

ÜTOPYA, KIYAMET, DEVRİM: ORTA ÇAĞ'DA BİNYİLCİLİK KILAVUZLUĞUNDA GELİŞEN BAŞKALDIRILAR, AYAKLANMALAR VE KOMÜNAL DENEYİMLER

UTOPIA, APOCALYPSE, REVOLUTION: REBELLIONS, UPRISINGS AND COMMUNAL
EXPERIENCES IN THE MIDDLE AGE GUIDED BY MILLENIALISM

Orçun GÜZER¹

Özet

Bu incelemedeki amacım, Orta Çağ Hıristiyanlığı'nda gelişen heretik bir akım olan ve Norman Cohn'un "mistik anarşizm" olarak nitelendirdiği binyılcılığı Batı Avrupa'daki ütopyik ve kıyametçi tahayyülün ilk örneklerinden biri olarak yorumlamaktır. Binyılcılık kapsamında dile gelen sosyal adalet talebi ve bunun yol açtığı isyanlar, manevi temeller üstünden yükselirken maddi bir talebi dile getirir. Yargı Günü'nden ve Cennet'ten önce dünyada mülkiyetin ve yoksulluğun ortadan kalkacağı bir refah ülkesi tasarlamak, hem Katolik Kilisesi'nin zenginliğini, hem de daha sonra ortaya çıkan Lutherçiliğin egemen sınıflarla ters düşmek istemeyen orta yolculuğunu tehdit eden radikal bir başkaldırı motifidir. Bunun yanı sıra, Özgür Ruh Kardeşliği benzeri oluşumlarda Tanrı ile insan arasındaki ayrımın tamamen ortadan kalkıp, bireyin insan-ötesi ve ahlak-ötesi yeni bir varoluşa geçebileceğine inanılması, Nietzsche benzeri çağdaş düşünürleri akla getirir. Makalede, binyılcılığın hem bireyci mistik anarşist oluşumlara, hem de komünal deneyimlere dair tarihsel örneklerinin dökümünü yaparak bu vakaları anlamaya çalışacağım; bu kolektif deneyimlerin, kapitalizmin erken aşamalarına karşı bir direniş olduğunu iddia edeceğim ve halkın ortak belleğindeki ütopya/distopya anlatıları olarak, binyılcılığa dair eskatolojik folklor motiflerinin Orta Çağ Batı Avrupa'sında toplumsal-tarihsel olgulardaki yerini göstereceğim.

Anahtar Kelimeler: Binyılcılık, Eskatoloji, Ütopya, Heretik, Komünalizm

Gönderim Tarihi/Submitted	: 28.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted	: 26.05.2025
Sorumlu Yazar/Corresponding Author	: Orçun GÜZER
E-posta / E-mail	: orcun.guzer@gmail.com
Doi	: 10.47124/viraverita.1648769
Atıf / To Cite:	: Güzer, O. (2025). Ütopya, Kıyamet, Devrim: Orta Çağ'da Binyılcılık Kılavuzluğunda Gelişen Başkaldırılar, Ayaklanmalar ve Komünal Deneyimler <i>ViraVerita E-Dergi</i> , sayı: 21, 106-130. 10.47124/viraverita.1648769

¹ Bağımsız Araştırmacı. İstanbul/TÜRKİYE. (ORCID: 0009-0008-9636-2837).

Abstract

My aim in this study is to interpret millennialism, a heretical movement that developed in medieval Christianity and was described as “mystical anarchism” by Norman Cohn, as one of the first examples of utopian and apocalyptic imagination in Western Europe. The demand for social justice expressed within the scope of millennialism and the rebellions it caused, while rising on spiritual foundations, express a material demand. Envisioning a prosperous country where property and poverty will be eliminated on earth before the Day of Judgment and Heaven is a radical rebellion motif that threatens both the wealth of the Catholic Church and centrist approach of Lutheranism that does not want to be at odds with the ruling classes. In addition, the belief that the distinction between God and man can be completely eliminated and that the individual can pass into a new existence that is beyond human and beyond morality, in religious formations like the Brethren of the Free Spirit, brings to mind contemporary thinkers like Nietzsche. In this article, I will try to understand historical examples of millennialism, by listing the cases from both individualist mystical anarchist formations and communal experiences; I will argue that these collective experiences were a resistance against the early stages of capitalism and I will show the place of eschatological folklore motifs of millennialism in socio-historical phenomena in medieval Western Europe, as utopian/dystopian narratives in the common memory of the people.

Keywords: Millennialism, Eschatology, Utopia, Heretic, Communalism.

Ütopya, Kıyamet, Devrim: Orta Çağ'da Binyılcılık Kılavuzluğunda Gelişen Başkaldırı, Ayaklanmalar ve Komünal Deneyimler

Kökenler ve Köksüzler

Rudolf Bultmann'a (2006) göre eskatoloji, bilinen dünyanın kendileriyle sona ulaştığı olayların, bir başka deyişle, bu dünyanın sonunun ve onun yıkılışının öğretisidir. Eskatoloji anlayışı, beraberinde bir tarihsel kavrayışı getirir; bu, insanlık tarihinin ilerleyişinin yönüne, belirlenmiş bir sona doğru gidişe dair fikirler ve öngörüler toplamıdır. Yunan düşüncesinde, özellikle de Stoacılık'ta insan kendi gerçek ve değişmez doğasını keşfetmeye çalıştığı için, prensipte gelecekte bir yenilik beklenmez; benzer şekilde, insan geçmişi tarafından nitelenmez ve geçmişini mevcut duruma taşımaz (Bultmann, 2006, s. 92-93). Eski Ahit'te, *Danya'lın Kitabı*'nda belirtildiği şekilde dünyayı mevcut çağ ve gelecek çağ olarak ikiye ayıran Yahudi apokaliptik düşüncesi bulunur; Bultmann (2006) bu pasajların, dünyanın sonunu müteakip bir kurtuluş fikri içermek anlamında gerçek bir eskatoloji içermediği iddiasındadır; Yahudi apokaliptik imgelemi tarihin hedeflenmiş bir sona doğru ilerlemesini değil, tarihin ortasındaki bir kırılmayı tasarlar. Havarî Pavlus'un ve Yeni Ahit'teki *Vahiy Kitabı*'nın yazarı Yuhanna'nın eskatolojisiyle şekillenen Hristiyanlık ise, başlangıcından beri tarihsel bir dindir: Yaşanan an, bir "arada olma haline" karşılık gelir – Pavlus'a göre yaşanan an, İsa'nın çarmıhtan sonra dirilmesi ile dünyanın sonundan önce beklenen İkinci Geliş'i arasında, Yuhanna'ya göre ise, İsa'nın çarmıha gerilmesi ile bireyin sınırlı yaşamının son bulması arasındadır. Bir başka deyişle, Hristiyan varoluşu "artık değil" ile "henüz değil" arasında bulunur. (Bultmann, 2006, s.50) Karl Löwith (2012), Yahudi mesianizmi için beklenen olayın gelecekte olduğunu, tarihin şimdi ve gelecek olarak ikiye ayrıldığını, Hristiyanlık için ise, İsa Mesih'in husule gelişinin mükemmel şimdiye karşılık geldiğini, bu milat noktasına göre zamanın hem geriye hem de ileri doğru hesap edildiğini belirtir. Milattan sonraki yıllar, bitme anına doğru, İsa Mesih'in İkinci Geliş'i'ne doğru artarken, İncil'deki tarihin şeması vaatten gerçekleşmeye doğru ilerleyen bir kurtuluş tarihi olarak tasvir edilir. Bu bakış açısı, geçmiş bir "hazırlık", geleceği ise "tamamlanma" olarak tasarlar. Erken dönem Hristiyan cemaati eskatolojik bir topluluktu; dünyanın sonunu ve Mesih'in geri dönüşünü beklerken, imanının yeni bir din biçimi olarak tarihsel bir olgu haline geldiğini, bir başka deyişle, tarihin devam etmekte olduğunu kabul etmeyi başaramadı. Bu noktada Bultmann (2006) şunu sorar: Gelişmekte olan kilise, İkinci Geliş'in gerçekleşmemesinin hayal kırıklığıyla nasıl başa çıktı? Bu yazıda, Katolik Kilisesi'nin baş etme yöntemlerinden çok, inananların beklentilerine, "artık değil"

nostaljisi ile “henüz değil” umudunda gizlenen ütopyacı ve kıyametçi tahayyülü ele alarak, bunun toplumsal adalet taleplerine nasıl yansıdığını anlamaya çalışacağız.

Erken dönem Hristiyanlık’a hâkim olan ruh, Mesih’in gelişinden hemen önceki zamanlara işaret eden Ahir Zamanlarda (End Times) yaşıyor olma beklentisini içerir. İsa’nın dönüşü gecikince ve Tanrı’nın adalet dağıtacağı Hüküm Günü’nün yolunu açan kıyamet gelmeyince, bu kolektif hayal kırıklığıyla toplumsal olarak baş etmek gerekti. Binyılcılık inancının ve akımının bu şartlar altında doğduğunu söyleyebiliriz. Norman Cohn’a (2020) göre, Hristiyan Binyılcılığı, Hristiyan eskatolojisinin bir türevidir; İncil’deki *Vahiy Kitabı*’na referansla, İsa’nın İkinci Gelişi ile birlikte dünyada bir Mesih Krallığı (veya Azizler Krallığı) kurulacağına ve İsa’nın bu refah krallığını kıyamet gününe dek bin yıl yöneteceğine olan inancı ifade eder (s. 17). Bin yıl sürecek bu krallığın inananlar için vadettiği “kurtuluş”un niteliği önemlidir: Çok çeşitli tarikatlar ve isyanları yönlendiren bu inancın ortak paydası, her ne kadar Ahir Zamanlar doğaüstü olaylar içerse de, Mesih Krallığı’nın Cennet’te değil bu dünyada gerçekleşeceği ve tüm dünyayı kapsayacak kolektif bir deneyim olacağıdır. Öyleyse, binyılcılığın, salt manevi bir yönelim değil, maddeci tahayyülün de dâhil olduğu bir ütopya arayışı olduğunu söyleyebiliriz: “İster uzak ister yakın zamanda gerçekleşeceğine inanılsın, Azizler Krallığı şüphesiz, en maddiyatçısından en ruhanisine, çok farklı şekillerde hayal edilebilirdi; fakat en iyi eğitilmiş Hristiyanların tahayyülü dahi yeterince maddeciydi” (Cohn, 2020, s. 29).

Başlangıçta resmî öğretiyeye dâhil edilen bu inanç daha sonra sapkınlıkla damgalanıp dışlanır; kilise bir kez kurumsallaştıktan ve yerleşik düzene göre işleyen güçlü ve müreffeh bir kurum halini aldıktan sonra, binyıl inancının sürdürülmesi gereksiz ve hatta tehlikeli görülür. İkinci yüzyıl sonlarında İskenderiye doğumlu önemli bir Hristiyan teolog olan Origenes, binyılcıların özlemle beklediği Krallık’ın zaman ve mekânda değil, inananların ruhlarında gerçekleşeceğini belirtir; keza beşinci yüzyıl başlarında Aziz Augustinus da ünlü eseri *Tanrı Devleti*’nde *Vahiy Kitabı*’nın ruhani bir alegori olarak anlaşılması gerektiğini, söz konusu bin yılın Hristiyanlık’ın doğuşuyla başlayıp kilisenin kuruluşuyla nihayete erdiğini vurgular. Cohn (2020), kurumsallaşan kilisenin, müminlerin umut ve korkularını bu dünyadan ötekine yönlendirmekte genelde başarılı olduğunu, ancak binyılcı tahayyülün, baskı altındakilerin, ezilenlerin, yolunu ve dengesini kaybetmişlerin zihninde yeniden ortaya çıkmasını engelleyemediğini vurgular (s. 33). Orta Çağ’da eksik olmayan belirsizlik, heyecan, karmaşa ve zulüm dönemlerinde ezilenler, *Vahiy Kitabı*’na ve binyılcı apokaliptik kehanetlere tutunmaya devam eder.

Bunun yanı sıra etkili olan bir başka kaynak da *Sibylla Kehanet Kitapları*’dır. Helenistik Yahudiliğin apokaliptiğine dâhil olan ve kadın kâhinlerin adından yazılmış bu kitaplar, paganları Yahudiliğe döndürmekte epey etkili olduktan sonra, Hristiyanlar da kendi Sibylla Kehanetlerini üretmeye başladılar (Cohn, 2020, s. 33-34). Bu kehanetler, İsa’nın İkinci Gelişi’nden önce ortaya çıkacak ve günahkârları yenilgiye uğratıp adalet dağıtacak bir Ahir Zaman İmparatoru’ndan bahseder.

Albunea veya *Tiburtina* adıyla da bilinen *Tibur Sybillası*'nın içeriğine dair bir miktar bilginin, henüz matbaa icat edilmemişken ve Latince versiyonları ancak ruhban sınıfı okuyabiliyorken bile halkın en düşük sınıfları arasında ağızdan ağza aktarılıyor olması, matbaa icat edildikten sonra da çevirisi ilk basılan kitaplardan biri olması, hem kıyamet alametlerine, hem kurtuluşa (yani, ütöpik tasarıma) dair ilginin Orta Çağ Avrupa halkının, özellikle de alt sınıfların kolektif bilincinde diri kaldığını gösterir.

Orta Çağ Avrupalıları için Ahir Zaman dramı uzak bir gelecek hakkındaki fantezi değil, her an gerçekleşebilecek bir kehanetti: Her toplumsal krizde bir *rex iustus* (Tanrı'nın emirlerine uyan, İsa'nın öncülü adil kral) ile *rex iniquus*'un (hakkaniyetsiz kral, çoğu zaman Deccal) mücadelesinin müjdesini görmek, alametlerin yolunu gözleyen Orta Çağ Hristiyanları için zor değildi. Eğer *rex iustus* olduğu varsayılan kral, kehanet gerçekleşmeden ölürse veya yenilirse, bir sonrakinin "habercisi" olarak düşünülüyor ve böylece umudun devamlılığı sağlanıyordu. Ahiretle ilgili bir tasarımın parçası olsa da yaşayan ve diriltilmiş müminlerin refaha ereceği bir kıyamet-öncesi döneme işaret ettiği için, bu umutlar özünde dünyevi ve maddiydi. Böylece, Ahir Zaman fantezileri, Orta Çağ'ın siyasi mücadelelerini sürekli etkiledi ve belirli toplumsal durumlarda dinamik bir toplumsal mit işlevi gördü. Cohn'un (2020) "toplumsal mit" kavramına dönüştürücü bir vurguyla yaklaşmasına dikkat etmek gerek; bir adım daha ileri gidip bunun, söylence ile ütopya arasında, tarihsel sürekliliği olan bir diyalog kurulması anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Uygun tarihsel koşullarda, bu türden bir diyalogun verimi, kıyametçi tahayyülden devrimci tahayyüle geçiştir.

Kıyametçilikle birlikte devrimci tahayyülün aktifleşmesi için, korkmuş, ezilen, açlıkla boğuşan halk arasındaki bir yol göstericinin Ahir Zaman dramında sahneye çıkması gerekir. Cohn (2020), kilise tarafından yetkilendirilmemiş gezgin keşişlerin, "mucize yaratan münzevi" rolünde kitlelere ilham veren konumundan bahseder (s. 70-71). Farklı zamanlarda ortaya çıkan ve *propheta* olarak adlandırılan bu gayri resmî gezgin vaizlerin birkaç ortak paydası vardır: İnsanları gösterişten ve zenginlikten uzak, havarilere özgü yaşam ve öğretilere (apostolik yaşama biçimine) davet eder; kilisenin yozlaştığını açıkça ilan eder ve rahiplerin otoritesini hiçe sayar; mucizeler yaratan bir aziz, Mesih ve hatta İsa'nın yeniden-bedenleşmesi olduğunu iddia eder; etkileyici bir belagatle kitleleri peşinden sürükleyerek onları isyana teşvik eder. Kendisinin kutsal veya yarı-uhrevî bir varlık olduğunu iddia eden bu münzevi vaizler, özellikle toplumun en alt tabakalarına hitap eder; takipçilerini de yoksul emekçiler, köylüler ve ayak takımı olarak nitelenen dışlanmış halk kitleleri arasından edinir. Gezgin vaizlerin böylesine etkili olmasında halkın, kendine hitap eden bir dinî lider bulamamasının rolü vardır: Mahalle papazları ve piskoposlar fazla dünyevi işlerle meşgulken, manastırlardaki keşişler ve rahibeler fazlasıyla dünyadan kopuktu; ayrıca tarikatlarda mütevazı ilk Hristiyanlık idealini yeniden kurmaya yönelik çabalar, bu tarikatların zenginlik veya siyasal güç mücadelesi batağına saplanmasıyla sonuçsuz kalmıştı. Bu

durumda halkın kolektif bilincinde oluşan manevi boşluğu, yetkisiz ve her tür kurumsal bağdan muaf gezgin vaizler dolduruyor, kurumsal kiliseyi yermek, halk nazarında kutsallık belirtisi sayılıyordu.

Sibylla Kehanetleri ve Yuhanna İncili'ndeki *Vahiy Kitabı*'na ek olarak, binyılcılığın apokaliptik vizyonunu belirleyen üçüncü kaynak, Fioreli Joachim (1135-1202) adlı İtalyan bir keşiş ve ilahiyatçının kehanetleridir. Joachim'ın geliştirdiği bu tarihsel sistem, *Kitâb-ı Mukaddes*'in içindeki gizli anlamı çıkarmaya yönelik alegorik yoruma dayanır; kutsal metinlerle çağın olayları arasında karşılıklı bağlantı kurar. Buna göre, insanlık tarihi teslis inancına referansla üç döneme ayrılacaktır: Korku ve kulluk içinde geçmiş olan Baba veya Kanun Çağı; iman ve itaat içinde geçmekte olan Oğul veya İncil Çağı; neşe ve özgürlük içinde geçeceği vad edilen Kutsal Ruh Çağı (Cohn, 2020, s. 123-124). Üçüncü dönemde tüm zamanın sebt (dinlenme) halinde, Tanrı bilgisini tefekkür ederek geçeceğini, tüm dünyanın manastır haline geleceğini ve her bir insanın da vect halindeki keşişlere dönüşerek yaşayacağını iddia eder. Joachim'ın metodolojik yeniliği *Kitâb-ı Mukaddes*'te gizli anlam aramak değildir, çünkü bu zaten birçok keşiş tarafından yıllardır yapılmaktadır; onun yönteminin getirdiği yenilik, bu gizli anlamı tarihin gelişimine yerleştirerek, tarihsel örüntüleri tahmin etmede kullanmasıdır. Bu yöntemle geliştirdiği üç dönemli eskatolojinin ise, Joachim'ın niyetinin çok ötesinde, devrimci sonuçları olacaktır; çünkü lütuf çağı olacak dediği üçüncü dönem, geleneksel Katolik fikriyatında yeri olmayan, ütöpik bir dünyevi zamana işaret eder. Buna göre İsa'dan sonraki zamanın tamlığı, kilisede inşa edilen ölümsüz bir temel olarak değil, gelecekte vuku bulacak bir şey olarak tasarlanır; daha da önemlisi, bu tamamlanma tarihi zamanın ötesinde, dünyanın sonunda değil, dünyadayken yaşanacak son bir tarihi çağda vuku bulur (Löwith, 2012, s. 229). Joachim, Papalık ve rahipler hiyerarşisini ikinci çağa ait görmekle ve eninde sonunda bu çağın da aşılabacağı kehanetiyle, Katolik öğretisine radikal bir revizyon getirdiğinin belki de farkında değildi. Onun öngördüğü üçüncü çağın radikal özünü Karl Löwith (2012) şöyle isabetli bir şekilde özetler:

Kurtuluş tarihi bütünlüğüne ulaştığında, mevcut kilisenin, İsa üzerine kurulsa da Ruhun sonraki kilisesine teslim olması gerekecektir. Nihai geçiş, Tanrı bilgisini direkt bir görüş ve tefekkürle elde eden ruhsal düzen gerçekleştiğinde, eskimiş bir hale dönüşen arı gücün, vaizliğin ve dinî törenlerin tasfiyesini gerektirir (s. 229).

Henüz dünyadayken kurtuluşun mümkün olması, sadece imanlıları kapsasa bile, o zamana kadarki Hristiyan teolojisiyle, örneğin Augustinus'un düşüncesiyle uyumsuzdur; Augustinus'a göre dinî mükemmellik İsa'dan sonraki tarihin tümünde mümkünken, Joachim'e göre belirli koşullar sağlandığında belli bir dönemde bu mükemmelliğe erişilebilir. Joachim'ın öğretisinin sonucu olan, dönemler silsilesiyle ilerleyen tarihin vadettiği gelecekteki bütünlük çağına dair umut, her şeyden önce, ahir zamanları seküler dertlerle "erteleyen" kilisenin dünyasallaşmasına bir karşı duruş olarak ruhsal dünyanın vurgulanmasıydı; ancak bu umut, Joachim'ın niyetinin de ötesinde, yeni tarihsel gerçekleştirmelere dair talebi de cesaretlendirdi (Löwith, 2012, s. 237). Joachim'ın kehanetlerinin, ruhun

henüz dünyadayken kurtulduğu ve Tanrı ile aracasız iletişim kurduğu bir kıyamet-öncesi son çağı hayal ederek, tüm kurtuluşu kıyamet sonrasına yükleyen ve gün geçtikçe dünyevi iktidara gömülen kurumsal kilise öğretisine bir alternatif oluşturduğunu; bu alternatife de Joachim'ın ummadığı bir vaat olarak, hem maddi hem manevi açlık çeken halk kitlelerinin devrimci-kıyametçi tahayyülünü şekillendirdiğini görüyoruz. Joachim, binyılcı inancın merkezindeki Azizler Krallığı'nı tanımlayan öngörüsünü "dünyaya itaatsizliğin yeni bir tür yorumu" olarak tanımlıyordu (Löwith, 2012, s. 226). Onun vurgusu, her ne kadar sadece maneviyata yönelik olsa da dünya içinde maddi olandan uzaklaşmayı öğütlediği ölçüde, zenginlik ve gösterişli yaşama düşman olan yeni akımlara yol gösterici oldu. Bu akımlar, Joachim'e mal ettikleri yeni kehanetler üretmekten de çekinmediler.

Cohn'un (2020) verdiği sayısız örnekte, kitlelerin adalet arayışında sürekli bir folklor yaratımı olduğunu, dinî halk anlatılarının tarihsel gelişmelere adapte edildiğini görüyoruz. Popüler tahayyülün ürettiği dinamik toplumsal mit, "bir gün dönecek olan uyuyan kahraman" ve onun düşmanı çevresinde şekillenir; halk kitlelerinin arzu dinamikleri sadece ruhun kurtuluşunu değil, yoksulluktan kurtulmayı da içerir. Bunu köksüz kalmışların köken arayışı olarak da okuyabiliriz; geleceğe açılan yolda cesurca ilerlemek için geçmişten gelen bir tarihsel dayanağa ihtiyaç duyulur. Yoksullar için, peşine takıldıkları dinî önderin bir şarlatan olması çok da önemli değildir, çünkü kitlelerin inanmaya ihtiyacı vardır; öyle ki, sözde mesihin sahtekârlığı ifşa edildikten sonra bile hakkındaki dolaylı mitoloji üretimi devam eder. Bu durumda, binyılcılık ve onunla ilişkili Orta Çağ toplumsal hareketleri için, söylem üretiminin eylem için vazgeçilmez bir koşul olduğunu belirtmek yanlış olmaz: Başkalarından duyulan veya kadim metinlerden okunan, aktarılırken dönüşüme uğrayan efsaneler, inanç bileşenini yönlendirir ve bu inanç bileşeni, ekonomik koşulların dönüşümüne direnmek veya dönüşümü yönlendirmek için eylemlilikte belirleyici rol oynar. Kitapta ayrıntılarıyla aktarılan tüm tarihsel gelişmeler, kitlesel histeriye dönüştüğü zamanlarda bile, belli bir politik teoloji perspektifiyle değerlendirilmeye açıktır.

Bu politik teoloji perspektifinin hangi tarihsel-ekonomik-toplumsal koşullarda işler hale geçtiğini kavramak önemlidir. Cohn (2020), nüfusun seyrek ve emek talebinin yüksek olduğu koşullarda, arada sırada çıkan isyanlara rağmen, çiftçiler ile soylular arasında az-çok bir denge durumu olduğundan söz eder (s. 64). Yoksulluk varsa bile, bu aynı toplumsal kademedede herkes için geçerli olan, yeni istekler uyanmasına sebep olabilecek hiçbir gelişmenin yaşanmadığı, dar ufuklu ama güvenceli malikâne sisteminde bir şekilde tüm tebaayı eşitleyen bir yoksulluktu. Derebeylerinin aşırı acımasız olmadığı durumlarda, yoksulluğu dengeleyen ve köylüleri koruyan bir "babacan nitelikli bağ" mevcuttu; fakat zamanla, gelişen ticaretin getirdiği maddi koşullara ayak uydurmak için derebeylerinin, serflerin özgürlüklerini satın almasına izin verip sonra da toprağı onlara kiralamaktan başka bir çaresi kalmadı; serflik ortadan kalktıkça, toprak sahiplerinin çiftçilere yaklaşımın belirleyen tek kriter maddi çıkar olmaya başladı; "babacıl bağlar" çözüldü. On birinci yüzyıl ile on üçüncü yüzyıl arasında ticaretin

gelişmesi ve ilk sanayi girişimleri, Viking istilasının ihracat yollarına olanak vermesi, Avrupa'nın belli bölgelerinde nüfus artışına yol açtı. Bu şehirlerde başarı kazananlar kadar hüsrana uğrayanlar ve yeni zengin sınıfına hasetle bakanlar da vardı; yoksulların da en altındaki bu kesim (*pauperes*), yağmacılığa olduğu kadar, bir kâhin-mesihin (*propheta*) vaazlarıyla ayaklanmaya da hazır durumdaydı. Kapitalizmin yükselişiyle geleneksel bağların çözüldüğünü, bunun da yoksul kitleleri, daha önce bahsettiğim gibi, kökensel mit arayışına yönelttiğini, özellikle de tehdit edici belirsizlikle mücadele etmelerine yarayacak şekilde *geçmişî geleceğe bağlayan* dinî bir hikâyeye kendi toplumsal varlıklarını savunduklarını söyleyebiliriz. Yüzyıllar ilerledikçe, bu mitolojinin ilham ettiği binyılcılık akımını takip eden heretik ayaklanmaların daha güçlü ve örgütlü bir hal aldığını ve Avrupa'nın ilk komünalist deneyimlerine aracılık ettiğini görüyoruz. Şimdi bu isyan ve örgütlenme pratiklerinin tarihi örneklerini, onların, hem ütopyacı hem kıyametçi karakteristiklerini baz alarak gözden geçirelim.

Müşterekler ve Mülksüzler

Orta Çağ boyunca binyılcılığın katettiği mesafe, yağmacı ve yol kesen düzensiz eşkiya gruplarından, birlikte yaşayan ve paylaşan cemaatlere doğru evrilir. Bu cemaatlerden en önemlisi, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda en etkin heretik grup olan, on beşinci yüzyıl ortasından itibaren cadılık davalarıyla ilişkilendirilen Özgür Ruh Kardeşliği'dir (Brethren of the Free Spirit). Özünde, bireysel kurtuluşla ilgilenen gnostikler olmalarına rağmen, Özgür Ruh üstatlarının *gnosis*'e yani ruhani bilgiye ulaştıktan sonra geçirdikleri ahlaki dönüşümün reçetesi, toplumsal sahnede bir tür mistik bireyci anarşizmin ilanıdır. Ermişlerin kayıtsız ve koşulsuz bir özgürlük içinde yaşayacaklarını, her tür yasak ve kısıtlamanın kalkacağını, dahası, zaten günah işleme kapasiteleri olmadığını vaaz ederler. 1200 yılına gelindiğinde heretik ilan edilen Özgür Ruh Kardeşliği, birbiriyle alakasız birden fazla grup için Engizisyon'un kullandığı ortak bir ad gibi dursa da, aralarında öğretisel bir bağlantı vardır. Temel metinlerden biri, 1310'da kazıkta yakılan Marguerite Porete'in "*Basit Ruhların Aynası*" (*Le Miroir des âmes simples anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*) adlı kitabıdır (Cohn, 2020, s. 166-167). *Unio mystica* (mistik birleşme) halinde, Porete'e göre, çileci feragat ve esrimeyle katedilen ruhun beş aşaması sonrasındaki altıncı aşamada, ruh Tanrı'nın içinde kaybolur; artık ruh kendinden bir şey göremez, ki bu Tanrı'dır ve Tanrı da kendi ilahi büyüklüğünü ruhta görür. Ruhun Tanrı ile tam ve kalıcı özdeşleşmesi, Katolik mistik tahayyülünün çok ötesindedir; ayrıca yedinci aşamada, ruh henüz dünyadayken haşmet ve kutsanmışlık ile birleşir ki geleneksel teoloji bu aşamayı Cennet'e saklamaktadır. Görüleceği üzere, etkisi yüz yıldan fazla sürecek Özgür Ruh Kardeşliği ilhamlı düşünüş şeklinin temelinde "oto-teizm" bulunur; yani, mistik deneyim yaşayan mükemmelleşmiş ruhun artık Tanrı'dan ayırt edilemeyeceği ve Tanrı ile kalıcı özdeşliği inancı. Bu inancın temelleri, Yeni-Platonculuk esinli panteizme paralel şekilde, "her şey Bir'dir çünkü varolan her şey Tanrı'dır"

önermesinin sonucu olarak, ruhun zaten ezelden beri hep Tanrı'da var olduğu fikridir; fakat panteist spekülasyon, Kutsal Ruh Çağı'nda her insanın ilahi olacağı şeklindeki kehanetleri açıklamaz.

Unio mystica'nın Özgür Ruh heretikleri açısından bir başka anlamı, Âdem'in Cennet'ten kovulmadan önce sahip olduğu ilkel masumiyet haliyle bütünleşmektir. Bu inanışa göre, mistik basamakların tümünü tamamlayan üstat ilk Günah'ın sonuçlarından kurtulur ve günahsız olur. Bu kadarla da kalmaz, günah işleyemez hale gelir, çünkü kendi iradesi artık Tanrı'nın iradesi olarak işlemektedir ve Tanrı'nın istediği dışında bir şey istemesi mümkün olmadığından, günaha girmesi de mümkün değildir. Böylece Özgür Ruh üstatları, çileci pratikler ve mistik birleşme sonrasındaki yaşamlarına sadece keyif ve arzunun yönlendirmesinde devam ederler; ruhun sonsuz özgürlüğünü ve tüm pişmanlıklardan arınarak istediğini elde etmesini, mükemmelleşmenin bir sonraki adımı olarak görürler. İnsanlığın sınırlarının ötesine geçen ruhun, tam bir kayıtsızlık içine girmesi, diğer insanlar bir yana, Tanrı'nın kendisiyle bile ilgisini kesmesi beklenir. İyi ve kötü ayrımıyla uğraşmak, tanrısallığa kavuşmuş ruhun kendi iradesini hükümsüz kılması ve özgürlüğünü kaybetmesi olarak görülüyordu. Bu yüzden Özgür Ruh Kardeşliği'nin, onu diğer Orta Çağ tarikatlarından ayıran en önemli özelliği, topyekûn ahlakdışıcılıktır (antinomiyанизm). Üstatlar, seçilmiş elit bir zümre olduklarını, eylemlerinin zaman içinde değil ebediyette geçerli olduğunu, yaptıkları her şeyi Tanrı'nın yaptığını iddia ediyorlardı. "İyinin ve kötünün ötesine" geçme arzusu, insanı aşacak bir Üst İnsan kavrayışı, yüzyıllar sonra Nietzsche tarafından dile getirilecek bazı fikirleri çağırıştırır, ama dini vurgu onun da ötesindedir; çünkü Hristiyanlığın ahlaki ölçütleri sadece terk edilmez, ayrıca tüm etik formül ters yüz edilir: "Vicdanı olan kişi Şeytan'ın ta kendisidir, cehennemdir, araftır; kendisine işkence eder" (Cohn, 2020, s. 197).

Bu denli bireyci eğilimli ve öznel deneyime dayanan bir hareketin, gizli de olsa yaygın bir toplumsallığa varması ilginç bir vakadır. Kasabalarda zengin ile yoksul arasındaki fark derebeylerin topraklarındakinden çok daha fazla olunca, Batı Avrupa'da ticaretle ortaya çıkan bu yeni zenginlikte İblis'in baştan çıkarıcı özelliğini görüp, buna tepki olarak kendini mülkiyet, güç ve ayrıcalıklardan feragat etmek zorunda hissedenler ortaya çıktı. Üstelik, feragat etme tutkusu herhangi bir sınıfla kısıtlı değildi; Peter Waldo veya Aziz Francis gibi tüccar sınıftan gelenler, dokumacılar, zanaatkârlar veya zaten zor geçinirken tamamen mülkünden vazgeçip sokaktaki garibanlara katılıp dilenmeye başlayanlara rastlanıyordu. İsa'nın havarilerini taklit ettiklerine inanan (ve bu yüzden kilisenin lanetlediği) gönüllü yoksullar içinde, 1230 civarında ortaya çıkan Willem Cornelis adlı biri, Özgür Ruh Kardeşliği'ne özgü ahlakdışıcılık ile yoksulluk kültürünü birleştirdi. Antwerp halkı üstündeki etkisi o denli güçlüydü ki, çoğu kişi zenginden alıp yoksula vermenin tek kurtuluş olduğuna, ihtiyaçtan fazlasını biriktirmenin, hatta zengin bir adamı yemeğe davet etmenin bile ölümcül bir günah olduğuna inanıyordu. Bu arada sokaklardaki yoksullar arasında da şehvet düşkünlüğünün kendilerine hiçbir zarar

vermeyeceği, çünkü yoksulların her zaman “Tanrı’ya emanet” konumda yaşadığı inancı yaygındı (Cohn, 2020, s. 176).

Belki de Comelis’in bu özgün sentezinin (gönüllü yoksulluk + ahlakdışıcılık) etkisiyle, on üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren Özgür Ruh heresisi, Beghardlar olarak bilinen gezgin dilenciler tarafından yayılmaya başlandı. Kendilerini kutsal dilenciler olarak gören, gruplar halinde dolaşan, kilise törenini bölen, keşişleri küçümseyen, belagati güçlü, sokaklarda “Tanrı aşkına, ekmek!” diye haykıran bu adamlar çete oluşturmaktan uzak da olsa, üst sınıfları ve onların ruhban takımını rahatsız etmedikleri söylenemez (Cohn, 2020, s. 177). Bir sınıf iyice zenginleşirken, salt yoksulluğu seçen, mülkiyeti tamamen reddeden ve sokakları mesken tutan böyle adamların ortaya çıkması ilginç bir olgudur; ekonomik-tarihsel gidişatın etkisiyle ortaya çıkan ama o akışa kapılmaya direnen bu grupların konumu sadece muhafazakârlıkla açıklanamaz; kanımca bunu kapitalizmin temel atmasına erken tarihli bir karşı çıkış olarak da değerlendirmek gerekir. Beghardlara paralel olarak, dünyevi bir yaşam sürerken kendini dine adanmış veya resmî kilise manastırı dışındaki komünlere kendini kapatıp hayır işi ve hasta bakımıyla uğraşan mistik kadınlar hareketi, yani Beguineler ortaya çıktı. Beguine hareketi üyelerinin çoğunluğu (Beghard hareketinin tersine) yerleşik yaşam sürüyor, kendilerini manastır dışı Gönüllü Yoksulluk Evi denen komünlere kapatıyor ve özel dinî kıyafetler giriyorlardı. Mutlak heretik bir niyet taşımasalar da, *Kitâb-ı Mukaddes*’i kendi başlarına yorumlamaları, Fransızca’ya çevirip çoğaltmaları, resmî dinî doktrinle yetişmiş teologların tepkisini çekiyordu. Beguineler, Tanrı’ya daha iyi hizmet edebilmek için mutlak özgürlük içinde olmaları gerektiğine inandıkları için, erkeklerin dünyevi otoritesini reddediyorlardı (Cohn, 2020, s. 179). Yani bir bakıma, ilahi aşkı dünyevi aşka tercih eden bu kadınların, Tanrı’ya hür iradeyle boyun eğebilmek için erkeklerin toplumsal ve dinî otoritesini yok saydıkları söylenebilir.

Özgür Ruh Kardeşliği’nin etkisi, yüzyılları katedip önce savaşların eşliğindeki Bohemya’ya, sonra da Alman Köylüler Savaşı’na ulaştığında, binyılcılığın gerektirdiği şekilde kıyametçilikten devrimciliğe evrilen yolu açmada bir katkı sağladı. Neydi bu katkı? Mülkün sadece Tanrı’ya ait olması fikrinden yola çıkarak, mülksüzlüğe varmak. Bu öğretiyeye göre, Tanrı ile bir olma haline varan bir Özgür Ruh üstadı, özlem duyduğu her şeyi alabilir, çünkü Tanrı’nın bugüne kadar yarattığı her şey onun malıdır; doğadaki her bir canlının çevresindeki kaynakları kullanması gibi, “Tanrı olan insan” da yaratılmış olan her şeyi kullanma hakkına sahiptir. Bir Özgür Ruh üstadının sahiplenmeye karşı çıkmasının, canının çektiği her şeyi bedelsiz elde edebileceğine dair inancının, hırsızlığın meşrulaştırılmasının ötesinde bir anlamı vardır; o da, özel mülkiyetin yok sayılması, bir değer olarak kabul edilmemesi ve feshedilmesidir. Böylece, mülksüzlük prensibi müştereklere giden yolu açtı: Özgür Ruh Kardeşliği’nin mistik anarşizmindeki seçkincilik, yüzyıllar içinde yön değiştirerek, on dokuzuncu yüzyılda anarko-komünizm

olarak adlandırılacak ütopya ideolojisinin erken bir örneğinin temelini oluşturacak politik teolojiye doğru evirildi.

Aslında bunun alt yapısı zaten hazırды: Tüm insanların doğa içinde her şeyi ortaklaşa kullandığı, sahiplenmenin olmadığı uzak geçmişte kalmış bir altın çağ mitolojisine inanç Yunanlılar çağında başlayıp, Orta Çağ Hristiyanlığı'na değin ulaşmıştı. Vergilius, Ovidius ve Samsatlı Lukianos'un, Satürn'ün çağına ve Satürnalıa bayramına övgüleri ve Stoacıların herkese eşit ışık dağıtan güneş metaforuyla desteklenen Doğa-Tanrı kavramı; Hristiyanlık sonrasında, Âdem ile Havva'nın hür ve esenlik içinde yaşadığı Cennet Bahçesi övgüsüne dönüştü. Cohn (2020), tüm bu nostaljik simbiyoz-yaşam mitlerini "eşitlikçi doğal durum" olarak adlandırır (s. 207). İlk Kilise Babaları eşitsizlik, kölelik, baskıcı yönetim ve hatta özel mülkiyetin Tanrı'nın asli niyetinde yeri olmadığı ve Cennet'ten Kovulma sonucunda ortaya çıktığı konusunda hemfikirdi; yani bunlar ilahi değil insani yapıntılardı. Diğer yandan, ilk günah sonrası insan doğası bozulduğu için, bu kurumların ve yapıntıların bu dünyada muhafaza edilmesi gerektiğine inanıyorlardı. Eşitlikçi doğal duruma övgü o zamanlarda heretik bir eğilimi temsil etmiyor, Kilise Babalarının çoğu Stoacıları yankılamaktan çekinmiyordu.

Eşitlikçi doğal durum, kargaşa zamanında ve yoksulluğun çoğaldığı dönemde, halkın kolektif bilincinde eskatolojik fantezilerle birleşti ve devrimci bir doktrin haline geldi. Yani zaman içinde, dinsel muhalefet geliştiren yoksullar, mülkiyetin olmadığı, statü ve zenginlik ayrımı gözetmeyen bu sınıfsız "ilk toplum" efsanesinin, uzak geçmişte kaybolduğunu düşünmeyi bırakıp, yakın gelecekte yazılı olduğunu hayal etmeye başladı. Nostaljiyle anılan kolektif bellek yeniden umuda ve arzuya enerji sağlarken, mitin dinamiği ütopyayı besler. Orta Çağ boyunca bu akışın en etkili örneklerinden birini, radikal sosyal adalet savunucusu bir papaz olan John Ball önderliğindeki 1381 İngiliz Köylü İsyanı'nda görürüz. John Ball'a atfedilen vaazların ne kadarının gerçekten ona ait olduğu bilinemese de, bu vaazların, ajitatif bildiriler olarak elden ele dolaştığı bilinir ki bu da aktif mit üretiminin bir parçası olarak görülebilir. Ball'un temel savına göre, Tanrı'nın eşit yarattığı insanlardan kötü olan bazıları, Tanrı iradesine karşı çıkarak serfliği getirmişlerdi; tek bir baba ve tek bir anneden, Âdem ile Havva'dan geldiysek, efendiler emekçilerden daha efendi veya üstün bir soydan olduklarını söyleyemezlerdi; onların keyfini sürdürdükleri tüm mülkiyeti inşa eden, zor şartlarda yaşayan köylülerin emeğiydi. Ball, Blackheath'teki isyancı orduya seslenirken, artık bir halk deyişi haline gelmiş ünlü sözlerini zikreder: "Adem bellerken toprağı / Ve Havva eğirirken yünü / Kimdi o zamanlarda soylu?" (Randles, 2018, s. 71) Bu retorik soruya, eşitlikçi doğal durum mitini takip ederek yanıt verirsek: Âdem ile Havva idi; yani soylu olan ile emek harcayan bir ve aynıydı; ya da bir başka deyişle, soylu/tebaa ayrımı yoktu. İlk toplumun kuruluşu eşitliğe ve emeğe dayanıyorsa, şimdiki toplumdaki sınıf ayrımı ancak bir sahtelik, temelsiz bir dayatma olmalıdır. John Ball'un bakışı, Âdem ve Havva'nın dünyadaki yaşamını kavramaya yöneliktir; Cennet'ten kovulmuşsa da ilk insan çiftinin dünyadaki yaşamında bir başka ideal durum veya en azından yeni bir

ideal durumu kurma/koruma çabası vardır; eşitlikçi doğal durum, kaybedilmiş Cennet'in dünyada inşasıdır ve Tanrı'nın inayetinin/planının bir parçası olarak vuku bulur.

İngiliz Köylü İsyanı'ndan birkaç yıl önce 1374'te yayımlanan *Halkın Hâkimiyeti (De Civili Dominio)* adlı eserinde John Wycliff, erdemsizlerin hâkimiyetinin, hukukun ilk ilkelerine ve ilahi niyete ters düşülecek şekilde iktidarın gasp edilmesi olduğunu belirtiyordu. Wycliff sonradan erdemlilere isyanı değil sabretmeyi öğütler, fakat yürüttüğü özgün akıl yürütme, Özgür Ruh Kardeşliği'nin bireyci mistik anarşizmi ile müştereklik ilkesi arasındaki kayıp halkayı tamamlar niteliktedir: "(...) Her adam lütuf halinde olmalıdır; eğer lütuf halindeyse, dünyanın ve içindeki her şeyin efendisidir; dolayısıyla her adam, tüm dünyanın efendisi olmalıdır. Ama adamların çokluğundan dolayı, her şey müşterek olmadığı sürece bu gerçekleşmeyecektir; dolayısıyla her şey müşterek olmalıdır" (Cohn, 2020, s. 223). Bu türden yakınmaların ve sert eleştirilerin devrimci propagandaya çevrilmesi için gerekli olan unsur, Kıyamet Günü'nün belirsiz uzak bir gelecekte değil, şimdiki zamanda gerçekleştiğine inanmak ve halkı inandırmaktır. İşte John Ball, güçlü vaazlarında tam olarak bunu başardı; onun önderliğinde ayaklanan Kent ve Essex köylüleri Londra kapılarına dayandı. Ball'un eşitlikçi doğal durum ilhamı, dört yüz yıl sonraki sanayi devrimine karşı yükselen ütopya-romantik başkaldırı motiflerini (örneğin William Morris'i) derinden etkileyecektir.

Bohemya'da on dördüncü yüzyıl sonlarında bir dizi dinî reformcu ortaya çıktı; bunlardan en önemlisi Jan Hus'tu. Kısa sürede, Hus'un yazılarında temellenen ve "Bohemya Wycliffçiliği" denebilecek bir dinî akım, Polonya, Macaristan, Hırvatistan ve Avusturya'da yayıldı. 1414'te tutuklanıp 1415'te yargılandığında, Jan Hus'un heretik olduğu kararının gerekçesi, radikal bir reformasyon talebiydi: Papalığın kutsal değil insani bir kurum olduğunu; kilisenin önderinin Papa değil İsa olduğunu iddia ediyordu; günahları affedecek olanın para kazanma derdindeki Papalık değil dua edilecek Tanrı olduğu konusunda da ısrarcıydı. 1415'te kazıkta yakılmadan önce, "Hus" kelimesinin Çekçe "kaz" anlamına gönderme yaparak şöyle dediği rivayet edilir: "Zayıf bir kazı öldürebilirsin, ama daha güçlü kuşlar, kartallar ve şahinler, peşimden gelecektir" (Scribner, 1986, s. 41). Jan Hus böyle bir sözü söylemiş olsa da olmasa da 1419-1434 arasındaki Hussit Savaşları ile bu kehanet doğrulandı; Hussitler artık sadece Bohemya'nın değil, tüm Hristiyanlık aleminin meselesi haline gelmişti. Jan Hus'un infazını takip eden Hussit ayaklanmasında başından beri radikal bir kanat bulunuyordu; bu radikallerin büyük çoğunluğu alt toplumsal tabakalara aitti; dokumacılar, terziler, bira üreticileri, demirciler ve birçok zanaatten beden işçisi buna dâhildi. Böylece, Bohemya'daki genel ayaklanma zanaatkârlar arasındaki huzursuzluğu destekledi ve hareketin radikal kanadını loncalar örgütlemeye başladı. Prag, neredeyse tümüyle loncaların yönetimine geçti; bununla birlikte, radikaller sadece zanaatkârlardan oluşmuyordu; vasıfsız işçiler, ödünç hizmetkârlar, dilenciler, fahişeler ve suçluların da dâhil olduğu heterojen bir gruptu. 1418'de 1419'dan itibaren, Hussitlerin radikal kanadı kendini ayırttırdı; zulüm gören papazlar

çeşitli tepebaşlarında ekmek-şarapla iştirak ayinleri düzenlediler; zamanla bu toplantılar, ilk Hristiyan cemaatini taklit eden kalıcı yerleşim yerlerine dönüştü. Bu komünler, tamamen feodal düzenin dışında, ilişkilerini güçten ziyade kardeşçe sevgi temelinde düzenleyen kuruluş aşamasında bir toplumun temellerini oluşturdu. En önemli yerleşim yeri, Markos İncili'ne göre İsa'nın ikinci kez geleceğini müjdelediğine inanılan Tabor Dağı üzerindeydi; bu yüzden Hussitlerin radikal kanadı Taboritler olarak anılmaya başlandı. Cohn (2020), Taboritlerin başlangıçta Waldocu yoksulluk ve barış doktrinine uygun bir yaşam sürdürdüklerini, ancak üstlerindeki baskı arttıkça bunu "mesihçi acı" olarak yorumladıklarını ve dünyanın saflara ayrılması için militanca bir çaba içine girdiklerini belirtir (s. 234-236). Yani, aynı John Ball'un durumunda olduğu gibi, kıyameti çabuklaştırmaya ve gelecek altın çağı yakınlaştırmaya çalıştıkları söylenebilir. İsa'nın dönüşüyle "Mesih'in şöleni" başlayacak, Azizler, Cennet'ten kovulmadan önceki masumiyet hali içinde sonsuza dek sevineceklerdi. Böylece Joachimci kehanetlerin üçüncü ve son çağına geçildiğinde, hiçbir kanuna tabi olmayan, zorbalıktan uzak bir sevgi ve huzur cemaatinde, Eşitlikçi Doğal Durum yeniden yaratılacaktı. Böylesi bir eşitlikçi altın çağ ilhamıyla serpilten Taborit Binyılcılığı, toplumsal örgütlenmesinde hiyerarşiyi ve özel mülkiyeti tamamen ortadan kaldırmayı hedefledi: Hiçbir şekilde insan otoritesi olmayacak, herkes kardeş olup bir arada yaşayacak, kimse diğerine tabi olmayacak, vergiler, harçlar, kiralar ve her tür özel mülkiyet kaldırılacaktı.

Taboritler, hiçbir müminin bir daha adım atmaması için kent ve kasabaları yerle bir etmeyi planlıyorlar, İmparator Sigismund'un destekçilerinin kalesi olan Prag'a özel bir nefret duyuyorlardı. Bu ayrım önemlidir: Taboritlerin kolektif bilincinde, şehirli yeni zenginler ve yükselişte olan tüccar sınıfı, "Deccal'ın müttefiki Zengin Adam" imgesine, ahir zaman işaretlerini tamamlamak açısından daha uygun düşüyordu. Bu yeni sınıfın yükselişi kentlerin yükselişiyle paralelse eğer, kent yaşamını günah ve eşitsizliğin merkezi olarak görmeleri şaşırtıcı değildir. Burada aslında, kapitalizmin ilk adımlarına duydukları nefretin dışavurumunu görürüz; ancak bir kez daha, bu öfke, temelini *geçmişten dolanarak bugüne varmakla* bulur. Prag'ı "Babil" olarak anmaları, eski geleneğe göre Babil'i kutsal şehir Kudüs'ün karşıtı olarak görmelerine dayanır; *Vahiy Kitabı*'nda Babil'in yıkılışıyla ilgili ayetleri Taboritler kendi apokaliptik misyonları kapsamında kişiselleştirir. *Vahiy Kitabı*'nda Babil'in sadece kralların sefahat sürdürdüğü bir kent olarak değil, tüccarları zenginleştiren bir merkez olarak da vurgulandığına dikkat etmek gerek; Babil hem kralların hükümlanlık şehri, hem de *krallar üstünde hükümlanlığını kurmuş* şehirdir. Bu yüzden, eşitsizliğin yaşandığı Orta Çağ Hristiyan kentlerindeki yoksul nüfusun, kayıp kökenleriyle tarihsel bağ kurmalarına yarayan ideal bir mittir.

Taborit devrimi, halkta karşılığını çabucak buldu. Devrimci heyecanın ilk ateşiyle, Taboritler tüm feodal bağların, vergilerin ve hizmetlerin ilgasını duyurdu. Binlerce çiftçi ve zanaatkâr tüm mallarını satarak kazançlarını Taborit papazlarının kontrolünde kurulan ortak sandıklara bağışladı. Taborit üsleri olan kasabalara yerleşen birçok kişi, senin-benim bilmeden, kardeşçe bir sevgiyle bir

arada duran eşitlikçi cemaatler oluşturdular. Yerel feodal lordların yenilmesi sonrası, Tabor kenti yeni altın çağın ana merkezi haline geldi; bu altın çağ, “herkesin her şeyi müşterek olacak” ve “özel mülkiyeti olan ölümcül bir günah işliyor” ilkeleri üstünde kurulacaktı. Ne var ki, Taboritler’in eşitlikçi toplumsal düzen pratiğinin başarısı kısıtlı ve kısa süreli oldu. Cohn’a (2020) göre bunun başlıca nedeni, Taborit devrimcilerinin bütün enerjileriyle özel mülkiyetin elenmesine odaklanması, fakat eldeki kaynakları yenilemeye yönelik üretimle ilgili hiçbir planları olmamasıdır – öyle ki, Cennet’teki Âdem ile Havva gibi, kurdukları ideal toplulukta, tüm çalışma ihtiyacından muaf olduklarına inanıyor gibiydiler (s. 242).

On beşinci yüzyılın sonları ve on altıncı yüzyıl, Almanya’daki devrimci unsurların Bohemya’ya benzer şekilde gelişmesine tanıklık edecekti. Halkı ağır vergiler altında ezilen Wützburg Prens-Piskoposluğu’na uzak olmayan Niklashausen’de, boş zamanlarında davul ve kaval çalarak halkı eğlendiren bir çoban, Hans Böhm, 1476’da bir gece Bakire Meryem ve azizlere dair mistik görümlere sahip olduğunu iddia etti; bölge kilisesinin önünde davulunu yaktı ve köylülere vaaz vermeye başladı; o günden sonra Niklashausen Davulcusu veya “Kutsal Gençlik” adıyla anılmaya başlandı. Vaazları sadece soyut dinî konularla sınırlı değildi; dinleyicilerine vergi ödemeyi tamamen reddetmeleri çağrısı yapıyor, papazların gösterişli yaşamının sona ereceği ve halkın vereceği ekmekle yaşayacakları günlerin geleceğini vadeliyordu. Zamanla, Eşitlikçi Binyıl’ın yakın olduğunu savunan bir toplumsal devrimci haline geldi; artık sadece ruhban sınıfını değil, tüm siyasi otoriteyi hedef alıyordu: “Prenslerin ve lordların günlük ekmek için çalıştığı zaman gelmek zorundadır” (Cohn, 2020, s. 255). Gelecek krallıkta odun, su, mera kullanımı ve balık tutma hakkı herkese ait olacak, haraçlar ve vergiler sonsuza kadar kaldırılacaktı. Kardeşlik, herkesin özgürlüğü ve aynı miktarda emek gibi değerlerin yanı sıra, serfliğin kaldırılmasını, her türden rütbe ve konum farklılıklarının yok edilmesini ve hiç kimsenin başkası üzerinde otorite sahibi olmaması gerektiğini vaaz ediyordu. Hiyerarşi karşıtı özgürlükçü konumu, Niklashausen Davulcusu’nun Taboritler ile aynı ütöpik ideali paylaştığını düşündürür.

Diğer yandan, Alman köylüleri ormanlardan, otlaklardan, nehirlerden yararlanma hakkının kendilerine ait olduğuna ama soylular tarafından gasp edildiğine zaten eskiden beri inanıyorlardı; büyük-küçük tüm yöneticilerin görevden alınması talebi ise, kentli yoksullara cazip gelmiş olmalı. Sonuçta, işlerini bırakıp “Kutsal Gençlik”i dinlemek için Niklashausen’de bir araya gelen zanaatkârlar, çobanlar, çiftçiler ve kent yoksulları, her yaştan ve cinsiyetten devasa bir kalabalık oluşturdu. Birbirlerine “Birader” veya “Hemşire” adıyla hitap etme düsturu kazanan bu insanlar, fantastik söylenceyi besleyerek çoğalttı; sonsuz zenginliği kardeşçe bir sevgiyle paylaşmaya hazır müminler komünü oluşturdular. Cohn (2020), oluşan topluluğun inancını “Orada cennet, kelimenin tam anlamıyla dünyaya inmişti”, sözleriyle anlatırken, önemli bir gerçeğe işaret eder: Gelmekte olanı

karşılamaya hazırlananlar, gelişin kendisi halini alır; binyılcı kehanetin öngördüğü Azizler Krallığı, hem maddi hem manevi bir ütopya olarak, onu bekleyenlerce inşa edilir (s. 256).

Bu arada Bruchsal'lı bir köylü olan Joss Fritz, Böhm'den ilham alarak yeni bir isyan hareketi başlattı. Çoğunluğu serf köylülerden oluşan bu harekete, bayraklarındaki çarık benzeri köylü ayakkabısından dolayı *Bundschuh* adı verildi. *Bundschuh*, o sırada Almanya'da gerçekleşen köylü ayaklanmaları içinde, binyılcı karakteristiğiyle ön plana çıkıyordu; isyana katılanlar arasında kentli yoksullar, terhis edilmiş paralı askerler ve dilenciler de bulunuyordu. Belagati güçlü bir köylü olan Joss Fritz, serfliğin iptalini, ruhban sınıfının mal varlığının halka dağıtılmasını, tüm harç ve vergilerin kaldırılmasını, sular ve otlakların müşterek varlık haline getirilmesini vaaz ediyordu. "Sadece Tanrı'nın adaleti!" *Bundschuh*'un sloganı haline geldi; "kâfirden kurtulmak", zenginlerin kökünün kazınması ve egemenlerin devrilmesiyle eşanlamlı olarak kullanılıyordu (Cohn, 2020, s. 261). *Bundschuh*'un çarık imgesi, Orta Çağ şövalyesinin mahmuzlu ve gösterişli çelikten ayakkabısının tam karşıtıdır; bu da hareketin kendi sınıf bilinciyle hareket ettiği hakkında önemli bir ipucudur; hareketin ikili hedefinde, hem feodal hem dinî otoritenin yok edilmesi vardır. 1493-1517 arasında gerçekleşen dört ana isyan çabucak bastırılmasına rağmen, 1525'te idam edilen Joss Fritz, halkın nezdinde William Tell'e benzer efsanevi bir kahraman haline geldi ve *Bundschuh*, 1524-1525 yıllarındaki büyük Alman Köylü Savaşlarına giden yolu açtı.

Alman Köylü Savaşlarının en öne çıkan aktörü, üstüne kitaplar yazılmış olan Thomas Müntzer'dir. Müntzer'i dönüştüren ve militan binyılcılıkla tanıştıran kişi, daha önce Bohemya'da bulunmuş, Nikolaus Storch adlı bir dokumacıydı; Thomas Dreschel ve Markus Stübner ile birlikte, Zwickau Enbiyası (Die Zwickauer Propheten) adıyla anılan radikal halk vaizleri üçlüsünden biriydi. Cohn'a (2020) göre, Storch'un Taborit esinli fikirleri Müntzer'i doğrudan etkiledi: Havariler zamanında olduğu gibi şimdi de Tanrı Seçilmişler ile aracsız doğrudan iletişim kurar; Ahir Zaman yaklaşmıştır ve Deccal'ın egemenliği başlayacaktır; çok yakında ise Seçilmişler ayaklanacak, imansızları ortadan kaldıracak ve Binyıl başlayacaktır (s. 263). Müntzer'e göre Seçilmişler, çileci bir hayat sürdükten sonra Kutsal Ruh'u almış ve "yaşayan İsa" haline gelmiş olanlardı; Müntzer tarihsel İsa'dan farklı olarak, ruhumuzda yaşayan bir İsa daha olduğunu iddia ediyordu. "Yaşayan İsa"nın ruha girişi ebedî olduğu için, böyle bir insan Kutsal Ruh'un bir aracına dönüşür ve ilahi iradeye dair mükemmel bir öngörüye sahip olur; artık eskatolojik misyonu yerine getirmeye hazırdır. Müntzer, 1523'te Allsted'in küçük bir kasabasında yerel bir vaiz olarak ün kazandı; etraftaki kırsal bölgelerden köylüler, kasabadan zanaatkârlar ve yakınlardaki bakır madeninde çalışan işçiler, düzenli olarak onu dinlemeye geliyordu. Nihayet etkisi birkaç yüzlere yayılınca, takipçi kitlesini "Seçilmişler Cemiyeti" adını verdiği devrimci bir örgüte dönüştürmeye çalıştı. Buradaki bir ayrım önemlidir: Müntzer'in Cemiyet'i temelde eğitimsiz insanlardan oluşuyordu; Luther'in nüfuzunun merkezi ise üniversiteydi. Müntzer, ruhani aydınlanmayı

skolastik eğitimin karşısına geçirerek, Luther'e kendi kitlesiyle yanıt vermeye ve reformasyonun merkezini değiştirmeye çalışıyordu. Başlangıçta Saksonya prenslerini kendi tarafına çekmeye çalıştıysa da başarılı olamayınca, Ekim 1524'te *İmansız Dünyanın Sahte İnançlarının Foyasının Ortaya Çıkarılması* (*Aussgetrueckte Emplössung des falschen Glaubens der ungetrewen Welt*) kitapçığını yayınladı ve seçkinlerin, Binyıl'ın başlatılmasında bir rolü olamayacağını vurguladı: Maddi çıkarlarıyla birbirine bağlı zümreler, tefecilikle ve vergilerle taciz ettikleri halkın gerçekleri algılamasını ve Tanrı hukukunu anlamasını engeller. Müntzer, en sonunda, İngiliz Köylü İsyanı ve Hussit Devrimi bilincine ulaşmıştır; açgözlülüğten azade yoksullar, apokaliptik mesajı almaya uygun tek kitledir. Hasat zamanı gelmiştir ve "(...) her yerdeki yabancı otlar henüz hasat zamanı değil diye bağırmaktadır."; "(...) güçlüler küçüklere boyun eğecek ve küçükler tarafından mahvedilecektir," çünkü "Tanrı kudretli ve nüfuz sahibi olanları küçümser (...) mütevazı ve önemsiz olanları ise hizmetine kabul eder" (Müntzer, 1993, s. 129-134).

Diğer yandan, Luther de Ahir Zamanlar'ın geldiği inancını yaymaya çalışıyor, aynı Müntzer gibi kendini başkaldırının lideri olarak görüyordu. Luther için Deccal, yani tek düşman Papalık'tı; Katolikler'in yenilmesi ve Reform'un hedefine ulaşması onun tek amacıydı. Yoksulların silahlı ayaklanması sadece gereksiz değil, var olan düzeni alt üst edeceği için Luther'in çıkarlarına da tersti. Müntzer, Aralık 1524'te yazdığı *Wittenberg'de Asude Yaşayan, Ruhani Olmayan Bedenin Fazlasıyla Hak Ettiği Cevap ve Savunma* (*Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das gaistlosse sanfft lebende Fleysch zuo Wittenberg*) adlı kitapçıkta hem lordları hem Luther'i hedef aldı ve Luther'den, "Doktor Yalancı" olarak bahsetti. Luther'in kaleme aldığı metinleri prenslere ve yöneticilere ithaf etmesine karşılık, Müntzer'in kitapçığını doğrudan İsa Mesih'e atfetmesi ve "İsa'nın cömertliğinden pay alan seçilmişlerin onun ruhunu taşıdığını ve bu ruhun onlarda yaşadığını" açıkça vurgulaması (1993, s. 139), Reformasyon'un bu iki öncü figürü arasındaki farkı politik teoloji bakımından açıkça ortaya koyar. Bu kitapçıkta Müntzer, en tutarlı eskatolojik-toplumsal devrim tezini ortaya koyar: Bir yanda dünyevi seçkinler, diğer yanda seçilmiş kullar vardır; günahkârlar günah bastırma işini ele aldıklarında, bunu sadece seçilmişleri ortadan kaldırmak için kullanır; Tanrı Hukuku, seçkinlerin elinde mal koruma aracı haline gelmiştir. Müntzer'in bu vaazdaki saptamaları şaşırtıcı derecede günceldir; üç yüz yıl sonraki anarşist düşünür Proudhon'a atfedilen "Mülkiyet hırsızlıktır" ilkesini önceleyen bir sesleniş gibidir:

Dikkat edin, tefeciliğin, hırsızlığın ve soygunun temel kaynağı, tüm yaratıkları özel mülkleri olarak alan lordlarımız ve prenslerimizdir. Sudaki balıklar, havadaki kuşlar, yeryüzündeki hayvanlar, hepsi onların malı olmalıdır. Ve sonra Tanrı'nın emrini fakirlerin arasına yayarlar ve derler ki, "Tanrı emretti, 'Çalmayacaksın'" Ama bu emir kendileri için geçerli değildir, çünkü onlar tüm insanlara zulmederler – fakir köylülerin, zanaatkârların ve yaşayan herkesin tüyleri kırkılır ve derisi yüzülür. Ama, biri küçücük bir şeyi çaldığı anda, asılmalıdır. Ve buna, Doktor Yalancı, "Amin" der. Lordlar, fakir insanları düşmanları haline getirmekten kendileri sorumludur. Ayaklanmanın nedenini ortadan kaldırmak istemezler, peki öyleyse, uzun vadede

işler nasıl düzelebilir? Bunu açıkça söylediğim için, Luther asi olduğumu ileri sürüyor. Öyle olsun! (Müntzer, 1993, s. 144)

Müntzer 1525'te, Mühlhausen'deki kilisesine, üzerinde gökkuşağı sembolü bulunan beyaz bir flama astı; tufanın bitişinin işareti olarak Nuh'a görünen gökkuşağı, insan ile Tanrı arasındaki ahdin sembolüydü. Madencilere gönderdiği ayaklanmaya çağrı mektubunda "Çekiç, Nemrud'un örsüne vursun! Onların kulesine yerle bir edin!" diye yazıyordu (Cohn, 2020, s. 276). Müntzer'in, köylü isyanları karşısındaki güçleri Nemrud'un iktidarına benzetmesi önemli bir başka sembolizmdir: Babil Kulesi'ni inşa ettirdiği düşünülen Kral Nemrud'un, Eşitlikçi Binyıl mitolojisinde, ilk şehrin kurucusu ve sınıf ayrımının mucidi olduğuna inanılır. Müntzer'in kullandığı iki simgeyi karşılaştırsak, Babil Kulesi'nin dikey ve tekçi yapılanmasına karşılık, gökkuşağı yatay bir spektrum, çoğulluğu ve eşitlikçiliği sembolize eder. Beyaz flamada, gökkuşağı imgesinin hemen altında Latince "verbum domini maneat in eternum (aeternum)" ve Almanca "die ist das Zeichen des ewigen Bundes Gottes" yazar (Wiebe, 2018). Bunların anlamı şudur: "Rabbin sözü sonsuza kadar kalır" ve "Bu, Tanrı'nın sonsuz antlaşmasının işaretidir." Eski Ahit'e referansla Nuh'un ve insan soyunun felaketten kurtulmasına dair ilahi anlaşmanın hayırlı alameti, şimdi de zulümden kurtuluşun devrimci anlaşmasının amblemi haline gelmiştir.

Mart 1525'te, Yukarı Svabya Köylüler Konfederasyonu, Svabya Birliği'ne 12 maddelik bir talep listesi sundu. *On İki Madde (Zwölf Artikel)* adıyla bilinen bu belge, köylülerin sosyal adalet taleplerini İncil'e referanslarla açıklayan bir manifestodur (Linebaugh, 2015). Metnin son hali, *Baltringer Haufen* köylü-zanaatkâr ordusunun sekreterliğini üstlenen Sebastian Lotzer'e ve reformcu teolog Christoph Schappeler'e atfedilir. Diğer yandan, bu maddelerin, on yıl öncesinin *Bundschuh* hareketi lideri Joss Fritz'in coşkuyla vurguladığı sosyal adalet talebinin, ayrıntılı bir resmî bildirgeye dönüştürülmüş hali olduğu düşünülebilir; ayrıca, Müntzer'in bazı maddelerin son halini almasında etki ettiği de olasıdır. Yirmi beş bin kopyası kısa sürede tüm Avrupa'da elden ele dolaşınca, *On İki Madde*'nin etkisi büyük oldu ve yöneticilerde büyük bir kaygı yarattı. Linebaugh'a (2015) göre bu manifesto, Avrupa kapitalizminin ve emperyalizminin kökenine, doğuş çağında yapılmış bir meydan okumaydı; hem feodalizmin sonlanmasına hem de özelleştirmeye karşı komünal yararlanma hakkını savunmaya yönelik bir çağrıydı. Bu korku yayan çağrı karşısında, birbirine muhalif görünen tüm iktidar odakları; Papa ve Martin Luther, Habsburglar, Fugger Ailesi'nin bankerleri, aristokratlar ve burjuvalar, isyanı bastırmak için tereddüt etmeden birleşti. Luther, Mayıs 1525'te yayımladığı *Köylülerin Katil ve Soyguncu Çetelerine Karşı (Wider die Mordischen und Reubischen Rotten der Bawren)* adlı broşürle köylüleri sert bir şekilde çapulcu sürüleri olmakla itham etti; Müntzer'in köylüleri örgütlemesi gibi, o da soyluları köylülere karşı örgütlemeye çalışıyordu. 14-15 Mayıs 1525 tarihlerinde, Hesse Prensi I. Philip ile Saksonya Dükü George'un iyi donanımlı ordusu, Müntzer liderliğindeki sekiz bin köylü ile

Frankenhausen Muharebesi'nde karşı karşıya geldi. Savaştan hemen önce gökkuşağı çıktı ve köylü ordusu bunu hayırlı bir alamet olarak yorumladı, ama sonuçta savaş, yedi binden fazla köylünün katledilmesiyle sonuçlandı (Linebaugh, 2015).

Thomas Müntzer'in, idam edilmeden önce, işkence altında inancının ne olduğu sorulduğunda, *Omnia Sunt Communia* diye yanıt verdiği rivayet edilir – "Her şey ortaktır" (Linebaugh, 2015). *Omnia Sunt Communia* ifadesinin dini referansı İncil'e dayanır (*Resullerin İşleri* 2:44 ve 4:32); Müntzer'den önce Thomas More'un aslını Latince yazdığı felsefi romanı *Ütopya*'da, Ütopyalıların yaşam tarzını belirlemek için kullanılmıştır: "(...)Çünkü burada herkesin malı mülkü olabilir, oradaysa, bütün mallar mülkler ortaktır" (More, 2011, s. 33). Cohn (2020), Thomas Müntzer'i Marksist tarihçilerin sınıf savaşının erken bir kahramanı olarak kutsamasını da Marksist olmayan tarihçilerin onda sadece yoksullarla ilgilenen bir mistik aklı görmesini de abartılı yaklaşımlar olarak görür. Sonuçta, Müntzer devrimci bir toplumsal örgütlenme kurmaktan çok, kendine biçtiği eskatolojik rol gereği seçkinleri kılıçtan geçirmekle ilgilenmiş gibidir, ama bu, onun hiçbir politik teoloji güdüsüyle hareket etmediği anlamına gelmez. İtirafı her ne kadar işkenceyle alınmış olsa da *Omnia Sunt Communia*, Müntzer'in daha önce kurduğu Seçilmişler Meclisi'nin temel ilkesini oluşturuyordu: Her şey tüm insanlar için müşterektir ve herkes eşittir; herkesin ihtiyacı kadarını aldığı bir toplumsal düzen hedeflenmelidir. Otuz altı yaşında idam edildiğinde, erken ölümü belki de onu bu program yolunda ilerlemekten alıkoymuştu, fakat takip eden yıllardaki Anabaptist hareketine (Anabaptism; Almanca Täufer veya Wiedertäufer) ilham oldu.

Anabaptistler'in dışı kapanık komünal yaşamı, barışçılığı ve şiddet karşıtı tutumu, Köylü Savaşlarından sonra her tür zanaatkâr ve çiftçi ayaklanmasından korkan resmî otoritelerin onlar üstünde kurduğu baskı, zulüm ve katliamlar nedeniyle sona ermek zorunda kaldı; bu arada Anabaptistler çektiklerini, apokaliptik tarzda Mesihçi acılar olarak yorumladılar. Anabaptistlerin Almanya'daki devrimci girişimleri 1530'a gelindiğinde tamamen bastırıldı. 1532'de önemli bir ticaret kasabası olan Münster'de, bir demircinin oğlu olan Bent Rothmann adlı Lutherci bir papazın önderliğinde loncalar yönetime el koydu. 1533 yılı boyunca, birçok Anabaptist, Hollanda'dan Almanya'ya göç etti. Bunlar arasında bulunan *propheta* geleneğinden bir gezgin vaiz ve kâhin Melchior Hoffmann, Münster'e gelerek binyılcı fanteziyi kasabadaki yoksul sınıflar arasında yaydı; bu arada ondan etkilenen Rothmann, Lutherciliği terk ederek tüm belagatini Anabaptizmin hizmetine sundu. Rothmann'ın vaazları, ilk Hristiyanların lüksten uzak komün yaşamını, cemaati için ideal olarak öneriyordu. Önceki yüzyıllarda olduğu gibi, bu çağrının çift yönlü bir etkisi oldu: Bir yandan kasabanın zengin ahalisi büyük bir teslimiyetle fazla mallarını yoksullara dağıttı, tefeciler mesleği bıraktı; diğer yandan, kasaba dışından birçok mülksüz, kaçak, sürgün ve suçlu, hem paylaşımdan faydalanmak hem de yağma ümidiyle Münster'e akın etti.

1534'ten itibaren önce Jan Matthys sonra Leidenli Jan olarak da bilinen Jan Bockelson, Münster'de kurulan ve "Yeni Kudüs" olarak adlandırdıkları komünal cemaati hayata geçirdiler; bu arada şehir Şubat 1534'ten Haziran 1535'e değin devlet ordularının kuşatması altında yaşamak zorunda kaldı. Kasaba içinde para tamamen tedavülden kaldırıldı ve sadece dış dünyayla ilişkilerde kullanılmak üzere ortak havuza aktarıldı. Münsterli zanaatkârlar ücretlerini nakdî değil aynı olarak almaya başladılar; bu ödemeler, müşterileri tarafından değil, teokratik yönetim tarafından yapıldı. Her kasaba kapısına, yetkili diyakozların gözetiminde ortak bir yemekhane kuruldu; özel mülkiyetten çıkarılan evlerin kapıları, her isteyen kalabilmesi için açık bırakıldı. Emek talimat kanunnamesi ile askerlik hizmetine alınmamış zanaatkârlar, herhangi bir kişisel getirisi olmaksızın, tüm cemaat için çalışan kamu görevlileri haline geldiler. Rothmann, 1534'te diğer kasabalardaki Anabaptist cemaatlere dağıttığı vaaz metninde şöyle diyordu:

(...) Ve dolayısıyla çıkar ve özel mülkiyet amacına hizmet eden alım satım, para için çalışmak, faiz almak ve - inanmayanların zararına da olsa - tefecilik veya yoksulun alın terinden yiyip içmek (yani kendini palazlandırmak için kendi insanını ve diğer canlıları çalıştırmak) ve sevgiye ters olabilecek her şey; tüm bunlar sevginin ve cemaatin gücüyle aramızda hükümsüzdür" (Cohn, 2020, s. 296).

Karl Kautsky (1897), Münster isyanını ve direnişini, 1871 Paris Komünü'nün kuşatılmasıyla karşılaştırır; Anabaptistler'in otoriter "terör dönemi" uygulamalarına yöneltilen eleştirileri, şehrin kuşatma altında ve savaş koşullarında yaşayışını görmezden gelerek yapılan eleştiriler olarak ele alır (s. 317-318). Cohn'a (2020) göre ise, Ağustos 1534'te Leidenli Jan, gücünün doruğundayken kuşatma ordusuna karşı saldırıya geçmek yerine, kendini Davud'un mirasçısı müminlerin kralı ilan ederek (yani düzeni teokratik komünizmden monarşiye dönüştürerek) kendi sonunun başlangıcını hazırlamıştır (s. 302). 24 Haziran 1535'te Münster düştü, ama mülksüz komünal yaşamı hedefleyen Anabaptist isyanları 1580'e kadar kesintilerle devam etti. On yedinci yüzyıl itibarıyla, otantik binyılcılığın Kıta Avrupası'ndaki hikâyesi bir bakıma sona ermiş oldu.

Sonuçlar

Orta Çağ'daki resmî Hristiyanlık otoritelerinin ve kurumlarının bastırmaya çalıştığı binyılcılığın birkaç ana niteliğinden söz edebiliriz. Her şeyden önce, din, toplumsallık ve siyasetin ortak kümesinde oluşmuş, bu alanların her birini besleyen ve onlardan beslenen bir hareketten söz ediyoruz: Her ne kadar kilisenin ve Engizisyon'un heretik damgası nedeniyle Hristiyanlığın normlardan sapan bir başka şekliymiş gibi görünse de herhangi bir heretik dinsel akımdan farklı olarak, gelecekteki ideal bir toplum tahayyülü çerçevesinde o günkü toplumu dönüştürmeyi hedeflemesi, bu hareketin belirgin özgülüğüdür. "Mesih Çağı", "Mesih Krallığı", "Azizler Krallığı", "Ahir Zaman İmparatorluğu", "Kutsal

Ruh Çağı” veya adı ne olursa olsun, sözü edilen, Son Yargı’dan önce bu dünyada kurulacak bir toplumdur; yani, kurtuluş vadeden, ulaşılması arzulanan, hayal edilen ve uğrunda çaba harcanacak, ütöpik, manevi temelli, ama son tahlilde tümüyle maddeci bir özlemdir. Bu ütopyanın vadettiği kurtuluşun beş özelliğini Cohn (2020) şu şekilde sıralar: Kolektif, dünyevi, eli kulağında, topyekûn, mucizevi (s. 17). Yani binyılcılar, basit bir iyileştirmenin, reformun, kiliseyi düzeltmenin değil, dünya üzerindeki tüm yaşamı sonsuza kadar dönüştürecek bir mükemmeliyetin peşinde veya beklentisi içindedir. Bu ortak bileşenler sabit kalmakla birlikte, binyılcılığın yüzyıllar boyunca farklı akımlarda, isyanlarda veya tarikatlarda farklı adlar altında tezahür ettiğini söylemek yanlış olmaz. Belli bir öğreti çerçevesinde katı bir selef-halef ilişkisiyle devamlılığı sağlanmamış olmasına rağmen, farklı dönemlerde, farklı bölgelerde, farklı liderlerle örgütlenme kararlılığını göstermiş olması şaşırtıcıdır; deyim yerindeyse binyılcılık, Katolik Kilisesi’nin on bir ila on altıncı yüzyılları arasında Batı Avrupa’da sürekli nükseden bir hastalığı veya sürekli geri dönen bir hayaleti gibidir. Bu musallatlık halinin, bastırılmayan geri dönüşün, on dokuzuncu yüzyılda Marx ve Engels’in (2013, s. 21) bahsettiği “Avrupa’da kol gezen komünizm heyulası” ile de tarihsel bir bağlantısı bulunur. Buna geçmeden önce, binyılcılığın farklı zamanlarda nasıl olup da dirilebildiği veya ütöpik hayalinin diri kalabildiği konusunu irdeleyelim.

Bunun sebeplerinden birini, *apokaliptik halk irfanı* diyebileceğimiz, kıyametin gelişine dair bir folklor oluşumuna dayandırabiliriz. Binyılcılık, Katolik Kilisesi’nin kıyamet öğretisinden bağımsız veya onun üstünde farklılaşan halkın kıyamet anlatısını kurmakta başarılı olmuştur. Daha önce de belirttiğimiz gibi, yoksul ve köksüz bırakılmış, kiliseyi ve onun görevlilerini, maneviyatının sahteliği ve maddi zenginliği bakımından kendine çok uzak gören sıradan halk kitleleri için bir köken bulmak önemlidir. Bu bir otantiklik arayışıdır ve daha sahiciymiş gibi görünen inanç, sadece benimsenmekle kalmaz, çoğaltılarak ve zamanın ihtiyaçlarına göre dönüştürülerek devam eder. Söylem, eylem için bir iman temeli oluştururken, geçmişin efsanesinden geleceğin ütopyasına giden yol çizilir. Bunda, gayri resmî gezgin vaizlerin, yani *propheta*’ların önemli bir rolü olduğunu da vurgulamak gerek. Cohn’a (2020) göre, toplumun çeperinde yaşayan insanlar, ruhban sınıfının dünyevi işlerde kaybolduğunu gördükçe, dinî otoriteyi daha çok sorgular hale gelmişti, ama bir yandan da ruhani kılavuzdan yoksun olmanın acısını çekiyordu (s. 315). İşte bu boşlukları *propheta*’lar, ruhani münzeviler doldurdu. Bu nedenle ezilenler, *münzevilerden gelen reform işareti* diyebileceğimiz girişimleri coşkuyla karşıladılar; kurumsal kiliseye adapte olmamış, velilik ile delilik arasında bir yerde konumlanan gezgin vaizlerin rehberliğini kolay kabullenip, toplumsal düzene meydan okuyan bu vaizlere hayranlık duydular. Bu, muhtemelen tarihte başka şekillerde tekrarını görebileceğimiz ilginç bir sosyal vakadır: Toplumun tümü olmasa da bir kesimi, toplum dışı olan şahısta (hatta bir mizantropsta), genel geçer ahlak anlayışının dışında bir *sahicilik* görür; sosyal sınıfı itibarıyla zorunlu mülksüzler ve günden kaçınmak için

mülkiyetten vazgeçenler, bir grup olarak kendini yalıtır; inzivaya çekilmiş olan lider de, peşine takılan topluluk sebebiyle artık münzevi değildir, çünkü kendi cemaatine sahiptir. Orta Çağ özelinde konuşursak, basitçe bir tarikat mantığının ötesinde, sınıfsal konumla ilgili toplumsal dinamikler etkindir; manastırlar bile “dünyevi yozlaşma”dan payını almışken, yoksulların, dünyaya adapte olma kurallarını değil de dünyanın sonunun başlangıcında ulaşılacak maddi refah ülkesini vaaz edenin peşine takılmalarını, bir tür *sınıfsal manevi tepki* olarak düşünebiliriz. Tersine de doğrudur: Yani apokaliptik devrimci veya mistik anarşist binyılcılık hareketleri, yaşamı zorluklara ve güvencesizliğe mahkûm insanlar için, resmî din ve onaylı tarikatlardaki keşiş/rahibe yaşamı dışında, onları olduğu gibi bağrına basan alternatif bir manevi kurtuluş yolu sunar; böylece resmi kilisenin yerini tutar.

Bir başka önemli nokta, Avrupa’nın içinden geçmekte olduğu dönüşüm, yani kapitalizmin ilk adımlarının yarattığı güvensizlik hissinin, hem kıyametçi hem devrimci bir dinsel kavrayışa olanak vermesidir. Feodal bağların bir kısmı çözülürken, derebeylerinin hükmü altında yoksul olsa da belli bir güvenceyle yaşamakta olan çiftçi-köylü sınıfı, ticaret yoluyla büyüyerek nüfusu hızla artan kasaba ve kentlere göç ettiğinde, burada çok daha derin bir sınıf farkıyla karşılaşır. Cohn (2020) ayaklanmaların gerçekleştiği coğrafyaların ekonomik ve tarihsel koşulları üstünde özellikle durur. Bu karmaşa ve çözülme koşulları, tüccar sınıfının yükseldiği, nüfusun arttığı, derebeylik bağlarının ortadan kalktığı ve en yoksul köylüden daha yoksul, zanaatkârlarinkine benzer bir lonca dayanışmasından da mahrum en alt sınıfların ortaya çıktığı durumlardır. Binyılcı mücadelenin en cazip geldiği kesimler, topraksız köylüler, sürekli işsizlik tehdidi altındaki kalfalar, vasıfsız işçiler, dilenciler ve berduşlardır: Yani geleneksel toplumsal grupların maddi ve manevi desteğinden yoksun, mağduriyetlerini duyurabilmek için önlerinde hiçbir merci bulamayan en dipteki insanlardan oluşan amorf bir halk kitlesi. İşte bu kitle, bazen ulusal boyutta daha büyük bir ayaklanmanın içinde boy atan, dallanıp budaklanan binyılcı aşırılıkçılara meyleder. Yaşamın merkezinin yavaş yavaş yerinden oynadığı, güvencenin yok olduğu hissiyatı, aslında, Marx ve Engels’in (2013) “katı olan her şey buharlaşıyor” benzetmesiyle özetlemeye çalıştıkları dönüşümün, yani feodalizmden kapitalizme geçişin ilk adımlarıdır (s. 25). Başlamakta olanın sezgisi, toplumsal bilince hem gelmek üzere olan kıyamet, hem de kıyametin önündeki engelleri temizleme yolunda bir eylemlilik gereği olarak yansır. Burada, kapitalizme giden yolun döşenmesine engel olamasa da erkenden direnen bir toplumsal muhalefeti görmek mümkün. Marx ve Engels’in analogisini devam ettirsek: Orta Çağ yoksullarının dinî muhalefeti, buharlaşmış katı maddeye geri dönmenin değil ama en azından buhardan sıvıya yoğunlaşmanın peşindedir. Bu uğurda, sürekli bir alamet, kehanet ve keramet arayışı vardır ki bu, esasında bir adalet arayışıdır. Seçilmiş kişinin kurtarıcılığı sadece beklenmez, aktif olarak aranır; geçmişin içindeki bir kapıdan geleceğe açılmanın kolektif işaretleri üretilir. En altta kalanların, dünyanın sonunu çabuklaştırmak için can atması,

zenginleri ve gösteriş içinde yaşayan din adamlarını yakıp kül edecek cehennem alevini özlemle beklemesi şaşırtıcı değildir.

Tüm bu gelişmeleri tek başına ekonomist bir indirgemecilik içinde ele almaktan da kaçınmalıyız, çünkü Cohn'un (2020) da belirttiği gibi, binyılcılığın çekimine kapılan devrimci kitle içinde sadece zorunlu yoksullar değil, orta hâlli kazancından veya düpedüz zenginlikten vazgeçen gönüllü yoksullar da bulunuyordu (s. 18, 175). Marx (1970) dini afyona benzettiği alıntının tümünde şöyle der: "Dinî ızdırıp, aynı zamanda hem gerçek ızdırabın ifadesi hem de gerçek ızdıraba karşı bir protestodur. Din, ezilen yaratığın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbi ve ruhsuz koşulların ruhudur. Halkın afyonudur" (s. 1). Burada afyona keyif verici bir maddeden çok, anestezi amaçlı kullanılan bir madde olarak benzetme yapılıyor. Diğer yandan, binyılcılar için dinin afyon türevi bir ağrı kesici değil, bir uyarıcı madde etkisi olduğunu görürüz; bu yüzden Linebaugh (1989), esprili bir dille, "*Vahiy Kitabı*'ndan yayılan sınıfsal öfke, onu kitleler için afyondan ziyade, öncü birlikler için kokain haline getirir" der (s. 11). Orta Çağ köylüleri, zanaatkârları ve işsiz yoksullarının, apokaliptik iman sayesinde "kalpsiz dünyaya kalp" veya "ruhsuz dünyaya ruh" uydurduklarını değil, *ruh ve kalplerine uygun bir dünya aradıklarını ve bizzat inşa ettiklerini* görmek gerek. Bununla kastettiğim, binyılcılık isyanlarında işleyen dinî inancın, ekonomik koşulların zorlamasını ikame etmeye değil, ekonomik koşulları da dönüşüme uğratacak kültürel iklimi yaratmaya yaradığıdır. Binyılcılığın komünalizmi, basitçe yoksulluğu din ile ikame etme ya da eksikliği yüceltme yoluyla yoksullukla baş etme durumuna değil, bizzat arzu ve iman dinamiklerinin devreye girmesiyle oluşan aktif tahayyüle ya da bir başka deyişle, ütöpik imgeleme karşılık gelir. "Ütopya" kelimesinin kullanıldığı ilk metin olan Thomas More'un *Ütopya* adlı siyasi kurgusunun yazıldığı koşulları, o zamana kadarki tüm binyılcılık isyanlarını göz önünde tutarak düşünürsek, ütöpik imgelemi besleyebilecek tarihsel olayların hem More'un *Ütopya*'sı (1516) hem de Tommaso Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'nden (1602) çok daha önce gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Löwith (2012), Batı'nın tarih felsefesi çabasının çoğunlukla eskatolojik yorumun türevi olduğunu göstermeye çalışır; Bousset'ten Vico'ya, Voltaire'den Hegel ve Marx'a, Batı tarih felsefesi, bir nihai sonuca, "vaatten gerçekleşmeye doğru" ilerleme bağlamında temellenmiş, eskatolojiden türeyen lineer kronolojik şema, yüzyıllar içinde sekülerleşerek ilerlemeciliğe de temel oluşturmuştur. Bu bakış açısı, tarihsel materyalizmin dinsel eskatolojiyi açıklamada kullanılabilecek bir araç olması yerine, eskatolojinin tarihsel materyalizme evrilmesini ve Marx'ın mesihanik perspektifini kavramaya çalışır. Kanımca en ilginç benzerlik, Marx'ın "tüm tarihsel sürecin bir sonla tamamlanması adına burjuva-kapitalist toplumun çözülmesini geciktirmek değil de hızlandırmak" istemesi ile binyılcılığın apokaliptik perspektifi arasında kurulabilir (Löwith, 2012, s. 63); Kutsal Ruh Çağı'nın refah ülkesinde cefasız bir yaşama kavuşmak isteyen yoksul dindar kitleler ve onların *propheta*'ları, Deccal'in ortaya çıkışının habercisi olan toplumsal ve dinî yozlaşmada hem korkunç bir alamet hem de bekledikleri kıyametin

yaklaştığına dair bir umut işareti görürler; günahkâr yozlaşmanın devamı, kıyametin (yani bir bakıma, dünya devriminin) koşullarını olgunlaştırır. Benzer eskatolojik teleolojiyi takip ediyor olmalarına karşın, yüzyıllarla ayrılmış bu iki bakış arasındaki fark da bu noktadadır: On dokuzuncu yüzyılın sanayi kapitalizmine doğmuş Marx için kapitalist ilerlemenin kazanımları hem gerekli hem kaçınılmaz iken, on birinci-on ikinci yüzyılda tüccar burjuvazinin erken yükseliş aşamasına tanıklık ederek öfkeye kapılmış ilk binyılcılar için bu “ilerleme” gereksiz bir garabet ve acilen bozguna uğratılması gereken bir antagonizma anlamına geliyordu; yani kaçınılmaz bir tarihsel aşama değildi.

Löwith’in tarih felsefesine ilişkin saptamaları, ortada tarihi gerçekten kavrayabilen bir felsefe olup olmadığı, ya da tüm tarih felsefesi sanılanın, tarihin gidişatına dair bir inanç temellendirmesi mi olduğu sorusunu akla getirecektir. Diğer yandan, inanç temellendirmesinin toplumsal mücadelede merkezi olarak yer almasının gerekliliği veya meşruiyeti de bununla bağlantılı olarak ele alınabilir. Hikâye anlatmak/dinlemek, inanacağı gerçeği kurgulamak ya da kurguya hakikat payesini vermek, insana dair ayırt edici özelliklerden biridir; zor zamanlarda toplumsal söylem bir köken yaratıcı, yani köklerle yeryüzüne tutunmanın bir vasıtası haline gelir. İster devrimci bir öndere, ister Mesih’in gelişini müjdeleyen *propheta*’ya ait olsun, kitlenin önündeki coşkun belagat rasyonel bir bilinç yükseltme şeklinde değil, irrasyonel bir patlama şeklinde tezahür eder. Bu retoriğin kitledeki karşılığı, hem devrimci bir coşku hem de *ahlaki bir tutkudur*; yani etik tutumla ilgili tutkulu bir adanmışlık: Orta Çağ’daki komünalist deneyimlerin çekirdeğindeki dayanışmayı, imandan beslenen bu etik-politik-teolojik adanmışlık kurar; yani dinî konumdan etik konuma, etik ölçütüne göre de toplumsallığın politik kurucu öğelerine geçiş mümkün hale gelir. Böylelikle kehanetler, vahiyler, görüler, halk hikâyeleri ve efsaneler; bir inanç vesilesi olarak, toplumsal hareketin ihtiyacı olan iman bileşenini besler. Geçmişten gelip geleceğe yansıdığını iddia eden bir söylemi dinleyen/okuyan insan, yaşadığı çağda kendini ne kadar küçük, ne kadar güçsüz hissetse de kendini dâhil edebileceği kökene dair bir kehanet anlatısının veya tarihin teleolojik gidişatının bir parçası olabildiğine inandığı sürece umudunu muhafaza eder. Binyılcılık, heretik bir dinî akım olmanın yanı sıra, hem refah ülkesine, hem de dünyanın sonuna dair kehaneti birleştiren bir toplumsal düşlemdir; bu yüzden belki de *heterotopik esinli bir arayış* olarak tanımlanabilir. Sonraki tüm ütöpik veya distöpik söylemler veya kurgular, tarihe bir anlam verme aracı olarak iş görürler; bunu da bir hakikati hayal temelinde inşa ederek yaparlar. Öyleyse, Löwith’in tarih felsefesi için iddiasını kurgusal üretimler için de tekrar ederek, her ütopya ve distopyanın eskatolojik bir kavrayışa sahip olması gerektiğini söyleyebiliriz: Çünkü aynı binyılcılıkta olduğu gibi, en sonu gören zihin, en yeni ve en mükemmel başlangıcı tasarlama yetisine de sahiptir.

Fredric Jameson (2020) yirminci yüzyılın sonuna yaklaşırken şöyle demişti: “Hayal edemeyişimizden olsa gerek, bugün geç kapitalizmin başarısızlığını kavramak yerine yeryüzünün ve doğanın kusursuz çürüyüşünü tasavvur etmek daha kolayımıza geliyor” (s. 15). Orta Çağ Batı Avrupa

tarihindeki binyılcılık akımının isyan geleneği bize göstermektedir ki, kapitalizmin çıkış sancılarının yarattığı toplumsal çözülmeyle, dünyanın sonu düşlemi eşzamanlı olarak ortaya çıkmış ve geniş kitlelere yayılmıştır; öyleyse kıyametçiliği, doğuş aşamasındaki kapitalizmin sancısı değil, *bu doğuma karşı duruşun sancısı* olarak ele almak gerekiyor; bu da, hayal gücünün zayıflığına değil, tahayyülün kuvvetli bir itişine işaret eder. Dahası, binyılcılığa özel bir durum olarak, heretik kıyametçiliğin dünyanın sonundan önceki ütöpik bir refah dönemini hayal ettiğini, bunun da erken kapitalizmin kök salamadan budanması tasarısına karşılık geldiğini akılda tutmak gerek. Dünyanın sonuna dair en karamsar düşlemlerin, insanlar arasında bir dayanışma ve paylaşım umudunu da gizlemesi, belki de bu yüzden tekrarlayan bir motif olarak karşımıza çıkar.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Atıf Şekli: Orçun Güzer, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | Orçun Güzer has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale Orçun Güzer tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by Orçun Güzer alone.

Çıkar Çatışması/Ortak Çıkar Beyanı | The Declaration of Conflict of Interest/Common Interest: Orçun Güzer tarafından herhangi bir çıkar çatışması veya ortak çıkar beyan edilmemiştir. | No conflict of interest or common interest has been declared by Orçun Güzer

Etik Kurul Onayı Beyanı | The Declaration of Ethics Committee Approval: Çalışmanın herhangi bir etik kurul onayı veya özel bir izne ihtiyacı yoktur. | The study doesn't need any ethics committee approval or any special permission.

Araştırma ve Yayın Etiği Bildirgesi | The Declaration of Research and Publication Ethics: Orçun Güzer, makalenin tüm süreçlerinde ViraVerita E-Dergi'nin bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyduğunu ve verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığını, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde ViraVerita E-Dergi'nin ve editör kurulunun hiçbir sorumluluğunun olmadığını ve bu çalışmanın ViraVerita E-Dergi'den başka hiçbir akademik yayın ortamında değerlendirilmediğini beyan etmektedir. | Orçun Güzer declares that he complies with the scientific, ethical, and quotation rules of ViraVerita E-Journal in all processes of the paper and that he does not make any falsification of the data collected. In addition, he declares that ViraVerita E-Journal and its editorial board have no responsibility for any ethical violations that may be encountered, and that this study has not been evaluated or published in any academic publication environment other than ViraVerita E-Journal.

KAYNAKÇA

- Bultmann, R. (2006) *Tarih ve Eskatoloji: Sonsuzluğun Mevcudiyeti* (1. Baskı). (E. Kuşçu, Çev.). Elis Yayınları. (Özgün eser basım 1957).
- Cohn, N. (2020) *Binyılın Peşinde: Devrimci Binyılcılar ve Ortaçağın Mistik Anarşistleri* (1. Baskı). (D. Karakaya, Çev.). Kırmızı Kedi Yayınevi. (Özgün eser basım 1957 / Revize edilmiş versiyon 1970).
- Engels, F. ve Marx, K. (2013) *Komünist Manifesto*. (N. Satlıgan, Çev.). H. Erdoğan (Ed.), *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar* (5. Baskı, s.21-51) içinde. Yordam Kitap. (Özgün eser basım 1848)
- Jameson, F. (2020) *Zamanın Tohumları* (1. Baskı). (O. Gayretli, Çev.). Monokl Yayınları. (Özgün eser basım 1994)
- Kautsky, K. (1897) *Communism in Central Europe in the Time of the Reformation*. (J.L. & E.G. Mulliken, Trans.). T. Fisher Unwin Publishing House, London. (Özgün eser basım: 1895 / *Die Vorläufer des neueren Sozialismus* adlı kitabının bölümü olarak)
- Linebaugh, P. (February 26, 1989) *Lizard Talk; Or, Ten Plagues and Another: An Historical Reprise in Celebration of the Anniversary of Boston ACT UP*. Original Pamphlet by *Midnight Notes*. *maydayrooms*, accessed February 28, 2025, <https://maydayrooms.omeka.net/items/show/1985>
- Linebaugh, P. (March 20, 2015) *The Rainbow Sign*. *Counterpunch*. Retrieved on 28 February 2025, from: <https://www.counterpunch.org/2015/03/20/the-rainbow-sign/>
- Löwith, K. (2012) *Tarihte Anlam* (1. Baskı). (C. Turan, Çev.). Say Yayınları. (Özgün eser basım 1949).
- Marx, K. (1970) *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. (J. O'Malley, Trans.). Oxford University Press. (Özgün eser basım 1843).
- More, T. (2011) *Utopia* (14. Baskı). (M. Urgan, S. Eyüboğlu, V. Günyol, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün eser basım 1516).
- Müntzer T. (1993) *Revelation and Revolution: Basic Writings of Thomas Müntzer* (1. Baskı). (Edited and translated by M. G. Baylor). Lehigh University Press.
- Randles, S. (2018) "When Adam Delved and Eve Span": Gender and Textile Production in the Middle Ages. Merridee Bailey, Tania Colwell & Julie Hotchin (Eds.) *Women and Work: Experiences, Relationships and Cultural Representations* (s. 71-102) içinde. Abbingdon: Routledge.
- Scribner, R.W. (1986) *Incombustible Luther: The Image of the Reformer in Early Modern Germany*. *Past and Present*, No. 110, (Feb., 1986), pp. 38-68.
- Wiebe, Victor G. (May 2018). *Rainbow Flag*. *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*. Retrieved 28 February 2025, from https://gameo.org/index.php?title=Rainbow_Flag&oldid=160796