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other* (New York, 1999).

Coleman, David. *Creating Christian Granada: Society and Religious Culture in an Old-World Frontier City, 1492–1600* (Ithaca, 2003).

Dew, Nicholas. *Orientalism in Louis XIV's France* (New York, 2009).

Echevarria, Ana. *The Fortress of Faith—The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain* (Leiden, 1999).

Goffman, Daniel. *The Ottoman Empire and Early Modern Europe* (New York, 2002).

Isom-Verhaaren, Christine. *Allies with the Infidel—The Ottoman and French Alliance in the Sixteenth Century* (Londra, 2011).

Kafadar, Cemal. "The Ottomans and Europe, 1450–1600", T. Brady, H. A. Oberman ve J. D. Tracy, eds., *Handbook of European History, 1400–1600.* Cilt 1 (Leiden, 1994), 589–636.

Kołodziejczyk, Dariusz. *The Crimean Khanate and Poland-Lithuania: International Diplomacy on the European Periphery (15th–18th Century): A Study of Peace Treaties Followed by Annotated Documents* (Leiden, Boston, 2011).

Matar, Nabil. *Islam in Britain, 1558–1685* (Cambridge, 1998).

Meserve, Margaret. *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought* (Cambridge, MA, 2008).

Tolan, John, Henry Laurens ve Gilles Veinstein. *Europe and the Islamic World: A History* (Princeton, NJ, 2013).

Tolan, John. *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination* (New York, 2002).

Weiss, Gillian. *Captives and Corsairs: France and Slavery in the Early Modern Mediterranean* (Palo Alto, 2011).

# 7. BÖLÜM

# HALK KÜLTÜRÜ

CAROLINE CASTIGLIONE*

* Brown Üniversitesi'nde İtalyan Çalışmaları ve Tarih bölümlerinde tarihçi olarak görev yapmaktadır. Araştırma alanları 1500-1800 yılları arasında İtalya'da siyasi, kültürel, toplumsal cinsiyet ve kadın tarihidir. İlk kitabı, *Patrons and Adversaries: Nobles and Villagers in Italian Politics, 1640-1760* (Oxford, 2005) 2005 yılında İtalyan Tarih Araştırmaları Derneği'nin Helen ve Howard R. Marraro Ödülü'nü kazanmıştır. Erken modern Roma'da siyaset ve anneliğin simbiyotik evrimini inceleyen *Accounting for Affection: Mothering and Politics in Rome, 1630-1730* adlı çalışması Palgrave Macmillan'dan çıkacaktır.

Tarihçilik mesleğinde çok az saha halk kültürü araştırmaları kadar metodolojik ve teorik değişikliklerden geçmiştir. Halk kültürü tarihçileri sıradan Avrupalıların dünyasını şekillendiren uygulama ve inançları anlayabilmek için tarihten antropolojiye, sanat tarihine, edebiyat teorisine, cinsiyete ve bilişsel araştırmalara kadar uzanan geniş bir disiplinler arası alanı incelemişlerdir. Halk kültürü araştırmalarına duyulan ilgi isimsiz çoğunluğun -başka bir ifade ile 19. yüzyılla 20. yüzyılın başlarındaki tarihyazımına hâkim olan seçkinlerin siyaset ve düşünce tarihleri içinde fazla dikkat çekmeyen bireylerin- hayatlarına duyulan tarihsel ilgiden kaynaklanmaktadır.[1] Görünüşe göre, *Annales* Okulu ile niceliksel tarihin metodolojiye getirdiği yeniliklerden 1950 ve 1960'ların Marksist ve toplumsal tarihçilerinin müdahalelerine kadar bilimsel araştırmaların bir sonraki zihniyet ufkunu halk kültürü analizi oluşmaktadır. E. P. Thompson ve Eugene Genovese gibi Marksist tarihçiler çığır açan (ve de çok tartışılan) işçi sınıfı ve kölelik araştırmalarıyla kültürel dönemecin öncüsü olmuşlardır.[2] Sonuç olarak araştırmacılar erken modern dönem Avrupa'sındaki halk kültürü hakkındaki bilgilerimizi zenginleştirmişler, yeni metodolojiler ve yeni kaynaklar sayesinde işleri, aileleri ve demografileri hakkındaki bilgilerimize yenilerini eklemişlerdir.

1. Tim Harris, "Problematising Popular Culture", Tim Harris, ed., *Popular Culture in England, c. 1500–1850* (New York, 1995), 1–27.

2. Lynn Hunt, ed., *The New Cultural History* (Berkeley and Los Angeles, 1989), 2.

Ancak, 20. yüzyıl tarihçileri açısından yeni olan bir şey aslında eski bir konuydu. Erken modern Avrupalılar da seçkinlerle sıradan halk arasındaki veya eğitimlilerle okuma yazma bilmeyenler arasındaki eşitsizliklere sık sık kafa yormakta ve ikinci kesimin eksikliklerine dikkat çekerken birinci kesimin erdemleri üzerinde durmaktaydı. Çarpıcı bir metafora göre, 16. yüzyılda güney İtalya'ya giden Cizvit misyonerler buraları "buradaki Hintliler" diye adlandırmaktaydı (*Indies* Amerika kıtası keşfedildiğinde yerliler için kullanılmaya başlanmıştır). Birçok kişiyi rahatsız eden bu bakış açısına göre elitler sıradan halkın kültürünü "pagan" ve "ilkel" bir kültür olarak görmekteydi. Yani Avrupa'nın küresel yayılmasıyla sömürge hâline getirilen yeni yabancı dünyaların sakinlerinin kültürüne benzetiyorlardı.[3] Erken modern dönemde reformcular alt sınıfların kültürünü tek tek olaylar üzerinden inceliyorlardı.[4] Seçkinler 18. yüzyılın sonlarından itibaren halkın kültürüne yeniden ilgi duymaya başlayacaktı. Fakat dikkatler bu kez o kültürün garip yanlarına, yok olan sözlü kültüre ve giderek kaybolan şarkı ve öykülere yönelecekti. Onların bakış açısıyla halk kültürüyle elit kültür arasındaki bu uçurumun temelinde seçkinlerin bu kültürü yabancı bir olgu, kendi daha sofistike kültürlerinin bir geçmişi olarak görmeleri yatmaktaydı.[5] Bir zamanlar bütün bir toplumun ortak malı olan bir kültür erken modern

3. Jennifer D. Selwyn, *A Paradise Inhabited by Devils: The Jesuits' Civilizing Mission in Early Modern Naples* (Burlington, VT, 2004), 96.

4. Roger Chartier, "Culture as Appropriation: Popular Cultural Uses in Early Modern France", Steven L. Kaplan, ed., *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century* (New York, 1984), 229–253; Jacques Revel, "Forms of Expertise: Intellectuals and "Popular" Culture in France (1650–1800)", *Understanding Popular Culture*, 255–273.

5. Revel, "Forms of Expertise", 267–268, 269.

dönemin sonlarına doğru artık sadece çalışan eğitimsiz sınıflara özgü, marjinal bir mirasa dönüşmüştü.[6] Erken modern Avrupa toplumunun hiyerarşisi içindeki farklı toplumsal grupların en azından birkaç uygulamayı paylaştığı geçmiş yüzyılların deneyimleri artık yok olmuştu.[7]

Erken modern elitlerin halkın kültürüne karşı tutumları -bir halk kültürü araştırmacısının haklı olarak hatırlattığı gibi- neredeyse sadece eğitimli kişiler tarafından derlenen halk kültürü kaynaklarına da yansımıştır.[8]Erken modern halk kavramları da halk kültürünü anlamaya çalışan modern araştırmacılar için yanlış yönlendirici olabilmektedir.[9] Güçlüler aşağıdakileri küçümseyen fikirlere çok eskilerden beri ilgi duyuyorlardı. Elit kültürün ayrı tutulması ve üstünlüğü fikri popüler kültürü (halk kültürünü) hakkıyla incelemek isteyen sonraki tarihçilerin de endişe duymasını gerektiren ideolojik bir tutum olmuştur.[10] Erken modern dönemdeki elit değerlendirmeler halk kültürünün çeşitliliğini, geçirdiği değişimleri, *sui generis* Hristiyanlığını ve elit kültürle olan ilişkilerinin karmaşıklığını görmezden gelmiştir. Kimi zamanlar ve sonrası için halk kültürünün zararına olacak şekilde olsa da, halk kültürünü kendi bağlamında anlamaya çalışan ve bunun için ciddi çaba gösteren erken modern düşünürler gibi, modern halk kültürü araştırmacıları da halk kültürünü tanımlamakta, sınırlarını belirlemekte benzer güçlüklerle karşılaşmıştır.

---

6. Robert Muchembled, *Popular Culture and Elite Culture in France, 1400–1750* (Baton Rouge, 1985 [Birinci baskı, Paris, 1977]).

7. Peter Burke örneğin karnavalların ortak ritüellerden biri olduğunu söylemektedir. Bkz. *Popular Culture in Early Modern Europe* (New York, 1978), 25.

8. Revel, "Forms of Expertise", 255.

9. Chartier, "Culture as Appropriation", 230–231.

10. Revel, "Forms of Expertise", 255–256.

## HALK KÜLTÜRÜNÜ ÇÖZÜMLEMEK: MODERN YÖNTEMLER VE İKİLEMLER

Modern anlamıyla halk kültürü tarihi muğlak terminolojiyle, sorunlu kaynaklarla ve birbiriyle çelişen metodolojilerle uğraşmak zorunda kalmıştır. Yeni metodlar her zaman düz bir çizgi izlememiştir -halk kültürü alanıyla ilgili rakip yaklaşımlar inişli çıkışlı bir seyir izlemiş, bazen aynı hedefe ulaşmış, bazen birbiriyle kesişmiş ve rahatça hedefine vardığı durumlarda diğer metodları da etkilemişlerdir. Ben bu yaklaşımları kaba bir kronolojik düzen içinde ele alacağım. Halk kültürü araştırmaları önem kazanıp geliştikçe, başlı başına bir alan olarak daha az görünür hâle gelmiştir. Zira ilgi alanları din tarihi, tıp, siyaset, hukuk ve aile hayatı gibi diğer alanlarla iç içe geçmiştir. Halk kültürü terimi tarihçilerin son yıllarda el attığı hemen her araştırma hattına girmiştir. Tarihçilerin halk kültürüne gösterdiği ilgi aynı zamanda tarihyazımındaki "halkçı dönem"e ve özellikle de yaşadıkları sıra dışı hayatlarla dikkat çeken sıradan insanlar hakkındaki ilginç öyküler ve anekdotlar üzerinden geniş okuyucu kitlelerine ulaşma arzusunun artmasına da katkıda bulunmuştur. Halk kültürü tarihsel öykü anlatıcılığı çağında birtakım sorunlarla karşı karşıya bulunmaktadır – ki bu konuya bölümün sonunda tekrar döneceğim.

Halk kültürü alanına yönelik son eleştiriler belli bir teorik ve açık tanımlamadan yoksun olduğu için,[11] halk kültürünü tanımlama sorunu ilk tarihçiler arasında büyük bir endişe kaynağı olmuştur. Öyle ya, kimin kültürüydü bu? Bir tarafta, genel bir erken modern Avrupa resmî kültürel bütünlük kavramını destekleyebilecek olan sıradan halk arasındaki benzerliklere dikkat

11. Holt N. Parker, "Toward a Definition of Popular Culture", *History and Theory*, 50 (2011), 141–170.

çekmektedir: Birçok Avrupalı toprakta çalışıyordu veya bir şekilde tarımsal yaşamla bağlantılıydı. Ancak bu halklar arasında bile hayat düzenleri, yasal statü ve siyasal katılım gibi konular açısından muazzam farklılıklar vardı.[12] Karnavallar, vergi isyanları, cadılık ve transvestitizm gibi değişik konuları araştıran tarihçiler Avrupa topluluğu içinde -şehirler ve kırlar, zanaatkârlar ve köylü sınıflar, aynı alanda faaliyet gösteren iyi zanaatkârlarla kötü zanaatkârlar arasında- sayısız bölünmeler ve alt bölünmelerle karşılaşmıştır. Alanın hâlâ mihenk taşını oluşturan erken bir sentezin yazarı olan Peter Burke de bu ikilemi kabul etmektedir.[13] Burke Avrupa halkları arasındaki farklılıkların yanı sıra inanç ve uygulamaların çeşitliliğine dikkat çekiyordu.[14] Burke şehir-kır ikiliğine ek olarak çok sayıda "alt kültür" bulunduğunu söylüyor ve halk kültürünün bütün bu alt kültürlerinin toplamı olduğunu söylüyordu. Buna (Avrupa'nın farklı yerlerinde farklı koşullarda yaşayan) köylüler de, (farklı loncalara bölünmüş olan) tüccarlar da; (kendilerine ait, takip edilemeyecek kadar gizli söz dağarcıkları ve uygulamaları olan) hırsızlar ve serseriler de, farklı etnik ve dinî gruplar da dahildi.[15] Halk kültürünü çoğul olarak yani "halk kültürleri" olarak görmek daha doğru olacaktır. Başka bir deyişle "halkların kültürleri" ne kadar kapsayıcı olursa, yansıttığı Avrupa sahnesi gerçeği de o kadar doğru olacaktır. Bu bölünmelerde

---

12. Burke, *Popular Culture*, 30; Günther Lottes, "Popular Culture and the Early Modern State in Sixteenth-Century Germany", *Understanding Popular Culture*, 147–188.

13. *Popular Culture in Early Modern Europe* ilk kez 1978 yılında yayımlanmış olup üçüncü baskısını yapmıştır. Bkz. Burke'ün halk kültürüne yeni bir çerçeve çizme çabalarını yansıtan "Popular Culture Reconsidered", *Mensch und Objekt im Mittelalter und in der fruehen Neuzeit: Leben, Alltag, Kultur* (Viyana, 1990), 181–191.

14. Burke, *Popular Culture*, 29.

15. Burke, *Popular Culture*, 31–50.

birden fazla gerçekliğe ayak basan, bölünmeler arasında köprü işlevi gören bazı istisnai bireylerin bulunduğu ve eğitimleri sayesinde okuryazar çevrelere de girebilenlerin olduğu doğrudur.[16] Sınırlı da olsa soylu kadınlar da belli bir kültürel rol oynuyordu – aldıkları düzensiz eğitim onları yarı-okuryazarlıkla okuryazarlık arasında bir yere yerleştiriyordu. Bu kadınlar günlük faaliyetleri, ev içi sorumlulukları ve dinî eğilimleri üzerinden çalışan sınıflarla bağlantılar kuruyorlardı. Bu bağlantılar işle ilişkili olabileceği gibi yardım faaliyetleriyle de bağlantılı olabiliyordu.[17] Bu tip aracılar bölünmeleri aşmakla birlikte onları gideremiyordu. Dolayısıyla farklılık erken modern dönem Avrupa kültürünün temel karakteristiklerinden biri olmaya devam etti.

Burke'yi eleştirenler halk kültürlerindeki bu kakofoniden çok onun antropolog Robert Redfield'tan istifade ederek yaptığı genel popüler kültür tanımları üzerinde odaklanmaktaydılar. Redfield küçük ve büyük gelenek ikiliğine dikkat çekmekteydi.[18] Burke 16. yüzyılda birçok Avrupalının küçük (eğitimsiz) geleneklerin bir parçası olduğunu, ancak üst sınıfların okuryazarlık, eğitim ve toplumun geri kalanına göre ara-yüksek kültürün yaşandığı iktidar çevrelerine kolayca erişebildikleri için aynı zamanda yüksek kültür geleneklerine de aşina olduğunu söylemektedir. Halk kavramı bu bağlamda toplumun bütününü kapsıyordu – ama hem küçük hem de büyük gelenekleri sadece elitler aynı anda anlayabiliyordu. Ritüeller, özellikle de dinî , sivil ve karnaval türü faaliyetler Avrupa sahnesine aralıklarla da olsa bir uyum

16. Burke, *Popular Culture*, 63.

17. Monica Chojnacka, *Working Women of Early Modern Venice* (Baltimore, 2001); Caroline Castiglione, "Peasants at the Palace: Wet Nurses and Aristocratic Mothers in Early Modern Rome", Jutta Sperling, ed., *Medieval and Renaissance Lactations—Images, Rhetorics, Practices* (Burlington, VT, 2013), 79–99.

18. Burke, *Popular Culture*, 23–24.

kazandırıyor, (kısa süreli de olsa) farklı kesimlerden ve konumlardan gelen insanlar arasındaki bağları güçlendiriyordu. Matbaanın yaygınlaşmasından sonra bölgesel farklılıklar artsa da toplumsal sınıflar ortak bir öyküler, şarkılar ve atasözleri havuzunu paylaşıyordu.[19] Erken modern dönemde festival ve gelenekler eğitimli ve zengin kesimler için bir "oyun"a dönüşmüştü. Elitler yalnızca yüksek sınıfların tükettiği veya türettiği yüksek kültüre ciddi ilgi gösterirken, bu tip faaliyetlere katılmakta gönülsüz davranıyor veya zevk almıyordu.[20]

Ana hatları ilk kez Peter Burke tarafından çizilen bu geniş harita hâlâ tartışma konusudur. Ancak Burke'ün ritüellerle sağlanan toplumsal uyuma gösterdiği baştaki ilgi bu tür faaliyetleri halkın inancının ve davranışlarının ipuçları olarak yorumlayan halk kültürü araştırmalarındaki yükselen trendlere dikkat çekmektedir. Halk kültürü araştırmacıları ritüelleri incelerken kendilerini açıklayamadıkları tuhaf bir dünyanın içinde buluyorlardı. Kutlamalar, utanç törenleri, gençlik örgütlenmeleri, töre cinayetleri, büyüler ve Şamanizm – bütün bunlar tarihçileri antropolojiye yöneltiyordu. Antropologlar da dışarıdan bakanlara ilk bakışta anlaşılmaz gelse de dikkatli bir araştırmayla anlaşılır hâle gelen ve toplum kültürünün anlaşılması açısından son derece değerli olan olguları yorumlarken benzer sorunlarla karşılaşıyorlardı. 20. yüzyıl tarihyazımında bazen eski ve yeni "ilkeller" karşı karşıya gelmekteydi. Erken modern inanç ve uygulamalar tarihçileri benzer amaçlar için kullanılan benzer öyküler arasında karşılaştırma yapmaya itiyordu. Örneğin 16. yüzyılda kuzey İtalya'da kurumuş kemiklerinden yeniden dirilen bir öküzle ilgili

19. William A. Christian halk inançlarındaki bölgesel farklılaşmalara dikkat çekiyordu. Bkz. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain* (Princeton, 1981).
20. Burke, *Popular Culture*, 28–29.

olarak verilen Engizisyon ifadesinin şifreleri Sri Lankalı Vedda kabilesinden veya Tierra del Fuegolu Yamanalardan elde edilen bulgularla çözülebiliyordu.[21] Roma'daki eski papalık saraylarındaki ritüel bolluğu Van Gennep'in Madagaskar halklarındaki geçiş ayinleri üzerine yaptığı araştırmalarla açıklanabiliyordu.[22] Afrika toplumlarında toplumsal düzeni baltalamaktan çok desteklemeye yönelik çatışma potansiyeli Avrupa tarihindeki benzer olayları yorumlamakta ipuçları sağlıyordu.[23] Kültür antropolojisi yükselirken, özellikle de onun bulguları erken modern Avrupalıların halk kültürüyle karşılaştırma şansı veren ilave bir kanıtsal temel işlevi görüyor – okuma ritüellerine metodolojik müdahalesi halk kültürü araştırmalarına olan ilgiyi ateşliyordu.[24]

Tarihçiler antropolog Clifford Geertz'in ortaya attığı "yoğun betimleme"nin yarattığı yorumlama imkânlarından özellikle esinleniyordu. Geertz'in "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight" (Derin Oyun: Balililerin Horoz Dövüşü Üzerine Notlar) başlıklı ünlü makalesi katılımcılarla seyircilerin üzerinden anlam inşa ettiği "toplumsal eylemler"e dair nüanslı bir okumanın yarattığı imkânlar üzerinde duruyordu.[25] Geertz, antropoloğun görevinin "horoz dövüşü gibi ritüellerin anlamı üzerinde [yerlilerle] konuşmak" olduğunu düşünüyordu.[26] Horoz dövüşü kül-

---

21. Maurizio Bertolotti, "The Ox's Bones and the Ox's Hide", Edward Muir ve Guido Ruggiero, ed., *Microhistory and the Lost Peoples of Europe* (Baltimore, 1991), 42–70, özellikle 53.

22. Bologna Seminar, Carlo Ginzburg, "Ritual Pillages: A Preface to Research in Progress", *Microhistory and the Lost Peoples of Europe*, 20–41, özellikle 31.

23. Max Gluckman, *Custom and Conflict in Africa* (New York, 1959), 28.

24. Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, CA, 1975), xvi–xvii.

25. Clifford Geertz, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York, 1973), 3–30; özellikle. 30.

26. Geertz, "Thick Description", 13.

türel sembollerden durağan bir harita ortaya koymaktan çok, Bali toplumundaki güçlü adamlar ve rakip gruplar arasındaki "statü kaygılarını" ve rekabetleri temsil ediyordu. Horoz dövüşünü sanat formlarına benzeten Geertz horoz dövüşünün "[Balililerin] kendi kendilerini anlattıkları bir öykü olarak" önem taşıdığını söylüyordu.[27] Tıpkı tiyatro veya edebiyat gibi horoz dövüşü de daha anlaşılabilir bir bütüne farklı şekillerde bakmayı ve farklı deneyimler yaşatmayı sağlıyordu.[28] Geertz'in horoz dövüşüne bakışı sınırlı bir bakıştı – o özellikle itibar iddialaşmasına girenler üzerinde odaklanıyor, dolayısıyla alt sınıftan insanları, yetişkinleri ve kadınları analiz dışında bırakıyordu.[29] Antropoloğun titizlikle kurguladığı horoz dövüşleri bu tür ritüellerin nasıl statü farklılıklarını yeniden canlandırıp dayanışmayı güçlendirdiğini gösteriyordu. Horoz dövüşleri aynı zamanda kesinlikle yasaklanan şiddet eğiliminin hayli şifreli ritüellerle deşarj edilmesini sağlıyordu. Geertz'in kültüre bakış açısı Fransa şehirlerindeki din şiddetinden 17. yüzyılda burjuvalara dönüşen Hollandalı isyancılara ve kuzey İtalya'daki giderek yozlaşan karnavallara kadar uzanan Avrupa temaları üzerinde çalışan tarihçileri derinden etkilemişti.[30] Yoğun betimleme yöntemi ve okuma metinleri ve ri-

---

27. Clifford Geertz, "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", Clifford Geertz, ed., *The Interpretation of Cultures*, 412–453, özellikle 448.

28. Geertz, "Deep Play", 450–453.

29. Geertz, "Deep Play", 435–440.

30. Natalie Zemon Davis, "The Rites of Violence", *Society and Culture in Early Modern France*, 152–187; Simon Schama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age* (New York, 1987); Edward Muir, *Mad Blood Stirring: Vendetta and Factions in Friuli during the Renaissance* (Baltimore, 1993). Araştırmacıların 1990'lı yıllarda halk kültürü konusunda yaşadığı ikilem konusunda bkz. Gerald Strauss, "Viewpoint: The Dilemma of Popular History", *Past and Present*, 132 (Ağustos 1991), 130–149; ve William Beik'in cevabı, "Debate: The Dilemma of Popular History", *Past and Present*, 141 (Kasım 1993), 207–219.

tüellerle el yapımı eşyalar arasındaki farklılıkların ortadan kalkması uygulaması, özellikle de halk kültürü tarihini de içeren yeni yaklaşımların önünü açmıştı. Avrupa yorumlarına hakim olan, ritüelin işte bu iki taraflı yapısıydı: Yani erken modern toplumda ritüel, farklılıkları hem davet ediyor hem de sınırlıyordu.

Halk kültürü tarihçilerinin çalışmaları antropolojiyle iç içe geçiyor, antropolojinin yöntemlerinden, dünyanın çeşitli şehirlerindeki gözlemlere dayanan materyallerden ve kültür kavramsallaştırmalarından yararlanıyordu. Burke'ün antropologlar tarafından yapılan halk kültürü tanımını aynen benimsemesi bu iki alan arasındaki alışverişlerin tipik bir örneğiydi. Geertz'in (Max Weber'den esinlendiği) "anlam ağları" olarak kültür kavramı ikili arasındaki diğer bir çapraz döllenme örneğiydi.[31] Tarihçiler aynı zamanda engizisyon kayıtları gibi daha sorunlu kaynaklara yöneliyorlardı. Carlo Ginzburg antropologla engizitör arasında bağlantılar bulunduğunu öne sürerek her ikisindeki karşılıklı diyaloglara dikkat çekiyordu. Hem engizitörler hem de antropologlar tuhaf fikirlerle karşılaşıyor ve bu da yeni sorular sormalarına yol açıyordu.[32] Bu tür kavram karmaşası anları "engizitörlere tamamen yabancı olan derin bir kültür tabakasını" aydınlatabilirdi, ancak bu özellikle popüler inanç ve uygulamalar hakkında bilgi de verebilirdi.[33] Bazı eleştirmenlere göre, antropologla ona bilgi verenler arasındaki ya da engizitörle sanık arasındaki diyalogta gerçekliğin karşılıklı olarak keşfedildiğinin kabul edilmesi paradigmayı sarsıyordu.[34] Geertz ve Ginzburg bu tür ikilemleri ka-

---

31. Geertz, "Thick Description", 5.

32. Carlo Ginzburg, "The Inquisitor as Anthropologist", Carlo Ginzburg,ed., *Clues, Myths, and the Historical Method* (Baltimore, 1989), 159.

33. Ginzburg, "The Inquisitor as Anthropologist", 160.

34. *Writing Culture* (Berkeley, 1986) James Clifford ve George E. Marcus (ed.) okuyucaya 1980'li yıllarda antropolojide karşılaşılan krizler üzerine bir dizi

bul etmekle birlikte kültürel anlamlarda daha iyi ve daha kötü tahminler bulunduğunu ve araştırmacının görevinin "daha iyi tahminlerden açıklayıcı sonuçlar çıkarmak" olduğunu söylüyorlardı.[35] Tarihçi kaynakları dikkatli bir şekilde analiz edip titiz bir şekilde inceleyerek "referans hatalarına" düşmekten kaçınabilir – yani tarihçilerin sadece metinlerden bir dünya kurabileceğini ama erken modern halkların gerçek inanç ve uygulamalarından bihaber olduğu şeklindeki iddialara hedef olmaktan kurtulabilir. Bilimsel anlayışla erken modern kültür arasındaki boşluk ancak metinlerin titiz ve karşılaştırmalı biçimde analiziyle doldurulabilir.[36]

Halk kültürü tarihçileri erken modern Avrupa'daki ritüel okumalarına duydukları artan ilginin yanında, erken modern Avrupa'da yaygın dolaşımda olan muazzam miktarlardaki basılı materyali de incelemeye devam ediyorlardı: Eğlencelik kitaplar, gazeteler ve ucuz baskı popüler dinî figürler popüler şarkılardan, deyişlerden ve inançlardan davetkâr parçalar sunuyorlardı. Tarihçiler bu tür kaynakları inceleyerek halk sınıflarının dünya görüşleri ve *mentaliteleri* hakkında bilgi edinmeyi umuyorlardı. Örneğin Robert Darnton Avrupa halk hikayeleri üzerine yaptığı karşılaştırmalı bir incelemede Fransız köylülerinin zekâya büyük değer verdikleri, İtalyanların "hafif Makyavelist" eğilimler taşıdıkları ve Almanların mucizevi ve korkunç olan şeylere daha fazla ilgi duyduğu sonucuna varmıştı.[37] Eğlencelik kitaplar üzerine yapılan araştırmalar halk

perspektif sunmaktadır. Geertz'in metoduna yönelik eleştiriler için bkz. Vincent Crapanzano, "Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description", 51–76.

35. Geertz, "Thick Description", 20.

36. Ginzburg, "The Inquisitor as Anthropologist", 161.

37. Robert Darnton, "Peasants Tell Tales: The Meaning of Mother Goose", Robert Darnton, ed., *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* (New York, 1985), 9–72.

kültürünün elit kültüre çok şey borçlu olduğunu, bu kitaplarla yüksek kültürün sıradan okuyucunun anlayabileceği şekilde basitleştirildiğini göstermekteydi. Eğlencelik kitaplarla ucuz baskılar halk kültürünün monolitik bir yapıya sahip olduğunu da gösteriyordu, zira aynı öyküler ve temalar zaman içinde sürekli tekrarlanıyor ve toplumsal düzene gösterilen itaati güçlendiriyordu.[38] Matbaanın yaygınlaşıp ucuz baskıların dolaşımının artmasıyla beraber sözlü halk kültürü geleneklerinin basılı metin ve imgelerin homojenleştirici etkisiyle zayıflamış olması muhtemeldir.

Daha gelişmiş bir baskı kültürü anlayışı ve algılama sorununa daha fazla dikkat gösterilmesi bu düz halk kültürü okumalarının çoğunu görmezden gelmiştir. Bu tür ucuz basılı materyaller yaygın dolaşımda olmakla beraber halk kültürüyle bir tutulamazlar.[39] Bu tür metinlerin halk kültürü üzerinde tek yönlü bir etki yaptığı da söylenemez. Nitekim popüler metinler ve okuyucuları üzerine yapılan daha geniş çaplı çalışmalarda popüler olduğu varsayılan birçok metnin aslında elitlerle orta sınıfları hedeflediği anlaşılmıştır.[40] Sıradan insanlar tarafından tüketilen baskı kültürünün içeriği hiç tahmin edilmedik ve beklenmedik biçimlerde algılanmaktaydı. Natalie Zemon Davis'in gözlemlediği gibi, baskı sözlü kültürü zayıflatmadığı gibi zenginleşmesine de katkı sağlamıyordu. Yüksek sesle okumalar bu tür materyallerin okuma yazma bilmeyenlere de ulaşmasını sağlıyor ve metnin özgün veya elit anlamıyla çelişebilen yorumlara yol açıyordu.[41] Basılı metinlerin yaygınlaşması halk kültürünü bir şekilde kesin-

38. Robert Mandrou, *De la Culture populaire aux XVIIe et XVIIIe siecles: la Bibliotheque bleue de Troyes* (Paris, 1964).

39. Chartier, "Culture as Appropriation", 233.

40. Chartier, "Culture as Appropriation", 231.

41. Natalie Zemon Davis, "Printing and the People", *Society and Culture*, 189–226, özellikle. 191–192.

likle etkilemekle birlikte, tarihçiler bu etkinin şekli konusunda farklı görüşler taşımaktadır. Bob Scribner halkın Reformasyon'a bakışı üzerine kaleme aldığı önemli bir makalede, özellikle de illüstrasyonlarla birleştirilen ucuz baskıların iletişim potansiyelini incelemişti. Basit metinler ve çağrışım yaratan imgeler ruhban sınıfa karşı hissedilen olumsuz duyguları besliyor ve Luthercilik için iyi bir "propaganda" işlevi görüyordu. İllüstrasyon mesajın başarılı bir şekilde ulaştırılmasına yardımcı oluyor, Reformasyon'un yayılmasında İncil okumasının vazgeçilmez bir rol oynadığı şeklindeki varsayımları zayıflatıyordu. Scribner erken Protestan baskılardaki ikonografiyi dikkatli bir şekilde yeniden kurgulayarak bu tür imgelerin halkın Roma'ya karşı hissettiği duyguları güçlü bir şekilde etkilediğini göstermişti. Bu imgeler yeni inancın -örneğin Tanrı'nın inayetiyle kurtuluş gibi öğretilerin- resimlerle anlatılmasında çok etkili olmasa da Katolik Kilisesi'ne yöneltilen suçlamaları güçlendiriyordu.[42]

Basılı metin üzerine yapılan ayrıntılı incelemeler halk kültürüyle elit kültür arasındaki ilişkinin ne kadar önemli olduğuna ışık tutuyordu, ancak etki ikilemini çözmekte başarılı olamamıştı: Dinamiği çok yönlü bir sahiplenme olarak mı, elit kültürün yere göğe sığdırılamayan üstünlüğüne bağlı tek yönlü bir etki olarak mı, yoksa seçkinlerin kültürüyle halk kültürü arasında uzlaşmazlığın artması olarak mı görmek gerekiyordu? Görgü kurallarının ve Giovanni della Casa'nın *Galateo*'su veya Baldassare Castiglione'nin *Book of Courtier*'i gibi metinlerin dolaşımının yaygınlaşması, eğitimli ve kültürlü bireyin alt sınıftan bireyler gibi davranmaması gerektiği şeklindeki elit bakış açılarını daha da güçlendiriyordu. Zira halk kültürünün (her ne kadar

42. Robert Scribner, *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* (Cambridge, 1981).

bazılarını seçkinler arasında da görmek mümkünse de) ayılarla köpekleri dövüştürmek, antisemitizm ve kadın düşmanlığı gibi nahoş tarafları vardı. Alt sınıfların kültürünün tamamen şiddete dayalı olduğunu destekleyen karışık bulgular mevcut olmakla birlikte, bu tür bireylerin işledikleri suçlardan dolayı mahkeme önüne çıkartılma olasılığının yüksek olduğu da bir vakıaydı. Kolektif davranış açısından bakıldığında sıradan insanlar elitlere göre çok daha az şiddet eğilimi göstermekteydi. 1520'li yıllarda Almanya'da patlak veren köylü savaşlarından önceki en büyük kırsal ayaklanmada, Friuli köylüleri 1511'deki karnaval sırasında soylu lordlara karşı ayaklanmıştı. Köylüler ayaklanma sırasında sadece belli hedeflere yönelmiş, daha çok kendilerinden yüksek faizler talep eden efendilerine olan parasal ve ayni borçlarının yazılı olduğu kayıtlarla değerli eşya ve malları hedef almışlardı.[43] Bu arada Udine şehrinde soylularla onların hizmetlileri birbirlerini acımasızca katletmiş ve kurbanlarının cesetlerini köpeklerin önüne atmışlardı.[44]

Halk uygulamaları Ortaçağ'ın sonlarına doğru mantar gibi biten ve erken modern dönemde hayli büyüyen şehir ve kasabaları kontrol etmeye ve yönetmeye çalışan Avrupalı elitlerin bakış açısından tehlikeli görünüyordu. Bu tür yerleşimler yasal girişimlerle diğer halk kültürü kaynaklarını da gözetim altında tutmaya çalışıyorlardı. Şehir yöneticileri kaba, gayri medeni ve isyankâr buldukları reform faaliyetlerini yakın takip altında tutuyorlardı. Giderek artan bir şekilde yakın gözetim altında tutulan bir faaliyet de, tatillerden ve azizler günlerinden geçilmeyen bir dünyadaki festivaller, coşkulu karnavallar ve Lent'in tövbekâr

43. Muir, *Mad Blood Stirring*, 98–104; isyancı köylülere yapılan misilleme çok daha şiddetli olmuştu; aynı zamanda bkz. 105.
44. Muir, *Mad Blood Stirring*, 89–98.

vakarını pek de yansıtmayan anma günleriydi. Bu tür festivallerin inceden inceye gözetim altında tutulduğu Venedik'te yönetici elitler kenar mahallelerdeki kaba kutlamalara bir son verip, yerine Venedik devletinin gücünü gösteren birtakım merkezi ve eşgüdümlü ritüeller getirmişlerdi. Venedikli elitler spontane kargaşalarla kenar mahalle eğlencelerini elden geldiğince en aza indirmeye çalışıyorlardı.[45] Ancak ne kadar isyan potansiyeli taşırsa taşısın bütün halk eğlencelerini denetim altına almak mümkün değildi. Denetimin hayli sıkı olduğu Venedik'te bile emekçi sınıf (yasaklanmış olmasına rağmen) köprülerin üzerinde savaşmaya devam ediyordu.[46]

## HUKUKİ BULGULAR VE MİKROTARİH YÖNTEMİ

Halk kültürüyle bağlantılı hukuki uygulamalar hakkında bir fikir verse de, tarihçilerin halk kültürü hakkındaki düşüncelerini şekillendiren bulgular esas olarak engizisyon arşivlerinden gelmektedir. Mahkeme kayıtları halk kültürüne dair daha doğrudan bulgular sunmaktadır. Elitlerin gözlemleriyle ve hukuki bakışlarıyla veya ucuz baskı ürünleriyle ancak belli belirsiz fikir edinmek mümkünken, bu kayıtlar sayesinde birinci elden tanık ifadelerine ulaşılabilmektedir. Halk kültürü hakkında çığır açacak nitelikteki en

45. Edward Muir, *Civic Ritual in Renaissance Venice* (Princeton, NJ, 1981). Napoli'deki sivil alanlarda düzenlenen ritüeller bu açıdan fikir vericidir: John Marino, *Becoming Neapolitan: Citizen Culture in Baroque Naples* (Baltimore, 2011). Halk kültüründeki ritüellere dair ikilem yaratan değerlendirmeler için bkz. Robert Scribner, "Reformation, Carnival, and the World Turned Upside Down", R. W. Scribner, ed., *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany* (Londra, 1987), 71–101.

46. Robert C. Davis, *The War of the Fists: Popular Culture and Public Violence in Late Renaissance Venice* (New York, 1994).

önemli bulgulara mahkeme arşivleri sayesinde ulaşılmış olsa da, bu tür araştırmalar sıradan halk ve onun kültürü hakkında genellemeler yapmayı ciddi şekilde zorlaştırmaktadır. Nitekim bu yüzden tarihçiler dikkatlerini toplumun en marjinal üyeleri üzerinde yoğunlaştırmaktaydı: Devletin ve kilise kurumlarının kollarının uzandığı ölçüde yakalanan sapkınlar, hırsızlar, fahişeler ve olağan şüpheliler. Sıradan insanlar ayrıca kendi inisiyatifleriyle de devletin mahkemelerine ulaşabiliyor ve aile ve toplum içinde karşılaştıkları sorunlara çözüm arıyorlardı. Tanık ve kurbanın ifadesi suçlanan kişinin ifadesinden daha değerliydi. Mahkeme arşivleri marjinal insanları öne çıkarıyor ve dolayısıyla -çoğu zaman- tarihçiler için beklenmedik oldukları kadar, yargılayanlar tarafından hoş karşılanmadıkları da ortaya çıktı. Oysa tarihçi Carlo Ginzburg'un deyişiyle onların ifadelerinin "gerçekten ölü olanı" yani bugünkü dünyada bir kez daha tekrarlama ihtimali olmayan ve ancak mahkeme kayıtları sayesinde varlıklarından haberdar olunan şeyleri ortaya çıkarma potansiyeli vardı.[47]

Carlo Ginzburg sıradan Avrupalıların inançları üzerine yaptığı araştırmada Monte Reale'li -burası İtalyan Yarımadası'nın kuzeydoğu köşesindeki Friuli bölgesinde bir köydü- Menocchio adlı sapkın değirmenci Domenico Scandella kozmolojisine ve onun okuma tarzlarına yeniden hayat vermişti.[48] Menocchio, Ginzburg'un 1960'ların başlarında engizisyon arşivleri arasında yaptığı araştırmalar sırasında keşfedilmişti. Ginzburg ve onun kuşağı bu araştırmalar sırasında Engizisyon kaynaklarının güvenilirlik sorunu taşıdığını fark etmişlerdi - engizitörle sorgulanan kişi arasındaki güç dengesizliğinin, avukatların sanıkların

47. Keith Luria and Romulo Gandolfo, 'Carlo Ginzburg: An Interview', *Radical History Review*, 35 (1986), 89–111, özellikle 105.

48. Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms* (Baltimore, 1980).

inançlarını hukuki güvence kisvesi altında nasıl gizlemeye çalıştıklarının ve ortodoksların "sapkınlıklara" inananları ortadan kaldırmaya yönelik kararlılığının bazı gerçekleri perdelediğini gözler önüne sermişlerdi. Ginzburg bu tür eksikliklerin ancak söz konusu kaynakların karşılıklı konuşmalardan oluştuğunun göz önünde bulundurulmasıyla aşılabileceğini savunuyordu. Metodolojinin temel dayanağı, soruşturma aşamasında girilen diyalogların tarafların birbirlerini nasıl yanlış anladıkları ve yanlış kavradıklarını göstermesiydi. Buna karşılık tarihçi bu sayede halk kültürü ve suçlanan kişinin bakış açısı hakkında daha fazla bilgi edinebiliyordu. Dolayısıyla mikro tarih mahkeme kayıtlarında tarafların birbirini anlamakta güçlük çektiği ve avukatın danışmanlığının sonuçsuz kaldığı ve sanığın hukuki açıdan sakıncalı bir alana çekildiği noktalara dikkat çekiyordu. Ama tarihçi de bireyin başka türlü ulaşamadığı *mentalitesi* hakkında ancak bu sayede bilgi sahibi olabiliyordu.

Ginzburg kaynaklardaki bu tür "kopukluk" noktalarında "engizisyon metinleri gibi son derece titizlikle kontrol edilmiş metinlerde bile çelişkili kültürel gerçeklikler görülebileceğini" söylemekteydi.[49] Ayrıca tarihsel bir gerçekliğin ve analiz edilebilir bazı halk inançlarının ancak belli bir davanın titiz bir şekilde yorumlanmasıyla veya farklı kaynaklardaki benzer bulguların karşılaştırmalı analiziyle tespit edilip anlaşılabileceğini savunuyordu. Erken dönem İtalyan tarihçilerin uyguladığı şekliyle mikro tarih, niteliksel verilerle açıklanması kolay olmayan tarihsel sorunlara getirdiği "normal istisna" yorumlarıyla ampirik bir yaklaşım sergiliyordu.[50] Mikro tarihçiler ihtimal dışı yorumların

49. Ginzburg, "The Inquisitor as Anthropologist", 161.

50. Edoardo Grendi, "Micro-analisi e storia sociale", *Quaderni storici*, 35 (1977), 506–520.

elenmesinden sonra geriye kalan yorumun en iyi yorumsal varsayım olduğunu kabul etmeleri gerektiğinin farkındalardı. Bu "varsayımsal paradigma" (*paradigma indiziario*) halk kültürüne ışık tutan sınırlı sayıdaki vakayı yakından okuma pratiğini güçlendiriyordu.[51] Bu paradigmanın, özellikle de herhangi bir halk kültürü tespitinin -mevcut bulgular ve bu bulguların en doğru şekilde okunması ışığında- sadece en ağır basan yorumlardan ibaret olduğu şeklindeki tespitiyle, bilimsel akıl yürütme tarzlarıyla bağlantılı olduğu açıktı.

1980'li ve 1990'lı yıllardaki mikro tarih uygulamalarıyla birlikte yaşanan paradigma değişikliğinin ilk işaretleri Carlo Ginzburg'un (1976'da İtalyanca, 1980'de İngilizce yayımlanan) *Cheese and the Worms* (Peynir ve Kurtlar) adlı kitabında veriliyordu. Adli arşivlerden çıkan Menocchio ve benzeri bir dizi nevi şahsına münhasır birey sayesinde Avrupa'nın geçmişi, okuryazarlık, köy hayatı ve halk kültürü üzerine birçok genelleme yapılıyordu. Bu tür kaynaklarda marjinallerin hayatlarına gösterilen ilgi halk kültürüne yönelik tarihsel bakışı şekillendiren çerçeveleri görmezden geliyor, halk kültürünün elit kültürün etkilerini pasif bir şekilde içselleştirdiğini geri dönülmez bir şekilde yok sayıyordu. Menocchio'nun inançları popüler ve elit fikirler arasında karmaşık bir etkileşim olduğunu ortaya koyuyor ve halk kültürünün, elit kültürden ayrı olarak var olduğu köy düzeyinde nispi bir bağımsızlığa sahip olduğunu gösteriyordu. Ginzburg, Menocchio'nun köyünde köylü kültürünün materyalist mantığa dayandığını söylüyordu. Buna göre başlangıçta dünyanın maddi bir temeli vardı ve o dünyanın fiziksel gerçekliklerinin mucize iddiaları bağlamında bile düşünülmesi mümkündü. Menocchio

---

51. Edward Muir, "Introduction: Observing Trifles", *Microhistory and the Lost Peoples of Europe*, vii–xxviii.

ilahiyat veya din dâhil hiçbir şeyin madde olmadan var olabileceğini hayal edemiyordu. Dolayısıyla evrenin ilahî varlığın manevî alanından değil, maddi bir özden (içinden çıkan kurtların meleklere dönüştüğü peynir) başlamış olması gerekirdi. Menocchio bu ilkeyi ihlal eden teolojik olguları anlamakta zorlanıyordu. Nitekim yaptığı seçici okumalar çerçevesinde sadece bu dünya görüşünü destekleyen metinleri okuyordu. Ginzburg'un yarı şakacı bir dille dediği gibi, bu köylü materyalizmi, (o anda) Menocchio'yu sorgulayıp hizaya getirdikten sonra öldüren ruhbanların kültüründen daha ileriydi. Ama 16. yüzyılda kozlar Menocchio'dan değil onlardan yanaydı.

Menocchio'nun fikirlerinin on yıllardır bunları dinleyen köylüler üzerinde açık bir etkisi vardı. Ama engizitörlerin sorularına verdikleri cevaplara bakılırsa bu görüşlerin ortodoks olmadığının da farkındalardı. Köylülerin toplumsal ahlakına göre ancak başkalarına zarar veren şey yanlış olduğundan, saçma da olsa Menocchio'nun kozmolojisinde yanlış bir şey yoktu. Buna karşılık köy papazının kendi kızlarıyla cinsel ilişkiye girmek istemesi hiç de doğru değildi.[52] Menocchio'nun materyalist bakış açısı ilahî doğrunun toplum tarafından inşa edilmiş bir olgu olduğunu - insanların inançlarını (Yahudilik, Hristiyanlık veya İslam) belirleyen şeyin yetişme tarzları olduğunu söylüyordu. Menocchio'nun düşüncesini sapkın yapan şeylerden biri dinî hoşgörüsüydü. İkinci kez yargılandığı sırada öteki inançlarının sapkın olduğunu kabul ettiği bir anda bile bu inancından taviz vermemişti. Menocchio ve onun köylülerinin verdiği ifadelerden, bugüne kadar pek bilinmeyen bir köy dünyası ortaya çıktı. Bu dünyada hem okuryazarların hem de yarı okuryazarların paylaş-

52. Andrea Del Col, *Domenico Scandella Known as Menocchio: His Trials before the Inquisition (1583–1599)* (Binghamton, NY, 1996), xxv–xxvi.

tığı bir kitap dünyası vardı. Bu tür kitaplardaki bilgiler yeniden yorumlama üzerinden öğreniliyor ve kimi zaman metnin asıl anlamı tümden unutuluyordu. Ginzburg'un deyişiyle, verdikleri mesajlar köylü materyalizminin "merceğinden" okunuyordu. Dolayısıyla bu tür metinlerin içerikleri tamamen kaybolmasa bile mercekte kırılıyor ve sonra da parçalar hâlinde sözlü kültüre dönüşüyordu. En azından Menocchio'nun 1584'te ilk yargılandığı dönemde köy kültürü teolojik tartışmalarda nispeten daha hoşgörülüydü. Menocchio'nun nevi şahsına münhasır görüşleri onun köy yönetimindeki veya Kilise'deki görevlerini etkilememişti. Kimi sapkın bulunan teolojik tartışmalar Menocchio'yu ancak hayatının son dönemlerine doğru marjinalleştirmişti.

Avrupa'da Menocchio'nun ve ona benzer ikonik köylülerin keşfiyle beraber tarihçilerin eğitimlilerle halk kültürü arasındaki ilişkiye dair tespitleri de karmaşıklaştı. Halk kültürünün yüksek kültürün basit kırıntılarından oluştuğu şeklindeki eski hipotezin bir kenara atılması gerekti. Burke'ün, halk kültürünün bazen elit fikirlerin geçmesini engelleyen "bir süzgeç" olduğu şeklindeki tespiti doğruya daha yakın olabilirdi.[53] Ginzburg'un halk kültürü metaforu "mercek"ti. Bu "mercek" aynı fikirlerden veya özgün metinler hakkındaki düşüncenin yapısına bağlı olarak onları değiştirmek suretiyle farklı bakış açıları üretebiliyordu. Edebiyat araştırmacısı Mikhail Bakhtin 1940'lı yıllarda, Reformasyon'dan önce halk kültürüyle elit kültür arasında dairesel ve yoruma dayalı bir ilişki bulunduğu teorisini ortaya attı.[54] Bakhtin bu tespitini edebi kaynaklara dayandırsa da, 1960'lı yıllarda eserlerinin çevrilmesiyle ve arşivlerden yeni bulguların çıkma-

53. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, 60.
54. Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World* (Cambridge, MA, 1968 [1940 tarihli doktora tezi, Moskova]).

sıyla birlikte, en azından Avrupa engizisyonlarının hâkimiyetinden önce köy düzeyinde olup bitenlere dair tespitleri daha akla yatkın görünmeye başladı. Mahkeme kayıtları tarihçilerin halk kültürünü esneklikten yoksun ve yüce fikirlerin çıktığı, karışık sonuçlar üreten geri bir çerçeve olarak görme eğilimini karmaşık bir hâle getirdi. Menocchio'nun okuması parçalı ve eklektik de olsa metinlere daha sofistike yaklaşıyor ve basılı materyalleri ve onların anlamlarını daha sofistike biçimde değerlendiriyordu. Tıpkı mahkeme kayıtlarından çıkan diğer bireyler gibi Menocchio'nun halk kültürü de "özgünlüğünü (...) parçalarla [geçmişte] yaptığı şeyde" buluyordu."[55] Mikro tarihçilerin karşılaşma dramı üzerinde odaklanması diyalogda bir şeylerin yaşanmakta olduğu tespitine dayanıyordu – senaryonun ille de baştan hazır olması gerekmiyordu ve güç dengesizliği bu tür karşılaşmalarda halk inancının zarar görebileceği anlamına gelse de halk uygulamalarının esnekliğini koruduğu görülüyordu.[56] Katolik Avrupa'da ve özellikle de İtalya'da (Menocchio gibi) ısrarcı sapkınlar öldürülüyordu. Ancak ilk kez sapkınlık yapanlar ve ilk kez cadılıkla suçlananların hapse atılmak ya da idam edilmek yerine tedavi edilmesi gerektiği düşünülüyordu. En bilinen yöntem de şeytan çıkarmaydı.[57] Halkın inancının ılımlı engizisyon yöntemleriyle ne kadar değiştirilebildiği bugün dahi tartışma konusudur.

---

55. Jacques LeGoff, "The Learned and the Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages", *Understanding Popular Culture*, 19–37, özellikle. 21.

56. Robert Scribner, "Magic and Protestant Popular Culture", *Religion and Culture in Germany*, makaleler, R. W. Scribner, ed. Lyndal Roper, Thomas A. Brady, Jr'ın önsözüyle, (Leiden, 2001), 345.

57. Franco Nardon, *Benandanti e Inquisitori nel Friuli del Seicento* (Trieste, 1999); Giovanni Levi, *Inheriting Power: The Story of an Exorcist*, çev. Lydia G. Cochrane (Chicago, 1988). Avrupa engizisyonların yaklaşımları için bkz. David Gentilcore, "A Tale of Two Tribunals", John Jeffries Martin, ed., *The Renaissance World* (New York, 2007), 605–620.

Halk kültürü araştırmaları henüz mahkeme arşivi incelemelerinin çerçevesinden tam olarak çıkamamıştır – bunların yerine geçebilecek uygun seçenekler olmadığı için genelleştirmeler ortadan kalkmıştır. Avrupa'nın Katoliklik ve Protestan mezhepler arasında bölünmesi bu tür değişimlerden sonra halk kültürüne bakışımızı daha da karmaşık hâle getirmektedir. Kıta, halk kültür ve inancının reformdan geçiş sürecinde dinî mezheplere duyulan ilginin artışına sahne olmuştu. Dini bölünmenin her iki tarafı da popüler dinî ritüellerle Hristiyanlık öncesi antik pagan kültler arasında rahatsız edici paralellikler bulunduğunu göstermekteydi.[58] Bu tür faaliyetler ayrıca her türden dinî elitin artan bir ilgiyle yaklaştığı seküler-kutsal ayrımını da görmezden geliyordu. Bu dönemin Hristiyanlık anlayışına ilişkin aşırı bir yorumda, Jean Delumeau birçok Avrupalının ancak Protestan Reformasyon'la ona verilen Katolik karşılıktan sonra Hristiyanlaştığını söylüyordu.[59] Bazı kaynaklar sıradan insanların Hristiyan teoloji konusunda zayıf olduğunu söylemektedir. Örneğin Cizvitlerin dile getirdiği, güneyin "buradaki Yerlileri (*Indies*)" temsil ettiği şeklindeki iddia, dinî elitlerin başka yerlerdeki Hristiyan olmayan yerli halklarla kırsal Avrupalılar arasında kurduğu bu rahatsız edici paralellik bunlardan biriydi.

Ancak Hristiyanlığı halk sınıflarına göre değerlendirmek kolay değildir. Engizisyon ve diğer dinî otoritelerin sapkınlığa karşı gösterdikleri ilginin artmasıyla birlikte sapkınlık suçlamasıyla veya tanık olarak sorgulanan kişiler ilahiyat gibi dikenli

58. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, 209–210.
59. Jean Delumeau, *Catholicism between Luther and Voltaire*, çev. Jeremy Moiser (Philadelphia ve Londra, 1977).

alanlara girme hatasına düşmektense cahil rolü oynamayı tercih ediyorlardı. Halk kitlelerinin Hristiyan olmadığı tespiti aynı zamanda Avrupa'daki Hristiyanların büyük çoğunluğunun aslında çok dar bir Hristiyanlık tarifine uyduğu anlayışına dayanmaktadır. Teolojik açıdan hassas noktalar ilahiyatçılar arasında tartışma konusu olmaya devam etmekle birlikte, aslında bu tür tartışmalar Hristiyanlığın esasları açısından fazla bir önem taşımıyordu. Zira Reformasyon'un hemen öncesinde kıtanın birçok köşesinde sıradan Avrupalıların çoğu için Hristiyanlık esas olarak hayır işleri yapmaktan ve birtakım ritüellerden ibaretti. Ritüel uygulamadan çok ortodoks inanca dayalı bir Hristiyanlık anlayışını ilk işleyenler dinî reformcular olmuştu.[60] Protestanlarda Roma Katolik ritüel ve uygulamaların reformdan geçirilerek (veya tamamen kaldırılarak) yerlerini yeni ortodoksilere uygun yeni manevîyat ve deruni uyum biçimlerine bırakması kuşaklar alacaktı.[61] Bu süreç Roma Katoliklerinde muhtemelen hâlâ devam etmektedir.

16. yüzyıldan itibaren din ve devlet otoritelerinin başlıca iki hedefi dinî uygulamalara yeni manevîyat ve uyum biçimleri empoze etmek oldu. Bu hedef artan bir şekilde 17. yüzyıla kadar devam etti. Sonuca ulaşmayı kolaylaştıran etkenlerden biri din ve devlet otoritelerinin çıkarlarının örtüşmesiydi. Her iki taraf da inanç ve davranışlarıyla, reformcu dine itaat eden ve erken modern devletlerin itaatkâr tebaası olmayı kabul eden yumuşak başlı bireyler yaratacak olan normlara uyan sıradan insanlar istiyordu. Martin Luther'in Katolik otoritelerin hışmına uğramasını engellemenin başlıca yolu devlet otoritesiyle Luther'in

60. Elaine Pagels, *Beyond Belief* (New York, 2003); Susan Boettcher, "Humanism and the Dream of Christian Unity", *The Renaissance World*, 572–588.

61. Gerald Strauss, *Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation* (Baltimore, 1978).

dinî reformunun uzlaşmasıydı. Otoriteler arasındaki bu uzlaşma Avrupa'daki hem Protestan hem de Katolik rejimlerin ayrılmaz bir parçası hâline geldi. 16. yüzyılda V. Karl gibi Habsburg monarkları sapkınlığa karşı papalardan daha enerjik bir Katolik gündem uyguladılar.[62] Dini reformcularla merkeziyetçi monarkların taleplerinin sıradan Avrupalılar tarafından kabul edilme sürecinde bu devlet-kilise işbirliği de önemli rol oynadı. Bu bakış açısı teorisyen Michel Foucault'nun çalışmalarına ve özellikle de modern terbiye sürecinin önemine ilişkin görüşlerine artan bir hayranlıkla bakan tarihçilere de uygun düşmekteydi.[63] (16. yüzyılla 17. yüzyılın ortaları arasında dünya üzerinde en fazla isyan eden halklardan biri olan) Sıradan Avrupalılar gerek cezalandırma yoluyla gerekse Kilise ve devletin taleplerinin içselleştirilmesi suretiyle otoritelerin dünyevî ve ruhanî hayatlarını düzenleme iddialarına itiraz etmiyorlardı. Bu tezin değişik bir şekli de engizisyon arşivlerini ilk tarayan tarihçiler tarafından ortaya atıldı. Buna göre halk arasında büyü ve cadılık inancının azalmasında uygulanan baskılar çok önemli bir rol oynadı. Sosyal terbiye tezi toplumun geniş kesimleri arasında yaşanan değişimin açıklanmasında hayli etkili oldu. Bu sayede hiç mahkemeye çıkmayanlar bile etkilenmiş ve giderek popüler uygulama, ritüel ve davranışlardan uzaklaşarak din ve devlet otoritelerinin dayattığı ortodoksiyi ve iyi davranış biçimlerini benimsemişlerdi.[64]

---

62. John O'Malley, *Trent and all That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era* (Cambridge, MA, 2000), 56–57.

63. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan (New York, 1977).

64. Wolfgang Reinhard, "Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment", *Catholic Historical Review*, 75 (Temmuz 1989), 383–404.

Katolik dünyada engizisyonların konumu ve gücü pekiştikçe etki alanları da genişliyordu. Daha önceleri sapkınlığı affetme yetkileri olan bölge papazları 1560'lı yılların sonlarına doğru, sapkınlık vakalarında günah çıkartma yetkilerini kilise yetkililerine devretmek zorunda kaldılar.[65] Dini katılımın belgelenmesinde kurumsal çerçeve olarak bölge cemaatlerine daha fazla önem verilmeye başladı. Artık bizzat piskoposlar tarafından titizlikle eğitilen bölge papazlarından giderek daha fazla düzenleme amaçlı taleplerde bulunuluyordu. Katolik ve Protestan Avrupa'da okuryazarlık dinî öğrenme ve ortodoksiyi içselleştirme aracı olarak teşvik görüyordu.[66] Evlilik ve aile yaşamında neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar veren kilise otoritelerinin görev yaptığı evlilik mahkemelerinin sayısının artması bile (bazı tarihçilere göre) Kilise'nin otoritesinin güçlenmesine hizmet ediyordu.[67] Ancak bu tür mahkemeler çok kötü beraberliklerin bitirilmesine de imkân veriyordu.[68] Protestan dünyada kilise hiyerarşisi tarafından yönetilip pastörler tarafından uygulanan ve dinî ve sivil otoriteler tarafından denetlenen benzer kurumsal müdahaleler gözden düşen Katolik ritüellerin tortularından nihayet kurtulmuştu. Sosyal terbiye tezi, popüler inançların, dinî ve seküler her türlü otoritenin boyunduruğuna girmeye hazır bir ortodoks dinî tebaa yaratmak adına dinin terbiye edici işlevlerini uygulayan dinî otoritelerin gözündeki hassas konumuna dikkat çekiyordu. Dini yenilenmenin muhafazakâr boyutlarının ilk örneklerini Martin

65. John Jeffries Martin, *Venice's Hidden Enemies: Italian Heretics in a Renaissance City* (Berkeley ve Los Angeles, 1993), 186.

66. François Furet ve Mona Ozouf, *Reading and Writing: Literacy in France from Calvin to Jules Ferry* (Cambridge, 1982).

67. Daniele Hacke, *Women, Sex and Marriage in Early Modern Venice* (Burlington, VT, 2004).

68. Joanne Ferraro, *Marriage Wars in Late Renaissance Venice* (New York, 2001).

Luther'in 1525'te isyancı Alman köylüleri bastırmak için yaptığı çağrıda görmek mümkündür. Luther'in tek nihai otoritenin İncil olduğu şeklindeki sözünden etkilenen Alman köylüler, kutsal kitapta yeri olmadığı gerekçesiyle feodal beylere vergi ödemeyi reddetmişlerdi. Luther Alman prenslere çağrıda bulunarak bu tür girişimlerin bastırılmasını istemişti. Dinin mevcut dünyevî düzenin aynen sürdürülmesine verdiği destek sadece Luther'le sınırlı değildi. Bu tür karışıklıkları bastırmak uğruna sonraki yüzyıllarda da benzer yöntemlere başvurulacaktı. Günah çıkartma hücresi, dua kitabı ve pastörün uyarıları otoritelerin terbiye etme gücünü sinsi bir şekilde, giderek artıracak ve popüler inanca kendi gündemini dayatacaktı. Görünüşe göre halk kültürü 17. yüzyılın sonlarında yükselen iktidar kurumlarının güçlenmesiyle birlikte giderek hassas bir niteliğe bürünüyordu.

Avrupa nüfuslarının 17. yüzyılın ortalarıyla sonları arasında Batı Avrupa'dan başlayarak pasifleşme ve nispeten sakinleşme sürecini bu bakış açısıyla açıklamak mümkün olmakla birlikte, bunun halk kültürü üzerindeki etkisini anlamak daha güç görünmektedir. Mahkeme arşivleri üzerinde çalışmaya devam eden tarihçiler bir kez daha kuralcı kaynaklar üzerinde çalışanlardan çok daha karmaşık bir öykü oluşturdular. Mahkeme kayıtları devlet-kilise bakış açısının zaferinden çok, dinî otoritelerin popüler heterodoksinin varlığını kabul ettiği ve bazı durumlarda uygulamalarına da bizzat katıldığı bir uyum sürecine dikkat çekmekteydi. David Sabean'ın mücadeleci 18. yüzyıl pastörünün keşfettiği gibi, pastör hayvanları toplu halde ölen cemaatinin başvurduğu belli bazı popüler (ve kaba) uygulamaları sorgulayabiliyordu ama durduramıyordu.[69] Venedik devletiyle dinî otoriteler

69. David Sabean, "The Sins of Belief: A Village Remedy for Hoof and Mouth Disease (1796)", David Sabean, ed., *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany* (Cambridge, MA, 1984), 174–198.

cumhuriyetteki sapkın eğilimlere son vermeyi başarsalar da, 17. yüzyıl şehirlerinde yaşayan okuryazar kadınlar üzerine yapılan araştırmalar, romanlardan pornografiye geçen, kendini moda trendlere kaptıran ve İslam'a dönmeyi küçümseyen eklektik bir okuyucu dünyası resmî ortaya koymaktaydı.[70] Friuli'deki *benandanti*'nin (sevap işleyenlerin ya da şamanların) yargılanma süreci bile ilk başlarda düşünüldüğünden daha titiz yürütülmüştü - zira engizitörlerle (potansiyel şeytan çıkarıcılar olarak görülen) *benandanti* ortak düşmanları olan şeytandan kurtulmak için yan yana gelmiş ve işbirliği yapmışlardı.[71] Tarihçiler erken modern halk inançlarının izlerinin 21. yüzyıla kadar ulaştığını tespit etmişlerdir. Avrupa'nın Protestan bölgelerinde halk inançları üzerine yapılan ayrıntılı araştırmalar, pastörlerin bütün çabalarına ve devletlerinin bütün güçlerine rağmen buralarda Roma Katolik inanç ve ritüellerin 17. yüzyıla kadar varlığını sürdürdüğünü göstermiştir.[72]

## BEKLENMEYEN SİNERJİLER: HALK KÜLTÜRÜ VE DEVLETİN GENİŞLEMESİ

Sosyal terbiye tezinin geniş kabul görmesine karşın, otoritelerin iddialarıyla Avrupa yaşamının somut gerçekleri arasındaki boşluklar üzerinde çalışan tarihçilerin kafalarındaki kuşkular giderilemedi. Bir şeydeki başarının ölçüsü genelde kişinin topluma ba-

70. Federica Ambrosini, "Toward a Social History of Women in Venice: From the Renaissance to the Enlightenment", John Jeffries Martin ve Dennis Romano, ed., *Venice Reconsidered* (Baltimore, 2000), 420–453.

71. Nardon, *Benandanti e Inquisitori nel Friuli.*

72. Scribner, "Magic and Protestant Popular Culture"; Strauss, *Luther's House of Learning.*

kış açısına göre değişiyordu. Halk kültüründe çok yaygın görülen bir kaygıydı bu – ilk kez karnavalın anlamıyla ilgili tartışmalarla birlikte başlamıştı bu kaygı: Kulak tırmalayıcı dünyevî eğlenceler ve dünyevî hükümdarlara yöneltilen eleştiriler toplumsal düzenin sorgulanmasına yol açıyor muydu?[73] Ya da bazı tarihçilerin iddia ettiği gibi bunlar sıradan halkın öfkelerini boşaltmasına izin veren ama ardından onları kendilerine biçilen rollere ve toplumu da Büyük Perhiz'e geri dönmeye zorlayan birer "emniyet supabı"ndan mı ibaretti?[74] Dini ve sivil elitlerin karnavalların kargaşa çıkarma potansiyelinden korktukları açıktı. Dolayısıyla karnavalları yasaklayarak, dinî ve seküler alanlar arasındaki sınırları aşmasını engelleyerek veya bunları devletin gücüne hizmet edecek şekilde dikkatle biçimlendirmek suretiyle toplumu terbiye etme eğilimindeydiler.[75] Kilise ve devletin Avrupa'nın birçok yerinde ele ele vererek çalışmasına rağmen karnavallar asla tamamen engellenemediği gibi, ortodoksların yanlış kabul ettiği birçok uygulama ve inanç da bir türlü yok edilemedi. Bunun yerine halk sınıfları arasında Burke'ün bir zamanlar elitler için ortaya attığına benzer bir tür kültürel iki dillilik ortaya çıktı: Ortodoksi sıradan Avrupalıların giderek artan bir şekilde kabullendiği başka bir anlam yüklendi. Ki bu da farklı kültürel rejimlerin birbirinin içinde kaybolmadan bir arada yaşama yeteneklerine işaret etmektedir. Nitekim sıradan insanlar resmî kuralları kendi davranışlarını meşrulaştıracak şekilde kolayca çarpıtma becerisi

---

73. Karnavalların potansiyel yıkıcı etkileri için bkz. Natalie Zemon Davis, "The Reasons of Misrule", *Society and Culture in Early Modern France*, 97–123, ve "Women on Top", *Society and Culture in Early Modern France*, 124–151.

74. Peter Burke'ün karnavallarla ve dünyanın altüst oluşuyla ilgili önemli yorumları için bkz. *Popular Culture in Early Modern Europe*, özellikle 185–202; emniyet sübabı tezinin ele alındığı sayfalar 201–202.

75. Muir, *Civic Ritual in Renaissance Venice*.

edindiler. E. P. Thompson'ın deyişiyle, sıradan insanların kendi işlerine yarayacak sonuçlar almayı umdukları sınırları saygı ve itaat gösterme performansları belirledi.[76] Gerekli performansı gösteremediklerinde de diğer direniş biçimlerine geçtiler.

Sıradan insanların seçkinlerle aralarındaki farklılıklarını ifade eden bu geniş strateji yelpazesindeki değişimi en iyi yansıtan olgu, 17. ve 18. yüzyıllarda sıradan Avrupalıların haklarını aradıkları hukuk mahkemelerinin kullanılış şeklidir. Bu yüzyıllarda isyan ve şiddet suçlarının azalmasının ardında kısmen sıradan insanların sorunlarına çözüm arayabilecekleri mahkeme gibi hukuki alanların yaygınlaşması yatmaktaydı. Avrupa devletleri suçların yargılanması konusunda daha titiz davranmaya başlamıştı. Alman topraklarında "ihtilafın yargıya taşınması" olarak adlandırılan olgu değişik şekillerde birçok Avrupa ülkesine yayıldı.[77] Devlet gücüyle sıradan insanların şikayetleri arasındaki gizli işbirliğinin en karanlık örneklerinden biri cadılığın yargılanmasıydı. Fakat mahkemeler aynı zamanda toplumsal sorunların hafifletildiği, feodal efendilerle köylüler arasındaki güç dengesizliğinin dile getirildiği, kötü evliliklerin bitirildiği veya ebeveynlerin sorumluluklarının yerine getirilmesinin sağlandığı yerlerdi. Politik ihtiraslar açısından bakıldığında, kıtada feodal yükümlülükleri sınırlayan ve bu tür yükümlülüklerin köy hayatı üzerindeki olumsuz etkilerini ortadan kaldırma işlevi

---

76. E. P. Thompson, "The Patricians and the Plebs", E. P. Thompson, ed., *Customs in Common* (New York, 1991), 16–96.

77. Almanya'da yargı süreciyle ilgili iki yorumsal paradigma -toplumsal gerginlikleri sakinleştirme veya şiddetlendirme paradigmaları- için bkz. Winfried Schulze, "Peasant Resistance in Sixteenth- and Seventeenth-Century Germany", Kaspar von Greyerz, ed., *Religion, Politics and Social Protest: Three Studies on Early Modern German* (Londra, 1984), 61–98; David M. Luebke, "Naive Monarchism, and Marian Veneration in Early Modern German", *Past and Present*, 154 (Şubat 1997), 71–106.

gören hukuk mahkemelerinin yaygınlaşması sıradan insanlarla devlet arasındaki bağları güçlendirmeye yarıyordu. Böylelikle halk kültürünün hukuki meşruiyete olan eğilimi güçlendiriliyor, köylülerin Ortaçağ'la Fransız Devrimi arasında her fırsatta isyan ettiği ferman ve geleneklerin talepleri karşısında gösterilen titiz özen artıyordu. Bu tür rahatsızlıklara çözüm bulmaya çalışan bu tür hukuki mekânların yaygınlaşmasıyla birlikte, yasalara uyma eğilimi artıyor, bürokratik beceriler gelişiyor ve daha gelişmiş okuma ve yazma biçimleri toplumun en alt kesimlerine kadar yayılıyordu. "Hak arama bilinci"nin yani okuma ve yazma gibi daha sofistike protesto araçlarının ve işlerinde giderek uzmanlaşan mahkemelerle bürokratik mekanizmaların yaygınlaşmasıyla birlikte, 17. yüzyılın ortalarına kadar tepkilerini yaygın isyanlarla ortaya koyan köylülerin bu tepkileri 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılda devrimci değişim taleplerine dönüşmüştü.[78]

## NÖROBİLİM, TOPLUMSAL CİNSİYET VE TIP

Halk kültürü ve politikaları alanındaki son araştırmaların yanında, yeni metodoloji ve yaklaşımlar da bu alanda çalışan bilim adamlarının ilgi odaklarını değiştirmeye başladı. Büyü ve cadılık araştırmalarının geçirdiği evrim halk kültürü araştırmalarındaki değişimi de kapsamaktadır. Büyücülüğün 1960'lardan itibaren tarihçilerin ilgi alanına girmeye başlamasıyla birlikte araştırmacılar eski yaklaşımlarla, özellikle de doğurganlık uygulamalarıyla Hristiyanlık öncesi kültleri erken modern döneme konumlandıran Margaret Murray'ın yaklaşımlarıy-

78. Caroline Castiglione, *Patrons and Adversaries: Nobles and Villagers in Italian Politics, 1640–1760* (New York, 2005), 13, 60–63, 176.

la aralarına mesafe koymaya başladılar. Bazı büyücülük araştırmacıları başlangıçta cadı avı mekanizmalarına inançlardan daha fazla önem veriyorlardı.[79] Avrupa'da büyücülüğe yönelik baskıların artışını devletlerin hâkimiyet alanlarının genişlemesine bağlıyorlardı. Buna göre devlet yetkilileri cadı avı üzerinden iktidarlarını tahkim ediyorlardı.[80] Bu tür baskıların yerel kökenleri üzerine yapılan incelemeler asıl nedenlerin büyücülük inancının dışında -yerel cemaatlerde yardımlaşma ortamının zayıflamasının; yoksulluğun, özellikle de yaşlı kadınlar arasında yoksulluğun; mülkiyet ve güç çekişmelerindeki artışın yarattığı rahatsızlıklarda- özetle büyücülükle yüzeysel bağları olan sebeplerde yattığını ortaya koyuyordu.[81] Analiz edildiğinde büyü inancı devletin rasyonel güçleriyle reformcu dinin güçleri tarafından kafası ezilmesi gereken irrasyonel bir saçmalık olarak görülüyordu.[82] Özellikle cadı ayini gibi büyü inançlarının kökenleri araştırmacıların kafasını karıştırıyor, araştırmacılar bunları giderek hukuk davalarının bir araya getirdiği elit fikirlerle halk inançlarının kesiştiği noktaya yerleştiriyorlardı.[83]

Son araştırmalar büyü ve büyücülük inanç ve uygulamalarına daha yakından eğilmekte, toplum ve birey üzerinde nasıl bir işlev gördüklerini anlamaya çalışmaktadır. Edward Bever büyücülüğü nörobilim alanındaki yeni keşifler ışığında incelemektedir. İnsanın uyku durumuyla ve şamanistik ritüeller sırasın-

---

79. Brian Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, 3. Baskı (New York, 2006).

80. Christina Larner, *Enemies of God: The Witch-Hunt in Scotland* (Baltimore, 1981).

81. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-century England* (Londra, 1971).

82. Norman Cohn, *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt* (New York, 1977).

83. Carlo Ginzburg, *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath* (New York, 1991).

daki beyin faaliyetleriyle ilgili yeni bilgiler erken modern büyü deneyimi ve şeytani faaliyet deneyimi anlatılarını anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Bireylerde negatif fizyolojik değişimlere yol açan stres durumlarına ve toplumsal düşmanlık algılarına tepki niteliğindeki örnekler aslında "gerçek"ti. Şamanistik durumlar sinir sisteminde bazı bireylerin başkalarının ulaşamadığı bilgi ve algılara ulaşabilmesini sağlayan "[ince] ayarlar" yapabiliyordu. Bu bireyler daha sonra bu bilgi ve algıları etrafındakilerin davranışlarını etkilemek -örneğin psikolojik ve fizyolojik tedavi- için kullanıyorlardı.[84] Bugün insanın rüya durumunun deneyimleri baskılamak yerine yeniden organize ederek öğrenmeyi sağlaması gibi, şamanlar da değişen zihin durumlarıyla dünyayı farklı şekilde algılama biçimleri geliştiriyorlardı. Bever'in provokatif yaklaşımı, bilişsel bilimler alanındaki araştırmaların halk inancını anlamayı kolaylaştırdığını göstermekte; ve gerek geçmişteki gerekse bugünkü insanların "rasyonellikle esinlenme arasında bir seçim yapmasının (...) ne kadar güç olduğuna, zira her ikisiyle de kopmaz bağlarımız bulunduğuna" işaret etmektedir.[85]

Son yıllarda cinsiyete gösterilen ilginin artmasıyla birlikte alt sınıflarla elitlerin cinsiyet anlayışları arasındaki farklar da gündeme gelmiştir. Toplum genelinde kadın düşmanlığı ağır basmakla birlikte, maskülenlik ve feminenlik fikirlerinin de ciddi bir değişime uğradığı görülmektedir. Dianne Nugaw İngiliz balad geleneği üzerine yaptığı ufuk açıcı bir araştırmada, 17. yüzyılın ortalarıyla 19. yüzyılın ortaları arasında kadın savaşçıları yücelten kaba halk şarkılarındaki bu tür ayrımları incelemişti. Bunlarda kadın savaşçıların övgüye değer davranışları sık sık yü-

---

84. Edward Bever, *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe: Culture, Cognition, and Everyday Life* (Basingstoke, 2008), 211.

85. Bever, *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe*, 439.

celtiliyor ve dinleyicilerdeki değişimi yansıtacak şekilde yeniden düzenleniyordu. 17. yüzyıl ile 18. yüzyıllarda erkek gibi giyinip savaşa giderek akrabalarını ve sevdiklerini arayan kadınları anlatan şarkılar büyük rağbet görüyordu. Bu tür kadınlar potansiyel kahraman gibi görülüyordu, çünkü bu tür "hayali" kadınların eylemleri ve fiziksel güçleriyle, tıpkı erkek emsalleri gibi kendi hayatları da kaba bedensel emeğe dayanan çalışan kadınların faaliyet ve davranışları arasında yakın bir bağlantı kuruluyordu.[86] Bazı yerlerde çalışan kadınlar genelde seyahat etmelerini veya çalışmalarını kolaylaştıran erkek kıyafetleri giyiyordu.[87] Erken modern dönemde kadınların erkek, erkeklerin kadın kıyafetleri giymesi çok sıra dışı bir durum değildi. Ki bu da cinsiyetin yani cinslerin toplum içindeki yerinin tayininde görüntü, kıyafet ve davranış gibi unsurların biyolojik farklılık kadar önemli olmadığını göstermekteydi.[88]

Hatta kadınlarda askerî hayata katılım bile daha önceleri düşünüldüğünden daha yaygındı. Uygun biçimde giyinmiş genç kızlar askerlik hayatını kaldırmakta hiç zorlanmıyor gibi görünüyordu. Halk şarkıları "erkek kıyafeti" giyen kadın askerleri hiç de sıra dışı bir şey olarak görmüyordu.[89] Kadınlar rahatlıkla erkek gibi davranabiliyor hatta bunu gayet de kolay beceriyorlardı: "Erkek gibi görünüyor, erkek gibi davranıyor, erkek gibi

---

**86.** Dianne Dugaw, *Warrior Women and Popular Balladry, 1650–1850* (Chicago, 1989); Olwen Hufton, *The Prospect before Her: A History of Women in Western Europe* (New York, 1996), özellikle çiftlik işlerinde çalışan kadınlarla ilgili anlatımları, 156–161.

**87.** Dugaw, *Warrior Women*, 122, 130.

**88.** Dugaw, *Warrior Women*, 144–145. Judith Butler'ın cinsiyetin önemi ve önemin değişkenliği konusundaki tespitleri erken modern Avrupa'da bu konuya bakışı anlatması açısından hayli değerli bir çalışmadır, *Gender Trouble*, 3. Baskı (New York, 2006).

**89.** Dugaw, *Warrior Women*, 40.

muamele görüyor, mükemmel bir kadın yani."[90] Askeri üniformanın ve düzenli askerî eğitimin olmaması ve kadınların başka roller dolayısıyla askerlerin yanında bulunması nedeniyle savaş alanına yakın olması kadınların savaşın sıcaklığını nispeten daha kolay hissetmesine neden oluyordu. Kraliçe Viktorya daha 1847 gibi erken bir tarihte askerî hizmet madalyasının kadın-erkek ayrımı yapılmadan, layık bulunan herkese verilmesi gerektiğini söylemişti. Ancak madalya komiteleri kadınlar arasında bir seçim yapmayı reddetmek zorunda kalmıştı, çünkü "filoda birçok kadın aynı ölçüde kahramanlık göstermişti, üstelik bunlara bir de kara ordusundaki sayısız kadını da dâhil etmek gerekecekti".[91] Kadınların narin olması giderek kadın olmanın ölçülerinden biri hâline gelince "savaşçı kadınlar" giderek daha az kahraman adayı olarak görülmeye başladı. Ayrıca insanlara kadınların da erkekle aynı şeyleri yapabileceklerini anlatabilmek için her geçen gün daha fazla şarkı sözü yazılması gerekecekti. Kadınların zayıf olduğu fikrinin yaygınlaşmasıyla birlikte, 19. yüzyılın kadın savaşçıları, doğuştan ucube yaratıklar, kadınların katılmasına izin verilen faaliyetlerin kısıtlanmasından sonra artık yok olmaya yüz tutan, mazinin tuhaf kalıntıları gibi görülmeye başlamıştı.[92]

Halk şarkılarındaki savaşçı kadınlar aynı zamanda halk kültüründeki kadınlara yönelik değişken tavırları ve şiddeti de açığa vurmaktadır. Bu savaşçı kadınlar karnavalların "tersine dönmüş dünyası" olarak görülmekten çok, erken modern çağdaki kadın davranışının çerçevesine yerleştirilmekteydi.[93] Kadınların çocuklarının ekmeği uğruna isyan etmesine izin vardı. Kadınların çıkarıyla ailenin ayakta kalması arasında doğrudan bağlantı

90. Dugaw, *Warrior Women*, 157.
91. Dugaw, *Warrior Women*, 129.
92. Dugaw, *Warrior Women*, 67, 149.
93. Dugaw, *Warrior Women*, 148.

olduğuna inanılıyordu. Dolayısıyla belli durumlarda isyan edebilirlerdi. Ayrıca kadınlar toplumda bir istikrarsızlık unsuruydu.[94] Erkek tebaanın devletin gücüne boyun eğmesi için terbiye edilmesi gerektiği düşünülürken, kadınların hâlâ isyan etme sorumluluğu vardı. Bazı erkek isyancılar otoritelere karşı daha rahat isyan edebilmek için kadın kılığına giriyordu. Bu uygulama Pireneler'deki Ariége bölgesinde 19. yüzyıl gibi geç tarihlere kadar devam etmiştir.[95] Halk kültürü araştırmalarında kadına gösterilen ilgi 19. yüzyılda orta sınıfları esas alarak geliştirilen kadın/erkek kategorilerinin erken modern dönemin halk sınıflarının kullandığı cinsiyet tanımlarıyla örtüşmediğini ortaya çıkarmıştır.

Tıp tarihi gibi erken modern Avrupa'ya dönük yeni inceleme hatlarının açılması sıradan halkla eğitimli kesim arasındaki sınırları daha da muğlaklaştırmıştı. Şifacılığın, özellikle de hekimliğin meslek hâline gelmesi başlı başına önemli bir gelişmeydi. Bu tür bireylerden günümüze ulaşan kaynaklar ilk olarak tıp tarihine yönelik modern yaklaşımı şekillendirmişti.[96] Ancak halk kültürü tarihçilerine göre hekimlerin profesyonelleşme çabaları bizi yanıltabilirdi, zira hekimler halkın tıbbi konulardaki bilgisini eleştirerek, yazılı tıbbi kaynaklarda aslında bu konunun gerçek uzmanlarının kendileri olduğunu kabul ettirmeye çalışıyorlardı. Hekimler bir yandan sağlık ve beden konusunda uzman olmak isterken, öte yandan bedenin kendisiyle fiziksel temastan kaçınıyorlardı. Bu yüzden bilgileri sözlü eğitime ve uygulamaya da-

94. Arlette Farge, "Protestors Plain to See", Natalie Zemon Davis ve Arlette Farge, ed., *A History of Women in the West: Renaissance and Enlightenment Paradoxes* (Cambridge, MA, 1993), 489–505.

95. Peter Daniel Sahlins, *Rites of Revolt: The 'War of the Demoiselles' in Ariege, France, 1829–1867* (Cambridge, MA, 1980).

96. Roy Porter, "The Patient's View: Doing Medical History from Below", *Theory and Society*, 14(2) (1985), 175–198.

yananları küçümsüyorlardı. Bir hekimin deyişiyle karşılarından acınacak kadar niteliksiz kişiler vardı: "Bütün çapsız cerrahlar [*cirugichetto*], bütün zavallı berberler, bütün kocakarılar doktorculuk oynamaya kalkıyordu."[97] Halkın tıbbi uygulamalarıyla seçkinlerin tıbbi uygulamaları arasındaki sınırda bulunan şifacılara yakından bir bakış hekimlerin o büyük iddialarını çürütmektedir. Halk tıbbı gibi elit tıp da aynı antik otoritelerle bağlantılıydı. Birçok meslek ve birey beden sağlığıyla ilgileniyordu. Ki bu da halk tıbbıyla elit tıbbını birbirinden ayırmayı zorlaştırıyordu.[98] Meslekten olmayan ve ana akımın dışında kalan kaynaklardan elde edilen egzotik ve birinci elden bilgiler, iyi sağlığın sırrının hem halktan hem de eğitimli kaynaklardan edinilen eklektik bilgiler olarak Avrupa sahnesinde yeni taraftarlar buluyordu.[99]

## GÜNCEL AKIMLAR VE GELECEKTEKİ YÖNELİMLER

Halk kültürüne duyulan ilgi Rönesans ve devrimler çağı arasındaki Avrupa yaşamının hemen her yönüne bakışımızı etkiledi. Halk kültürüyle bağlantılı konulara gösterilen dikkat devletler tarihinden, hukuk ve tıp tarihine, cinsiyet ve kadın tarihinden aile tarihine kadar birbirinden farklı alanları şekillendirdi. Peter Burke'ün o övgüye değer ilk sentezleme girişimi daha sonra benzer başarılı çalışmalarla devam ettirilmemişse eğer, bunun ne-

---

**97.** Scipione Mercurio, *De gli errori popolari d'Italia* (Verona, 1645), 214. Alıntı David Gentilcore, *Healers and Healing in Early Modern Italy* (Manchester, 1998), 59.

**98.** Sandra Cavallo, *Artisans of the Body in Early Modern Italy: Identities, Families, and Masculinities* (Manchester, 2007).

**99.** William Eamon, *The Professor of Secrets: Mystery, Medicine, and Alchemy in Renaissance Italy* (Washington, DC, 2010).

denlerinden biri erken modern dünyada her alanı aynı derinlikle araştırabilecek bir uzmanlaşmanın olmamasıydı.[100] Çağdaş araştırmacıların halk kültürünün etkisini ve değişimini anlayabilmek için spesifik alanlardaki halk sentezine bakması gerekmektedir. Yakın dönem araştımalar -Wayne Te Brake'in erken modern Avrupa'da halk siyasetinin etkisine dair değerlendirmelerinde olduğu gibi- halk uygulamalarının devlet tarihi çerçevesinde sentezlenerek anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.[101] Elit kesimin dışında kalanlarla ilgili araştırmaların büyük bir bölümü Peter Burke'ün ortaya attığı alt kültürler çerçevesinde gerçekleşmiş - şehirli zanaatkârlar, dinî ve etnik azınlıklar ve gezgin öykücüler (ve benzerleri) değerlendirmelere konu olmuştur.[102] Halka dair olan her şeyin yakından incelenmeyi hak ettiği şeklindeki anlayış bu alanda elde edilen başarının bir işaretidir. Halk kültürüne ilgili duyan araştırmacıların konunun tarihsel araştırmalarla olan bağlantısı konusundaki ikna edici tespitlerinden sonra halk kültürü -milli kimlikten benlik tarihine, aile araştırmalarından cinsiyet tarihine kadar uzanan- farklı yaklaşımlara konu olmuştur. Bu arada odak noktası halk kültürü -sapkınlık ve din tarihi, büyü ve cadılık, isyanlar ve devrimler- olmaya devam etmiştir. Bugün tarihçiler toplumsal aktörler arasındaki farklılıklara ve tek bir birey tarafından anlaşılamayacak kadar fazla olan inanç ve tutum

---

100. Pieter Spierenberg kitabında aile, cemaat ve beden gibi konular etrafında tematik bir sentez önermektedir, *The Broken Spell: A Cultural and Anthropological History of Preindustrial Europe* (New York, 1991). Edward Muir ritüel üzerine yaptığı geniş çaplı tematik incelemesinde Burke'ün çalışmasından sonra gerçekleştirilen güncel araştırmalardan da yararlanmaktadır: *Ritual in Early Modern Europe*, 2. Baskı (Cambridge, 2005).

101. Wayne Te Brake, *Shaping History: Ordinary People in European Politics, 1500–1700* (Berkeley ve Los Angeles, 1998).

102. David C. Gentilcore, "The Subcultures of the Renaissance World", Guido Ruggiero, ed., *A Companion to the Worlds of the Renaissance* (Oxford, 2002), 299–315.

çeşitliliğine daha fazla ilgi göstermektedir. Halk kültürünün bir süreç olarak görmek gerektiğini savunan, alanın en iyi araştırmacılarının bu ısrarının ne kadar doğru olduğu artık anlaşılmıştır ve bu durum yukarıda anlatılan araştırmalarla tekrar tekrar kanıtlanmıştır.[103]

Yirminci yüzyılın ortalarında başlayan halk kültürü araştırmaları burada anlatılan çeşitli araştırmaları teşvik edecek kadar büyük bir heyecan ve ilgi yaratmıştır. Ayrıca geniş bir okuyucu kitlesine esin kaynağı olmuş, okuyucu (o bilinen klişeyle söyleyecek olursak) hakikatin kurgudan daha ilginç olduğu bir dünyayla karşılaşmıştır. Başka bir adamın kılığına giren, onun hayatını benimseyen ve karısını alan köylünün maceraları akademik takipçiler kadar halkın da hayallerini süslemiştir.[104] Paris'teki büyük kedi katliamını, paranoyak pastörleri ve şeytanların meyvelerini anlatan arşiv bulgularının yanında bu öykünün çok masum kaldığı görülmektedir.[105] Mahkeme arşivlerinden çıkan kayıtlar hayal bile edilemeyecek kadar tuhaf ve acıklı, suçlu ve kurban öyküleriyle doluydu. Tarihçi Arlette Farge insanların yaşadıkları acıları yansıtan bu tür bilgilerin tarihsel kavrayışa olan katkısına değinirken yaptığı etkileyici bir tespitte, "arşivleri oluş-

---

**103.** Robert Scribner, "Is a History of Popular Culture Possible?", *Religion and Culture in Germany (1400–1800)*, 29–51, özellikle 47, 50.

**104.** Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre* (Cambridge, MA, 1983) ve "The Silences of the Archives, the Renown of the Story", Susanna Fellman ve Marjatta Rahikainen, ed., *Historical Knowledge: In Quest of Theory, Method and Evidence* (Newcastle upon Tyne, 2012), 77–96. Bu alıntıyı yapmama izin veren ve halk kültürü araştırmalarıyla katkıda bulunan Natalie Zemon Davis'e teşekkür ederim.

**105.** Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History* (New York, 1985); David Sabean, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany* (Cambridge, 1984); Darren Oldridge, *Strange Histories: The Trial of the Pig, the Walking Dead and Other Matters of Fact from the Medieval and Renaissance* (Londra ve New York, 2007).

turan uçsuz bucaksız bir-zamanlar-söylenmiş bu sözcük birikiminden çıkarılan yaşam kırıntılarının" kendisini nasıl rahatsız ettiğini dile getiriyordu. Bunlar art arda sıralanan "üç gece karanlığından yükselen" sözcüklerdi: "Zamanın ve unutuşun; sefillerin ve talihsizlerin; ve son olarak (inatçı zihinlerimizin erişmekte en fazla zorlandığı) günah ve onun etkisinin" gece karanlığından yükselen sözcükler.[106] Halk kültürü alanındaki ilk araştırmaların ruhuna bu tür seslerin yarattığı bir şok hâli işlemişti: E. P. Thompson 20. yüzyılın ortalarının şiir diline, diksiyonları, imla ve sözcük dağarcıkları okurun kayıtsızlık okundan fırlatılmış bir oka benzeyen insanların dilini sokmuştu.[107] Bu tip teknikler Thompson'ın halktan olan okuyucu kitlesini genişletmekten çok muhtemelen sınırlasa da, dikkatli okuyucu bu tür alıntıların kaba ve yontulmamış niteliğini hemen fark edecektir. Sıradan okuyucu (ki Thompson da bu talebi cevapsız bırakmamıştı) yorum bekliyordu ama aynı zamanda yüzeysel yorumlara da itiraz ediyordu.

Farge'nin tarihçilerle arşivler arasındaki sorunlu dinamik konusundaki endişeleri tarihçilerin arşivlerdeki bu materyali inceleme amaçlarının altında yatan tehlikelere işaret etmektedir. Halk kültürü araştırmaları konusundaki okuyucu ilgisiyle birleştiğinde sonuç, geçmişteki sıradan insanlara bakışımızı aydınlatmaktan çok daha heyecan verici olabilmektedir. Edebi analizlerin etkisi, özellikle de yapıbozum, kültürel anlamların değişkenliği konusunda önemli bir fikir vermekle birlikte, arşiv materyalleriyle edebi metinler arasındaki denklem halk kültürü araştırmalarının nasıl bazı riskler içerdiğini de göstermektedir.

---

106. Arlette Farge, *Fragile Lives: Violence, Power, and Solidarity in Eighteenth-Century Paris* (Cambridge, MA, 1993), 1.

107. Catherine Gallagher ve Stephen Greenblatt, "Counterhistory and the Anecdote", *Practicing New Historicism* (Chicago, 2000), özellikle 54–58.

Edebiyattaki paralelliklere ilişkin göndermeler tarihçilerin anlatılarını renklendirse de olayları veya yorumlarını mutlaka aydınlattıklarını söylemek mümkün değildir. Bulguların novella boyutlarını inceleyen bir analiz etten kemikten bireyler değil, kurgu olmadıkları için anlaşılması birçok kurgudan daha güç olan karakterler yaratır. Bazen araştırmalar, hakikati söyleme olasılığı hariç bütün açıları kapsıyormuş gibi görünür. Özellikle de adli kayıtlar söz konusu olduğunda, bireyin mahkeme sürecinde doğruyu söyleyeceğine dair yemin etmesine rağmen gerçekten öyle davranıp davranmadığı konusunda kuşkular mevcuttur. Ortaçağ mahkemelerinde yemin başvurulan son çareydi. Bugün yemin içinde yaşadığımız toplumda fazla bir şey ifade etmese de durumun geçmişte de böyle olduğunu söylemek doğru olmayacaktır.[108]

Bugün mikro tarih ne yazık ki mikro anlatılarla karıştırılmaya başlamıştır.[109] Mikro anlatılar halk kültürü araştırmalarında bir yer tutmakla beraber bunlar mikro tarihler değildir. Bir bireyin biyografisi ciddi kültürel ve coğrafi mesafeler kat edebilir ve okuyucuya tekil bir hayat hakkında bile küresel bir bakış sunabilir.[110] Ancak mikro tarihler anlatı veya biyografi değil, belli bazı tarihsel sorunlar üzerine çalışırken kaynaklar içindeki ve arasındaki çelişki ve uyuşmazlıklara bakarak yapılan kültür okuma ve kurgulama biçimleridir. Söz konusu sorunlar sıradan okuyucuyu fazla ilgilendirmeyebilir, ama bu mesleki nesnelliği koruma zorunluluğunu ortadan kaldırmaz.

---

**108.** Robert Bartlett, *Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal* (Oxford, 1986). Yemin konusunda bkz. özellikle 163; yargılama sürecindeki işkenceler için bkz. 142.

**109.** Mikro tarihle anlatılar arasındaki bu karışıklığın nedenlerinden biri Lawrence Stone'un yaklaşımları olabilir. Bkz. "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History", *Past and Present*, 83 (Mayıs 1979), 3–24.

**110.** Linda Colley, *The Ordeal of Elizabeth Marsh: A Woman in World History* (New York, 2007).

Anlam "kaymaları"na ve bu tür metinlerin edebi metinler gibi okunmasına gösterilen ilgi, arzunun tarihine, özellikle arzuyu kadın tarihinin ve feminist araştırmacılığın ahlak dersi verme eğilimi denen şeyden ayıran bir tarihe duyulan ilgiyi akla getirmektedir.[111] Geçmişteki insanları anlamaya çalışma çağrısının normatif bir heteroseksüellik veya ikili bir cinsiyet kimliği (kadın/erkek) dayatmaması kesinlikle takdire değer olmakla birlikte, halk kültürü tarihçileri, tamamen olmasa da daha çok seçkinlerin alt sınıf mensuplarına karşı kullandığı -çocuk kaçırma, tecavüz, fiziki ve cinsel taciz gibi davranışları da kapsayan- mayınlı bir değerlendirme alanında dolaşmak zorundadırlar. Halk kültürü tarihçileri ister istemez bu tür kaynaklardaki tecavüz vakaları hakkında kendi görüşlerini de dile getirmek zorunda olsalar da bu durumun erken modern dönemler kadınlar, bazı erkekler ve çocuklar açısından yarattığı ciddi sorunları da hesaba katmadan bir araştırma yürütmeleri mümkün değildir.

Bu tür öyküler bizim kültürümüze de yansımakla birlikte bizim bunları kullanış tarzımız üzerinde dikkatle durmak gerekir. Larry Wolff Venedik'te çocuk tacizleri üzerine yaptığı yeni bir araştırmada 18. yüzyıl şehir kültürünün diğer taraflarını -Sade'nin dünyasını, Venedik kafelerini, sefahat alemlerini ve çocukluğun erotize edilişini- anlatırken konuya Paolina adlı bir çocuğun uğradığı cinsel tacizle giriş yapar.[112] Bütün bunlar ilginç konular olmakla birlikte, Paolina'nın öyküsünün 18. yüzyıl erkeklerinin daha iyi bilinen eğilimleri arasında nasıl bir yer tuttuğu ve ne kadar anlam ifade ettiği pek belli değildir. Öykünün popüler tarafı -yani göçmen bir çocuğun tacize uğraması- arada

---

**111.** Ian [Janet] Halley, "Queer Theory by Men", *Duke Journal of Gender, Law & Policy*, 11 (2004), 7–53.

**112.** Larry Wolff, *Paolina's Innocence: Child Abuse in Casanova's Venice* (Stanford, 2012).

bir tekrarlanmaktadır. Bu konu kendi başına kullanılmaktan çok araştırma konusuna olan ilgiyi canlı tutacak bir çerçeve olarak kullanılmaktadır. Genç Paolina'nın hayatında onu evinde hizmetçi olarak kullanan adamın elinden kurtarmak için çabalayan bazı bireyler de vardır. Bunların çoğu alt sınıftan olmakla beraber, karşı denge unsuru olarak arada onu korumaya çalışan soylu bir kadınla kararsız bir rahip de vardır. Bu kişilerin içinde bulunduğu ahlakî ortam halk sınıflarının cinsel davranışları hakkında bazı ipuçları vermektedir. Bunların en azından 16. yüzyıldan beri halk kültürüyle benzer ahlakî değerleri taşıdıkları anlaşılmaktadır: Başkalarına zarar veren şey günahtı. Çocuk yaralanmıştı, korkmuştu ve kafası karışmıştı – diğer bir deyişle zarar görmüştü ve (yerel bir barda "domuz" diye çağrılan) onu taciz eden kişinin durdurulması gerekiyordu. Paolina İtalya'da yüzyıllar boyunca aynı kaderi paylaşan yüz binlerce hizmetçi kızdan sadece biriydi.[113] Çocuk ticareti 18. yüzyıla kadar bütün hızıyla devam etti. Paolina'nın öyküsünün tarihsel önemi -mahkemelerdeki yargıçlardan barmenlere, hizmetçi kadınlara ve hatta bir rahibe kadar- toplumun çeşitli kesimlerinin neden ve nasıl buna karşı çıkmaya başladığını göstermesinden kaynaklanmaktadır. Araştırmada daha çok dikkat çeken nokta çocuk tacizciliğinin erotik açıdan çekiciliğidir. Ama asıl önemli olan, aslında çocukların cinsel objeye dönüştürülerek istismar edilmesine karşı çıkılması ve bunun kabul edilmez bir durum olarak görülmeye başlamasıdır. Burada halkın bu durumu mümkün hâle getiren tutum ve davranışlarındaki değişimi hesaba katmadan anlaşılması mümkün olmayan önemli bir kültürel dönüşüm söz konusudur.

---

**113.** Christiane Klapisch-Zuber, *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy* (Chicago, 1985), 106–108.

Halk kültürü araştırmalarına yöneltilen ilk eleştirilerden biri bu tür araştırmaların "tarihsel ölçeğin [metinde yer aldığı şekliyle] *pigme*leşmesine (küçülmesine -çn.)" yol açma ihtimaliydi.[114] Alan üzerinde yapılacak yüzeysel bir gezinti bu eleştiriyi kabul ediyor gibi görünebilecek mücevherler sağlayabilir: "Thor'un keçileri evcil miydi, yoksa yabani miydi?" sorusu kolayca yanlış anlamaya yol açabilecek bir soruydu.[115] Fakat ayrıntılara gösterilen bu dikkatin bir nedeni vardı; hakkında çok az bilgi sahibi olduğumuz ve kültürel ve entelektüel açıdan daha üstün olduğumuzu sandığımız kayıp bir dünyayı ortaya çıkartmak için temel unsurların açıklığa kavuşturulması.[116] Mikro tarihin ve ciddi halk kültürü araştırmalarının çok da kolay bir alan olmadığı görülmektedir. Halk kültüründe korkunç öyküler her zaman daha caziptir. Ama bu kısmen halktan okuyucuya ulaşma arayışından kaynaklanmaktadır. Bugün neredeyse akademik bir zorunluluk olarak görülen daha sıradan okuyucuya hitap etme anlayışı yazarları voyeristik ve sansasyonel sınırlara varan uygulamalara itmiştir. Özellikle halk kültürü bu tür amaçlara uygun örneklerle doludur. Hiçbir öykü genelleştirmeci bir iddiada bulunamasa bile güncellikten uzaklaşmamak için birtakım tarihsel sorunları dile getirmek zorundadır. Halk kültürü araştırmaları erken modern dönemle ilgili birçok büyük genelleştirmeyi çöpe atmış ve benzer teorileri çürütmüştür. Halk kültürünün okuyucuyu eğlendirmek için değil o kültürü anlamak için araştırılması gerekir. Geçmişteki sıradan hayatların ve inançların dikkatli bir şekilde analiz edilmesiyle elde edilen bilgi belki eğlendirici de olabilir.

---

114. Simon Schama, alıntı Edward Muir, "Observing Trifles".

115. Maurizio Bertolotti, "The Ox's Bones and the Ox's Hide", 54.

116. Scribner, "Witchcraft and Judgment in Reformation Germany", *Religion and Culture in Germany*, 271; aynı zamanda bkz. Oldridge, *Strange Histories*, 166–175.

Ama ilk işi okuyucuyu geçmiş hakkında bilgilendirip aydınlatmak ve o konudaki bilgi ve inançlarını sarsmaktır.

Erken modern dönem Avrupa'sının aşağı sınıflarının kültür tarihi ilk olarak elitler tarafından yazıldı. Elitler bunu yaparken ya işlerine yarayacak örneklerden faydalandılar ya da kendi kafalarından hayali örnekler ürettiler. Onlara göre halk kültürü tarihinin amacı kendi yüksek sınıflarının dünya görüşlerine meşruiyet kazandırmak ve güçlülerin hegemonyasını pekiştirmekti. Halk kültürü ayrıca onları keyiflendirip eğlendirecek tuhaflıklar ve öyküler sağlıyordu. Halk kültürü araştırmalarının yeni bir yüzyıla girdiği bir dönemde tarihçiler bizlerin hoşuna gidecek, amaçlarımıza hizmet edecek veya bizi keyiflendirecek bir halk kültürü tarihi yazma cazibesine kapılmadan önce bir kez daha düşünmelidirler. Eldeki bulgular ne kadar bütünlükten yoksunsa, insanların duymak istediği öyküler anlatma eğilimi o kadar çok artacaktır. Ne de olsa öykü arayışı dediğimiz şey sıradan Avrupalıları anlama arayışlarıyla başlamıştır. Çağdaş halk kültürü araştırmalarının bizim amaçlarımıza hizmet eden anlatılara değil, yeniden sıradan insanların tanıklıklarına, onların kendi mücadele ve ikilemlerini bizzat dile getirdikleri anlatılara dönmesi gerekmektedir. Aksi halde sonuç, on yıllardır yapılan halk kültürü araştırmalarının, halk kültürünün elitlerin dikkatini ilk kez çektiği beş yüz yıl öncesine geri dönmesi olacaktır.

## KONU HAKKINDA TAVSİYE EDİLEN ESERLER


Amelang, James. *The Flight of Icarus: Artisan Autobiography in Early Modern Europe* (Stanford, 1998).

Benadusi, Giovanna. "Investing the Riches of the Poor: Servant Women and Their Last Wills", *American Historical Review*, 109 (Haziran 2004), 805–826.

Bever, Edward. *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe: Culture, Cognition, and Everyday Life* (Basingstoke, 2008).

Blickle, Peter. *The Revolution of 1525: The German Peasants' War from a New Perspective*, çev. Thomas A. Brady, Jr ve H. C. Erik Midelfort (Baltimore, 1981).

Camporesi, Piero. *Bread of Dreams: Food and Fantasy in Early Modern Europe*, çev. David Gentilcore (Chicago, 1989).

Castiglione, Caroline. "Adversarial Literacy: How Peasant Politics Influenced Noble Governing of the Roman Countryside during the Early Modern Period", *American Historical Review*, 109 (2004), 783–804.

Cavazza, Silvano. "Double Death: Resurrection and Baptism in a Seventeenth-Century Rite", Edward Muir and Guido Ruggiero, eds., *History from Crime* (Baltimore, 1994), 1–31.

Darnton, Robert. *Poetry and the Police: Communication Networks in Eighteenth-Century Paris* (Cambridge, 2010).

Davis, Natalie Zemon. *Fiction in the Archives* (Stanford, 1987).

Farr, James. *Hands of Honor: Artisans and their World in Dijon, 1550–1650* (Ithaca, 1988).

Gentilcore, David. *From Bishop to Witch: The System of the Sacred in Early Modern Terra d'Otranto* (Manchester, 1992).

Ginzburg, Carlo. *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Baltimore, 1983).

Martin, John Jeffries. *Myths of Renaissance Individualism* (Basingstoke ve New York, 2004).

Muir, Edward. *Ritual in Early Modern Europe*, 2. Baskı (Cambridge, 2005).

Thompson, E. P. *The Making of the English Working Class* (New York, 1966).

# 8. BÖLÜM

# İNANÇ VE SINIRLARI

MACK P. HOLT*

* Fairfax, Virginia, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki George Mason Üniversitesi'nde Tarih Profesörüdür ve 1989 yılından.bu yana ders vermektedir. Reformasyon, Fransız Din Savaşları ve şarap tarihi üzerine çeşitli kitap ve makaleler yayınlamıştır. *Reformation and Culture in Burgundy, 1477-1630* başlıklı kitabını bitirmek üzeredir ve on altıncı yüzyıl Burgundy'sindeki bağ işçilerinin Reformasyon'a neden bu kadar karşı olduklarını ele almaktadır. Ayrıca, on altıncı yüzyılda basılmış ve günümüze ulaşmış yüzlerce İncil'deki okuyucu işaretlerini inceleyerek, meslekten olmayan okuyucuların Fransızca'ya yeni çevrilmiş İncil'leri nasıl okuduklarını ortaya koymaya çalışan 'Reformasyon Fransa'sında İncil'i Okumak' başlıklı yeni bir projeye başlamıştır.

## İNANCIN DOĞASI

Avrupalılar 1400'lerle 1800'ler arasının erken modern dünyasında neye inanıyorlardı? Birçok şeye inanıyorlardı, ama her şeyden evvel gizemlere inanıyorlardı. Geç ortaçağ Hristiyan ilahiyatına göre gizemler sadece Tanrı'nın bildiği, insanların bilemeyeceği, ama inanmaları gereken şeylerdi. Michel de Montaigne'nin deyişiyle, "Dinimizin gizemlerini sadece iman anlamlı bir kesinlikle kavrayabilir."[1] Avrupalıların inandığı gizemlerin başında da ölümsüzlük geliyordu. Neredeyse bütün Avrupalılar buna inanıyordu. Avrupalıların ölümsüzlük hakkındaki inanç ve anlayışı Missa Ayini'in en uzun bölümü olan *Credo*'da özetleniyordu. Evrensel Hristiyan Kilisesi'nin yüceltildiği bu bölüm İznik İtikadı'na dayanıyordu:

> *Yerin ve göğün, zahirin ve batının, her şeyin yaratıcısı tek bir Tanrı'ya iman ettim. Tüm zamanların atası olan Tanrı'nın oğlu İsa'ya iman ettim. O Tanrı'dan Tanrı, Nurdan Nur, gerçek Tanrı'dan gerçek Tanrı, kendiliğinden var olan, yaratılmamış, her şeyin özü olan tanrı ile aynı özdendir. O, biz insanlar ve kurtuluşumuz için göklerden indi. Kutsal Ruh ve Bakire Meryem'den vücut buldu ve insan oldu. Pontius Pilatus zamanında çarmıha gerildi; acı çekti; öldü ve gömüldü. Kutsal metinlerin bildirdiğine göre üçüncü gün dirildi. Göğe yükseldi ve Tanrı'nın sağ yanına oturdu. Dirileri ve ölüleri yargılamak için muhteşem bir şekilde tekrar gelecek; ve o'nun krallığı sonsuza dek sürecek. Baba ve Oğul'dan gelen, Rab olan, hayat veren, Baba ve Oğul ile birlikte yüceltilen peygamberler aracılığı ile konuşmuş Kutsal Ruh'a inanıyoruz. Hayatın kaynağı olan Tanrı'ya*

1. Michel de Montaigne, "An Apology for Raymond Sebond", *The Complete Essays*, çev. M. A. Screech (Londra, 1991), 492.

*ve peygamberlerle konuşan Kutsal Ruh'a inanıyoruz. Baba ve Oğul'la birlikte yüceltiyoruz. Tek kutsal evrensel ve temsilci kiliseye inanıyoruz. Günahların affı için tek bir vaftiz tanıyoruz. Ölülerin dirileceği ve dünyada sonsuz yaşamın başlayacağı günü bekliyoruz. Amin.*[2]

Yahudiler, Müslümanlar ve inançsızlar gibi küçük azınlıklar dışında, en azından teoride, erken modern Avrupa'da her erkek, kadın ve çocuk İznik İtikadı'na ya da onun biraz değişik şekli olan Havarilerin Amentüsü'ne inanıyordu. Bunların ikisi de MS 4. yüzyılda ortaya çıkmış olup hem Grek Doğu'da hem de Latin Batı'da yüzyıllar boyu her Hristiyan'ın inancının temellerini oluşturacaktı. Ayrıca bu Batı'da -Pater Noster ve Ave Maria ile birlikte- okuma yazma bilmeyenlerin bile yakından aşina olduğu birkaç Latince metinden biriydi. Bunu cemaat kiliselerinde her pazar günü duymakla kalmıyor, ayrıca rahiplerden telaffuzunu öğrenip pazar günleri onlarla birlikte söylemeye teşvik ediliyorlardı. Bu metin Latince veya vernakular dildeki Dua Kitapları'nda da yer alıyordu. *Credo*'nun değişmez olduğu ve Hristiyan inanç sisteminin temelini oluşturduğu, dolayısıyla Avrupa çapında nispeten homojen denebilecek tartışmasız bir ortak inanç temeli oluşturmayı sağladığı söylenebilir. Ancak bu kısmen doğruydu, zira temel metni kabul etmek inananların her şeyi aynı şekilde "anladığı" veya her şeye aynı şekilde "inandığı" anlamına gelmiyordu. Fakat 1800 yılına gelindiğinde *Credo* Hristiyan inancının bir özeti olarak hâlâ önemli olmakla beraber, artık temel metin değildi; tartışma konusu oluyor ve Hristiyan Avrupa'da ortaya çıkan diğer inanç sistemleriyle bazen çelişiyor bazen karışıyordu.

2. Christian Classics Ethereal Library On-line: <https://www.ccel.org/creeds/nicene.creed. html>.

Dahası *Credo* 1800'lerde artık birçok Hristiyan için, özellikle de 16. yüzyılda Roma Kilisesi'nden kopanlar için farklı şeyler ifade ediyordu - 16. yüzyılda ölümsüzlüğün gizemini ilk tartışmaya açanlar Martin Luther, John Kalvin ve diğerleri olmuştu. Dolayısıyla bu bölümün temel tezlerinden biri, her ne kadar bazı din adamları Hristiyan dininin evrensel olduğunu, zaman içinde değişmediğini savunsa da Avrupa inanç sistemlerinin kesinlikle değişmez ve sabit olmadığıdır. Nitekim erken modern dönemde yaşananlar da bu tezi doğrulamaktadır.

Ayrıca araştırmacıların Avrupalıların neye inandıkları sorununa yaklaşımları da aşağı yukarı son kırk yılda büyük değişime uğradı. 1970'li yıllarda bir dizi önemli kitap erken modern inançlarla ilgili araştırmalara yeni bir yön verdi ve bazı bakımlardan temelde modernleşmeci veya Whig tarih modeline bağlı kalsalar da bir kuşak araştırmacı ve öğrenci bu yeni doğrultuda ilerledi. Bu modernleşmeci tarih modeli erken modern Avrupa'yı dinî elitlerin resmî diniyle kitlelerin popüler hurafeleri arasındaki bir savaş alanı olarak görmekteydi. Dolayısıyla popüler (halka özgü) inançlarla elitlerin inançları birbiriyle sürekli çekişme hâlinde olan iki ayrı varlık olarak görülüyordu. Örneğin Keith Thomas, 1971 tarihli *Religion and the Decline of Magic* (Din ve Büyünün Gerileyişi) adlı kitabında net bir dille "Reformasyon'un dinî büyük ölçüde büyüden arındırdığını" ve 17. yüzyılın son dönemlerinin "dinin büyüye karşı zaferine" tanık olduğunu yazdı. Yine aynı yıl Jean Delumeau 16. yüzyıldaki dinî reformları modernleştirici bir kuvvet olarak gören çok daha iddialı bir tez ortaya attı. Bu teze göre kırsal Fransa'nın büyük bir bölümü 16. yüzyılda reformcuların hurafelerin ve cehaletin yerine gerçek Hristiyan inancını koymasından sonra Hristiyan olduğunu iddia ediyordu. "Görünüşe göre Katolik Reformasyon'un kendisini hissettirmesine kadar kırsal Fransa'nın büyük bir bölümünde dinî cehalet hakimdi."

Birkaç yıl sonra Carlo Ginzburg, Menocchio Scandela adlı Friulili bir değirmencinin ilginç öyküsünü anlatırken daha da ileri gidiyor ve 16. yüzyılın ikinci yarısına "hakim sınıfların kültürüyle zanaatkâr ve köylü kültürleri arasındaki giderek artan katı ayrımın ve kitlelere yukarıdan empoze edilen indoktrinasyonun" damgasını vurduğunu ileri sürüyordu. Ginzburg "Menocchio'nun öyküsünün halk kültürü üzerindeki bu baskı ve yok etme çabalarının ışığında değerlendirilmesi gerektiğini" savunuyordu. Peter Burke de Ginzburg'un izinden giderek, 1978'de halk inançları üzerine ciddi bir sentez geliştirdi. Ginzburg halk kültürünün tamamen ortadan kalktığı konusunda o kadar emin değildi. Ancak Karnaval'la -halk kültürü- Büyük Perhiz -elit kültür- arasındaki mücadelenin aralarındaki uçurumu derinleştirdiğini iddia ediyordu. "Reformlar [Protestan ve Katolik reformasyonlar] eğitimli azınlığı diğer insanlardan daha hızlı ve daha derinden etkiledi ve azınlığı halk geleneklerinden daha sert bir şekilde kopardı". Nihayet bu araştırmacıların dördü de değişimin en önemli araçlarından birinin matbaa olduğuna dikkat çekiyor, baskı makinesinin sözlü kültüre dayanan bir inanç sistemini okuryazarlığa ve neşriyat kültürüne dayanan bir sisteme dönüştürdüğünü söylüyorlardı. Ya da matbaanın etkisi üzerine hacimli bir monograf kaleme alan Elizabeth Eisenstein'in ifadesiyle, 15. yüzyılın sonlarında el yazısından baskıya geçiş ve buna bağlı olarak sözlü kültürün basılı kültüre dönüşmesi "adı konulmamış bir devrimdi (...) Bu değişim her türlü öğrenme biçiminde devrim yapmıştı".[3] Ancak bütün bu görüşler son kırk yılda tartışma

3. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Londra, 1973; ilk basbkı 1971), 763 ve 765; Jean Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* (Paris, 1971), 266–267; Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del '500* (Turin, 1976), alıntıyı İngilizceye çeviren John ve Anne Tedeschi, *The Cheese and the Worms: The Cosmology of a Sixteenth-Century Miller* (Londra, 1980), 126;

konusu olmuş, bazen onaylanmış, bazen de detaylı incelemelere tabi tutulmuştur.

Peki, bugünden bakıldığında ortada nasıl bir resim vardır? Bu bölüm 1400 ile 1800 arasında meydana gelen önemli değişikliklere ve herhangi bir engelle karşılaşmayan önemli devamlılıklara odaklanmaktadır. Ben bu çerçevede beş önemli temaya odaklandım: (1) Birçok insanın Hristiyanlık anlayışını yeniden şekillendiren 16. yüzyıldaki Protestan ve Katolik reformasyonlarla başlayıp Hristiyanlığı bir kişinin ait olduğu bir halk ya da topluluktan, öğrenilip yaşanan bir inanç ve öğretiler bütününe dönüştüren değişim; (2) Roma Kilisesi'nin düzinelerce farklı Hristiyan kilisesine ayrılmasına eşlik eden Reformasyon dönemindeki şiddetin ardından rakip mezheplerin yavaş yavaş barış içinde bir arada yaşamaya başlaması; (3) gerek kilisenin gerekse devletin halk inançlarını, uygulama ve davranışlarını kontrol altına almaya çalışan ve bu çerçevede özellikle mezhepleşmeye, büyücülük inançlarına ve matbaaya odaklanan aralıksız ve giderek yoğunlaşan çabalar; (4) 1800'den itibaren tarihçilerin geleneksel olarak aydınlanma diye nitelediği ve hatta Aydınlanma olarak adlandırdığı (ama artık Aydınlanma Çağı demediği), son tahlilde Avrupalıların azınlık bir kesimi için kilise ve devletin otoritesini altüst eden ve ilahî olarak belirlenmiş siyasal ve sosyal düzen fikrini reddeden fikir ve inanç sistemlerinin ortaya çıkması; ve son olarak (5)1800'den itibaren yükselen toplumsal hiyerarşiye yönelik eleştirilere ve yeni toplumsal eşitlik fikirlerine rağmen, Avrupa kültürlerinde cinsiyet hiyerarşisi ve ataerkillik inancının varlığını sürdürmesi ve hatta güçlenmesi.

---

Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Londra, 1978/New York, 1978), 243; ve Elizabeth Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change* (2 cilt, Cambridge, 1979), i:3.

Bu bölümde bütün bu temaları bir araya getiren genel bir birleştirici tez varsa o da şudur: Erken modern Avrupalıların inançları, kanaatleri ve değerleri 1400 ile 1800 yılları arasında köklü değişimlerden geçti, ancak bu değişimlerin çok azı kilise veya devletin yukarıdan dayatmasıyla gerçekleşti. Hatta kilise ve devletin birlikte çalıştığı zamanlarda bile yukarıdan aşağı dayatmaların değişimdeki payı fazla olmadı. Aşağıdaki tartışmada da görüleceği üzere hemen bütün örneklerde kültürel değişimin ardında hem yukarıdan hem aşağıdan saikler vardı. Başka bir deyişle Avrupalılar bu değişimlerin pasif hedefi değil aktif katılımcılarıydı. 16. ve 17. yüzyıllarda büyüye inananların ve büyücülükle suçlananlara uygulanan baskıların artışı bunun örneklerinden sadece biridir. Ayrıca bu değişimlerin hiçbiri kaçınılmaz değildi ve tamamı ciddi muhalefetle karşılaşmıştı. Aslında bugün araştırmacıların, erken modern Avrupa'nın cehalet ve hurafeye dayalı gerici bir ortaçağ uygarlığından, akla ve sosyal adalete dayalı, modern ve ahlakî açıdan üstün bir uygarlığa geçiş dönemi olduğu şeklindeki modernleşmeci miti savunması her geçen gün biraz daha zorlaşmaktadır. Elbette 1800'lere gelindiğinde Avrupa birçokları için çok daha iyi bir yer olmuştu, ama bunu sağlayan değişimler ne kaçınılmazdı ne de doğrusaldı.

Öncelikle bu değişimleri bugünden bakarak değil, onları yaşayanların gözünden anlamaya çalışmamız gerekmektedir. 15. yüzyılla 18. yüzyıllar arasında yaşamış olan atalarımız Tanrı'nın bildiklerini kendilerinin de bildiğini ve dolayısıyla gizemleri kendi bildikleri sırlara dönüştürdüklerini söyleyen din adamları, kahinler ve hükümdarlarla karşılaştılar. Bu insanların çoğu bu gücü halkın desteğini almak için kullanıyorlardı. Michael de Montaigne 17. yüzyılın sonlarında Fransa'da din savaşlarının zirvesine ulaştığı bir dönemde, Tanrı'nın bildiklerini kendilerinin de bildiğini iddia edenlerin aslında Tanrı olduklarını iddia ettiklerini söy-

lüyordu: "Tanrı hiç kimsenin kendisinden daha bilge olmasına izin vermez". Ve "Que sçay-je?" yani "Ben ne biliyorum?" sorusunu sorarken, aslında dinin gizemlerini kendi inançlarını paylaşmayanlara karşı güç kullanacak kadar öğrenip öğrenemeyeceğini soruyordu.[4] Montaigne kendisinin bu tür gizemleri kesin olarak bilmesinin mümkün olmadığından emin olsa da birçokları sadece bunlara inanmakla kalmıyor, üstelik Tanrı'nın iradesini de aynı kesinlikle bildiklerini iddia ediyorlardı. Nitekim bazılarını, hem kendi memleketlerindeki hem de erken modern dönemde Avrupa imparatorlukları olarak yayıldıkları yabancı topraklardaki diğer din mensuplarına baskı yapmaya ve hatta, onları Tanrı adına öldürmeye iten de işte bu kesinlikti. Ancak atalarımız örneğin yıldızların nasıl hareket ettiği veya kanın vücutta nasıl dolaştığı gibi gizemleri bilgiye çevirip üstelik sır olarak saklamayan başka figürlerle de -özellikle doğa felsefecileriyle- karşılaştı. Yine de okumayı bilmeyen Avrupalıların -ki bu oran 15. yüzyılla 16. yüzyılın başlarında yüzde 90'ları buluyordu- gözünde her türlü yazılı bilginin hâlâ bir anlamda gizli bilgi olduğunu, matbaanın gelişmesinin bile en azından birkaç yüz yıl boyunca bu inancı kıramadığını akıldan çıkarmamamız gerekmektedir. Bazı şeyler 1800'lü yıllara kadar gizem olarak kala dursun, burada ilk olarak ele almamız gereken konu 16. yüzyılın başlarında patlak veren ölümsüzlük ve kurtuluş tartışmalarıdır.

## REFORMASYONLAR VE KURTULUŞ

Bu bölümün başlangıcında sözünü ettiğimiz *Credo*'nun da gösterdiği gibi, 1350'lerin Avrupalıları ölümden sonraki öbür

4. Montaigne, *The Complete Essays*, çev. M. A. Screech, 501 ve 591.

dünyadaki hayatın gizemine, bedeni yaşayan, ölen ve dünyada yeniden dirilip sonra da göğe yükselen Tanrı'nın oğlu İsa'nın insanları kurtarmak için kendisini feda ettiğine inanıyorlardı. Avrupalıların öldükten sonra İsa'nın peşinden göğe yükselme süreci kesinlikle komünal ve kolektif bir süreç olarak görülüyordu. Yani her Avrupalının kurtuluşu erkek veya kadın sadece kendi çabasını değil, aynı zamanda ölü ve diri birçok başka insanın da çabasını gerektiriyordu. Kilise, insanların ölümden sonra cennetin krallığına girebilmesi için önce bütün günahların affedilmesi veya kefaretinin ödenmesi gerektiğini öğrettiği için, ölümden önce çıkartılmayan veya kefareti ödenmeyen günahların ölümden sonra affedilebilmesi ancak hayattaki akrabalarının endüljans belgesi almasıyla, ölüler adına dualar okutmasıyla ve onların adına ayinler düzenlenmesiyle mümkündü. Cennetteki azizler insanlar adına Tanrı'dan şefaatte bulunabilirdi. İnsanların kurtuluşu için din adamlarına ihtiyaç vardı, çünkü -Adem ile Havva'nın işlediği ilk günahın bağışlanmasının tek yolu olan- vaftiz ayinini bir tek onlar düzenleyebilirdi ve yine bağışlanan ve bağışlanmayan veya cezalandırılması gereken ve gerekmeyen günahlar bir tek onlara itiraf edilebilirdi. Her şeyden önce, Aşai Rabbani Ayini'nde Efkaristiyayı sadece yetkili din adamları kutlayabilir, dolayısıyla Tanrı'nın lütfunu bizzat O'nun eti ve kanının fiziki varlığıyla ve bu kutsanmış etin yenilmesi suretiyle sadece yetkili din adamları aktarabilirdi. İnananların arasında yaşayan sapkınların bütün cemaatin kurtuluşunu tehlikeye atması nedeniyle, insanların öbür dünyadaki ölümsüzlüklerinin garantiye alınmasında yerel yargıçlar ve hükümdarlar da önemli rol oynuyordu. Dolayısıyla16. yüzyıl reformlarının arifesinde Avrupalılar için kurtuluş kesinlikle cemaatle birlikte mümkün olabilecek kolektif bir süreçti. Birlikte ibadet, birlikte dua, günahların birlikte itirafı, Aşai Rabbani

Ayinine birlikte katılmak -nitekim Komünyon da bu ritüelin komünal yani toplu boyutunun bir ifadesidir- bütün bunlar kurtuluşun ancak kolektif bir eylemle mümkün olduğu inancını yansıtmaktaydı.

Bireysel çabalar da önemliydi kuşkusuz. Örneğin bir Hristiyanın komşularına yardım etmesi bunun bir örneğiydi. Bunun en canlı örneği, Kıyamet Günü'nü tasvir eden tablolarla kiliselerin ön cepheleriydi. Ayrıntılarda bazı farklılıklar olmakla birlikte bu tür tasvirlerin merkezinde mutlaka, Yeni Ahit'in son bölümü olan Vahiy Kitabı'ndaki Kıyamet Günü tasvirinden alınan İsa veya baş melek Mikail tasvirleri bulunuyordu. Bazı tasvirlerde melek elinde kılıç tutarken, bazılarının elinde terazi vardı. Terazinin bir kefesinde bireylerin günahları, ötekinde işledikleri sevaplar yer almaktaydı. Bu türde tipik olarak görülen ve kurtuluşla komşulara karşı işlenen sevap arasındaki ilişkinin görsel olarak anlaşılmasında hayli etkili olan bir şey de Flaman sanatçı Jan van der Weyden'in 1451'de Burgundy'ye bağlı Beaune'de inşa edilen yeni vakıf hastanesi için yaptığı atlar panosuydu.

Weyden'in Kıyamet Günü panosunun merkezinde bulunan en büyük panosunda İsa, baş melek Mikail'in üzerindeki gökkuşağı üzerinde oturup, elindeki teraziyle Kıyamet Günü'nde her ruhun günah ve sevaplarını tartarken tasvir edilmekteydi. Tablo seçilenleri İsa'nın sağındaki Cennet'e girerken, lanetlenenleri de İsa'nın solundaki Cehennem alevlerinin içine gömülürken tasvir etmekteydi. İsa'nın sağ elindeki paskalya zambağının hemen altında Matta 25: 34'ten bir pasaj yer almaktaydı. Altın varakla yazılmış Latince metinde şöyle demekteydi: "*Venite benedicti patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi* [Sizler, Babam'ın kutsadıkları, gelin, dünya kurulduğundan beri sizin için hazırlanmış olan egemenliği miras alın]". Ve İsa'nın sol

elinde, kılıcın hemen altında Matta 25:41'den, kırmızı boyayla yazılı şu Latince alıntı yer almaktaydı: "*Discedite a me, maledicti in ignem aeternum qui paratus est diabolo et angelis eius* [Ey lanetliler, çekilin önümden! İblis'le melekleri için hazırlanmış sönmez ateşe gidin]". İsa'nın çarmıha gerilmeden hemen önce söylediği bir sözdür bu:

> *İnsanoğlu kendi görkemi içinde bütün melekleriyle birlikte gelince, görkemli tahtına oturacak. Ulusların hepsi O'nun önünde toplanacak, O da koyunları keçilerden ayıran bir çoban gibi, insanları birbirinden ayıracak. Koyunları sağına, keçileri soluna alacak. O zaman Kral, sağındaki kişilere, "Sizler, Babam'ın kutsadıkları, gelin!" diyecek. "Dünya kurulduğundan beri sizin için hazırlanmış olan egemenliği miras alın! Çünkü acıkmıştım, bana yiyecek verdiniz; susamıştım, bana içecek verdiniz; yabancıydım, beni içeri aldınız. Çıplaktım, beni giydirdiniz; hastaydım, benimle ilgilendiniz; zindandaydım, yanıma geldiniz." O vakit doğru kişiler O'na şu karşılığı verecek: "Ya Rab, seni ne zaman aç görüp doyurduk, susuz görüp su verdik? Ne zaman seni yabancı görüp içeri aldık, ya da çıplak görüp giydirdik? Seni ne zaman hasta ya da zindanda görüp yanına geldik?" Kral da onları şöyle yanıtlayacak: "Size doğrusunu söyleyeyim, bu en basit kardeşlerimden biri için yaptığınızı, benim için yapmış oldunuz." Sonra solundakilere şöyle diyecek: "Ey lanetliler, çekilin önümden! İblis'le melekleri için hazırlanmış sönmez ateşe gidin! Çünkü acıkmıştım, bana yiyecek vermediniz; susamıştım, bana içecek vermediniz; yabancıydım, beni içeri almadınız; çıplaktım, beni giydirmediniz; hastaydım, zindandaydım, benimle ilgilenmediniz." O vakit onlar da şöyle karşılık verecekler: "Ya Rab, seni ne zaman aç, susuz, yabancı, çıplak, hasta ya da zindanda gördük de yardım etmedik?" Kral da onlara şu yanıtı verecek: "Size doğrusunu söyleyeyim, mademki bu en basit kardeşlerimden biri için bunu yapmadınız, benim için*

*de yapmamış oldunuz." Bunlar sonsuz azaba, doğrular ise sonsuz yaşama gidecekler.*[5]

Dolayısıyla Kıyamet Günü'yle ilgili herhangi bir tasvirin özünde mutlaka kişinin öteki dünyadaki kurtuluşunun, yaptığı Hristiyanca sevaplara bağlı olduğu anlayışı vardı. Bu ayrıca, Avrupalı Hristiyanlar için bu dünyada her türlü topluluk anlayışının aynı zamanda Hristiyan sevap anlayışına bağlı olduğu anlamına gelmektedir.

Bu kitabın 22. bölümünde ayrıntılı olarak ifade edildiği gibi, kurtuluşla Hristiyan iyilik eylemleri arasındaki bağlantıya ilk itiraz edenler Martin Luther, Ulrich Zwingli, Martin Bucer ve John Kalvin olmuştu. Onların inançla aklanma ve kader anlayışları öteki dünyada ölümsüzlüğün bu dünyada işlenen iyiliklere bağlı olduğu fikrini kesinlikle reddediyordu. Reformculara göre kurtuluşu belirleyen şey insanların nasıl yaşadığı veya ne tür sevaplar işlediği göre değil, Tanrı'nın ilahî lütfu ve adalet duygusuydu. Ayrıca Tanrı bu kararları daha yaradılış anında almıştı. Dolayısıyla Katolik Kilisesi'nin Kıyamet Günü yani Son Yargı'sı İlk Yargı'ya dönüşmüştü. Elbette bütün bu Protestan reformcular Hristiyanların yine de sevap işlemesi gerektiğini düşünüyorlardı, çünkü bu bütün insanlığa karşı taşınan Hristiyanca bir yükümlülüktü. Reformcular ayrıca Tanrı'nın mümince bir hayat sürmeyenleri bu dünyada da cezalandırabileceğini savunuyorlardı. Ama bu kurtuluşun daha önceden belirlendiği hakikatini değiştirmiyordu. Fakat reformcular yine de Hristiyan iyilikseverliği kurtuluş sürecinden ayırmak suretiyle, istemeden sevabı ölümden sonra cennetin krallığına girmenin bir gereği olmaktan çıkararak, sadece bu hayatta dikkat edilmesi gereken bir şeye indirgemiş oldular.

---

5. Matta 25:31–46 (*Gözden Geçirilmiş Yeni Standart Baskı*'dan çevrilmiştir).
* İzmir Protestan Kilisesi'nin web sitesinde bulunan İncil çevirisinden aynen aktarılmıştır – çn.

İmanla aklanma ve kader anlayışına dayanan yeni Protestan öğretiler ayrıca Avrupa inanç sistemine iki yeni değişiklik daha getirdi. İlk olarak kolektif ve komünal kurtuluş sürecini tamamen bireyle Tanrı arasında gerçekleşen bir kurtuluş sürecine dönüştürdüler. Kişinin kurtuluşunu Tanrı'dan başka hiç kimse sağlayamadığı gibi, kurtuluş artık toplumsal ilişkilerle hiçbir bağlantısı olmayan bir şeye dönüşmüştü. John Bossy'nin deyişiyle, Katolik Kilisesi'nin ayinleri "toplumsal gövdenin iskeletiydi".[6] Protestan reformcular Katolik ayinlerin çoğunu reddedip kalanların da cennetin krallığına giriş bağlantısını keserek, sadece komünal ve kolektif süreç üzerinden kurtuluşu bireysel ve özel bir sürece dönüştürmekle kalmayıp, üstüne bir de din adamlarının kurtuluştaki rollerini de ellerinden almışlardı. Luther'in bütün inananların rahipliği dediği şey Hristiyan kurtuluş için ne din adamına ne de ayine ihtiyaç olduğu anlamına geliyordu, zira bu şeyler zaten Tanrı tarafından önceden yani daha yaradılış anında belirlenmişti. Her Hristiyan kendi kendisinin rahibiydi ve Tanrı'ya günahlarını itiraf etmek için artık dinî bir aracıya ihtiyacı yoktu.

İman ve kaderle aklanma öğretilerinin yol açtığı diğer bir önemli gelişme de Hristiyan dininin tanımının toptan değişmesiydi. Buna göre daha önceden bireyin ait olduğu ve birlikte ibadet ettiği belli bir grubu anlatan Hristiyanlık tanımı, artık sadece inanılan değil, aynı zamanda bir kateşizm formunda küçük çocuklara da ezberletilen bir öğreti ve inanç bütününe dönüşmüştü. Başka bir deyişle, Hristiyan dini, 16. yüzyılda yaşanan -hem Protestan hem Katolik- çeşitli reformlardan sonra artık, bu dinî uygulayanlar tarafından kendi aralarındaki Hristiyan iyilikseverliğe dayalı bir sosyal ilişki bulunan toplumsal bir

6. John Bossy, *Christianity in the West, 1400–1700* (Oxford, 1985), 115.

yapı olmaktan çok, inanılması gereken bir öğreti ve inanç dizisi olarak algılanıyordu. Şüphesiz, bunlardan biri de bu dünyada her Hristiyanın başkalarına karşı Hristiyan bir iyilikseverlik hayatı sürdürme görevi bulunduğu inancıydı. Ama artık öteki dünyada kurtuluş için bu görev bir anda zorunluluk olmaktan çıkıvermişti. Ayrıca, inanç ve kaderle aklanma öğretilerinin, bir gizemi reformcuların umduğu şekilde çözmüş olması muhtemelse de, onlar açısından başka bir gizem daha yaratmıştı. Ki ne Luther, ne Kalvin ve ne de başka bir reformcu buna doğru dürüst bir cevap bulabilmiştir: Tanrı kurtuluşla ilgili kararını kişinin yaşadığı hayata göre vermiyorsa, o zaman neye göre veriyordu? Reformcular sürekli bunun sadece Tanrı'nın cevaplayabileceği bir gizem olduğunu çünkü Tanrı'nın kararları sadece adil olmakla kalmayıp, ayrıca Hristiyanların bu tür gizemleri sorgulamaması da gerekiyordu. Ya da Kalvin'in dediği gibi Tanrı'nın insanın gözünden ve kavrama gücünden sakındığı daha yüksek bir adaleti vardı ve bu adalet bizler için daima sır olarak kalacaktı: "Efendimizin bizden neler gizlediğini sorgulamamamız gerekirdi".[7] Bu cevap bazıları için yeterli olsa da bütün Protestanlar aynı fikirde değildi, zira bu durumda Tanrı'nın adil olamayacağını düşünüyorlardı. Nitekim bu inanç uzun vadede bölünmelere yol açacaktı. Örneğin bazı Protestanlar 17. yüzyılın başlarından itibaren Jacob Arminius'un izinden giderek kader kavramını reddetmeye başlamışlardı. Bazılarıysa kader kavramını yeniden tanımlamakla yetinmişti. Buna göre kader Tanrı'nın insanların yapacakları tercihleri önceden bilmesi demekti. Tıpkı Katolik Kilisesi'nin Aziz Augustinus döneminden beri öğrettiği gibi, Tanrı iradenin de kurtuluşta rol oynamasına izin

7. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2 cilt., ed. John T. McNeill ve trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia, 1960), 2:925.

veriyordu. Özetle, 16. yüzyılda Katolik Kilisesi'nden ayrılanların -kesinlikle hepsi değil ama- birçoğu için inançlarının belirleyici öğretisi ölümsüzlüklerinin gizemini çözmeye yetmemişti.

Ancak 16. ve 17. yüzyıllarda Katolik Reformasyon'un da aynı şekilde komünal ve kolektif kurtuluş sürecinden daha özel ve daha bireysel bir sürece kaydığı da bir gerçektir. 1564 ile 1584 yılları arasında Milan başpiskoposluğu yapan İtalyan kardinal Carlo Borromeo, Trent Konseyi sırasında, günahların artık herkesin önünde itiraf edilmediği özel bir mekân yaratmak için bir günah çıkarma kabini yapılması fikrini ortaya atmıştı. Ayrıca bu öneriye günah çıkarmadan sonra daha özel kefaret biçimleri eklendi. Böylece kefaret ayini yerel cemaat içindeki uyumu yeniden canlandırmaya yönelik herkese açık bir ritüel olmaktan çıkıp, bireyin kurtuluşu için günahların teolojik olarak bağışlanmasına vurgu yapan bireysel bir ritüele dönüştü. Bunların dışında Trent Konseyi de vaftiz ayinine birtakım başka sınırlamalar getirdi; vaftiz ebeveynlerinin sayısını ikiyle sınırladı ve ayinin çocuğun doğumundan sonraki üç gün içinde gerçekleştirilmesini şart koştu. Her iki reformun da amacı aile ve akraba katılımını sınırlamak ve böylece bütün dikkatin doğrudan ilk günahın lekesinin temizlenmesi öğretisine çekilmesini sağlamaktı. Son olarak, Trent'ten sonra azizlerin ölülere şefaatte bulunma rolü belirgin biçimde azaldı ve azizler yüzyıllardır üstlendikleri şefaatçilik rolünden uzaklaşarak bireysel davranışlara yönelik rol modellere dönüştü. Ayrıca, ölüler için yapılan ayinlerle günah çıkartma ayinleri 17. yüzyılın sonlarından itibaren azalmaya başladı. Bu da Katolikler için kurtuluşun giderek daha az kolektif ama çok daha fazla bireysel bir olay hâline geldiğini gösteriyordu.

## RAKİP MEZHEPLER ARASINDAKİ İLİŞKİLER

Ortaçağ Hristiyan Kilisesi'nin 16. yüzyılda bir düzine rakip mezhebe bölünmesi kaçınılmaz olduğu gibi önlenebilirdi de. Ancak 16. yüzyıldaki bu reformlardan önceki üç yüz yılda birlik zaten çatlama emareleri göstermeye başlamıştı. Büyük Bölünme (1378-1417) papalık otoritesinin, Papa III. Innocent döneminde doruk noktasına ulaşmasından sonra ciddi şekilde erozyona uğradığını kesin bir şekilde kanıtlamıştı. Bundan en kârlı çıkanlar da seküler krallar, imparatorlar ve prensler olmuştu. Ayrıca -hayali veya gerçek- çeşitli sapkın cemaatlere karşı kullanılan Engizisyonlar öğreti ve uygulama arasındaki bütünlüğün Kilise'nin sürekli ulaşmak istediği ama bir türlü ulaşamadığı bir hedef olduğunu göstermişti. Yine de 16. yüzyılın ilk yarısına kadar Roma şu veya bu şekilde herkesi tek bir çatı altında tutmayı başarmıştı. Ancak 16. yüzyılın ortalarına doğru Kutsal Roma İmparatorluğu, Fransa, İngiltere, İskoçya, Hollanda, İsviçre kantonları, Danimarka, İsveç ve diğer bölgelerde ciddi sayılarda Hristiyan bir daha geri dönmemek üzere Roma Kilisesi'nden kopmuştu. Bunlar tek bir tanımlayıcı ilke etrafında uzlaşmakla beraber -hepsi de papalığın otoritesini reddediyordu- Roma Kilisesi'nden ayrılan düzinelerce farklı cemaatin uzlaştığı başka bir şey hemen hemen yok gibiydi. Hele hele geride bırakılanların yerini alan belli öğretiler, inançlar, litürjiler ve uygulamalar konusunda hiçbir fikir birliği yoktu. Dolayısıyla Batı'da Hristiyanlık 16. yüzyıldaki reformlardan sonra kurumsal anlamda dağılmıştı. 1600 yılı itibariyle Avrupa'da mutlak çoğunluk hâlâ Katolik Kilisesi'nde olsa da, 1520'de Luther'le birlikte başlayan toplu kopuşun Batı Avrupa'daki Hristiyan dinî üzerine önemli bir etkisi olmuştu.

Ayrıca Roma Kilisesi'nden ayrılan cemaatler arasındaki doğrudan akrabalık bağları bir yana bırakılacak olursa, ortak

çıkarlardan da söz etmek mümkün değildi. Bu insanlar çeşitli gerekçelerle kopmuşlardı, ama birtakım öğretisel, politik ve kültürel nedenler Avrupa çağında ortak bir Protestan Kilisesi'nin oluşmasını engelliyordu. Roma Kilisesi'nde kalan Katolikler arasında bile tam bir bütünlük yoktu. 17. yüzyılda bazı Protestanlar diğer tarafa atlarken, Jansenistler gibi gruplar da kadercilerin katarına atlamaya başlamışlardı. Dolayısıyla Protestanlarla Katolikler arasında ne kadar gerginlik varsa çeşitli Protestan cemaatler arasında da o kadar çok gerginlik vardı. Ana akım Lutherciler ve Kalvinciler özellikle radikal spiritüalist cemaatlere düşmandılar - birçoğu küçümser bir ifadeyle anabaptistler olarak nitelendiriliyordu. Bunlar kaderi, imanla aklanmayı ve kutsal kitabın üstünlüğünü reddediyorlar, Tanrı'nın kendini Kutsal Ruh aracılığıyla ifşa etmesiyle İncil üzerinden ifşa etmesi arasında bir fark olmadığını savunuyorlardı. Ancak geniş açıdan bakıldığında Protestanlarla Katolikler arasındaki gerginlik çok daha ciddiydi, hatta zaman zaman açık şiddete kadar varıyordu. 16. yüzyılın sonlarında Batı Avrupa'da birçok cemaat Katolik kilise ve din adamlarına karşı girişilen Protestan şiddetine tanık oldu. Protestanlar kendi bölgelerindeki kirliliği ve sahte idolleri temizlediklerini söylüyorlardı. Tabii Katolikler de aynı şekilde karşılık veriyordu. Tanrı adına insan öldürmek 16. yüzyıl Hristiyanlığı veya Avrupa'sı için yeni bir şey değildi, ancak sivillerin birbirlerine karşı işlediği şiddet -din adına komşunun komşuyu öldürdüğü vakalar- beklenmedik boyutlara varmıştı. Michel de Montaigne'i "Ben ne biliyorum?" diye sormaya iten işte bu sivil şiddetti. Ne yazık ki birçok Avrupalı hâlâ Tanrı'nın gizemlerini kendi inancını paylaşmayanlara cebir uygulayacak kadar kesin bir şekilde bildiğine inanıyordu.

Montaigne'in burada özellikle kendisinin de bir parçası olduğu Fransa'yı kastetmesi bir tesadüf değildi, zira sivil şidde-

tin en yaygın olduğu yer bu topraklardı. Batı Avrupa'da başka hiçbir devlet Fransa'daki Din Savaşları'na benzer bir şeye sahne olmamıştı. 1562'de başlayan bu iç savaş dönemi aşağı yukarı kırk yıl sürmüş, ancak 1598'deki Nantes Fermanı'yla barış tesis edilebilmişti. Bu krizin ön cephesinde genelde saray politikaları yer alsa da kasaba veya şehirlerde bir arada yaşayan Protestanlarla Katolikler arasındaki yerel dinî gerginlikler de kolayca önlenebilecek gibi değildi. Bu iç savaşlar sırasında yaşanan dinî şiddet 1572 Ağustos ve Eylül'ündeki St. Bartolomew katliamlarıyla en yüksek -ya da en alçak- noktasına ulaştı. Sadece birkaç hafta içinde başkent Paris'te yaklaşık 2.000 ve Fransa'nın çeşitli eyaletlerinde 4.000 ila 6.000 Fransız Protestan Katolikler tarafından katledildi. Aslında Fransızlar Avrupa'nın diğer yerlerinden daha fazla kana susamış veya daha dindar değildi. Fransa'daki bu şiddetin temelinde büyük ölçüde buraya özgü siyasal koşullar, özellikle de monarşinin bazı Katolik vaizlerin eliyle tırmandırılan başkentteki gerginlik karşısındaki duyarsızlığı yatıyordu. Bununla beraber, Avrupa'da neredeyse her prens ve hükümdar, hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşayan halkların tek bir din altında toplanmasının sosyal ve Tanrısal düzenin devamı için gerekli olduğuna inana dursun, Reformasyon'un sonuçlarından birinin rakip dinî mezhepler arasındaki hoşgörüsüzlüğün tırmanması olduğu da başka bir gerçekti.

Bu bütünlük ideali özellikle İmparator V. Karl'ın, Kutsal Roma İmparatorluğu'nda, Schmalkalden Birliği'nin Lutherci prensleriyle bir ateşkese varmasının ardından imzalanan 1555 tarihli Augsburg Barışı'yla yasalara da yansıdı. Varılan barış Lutherciliğin Kutsal Roma İmparatorluğu topraklarındaki varlığını yasal olarak tanımamakla beraber, *cuius regio, eius religio* (hükümdarın dinî tebaasının da dinidir) ilkesiyle, İmparatorluk bünyesindeki prens veya hükümetlere resmî din olarak Katoliklikle

Luthercilik arasında bir seçim yapabilme ve diğer mezheplere kapıyı kapatma özgürlüğü tanıyordu. Anlaşma İmparatorluk içindeki dinî ihtilaflara son verebilecek basit bir çözüm gibi görünüyordu. Lutherci bir devlet içindeki Katoliklere ve Katolik bir devlet içindeki Luthercilere belli bir zaman içinde kendi dinlerinden olan başka bir devlete göç etme hakkı tanıyordu. Ancak zorla dayatma asla mümkün değildi. Bunun da iki temel gerekçesi vardı. İlk olarak bütün Avrupalılar ille de kendi dinlerinden olan başka bir devlete gitmek zorunda değildi. Dolayısıyla İmparatorluğun her biriminde devlet dinine geçmeyi veya en azından görünüşte ona boyun eğmeyi gerektiren düz dinî ayrımcılık mantığı işlemiyordu. İkinci olarak, Augsburg Barışı, Avrupa'da birçok Reformcu Kilise mensubunun ve radikal anabaptistin yaşadığı gerçeğini görmezden geliyordu. Anlaşma bunların yasal varlığını tanımıyordu. Dolayısıyla Augsburg Barışı mezhepsel gerginlikleri düşürmek yerine tırmandırıyordu.

Bütün bunlara rağmen 16. yüzyıldaki mezhepsel şiddet 17. yüzyılda yerini yavaş yavaş dinlerin çeşitli şekillerde bir arada yaşama biçimlerine bıraktı. Bazı yerlerde, özellikle de Avrupa'nın kırsal bölgelerinde uzun bir zaman barış içinde yan yana yaşanması sayesinde toplumsal bütünlük sağlanmış, hatta rakip mezhepler arasında evlilikler bile gerçekleşmişti. Ancak nüfusun daha büyük ve tarafların birbirine karşı daha net bir zafer peşinde koştuğu şehirlerde bunu sağlamak daha güçtü. Fakat 16. yüzyılda dinî şiddet nihayet geriledi ve yerini rakip mezhepler arasında daha barışçı bir, bir arada yaşama ortamına bıraktı. Ne var ki bu ancak güçlü bir dinî çoğunluğun kendine göre çok küçük bir azınlıktan artık tehdit hissetmediği ve azınlık durumundaki mezhebin açıkça ikinci sınıf bir yasal statüye mahkûm edildiği yerlerde mümkün olabiliyordu. Azınlık farklı bir şekilde tanımlandığı ve kendisine ayrılan yerlerde yaşadığı, çalıştığı ve

ikinci sınıflık statüleri çoğunluğu tehdit etmediği sürece en azından nispi bir barış ortamı sağlanabiliyordu. Örneğin 16. yüzyılda Avrupa'da en fazla dinî şiddete sahne olan Fransa'da sivil şiddet, Huguenotların yasal statülerini büyük ölçüde yeniden tanımlayan 1598 tarihli Nantes Fermanı'yla birlikte bıçakla kesilir gibi kesilmişti. Kraliyetin Fransız Protestanlar karşısındaki politikaları, son derece cömert koşullar sağlayan 1576 Beaulieu ve 1577 Poitiers Fermanlarıyla 1585'te Kalvinizmin toptan yasaklandığı dönem arasında inişli çıkışlı bir seyir izlerken, Nantes Fermanı iki mezhep arasında kesin sınırlar çiziyor ve Huguenotlara net bir şekilde Fransa Krallığı topraklarında ikinci sınıf vatandaşlık statüsü tanıyordu. İnanç özgürlükleri vardı ama büyük ölçüde güney Fransa'da bulunan belli şehirler haricinde açıkça ibadet etmeleri yasaktı. Dahası Ferman'ın mukaddimesinde, uzun vadede hedefin bir gün bütün Fransız kadın ve erkeklerinin Roma Katolik inancının şemsiyesi altında birleşmesi olduğu belirtiliyordu. Huguenotlar 1598'den sonra bir daha Katolik kiliselerini yağmalamaya kalkmadılar, Katolik yargıçlar da Ferman'ın koşullarını ihlal etmedikleri sürece bir daha Fransız Protestanları hapse atmaya çalışmadılar. Sonuçta, Fransa'daki azınlık durumundaki Protestanlara reva görülen yasal ayrımcılığa, yani iki sınıf muamelesine rağmen taraflar uzun süre bir arada yaşamaya devam ettiler. Ancak bunu modern anlamda bir dinî hoşgörü olarak nitelemek mümkün değildir, çünkü hiçbir Fransız Katolik, Huguenotların Fransa'nın herhangi bir yerinde açık yerlerde ibadet etmesine sıcak bakmıyordu. Ancak uzun vadeli bir birlikteliğin temelinde Nantes Fermanı vardı. Ki modern anlamda bir dinî çoğulculuk fikrinin inşa edilebilmesi için de buna ihtiyaç vardı.[8]

8. Fransa'daki durum için bkz. Graeme Murdoch, Penny Roberts ve Andrew Spicer, ed., *Ritual and Violence: Natalie Zemon Davis and Early Modern France* (Oxford, 2012) adlı eserdeki makaleler.

İngiltere ile yedi kuzey eyaletinin 16. yüzyılın sonlarında İspanya'dan bağımsızlıklarını ilan etmelerinin ardından kurulan yeni Hollanda Cumhuriyeti'nde de durum benzerdi. Her iki ülkede de devlet destekli Protestan çoğunluğun arasında yaşayan Katolik bir azınlık vardı. İngiltere'de Elizabeth döneminde yapılan düzenlemeler Katolik din ve vicdan özgürlüğüne izin vermekle birlikte herkese açık yerlerde ibadeti yasaklıyordu. Dolayısıyla ibadeti büyük ölçüde zengin Katoliklerin malikânelerindeki özel şapellerle sınırlıyordu. Ayrıca resmî yasalar Katoliklere İngiltere Kilisesi'ne geçme zorunluluğu getiriyordu, fakat bu yasaların hayata geçirilmesi kolay değildi. Önce Elizabeth ve sonra da I. James ve I. Charles bu yasaları uygulamakta pek ısrarcı olmasalar da, İngiliz Katolikleri yasal açıdan kesinlikle ikinci sınıf vatandaşlardı ve ibadetlerini özel yerlerde yapmak zorundalardı.[9] Hollanda Cumhuriyeti'ndeyse şehir ve kasabalarda Reformcu çoğunlukla Katolik azınlık arasında kırılgan ama barışçı bir ilişki vardı. Ama Katolik azınlığın ikinci sınıf muamele gördüğü bir birlikti bu. Yasal olarak açık bir şekilde ibadet edebilmek için ya şehirden dışarı çıkmaları, ya da kendi Katolik evlerinde, yer altı kiliseleri adı verilen yerlerde veya hatta Kalvinist kiliselerde ibadet etmeleri gerekiyordu. Benjamin Kaplan'ın deyişiyle bütün bu düzenlemeler Katolik azınlıkta Reformcu devlet içinde bir "mahremiyet duygusu" yaratıyordu.[10] Ama yine, bunlar sadece uzlaştırma ve bir arada yaşama politikalarıydı, yani eksiksiz bir açık dinî çoğulculuk teorisi değildi.

---

9. İngiltere için bkz. Alexandra Walsham, *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500–1700* (Manchester, 2006).

10. Hollanda Cumhuriyeti için bkz. Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe* (Cambridge, MA, 2007), 144–197.

Fakat çok mezhepli topluluklarda uzlaşmaya ve bir arada yaşamaya hizmet eden politikalar bile mutlaka yasal bir zemine oturan dinî çoğulculuk politikalarına dönüşmüyordu. Tarih iki rakip mezhebin uzun bir süre yan yana yaşamayı başardığı takdirde mutlaka uyumlu bir topluluğa dönüşecekleri ya da ortak noktalarının farklılıklarına ağır basacağı fikrini desteklememektedir. Aslında yasal bir zemine oturan dinî çoğulculuğa giden yolun uyum politikalarının başarısından çok başarısızlığından geçtiğini söylemek bile mümkündür. Örneğin Fransa'da Huguenotların 1598 Nantes Fermanı'yla ikinci sınıf tebaa olarak yaşamalarının ardından kesinlikle Whig tarih anlayışına benzer, doğrusal bir dinî çoğulculuk gelişmemişti. Hatta XIV. Louis 1685'te fermanı feshetmiş ve bütün Fransız Protestanların ya Katolikliğe geçmesini, ya yer altına inmesini ya da Fransa'yı tamamen terk etmesini emretmişti. Huguenotların Fransa'da yasal kabul görmesi bundan ancak yüz yıl kadar sonra yani 1787'de mümkün olabilecek ve hem din ve vicdan hem de ibadet özgürlüğü tanınacaktı. İngiltere'de dinî çoğulculukla ilgili ilk formülasyonlar papalık kaynaklı entrika korkularının zirve yaptığı 17. yüzyılın sonlarına doğru John Locke tarafından ortaya atıldı. Elizabeth döneminde temelde bir istikrara kavuşan Protestanlarla Katolikler arasındaki ilişkiler iç savaş ve Katolik Kral II. James döneminde tekrar dibe vurmuştu. Katoliklerin halka açık yerlerde ibadet etmesine getirilen sınırlamaları kaldıran ilk Katoliklere Özgürlük Yasası ancak yüz yıl sonra yani 1778'de parlamentodan geçecekti. Burada püf noktası, çok mezhepli bir toplumun katlanılması gereken, istenmeyen bir durum olmaktan çok bir hedef hâline geldiği modern anlamdaki dinî hoşgörünün ne kaçınılmaz ne de erken modern Avrupa'da denenen birçok uyum politikasının doğal bir sonucu olmasıdır. Hatta 18. yüzyılın sonlarına doğru İngiltere ve Fransa'da ilk hoşgörü yasalarının geçmesinden sonra bile birçok

Avrupalı dinî çoğulculuk fikrine karşı sert ve güçlü bir tepki göstermiş ve bu direnç yirmi birinci yüzyıla kadar devam etmiştir.

## İNANÇLARI DENETİM ALTINA ALMAK: MEZHEPLEŞME, BÜYÜCÜLÜK VE MATBAA MAKİNESİ

Erken modern dönemde güçlü elitlerle halk sınıfları arasında nasıl bir ilişki vardı? Ya eğitimlilerle eğitimsizler arasında? Eğitimli elitler kitlelere yukarıdan aşağı kendi inanç sistemlerini dayatıyor muydu? 1400 yılında ezici çoğunlukla sözlü olan bir kültürden 1800'de matbaa ağırlıklı bir kültüre geçiş bunun bir parçası mıydı? Ve nihayet, bugün hâlâ "elit kültür" ve "halk kültürü" gibi terimleri farklı ve ayrı varlıklarmış gibi kullanabilir miyiz? Bu bölümün başında da net bir şekilde ifade edildiği gibi, bütün bu sorulara Keith Thomas, Peter Burke, Carlo Ginzburg, Elizabeth Eisenstein ve diğer başka isimler gibi yenilikçi ve revizyonist tarihçilerin bu tür soru ve ihtimalleri aklına bile getirmemiş olan eski anlatıları bir kenara attıkları kırk yıl öncesinde cevap vermek çok daha kolaydı. Bu öncü tarihçiler halk inançlarını üzerinde düşünmeye değer bulmakla kalmayıp aynı zamanda bunların erken modern Avrupa tarihiyle ilgili ana akım anlatıların çok önemli bir parçasını oluşturduğunu düşünüyorlardı. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere bütün bu tarihçiler erken modern dönemde son tahlilde elit inançların halk kültürüne baskın çıktığını düşünme eğilimindelerdi. Thomas'a göre din büyünün, Burke'e göre Büyük Perhiz ibadeti Karnaval'ın yerini almış; Ginzburg'a göre Engizisyon Menocchio gibi insanların halk inançlarını ezmiş; ve Eisenstein'a göre matbaa kültürü de sözlü kültüre baskın çıkmıştı.[11]

---

11. Bkz. yukarıda dipnot 3.

Toplum ve kültür tarihçileri son kırk yılda bu resmi hayli karmaşıklaştırdılar. Bugün en azından halk inançlarının Reformasyon ve matbaanın tepeden saldırısına maruz kaldıktan çok sonra bile ayakta olduklarını biliyoruz. Ayrıca bugün yeni fikir ve inançların nasıl yaratıldığını daha iyi anlıyoruz. Bugün artık kitlelerin popüler inançlarının elitleri, elitlerin inançlarının aşağıdaki kitleleri etkilediğinden daha fazla etkilediği kesin olarak bilinmektedir. Hatta erken modern Avrupa'da yeni inançların ortaya çıkışı sembiyotik bir süreç izliyor, yani inanç değişiklikleri her iki taraftan da kaynaklanıyordu. İki örnek -mezhepleşme ve büyü inancı- bu sürecin nasıl çalıştığını göstermektedir. Ve son olarak, matbaanın gelişimi üzerine gerçekleştirilen kısa bir araştırma çoğu Avrupalı açısından baskı kültürünün sözlü kültürün yerine geçmesinin neden bu kadar uzun sürdüğünü ortaya çıkaracaktır. Aslında Gutenberg'in 1450'li yıllarda Mainz'da baskı makinesini geliştirmesinden sonrası ilk bir buçuk yüz yılda yeni baskı teknolojisi sözlü kültürü ortadan kaldıracağına, aksine daha da güçlendirmiştir.

Alman İmparatorluğu'ndaki Reformasyon sürecini inceleyen bazı tarihçiler son zamanlarda, 1555 Augsburg Barışı'ndan sonra hem kilisenin hem de devletin kurumlarını güçlendirmek ve İmparatorluk içindeki politik yapılar çerçevesinde -ister Protestan ister Katolik- farklı mezhepsel kimlikler geliştirmek için el ele çalıştıklarını savunmaktadır. Bu süreci mezhepleşme olarak adlandıran bu tarihçiler 1555'ten sonra varılan barışla birlikte her iki büyük mezhebin de -yani hem Katolikliğin hem de Lutheryanizmin- bulundukları devlet içinde kendi otoritelerini güçlendirmek için rekabet ettiklerini söylemektedir.[12] Dolayısıyla mezhep

12. Bu literatüre değin küçük bir örnek için bkz. özellikle Wolfgang Reinhard'ın iki makalesi, "Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 68

inşası gündelik yaşamın kurallarının sertleşmesi ve daha yoğun bir sosyal ve ahlakî disiplin anlamına geliyordu. Bu yeni disiplini uygulayıp uygulamamaksa, ister prens ister elitlerden oluşan bir konsey olsun, seküler yönetimlere kalmıştı. Devletler de bunun karşılığında itaat ve düzenli vergi talep ediyordu. Onlar da buna karşılık kendi toprakları içinde Kilise'ye koruma sunuyor, ihtiyaç sahiplerine yardım vaat ediyordu. Dolayısıyla İmparatorluk içindeki her devletin kendine ait farklı bir dinî kimliğinin olması ve yönetimlerin daha merkezi ve mutlakiyetçi bir yapıya bürünmesi işte bu mezhepleşmeyle açıklanıyordu. Başka bir deyişle, Alman İmparatorluğu'nu oluşturan politik yapıların içindeki bireylerin, kilise ve devletin dinî kimliğine boyun eğme baskısı nedeniyle kendi inançlarını "seçtikleri" iddia ediliyordu.

Buna karşılık, mezhepleşme tezine karşı çıkanlar haklı olarak mezhep birliğinin ve siyasi merkezileşmenin başarı şansı olmayan politikalar olduğunu söylüyorlardı. Tıpkı David Parker'ın mutlakiyet için söylediği gibi, mezhepleşme de "oluşum hâlinde bulunan ama hiçbir zaman tamamlanamayan" bir şeydi.[13] Aslında Alman İmparatorluğu'nda farklı mezheplerden birçok Avrupalı 17. yüzyıla kadar aynı topluluk içinde yan yana yaşamış ve aynı deneyimleri paylaşmışlardı. Dahası, bu politikaların başarılı olduğu yerlerde başarının ardında yukarıdan dayatılan politik baskılar kadar aşağıdan gelen halk desteği vardı. Marc Foster'ın deyişiyle, Katolikliğin Luthercilik ve Kalvinizm'den daha baskın olduğu güneybatı Almanya'da "Katolikliğin gündelik deneyim-

(1977), 226–252 ve "Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment", *Catholic Historical Review*, 75 (1989), 383–404; Heinz Schilling'in kitabı, *Religion, Political Culture, and the Emergence of Early Modern Society* (Leiden, 1993); ve Reinhard ve Schilling tarafından derlenen makaleler külliyatı, *Die katholische Konfessionalisierung* (Gütersloh, 1995).

13. David Parker, *The Making of French Absolutism* (Londra, 1983), xvi.

leri, köylülerle kasaba halklarının, elitlerin dayattığı kimliği pasif bir şekilde kabullenmediğini açıkça göstermektedir. Aksine, Katolik mezhepçiliğin gelişiminde nüfus önemli bir rol oynamış ve dolayısıyla sıradan insanların kiliseyle ilişkileri çoğu zaman Kilise'nin hiç beklemediği doğrultularda gelişmişti."[14] Buna karşılık Avrupa'da şu veya bu ölçüde mezhep birliği sağlanmış yerler de vardı: İspanyol krallıklarıyla çoğu İtalyan devletleri neredeyse tamamen Katolik iken, bazı İsviçre kantonlarıyla İsveç ve Danimarka'nın neredeyse tamamı 16. yüzyılda Lutherciliğe geçmişti. Ancak Fransa, İskoçya, İngiltere, Hollanda ile Alman İmparatorluğu'ndaki birçok devlette tam bir mezhep birliği sağlanması imkânsızdı. Çoğunda diğer mezheplerden ciddi azınlıklar vardı. Bütün bu devletlerde resmî bir kilise ve resmî bir din vardı, ama dinî azınlıkları kendi mezheplerine çekmek veya köklerini kazımak için o kadar uğraştıkları halde tam bir dinî birlik sağlamanın mümkün olmadığı görülüyordu.

Dolayısıyla Batı Avrupalı siyasal ve dinî otoritelerin bütün Avrupalılar üzerinde bir düzen ve denetim kurmaya çalıştığı konusunda bir kuşku yoktu. 16. ve 17. yüzyıllardaki reformlar boyunca hem kilisenin hem de devletin kafasında dinî ve siyasal birliğe dayanan dindar bir toplum kurma ideali vardı. Fakat daha önceki kısımda da belirtildiği gibi böyle bir birlik imkânsızdı. Dolayısıyla Avrupa devletlerinin çoğu sadece azınlık mezhepleriyle bir tür uyum içinde yaşamakla yetiniyordu. Yani mezhepleşme bazı Avrupa devletlerinde dinî kimlik yaratmada ancak kısmi bir başarı sağlayabilmişti, ama dinî kimliğin arkasındaki temel güç daha öncekilerin iddia ettiği gibi mezhepleşme değildi.

---

14. Marc R. Forster, *Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750* (Cambridge, 2001), 3.

Bu konuda büyücülere duyulan inanç daha iyi bir örnektir, zira 1400'lerden önce Avrupa'da hiç kimse büyücülerin, Hristiyanlığı ortadan kaldırmak için fırsat kollayan Şeytan'ın hizmetkârları olduğunu düşünmüyordu. Bu dönemde çok az kişi cadılık suçlamasıyla hapse atılmış veya yargılanmıştı. Hele hele böyle bir suçtan dolayı suçlu bulunup idam edilen kişi neredeyse yok denecek kadar azdı. Ancak 1600'lerde bu tür inançlar bütün Avrupalılarca paylaşılmakla kalmıyor, dahası bu tür inançlara batıl saçmalıklar olarak bakan bir avuç kuşkucu da sanki en az o reddettikleri cadılar kadar tehlikelilermiş gibi sindirilip bin bir eziyete uğruyorlardı. 1584 yılında kaleme aldığı *The Discoverie of Witchcraft* (Cadılığın Keşfi) adlı kitapla cadılık inancına en ciddi eleştiriyi yönelten Regineld Scot, bu kitabının yayımlanmasından çok sonraları, yani yaklaşık yüz yıl sonra bile hâlâ hakaretlere uğruyordu. Dahası cadılıkla suçlananlar tutuklanıyor, yargılanıyor, mahkûm oluyor ve idam ediliyorlardı. Bu suçlamalarla mahkûm edilenlerin sayısı ciddi boyutlardaydı: 1450 ile 1750 yılları arasında Avrupa'da yaklaşık 90.000 kişi cadılıkla suçlanarak yargıç önüne çıkartılmıştı. Muhtemelen bunların 45.000'i de idam edilmişti.[15] Peki, bu inançlar nasıl oluyordu da bu kadar hızlı bir şekilde yayılabilmişti? Cadıların tehlikeli olduğu ve öldürülerek yok edilmeleri gerektiği inancı nasıl olmuştu da bu kadar yaygınlaşabilmişti? Ve nasıl olmuştu da erken modern Avrupa'da en eğitimli ve en entelektüel zihinler bile kendilerini bu tür inançlara kaptırabilmişlerdi?

Son sorudan başlayacak olursak, Stuart Clark, Avrupalı entelektüellerin cadılığa ciddi ciddi inanmalarının ardında konunun o zamanki diğer entelektüel tartışmalarla olan bağlantısının

15. Rakamlar Brian P. Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, 3. Baskı (Londra, 2006), 23 adlı eserden alınmıştır.

yattığını söylemektedir. Şeytan üzerine kalem oynatanlar bu konuya da mutlaka el atıyordu:

> *[Bugün bilim adını verdiğimiz] doğa felsefesinde, bugüne getirilmiş bir Aristotelesçilik ve doğal büyü teorisinden oluşan esnek bir karışımla çalışıyorlardı; tarihsel açıdan, apokaliptik ve vahye dayalı bir geçmiş ve bugün anlayışını savunuyorlardı; dinî sapkınlık anlayışları talihsizliğin Tanrı'nın takdiri olarak görüldüğü, pastoral ve evanjelik dindarlık ve kiliseye bağlılık anlayışına, belirgin bir şekilde putperestlik noktasına varan bir İlk Emir'e karşı günah işleme takıntısına dayanıyordu; ve politikaları mistik ve yarı-rahipçe bir büyü anlayışı ve karizmatik hükümdarlık işleyişi üzerine inşa edilmişti.*[16]

Eğitimsizlere gelince, 1400'lü yıllarda Avrupa'da hemen her köyde, kasabada ve toplulukta yerel rahibin ve dualarının işe yaramadığı durumlarda doğaüstü güçleriyle insanlara çare olduklarına inanılan en az bir sıradan insan vardı. Bunlar kesinlikle cadı olarak görülmüyor; şifacı, iyi niyetli büyücü, bilge kadın, müneccim vs. gibi sıfatlarla anılıyorlar ve güya komşulara zarardan çok yarar sağlayan güçlerini kullanarak "beyaz büyü" denebilecek bir şeyler yapıyorlardı. Her ne kadar ruhbanlarla eğitimli elitlerin çoğu bu insanların güçlerini önemsemeyip sıradan insanları bunların değirmenine su taşımamaları için uyarsalar da, büyücüler bütün toplumsal gruplar arasında ve özellikle de herhangi bir hekimin veya güvenilir bir cemaat rahibinin bulunmadığı kırsal bölgelerde rağbet görmeye devam ediyordu. Hatta bu iyi niyetli büyücülerle şifacılar ihtiyaç ve çaresizlik zamanlarında birçok Avrupalının ilk başvurdukları insanlardı. Gerek din adamları gerekse

16. Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford, 1997), 684.

politik otoriteler bu insanları yüzyıllar boyu görmezden gelerek, kilise ve devletin otoritesine baş kaldırmadıkları sürece özünde zararsız kabul etmişti.

Ancak bu durum Engizisyonun, Hristiyan Ortodoksiye mesafeli duran gerçek veya sözde sapkınlara karşı hüküm alanını genişletmeye başladığı 1400'den itibaren değişmeye başladı. Bu tarihten iki yüz yıl önce, Papa III. Innocent'in emriyle güney Fransa'daki sapkınları -yani Katharları- yargılamak üzere resmî kilise mahkemeleri olarak kurulan Engizisyon, Hristiyan toplumuna karşı tehdit olarak görülen Katharlar ve Valdocular gibi grupları ortodoksiye geri döndürmeye çalıştı. Mahkeme 14. yüzyılda misyonunu genişleterek Tapınak Şövalyeleri'yle (bir kadınlar tarikatı olan) Beguinleri mercek altına aldı. 1400'e gelindiğinde Engizisyon inanç veya davranışlarıyla Hristiyan ortodoksiden saptığı düşünülen bütün Hristiyanları hedef almaya başladı. Örneğin Paris Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1398 yılında, Kilise'nin tanımadığı özel güçlere sahip olduğunu iddia edenlerle "gizli hazineleri bulmak veya gizli ve doğaüstü bilgiler edinmek için sihir gibi uydurma yöntemlere başvuranların (...) hurafecilikle suçlanacağını, putperestlikle, şeytanla iş birliği yapmakla suçlanacağını ve imanlarından kuşku duyulacağını ilan etti". "Tanrı'nın ve kilisenin yasakladığı büyü ve benzeri hurafelerle uğraşanlar iyi niyetli bile olsalar" aynı ölçüde suçlu kabul edileceklerdi.[17] Dolayısıyla büyüyle uğraşan herkes, yaptıkları iş çevreleri tarafından ne kadar yararlı bulunursa bulunsun, artık putperest ve şeytanın işbirlikçisi olarak görülecekti. 1400'lere gelindiğinde, artık Dominikenlerin hâkimiyetine geçen Engizisyon korkusu nedeniyle yeni bir büyücülük -aslında cadı- tipinin inşa edildiği belli

17. Alan Charles Kors ve Edward Peters, ed., *Witchcraft in Europe, 400–1700: A Documentary History*, 2. Baskı (Philadelphia, 2001), 129 ve 131.

olmaya başlamıştı. Bu büyücülük biçimiyle çeşitli sihirler iç içe geçmişti. Bu yeni büyücü tipi sadece kötü ve zararlı değil, aynı zamanda kesinlikle Deccal ile de bağlantılıydı.

Bu yeni tip cadı inşası 1487 yılında Almanca konuşan Kutsal Roma İmparatorluğu'nda iki Dominiken Engizisyoncu -Heinrich Kramer ve Jacob Sprenger- tarafından kaleme alınan *Malleus Maleficarum* (Cadıların Çekici) ile doruk noktasına ulaştı. *Malleus*'un temel tezine göre, Deccal Hristiyanlığı yok etmek için dünya üzerindeki binlerce hizmetkârının yani bu yeni tanımlanmış cadıların da yardım ve desteğiyle aktif bir savaş yürütüyordu. Yazarlar okuyucularını harekete geçirmek için daha da ileri gidiyor ve cadıların çoğunun "kendi türlerinden çocukları yiyip yutan" kadınlar olduğunu söylüyorlardı. Ayrıca "modern zamanlarda cadıların erkek iblislerle cinsel ilişkiye girerek bu yolla çoğaldıklarını (...) [ve] erkeklerin cinsel organlarını yok ettiklerini" anlatıyorlardı.[18] *Malleus*'un son bölümünde Engizisyon yargıçlarının cadıları doğru bir şekilde yargılayıp mahkûm edebilmeleri için bir kılavuza yer verilmişti. *Malleus* bir cadı tarifi yapmamakla birlikte cadıların gücü ve yarattığı tehlikelerle ilgili inançların güçlenip yayılmasında önemli bir rol oynamıştı. *Malleus Maleficarum* Engizisyonun fazla bir gelişme şansı bulamadığı devletlerde -örneğin Britanya Adaları'nda- pek rağbet görmese de cadılara yönelik baskıların hızla paniğe dönüştüğü sonraki iki yüzyıl boyunca en fazla başvurulan kaynak hâline geldi. Paniğe kapılan bu insanlar Deccal'ın Hristiyanlığı yok etmek için uluslararası bir komplo yürüttüğünden korkmaktaydı.

Burada püf noktası, *Malleus Maleficarum*'da net ifadelerle dile getirilen ve sonrasında 400.000 insanın cadılık suçlamasıyla idam edilmesine yol açan cadı paniğini tetikleyen

18. Kors ve Peters, ed., *Witchcraft in Europe*, 190, 196 ve 199.

yeni cadı tarifinin, sadece yukarıdan dayatılan Engizisyon'un veya salt aşağıdan gelen halk inançlarının bir sonucu olmamasıydı. Aslında bu yeni tarifin ve onunla birlikte başlatılan cadı avının altında hem Engizisyon'un paranoyası hem de sıradan köylüler arasındaki yaygın doğa üstü güçler inancı yatıyordu. Elbette Kramer ve Sprenger gibi Engizisyoncular, halk sınıflarının, daha önce hiç de şeytani bir iş yaptığını düşünmedikleri her türlü "büyücüye" Şeytan'ın potansiyel hizmetkârı gözüyle bakmasında önemli pay sahibiydi. Aslında Engizisyoncular sadece halkı yerel şifacıların potansiyel cadılar ve Şeytan'ın hizmetkârları olduğuna ikna etmekle kalmayıp, bizzat şifacıları bile büyücü olduklarına ikna etmeyi başarmışlardı. Carlo Ginzburg'un İtalya'nın kuzey doğusunda bulunan Friuli'deki Engizisyon'a dair ilginç anlatısı bu konuyu daha da açıklığa kavuşturmaktadır. Yargıçlar boyunlarında plasenta parçasıyla dünyaya geldikleri için özel güçlere sahip olduklarına inanan köylüleri yoğun sözlü sorgulamalara tabi tutarak, bu *benandanti*yi, yani geceleri dışarı çıkıp köylüler için faydalı şeyler yapan bu uyurgezerleri cadı olduklarına ikna etmeyi başarıyorlardı.[19] Dolayısıyla bu yeni tanım elitler arasındaki Engizisyon kaynaklı şeytan korkusuyla, dipten gelen ve nihayet 16. ve 17. yüzyıllarda cadı avlarına dönüşen çeşitli halk inançlarının bir bileşimiydi. İşte bu nedenledir ki, halk kültüründen ayrı bir özel elit kültüründen söz etmek son derece sorunludur. Toplumsal veya eğitim durumları ne olursa olsun bütün Avrupalılar cadıların tehlikeli güçlere sahip olduğunu düşünüyordu. Hepsinden önemlisi de Avrupa'da yargı sistemini kontrol altında tutan politik ve dinî güçlerin kendi başlarına ciddi bir cadı avı yürü-

19. Carlo Ginzburg, *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, çev. John ve Anne Tedeschi (Baltimore, 1992).

tebilmesi mümkün değildi. Bunun için halkın korku ve kuşkularından da destek almaları gerekiyordu ki halk da bu konuda hiç nazlı davranmıyor ve komşularına karşı tanıklık yapmakta tereddüt etmiyorlardı.

Son olarak, tekrar matbaaya dönelim, zira Avrupalı elitler halk kitlelerinin sözlü kültürünü ve popüler inançlarını bastırmak için sık sık matbaa teknolojisinden yararlanıyorlardı. Batı kültürünün uzun vadede, örneğin 18. yüzyılın başlarından itibaren Avrupa'daki bütün şehir ve önemli kasabalarda sözlü kültürü şu veya bu şekilde ortadan kaldırdığı kesinlikle doğruydu. 1700'lü yıllarda şehirlerde okuryazarlık oranı -her ne kadar erkeklerde bu oran kadınlara göre daha yüksek olsa da- yüzde 50'lerin çok üstündeydi. Gazete ve dergilerin yaygın bir okur kitlesi vardı. Hele hele kitap, broşür ve diğer basılı malzemeler çok daha yaygındı. Ancak bazı kırsal bölgelerde durum tam tersineydi, yani okuryazarlık ve basılı materyal son derece düşüktü. Buna rağmen 1800'lü yıllarda matbaanın (tamamı değilse bile) çoğu Avrupalının dünyasını değiştirdiğini ve Avrupalı elitlerin düşüncelerinin halk sınıflarının inanç sistemlerini çok çarpıcı yollarla yeniden şekillendirip yeniden oluşturduğunu söylemek adil olacaktır. Fakat "matbaa devrimi" adı verilen bu durumun söylediğimiz etkiyi yaratabilmesi için aradan yaklaşık üç yüz yıl geçmesi gerekti. Zira 17. yüzyılın ortalarına kadar durum çok farklıydı.

Bir kere Natalie Davies ve diğerleri, Gutenberg'ten sonraki ilk bir buçuk yüzyılda basılı kitapların sözlü kültürü zayıflattığı kadar güçlendirdiğini de göstermişlerdi. Aslında kırsal kesimde okuryazarlık erkeklerde çok düşükken, kadınlarda neredeyse sıfır düzeyindeydi. Örneğin 16. yüzyılda güney Fransa'daki Languedoc kırsalında tarım alanında çalışanların ancak yüzde 3'ü adlarını yazabiliyorlardı. Onlardan bir gömlek daha

iyi durumda olan (İngilizcede yeomen, Fransızcada *laboureurs* olarak geçen) toprak sahibi köylülerde bile ancak on kişiden sadece biri adını yazabiliyordu.[20] Natalie Davies'in de belirttiği gibi, 1600 yılı itibarıyla kırsal kesimde hâlâ "sözlü kültür ağır basıyordu ve bu kültür basılı kitaplar dâhil her şeyi dönüştürüyordu".[21] Nitekim bu bölümün başında adı geçen ve 16. yüzyılda yaşamış olan (Menocchio olarak bildiğimiz) Friulili değirmenci Domenica Scandella tam da böyle biriydi. Menocchio *İncil*'den azizlerin hayatlarını anlatan *Altın Efsane* adlı kitaba ve *Travels of Sir John Mandeville*'e (Sir John Mandeville'in Seyahatleri) kadar birbirinden farklı metinleri kendi tarımsal gelenekleriyle renklendirip şekillendirerek kendine özgü bir okuma ve anlama tarzı geliştirmişti. Okuduğu her şeyi kendi tarım kültürünün süzgecinden geçirmişti.[22]

Okuma yazma oranı doğal olarak şehirlerde daha yüksekti. Ama bu oranın anlamlı bir yüksekliğe ulaşabilmesi için Gutenberg'den sonra uzun bir zaman geçmesi gerekmişti. Avrupa'nın en büyük basım merkezi olan ve kıtanın en ünlü matbaacılarına ev sahipliği yapan Venedik'te 1587 yılı itibarıyla, yani Gutenberg'den yüz yılı aşkın bir süre sonra bile nüfusun sadece yüzde 23'ü okuyabiliyordu: Bu oran erkeklerde yüzde 33, kadınlarda yüzde 13'tü.[23] Ancak okuryazarlık oranı şehirlerde kırsal kesime göre çok daha hızlı artıyordu. Ayrıca okuma yazma bilmemenin okuryazar olmayanları basılı kitaplardan uzak tutamadığını veya

---

20. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les paysans de Languedoc* (2 cilt; Paris, 1966), 1:346–347.

21. Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, 1975), 208.

22. Ginzburg, *The Cheese and the Worms*, 33.

23. Paul F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning, 1300–1600* (Baltimore, 1989), 46.

onlardan etkilenmesini engellemediğini artık biliyoruz. Zira şehirlerde kitapları topluluk önünde yüksek sesle okuma gibi bir adet vardı. Böylece okuma yazma bilenlerle bilmeyenler rahatlıkla iç içe geçebiliyordu. Ancak basılı kitapları okumanın sözlü kültürün yerini almadığı da çok açıktır. Aksine yüksek sesle okuma baskıyı sözlü kültürün bir parçası hâline getirmişti. Okuryazarlık ve basılı kitaplar son tahlilde Avrupa inançları üzerinde muazzam değişikliklere yol açtı ve bu inançları çeşitli şekillerde etkiledi. Fakat "baskı devrimi" adı verilen değişim bir gecede meydana gelmedi. O yüzden ki baskı makinesiyle ilgili birtakım büyük iddialar -özellikle de Rönesans ve Reformun ancak matbaa sayesinde mümkün olduğu şeklindeki iddialar- abartılı görünmektedir. Gutenberg'in 1450'lerde Almanya'nın Mainz kentinde geliştirdiği matbaa makinesini gösterişli bir şekilde selamlarken, elle çoğaltılan elyazması kitapların yüzyıllardır gelişim hâlinde olduğunu ve bu gelişimin 18. yüzyılın ortalarına kadar devam ettiğini de akıldan çıkarmamak gerekmektedir.

Kitabın tarihi üzerine yapılan yeni araştırmalar sayesinde bunun nedeni artık çok daha iyi bilinmektedir. Örneğin o zamanlarda matbaacılıktan para kazanmanın son derece güç olduğunu bugün artık biliyoruz. Nitekim Gutenberg de sefalet içinde ölmüştü. Bu işi ayakta tutabilmek için muazzam sermayeler koymak gerekiyordu. Farklı fontlarda hurufat çıkarmak, yeterli miktarda kâğıt temin edebilmek -ki matbaacıların en büyük gider kaynağı buydu- pahalı bir işti. Hele hele parşömen kâğıda özel kitaplar basmak başlı başına bir işti. Gutenberg de 180 adet 1282 sayfalık büyük boy *İncil* basarak doğru dürüst bir kâr edemeyeceğinin farkındaydı. O yüzden ayrıca bolca ders kitabı ve benzeri popüler kitaplar basıyordu. Buna rağmen o ünlü *İncil*'inden 180 adet basabilmesi tam iki yılını almıştı. Kâğıt baskı İncil 20 guldene satılırken, parşömen baskılar 50 guldenden satılmıştı. Adı *İncil* de olsa bunlar bir

kitap için fantastik fiyatlardı. Tek bir kitabın maliyeti bile usta bir zanaatkârın bir yıllık gelirine eşitti.[24] 180 İncil'in çoğunun Mainz'in çevresindeki manastır ve kiliselere satılmış olması şaşırtıcı değildir. Zira okuyucuların büyük çoğunluğunun hatta durumu iyi olanların bile bir kitaba bu kadar büyük paralar ödemesi mümkün değildi. Nihayet, Gutenberg bir matbaacının sadece ilmi kitaplar basarak ayakta kalamayacağını zor yollardan da olsa öğrenmişti. 1490 yılı itibarıyla Avrupa'da 200'den fazla şehirde matbaa vardı ve hevesli matbaacılar bu yeni teknolojiden faydalanarak binlerce kitap basmışlardı. Fakat Andrew Pettegree'nin açık bir şekilde gösterdiği gibi, "bu yeni kitap akımına cevap verecek kadar çok okuyucu yoktu". Bunun bir nedeni yukarıda anlatılan düşük okuryazarlık oranı ise, diğer bir nedeni de ilmî kitap pazarının matbaalardan tomar tomar çıkan kitapları tüketebilecek kadar büyük olmamasıydı. "Dolayısıyla matbaa ancak yeni okuyucu tiplerine yeni tipte kitaplar basarak ayakta kalabilirdi ki Gutenberg'in zamanında böyle şeyleri hayal bile etmek mümkün değildi".[25] Almanaklar, takvimler, dua kitapları, broşürler ve hatta sansasyonel haber bültenleri -başka bir deyişle, sadece ilim dışı okurlar için bakılan kitaplar değil, Natalie Davis'in sözlü kültürü güçlendirdiğini söylediği türden kitaplar- bu yeni tip kitaplardan bazılarıydı. Yani matbaayı ayakta tutan şey Rönesans döneminde basılan büyük klasik metinler ve metin yorumlarıyla Reformasyon döneminde basılan yaratıcı din metinleri değildi. Matbaa devriminin temelleri bu yeni ve daha popüler okuyucu pazarı için basılan kitaplar sayesinde ayakta duruyordu.

---

24. Andrew Pettegree, *The Book in the Renaissance* (New Haven, 2010), 29.
25. Pettegree, *The Book in the Renaissance*, xiv.

## GEÇMİŞE MEYDAN OKUMAK: AYDINLANMA VE BERABERİNDE GETİRDİĞİ TEDİRGİNLİKLER

Dini reformcular 16. yüzyılda ortaçağın kurtuluşla ilgili inançlarına itiraz ederken, doğa felsefecileri de 17. yüzyılda, ortaçağın doğal dünyanın düzeni ve işleme biçimiyle ilgili düşüncelerine meydan okumuştu. Ancak John Locke 1689'da *An Essay Concerning Human Understanding* (İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme) adlı kitabını ilk yayımladığında, bu denemenin erken modern Avrupa'ya yönelik en büyük saldırıyı tetikleyeceğini aklından bile geçirmemişti. Dindar bir Anglikan olarak Locke, aynı yıl yayımlanan *Letter Concerning Toleration* (Hoşgörü Üstüne Mektup) adlı eserinde de -Roma Katolikleri, Yahudilerle Müslümanlar gibi Hristiyan olmayanlar ve inançsızlar için geçerli olmasa dadinî hoşgörüyü savunuyordu. 1689 yılının Aralık ayında yayımlanan *Two Treatises on Government*'ta (Yönetim Üzerine İki Risale) ise meşruiyetini Tanrı'dan alan monarşi kavramına saldırıyor ve bütün yönetimlerin meşruiyetlerini yönetilenlerin rızasından alması gerektiğini savunuyordu. Locke bu eserleri sayesinde daha şimdiden klasik liberalizm ve Aydınlanma panteonunda kendine sağlam bir yer edinmişti. Ayrıca kısa bir süre önce İngiltere tahtında II. James'in yerine William ve Mary geçmiş ve meşruiyetini Tanrı'dan alan monarşi yerini anayasal monarşiye bırakmıştı. Fakat Locke'un *An Essay Concerning Human Understanding* adlı eseri çok daha radikaldi ve onun bile aklına gelmeyecek kadar tehdit yaratmıştı. Bu metin Locke'u farkında olmadan *toplumsal* ve siyasal eşitlik fikrinin kurucu babası yapacaktı. Ama daha da tuhafı, dindar bir Anglikan olan Locke bu metin sayesinde deizmin ve nihayet ateizmin de kurucu babası olacaktı. Gerçek manada Locke'un *Deneme*'sinin erken modern Avrupa'daki bütün inanç külli-

yatını temelden sarstığı söylenebilir. Son tahlilde, Locke geçmişe meydan okuyordu.

Locke'un en radikal fikri şuydu: İnsan doğuştan fikir veya değerlerle dünyaya gelmemişti; *tabula rasa* idi, yani üzeri sonradan ve sadece deneyimle elde edilen fikirler, değerler ve hakikatlerle doldurulan boş bir tahta gibiydi. Aslında bu yeni bir fikir değildi, zira benzer fikirler en az Aristoteles'e kadar gidiyordu. Fakat Locke bu fikri yeniden canlandırmış ve bununla otoriterlik karşıtlığı arasında sıkı bir bağlantı kurmuştu. Zira o her insanın, kilise ve devlet gibi otoritelerin fikirlerini körü körüne kabullenmek yerine, akıl ve deneyim yoluyla kendi doğru anlayışını geliştirmekte özgür olduğuna inanıyordu. Locke sadece Tanrı'nın yaratılışla birlikte inşa ettiği kainattaki doğa yasasına vurgu yaptığını söylüyordu. Ona göre akıl yoluyla hakikat arayışı, insanı daha mutlu yapmakla kalmayacak, aynı zamanda Tanrı'nın insanlık için öngördüğü ilahî amaç da yerine getirilmiş olacaktı. Ancak bazı okuyucuları buradan farklı sonuçlara atlamıştı.

Siyasal alanda, bazı fikirler doğuştan yoksa eğer, o zaman bu meşruiyetini Tanrı'dan alan monarşi geleneğinin de başından beri yanlış olduğu ve kolaylıkla çöpe atılabileceği anlamına geliyordu. Ama aynı zamanda, belki de Tanrı'nın politikaya hiç karışmadığı anlamına geliyordu. Kepler'in, Galileo'nun ve Newton'ın yeni bilimleri Tanrı'yı devasa bir mekanik evren saati yapan bir saatçiye dönüştürmüştü; ama bu bilim aynı zamanda Tanrı'nın artık tamamen emekliye ayrıldığını ve yarattığı ilahî varlığa artık doğrudan karışmadığını söylüyordu. Dolayısıyla hem politika hem de her türlü yönetim biçimi tamamen insanın yarattığı şeylerdi. Buradan Tanrı'nın bir hanedan devletini başka bir hanedan devletine tercih etmesinin söz konusu olmadığı, çünkü ikisini de kendisinin yaratmadığı sonucuna varılabilirdi. Nitekim 18. yüzyılda François-Marie Arouet de Voltaire,

Jean-Jacques Rousseau, Denis Diderot, Thomas Paine ve diğerlerinin yaptığı da aslında buydu. Tanrı insanları yaratmıştı. Ama devletleri ve yönetimleri yaratanlar insanlardı. Locke 18. yüzyılın sonlarında hâlâ yaşıyor olsaydı ve hem Fransa'nın hem de bağımsızlığını yeni elde etmiş olan Amerika Birleşik Devletleri'nin yarattığı yeni hükümetlerin gücünün ve otoritesinin Tanrı'dan değil, yönetilenlerin rızasından kaynaklandığını görseydi, muhtemelen kendisi de memnun olurdu. Aslında Locke, İngiltere'de 1688-89'daki Şanlı Devrim'in bu yönde atılmış hesaplı bir adım olduğunu kesinlikle görmüştü.

Ancak Şanlı Devrim İngiliz yönetici sınıfını etkilememişti. Hatta aksine, egemenliğin bir kısmını monarkın elinden alıp Parlamento'ya -yani aristokratlardan oluşan Lordlar Kamarası'yla seçkinlerden oluşan Avam Kamarası'na- vererek onu güçlendirmişti. Toplumsal alanda, *tabula rasa*, en tepede imtiyazlı ve ekstra gelirleri olan toprak sahibi seçkinlerin bulunduğu bu ilahî toplumsal yapının da aslında hiçbir ilahî müdahale olmadan geçmişten günümüze ulaşan bir insan yapısı olduğunu ima ediyordu. Locke -her ikisi de 1789 tarihli olan- Fransa'daki *İnsan Hakları ve Yurttaşlık Bildirgesi*'yle Birleşik Devletler'deki *Anayasa*'ya ilke olarak onay vermiş olsaydı eğer, bu iki belgenin sonunda -yasa önünde büyük toprak sahiplerine topraksız tamircilerle aynı şekilde muamele eden- toplumsal eşitlik fikirlerine yol açtığını öğrendiğinde kesinlikle çok endişelenirdi. Aslında Locke'un *Two Treatises on Government* adlı eserinin özünde, yönetimin temel görevinin özel ve kamusal mülkiyeti korumak olduğu ilkesi yatıyordu. 1640'lardaki İngiliz İç Savaşı toplumsal açıdan bütün insanların eşit olduğunu savunan Tesviyeciler, Kazıcılar ve Quakerlar gibi radikal gruplar üretmişti. Oliver Crommwell'ın bu muhaliflere ayıracak vakti yoktu. Dahası kendi püriten devriminin toplumsal eşitlik üzerine inşa edilmeyeceğini de açık açık

söylemişti. Ayrıca daha önce de belirtildiği gibi, gerek Restorasyon gerekse Şanlı Devrim İngiltere'deki büyük mülk sahiplerinin krallığın yönetiminde daha fazla söz sahibi olması gerektiği anlayışıyla yola çıkmıştı. Zaten Parlamento'nun da toprak sahibi seçkinlerin kurumu olmaktan başka bir işlevi yoktu. Dolayısıyla Locke'un *tabula rasa*'sı toplumsal hiyerarşiyi olduğu gibi korumaya çalışan Avrupalıların büyük çoğunluğu açısından son derece sorunluydu.

Ama geçmişte *tabula rasa*'nın en fazla zarar verdiği alan dinî alan olmuştu. Madem devletler ve hükümetler insan yapısıydı, o zaman vahyedilen bütün dinlerle kurumsal kiliselerin de insan yapısı olması mümkün müydü? 18. yüzyılda birçok özgür düşünceli ses -yani Voltaire, Rousseau, Thomas Jefferson ve diğerleri- öyle diyordu, ama hiçbiri bunu İngiliz Thomas Paine (1737-1809) kadar açık bir şekilde ifade etmemişti. Paine ve benzerlerinin taraftarlığını yaptığı bu fikirlere *deizm* deniyordu. Bu fikre göre, bir Yaratıcı veya insan gücünü fazlasıyla aşan bir güç vardı, ama organize bir din diye bir şey yoktu. Aslında deistlere göre vahyedilmiş dinler insanın Yaratıcı'nın gücünü iman aracılığıyla anlama çabasından başka bir şey değildi. Yaratıcı'nın eserini doğal dünyanın her köşesinde görebilmek için gereken tek şey de akıldı. İnsanın Yaratıcı'nın ilahî gücünü görebilmek için bir İncil'e veya herhangi bir ilahî vahye ihtiyacı yoktu, çünkü doğa gereken her türlü kanıtı sunuyordu. Deistler Hristiyan Teslis öğretisini reddediyor ve sadece tek Tanrı'ya inanıyorlardı. Bazıları öbür dünyaya da inanıyor veya en azından olduğunu umuyorlardı. Genel olarak Hristiyanlığı, özel olarak da Katolik Kilisesi'ni reddeden ve 1793'te Notre-Dame Katedrali'ni bir Akıl Tapınağı'na çeviren Devrim Paris'indeki herkes gibi Paine de Hristiyan dinini açıktan lanetliyordu. Hatta Paine Fransızca bilmemesine rağmen 1792'de Milli Konvansiyon'a milletveki-

li seçilmişti ve radikal bir şekilde Hristiyanlıktan kopma girişimleri başladığı sırada Paris'teydi. Ancak Paine'in Hristiyan karşıtı görüşleri hem memleketi İngiltere'de hem de *Common Sense* (Sağduyu) (1776) adlı ünlü eserine rağmen nefret edilen bir figür hâline geldiği Birleşik Devletler'de gözden düşmesine yol açtı.

Petrarca, Montaigne, Pascal ve diğer birçok ismin, Rönesans döneminde kaleme aldıkları yazılarda ateizm adını verdikleri şeye karşı argümanlar ürettikleri görülmektedir. Fakat 17. yüzyılın sonlarında ateizm denen olguya karşı saldırı sağanağının baraj kapaklarını asıl açan gelişme deizmin yükselişi olmuştu. 1869'da Locke'un alenen lanetlemesiyle başlayıp 18. yüzyılın sonlarında Edmund Burke'ün şiddetli suçlamalarıyla devam eden bu saldırıların asıl hedefi ateistlerden çok deistlerle -elbette çoğu Hristiyan karşıtı olan- diğer özgür düşünürlerdi. Gerçek ateistler yani her türlü tanrıyı ve doğaüstü gücü reddedenlerin sayısı bir elin parmaklarını geçmiyordu. Fransız Katolik rahip Jean Meslier bunlardan biriydi. Meslier Hristiyan bir rahip olarak tamamen sıradan ve geleneksel bir hayat yaşadıktan sonra 1729 yılında hayata gözlerini kapadığında, evinde ateizmi öven, kitap uzunluğunda bir risale bulunmuştu. Risale üç kopyaydı. Meslier sağlığında bu risalelerden veya içindeki fikirlerden hiç kimseye bahsetmemiş, aksine herkes gibi Roma Katolikliğini savunmuştu. Her ne kadar Meslier'in risalesinin duyulmasından sonra Voltaire oradan bir alıntı yapmış olsa da şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Meslier gizli bir ateist olsa bile ateizmi savunmak veya yaymak gibi bir niyeti olmamıştı.[26] Ondan biraz daha sonra ortaya çıkan Paul Heinrich Dietrich ve Fransız Devrimi'nin öncesinde Paris'te felsefi tartış-

26. Jean Meslier, *Testament: Memoir of the Thoughts and Sentiments of Jean Meslier* (New York, 2009).

ma gruplarına ev sahipliği yapan Baron d'Holbach gibi birkaç gerçek ateist de vardı. Özetle, erken modern Avrupa'da hiç de azımsanmayacak bir özgür düşünürler topluluğu vardı. Ancak bunlar deizmin yükseldiği 17. yüzyılın sonlarına dek esas olarak tehlikeli bir düşünce hareketi olmaktan çok bireysel düşünürler olarak görülmekteydi.

Deizmin 18. yüzyılda yaygınlaşmasına rağmen sayısız Avrupalının Aydınlanma'ya ve onun savunduğu her şeye karşı çıktığı da vakıaydı. Deist inançlara gösterilen tepki hem şiddetli hem de ısrarlıydı. Avrupalıların çoğu deizmi ve hatta her türlü özgür düşünceyi ateizm olarak görüyor, deistlerin Yaratıcı'sıyla kendi inandıkları Tanrı'yı özdeşleştirmeyi bir türlü kabullenemiyorlardı. Darrin M. McMahon'ın dediği gibi; 18. yüzyılda ciddi bir Aydınlanma Karşıtlığı vardı ve bu karşıtlık akıl, siyasi reform ve deizm gibi ideallerin önünde engel oluşturuyordu. Aydınlanma'nın en güçlü olduğu yer olan Fransa'da "felsefecilere karşı olanlar daha 1789'un çok öncesinde (...) *felsefenin* [Aydınlanmacı fikirlerin] zaferinin kral katline, anarşiye ve dinin yok olmasına neden olacağı konusunda tekrar tekrar uyarıda bulunmuşlardı. Bu uyarılarını 1780'li yıllarda da sık sık dile getiren bu muhalifler 1789'la birlikte en büyük korkularının gerçek olduğunu düşünüyorlardı".[27] John Locke'un o günlerde hâlâ küçük bir azınlığın ideali olan cumhuriyetçiliğe ve kilise ve devlet ayrımı ideallerine yaptığı katkılar nihayet bir yüz yıl sonra Fransız ve Amerikan Devrimleriyle kök salarken, Locke'un *tabula rasa*'sına ve bunun bir sonucu olan deizme ve Hristiyanlık eleştirilerine karşı gösterilen Aydınlanma Karşıtı tepki sadece kök salmakla kalmıyor, ayrıca zaman içinde daha da

27. Darrin M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (New York, 2001), 11.

güçleniyordu. Aydınlanma'nın yeni bir seküler çağ başlattığını ve genelde dinî inancı geriletip, özelde Tanrı'nın "seçilmiş insanlar"ının ve "seçilmiş halklar"ının olduğu şeklindeki düşünceyi yerle bir ettiğini düşünmek cazip görünmektedir. Ancak bu düşüncelerin içinin ne kadar boş olduğunu görmek için bugün bile âdeta boğazlarını yırtarak ciddi ciddi "Tanrı Kraliçeyi Korusun", "Tanrı Amerika'yı korusun" diye marşlar okuyan insanlara bakmak yeterlidir. Aydınlanma'nın entelektüel elitleri halk sınıflarının neye inanıp inanmayacağı konusunda artık Kilise veya devletten daha etkili değildiler. Dolayısıyla Aydınlanma son tahlilde, ne birçok taraftarının iddia ettiği gibi kahramanca ve ilerici, ne de bazı muhaliflerinin söylediği gibi totaliter ve baskıcı bir olaydı.

## ATAERKİLLİĞİN MUHAFAZASI

Erken modern Avrupa dinî, siyasi ve sosyal inanç gibi alanlarda derin bir değişim dönemi olmakla birlikte bazı alanlarda süreklilik, yenilik eğiliminden daha güçlüydü. Bunun en güzel örneği de ataerkillik inancı ve uygulamasıydı. 18. yüzyılda birtakım yazarların toplumsal hiyerarşiye karşı yönelttikleri bütün o saldırılara rağmen, cinsiyet hiyerarşisinin ortadan kaldırılmasını savunan sesler pek cılızdı. Şüphesiz ki Fransız Devrimi bu tür sesler için iyi bir fırsat ve iyi bir çerçeve oluşturmuştu. Bu konuda sesini yükselten ilk isimlerden biri Marie-Jean Antoine Nicolas de Caritat adlı bir aristokrat oldu. Condorcet Markisi olan bu isim 1790 Haziran'ında ortaya çıktı ve "siyasal ve sosyal haklar Fransız devrimcilerinin dediği gibi evrensel ise eğer, o zaman bu evrensel hakkın kadınlar da dâhil olmak üzere bütün yetişkinler için geçerli olması gerekir" dedi. Olympe de Guoge'nin ertesi yıl

yani 1791'de kaleme aldığı "Kadın Hakları Bildirgesi" ondan da önemliydi. Bu bildirge doğrudan kadınlara ikinci sınıf rol biçen 1789 tarihli "Erkek ve Yurttaş Hakları Bildirgesi"ni hedef alıyordu. "Kadınlar, uyanın," diyordu, "aklın ikaz çanları bütün evrende duyulmaya başladı: Haklarınıza sahip çıkın. Güçlü doğa imparatorluğunun etrafındaki önyargı, fanatizm, hurafe ve yalan kuşatması artık kırılmıştır".[28] Ama bu çağrılar bırakalım devrimcilerden olumlu bir tepki almayı, üstüne bir de tehlikeli bulunmuştu. Condorcet hapse atıldı ve 1794'te esrarengiz biçimde zindanlarda ölüp gitti. De Gouge 1793'teki Ulusal Konvansiyon döneminde tutuklandı, vatana ihanetle yargılandı, suçlu bulundu ve 1793 Kasım'ında giyotinle idam edildi. Kadın hakları çağrıları devrimci Fransa'nın sağır kulaklarında kaybolup gitmekle kalmadı, Fransa üstüne bir de kadınlara siyasal haklar tanıyan en son Avrupa ülkesi oldu. Kadınlara oy hakkı bile ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra tanındı. İngiltere'de Mary Wollstonecraft'ın 1792'de yayımlanan *A Vindication of the Rights of Woman* (Kadın Hakları Savunması) adlı kitabı daha fazla övgü almış ve daha fazla okunmuştu. Ama 19. yüzyıl boyunca yapılan bütün reform çağrılarına, yükselen seslere ve protesto gösterilerine rağmen kadınlar -hiç değilse otuz yaşın üstündekiler- ancak 1918 yılında oy hakkına kavuşabildi.

Erken modern dönem boyunca varlığını sürdüren çok farklı bir ataerkillik biçimi de kölelik inancıydı. Kölelik klasik dönemden yani eski Yunan ve Roma'dan beri Avrupa'da çeşitli şekillerde varlığını korumuştu. Erken modern Avrupa'da kölelik Avrupa'nın her köşesinden insanları esir alıp köleleştiren Berberî devletler eliyle sürdürüldü. Ancak kölelik 16. ve 17. yüzyıllarda

---

28. Darlene Gay Levy, H. Applewhite ve M. Johnson, *Women in Revolutionary Paris, 1785–1795* (Urbana, 1979), 92.

Afrika'dan gerçekleştirilen transatlantik köle ticaretiyle birlikte erken modern küresel ekonominin temellerini oluşturan bir kurum hâline geldi. Böylece kölelik erken biçimlerinden farklı olarak ırksal bir olguya dönüştü. Ayrıca kölelerin esas olarak bir mal gibi görülmesi nedeniyle daha önceki ataerkil efendi-köle ilişkisi de bir mülkiyet ilişkisine dönüştü. Fransa, İspanya, Portekiz, İngiltere ve Hollanda Cumhuriyeti gibi ülkeler şeker, pamuk ve tütün üretmek ve bu ürünleri tekrar Avrupa'ya nakletmek üzere Yeni Dünya'da köle emeğine dayalı sömürü kolonileri kurdular. 18. yüzyılda Avrupa'yı köleliğe son vermeye çağıran sayısız çağrıya rağmen kölelik kolayca bırakılamayacak kadar kârlı bir işti. Değişimi tetikleyen ilk önemli olay Saint Domingue adasındaki köle isyanıyla, bunu izleyen aynı Karayip adasındaki devrim oldu. François-Dominique Toussaint Louverture'nin başını çektiği bu devrim sadece Fransız Devrimi'ni dönüştürüp, devrimcilere o evrensellik iddialarının içinin ne kadar boş olduğunu göstermek ve onları gönülsüzce de olsa bu hakları kölelere de tanımaya zorlamakla kalmadı; aynı zamanda Yeni Dünya'daki kölelik kurumunu kökünden sarstı. Büyük Britanya nihayet 1807 yılında Atlantik köleliğine son verdi. Ama Britanya İmparatorluğu topraklarındaki kölelik kurumunun feshedilmesi 1833 yılını buldu.

Peki, erken modern dönemde Avrupalıların inançlarının evrim ve dönüşüm sürecini en iyi hangi sözlerle özetleyebiliriz? 1400 yılındaki gizemlerin 1800 yılının Avrupalıları için artık fazla bir şey ifade etmediği kesinlikle doğrudur. Gerek göklerde gerekse yeryüzünde doğal dünyanın nasıl işlediği bilgisi bunun iyi bir örneğidir. Ancak bu konuda bile birçok şey hâlâ gizemini koruduğu gibi, 19. yüzyılda Charles Darwin'in yazılarının dahi Hristiyan kiliselerini bu gizemleri kontrol etme çabalarından vazgeçirmeye yetmediği görülmüştür. Fransız ve Amerikan Devrimleriyle bir-

likte liberal cumhuriyetçiliğin meşruiyetini Tanrı'dan alan monarşiye karşı görünüşte zafer kazanmış olması bile Avrupa'yı bir anda daha modern bir dünyaya dönüştürememiştir. Hatta Avrupalıların çoğunun, modern devletin kıstasının yönetilenlerin rızası olduğunu kabul etmesi için aradan bir 19. yüzyılın ve iki Dünya Savaşı'nın geçmesi gerekmiştir. Burada bile Sovyet Rusya açık bir istisna oluşturmuştur. Ama tıpkı erken modern Avrupa'nın siyasi ve dinî elitleri gibi onlar da, kültürel değişimin ve inanç dönüşümünün yukarıdan aşağı dayatmayla değil, ancak halkın katılımıyla mümkün olduğunu zor yoldan öğrenmek zorunda kalmışlardır. Kaba kuvvet ve mutlak güçle davranış değişimini hızlandırmak mümkün olsa da inançları kontrol etmenin o kadar kolay olmadığı görülmüştür.

## KONU HAKKINDA TAVSİYE EDİLEN ESERLER


Baker, Keith Michael ve Peter Hanns Reill, ed. *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question* (Stanford, 2001).

Bossy, John. *Christianity in the West, 1400–1700* (Oxford, 1985).

Briggs, Robin. *Communities of Belief: Cultural and Social Tensions in Early Modern France* (Oxford, 1989).

Briggs, Robin. *Witches & Neighbours: The Social and Cultural Context of Early Modern Witchcraft* (Londra, 1996).

Clark, Stuart. *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford, 1997).

Cohn, Norman. *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt* (New York, 1975).

Davis, Natalie Zemon. *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, 1975).

Forster, Marc R. *Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750* (Cambridge, 2001).

Israel, Jonathan. *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* (Princeton, NJ, 2011).

Kaplan, Benjamin K. *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe* (Cambridge, MA, 2007).

Levack, Brian P. *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, 3. Baskı (Londra, 2006).

MacCullogh, Diarmaid. *The Reformation: A History* (New York ve Londra, 2004).

McMahon, Darrin M. *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (Oxford, 2001).

Murdoch, Graeme, Penny Roberts ve Andrew Spicer, ed. *Ritual and Violence: Natalie Zemon Davis and Early Modern France* (Oxford, 2012).

Outram, Dorinda. *The Enlightenment*, 3. Baskı (Cambridge, 2013).

Pettegree, Andrew. *The Book in the Renaissance* (New Haven, 2010).

Roper, Lyndal. *Witch Craze: Terror and Fantasy in Baroque Germany* (New Haven, 2004).

Walsham, Alexandra. *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500–1700* (Manchester, 2006).

Wiesner, Merry E. *Women and Gender in Early Modern Europe*, 3. Baskı (Cambridge, 2008).

# KONU DİZİNİ

ağlar 149, 271
Alman Köylü Savaşları 74
Altın Efsane 60, 127, 376
alt kültürler 333
Anabaptistler 76, 161
An Essay Concerning Human Understanding 379
antropoloji 124
apofatizm 198
astroloji 15
Atama Tartışması 42
A Vindication of the Rights of Woman 386

Basel Konseyi 33, 43
baskı makinesi 45
bilim 10, 51, 326, 371, 380
Brest Birliği 187
büyü 15, 161, 320, 327, 328, 333, 367, 371, 372
Büyük (Batı) Bölünmesi 22, 25, 26, 28, 42, 52, 62, 114, 126, 131, 148, 173, 178, 185, 186, 193, 203, 211, 213, 214, 245, 324, 348, 359, 366, 387

Cizvitler (İsa Cemaati) 61, 149, 152, 153, 158, 198
Credo 345, 346, 347, 351

deizm 382, 384
Deliliğe Övgü 41
donanma 277
düzenleme 91, 257, 320, 321

egemenlik 43, 58
eğitim 9, 30, 39, 40, 46, 50, 60, 71, 138, 150, 152, 166, 177, 182, 185, 186, 187, 190, 196, 197, 199, 200, 201, 228, 258, 259, 262, 263, 271, 273, 276, 302, 374
Engizisyonlar 162, 359
eşitsizlik 78
evlilik 91, 174, 179, 197, 231, 321

felsefe 39, 41
Ferrara-Floransa Konseyi 181
fizik 201
Fransız Din Savaşları 74, 343

göç 221, 223, 225, 226, 229, 251, 258, 262, 362
gravür 67

haber bültenleri 378
hac 71, 81, 84, 149, 180
Hristiyanlık 5, 18, 19, 20, 21, 22, 38, 41, 45, 47, 54, 58, 80, 105, 131, 132, 142, 241, 243, 244, 315, 318, 319, 326, 349, 356, 359, 384

iletişim 76, 225, 234, 239, 268, 309
inanç 53, 70, 72, 73, 77, 81, 84, 85, 87, 94, 123, 124, 127, 132, 137, 139, 142, 143, 148, 158, 160, 161, 163, 164, 166, 198, 199, 202, 204, 212, 214, 241, 242, 256, 290, 301, 303, 306, 307, 319, 323, 324, 327, 333, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 356, 357, 366, 367, 370, 372, 375, 379, 385, 388
İsihazm 198

kadın düşmanlığı 310, 328
Kalvinizm 56, 77, 368
kan tartışmaları 81
kapitalizm 103, 115
Kara Ölüm 128
Katoliklik 6, 45, 47, 50, 68, 94, 124, 132, 144, 145, 146, 156, 157, 160, 166, 318
Kazıcılar 381
kilise hukuku 148, 191, 205, 214
korsanlık 271, 275
köleler 256, 274, 277, 278
köprüler 135, 260
kurumsal yardım 138
kutsal emanetler 154, 199, 213
kültür tarihi 21, 112, 246, 340
küreselleşme 37, 38

Letter Concerning Toleration 379
Luthercilik 45, 68, 100, 109, 115, 309, 362, 368

maddi kültür 97, 101, 124, 156, 160
Malleus Maleficarum 373
Manevi Egzersizler 60
matbaa makinesi 233, 366
mezhepleşme 45, 78, 146, 147, 207, 366, 367, 368, 369
mikrotarih 311
mimari 136, 138, 144, 152, 158
miras hakları 208
mistikler 23
monarşi 230, 379, 380
mutlakiyet 4, 136, 137, 202, 368

Nantes Fermanı 361, 363, 365

Observantizm 29, 31
okuryazarlık 302, 314, 321, 375, 376, 378
oy hakkı 386

özne 106

pamuk 387
parşömen 377
patrikler 195, 199
popüler kültür 302
Protestan 5, 6, 22, 28, 32, 33, 34, 40, 41, 44, 46, 56, 58, 59, 61, 67, 69, 70, 72, 76, 78, 79, 89, 93, 94, 95, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 125, 132, 137, 140, 142, 143, 146, 151, 152, 154, 166, 177, 178, 197, 200, 201, 204, 214, 225, 226, 235, 245, 263, 273, 287, 309, 318, 320, 321, 323, 348, 349, 355, 356, 360, 361, 364, 367
Protestanlık 5, 67, 71, 72, 78, 79, 98, 101, 105, 112, 113, 132, 134

rakamlar 261
Reconquista 35, 264
Reform 5, 44, 46, 49, 52, 55, 56, 93, 112, 121, 185, 217, 234, 290
reform hareketleri 23, 26, 28, 29, 85
ritüeller 94, 108, 143, 145, 156, 157, 194, 204, 211, 311, 327
Rus Ortodoks Kilisesi 187, 196

sapkınlık 59, 143, 162, 182, 212, 236, 317, 318, 321, 333, 371
savaş 51, 53, 143, 275, 276, 277, 330, 347, 361, 365, 373
sıradan insanlar 23, 32, 86, 138, 143, 300, 310, 319, 324
simya 15
siyasal katılım 301
soylular 32, 105, 135, 152, 184, 229
soyluluk 4

şehir 53, 54, 94, 96, 99, 129, 130, 134, 260, 269, 279, 301, 310, 337, 364, 375
şeker 387
şiir 40, 67, 287, 335

tarihyazımı 253, 255, 279, 290
The World Bewitched 113
tıp 105, 227, 236, 300, 326, 331, 332
toplumsal sınıflar 303
toplumsal tarih 20, 21
Trent Konseyi 26, 38, 144, 165, 200, 265, 358
tütün 387
Two Treatises on Government 379, 381

veba 129
vergi isyanları 301

Yasak Kitaplar Listesi 144
yoğun betimleme 304
yoksullara yardım 91
yollar 130, 135, 197, 260
Yüz Yıl Savaşları 24

zaman 9, 19, 28, 42, 52, 53, 62, 70, 71, 73, 74, 75, 77, 92, 102, 103, 108, 109, 111, 117, 118, 125, 128, 129, 130, 131, 135, 145, 153, 155, 156, 158, 159, 162, 171, 174, 181, 188, 189, 193, 194, 195, 199, 200, 203, 206, 208, 210, 214, 216, 221, 228, 230, 231, 236, 242, 245, 247, 262, 267, 276, 277, 280, 284, 300, 308, 312, 316, 339, 347, 354, 357, 360, 362, 368, 369, 376, 380, 382, 384, 385
zenginlik 104

# YER ADLARI DİZİNİ

Abraham Cardoso (1626–1706) 237, 243
Adamantios Koraes (1748–1833) 203
Afrika 78, 80, 155, 254, 257, 258, 263, 264, 266, 267, 271, 274, 278, 280, 287, 288, 304, 387
Alec Ryrie 94
Almanya 15, 27, 30, 33, 44, 45, 47, 48, 68, 69, 72, 74, 85, 89, 107, 112, 222, 226, 228, 245, 310, 325, 368, 377
Amerika 9, 72, 78, 141, 146, 153, 155, 162, 225, 298, 343, 381, 385
Amerika Birleşik Devletleri 9, 78, 343, 381
Amsterdam 113, 136, 154, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 233, 235, 240, 242
Anadolu 173, 174, 256, 259, 261, 262, 269, 282
Andrew Morral 100
Andrew Pettegree 89, 378
Angola 163
Antakya 173, 189
Aquinalı Thomas (1225–1274) 39
Aragon 257, 258
Aristoteles 39, 127, 171, 380
Arlette Farge 331, 334, 335
Asya 38, 78, 153, 155, 163, 164, 262
Augsburg 45, 50, 93, 119, 361, 362, 367
Avignon 22, 23, 25, 27, 135
Avrupa (mitolojik prenses) 3, 4, 7, 9, 13, 17, 23, 26, 32, 34, 36, 37, 43, 46, 47, 48, 57, 58, 61, 65, 68, 69, 72, 75, 78, 79, 80, 81, 85, 86, 89, 90, 95, 97, 107, 109, 116, 117, 123, 125, 131, 132, 133, 135, 136, 151, 152, 153, 154, 158, 167, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 245, 246, 247, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 262, 263, 264, 265, 268, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 329, 331, 332, 333, 340, 346, 347, 349, 350, 351, 356, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 366, 367, 369, 370, 371, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 384, 385, 386, 387, 388
Avusturya 272, 276
Aziz Makarios Notaras (1731–1805) 205

Baldassare Castiglione (1478–1529) 309
Balkanlar 36, 80, 174, 209, 226, 253, 260, 262
Balthasar Bekker (1634–1698) 113
Basel 33, 43
Batı Antiller 38, 225
Bavyera 147
Belçika 288
Belgrad 272
Benjamin Kaplan 364
Berlin 90, 193, 229, 264
Bern 264

Bernard Vincent 254
Beyaz Rusya 173
Bizans (Doğu Roma) İmparatorluğu 37, 140, 173, 174, 176, 180, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 198, 199, 213, 216, 260, 261, 269
Bizans İmparatorluğu (Doğu Roma) 216
Bohemya 32, 112, 226
Boston 259, 261, 265, 275, 292
Brad Gregory 93, 115
Brezilya 163, 225
Bridget Heal 94, 99
Bruges 127
Brüksel 264
Buda 275
Büyük Britanya 245, 387

Carlo Ginzburg 304, 306, 312, 314, 327, 348, 366, 374
Caroline Walker Bynum 22, 75, 82
Caspar Schwenkfeld 76
Cenevre 54, 55, 56, 93, 95, 188
Cenova 174, 188, 275, 278
Cezayir 80, 266, 280, 282
Charles Darwin (1809–1892) 387
Christopher Black 149
Clifford Geertz 304, 305
Craig Koslofsky 96
Cusalı Nicholas (Nicolaus Cusanus) (1401–1464) 31

Çanakkale Boğazı 259

Danimarka 94, 359, 369
Danzig 226
Darrin M. McMahon 384
David Parker 368
David Sabean 322, 334
Denis Diderot (1713–1784) 381
Dianne Dugaw 329
Dominik Cumhuriyeti 38
Dordrecht 93, 249
Dresden 77, 99

Edinburgh 4, 92
Edmund Burke (1729-1797) 383
Edward Bever 327, 328
Edward Said 289
Elhanan Reiner 232, 249
Elizabeth Eisenstein 348, 349, 366
Emmanuel Le Roy Ladurie 376
Endülüs 34, 257, 264
E. P. Thompson 297, 325, 335
Eugene Genovese 297
Eugenios Voulgaris (1716–1806) 202, 204
Evliya Çelebi (1611-yakl. 1682) 283

Fas 266, 284, 285, 288
Federika Jacobs 164
Feofan Prokopovich (1681–1736) 186
Ferrara 37, 181, 190
Filipinler 145
Floransa 24, 29, 37, 121, 129, 176, 181, 190
Fondaco dei Turchi (Venedik) 281
Francesco Zabarella (1360–1417) 27
Francis Oakley 19
Francis Xavier (1506–1552) 38, 61
Fransa 25, 34, 43, 56, 75, 95, 147, 150, 154, 225, 235, 255, 276, 283, 284,

285, 288, 305, 343, 347, 350, 359, 360, 361, 363, 365, 369, 372, 375, 381, 384, 386, 387

Gabriel Biel (1420–1495) 40
Galiçya 142
Galler 154
Gauvin Bailey 164
Gazzeli Nathan (1643/4–1680) 237, 243
Geert Grootè (1340–84) 30
Gerald Strauss 112, 305, 319
Gershom Scholem 237
Gian Lorenzo Bernini (1598–1680) 159
Giovanni della Casa (1503–1556) 309
Giovanni Levi 317
Girit 181
Girolamo Savonarola (1452–1498) 29
Glasgow 11, 108
Goa 38, 145, 163
Göttingen 70, 116
Granada 138, 265, 292
Guido Reni (1575–1642) 159

Hamburg 225, 226, 229, 231, 242
Hans Belting 99
Hans Medick 70
H. C. Erik Midelfort 53, 341
Heinrich Bullinger (1504–1575) 56
Heinrich Kramer 373
Heinz Schilling 93, 115, 146, 368
Henry Kamen 44
Hindistan 38, 155
Hollanda 30, 101, 102, 103, 152, 222, 224, 228, 235, 284, 359, 364, 369, 387
Hollanda Cumhuriyeti 101, 224, 364, 387
Hollanda Cumhuriyeti (Aynı zamanda Yedi Hollanda Birleşik Eyaletleri olarak bilinmektedir) 101, 224, 364, 387
Homeros (MÖ. 8. yüzyıl) 36
Huldrych Zwingli (1484–1531) 52, 53, 54

I. Charles (1500–1558) 364
Isaac Luria (1534–1572) 237

İngiltere, İrlanda ve İskoçya Kralı II. ve VII. James (1633–1701) 18, 32, 34, 44, 56, 57, 58, 59, 71, 94, 96, 102, 110, 130, 151, 283, 284, 359, 364, 365, 369, 379, 381, 382, 383, 386, 387
İngiltere, İskoçya ve İrlanda Kralı I. Charles (1600–1649) 18, 32, 34, 44, 56, 57, 58, 59, 71, 94, 96, 102, 110, 130, 151, 283, 284, 359, 364, 365, 369, 379, 381, 382, 383, 386, 387
İngiltere, İskoçya ve İrlanda Kralı II. Charles (1630–1685) 18, 32, 34, 44, 56, 57, 58, 59, 71, 94, 96, 102, 110, 130, 151, 283, 284, 359, 364, 365, 369, 379, 381, 382, 383, 386, 387
İngiltere, İskoçya ve İrlanda Kraliçesi II. Mary (1662–1694) 18,

32, 34, 44, 56, 57, 58, 59, 71, 94, 96, 102, 110, 130, 151, 283, 284, 359, 364, 365, 369, 379, 381, 382, 383, 386, 387
İran 174, 288
İskenderiye 154, 173, 189, 198
İskoçya 56, 107, 108, 109, 359, 369
İspanya 34, 35, 43, 148, 154, 223, 224, 242, 263, 265, 266, 267, 270, 274, 276, 284, 364, 387
İsrail 226
İsveç 186, 359, 369
İsviçre 30, 52, 53, 56, 72, 85, 90, 93, 359, 369
İtalya 24, 34, 40, 121, 135, 182, 185, 221, 222, 223, 225, 226, 228, 229, 230, 233, 234, 235, 236, 241, 255, 285, 295, 298, 303, 305, 317, 338, 374
İzmir 225, 231, 355
İznik 260, 262, 345, 346

Jacob Böhme (yakl. 1575-1624) 96
Jacob Emden (1697–1776) 238, 239
Jacob Frank (1726–1791) 238, 239, 243, 249
Jacob Katz 228, 229
Jacob Sprenger (1436/8–1495) 373
Jacob Wimpfeling (1450–1528) 45
Jacopo da Voragine (yakl. 1230-1298) 127
Jaco. Sasportas (1610–1698) 239
James Farr 147
Jan de Vries 103
Jan Hus (1369–1415) 32, 50, 91
Japonya 38
Jean Delumeau 318, 347, 348
Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) 381
Jean Meslier (1664–1729) 383
Jeffrey Chipps Smith 158
Joachim Radkau 102
Johann Eck (1486-1543) 48
Johannes Gutenberg (1395–1468) 33
Johannes Tauler (1300–1361) 23
Johannes von Staupitz (yakl. 1460-1524) 86
Johann Tetzel (1465–1519) 48
Johann Valentin Andreae (1586–1654 97
John Bossy 356
John Calvin (1509-1564) 63, 357
John Colet 33
John Hooper (yakl. 1495-1555) 56
John Locke (1632–1704) 365, 379, 384
John Wycliffe (1331–1384) 24, 32, 80
Jonathan Eybeschütz (1690–1764) 238
Joseph Karo (1488–1575) 232
Joseph Leo Koerner 99, 100
Juan de Segovia (14. yy. sonları-yakl. 1458) 259
Judith Butler 329
Justus Jonas (1493–1555) 68, 69

Kahire 262
Kallistos Ware 205
Kardinal Thomas Wolsey 57

Katharina Schütz Zell (1497/8–1562) 76
Katharina von Bora (1499-1552) 88
Kazan 185, 194, 195
Keith Thomas 102, 105, 327, 347, 348, 366
Kıbrıs 36, 176
Kiev 181, 182, 187, 201
Konstantinopol (İstanbul) 136, 188, 268
Köln 30
Krakow 226, 232
Kudüs 37, 173, 177, 178, 182, 183, 189, 199, 226, 238
Kudüs Patriği Dositheos (1669-1707) 178
Kutsal Roma İmparatorluğu 44, 223, 359, 361, 373
Kutsal Topraklar 173
Kuzey Amerika 225

Latin Amerika 78, 146, 155
Lawrence Stone 336
Leidenli John 52
Leidenli John (1509–1536) 52
Leipzig 48
Leopold von Ranke (1795–1886) 72
Litvanya 174, 177, 181, 187, 222, 224, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 253, 277, 290
Livorno 226, 228, 229, 242, 275, 278, 279
Lizbon 61, 150
Lucas Cranach (yakl. 1472-1553) 88
Lyons 129

Macaristan 56, 226, 270, 272, 273
Mack Holt 147
Madrid 136, 150, 289
Mainz 45, 367, 377, 378
Malta 275, 285
Manchester 22, 48, 90, 119, 332, 341, 364, 390
Manila 164
Mantua 226, 235
Margaret Murray (1863–1963) 326
Margo Todd 107
Marsilya 275, 278, 279
Martin Bucer (1491-1551 355
Martin Luther (1483–1546) 22, 33, 40, 41, 47, 48, 67, 68, 86, 87, 88, 96, 116, 319, 321, 347, 355
Mary Wollstonecraft (1759–1797) 386
Max Weber (1864–1920) 102, 110, 306
Meksika 163, 225
Mısır 127, 173, 266
Michel de Montaigne (1533–1592) 345, 360
Mikhail Bakhtin 316
Milan 138, 358
Moses Hagiz (1671-yak. 1750) 239, 249
Moses Isserles (1520–1572) 232
Moskova 173, 178, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 194, 210, 212, 213, 316
Moskova Knezliği 182, 210
Münih 17, 102, 116, 158, 275
Münster 52

Nabil Matar 271, 276
Nantes 361, 363, 365
Napoli 275, 311

Natalie Zemon Davis 75, 287, 304, 305, 308, 324, 331, 334, 363, 376, 390
Nehemiah Ḥayon (yakl. 1650-yakl. 1730) 238, 240
New England 38
Novgorod 193, 212

Padova 200, 236
Padova Üniversitesi 200
Papa III, Innocent (Lotario dei Conti di Segni) (1160/1–1216) 61, 359, 372
Papa III. Julius (Giovanni Maria Ciocchi del Monte) (1487–1555) 61
Papa II. Julius (Gieliano della Rovere) (1443–1513) 38, 85
Papa II. Pius (Enea Silvio Piccolomini) (1405–1464) 36
Papa IV. Sixtus (Francesco della Rovere) (1414–1484) 43
Papa X. Leo (Giovanni di Lorenzo de Medici) (1475–1521) 287
Paris 27, 30, 43, 56, 60, 129, 136, 176, 190, 254, 269, 271, 274, 279, 281, 288, 299, 308, 334, 335, 341, 348, 361, 372, 376, 382, 383, 386
Paris Üniversitesi 27, 372
Peru 145, 155, 163
Peter Burke 153, 299, 301, 303, 324, 332, 333, 348, 349, 366
Peter Canisius 33
Peter Paul Rubens (1577–1640) 159
Philip Melanchthon (1497–1560) 67
Phillip Benedict 147
Pisa 27, 226, 242
Polonya 56, 77, 177, 187, 203, 223, 226, 230, 238
Portekiz 38, 150, 162, 223, 224, 242, 274, 387
Prag 91, 136, 226, 235

Quebec 145

Rhineland 31
Robert Darnton 307, 334
Robert Mandrou 308
Robert Redfield 302
Robert Scribner 309, 311, 317, 334
Roger Chartier 298
Roma 22, 23, 24, 25, 27, 36, 37, 38, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 56, 59, 60, 62, 68, 71, 80, 81, 85, 89, 93, 103, 135, 136, 137, 138, 144, 145, 149, 150, 158, 162, 174, 177, 178, 180, 181, 183, 187, 188, 190, 197, 198, 199, 200, 201, 205, 214, 223, 226, 263, 268, 269, 287, 295, 304, 309, 319, 323, 347, 349, 359, 360, 361, 363, 373, 379, 383, 386
Roma İmparatorluğu 36, 44, 80, 223, 269, 359, 361, 373
Romanya 174, 178, 208, 210, 226
Rumeli 173, 174, 180, 259, 260, 261, 262, 270, 271, 272, 282
Rusya 80, 171, 173, 174, 177, 179, 181, 182, 183, 192, 193, 195, 199, 201, 203, 206, 207, 210, 212, 215, 216, 388
Rusya İmparatorluğu 173, 216

Saksonya 50, 69, 94, 112
Savoy 54
Segovia 259
Sheilagh Ogilvie 10
Sibirya 187, 210
Simon Ditchfield 145, 153
Simon Schama 104, 305, 339
St. Andrews (İskoçya) 4, 56
Stuart Clark 10, 98, 370, 371
Suriye 173, 266
Susan Karant-Nunn 83, 106
Şeytan 88, 114, 160, 370, 371, 374

Tenochtitlan 114
Theophilos Korydalleus (1563–1646) 200
Thomas a Kempis (1380–1471) 30, 86
Thomas Cranmer (1489–1556) 56, 58
Thomas Cromwell (yakl. 1485-1540) 58
Thomas Jefferson (1743–1826) 382
Thomas Kaufmann 93, 100, 101, 116
Thomas Müntzer (yakl. 1489-1525) 51, 91, 92
Thomas Paine (1737–1809) 381, 382
Timur (Timurleng) (1320'ler/30'lar–1405) 260
Toulon 279
Transilvanya 77, 272
Trieste 317
Tunus 266, 280, 282

Udine 310
Ukrayna 173, 186, 206
Ulinka Rublack 74, 101
Utrecht 30

Valencia 258
Varşova 149
Vatikan 124
Venedik 129, 154, 174, 178, 180, 181, 188, 200, 205, 207, 226, 227, 232, 233, 235, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 311, 322, 337, 376
Verona 332
Versailles 285
Viyana 272, 273, 279, 281, 283, 289, 301
Voltaire (François-Marie Arouet) (1694–1778) 167, 203, 318, 348, 380, 382, 383

Wayne Te Brake 333
Windesheim 30, 40
Wittenberg 17, 47, 50, 53, 61, 67, 68, 69, 83, 88, 89
Wolfgang Reinhard 78, 146, 320, 367
Württemberg 105

X. Alfonso (Kastilya Kralı) (1221–1284) 257
XIII. Benedict (Pedro Martinez de Luna y Perez de Gotor) Anti-Papa 27

York 18, 20, 22, 51, 54, 56, 63, 69, 84, 98, 99, 119, 152, 154, 164, 168, 188, 205, 217, 228, 249, 250, 259, 260, 261, 271, 273, 275, 276, 280, 287, 290, 292, 293, 297, 298, 299, 304, 305, 307, 311, 317, 319, 320, 321, 325, 326, 327, 329, 333, 334, 336, 342, 349, 383, 384, 389

Zürih 52, 53, 90, 93

Avrupa'nın modernliğe giden uzun yolculuğunda, dinler ve kiliseler de büyük değişimler yaşadı. Ortaçağların baskın Katolik Kilisesi önce siyasî gücünü, sonra da evrensel dinî otoritesini kaybederken, yeni mezhepler, kiliseler ve din yorumları bütün Avrupa'yı sardı ve sarstı. Bununla birlikte 16. yüzyılın sonunda kurumsallaşan Katolik Reformu, ortaya çıkan yeni kilse ve din yorumları toplumları bölen, savaşları başlatan ve bitiren esas unsurlar hâlini aldı. Hızla çoğalan Katolik tarikatlar, Protestan ve Kalvinist kiliseler erken modern zihniyet değişimlerinin kâh öncüsü, kâh neticesi oldu. Öte yandan Avrupa'nın diğer din ve kiliseleri, İslâm, Yahudilik ve Doğu Kiliseleri de kendi içlerinde çeşitli değişimler yaşadı. Tüm bunları erken modernite çerçevesinde ele alan, alanının uzmanlarını bir araya getiren *Erken Modern Avrupa Tarihi, Kiliseler, İnançlar ve Mezhepler*, VakıfBank Kültür Yayınları'nın Erken Modern Avrupa Tarihi serisinin üçüncü kitabı.




vbky
kitap özetlerine erişmek için **karekodu** okutunuz.

9 786256 647091

vb.
VAKIFBANK KÜLTÜR YAYINLARI

0281