

Köylüler Savaşı ve Thomas Münzer Tarihyazımında Temel Gelenekler ve Marksist Yol İzleri

Vefa Saygın Öğütü

“Doğru davranan halkın cefasını çekmektense,
yanlış davranan bir hükümdâra katlanmayı
tercih ederim”

MARTIN LUTHER

“Kalkın, kalkın, kalkın,
ışığın size refakat ettiği sürece kalkın...”

Tarih çoktan yazıldı...

THOMAS MÜNZER

(Allstedtliiler’e Çağrı, 27 Nisan 1525)

Köylüler Savaşı ve Thomas Münzer tarihyazımı üzerine yapılan bir inceleme, bize tarihyazımındaki temel eğilimler hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bunun en önemli sebeplerinden biri, kanımızca, genel olarak 1525 Köylüler Savaşı’nın, Alman tarihinin önemli bir tarihsel dönüm noktasında yer almasıdır. Bu, genel anlamıyla Luther’le karakterize edilen Reform dönemidir. Nitekim kimi Reform tarihçilerinin, çağı açısından göz ardı edilemez bir zamansal ve mekânsal yayılım arz eden Köylüler Savaşı’nı ve bu ayaklanmalara ilham veren düşünceleri “Radikal Reform” olarak adlandırdığı görülmektedir (örneğin bkz. Elton, 1964; Peachey, 1970).¹

Şüphesiz ki “Radikal Reform” şeklindeki bir adlandırma, Köylüler Savaşı’nın ve ortaya çıkardığı sosyo-tarihsel sonuçların, Reform tarihinin ve Reform’un yarattığı gelişmelerin içinde yer aldığı imâ etmektedir. Ancak Köylüler Savaşı’nın Reform tarihi içinde görüldüğü durumlarda dahi, “radikaller”, Reform tarihyazımının üvey evlâtlarıdır; her ne kadar sesleri arada sırada kesik kesik gelse de” (Hillerbrand, 2003: 533).² Diğer yandan, kimi tarihçiler arasında, Reform’un köylü ayaklanmalarına *rağmen* gerçekleştiği ve ayaklanma önderlerinin kana susamış sapkınlar olduğu kanısı yaygındır. Bunlar, ileride ele alacağımız “tarihsel yerinden çıkmalar”ın dışında, dolayısıyla “tarihsel”in içinde kalan ve ayaklanmış köylülere kâh acıma kâh tiksintili bir ürkeklik duygusu içinde baktıkları için ancak bir toplumsal histeri vakâsı görebilen “haremağaları”dır.³ Bu yazıda, diğer özelliklerinin yanı sıra, Leopold von Ranke’nin de bu tür tarihçiler arasında yer aldığı iddia edilecektir.

Tüm bunların yanı sıra, muhtelif versiyonlarıyla Marksist tarihyazımının önünü açtığı bir “sosyal tarih” anlayışı sözkonusudur. Bu, 20. yüzyıl tarihyazımına da damgasını vuran, “etten-kemikten” insana, onun sosyal ve fiziksel çevresine ve tarihsel-sınıfsal çelişkilerine dokunma girişimidir; burada “tarihin demokratikleştirilmesi, nüfusun daha geniş kesimlerini

¹ “Radikal Reform” terimini, Roland Bainton’ın “sol kanat Reform” terimini deyimleştirmesinin ardından, ilk kez 1962’de George H. Williams kullanmıştır (Peachey, 1970: 1d; Hillerbrand, 2003: 532d; Friesen, 1970: 34). Williams, bu terimi, “herhangi bir hükümetin desteği ve yardımı olmaksızın Hıristiyanlığın köklerine dönmeye çalışan tüm reformcular” için kullanmaktadır (Hillerbrand, a.y.).

² “Kentlerden uzaklarda meydana geldiğinden, kentlerde geçerli tutkulara yabancı kaldığından, bu olaylar yaşandığı anda yalnızca acıklı ve aşağılık bir üne sahip olabilmektedir” (Bercé, 2003: 205).

³ “Yoksa büyük tarih dünyası haremüne bekçi olarak bir haremağaları soyu mu gereklidi? Onlara salt nesnellik yaraşır elbette. Tarihten olmuş bitmiş şeylerden, hele olaylardan başka hiçbir şey dışarı çıkmasın diye tarihi korumak (...) tarihi sakınmak neredeyse sanki ödevmiş gibi görünüyor” (Nietzsche, 1986: 108).

içermesi ve tarihsel perspektifin siyasetten topluma doğru genişletilmesi” (Iggers, 2000: 3–4) talebi sözkonusudur. “Siyasî tarih”in ya da “düşünceler tarihi”nin açıklama modellerini sorunsallaştıran bu anlayış, kaçınılmaz bir biçimde bunların dönemselleştirmelerini de sorunsallaştırmaktadır. Örneğin hükümdarların tahta çıkışlarını ya da felsefî, dinî vb. fikirlerin ortaya çıkışlarını temel alan bir tarihsel dönemselleştirme, tarihsel materyalizm tarafından sorunlu olarak addedilir; Marksist tarihyazımı açısından tarihsel zaman, artık bu minvallerde akmamaktadır. Dolayısıyla burada, kralların, prenslerin vb.lerinin yaşam ve kararlarının ya da tanımlanmaları gereksiz kabûl edilmiş kişi ve yığınları harekete geçiren fikir ve inançların tarihinin yerini, bizzat o kişi ve yığınların sosyal, iktisadî ve fizikî konumlanışları, kurdukları bağlaşımlar vb. alır.⁴ Bu noktada, koşulların fikirlere dolaysızca tekabül ettiğine dair önkabûl de sorunlu hâle gelir. Bu konudaki temel düsturlardan biri, Marx tarafından şu şekilde dile getirilir:

“Nasıl ki bir birey hakkında, kendisine dair taşıdığı fikre bakarak bir yargıda bulunulmazsa, böylesi bir dönüşüm süreci hakkında da, kendi bilinci aracılığıyla yargıda bulunulamaz; tam tersine, bu bilinci, maddi yaşamın çelişkilerinden kalkarak açıklamak gerekir” (Marx, 1970: 21).

Bu yüzden, Marksist tarihyazımında, sonuçların yanı sıra sebepler de önem kazanır; hattâ denebilir ki, “olanı olduğu gibi aktarmak”tan ve sonuçları göstermekten ziyade, Marksist tarihyazımı, sonuçların yanı sıra süreçlerin ve “dinamikler”in üzerine, “olanlar”ın yanı sıra “olabilecekler”in üzerine yoğunlaşır. Böylesi bir yoğunlaşma, sebeplere dair derinlemesine bir analizi gerektirir.

Genelde Köylüler Savaşı’nın özelde Thomas Münzer’in Marksist tarihyazımının, tam da böylesi bir çabanın ürünü olduğu görülmektedir. Marksist tarihyazımında Münzer ve Köylüler Savaşı, ilk önce Engels tarafından ele alınmış ve daha sonrasında August Bebel, Franz Mehring, Karl Kautsky, Ernst Bloch gibi Marksist yazarlarca irdelenmiştir. Bunlara ek olarak, Almanya Demokratik Cumhuriyeti’nde konuya ilişkin önemli akademik çalışmaların yapıldığı ve hatırı sayılır bir külliyatın oluşturulduğu görülmektedir. Ancak Köylüler Savaşı ve Münzer’e ilişkin Marksist tarihyazımının birbiriyle tamamen örtüşen yekpâre bir bütün olduğu düşünülmemelidir. Bu yazarların yorumları arasında birtakım önemli farklılıklar sözkonusudur ki bunlar, yeri geldiğinde tartışılacaktır.

Bu yazının amacı; Reform’un ya da Köylüler Savaşı’nın tarihini aktarmak değildir. Şüphesiz ki Köylüler Savaşı tarihyazımına ilişkin yapılacak tartışmanın kimi noktalarında, bazı tarihsel olay ve olgulardan söz edilecektir; ancak, kaçınılmaz bir biçimde, okurun döneme ve olaylara ilişkin belirli bir bilgiye sahip olduğu varsayılmaktadır.⁵ Dolayısıyla bu yazının amacı; Köylüler Savaşı ve Münzer tarihyazımındaki temel gelenekleri, bu olaylar temelinde karşılaştırmak, tartışmak ve Marksist patikaları daha da derinleştirmektir.

⁴ Dahası, Sonuç bölümünde değineceğimiz üzere, bizzat tarihçinin kendisi de sosyo-tarihsel bir bağlama oturur ki bu, tarih bilimi açısından bir öz-düşünüm olanağı demektir.

⁵ Yine de özet bir tanım verirsek; 1525 yılında patlayan Köylüler Savaşı, yaklaşık 50 yıllık bir örgütlenme ve ayaklanma geleneğine yaslanan, sahip olduğu radikal-messiyani vizyonu da yine bu ayaklanmalardan alan, Alman diyarının büyük bölümüne yayılmış geniş çaplı bir köylü ayaklanmasıdır. Köylüler Savaşı ayrıca, köylü kitlelerinin, Reform’un ana karakteri olan Luther’le kesin kopuşunu da imlemektedir. Ayaklanmanın nesnel ve öznel boyutlarına ilişkin ayrıntılı bir tartışma, bu yazının V. Bölümünde mevcuttur. Diğer yandan, Köylüler Savaşı’nın tarihsel gelişimine dair genel bir bilgi edinmek için, Engels’in, Marksist olmayan yazarlarca da “aslına sadık” (Bercé, 2003: 212) bulunan “Köylüler Savaşı” adlı monografisine bakılabilir.

I. Münzer Tarihyazımında Luther–Melanchthon ve Zimmermann Karşıtlığı

Köylüler Savaşı ve Münzer hakkındaki tarihyazımın, Marksist yazarlar tarafından ele alınmadan önce, onu önceleyen bir öyküsü vardır. Bu, Melanchthon'un yorumu ile Zimmermann'ın yorumu arasındaki keskin karşıtlıktır. Kendi çağının tarihçileri tarafından sapkın ve hain bir ortaçağ köylüsü olarak tasvir edilen Münzer, ilk kez 19. yüzyıl düşünce geleneği içindeki genç-Hegelci Zimmermann tarafından “insan eliyle yaratılmış en büyük ve tek doğru felsefi sistemin zirvesine ulaşmış bir geleneğin içindeki” (Friesen, 1974: 178) bir kahraman olarak tanımlanmıştır. Zimmermann'ın Marksist tarihyazımı açısından önemi ise, Engels'in *Köylüler Savaşı* adlı monografisindeki olay anlatımlarını, Zimmermann'ın üç ciltlik *1525 Köylüler Savaşı* adlı hacimli çalışmasına dayandırmasıdır (Engels, 1990: 11). Ama buna geçmeden önce, Münzer'in çağdaşlarına, bir başka deyişle karşı kutbunda konumlananlara değinmek gerekmektedir.

Savaşların tarihlerini yazanların, belli bir döneme kadar hep galipler ve imtiyazlılar olduğu malumdur. Ya da başka bir deyişle; “Tarih, imtiyaz sahibi olmayanların duygu ve özelemlerini sıklıkla kaydetmez” (Elton, 1964: 87). Nitekim “köylü savaşları hakkındaki yaklaşık tüm çağdaş öyküler, bu olayların düşmanları tarafından yazılmıştır” (Pianzola, 2005: 119). Somutlaştırırsak, Köylüler Savaşı'nın tarihi, Luther ve onun “mücadele arkadaşı” (Ökten, 2003: 211) Melanchthon⁶ tarafından kaleme alınmıştır: “Münzer ve köylülerin 1525'te yenik düşmelerinden sonra, Luther ve Melanchthon, bu savaşın tarihini kendi yollarına göre ve kendi istedikleri biçimde yazma şansı buldular” (Friesen, 1974: 167).

Burada Luther'in yaşam öyküsünü ve siyasî-dinsel düşüncelerini ayrıntılarıyla tartışma olanağımız yoktur, konumuz da bu değildir.⁷ Bununla birlikte, Köylüler Savaşı'yla ilişkisi bağlamında Luther'in, bir yanıyla, kendi yaptığı çağrının etkisinin altında kalan bir kişilik olduğu pekâlâ söylenebilir. Luther'in birkaç sene arayla sarf ettiği şu cümleler, böylesi bir portreyi net bir biçimde çizmektedir. Luther, 1517'de şöyle demektedir:

“...bu uğursuz yıkım öğretmenlerine, papalara, kardinallere, piskoposlara ve tüm Roma Sodom'u sürüsüne, neden elimizde olan tüm silahlar ile saldırmıyor, ve neden ellerimizi onların kanlarında yıkamıyoruz?” (aktaran Engels, 1990: 51).

Aynı Luther, bundan 3 sene sonra, 1520'de, ayaklanması için destek talep eden bir köylü önderine şöyle bir cevap vermektedir:

“İncil davasının zorla ve kan dökerek kazanılmasından yana değilim. Dünya söz ile yenildi, kilise söz ile kuruldu, o, eski haline söz ile getirilecektir, ve Deccal, onu zor kullanmadan eline geçirdiği gibi, zora başvurulmaksızın yıkılıp gidecektir” (aktaran Engels, 1990: 52).

⁶ Ökten, aralarındaki ilişkiye dair çarpıcı bir örnek olması anlamında, Luther'in öğrencileriyle yemek yediği sırada cebinden çıkardığı bir tebeşirle yemek masasının üzerine şu satırları yazdığını aktarmaktadır: “Philipp [Melanchthon] konuları ve kelimeleri bilir; [Rotterdamlı] Erasmus'un belagati iyi olsa da konulara ilişkin bilgisi yok; Luther'in konu hakkında bilgisi olsa da belagati iyi değil; Karlstadt ise ne konuyu bilir ne de kelimelere hakim” (Ökten, 2003: 211). Ranke ise, Luther ile Melanchthon arasındaki ilişkinin niteliğini şu şekilde açıklamaktadır: “Birbirlerini, aynı kanaatleri taşıyan ve aynı maksat etrafında birleşen ve türlü istidatlara sahip ve kıymetçe denk olan Allahın iki ayrı kulu gibi görüyorlardı. Hakikî dostluğun tam bir nümunesi!” (1953: 316).

⁷ Yine de, Luther'in yaşamına dair şöyle bir tasvir yapılabilir: “...toplumsal davranışlarında katı bir orta sınıflı, küçük düşürücü bir tarzda ‘Herr Ommens’ (Bay Herkes –ç.n.) olarak bahsetmekten hoşlandığı köylülüğü ve küçük sınıfları hor gören, varolan toplumsal düzenin dokunulmazlığına saygıda muhafazakâr, yine de her zaman bağımsız ve tıpkı köylülere olduğu gibi prens ve soylulara karşı da serbest bir biçimde konuşmaya hazır olan içten bir Alman kasabalı...” (Thompson, 1997: 44). Tabii ki bu tasvirin prens ve soylularla ilgili bölümüne muhalefet şerhi koymak gerekir. Zira Luther, aşağıda değineceğimiz üzere, “dünyevi” bağlaşımları kollama hususunda oldukça maharetlidir.

1525'te ise, savaşa tutuşan “yağmacı ve kıyıcı köylü çeteleri”ne ilişkin olarak Luther'in kaleminden şu satırlar dökülür:

“Kudurmuş köpekleri gebertir gibi, gizlice ve açıktan açığa, bunları parçalamak, bunları boğmak, bunları boğazlamak gerek” (aktaran Engels, 1990: 54).

Bu, aslında kesişen ve ayrışan yollara ilişkin toplumsal tarihin bildik ironisidir⁸. Luther ve Münzer özelinde, ortak düşmana karşı dönemsel olarak kesişen yollar, Köylüler Savaşı'nı yaratan toplumsal koşullar ve tarihsel bloklar sonucu ayrışmış, Luther ve Münzer arasındaki açığı, karşı kutuplara doğru açılmıştır. Münzer'in bir dönem Luther'in tilmizi olması ise, ayrışmanın gücünü ve şiddetini pekiştirmiştir. Kimi tarih kitaplarında, Luther'in köylü kitlelerinden bir canavar yaratan Dr. Frankenstein misali resmedilmesi, tam da bu yüzdendir. Lutherci hareket, köylü kitleleriyle kurduğu kısa dönemli bağlaşımın ardından, hızla bir burjuva reformcu hareket hâline gelmiştir. Bercé'nin, 1533'te Cenevre, Molar gibi kentlerde gezinen Luthercilere ilişkin yaptığı tasvirde olduğu gibi; “Lutherciler kılığı kıyafeti yerinde ve iyi silahlarla donanmış, yerel yönetimin koruması altındaki burjuvalardan oluşuyordu” (Bercé, 2003: 116). Sayısal olarak azınlıkta olmalarına karşılık Luthercileri etkin kılan şey, tam da sahip oldukları bu yüksek ateş gücü ile malî ve idarî olanaklardı.

Luther'in –ve tabii “Reformasyonun ‘ideologu’” (Ökten, 2003: 217) olan Melancthon'un– mantığı, kabaca şu şekilde işlemekteydi: Köylülerin yenilgisi, takdir-i ilâhînin işiydi. O hâlde köylüler, Tanrı'ya karşı gelmiş olmalıydı. Luther ile Münzer arasındaki kavga, iyi ile kötü arasındaki evrensel mücadelenin bir tezahürü idi. Münzer, şeytanî stratejinin aracı konumundaydı ve Luther'in taktığı isimle “Katil Peygamber” (Ökten, 2003: 201) idi. Luther'in kendisi, bunu açık bir biçimde şöyle ifade ediyordu:

“Luther'in öğretisi ortaya çıkmadan önce, yanlışları düzeltme ve ortadan kaldırma girişimleri tüm hızıyla sürmekteydi... ve eğer ortak bir doktrin araya girmeseydi, esas korkulan şey gerçekleşir, Münzer'in başlattığı kaotik, şiddetli ve tehlikeli devrim gerçekleşebilirdi” (aktaran Smith, 2001: 247).

Katolik Kilisesi'ne karşı, bazı Germen prenslerinin desteğiyle açıktan “dünyevî” bir mücadele yürüten (afroz tehdidini içeren Papalık Fermanını ve Kilise Kanunu'nu halk önünde yakan, kiliselerdeki ikona ve putları kırdıran vs.) ve “dünyevî” siyasî bağlaşımını kollayan Luther, köylülerin “dünyevî” savaşı karşısında birden “uhrevîleşmektedir”. Luther'e göre, “iktisadi ya da siyasî boyunduruktan değil ruhsal ya da dinsel boyunduruktan kurtulmak gerekir” (Ökten, 2003: 200). Bu görüş, birazdan ele alacağımız ve büyük oranda Augustinus'un “Tanrı Devleti'ne Dair” adlı eserinden temellendirilen⁹ “iki krallığın ayrılığı” öğretisinin bir tezahürüdür. Luther'e göre, her şeyin hâkimi Tanrı'dır; ayaklanmak ise, kendi kendinin hâkimi olmak, yani Tanrı'nın hâkimiyetine karşı gelmek demektir.

Nitekim Luther, Köylüler Savaşı'na karşı olarak kaleme aldığı “Barışa Çağrı” adlı risâlede, “insanların eşit olamayacağını, çünkü dünya hukukunda eşitsizliğin temel alındığını savunmaktadır” (Ökten, 2003: 201). Aslında burada, dinî vokabüler içinde siyasî bir tartışma cereyan etmektedir. Dolayısıyla bu tartışmanın temel argümanı olan “iki krallığın ayrılığı”

⁸ Franz Mehring, Luther'in 1517–1522 yılları arasında “devrimci demokrat unsurlarla flört ettikten” sonra 1522–1525 yılları arasında onlara “ihnet ettiğini” belirtmektedir (Mehring, 2003: Part I). Kanımızca meselenin sadece “ihnet-sadakât” ikileminde anlaşılması, etraflica ele alınmasını engeller mahiyettedir.

⁹ “...insanlık başlangıcından beri, günahkâr insanlarla, Tanrı'nın lütfü ile günahtan kurtarılmışlar olmak üzere, iki kampa ayrılmıştır. St. Augustinus, bu iki kampı bir benzetmeyle ‘gök devleti’ ve ‘yer devleti’ olarak adlandırdığını söyler (...) Gök devleti, ötedünyada olduğu gibi onun bu dünyada da vatandaşları vardır, ve sonunda yer devletini savarak bu dünyada da egemen olacak olan ebedî devlettir” (Şenel, 1982: 311, 313).

öğretisini kısaca açıklamak gerekecektir. Zira Melanchthon'un Münzer tarihyazımının temelinde de bu öğreti yer almaktadır.

“İki krallığın ayrılığı” öğretisinin, burjuva ideolojisindeki özel alan-politik alan ayrımının ‘uhrevî’ önceli olduğu pekâlâ söylenebilir. Ökten, bu öğretinin iyi bir özetini sunmaktadır:

“(Bu öğretiye –b.n.) göre Tanrı, dünyayı iki ayrı tarzda idare etmektedir. Birinci tarzda Tanrı bedensel, dünyasal ve zamansal hayatın, yani insan yaşamının korunup sürdürülmesinde ‘yer alır’. İkinci tarzda ise ebedi hayata götürecektir, yani inananları bu dünyadan kurtaracak biçimde ‘etkin’ olur. Alegorik bir anlatımla Tanrı, birinci tarzı sol eliyle, ikinci tarzı ise sağ eliyle idare etmektedir. Luther’e göre, Tanrı için önemli olan bu ikinci tarzdır. Birincisi ikincisine bağlı olarak vardır” (Ökten, 2003: 241).

Bu öğretinin, yukarıdakini tamamlayan bir diğer tanımını da Thompson şöyle vermektedir:

“Tanrı’nın, insanları kurtuluşa erdirdiği ‘*manevi düzen*’ (das geistliche Reich ya da Regiment) ve Tanrı’nın, insanın doğal hayatı için sağladığı ‘*dünyevi düzen*’ (das Weltliche Reich ya da Regiment)... İnsan, Luther’in belirttiği gibi ‘*iki kişi*’dir. Hem... ‘*manevi bir kişi*’dir; hem de... ‘*dünyevi bir kişi*’dir” (Thompson, 1997: 47–48).

Açıkça görüleceği üzere, Luther’de dünyevî-uhrevî yaşam ayrımı sözkonusudur. Burjuva toplum kurgusunun 19. yüzyılda insanı “politik yaşamdaki insan” ve “özel yaşamındaki insan” olarak ikiye bölmeye benzer bir biçimde, Luther de insanı “manevî kişi” ve “dünyevî kişi” olarak ikiye bölmektedir. Luther bu noktada, liberal bir bakış açısından, dünyevî yaşamı uhrevî yaşama tâbi kılmasından dolayı (zira liberal kurguda bunun tam tersi sözkonusudur), özel yaşamı politikleştirmek suretiyle imkânsızlaştırdığı için eleştirilebilirdi. Ancak Köylüler Savaşı’nın pratik eleştirisi –ki Marksist dikkatin temel sebeplerinden biridir–, bizzat bu ayrımın kendisini ilgâ etmeye yönelik kökten bir eleştiri olmuştur. Bu, ilk kez Zimmermann’ın önemine dikkat çektiği ve birazdan ele alacağımız “yeryüzünde Tanrı krallığı” fikridir.

Luther’in düşünce sisteminde, ‘*sağ el’in hâkimiyeti*’ sözkonusu olduğu için, verili toplumsal düzen kaçınılmaz bir biçimde doğallaşmakta, meşrûlaşmaktadır.¹⁰ Bu, bir yanıyla, tarihsel bir perspektife sahip olmayan her düşüncenin başına gelen şeydir; “politika-dışılık” iddiasının kaçınılmaz politik biçimidir. Yukarıda değindiğimiz üzere Luther, teolojik fikirlerinin politik sonuçları karşısında çaresizdir. Bir başka deyişle; Roma Kilisesi’ne karşı ileri sürdüğü –vaftiz olan her Hıristiyan’ın eşit ölçüde din adamı olduğu, sadece Kilise’nin değil herkesin iyiyi ve kötüyü ayırt edebileceği, konsül toplama yetkisinin sadece Papa’ya ait olmadığı, endüljansın tam bir sahtekârlık olduğu ve dahası Papalığın Tanrısal değil insan elinden çıkma bir kurum olduğu (Ökten, 2003: 174–180) gibi– argümanların halk kitleleri üzerinde yaratacağı etkiyi görememiş gibidir. İşin doğrusu, “iki krallığın ayrılığı” öğretisi,

¹⁰ “Kaufmann’a göre Luther, devlet otoritesini koruyucu ve cezalandırıcı bir kurum olarak görmekte, (...) toplumsal yapı ve düzenin doğa tarafından verilmiş olduğunu, dolayısıyla Tanrı’nın iradesini yansıttığını, bu sebeple doğa hukukunun Tanrı hukuku olduğunu (*lex naturae = lex Christi*) kabul etmekte, bütün toplumsal katman ve ‘sınıf’ların bu ‘fitri’ eşitlik/eşitsizlik nedeniyle önceden belirlenmiş mukadder görev ve işlevlerinin bulunduğunu, buradan geliştirerek de durağan ve hiyerarşik bir toplum yapısının olağan ve hatta Tanrı’nın iradesine uygun olduğunu, öte yandan devrimlerin ya da isyanların Tanrı’ya karşı gelmek anlamına gelip bir nevi küfür sayılması gerektiğini (savunmaktadır)” (aktaran Ökten, 2003: 236–237).

teorik olarak, uhrevî eşitlik (ve özgürlük) fikrinden dünyevî eşitlik-özgürlük fikrine geçmeye izin vermemektedir.¹¹

Uhrevî anlamda eşitliği savunan Luther, dünyevî anlamda eşitlik talep eden köylülere karşı çıkararak, “dünya hukukunda eşitsizliğin temel alındığını” söylemektedir. Bunun, özel alandaki eşitsizliğe karşın politik alanda eşitlik vazeden burjuva ideolojisine benzerliği yadsınamaz.¹² Dahası, Marx’ın eleştirisini¹³ Luther’e uygulayarak, dünyevî yaşamdaki eşitsizliğin tam da uhrevî eşitliğin önkoşulu olduğunu ya da aynı anlama gelmek üzere, uhrevî eşitliğin ancak dünyevî eşitsizliğin kabûlüyle mümkün olabileceğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Luther’in hareketinin dönemin burjuvaları ve kimi prensleri tarafından desteklenmesini sağlayan ve onu burjuva reformcu bir hareket hâline getiren şeylerden biri de, kanımızca öğretisinin bu veçhesidir.¹⁴ Bundan dolayıdır ki, edimlerin politik içerimlerinin farkındalığı açısından baktığımızda, Luther’in vazettiği dünyevî-uhrevî yaşam ayrımının, bizzat politik anlamdaki *bilinçli aymazlığının* sebebi olduğu görülmektedir.

İleride daha ayrıntılı bir biçimde ele alacağımız üzere, *messiyantik* bir inanç olan “yeryüzünde Tanrı krallığı” fikrinin, Luther’in sözkonusu öğretisiyle doğrudan çeliştiği aşikârdır. Nitekim Luther ve Melanchthon’a göre, “yeryüzünde Tanrı krallığını kurmaya dönük Münzer’in peygambervâri umudu, herhangi bir geçerliliğe sahip olamamıştır ve gelecekte de olamayacaktır” (Friesen, 1974: 174). Ancak Köylüler Savaşı tarihinin, Melanchthon tarafından, ayaklanmanın kesin yenilgisinden sonra yazıldığı unutulmamalıdır. Nitekim Kautsky’nin aktardığı bir ‘ayrıntı’, Melanchthon’un, Köylüler Savaşı’nın yenilgisinin kesinliği hususunda önceden pek de emin olmadığını göstermektedir:

“Münzer’le ilgili en ünlü kaynak, Melanchthon’un çalışmasıdır... Prens bu hazır-askerinin, prensin o çağdaki en tehlikeli düşmanı hakkında tam olarak neler yazabileceğini biliyoruz. Ayrıca Melanchthon’un, uzun bir zaman Münzer’in arkadaşlarıyla cilveleşmesinden, bizzat Münzer’e mektuplar yazmasından ve muhtemelen mektuplarına cevap da almasından dolayı, Münzer’den nefret etmek için özel bir nedeni de vardı” (Kautsky, 2002: ch. 4, part IV).¹⁵

¹¹ “(Luther –b.n.) İncil’in mal ve bedeni değil, ruhları azatlı kılacağı doktrinine sağlamca bağlı kaldı” (Ranke, 1970: 191).

¹² Kuşkusuz birebir tekâbüliyet iddiasında değiliz; zira Luther’de sivil toplumun varlığından söz etmek mümkün değildir. Bununla birlikte, sözkonusu ikiliğin, burjuva kurgunun tesisinde, en azından Alman tarihi açısından önemli bir rol oynadığı öngörülebilir.

¹³ “Devlet, *soyu, zümreyi, eğitimi, mesleği, politik olmayan* farklılıklar sayıyor, halkın her bileşenini bu farklılıklar ile ilgili herhangi bir ayırım gözetmeksizin halk egemenliğinin *eşgüçlü* pay sahipleri olarak ilan ediyorsa, gerçek halk yaşamının tüm öğelerine devletin bakış açısından davranıyorsa, soy, zümre, eğitim ve meslek farklılıklarını kendi tarzıyla kaldırır. Gelgelelim devlet, özel mülkiyet, eğitim ve mesleğe *kendi* tarzlarında, yani özel mülkiyet, eğitim ve meslek olarak *davranma* izni verir ve *özel* doğalarıyla geçerli kılar. Bu *fiilî* farklılıkların kaldırılmasının çok uzak oluşu bir yana, devlet tersine yalnızca onların koşullamaları altında vardır (...) *genelliğini* yalnızca onların bu yönleriyle karşıtlık temelinde geçerli kılar” (Marx, 1997: 17).

¹⁴ Şüphesiz ki, Alman ulusal bilincinin uyanmasında Luther’in oynadığı role dair pek çok tartışma mevcuttur. Smith’in vurguladığı gibi; “Reform’un temel nedenlerinden biri milli bilincin güçlenmesiyle, bunun tersine, hareketin en çarpıcı sonuçlarından biri devletin yüceltilmesi ol(muştur)” (Smith, 2001: 147). Hattâ Luther’in devleti doğallaştırıp kutsamasından hareket ederek, yaşamının son yıllarında ortaya çıkan anti-semitizmi ile paralel olarak, Luther’in kuramı ile Nasyonal Sosyalizm arasında bağlantı kuran çalışmalar dahi sözkonusudur. Ancak Luther’in Alman milliyetçiliği ve Alman faşizmi ile ne ölçüde bir bağının olduğu sorunu, genel anlamıyla bizim çalışmamızın kapsamı dışındadır.

¹⁵ 1524 ilkyazında Münzer, Melanchthon’a –Engels’e sorarsak “o evde oturmasını seven darkafalı adam örneğine” (1990: 60)– şu ifadeleri içeren bir mektup yazar: “Aziz kardeşler, bekleme ve duraksama yeter. Zamanı geldi. Yaz kapılarımıza vuruyor. Dinsizlerle dostluğunuzu kesin, onlar Tanrıkelamının, tüm gücü ile etkili olmasını engelliyorlar. Prenslerinizi pohpohlamayın, yoksa onlarla birlikte kendinizi de yıkıma mahkûm edersiniz. Tatlı bilginler, bana kızmayın, başka türlü konuşmak elimden gelmiyor” (aktaran Engels, 1990: 61).

O hâlde burada, ana hatlarıyla, ‘başarılı olma’nın ‘doğru olma’yla eşitlendiği bir tarihyazımı ile karşı karşıyayız. Galiplerin tarihi, galiplerin hep haklı olduğunu, yani hem haklı oldukları için galip geldiklerini hem de galip geldikleri için haklı olduklarını yazmakta olup en basit mantık düzeyinde bile çelişiktir: $(p \rightarrow q \equiv q \rightarrow p)$ denkliği, formel mantığın en temel yanlışlarından biridir.

Köylüler Savaşı ve Münzer tarihyazımına ilişkin Melanchthon’un başını çektiği bu gelenekte, Strobel, Sleidanus ve Gnodalius gibi isimler yer almaktadır. Münzer’e ilişkin çizilmiş teolojik temelli “kana susamış sapkın” figürü, tüm bu isimlerce paylaşılan bir figürdür. Her birinde ortak olan şey ise, çağın politik tinini ve Reform’un politik sonuçlarını kavrama yoksunluğudur. Smith’in vurguladığı üzere; “Reformun o çağın politik ihtiyaçlarına ne denli doğrudan seslendiği, ancak 19. yüzyılda dile getirildi; iki devrimin (politik ve dinsel) nasıl üstü örtülü ve bilinçsizce bir arada yürüdüğü gerçeği o dönemin [16. ve 17. yüzyıllar – b.n.] en parlak zihinleri tarafından bile kavranamadı. Onların dile getirdiği politik açıklama, dinin, hükümdarların ya da grupların bencil amaçlarına ulaşmak için öne sürdüğü ikiyüzlü bir bahane olduğundan ibaretti” (Smith, 2001: 249). Nitekim Reformcu tarihyazımı, kendine has “politik” içgörüsüyle paralel bir biçimde, Köylüler Savaşı’nın ‘şeytanın işi’ olduğunu söyleyerek¹⁶ işin içinden çıkıyordu: “Tarihin hırçın yorumu Reformculara büyük ölçüde ortaçağdan miras kalmıştı. Augustinus’un, yıkım şehrine karşı Tanrı’nın Şehri’ni koyması gibi Protestan tarihçiler de insanlık dramını, iplerin Tanrı’nın ve Şeytan’ın elinde bulunduğu bir kukla gösterisi olarak görüyorlardı. Papalık ve manastır gibi karşı oldukları kurumların Satanist bir kökene dayandığını söyleyerek, gerekli açıklamayı yaptıklarını düşünüyorlardı” (Smith, 2001: 137).¹⁷ Köylüler Savaşı ve Münzer tarihyazımı, Zimmermann’ın 1525 *Köylüler Savaşı* adlı eserini 1841–1843 yılları arasında kaleme almasına dek, büyük ölçüde¹⁸ bu minvaldeydi.

Zimmermann’ın Münzer tarihyazımını, ancak etkilendiği düşünce geleneklerinin, “*Weltanschauung*”unun içinde kavrayabiliriz. Bu hususta yapabileceğimiz ilk saptama, onun bir genç-Hegelci olduğudur: “Ferdinand Christian Baur’un öğrencisi ve David Friedrich Strauss’un sınıf arkadaşı olan Zimmermann, 1827’de Tübingen Üniversitesi’nde okurken Hegel’in ateşli bir tilmizi oldu” (Friesen, 1974: 177). Ayrıca Zimmermann, Fransız Devrimi’nden yayılan devrimci rüzgârların dolaysız etkisi altındadır. Tüm bunların yanı sıra, Zimmermann’ın, genç Schiller ve Alman Romantik geleneğiyle kurduğu bağ sonucu şiire yönelmesine karşın, bu alanda büyük bir başarı elde edemediği görülmektedir.

Ancak bu noktada, Zimmermann’ın da fark ettiği üzere, Alman mistik geleneğinin, Württemberg Pietizmi’nin (özellikle Johann Albrecht Bengel ve izleyicilerinin) ve nihâî olarak Fioreli Joachim’in eskatolojik spiritüalizminin Hegel’in felsefesi üzerindeki etkisini vurgulamak gerekir. Friesen’a göre Zimmermann, “Hegelciliğinden ve Jakob Böhme gibi mistiklere duyduğu ilgiden temellenen bir panteizmle ilişkili güçlü panteist tınılar taşıyordu” (Friesen, 1974: 177–178). Bu özgün bileşim, Zimmermann’da şu şekilde tezahür ediyordu:

¹⁶ “Dünyadaki hükümdarlar tanrı, halktan kişilerse, Tanrı’nın Şeytan aracılığıyla yaptığı şeyi; yani günahların cezasını vermek, isyanlar çıkarmak için, hükümdarların kullandığı şeytanlardır” (Luther’dan aktaran Smith, 2001: 148). Savaşan köylülere ilişkin: “Fikrimce cehennemde bir tek şeytan dahi kalmadı; bunların hepsi köylülere katıldılar” (Luther’dan aktaran Durant, 1957: 390). Nitekim Münzer de, Luther’e göre, “Mühlhausen’de hüküm süren şeytanlar şahı”dır (Luther’dan aktaran Durant, 1957: 390).

¹⁷ Nitekim St. Augustinus, “bir yandan Tanrı’nın yetkinliğine bir yandan da Manesci etkilerle bu dünyada kötülük güçlerinin, şeytanın egemen olduğuna inanmaktadır” (Şenel, 1982: 310–311).

¹⁸ “Büyük ölçüde” diyoruz, zira bu hususta bazı istisnalar sözkonusudur. Pianzola’ya göre, “...şehir tarihçilerinin yazdığı, tüm önyargılardan uzak olarak köylü sınıfı ile ittifak öğütleyen ve burjuva çevrelerinin sözcüsü olan birkaç tarih yapıtı bulunur” (Pianzola, 2005: 119).

“Romantikler, Rasyonalistler ve Mistikler, sırasıyla duygulardan, akıldan ve ‘iç ses’ten bahsederlerken, aslında zihindeki aynı şeyden söz ediyorlardı. Bununla birlikte, bunlar arasında en uygulanabilir olanı, akıldı” (Friesen, 1974: 178).

Zimmermann, “yeryüzünde Tanrı krallığı” fikrinin, ilk olarak Fioreli Joachim tarafından ortaya konduğunu ve bunun, Münzer’in politik eyleminde en derin etkiye sahip fikir olduğunu düşünmekteydi. Aynı zamanda o, Fioreli Joachim’in, Jakob Böhme’nin ve Johann Albrecht Bengel’in fikirlerinin, kendi benimsediği ve tüm geçmiş tarihi doğru biçimde yorumlayan bir felsefe olarak tüm felsefi spekülasyonun zirvesi olduğunu düşündüğü felsefi gelenek üzerinde oynadıkları önemli rolü de fark etmişti. Thomas Münzer, Zimmermann’a göre, tam da bu felsefi geleneğin içindeki bir şahsiyetti.

Friesen’in aktardığına göre; 19. yüzyıl tarihçilerinden Treitschke, Münzer’deki spiritüalist ‘iç ses’in gerçekte bizzat kendi duygulanımları olduğunu ve Kutsal Ruh’un, Münzer’in yaşamında iş gören bir değer olmadığını öne sürmektedir. Bunun ardından da, Münzer’in devrimci faaliyetinin, önceden atfedilenden çok daha rasyonel bir motivasyona dayandığını eklemektedir. Zimmermann ise, bir adım daha ileri giderek, Münzer’in ‘iç ses’inin gerçekte onun rasyonel fakültesi olduğunu iddia etmektedir (Friesen, 1974: 180). Bu, daha sonra Engels’in de paylaşacağı bir yargıdır.

Zimmermann, “yeryüzünde Tanrı krallığı”nı, dünyevileşmiş bir Hegelci form içinde, tüm tarihin amacı olarak görmektedir. Nitekim 1848 Devrimi’nin özgürleştirici etkisi altında, 25 Ağustos 1848’de Frankfurt Parlamentosu’nda bir delege olarak yaptığı konuşmadaki şu pasajlar, dünya görüşünün bileşenlerini net bir biçimde göstermektedir:

“Yeni bir çağın eşiğindeyiz; bir çağ ki özgürlükle karakterize oluyor... Tinin dini adım adım yaklaşıyor; Tanrı’nın saf ve ruhanî krallığının çağı, şafak atmak üzere” (aktaran Friesen, 1974: 178).

Zimmermann’ın “19 yüzyılın liberal geleneğinin en radikal türlerinden birinin içinde” (Friesen, 1970: 19) olduğu görülmektedir. Nitekim Engels’e göre de, Zimmermann’ın 3 ciltlik *1525 Köylüler Savaşı* adlı kitabının “her yanında ezilen sınıf yararına kendini gösteren o devrimci içgüdü, onu aşırı-solun Frankfurt’taki en iyi temsilcilerinden biri durumuna getirmişti(r)” (Engels, 1990: 12).

Zimmermann, tıpkı Engels gibi, toplumsal zeminin kıyasıya sarsıldığı, doğum sancılarının çekildiği ve ‘kurtuluş’ fikrinin neredeyse elle tutulur hâle geldiği bir tarihsel dönemin içinden Münzer’e doğru bakmaktadır. Dolayısıyla bu, Eagleton’ın Marx’ın bilgi kuramına ilişkin söylediğine benzer bir biçimde, “bir durumu, bir birey ya da grubun değiştirme gereksinimi duyduğu bir durum olarak anlama biçimidir; ve bu yüzden, diğer şeylerin yanı sıra bir öz-anlamadır” (Eagleton, 1999: 4). Öz-düşünüm ve geleceğe yönelme, idealist bir biçimde de olsa, Zimmermann’ın Münzer tarih yazımında kendini gösteren temel bir karakteristiktir. Bu temel karakteristik, onun bizzat referans çerçevesini etkilemiştir. Friesen’a göre, Zimmermann’ın tüm dönemi içine yerleştirdiği referans çerçevesi, “uygarlığın ilerlemesinin merkezi olarak devrime yapılan vurguda belirlendiği bir referans çerçevesidir” (Friesen, 1970: 19).

Tam da bu noktada, Zimmermann’ın, ustası Hegel’le düştüğü bir görüş ayrılığına değinmek gerekebilir. Hegel, *Felsefe Tarihi Dersleri*’nde, Luther’i gerçek bir devrimci olarak tanımlamaktadır. Zira Hegel’e göre, “Luther’in önderliğindeki Reformasyon’la birlikte tin, kendinin bilincine varmıştır. Aşkın ve uhrevi nitelikleri ağır basan bir insan tipinden, tinin varlığına giden, dünyası, bedeni, insani erdem ve ahlakı, kalbi ve vicdanı anlam kazanan bir insan tipine geçilmiştir”; dolayısıyla “Luther, Ortaçağ’dan kesin çizgilerle ayrılan birisidir” (Ökten, 2003: 234–235). Hegel’in öğretisinde, “Reform’un özünün, insanın doğası gereği

özgür olmaya yazgılı olduğu ve Luther'in zamanından itibaren tüm tarihin, insanın konumu gereği taşıdığı potansiyelin gerçekleşmesi olduğu söyleniyordu" (Smith, 2001: 264). Nitekim Zimmermann'ın hocası ve "Hegel'in en sadık takipçisi" olan Ferdinand Christian Baur da, Hegel'i izleyerek, "sonraki tüm tarihi, ilk dalganın 1517'de çıktığı denizdeki büyük bir kabarmadan ibaret olarak açıkladı" (Smith: 2001: 264).

Oysa ki Zimmermann'a göre, "Luther, büyük ve tamamen kapsayıcı bir perspektife sahip olmayan bir teologdu; o, politik içgörüyü sahip değildi ve politik devlet meselelerine geldiği zaman pratikliği kaybediyordu" (aktaran Friesen, 1974: 179). Yukarıda Luther'in politik anlamdaki 'aymazlığı'na ilişkin bazı çıkarımlarda bulunmuştuk. Zimmermann da, Luther'in politik içgörüyü sahip olamamasına sebep olarak "iki krallığın ayrılığı" öğretisini göstermekte ve Luther'e bu yönlü eleştiriler getirmektedir:

"Politika ve teoloji bir araya getirilmelidir: Bu 'iki âlem'in ayrılığı diye bir şey olamaz" (aktaran Friesen, 1974: 179).

"Yeryüzünde Tanrı krallığı" fikri, pratik olarak, Luther'in öngördüğü uhrevî yaşam-dünyevî yaşam ikiliğini ilgâ etmektedir. Bu, Luther'in 'doğal' addettiği 'dünyevî eşitsizliğin' ilgâsı olarak da okunabilir.

Bu başlık altında son olarak, Engels'in Zimmermann'a dönük eleştirisine de yer vermek gerekecektir. Zira bu, Köylüler Savaşı'nın Marksist tarihyazımını tamamen Zimmermann'ın anlayışına dayandıran yazarların çoğu zaman ıskaladığı bir eleştiridir. Bu eleştirinin içeriği, ileride Engels'in *Köylüler Savaşı* ele alınırken daha da açılacaktır:

"Zimmermann'ın kitabında iç bağlantının bulunmadığı, onun, zamanında tartışılan dinsel ve siyasal sorunları, çağdaş sınıf savaşımının yansıması olarak sunma başarısını gösteremediği, bu savaşımarda, ezenler ve ezilenlerden, kötüler ve iyilerden, ve en sonunda da kötülerin zaferinden başka bir şey görmediği, savaşımın patlak vermesini olduğu gibi sonucunu da belirleyen toplumsal ilişkileri kavrayışının son derece eksik olduğu her ne kadar doğruysa da, bunun kusuru, bu kitabın yayımlandığı dönemdedir. Hatta bu kitabın, zamanı için, henüz çok gerçekçi olduğu, ve idealist Alman tarihçilerinin yapıtları arasında, övülmeye değer bir istisna oluşturduğu bile söylenebilir" (Engels, 1990: 12).

II. Leopold von Ranke'de Reform ve Köylüler Savaşı

Burada, Ranke'nin tarih anlayışı üzerine ayrıntılı bir tartışmaya girme şansımız yoktur. Amacımız; Ranke'ci tarihyazımının ana hatlarını ortaya koymak ve Köylüler Savaşı'nın bu çerçeve içinde işgâl ettiği yeri göstermekten ibarettir.

Öncelikle, Ranke'nin içinde bulunduğu sosyo-politik bağlama ve bu bağlamın ortaya koyduğu tarihyazımındaki yansılara dair özet bir pasajla başlayalım: "Ranke, Fransız Devrimi'nin ve Napoléon dönemini takip eden restorasyon çağının çocuğuydu. Onun devlet kuramı, 1848 öncesi Prusya'sının siyasal gerçekliklerine dayanıyordu; bunlar, temsili kurumların oluşturulmasından ve kaçınılmaz toplumsal sonuçlarıyla birlikte sanayileşmenin gerçekleşmesinden önceki gerçekliklerdi. Siyasetin birincil konumu üzerindeki vurgunun, ekonomik ve toplumsal güçlerden görece soyutlanmış olmasının ve neredeyse tek başına devletin resmi belgelerine dayanmasının nedeni de buydu" (Iggers, 2000: 4-5).

Bu genel özellik, Ranke'nin *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* (Reform Devrinde Alman Tarihi) adlı eserinde bilhassa belirgindir. Eserin en önemli kaynağı, Ranke'nin de belirttiği üzere, 15. yüzyılın başından 30 Yıl Savaşları'na kadarki dönemde toplanan *Reichstag*'ların tutanaklarıdır; zira Ranke'ye göre, "Almanya'nın esas teşkilâtı ve umumi ahvali, (bu tarihler arasında toplanan -b.n.) Periyodik *Reichstag*'ların kararlarına

dayanmaktadır”¹⁹ ve “imparatorluk sınırları içinde, burada (*Reichstag*’larda –b.n.) zikredilmeyen ehemmiyetli hiçbir hadise... zuhur etmemiştir” (Ranke, 1953: I). Bu tutanakların yanı sıra, Ranke’nin yararlandığı diğer kaynaklar ise, Berlin’deki Prusya krallığının gizli devlet arşivi, Dresden’deki Saksonya krallığının umumi devlet arşivi ve Weimar’daki Ernestin-Sakson hanedanına ait müşterek arşivdir (Ranke, 1953: III–IV). Ranke, bu arşivlerin yanı sıra, “Almanya”daki tüm resmî arşivleri dolaştığını belirtmekte ve bunların bir dökümünü de vermektedir (1953: V–VI).

Buradan anlaşılacağı üzere bu eserde, devlet kademeleri ve soylular sözkonusu olduğunda, akrabalık ilişkilerinden tutun da aldıkları önemsiz kararlara kadar kılı kırk yaran ve kimi zaman can sıkıcı boyutlara varan bir tarihyazımı kendini göstermektedir. Marx’ın, 4 Kasım 1864’te Engels’e yazdığı mektupta Ranke’yi, “tüm büyük olaylara önemsiz ve değersiz sebepler [atfeden], oradan oraya zıplayan küçük kök-toplayıcısı” (aktaran Friesen, 1965: 324d) olarak tanımlaması, bu anlamda yanlış olmasa gerek.

Tam da bu noktada önemli bir husus göze çarpmaktadır: Ranke’nin adı geçen eserinde, ‘devletlû’ların yüz hatları ne denli belirgin ise, ‘baldırı çıplak’larınkiler o denli siliktir.²⁰ Örneğin; “köylü pabucu remzi”nin²¹ altında toplanan köylülerin ayaklanmasına, adı geçen eserin 1. cildindeki “İç Kaynaşmalar” (1953: 109)²² başlığı altında –ki Luther ve Köylüler Savaşı öncesi dönem anlatılmaktadır–, topu topu 2 sayfa yer ayrılmıştır. Bunun ardından, 1 sayfada dönemin diğer ayaklanmalarından bahseden Ranke, bu ayaklanmalar arasında hiçbir niteliksel ayırım gözetmemiş, deyim yerindeyse hepsini aynı çuvala koymuştur. Diğer yandan, Ranke’nin köylü ayaklanmalarına karşı duyduğu tiksintiyle karışık öfke, Köylüler Savaşı’nı ele aldığı 2. ciltte özellikle belirginleşecek olup, “nesnelci” tarih anlayışını epeyce zorlar mâhiyettedir.

Ranke’nin belgelere dönük vurgusunun fetişist bir karakter arz ettiği, tam da bu noktada vurgulanmalıdır. Tarihi ‘nesnel’ bir bilim olarak kurma arzusu, buradaki en temel motiftir. Ranke’ye göre tarihçinin görevi; “Başka hiçbir amaç taşımadan, sırf bunu yapmak adına tarihin izini sürmek, ahlaki, dini ya da siyasi dersler çıkarma hedefi gözetmeden ‘tam olarak neler olup bittiğini anlatmak’tır” (Smith, 2003: 265). “Bilimsel olgular”ın kesinliğini ve nesnelliğini arşiv belgelerine atfederek resmî belgeleri olgu mertebesine çıkaran Ranke’ci tarihyazımı, bu bakımdan bir “olgular fetişizmi”yle malûdür. Ranke’ci tarihyazımı, “‘olgular’ın, bir biçimde tarihsel bağlamlarının ya da en azından yorumlamanın üstünde olduğunu varsaymakta” olup, E. H. Carr’ın mizâhî üslûbuyla söylersek, “olguları, balıkçı tezgâhındaki balıklar gibi görmektedir” (Pelz, 1998: 120).

Resmî-kurumsal belgelere dayanan bir tarihyazımı anlayışının, bizzat kendisinin de kurumsallaşmaya ve uzmanlaşmaya yönelmesi neredeyse kaçınılmazdır. Zira, diğer sebepler bir yana, gizli arşivlere girmeyi sağlayacak güveni elde etmek için böylesi bir yönelim zorunludur. Ranke açısından bu yönelim, kesin kurullarla sınırları çizilmiş katı-disipliner bir çerçeveye şeklinde tezahür etmiştir. Tarihyazımı, Ranke’ye göre, ancak ve sadece uzmanların işidir: “Ranke’nin amacı, tarihi profesyonel olarak eğitim görmüş tarihçiler tarafından icra edilen pozitif bir bilime dönüştürmekti... Yalnızca, hatta birincil olarak uzmanlar için değil,

¹⁹ Burada, Ranke’de görülen bir anakronizme de dikkat çekmek gerekir: Ele alınan dönem açısından bir “Almanya”dan bahsetmek mümkün değildir. Bölge açısından bir ulusal bütünlüğün sözkonusu olmadığına ileride değineceğiz. Bu yüzden, bu dönemi ele alırken “Alman diyarı” deyimini kullanacağız. Diğer yandan başka yazarlardan yapılan alıntılarda ve bu yazarlara yapılan atıflarda, tam da bu yaygın yanlışlığı göstermek adına, bu hususta düzeltmeye gitmeyeceğiz.

²⁰ “Gürültücü ve yüzeysel siyasi tarih, genellikle, değişim kıskırtıcılarından hiç söz etmez” (Bercé, 2003: 125).

²¹ Ranke burada (1953: 122) “Bundschuh”tan bahsetmektedir ki bu konu, ileride ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

²² “Milleti teşkilâta bağlamak için yapılan tecrübeler muvaffak olsaydı her şey pek yeni bir idare merkezinin emrine verilmeden evvel şiddetli bir iç hareketin vukuu yine de içtinabı imkânsız bir keyfiyet olacaktı. Tecrübeler muvaffak olamayınca ve mevcut bünye sarsıntıya uğruyarak canlı bir birlik teşekkül edemeyince umumî bir kaynaşmanın husulü zarurî oldu” (Ranke, 1953: 109).

ama daha geniş bir eğitimli kamu kesimi için de, tarihin uzmanlar tarafından yazılması gerekiyordu” (Iggers, 2000: 25).

Böylesi niteliklere sahip olan Ranke’ci tarihyazımı, açık bir biçimde milliyetçi temeller üzerine oturmaktadır. Hegel’den çağın “tini” fikrini alan Ranke, yine Hegel’in fikrini paylaşarak Luther’i, Alman milletinin kaderini belirleyen çığır açıcı bir şahsiyet olarak resmetmektedir.²³ Adı geçen eserinde Luther’e oldukça geniş yer ayıran Ranke, Reform’u, “Avrupalı devletler ve kültürler dünyası içinde Alman milletinin kendi bilincine vardığı tarihsel ‘moment’” olarak tanımlamaktadır (Pauck, 1940: 318). Bu ‘moment’le birlikte, bir Alman uygarlığı yaratmaya dönük en büyük adım atılmıştır ve Reform, Alman uygarlığı açısından hem dinî hem politik hem de millî önemi hâiz bir olaydır. Dahası Reform, Ranke’ye göre, Alman uygarlığı açısından taşıdığı önemle sınırlı olmayıp, “Modern Avrupa’nın gelişimine katkı sağlamış olan tüm fikirlerin içinde en etkilisi”dir (Smith, 2003: 265). Sosyo-tarihsel koşulların gözden silindiği bu anlayışa göre, Reform’un sebebi, “galeyanda olan millî ruh”tur (Ranke, 1953: 129):

“Bir birlik temini hususunda milletin derinden duyduğu ihtiyaç Roma sarayının nüfuz ve itibarı aleyhine bir cereyan aldı. Henüz göze çarpmayan, fakat milletin ruh haleti ile imparatorluğun kudretli Prensleri tarafından kuvvetle desteklenen bir muhalefet doğmakta bulunmuştu” (Ranke, 1953: 217)... “Almanlığın bünyesinde ruhanilere karşı o zamana kadar misli görülmedik büyük bir nefret duygusu baş gösterdi” (Ranke, 1970: 209).

Bu durumda, Reform’a böylesi bir tarihsel pâyeye biçen Ranke’nin Köylüler Savaşı’na bakışı nasıldır? Heinrich Böhmer’in *Studien zu Thomas Müntzer* (Thomas Münzer’e Dair Bir Çalışma) adlı eserinde yaptığı dikkatli analiz göstermektedir ki; her ne kadar Ranke’nin sözü edilen eserinin “Köylüler Harbi” bölümünde (1970: 159) adı zikredilmese de, Ranke’nin Köylüler Savaşı ve Münzer’e ilişkin çizdiği portre, doğrudan Melanchthon’a dayanmaktadır (Friesen, 1974: 166d).

“Millî ruh”tan doğan muhalefeti olumlayan Ranke’nin, devrimci hiçbir kalkışmayı hiçbir biçimde hoş görmediğini ve bu anlamıyla tam bir “liberal reformist” olduğunu vurgulamak gerekir. Ranke’nin temel vurgusu, her dâim “düzen”in devamıdır. Ranke’ye göre; “umumî düzen daima iki faktöre, hâkim kuvvetlerin mutlak varlığına, sonra da ayrıntılarıyla olmasa da... umumî olarak mevcut olanı kabûl eden ve onunla uyuşan fikre dayanır” (Ranke, 1970: 159). Bu iki faktörün devrede olmadığı durumlarda, Ranke’ye göre, “büyük tehlikeler baş gösterir”. Burada zımnen içerilen bir diğer kabûl ise, ayaklanma vb. durumların salt siyasî-idarî temelli olduğu fikridir. Luther’de önemli bir meziyet olarak gördüğü şey, bizzat Ranke’nin anlayışını ele verir:

“Şimdiye kadar imparatorluk idaresinin temayülleri ile *Luther*’in ötedenberi tutmuş olduğu uysal durum arasında hiçbir tertibi gerektirmeyen, kendiliğinden olma bir çeşit anlaşma vardı. İşte bu sayededir ki, 1522’de kıpırdanan yıkıcı fikirler yenilmiş ve önlenebilmişti” (Ranke, 1970: 160).

Ranke, her ne kadar Luther’in fikirlerine aykırı olduğunu belirtse de, ileride ayrıntılarıyla ele alacağımız *On İki Madde*’yi makûl bulmaktadır.²⁴ Lâkin bu maddeler, “Protestan kardeşliği ülküsü” ile birleştiğinde, “umumî şartların kökten değişmesi emel

²³ Ranke’deki Luther portresine dair bir örnek için: “...insan ruhlarını birbirinden ayırmakta herkes *Luther* kadar kabiliyet sahibi olamaz” (Ranke, 1970: 164).

²⁴ “(Bu maddeler –b.n.) aslında insan aklının mükemmel olan sınırlarının dışına çıkmamakta idi” (Ranke, 1970: 172).

edinilmiş ol(maktadır)” (Ranke, 1970: 173–174). Böylesi bir “emel”in edinilmesindeki bir diğer sebebi ise, Ranke, ‘insan doğası’nda aramaktadır: “...dar bir kazançla yetinmek insanoğlunun mayasında yoktur. Zafer kazanan bir kalabalık, bulunduğu yerde durmasını aslâ bilmez” (1970: 190).

Köylüler Savaşı’nın tarihsel öyküsünü anlatmaya başladığı an, Ranke’nin tam anlamıyla soğukkanlılığını yitirdiği andır. Burada artık, “tarihsel”in içinde *kalan* bir tarihinin ağzından dökülen dehşet ifadeleriyle karşı karşıyayızdır. Ranke bize, “kıyâmet”i anlatmaktadır:

“Alman devletini kurmuş olan teşekküllerin birbirlerine karşı ve kendi iç bünyelerinde anlaşmazlıklara düşmelerinden sonra dayandığı ilkel tabiat kuvvetleri ayaklanmıştı. Şimşekler çakmış, yer sarsılmış, umumî hayatın akımları her zamanki yolundan ayrılmıştı” (Ranke, 1970: 189).

Ranke’ye göre, köylülerin Savaş’ı kazanmaları, “kıyamet alâmetinden başka bir şey olamazdı” (1970: 191) ve “bereket versin ki, bunda başarı kazanılmadı” (1970: 190). Köylülerin “en taşkın ve en vahşi bir kan susayışı” hâline gelen “yaratılışlarındaki kabalık” (Ranke, 1970: 177), Alman milletini temsil eden Luther’in sayesinde bastırıldı ve “Alman milletinin iptidai kuvvetlerle yaptığı savaş böylece sona erdi” (Ranke, 1970: 204). “İptidai kuvvetler” olarak tanımlanan isyankâr köylülerin, “Alman milleti”ne dâhil edilmediğine dikkat edelim.

Köylüler Savaşı’nı ana hatlarıyla bu biçimde aktaran Ranke’nin Münzer’e ilişkin çizdiği portre de, Melanchthon’daki “şeytan” imgesine uygun düşmektedir. Ranke’ye göre Münzer, “sanki hayatının son dakikasına kadar yırtıcı bir Demon’un hükmü altında kalmış gibiydi (...) Ölümüne götürülürken dinî rükünleri (temel direği) hatırlamayı düşünmedi” (1970: 195).

III. Marksist Tarihyazımında Köylüler Savaşı ve Thomas Münzer

Bu bölümde, genel hatlarıyla, Köylüler Savaşı ve Thomas Münzer üzerine yapılmış Marksist tarih çalışmaları ele alınacaktır. Şüphesiz ki bu konu, külliyyatın hacmi ve tartışılan meseleler göz önüne alındığında, burada etraflıca incelenemeyecek kadar teferruatlıdır. Dolayısıyla okur, bu bölümü, her ne kadar yer yer yorumlar da yapılacak olsa, esasen betimleyici bir bölüm olarak değerlendirmelidir.

3.1. Friedrich Engels’in Köylüler Savaşı

Marksist tarihyazımında Köylüler Savaşı üzerine ilk çalışan Friedrich Engels’tir. Bu anlamıyla, Engels’in çizdiği çerçevenin, bu konuda sonradan yapılan Marksist çalışmaları büyük oranda etkilediği görülmektedir. Diğer yandan bir monografi niteliğindeki bu çalışma, tamamlanmış bir çalışma olarak görülmemelidir. Bu, 21 Mayıs 1895’te Kautsky’ye yazdığı mektupta ifade ettiği üzere, Engels’in de kabûl ettiği bir husustur: “Bu, *Köylüler Savaşı*’nda *extenso* [tam olarak] uğraşmayı umut ettiğim ayrıntılı bir konudur” (Engels, 2000). Engels’in bu satırları yazdıktan birkaç ay sonra gırtlak kanserinden ölmesi ise, özellikle bu konuyla uğraşan yazarlar için kanımızca büyük bir talihsizliktir.²⁵

Engels’in yukarıda aktardığımız Zimmermann eleştirisi, esasen yapmak istediği şeye dair önemli ipuçları vermektedir. Önceki bölümlerde ele aldığımız üzere, Reform’un teolojik tarihyazımı, Münzer’in şahsında şeytanı cisimleştirmişti. Zimmermann’ın yarattığı kahraman,

²⁵ Engels, ilk kez 1850’de makaleler hâlinde kaleme aldığı bu eseri, 1870 ve 1874’te yeniden ele alarak kitap hâline getirmişse de, eserin içeriğini aynen korumuş ve Köylüler Savaşı’nı 1848 ve 1849 ayaklanmalarıyla benzeştiren bir önsöz yazmakla yetinmiştir.

her ne kadar onun “devrimci içgüdü”nü yankılasa da, tarihsel bağlam dışındaki idealist bir portreye tekabül ediyordu. Ranke’de ise, Köylüler Savaşı’nın liberal-romantik ve milliyetçi bir çerçeveye sıkışması sözkonusuydu. Engels, tüm bu tarihyazımı geleneklerinin dışında, Köylüler Savaşı’nı sosyo-tarihsel bağlamına oturtmayı amaçlayan bir sosyal tarihçiliğin önünü açmaktadır.

Engels’in Köylüler Savaşı tarihyazımını ele alırken tespit etmemiz gereken ilk şey, onun bir Münzer tarihyazımı yapmadığı olmalıdır. Münzer’i Köylüler Savaşı’nın odağına ilk yerleştiren Luther-Melanchthon geleneğidir: “Luther’e göre bu olaylarda suçlu olanlar köylüler değil, köylüleri kendi çıkarı için kandıran Thomas Müntzer’dir” (Ökten, 2003: 201)²⁶; her ne kadar Luther’e göre köylüler, her zaman baştan çıkmaya teşne olsalar da... Reform dönemiyle özdeşleştirilen Luther’in, yukarıda aktardığımız üzere, bizzat Münzer’i hedef alan beyanları mevcuttur. Dolayısıyla savaşı iki adam arasında geçiyormuş gibi aktaran Luther’dir; bu belki de, Evangelist inanişta tipik olan ve bugün de bir örneğiyle karşılaştığımız, *şeytana ihtiyaç duyma* hâlidir. Bu yüzdendir ki, Engels’in önünü açtığı Marksist tarihyazımı, tüm bir Köylüler Savaşı’nın bir kişinin “şeytanîliği”ne indirgenmesini engellemiştir.

Marksist tarihyazımının engellediği bir diğer şey ise, diğerinin tam tersine, tarih-üstü bir kahraman olarak Thomas Münzer imgesi olmuştur. Zimmermann, bize, tüm Anabaptistleri²⁷ liderliği altında toplayan ve *Bund*’un (Birlik) bayrağı altında devrim amacıyla birleştiren bir Münzer portresi çizmektedir. Anabaptistler, Zimmermann’a göre, Münzer’in mesajını Alman diyarı ve İsviçre’nin dört bir yanına dağıtan gezgin vaizlerdir. Münzer ise, bir çırpıda, tarihin sonlanacağı “yeryüzünde Tanrı krallığı”nın habercisi, vaizi konumuna yerleşmektedir. Buradan hareketle Zimmermann’ın, idealistçe bir tersine çevirmeyle, ustası Hegel’in Luther’e biçtiği misyonu Münzer’e aktardığı görülmektedir.

İleride ele alacağımız üzere, Münzer’i bu şekilde tanımlamak, tarihsel olgulara uygunluk açısından bazı sorunlar taşımaktadır. Sözkonusu idealist/tarih-dışı misyonu hiçbir biçimde kabûl etmemesine karşın, Münzer ve Münzer’in Anabaptistlerle ilişkisi üzerine belgesel gereçleri doğrudan Zimmermann’dan alan Engels, bundan dolayı onunla benzer eleştirilere muhatap olmuştur. Ancak Münzer’in dinî kiske altında ateizme yaklaşan bir panteist ve dahası rasyonel fakültesi ile meselelere yönelen bir nevî rasyonalist olduğuna dair ileride tartışacağımız imge her ne kadar revizyona muhtaçsa da,²⁸ bu durumun, Engels’in Köylüler Savaşı’na ilişkin çizdiği çerçeveyi geçersizleştirmedini vurgulamak gerekir.

Engels, çalışmasına, Alman diyarının 16. yüzyıldaki durumuna kuşbakışı göz atarak başlamaktadır. Bu bölümde Engels, 14. ve 15. yüzyıllarda Alman sanayiinde görülen güçlü atılıma; Augsburg ve Nüremberg gibi şehirlerde hızla yükselen zenginlik ve üretim artışına; ancak tüm bunlara karşın nüfusun dağınık, sanayi ve ticaretin serpmeye durumda kaldığına ve bunun siyasal dağılmaya yol açtığına değinmektedir. Engels, siyasal dağılmanın prensliklere ayrılma şeklinde tezahür ettiğini, orta-soyluluğun ya prensleşerek ya da büyük oranda küçük

²⁶ Nitekim Elton da bu durumu, “Luther’in radikal kâbusu Thomas Münzer” (1964: 91) şeklinde ifade etmektedir.

²⁷ “Anabaptizm”in Türkçe karşılığı “yeniden-vaftizcilik” olup kimi kaynaklarda “yetişkin vaftizciliği” (*adult baptism*) olarak da geçmektedir. Anabaptizm kısaca, Kilise’nin değil Kutsal Kitap’ın önceliğine, vaftizin sadece inançlı yetişkinlere uygulanabileceğine, dolayısıyla bebekken yapılan vaftizin geçerli olmadığına inanan, Kilise ile devletin tamamen ayrılması gerektiği savunan ve yoksul çileciliğini esas alan bir Protestan tarikatı olarak tanımlanabilir.

²⁸ Kimi yazarlar, Engels’in Kautsky’ye yazdığı mektuptaki şu ifadenin, böylesi bir revizyona delâlet olduğunu iddia etmektedirler: “[K. Kautsky’nin kaleme aldığı *Modern Sosyalizmin Müjdecileri* adlı] Kitaptan epeyce şey öğrenmekteyim; bu kitap, *Köylüler Savaşı*’nın düzeltilmiş yeni baskısı için vazgeçilmez bir başlangıç çalışmasıdır” (Engels, 2000). Nitekim Kautsky’nin birazdan genel hatlarından bahsedeceğimiz çalışması, Münzer ve özellikle de Anabaptistlere ilişkin ayrıntılı bilgiler vermektedir. Dolayısıyla birazdan göreceğimiz üzere, Engels’in bu kitaptan öğrendiği “epeyce şey”in büyük bölümünün Anabaptistlerle ve Münzer-Anabaptistler ilişkisiyle ilgili olduğu öngörülebilir.

soyluluğun içine düşerek silindiğini, şövalyelerin yağma ve haraca giriştiğini, velhasıl tüm bunların imparatorluk ve asalet sisteminin çökmesi demek olduğunu belirttikten sonra, bize, din adamları, “Eşraf” (*die Ehrbarkeit*), gelişmekte olan büyük burjuvalar, sınıflarından kopmuş burjuvalar, kalfalar, gündelikçiler, lümpen-proletarya ve köylülerden oluşan sınıfsal bölüntü ve bağlaşımların bir haritasını vermektedir. Engels, “o çağdaki çıkarların, görüş ve özelemlerin karışıklığı”ndan söz etmektedir (1990: 43).

Kitabının ikinci bölümünde Engels, dönemin politik-ideolojik çerçevesini ele almakta ve “tamamen eğreti ve yaklaşık bir biçimde” oluşmuş üç temel kampın varlığından söz etmektedir. Bunlar; Katolik ya da gerici kamp, Burjuva reformcu Lutherci kamp ve devrimci kamptır. Engels’e göre; “Eğer, ulusun bu büyük parçalanmasında pek bir mantık görülmez, eğer bazen ilk iki kampta da aynı öğelere rastlanırsa, bu durum, ortaçağdan kalma resmi zümrelerden çoğunun, o çağda içinde buldukları ayrışma durumu ve, çeşitli bölgelerde, aynı zümreleri bir an için karşıt yönlerde geliştiren merkezcilik-yokluğu ile açıklanır” (Engels, 1990: 44–45).

Engels’in bu bölümdeki ana vurgusu, Köylüler Savaşı’nın bir sınıflar savaşımı olduğudur. Tam bu noktada Engels’in metninde, yazımızın başında aktardığımız Marx’ın ünlü düsturu yankılanır:

“Şu son yıllardaki bunca deneye karşın, Alman ideolojisi, ortaçağ savaşımaları içinde, zorlu tanrıbilimsel çekişmelerden başka bir şey görmemekte devam eder. Eğer o çağın insanları, sadece göksel işler konusunda anlaşabilselerdi, bizim tarihçilerimizin ve devlet adamlarımızın fikrinde, dünya işleri üzerinde hiçbir tartışma nedenleri olmazdı. Bu ideologlar, bir çağın kendi üzerine, ya da bir çağ ideologlarının o çağ üzerine beslediği tüm kuruntuları, peşin para gibi alacak kadar saftırlar” (Engels, 1990: 45).

Engels, çağın sınıflar savaşımındaki dinsel biçimin kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır. Zira Ortaçağ’da kültürün, siyasetin ve hukukun teolojinin kolları olarak kalması, kilise dogmalarının aynı zamanda siyasî dogmalar olması, Kutsal Kitap cümlelerinin hukukî yasa olması vb. sonucu, feodalizme yönelik saldırının ilk önce kiliseye yönelik olması gerekmektedir: “Varolan toplumsal koşullara dokunabilmek için onların kutsal niteliklerini kaldırmak gerekiyordu” (Engels, 1990: 46).

Engels, bundan sonraki bölümlerde, yaklaşık 50 yıllık bir döneme damgasını vuran ve 1525 Köylüler Savaşı’nı önceleyen köylü ayaklanmalarını irdelemekte, aralarında bağlantılar kurmaktadır. Bu tartışmalar, ileride daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır. Ancak burada, bu konuya ilişkin bir hususa değinmek gerekebilir. Bu husus, Engels’in, dönemin köylü ayaklanmalarını bir bütün olarak görmemesidir. Zira Engels, kronolojik bir sıralamadan ziyade niteliksel bir sınıflandırmaya gitmektedir. Engels, ileride ele alacağımız *Bundschuh* ve *Yoksul Konrad* ayaklanmalarıyla eş zamanlı olmalarına ve 1525 Köylüler Savaşı’nın hemen arifesinde ortaya çıkmalarına karşılık, 1491–1492 Hollanda köylü ayaklanmasını, aynı yıl içinde Yukarı-Suab’daki Kempten manastırı köylülerinin ayaklanmasını ve 1497’deki Frise köylülerinin ayaklanmasını 1525’i hazırlayan ayaklanmalardan niteliksel olarak ayırmaktadır: “Bu ayaklanmalar, ya gerçek Köylüler Savaşının savaş alanından uzakta patlak verdiler, ya da onları feodalizm boyunduruğuna sokma girişimlerine karşı yalınç özgür köylü savaşımlarından başka bir şey olmadılar” (Engels, 1990: 68–69). Engels’in ortaya koyduğu nitel kıstaslar, aynı zaman ve mekân içinde meydana gelmelerine karşılık, örneğin 1491–1492 Hollanda köylü ayaklanması ile 1493 Alsace kalkışmasını tamamen birbirinden ayırmaktadır. Engels’in sahip olduğu sosyal-tarihsel bakış, kronolojiye ya da siyasî egemenin başını belâya sokma derecesine göre yapılabilecek nicel bir sınıflandırmayı aşmak suretiyle, böylesi bir ayrıma olanak vermektedir. Bu anlayışta, Ranke’ci tarihyazımından farklı olarak, imparatorun ve prenslerin değil gitgide köylülerin suretleri belirginleşmektedir.

Son olarak; Engels'in, muhtelif ögelerden oluşan halk muhalefetine dair yaptığı şu saptama, düşünceler ve sosyo-tarihsel koşullar arasındaki ilişkiyi sergilemesi açısından oldukça çarpıcıdır:

“(Halkçı –b.n.) bölüntü, en azından imgeleme yetisi alanında, henüz doğmakta olan modern burjuva toplumu aşmalıydı (...) İkel Hıristiyanlığın *chiliastique* (Mesihçi öğretiyeye ait –b.n.) düşleri, bunun için elverişli bir hareket noktası sunuyordu. Ama, aynı zamanda, sadece bugünü değil, hatta geleceği de aşan bu önceleme, ancak zorlu ve fantastik bir niteliğe sahip olabilirdi ve, ilk gerçekleştirme girişiminde, gene çağın koşulları tarafından belirlenen dar sınırlar içine düşecekti” (Engels, 1990: 49).

3.2. August Bebel, Franz Mehring ve Karl Kautsky:

Gerici Bir Hareket mi, Erken–Komünizm mi?

19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında, Engels'in *Köylüler Savaşı*'nın etkisiyle, üç Marksist yazar Köylüler Savaşı ile ilgili çalışmalar yapmışlardır. Bebel, Mehring ve Kautsky, bilindiği üzere, yaşamının son onyıllarındaki Engels'le sıkı ilişkileri olan ve onunla sürekli mektuplaşan yazarlardır.

Engels'in ardından konuyla ilgili ilk Marksist çalışma, August Bebel'in 1876'da kaleme aldığı *Der Deutsche Bauernkrieg* (Alman Köylüler Savaşı) adlı çalışmadır. Bebel'in çalışması, temel olarak Engels'le örtüşmektedir. Bununla birlikte, Köylüler Savaşı'nın başarısız olma sebeplerine dair yapılan yorumlarda önemli bir farklılaşma sözkonusudur. Engels, biraz önce aktardığımız üzere, hareketin “çağın koşulları tarafından belirlenen dar sınırlar içine düş(tüğünü)” söylemektedir. Bebel ise, “başarısızlığın sebebini, halktan insanın (*common man*) bir devrimci hâline gelmedeki yetersizliğinde bulmaktadır. Bebel, Fransız Devrimi hariç, *halk*'ın (*volk*) devrimci bir bilinç durumuna sahip olamadığına kânîdir” (Friesen, 1965: 310). Bu yorumun, Fransız Devrimi'nden önce gerçek anlamıyla bir “devrim” olmadığı kanısından kaynaklandığı öngörülebilir.

Franz Mehring, tarihsel materyalizme ilişkin Engels'le yaptığı yazışmalara karşın, *Absolutism and Revolution in Germany (1525–1848)* (Almanya'da Mutlakiyet ve Devrim) adlı çalışmasını görece geç bir dönemde, 1910'da kaleme almıştır. Mehring, bu çalışmasına, ticaret sermayesinin gelişimiyle başlamakta, bunun ardından Kilise egemenliğinin yaşadığı bunalıma değinmektedir. Bu tartışmaların ardından Mehring, dönemi, üç temel figür aracılığıyla resmetmektedir: Martin Luther, Thomas Münzer ve 1522–1524 Şövalye Ayaklanması'nın önderleri Franz von Sickingen ve Ulrich von Hutten.

Mehring'in eserinin en özgün tarafı, Lassalle'la yaptığı polemiktir. Lassalle, Sickingen ve Hutten'i konu alan bir drama kaleme alarak Şövalyeler Ayaklanması'ndan övgüyle söz etmiştir. Buna karşılık aynı Lassalle, “köylü devrimini, özünde gerici olmakla itham etmiştir” (Mehring, 2003: Part I). Lassalle'a göre köylüler, “gerçekte bir imparator yönetimi altında eski düzenin bir restorasyonunu, suiistimallerin engellenmesini ve toprak kirasının iyileştirilmesini” talep etmektedirler (Friesen, 1965: 312). Mehring'e göre ise, “Lassalle, köylülerin hareketini küçümsediği oranda şövalyelerin hareketini gözünde büyütmektedir” (Mehring, 2003: Part I). Zira Köylüler Savaşı'nın rehberi olan –ileride ele alacağımız– *On İki Madde*, Mehring'e göre, tamamen tarihsel ilerleme yönünde olup, Alman köylülerinin 1525'te uğruna savaştığı haklar, 1789'da Fransız köylülerinin elde ettikleriyle temelde aynıdır.

Bu dönem çalışmaları içinde, tarihsel materyale en hâkim ve en hacimli çalışma, Karl Kautsky'nin 1894'te yayınladığı *Communism in Central Europe in the Time of the Reformation* (Reform Çağında Orta Avrupa'da Komünizm) adlı çalışmasıdır.²⁹ Bu çalışmada Kautsky, Marksist tarihyazımı açısından ilk olarak, “heretik komünizm” şeklinde tanımladığı

²⁹ Bu çalışma, diğer bölümleri İngilizceye çevrilmemiş olan “*Vorläufer des Neueren Sozialismus*” (Modern Sosyalizmin Müjdecileri) adlı hacimli eserin sadece bir bölümüdür.

dinsel kökenli hareketlerin ayrıntılı bir dökümünü ve açıklamasını vermektedir. Burada Kautsky, bir yandan Hus'çu hareketi (özellikle de Taboritleri), yani "Bohemyalı Kardeşler"i, Münzer'i ve Köylüler Savaşı'nın öncesi ve sonrasındaki Alman ve İsviçreli Anabaptistleri tarihsel olarak ortaya koyarken, diğer yandan da bu hareketlerin taşıdığı dinî-siyasî ideoloji ve ritüelleri, gündelik yaşamdaki yansılarını (evlilikten nefret etmeleri, poligaminin varlığı, ortaklaşa tüketim, "Ortaklaşa Yaşam Kardeşliği" vs.) ile birlikte mercek altına almaktadır. Tüm bunların ışığında Kautsky, eserinin konumuzla ilgili merkezî bir teması olarak, Münzer'in kuramında yeni bir şey olmadığını, dolayısıyla düşünceleri açısından çağının ötesine geçmediğini öne sürmektedir. Bu saptama, Engels'in *Köylüler Savaşı*'yla açık bir çelişki arz etmektedir.

Engels, 21 Mayıs 1895 tarihli mektubunda, Kautsky'ye, eserinde sadece iki temel hata olduğunu söylemektedir (Engels, 2000). Engels'e göre Kautsky'nin çalışması, ilk olarak, neredeyse paryalara benzer bir biçimde feodal örgütlenmenin dışında yer alan ve tüm ortaçağ kasaba nüfusunun en alt tabakasını oluşturan sınıf-dışına düşmüş unsurların gelişimi ve rolünü değerlendirmede oldukça yetersizdir. İkinci olarak Kautsky, Engels'e göre, Almanya'nın 15. yüzyılın sonlarında dünya pazarındaki konumunu tam anlamıyla kavramamaktadır. Engels'e göre "bu konum, İngiltere, Hollanda ve Bohemya'da başarısızlığa uğrayan dinî kisve altındaki burjuva plebyen hareketin nasıl olup da 16. yüzyılda Almanya'da *belirli bir başarıya* sahip olabildiğini *tek başına* açıklar" (Engels, 2000).

Engels'in Kautsky'ye bu eleştirileri yöneltirken Münzer üzerindeki açık uyuşmazlıktan söz etmemesi, *Köylüler Savaşı*'nın revizyona ihtiyacı olduğuna dair vurgusu göz önüne alınırsa, pekâlâ Kautsky'nin Münzer'e ilişkin görüşlerini açık yüreklilikle kabûllendiğine delâlet olabilir. Nitekim Friesen da benzer bir görüşü öne sürmektedir (Friesen, 1965: 312, 318).

3.3. Demokratik Almanya'da Köylüler Savaşı Tarihyazımı: "Erken-Burjuva Devrimi"

Köylüler Savaşı ve Münzer, 19.yüzyılın sonlarındaki yoğunlaşmanın ardından, Marksist tarihyazımı açısından II. Dünya Savaşı'nın sonrasına dek geri planda, daha doğrusu periferide kalmıştır. Tartışma, Sovyet tarihçilerinin "erken-burjuva devrimi" (*frühbürgerliche Revolution*) kavramını gündeme getirmelerinin ardından, Demokratik Almanya'da tekrar alevlenmiştir (Peachey, 1970: 4; Friesen, 1970: 17). Bu yönelimin önünü açan çalışma ise, bir Batı dilinde çevirisi yapılan ilk çalışmalardan biri olan M. M. Smirin'in Thomas Münzer çalışmasıdır (Peachey, 1970: 4-5).

Demokratik Almanya'da, Reform ve Köylüler Savaşı tarihyazımına kapsamlı ve akademik bir ilgi gösterildiği görülmektedir. Bu çaba, bir yanıyla, Demokratik Almanya'nın bir ülke olarak kendini meşrûlaştırma, Reform döneminin yeniden yorumlanması aracılığıyla emekçi sınıflar açısından kendine bir tarih kurma girişimi olarak da okunabilir. Bu kurumsal çabanın sarf edildiği akademik kurumlar şunlardır:

"Karl Marx Üniversitesi Alman Tarihi Enstitüsü Müdürü Max Steinmetz'in önderliğinde, bu temel fikirleri vücuda getiren çok sayıda monografi ortaya konulmuştur. Diğer çalışmalar da Berlin'deki Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü'nde yapılmıştır" (Peachey, 1970: 5).

Demokratik Almanya'da yapılan çalışmaların temel amacı; Reform ve Köylüler Savaşı'nı, "erken-burjuva devrimi" kavramsallaştırması aracılığıyla aynı sürecin ayrılmaz bileşenleri hâline getirmektir (Scott, 1979a: 694). Bu alanda çalışma yapmış ilk Doğu Alman

tarihçi olan Zschäbitz'in deyişiyile; "Reform ve Köylü İsyanı, ayrılamaz bir bütün sergiler ve bu bütün içinde, burjuva devriminin erken bir formu tesis olur" (aktaran Peachey, 1970: 5).³⁰

Böylesi bir yönelime ilişkin iki belirleyenin varlığı öngörülebilir. İlk olarak; Sovyetler Birliği'nde formüle edilen ve "beş-aşamacılık" olarak tanımlanabilecek "sosyolojik" anlayışın etkisinden söz edilebilir. Bu anlayışa göre toplumlar, ilkel komünal, köleci, feodal, kapitalist, sosyalist ve komünist aşamalardan geçerler ya da geçeceklerdir. Kabaca Marx'ın Batı Avrupa toplumlarına ilişkin yaptığı gözlemsel sınıflandırmanın evrenselleştirilmesi olarak görülebilecek bu şema *a priori* kabûl edildiğinde, ele alınan tarihsel olayların, verili 'nesnel' ve 'sosyolojik' kategorilere göre tasnifi olanaklı hâle gelir.³¹ "Erken-burjuva devrimi" kavramının ortaya çıkışı, bu çerçevede daha anlaşılır olur.

Bununla bağlantılı olarak ikincisi; "aşamalı" tarih anlayışına göre, Demokratik Almanya'nın Federal Almanya'dan *daha ileri* bir toplumsal form olmasıdır. Bununla birlikte, her iki Almanya da ortak bir tarih süreci içine yerleşir. Kapitalist Almanya'ya kadar gelen ve oradan sosyalist Almanya'ya *ilerleyen* Alman tarihi kurgusunda, Reform olmazsa olmaz bir kilometre taşıdır. Ancak Demokratik Almanya açısından Reform tarihi³², bir yandan Luther'i ve edimlerini içine alırken, diğer yandan ezilen sınıfları da sürecin içine katmalıdır. Bir devlet ve bir toplumsal form olarak bir tarihe sahip olma gereği, değindiğimiz üzere, burada önemli bir belirleyendir. Bununla birlikte 'nesnel' gelişime –yani sadece Köylüler Savaşı'nın 'işlevi'ne– odaklanan bir tarihyazımı oluşturulduğu ve bunun, aslolarak ulusal tarih sınırları içinde kaldığı –ve bununla birlikte, sürecin bir bütün olarak burjuva/kentli bir fenomen olarak görüldüğü– gözden kaçırılmamalıdır:

"Köylülerin savaşımları –öznel olarak– feodal lordluğun baskılarına karşı yönelmişse de, feodal düzenin çöküşü, yeni bir ticaret burjuvazisinin çıkarlarına hizmet eden (erken-)kapitalist bir üretim tarzının yükselişini kolaylaştırdığı için, bu savaşım –nesnel olarak– erken burjuva devriminin zaferine katkıda bulunmuştur" (Scott, 1979a: 694–695).

Bu çerçeve içerisinde, Köylüler Savaşı'nda savaşanların niyetleri, eylemleri, örgütlenme pratikleri, kısacası devrimci özne olarak tarihsel varlıkları gözden silinir: "Bizzat köylülerin tahayyül etmiş olabilecekleri şeyleri araştırmak gereksiz bir hâl alır" (Scott, 1979b: 966).

Reform ile Köylüler Savaşı'nı birleştiren erken-burjuva devrimi, Demokratik Alman tarihçilere göre üç aşamada gerçekleşmiştir (Peachey, 1970: 6):

a) Sigismund Reformu (1476) ile başlayıp Luther'in tezlerini yayınladığı 1517'de doruk noktasına varan birinci aşama.

b) 1517'de başlayıp köylülerin yenildiği 1525–1526 yıllarına uzanan, Reform ve Köylüler Savaşı'nı kapsayan ikinci aşama. Bu aşama, devrimin en yüksek noktası ve merkezidir.

³⁰ "Steinmetz'in programatik formülasyonunda Reform ve Köylüler Savaşı, Almanya'daki erken burjuva devriminin 'çekirdeği ve zirvesi'dir" (Scott, 1979a: 694d).

³¹ "Tarihsel materyalizmin sosyolojikleştirilmesi", Nikolay Buharin tarafından açılan bir yol olup, özellikle Gramsci tarafından sert bir biçimde eleştirilmiştir. Buharin'in 1921'de kaleme aldığı eser, "Tarihsel Materyalizm: Bir Sosyoloji Sistemi" adını taşımaktadır. Gramsci'ye göre, praksis felsefesinin "diyalektik materyalizm" ve "tarihsel materyalizm" olarak iki bileşene ayrılması, bir yandan diyalektiği mantığın bir alt dalına indirgerken diğer yandan ise pozitivist bir sosyolojiye kapı açmaktadır. Şüphesiz ki bu tartışma, burada ele alınmayacak denli teferruatlıdır. Bununla birlikte, sözkonusu 'aşamalı' toplum anlayışının "proleter sosyolojik" açıdan ortaya konuluşu için bkz. Bukharin, 2002: Ch. 6, part i. Nitekim bu bölüm, "Ekonomik Yapı Biçimleri: Muhtelif Toplum Biçimleri" başlığını taşımaktadır.

³² Demokratik Alman tarihçiler, "Reform" dönemselleştirmesini kabul etmemektedir. "Erken-burjuva devrimi", tamamen "Reform"un yerine ikame edilmiştir: "Marksistler, (Marksist olmayan deyişle Reform olarak bilinen) geçiş dönemini, erken burjuva devrimi çağı olarak adlandırdılar" (Friesen, 1970: 17).

c) Bu tepe noktayı izleyen ve düşüş yıllarını içeren üçüncü aşama. Düşüş yılları ve bu yıllara denk düşen olaylar şu şekilde gösterilmiştir: Zwingli'nin (1531) ve Gaismaier'in (1532) düşüşü, Münster'deki ayaklanmanın bastırılması (1535) ve Wittenberg Antlaşması (1536).

Tüm bunların yanı sıra, “devrim”in nesnel sebeplerini teşkil eden iktisadî ve sınıfsal koşulları belirlemede ve bunlara dikkat çekmede, Demokratik Alman tarihçilerin dikkate değer katkısı olmuştur. Demokratik Alman tarihçilere göre, “16. yüzyılın başlarındaki Alman toplumu, eski feodal düzene meydan okuyan yeni bir proto-kapitalist, erken burjuva ekonominin ortaya çıkışıyla tetiklenmiş bir krizi deneyimlemekteydi. Ekonomik gücün yeni kapitalist sahipleri, politik güç peşindeydiler ve bu güce erişmek için, eski feodal düzenin ideolojisini sağlayan kiliseye karşı geldiler. Bu kriz, ilkin barikatlarda değil de, feodal düzene ve ona ideolojik destek sağlayan kiliseye karşı ideolojik argümanlar geliştiren Martin Luther gibi yeni bir entelektüel tipinin çalışmalarıyla bir devrimi tetikledi” (Hillerbrand, 2003: 536).

Kanımızca Demokratik Alman tarihyazımı, ekonomik ve sosyal etkenlerin rolü üzerine yaptığı inatçı vurgu ve “devrim” kavramsallaştırması aracılığıyla, genel olarak Köylüler Savaşı tarihyazımına başat bir etkide bulunmuştur. Ancak tarihin “aşamalı” nesnel hareketinin peşinde olan Demokratik Alman tarihçiler, dönemin tarihsel bloklarına, devrim olarak tanımladıkları hareketin *diline*, sınıfsal bağlaşımlara ve özellikle de *sınıflar savaşı*na nüfuz edememiş, dolayısıyla Luther ve Münzer'i, Luther ve Münzer'e rağmen, aynı eksene oturtmuşlardır. Demokratik Almanya döneminde bazı paraların üstüne Thomas Münzer'in resimlerinin basıldığı göz önüne alınırsa, Münzer'in şahsında yaratılan “halk kahramanı” imgesi, bundan dolayı, *sınıflar-üstü ulusal bir konuma* tekabül ediyor gibidir.

3.4. Ernst Bloch'ta Münzer: 20. Yüzyıl Yahudi Messiyанизmi

I. Dünya Savaşı'nın ardından, büyük ölçüde savaş sonrası yıkımın etkisiyle, özellikle Marksizm'den etkilenen bazı Yahudi kökenli yazarlarda, messiyaniğin vizyonun ön plana çıktığı görülmektedir. Yahudi messiyaniğin ayrıntılı olarak tartışılacağı yer burası değildir. Bu akımın konumuzla bağlantılı yanı, Ernst Bloch'un 1921'de kaleme aldığı *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* (Devrim Teologu Olarak Thomas Münzer) adlı çalışmadır. Ancak bu çalışmanın içeriğini tam olarak anlayabilmemiz için, sözkonusu akımın bazı temel veçhelerine göz atmamız gerekmektedir.

Yahudi messiyaniğin etkisi, Walter Benjamin'in “Tarih Üzerine Tezler”inde bârizdir.³³ Bunun dışında, Herbert Marcuse'nin erken dönem fenomenolojik Marksizm arayışlarında ve kısmen Georg Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde de benzer bir etkinin taşındığı söylenebilir. Ancak bu yönelimi Marksizm ile özgün bir biçimde harmanlayan ve kendini Marksist olarak tanımlayan tek düşünür Ernst Bloch'tur.³⁴ Nitekim Bloch'un temel eserlerinden biri olan 1918 tarihli *Geist der Utopia* (Ütopyanın Tini) adlı kitabın “sonuç bölümü, buna uygun olarak, ‘Karl Marx, Ölüm ve Kıyâmet Vahyi’dir. Savaş, Bloch'un radikal messiyaniğin vizyonunun döl yatağıdır” (Rabinbach, 1985: 109). Bloch'a göre, “Kıyâmet vahyi (*apocalypse*), tüm politika ve kültürün *a-priori*'sidir” (aktaran Rabinbach, 1985: 110).

Yahudi messiyaniğin anatomisini özet bir biçimde ortaya koymak için, Rabinbach'ın (1985) ayırt ettiği dört veçheyi temel alacağız. Bunlar sırasıyla şöyledir:

a) *Restore edici veçhe*: Messiyaniğin düşünce, Scholem'in dikkat çektiği üzere, “geçmişin ideal içeriğini restore eder ve aynı zamanda bir gelecek imgesi için temel sağlar” (aktaran Rabinbach, 1985: 84). Bu düşünce içinde, geçmişin bu ütopyacı içeriği, insan

³³ Benjamin'in kıyâmetçi tarih tezlerine ilişkin Türkçe'deki yeni bir çeviri çalışması için bkz. Tiedemann, 2006.

³⁴ Yine bir Marksist olan Lukács'ın, teoloji ile Marksizm'i harmanlama gibi bir niyeti yoktur. Marksist Lukács'ın kuramındaki messiyaniğin unsur, sadece, ki o da kimi yazarlara göre, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde işçi sınıfına biçtiği misyondadır.

türünün geleceğine ilişkin bir vizyonun maddî temeli ve Düşüş'ten önceki altın çağın bulanık hayali hâline gelir. Bu yüzden messiyanizm, bir aslî duruma dönüş nosyonuna sahiptir ki bu, hem geçmişte hem de gelecekte yatmaktadır. Bloch'un sözleriyle, "Bu dünya doğru değildir; ama insanların ve doğruluğun aracılığıyla başarılı bir biçimde *eve dönecektir*" (aktaran Rabinbach, 1985: 85, vurgular bana ait).³⁵ Bu durumda geçmiş, artık gerçek geçmiş değildir; "ütopyanın parlaklığı ile üzeri kaplanmış" ve "bir rüya ile dönüştürülmüş" bir geçmiştir (Scholem'den aktaran Tiedemann, 2006: 268).

Messiyanizmin bu veçhesi, geçmiş kuşaklarla kurulan mistik bir bağa da işaret eder. Benjamin'e göre, "geçmiş kuşaklar ile bizimki arasında gizli bir antlaşma sözkonusudur... Bizden önce gelen tüm kuşaklarda olduğu gibi, bize de zayıf bir messiyanik güç, geçmişin alacak hakkı olduğu bir güç bahşedilmiştir" (aktaran Habermas, 1979: 38). Nitekim Bloch, Münzer'le tam da buradan bağ kurmaktadır.

b) *Kefâretçi ütopyacı veçhe*: Messiyanik anlayışta ütopya, temel ideal olarak, önceki hiçbir çağda olmayan yeni bir birlik ve şeffaflık açısından kavranır: "Ütopyacı vizyon, sürgün koşullarında umut edilebilecek ama gerçekleştirilemeyecek olan her şeyin gerçekleşmesi demek olan bir geleceğe dairdir. Kefâret (*redemption*), hem *tarihin sonu* olarak hem de tarihin *içindeki* bir olay olarak görülür ama asla tarihin ürettiği bir olay olarak değil" (Rabinbach, 1985: 85).

c) *Güçlü bir kıyâmetçi öge*: Kıyâmetçi öge, özellikle ilerleme karşıtlığı ile karakterize olur. Tarihsele için ilerlemeci ya da evrimci bir kurtuluş arayışı, özellikle Benjamin'e göre, bizzat katastrofinin kendisidir: İlerleme, Benjamin'de, " 'enkaz üstüne enkaz yığan tamamen bir yıkım' olarak görülür, 'enkaz yığını o kadar büyüktür ki, neredeyse 'göklere yükselir'" (Tiedemann, 2006: 266).³⁶ Böylesi bir reddiye, "messiyanik çağın gelişini, ister tarihsel ister tarih-üstü olsun, alenen ortaya çıkan bir olay olarak kavrar. Buradaki vurgu, daima messiyanik çağ ile geçmiş ayıran bir *durak* üzerinedir" (Rabinbach, 1985: 86). Tam da burası, tarihte bir sıçrama ya da kırılma gerekliliğine işaret edilen yerdir.³⁷ Öngörülen şey, "oluşun mesihçi kesintiye uğraması"dır (Tiedemann, 2006: 277). Tarihsele gömülü olarak kurtuluşa ulaşmak mümkün değildir; ve bu anlamıyla kurtuluş, geçmişin *tümünden* yıkımı demektir.

d) *Derin bir ahlâkî karmaşa*: Tarihsel gündeliklik ile kefaretiler arasındaki uçurum, derin bir ahlâkî karmaşaya delâlettir. Max Weber'e göre "Yahudi Messiyanizmi, (...) eskatolojinin özgürleştirici potansiyeline bağlılık ile tevazû, sabır ya da edilgenlik şeklinde kendini gösteren şimdiye dönük ahlâkî tutum arasında bocalamaktadır... Weberci terimlerle söylersek, daim olan 'bu dünyalık' ethos, 'öte dünyalık' kurtuluş imgesi ile çatışma hâindedir" (Rabinbach, 1985: 87). Edilgenlik ile ahlâk-dışı şiddet arasındaki bu gerilim, modern anlamıyla, ezoterik entelektüalizm ile devrimci nihilizm arasındaki gerilim şeklinde tezahür eder; ve bu kutuplar, sıklıkla aynı figürde vücûda gelir ya da 'getirilir'. Diğer yandan, bu gerilimin sürekli yaşanan bir gerilim olmadığını da belirtmek gerekir. Zira messiyanizm, ancak *belirli koşullar altında* 'bu dünya'ya (ya da aynı anlama gelmek üzere 'dış dünya'ya) yönelmektedir.

Messiyanik düşünceye dair kısaca yaptığımız bu çözümleme, Bloch'un Münzer'le kurduğu bağ hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bloch, Münzer'i, messiyanik bir figür olarak görmektedir. Hem ezoterik entelektüalizmi hem de devrimci nihilizmi bağrında taşıyan

³⁵ Bu durumda bilginin, kefaretiler zaferi ile bağlantılandırıldığı ve dolayısıyla ezoterik bir tını taşıdığı söylenebilir.

³⁶ "Benjamin'e göre tarihin sürekliliği, katlanılamaz olanın sürekliliğidir; ilerleme, katastrofinin ebedî dönüşüdür" (Habermas, 1979: 38). Marcuse, erken dönem çalışmalarında, radikal edimi "katlanılamaz olan"la bağlantılandırırken, radikal edimin "varoluşsal" yanına vurgu yapar: "...radikal edim, *katlanılamaz bir sosyal gerçekliğin talebidir* ve bu yüzden, zorlayıcı bir *imperatiftir*. O, katlanılamaz bir spesifik tarihsel konumdaki birinin talep ettiği tarihsel bir edimdir" (Kellner, 1984: 41).

³⁷ "Kefâret, 'sürekli katastrofideki küçük bir sıçramaya ya da kırılmaya' tutunmalıdır" (Habermas, 1979: 38).

Münzer’le kurulan mistik bağ sonucu, Thomas Münzer, kurtuluşun vaizi, tüm insanlık tarihine yayılan bir umudun duru sesi hâline gelmektedir.

Dört madde hâlinde koyduğumuz veçheler arasında, özellikle kıyâmetçi ögenin taşıdığı “sıçrama ya da kırılma” nosyonunun Marksizm’de de içerildiği söylenebilir. Gerçekten de Marksist “geçiş” fikrinde bir “tarihsel yerinden çıkma” gerekliliği sözkonusudur. Nitekim messiyанизmin Marksizm’le kurduğu en sağlam bağ burasıdır.³⁸ “Bloch’un politika ile messiyанизmi kaynaştıran devrimci messiyанизm damarı” (Rabinbach, 1985: 118), büyük ölçüde kaynağını buradan alır. Ancak vurgulanması gereken can alıcı farklılıklar sözkonusudur: Her şeyden önce Marksizm’de devrim, messiyанизmin aksine, tarihsel faillerin ve edimlerinin ürünüdür. İkincisi, Marksizm’de devrim, yine messiyанизmin aksine, kendi başına bir amaç değildir. “İşçi sınıfının yıkıcı gücü”ne yapılan vurgu, Benjamin’i anarşizme sürüklerken, Bloch’ta ise bizzat devrimi amaçlaştırmıştır. Marksist devrim kuramının, “insanlığın gerçek tarihi”nin başlayabilmesi için bir “yerinden çıkma” öngörmesine karşın, bir tûfan kuramı olmadığını bu noktada vurgulamak gerekir. Zira burası, Marksizm’in mistifikasyona açık karnıdır.

IV. Son Onyillarda Köylüler Savaşı ve Münzer

1989 yılı, Marksist tarihyazımı açısından, tarihin bir cilvesi anlamına gelmektedir: “Tarihin küçük ironilerinden biri de, Almanya Demokratik Cumhuriyeti’nin, uğursuz 1989 yılı için Thomas Münzer’in 500. doğum yıldönümünü kutlamayı planlaması ve sadece Demokratik Almanya’da değil Batı Almanya, İngiltere, Amerika’da da biyografik Münzer çalışmaları bolluğunun yine bu yılda ortaya çıkmasıdır” (Stayer, 1990: 655).³⁹

Bu çalışmalarda, Münzer’e ilişkin orijinal kaynakların çoğalmasına paralel olarak, Münzer biyografisinin derinleştirildiği ve özellikle de yaşamının erken dönemlerine (Zwickau öncesi döneme) yoğunlaşıldığı görülmektedir. Örneğin Bubenheimer, “kesinlikle asılsız olanlar ve kesin olmayan ama makûl olanlar ile kanıtlanmamış ama olası olanlar arasında dikkatli bir biçimde ayırım yapmaya çalışmaktadır” (Stayer, 1990: 658). Bubenheimer’in amacı, Münzer’in erken dönem biyografisindeki “efsâneleri” ve zayıf hipotezleri budamaktır. Diğer yandan Gritsch, Goertz, Vogler ve Scott’ın da, farklı derecelerde, Bubenheimer’in ilgisini paylaştığı görülmektedir.

Bubenheimer’in ele aldığı önemli ‘efsâneler’den biri, Münzer’in sonradan Köylüler Savaşı’nda oynadığı rolden çıkarsanan, Bloch’un deyişiyle “küçük insanların oğlu” olduğu şeklindeki efsânedir. Bubenheimer bize, yeni ortaya çıkarılan kaynaklara dayanarak, Münzer’e ilişkin bir akraba, eş tarafından akraba ve arkadaş çevresi tasvir etmektedir. Bu çevrede, para ticareti yapanlar, darphaneciler, kuyumcular vs. bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, Bubenheimer’a göre, Münzer’in akrabaları ve eş tarafından akrabaları arasında bir toptancı, bir rahip ve kasaba meclisi üyeleri vardır. Kısacası Bubenheimer, Münzer’in portresini, nüfûzlu ilişkilere sahip bir kasabalı şeklinde çizmektedir. Dolayısıyla Münzerler ve Lutherler, aynı bölgeden gelmekle kalmayıp, aynı türden insanlardır da: Bu yüzdendir ki Münzer ve Luther, aynı meslekî ve eğitimsel fırsatlardan yararlanmışlardır (Stayer, 1990: 658–659).

Bubenheimer’in bir diğer iddiası, Münzer’in teolojik ve eğitimsel formasyonu üzerinedir. Bubenheimer bu noktada, önemini abartmaksızın, Münzer’in teolojisinde Wittenberg’de aldığı eğitimin etkisiyle ortaya çıkan hümanist örüntülere vurgu yapmaktadır (Stayer, 1990: 659). Bubenheimer’a göre, Münzer Mayıs 1520’de rahip olarak Zwickau’ya geldiğinde, bu demektir ki Erasmusçuları, Lutherçileri ve radikalleri birbirinden kesin bir

³⁸ “Sınıfsız toplum kavramında Marx, mesihçi çağ kavramını sekülerleştirdi. Ve bu olması gerektiği gibiydi” (Benjamin’den aktaran Tiedemann, 2006: 280).

³⁹ Stayer, makale şeklinde kaleme aldığı sözkonusu değerlendirme yazısında, yedi ayrı kitabı değerlendiriyor olup, kitapların künyeleri için bkz. 1990: 655.

biçimde ayıran iki yıl sonraki olayların hemen öncesinde, görgülü, hümanist görüşlerle eğitilmiş genç bir adamdır: “Münzer’in ‘erken dönem biyografisi’ne odaklandığımda karşılaştığım Münzer, ne bir devrimci ne de devrim ‘yolundaki’ bir adamdır” (Bubenheimer’dan aktaran Stayer, 1990: 660). Bu iddiaya göre Münzer’in safi ve kaderi, çarpıcı derecede hızla belirginleşen tarihsel blokları eliyle belirlenecektir. Bu, Münzer’in Zwickau’ya geldiğinde kıyâmetçi bir görüşe sahip, Alman mistisizminden etkilenmiş bir teolog olduğunu söyleyen kilise tarihçisi Friesen’in tam tersi bir argümandır.

Katolik veya Protestan kilise tarihçilerinin teolojik yorumları bir kenara bırakılırsa, Münzer’in istikrarlı bir teolog mu yoksa bir devrimci mi olduğu şeklindeki anakronik ikilemin, bu iki özelliğin başatlığına yapılan atıflar farklı olmakla birlikte, artık aşıldığı ve onu hem teolog hem de devrimci olarak tanımlama yolunun açıldığı görülmektedir. Diğer yandan Münzer, her ne kadar tarihçiler elden geldiğince kaçınmaya çalışsalar da, tarihsel olarak psikolojik tahlile kışkırtan bir şahsiyettir. Ancak bu hususta hiçbir mutabakat olmadığını belirtmek gerekir:

“Diğer kitle katillerini bekleyen idamdan daha fazla bir sempatiyi hak etmeyen merhametsiz bir psikopat, bir ‘katil peygamber’” (Friesen’dan aktaran Stayer, 1990: 663)... “Kendi ruhunun mistik arınmasını tamamlamak için ‘bu dünyayı’ yok etmeye meyyal bir doktriner fanatik” (Scott’tan aktaran Stayer, 1990: 666)... “Kibar bir hayalperest değil iddialı ve kavgacı bir kişi” (Vogler’den aktaran Stayer, 1990: 662)⁴⁰... “Bu tarz devrimciler, isyankâr, dik kafalı, acımasız, incinebilir, duyarlı ve genellikle de çok mutlu olmayan insanlardır” (Brendler’dan aktaran Stayer, 1990: 662).

Son olarak; Münzer’in biyografisini derinleştiren ve muhtelif görüşleri içinde barındıran bu çalışmaların yanı sıra, Reform ve Köylüler Savaşı tarihyazımında son yıllarda gittikçe artmaya başlayan önemli bir eğilimi de burada zikretmek gerekir. Bu eğilim, Reform ve Köylüler Savaşı’ndaki kadınların öykülerine yönelik dikkate değer derecede artan bir ilgiye işaret etmektedir: “Uysal can yoldaşları ve kutsal evin yöneticileri olmaktan öteye geçen kadınlar...” (Hillerbrand, 2003: 547).

Burada aslında son derece ilginç bir durum sözkonusudur; zira Reform’da kadınların rolüne dair ilk çalışma, Annie T. Wittenmyer’in *The Women of the Reformation* (Reform’un Kadınları) adlı eseri olup, kitabın basıldığı tarih 1885’tir (Hillerbrand, 2003: 547). Ancak Roland Bainton’ın 1971–1977 yılları arasında kaleme aldığı ve sırasıyla bugünkü İspanya ve İskandinavya’daki, Fransa ve İngiltere’deki ve Almanya ve İtalya’daki Reformlarda rol oynamış kadınları konu alan üç ciltlik esere kadar, bu konunun gündemden düştüğü görülmektedir. Bainton, bizi, Anabaptist kadınlardan, kadın şehitlerden, Katolik kadınlardan, *Flugschriften* (dinî risâleler) yazarı kadınlardan haberdâr etmektedir (Hillerbrand, 2003: 548). Ancak özellikle 1980’lerin sonlarından bugüne gelen süreçte, bu konuda yapılmış çok sayıda ve önemli çalışma sözkonusudur.⁴¹ Tarihyazımının ve özellikle de Ranke’ci tarih anlayışının feminist eleştirisinden ve eleştirel teoriden temellenen bu çalışmaların geleneksel anlayışı değiştirdiğini ve eleştirel bir irdelemeye tâbi tutulduklarında Marksist tarihyazımını zenginleştireceğini vurgulamak gerekir.

⁴⁰ Vogler’in, Münzer’i kana susamış bir canı olarak kabul etmediğini bu arada vurgulamak gerekir.

⁴¹ 1987–2002 yılları arasında bu konuda yapılmış bazı önemli çalışmaların dökümü için bkz. Hillerbrand, 2003: 548d.

V. Köylüler Savaşı ve Thomas Münzer Üzerindeki Marksist Odaklanmanın Meşrûiyeti Üzerine

Bu bölüm, Köylüler Savaşı ve Münzer'e ilişkin Marksist tarihyazımına yönelik olarak içeriden ya da dışarıdan, ayrı ayrı ya da bir arada ileri sürülen bir eleştiri demetine cevap verme çabası üzerine kurulmuştur. Değişik varyasyonları olduğunu göz önünde tutmak kaydıyla, bu eleştiri demeti, Köylüler Savaşı'nın, kendinden önceki ve sonraki köylü ayaklanmalarından bir farkının olmadığını ve/veya geçmiş düzene özlem anlamında gerici bir karakter taşıdığını söyler.

Bu eleştiri demetinin dışında, köylülerin “yaşam koşullarının kötülüğüne ve yönetenlerin adaletsizliğine” karşı ayaklandıklarını söyleyerek, isyanın sözüm ona genel sebeplerini çıkararak ve böylece ayaklanmalar arasında nitel bir ayrım gözetmeyen indirgemeci bir anlayış mevcuttur. Bu anlayışa göre, var olan yaşamın adil olmadığına ilişkin yaygın bir inanç sözkonusudur. Şüphesiz ki, bu inancın toplumsal koşullarla olan ilişkisi çözümlenebilir. Bununla birlikte, her ne kadar hemen tüm isyanlarda bir ‘adaletsizlik’ vurgusu bulunabileceksede, buradan evrensel bir adalet temasına ulaşmak, sosyabilimsel çözümleme açısından çok ciddi sorunlar doğuracaktır. Bu, Marksist tarihyazımının özellikle sakındığı –ya da sakınması gereken– bir yönetsel sorundur. “Adaletsizliğe ve yaşam koşullarının kötülüğüne karşı isyan edildiği” bilgisinin, genel-geçer bir doğru olarak, Marksist tarih anlayışı açısından hiçbir açıklayıcılığı yoktur.⁴² Zira böylesi bir bilgi, çoğu zaman verili koşul ve dinamiklerin üstünü örtme işlevi görür. Dahası, tarihte, yaşam koşullarının oldukça kötü olduğu ama bunun herhangi bir ayaklanmaya yol açmadığı durumlar da sözkonusudur. İnsanların, yaşam koşullarının kötülüğünden ve yönetenlerin adaletsizliğinden kaynaklı ayaklanması fikri, bizzat Locke tarafından bir ‘hak’ mertebesine çıkarılan ve ufku, verili koşulların ve adalet sisteminin revizyonu ile sınırlı liberal bir tezdır. Buradan, Marksist tarih anlayışının hedeflediği üzere, yaşam koşullarını kökünden kavramaya ve dönüştürmeye ilişkin bir vizyon çıkarılamaz.

Biz burada, 1525 Köylüler Savaşı'nın, hem nesnel hem de öznel boyutlarını ele almak suretiyle, öncesindeki, çağındaki ve sonrasındaki diğer köylü ayaklanmalarından *niteliksel olarak* farklı olduğunu ve dolayısıyla da Köylüler Savaşı üzerindeki Marksist odaklanmanın – ne biçimde odaklanıldığından ayrı olarak– tarihyazımı açısından meşrû olduğunu öne süreceğiz. Nitekim Münzer'in tarihsel rolü de, Savaş'ın öznel boyutu içinde anlam kazanacaktır.

5.1. Nesnel Boyut: 16. yüzyılda Kapitalizmin –Özel Mülkiyetin Yükselişi ve Siyasal Tablo

Bu başlık altında, Alman diyarındaki ve Avrupa'daki kapitalist gelişimi ayrıntılarıyla aktarma şansımız yoktur. Amacımız; üzerine eğildiğimiz dönemde Alman diyarındaki gelişmelerin ana hatlarını sunmaktan ibarettir.

Engels bize, bölgeleri arasında çağ farkları olan bir Alman diyarı resmetmektedir. Ticaretin gelişimi açısından şehirlerin durumuna bakıldığında, Kuzey ile Güney arasında hızla büyüyen bir açı sözkonusudur. 14. yüzyılda ve 15. yüzyılın başlarında önemli atılımlar sergileyen Hansa Birliği⁴³, 15. yüzyılın sonlarından itibaren hızlı bir düşüşe geçmiştir. Bu düşüşün sebebi, gittikçe güçlenmeye başlayan ve pek çok Avrupa şehriyle birlikte Alman

⁴² Böylesi bir ekonomizm kolaylığına örnek olarak: “İnsanların koşulları asla mükemmel olmayacağı için, radikal hareketler hiçbir zaman malzemesiz kalmayacaktır” (Elton, 1964: 86).

⁴³ Hansa Birliği, kimi kaynaklarda “Hanse” ya da “Hense” olarak da geçmektedir. Hansa, dönemin kuzey Alman diyarı şehirleri arasında kurulan ve üye şehirlerdeki ticareti teşvik etme ve koruma amacı taşıyan, tüccar loncaları şeklindeki bir ticaret ortaklığıdır (Engels, 1990: 31; Smith, 2001: 83). Hansa Birliği, her ne kadar gücünü yitirse de, yine de uzun yıllar varlığını sürdürmüş ve son diyeti 1660'da toplayarak (Heaton, 2005: 228) 17 yy. içinde eriyip gitmiştir.

diyarının güneyindeki şehirlerde de başat bir hâle gelen temel bir yönelime ayak uyduramamasıdır: “Hansa şehirlerindeki ticaret, biraz da buradaki tüccarların güney şehirlerini önemli hale getiren likit servet (para veya paraya kolayca dönüştürülebilen zenginlikler) üzerinde otorite sahibi olmamalarından dolayı, gelişmekte başarısız oldu” (Smith, 2001: 83). Şüphesiz ki bu durum, askerî alanda da kendini göstermiştir. Hansa Birliği, 15. yüzyıla kadar, ekonomik olarak geri ve siyasî olarak zayıf komşu ülkelere sahiptir ve güçlü bir savaşçı güce sahip Töton Şövalyelerinin koruması altındadır. Ancak 15. yüzyıl ortalarına doğru rüzgâr tersine dönmüştür: “1410’da Polonya, Şövalyeleri savaş alanında ezmiştir. Polonya, Brandenburg, İsveç, Danimarka, İngiltere ve Rusya gibi sağlam devletler, kuzey Avrupa’nın tedricen daha büyük bir kısmını kaplamaya başlamışlar ve kendi tüccarlarını destekleyerek, Hansalıların eski avantajlarını yok etmeye başlamışlardır” (Heaton, 2005: 227).

Augsburg ve Nüremberg başta olmak üzere Güney şehirlerinde hâkim olan yönelim, finans sermayesinin yükselişi ve temerküzüdür. Smith, bu hususta oldukça çarpıcı rakamlar vermektedir:

“Modern bankacılık İtalyanların buluşudur, ancak sonradan Almanlar, teknik yönden değilse bile kurdukları şirketlerin boyutlarıyla onları geride bırakmıştır. 1529’da Floransa’daki en büyük banka 520.000 florinlik (1.170.000 \$) sermayesiyle Thomas Guadagni’ye aitti. Augsburg’daki Fugger ticarethanesinin 1546 yılındaki sermayesi, üyelerin bireysel servetleri hariç tutulursa, 4.700.000 altın gulden (11.500.000 \$) ediyordu. Fuggerlerin yıllık ortalama kârı, **1511–27 yılları arasında %54.5**, 1534–36 arası %2.2, 1540–46 arası %19, 1547–53 arası %5.6 idi” (Smith, 2001: 78, vurgular bana ait).

Alıntıda vurguladığımız üzere, Fuggerlerin Köylüler Savaşı’nı içine alan dönemdeki kârı, diğer dönemlerin kat be kat üstündedir.⁴⁴ Fuggerlerin, binlerce insandan sabit faiz karşılığı topladıkları büyük meblâğlarda mevduatlar sözkonusudur.⁴⁵ Böylesi büyük bir sermayenin sadece bankacılık alanıyla sınırlı kalmayacağı aşikârdır. Fuggerler ve diğer firmalar, ana sermayeyi bankacılıkta tutmak kaydıyla, her türden büyük işe el atmışlardır. Ancak en büyük gelişme, madencilik alanında kendini göstermiştir:

“...Alman madenlerinin kâr sağlayacak biçimde kullanılması, bunların Fuggerler ve diğer bankacıların eline geçtiği 15. yüzyıl sonlarından itibaren başlar. Kısmen maden cevherinin işlenmesinde yeni yöntemlerin geliştirilmesi, ama esas olarak çok sayıda maden işçisinin maksimum eforla çalıştırılması sonucunda, yeni maden sahipleri, maden üretimini neredeyse tek hamlede tırmandırdılar ve kendi kasalarına uçsuz bucaksız bir servet akıttılar. Almanya’da 1525’te üretilen madenin toplam değeri yıllık 4.800.000 \$’dı ve bu alanda 100.000’den fazla kişi istihdam edilmişti” (Smith, 2001: 80).⁴⁶

Fuggerlerin tırmanışı, üç ana kolda kendini göstermiştir. İlk olarak; keten ve keten-pamuklu karışımı kumaşlardan, ipeklilerden, baharat ve mücevherlerden oluşan “satış mağazaları ve mal depoları imparatorluğu” sözkonusudur (Heaton, 2005: 309). İkincisi, değindiğimiz üzere, maden alıp satmaktan onu çıkarmaya ve işlemeye uzanan koldur.

⁴⁴ 1511-1527 yılları arasındaki %54.5’lik kârı, Febvre de doğrulamaktadır (1995: 157d).

⁴⁵ “...firma iflas ettiğinde o kadar çok mudiyi de zarara sokmuştur ki, Augsburg kenti daha büyük bir borçlular hâkimiyeti inşa etme durumunda kalmıştır” (Heaton, 2005: 310).

⁴⁶ Smith, adı geçen eserinde, Avrupa’nın genelinde 15. ve özellikle 16. yy.larda tırmanışa geçen ticaret ve sanayi gelişimine dair çarpıcı döküm ve karşılaştırmalar sunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. 2001: 73–116.

Üçüncüsü ise, Fugger firmasının “özel ve kamu maliyesi” alanlarındaki devasa gelişimidir (Heaton: 2005: 309–310).

Fuggerler, ve özellikle de James Fugger, Alman diyarı açısından bu yönelimin sembolü hâline gelmiştir;⁴⁷ nitekim dönemin temel musibetlerinden başlıcası, “Fuggerlik” olarak adlandırılmaktadır. Açıktır ki; Fuggerlerin sermaye alanındaki önlenemez yükselişi, kısa sürede siyasî alanda da karşılığını bulacaktır:

“James Fugger... geniş çaplı bir bankacılık işini yürütüyor, imparator ve prenslere faiz karşılığı borç veriyor, madenler satın alıp donanmalara teçhizat sağlıyor, büyük endüstri kuruluşlarını ıslah ediyor, bu arada siyaset ve din alanında da yatırım yapıyordu. İmparatorluğun prensleri için iltizam vergileri topluyor, Papa adına endüljansları %33 komisyonla satıyor, diğer yıllık vergilerle aidatları topluyordu” (Smith, 2001: 84)... “(Floransa’daki –b.n) Medici’lerin XII. Leo olarak bir Papa’yı kendi aileleri içinden seçtirmesi, Fugger’lerin ise İmparator V. Karl’ı ‘sponsor’layıp seçilmesine yardımcı olması yükselen finans kapitalin gücünün bir sembolü olmuştur” (Ökten, 2003: 87–88)... “(16. –b.n.) yüzyılın ilk çeyreği sona ererken, gücünden ve egemenliğinden emin hale gelen; altını ve kredisi sayesinde, Fuggerlerin elinden Charles Quint (V. Karl –b.n.) adında bir imparator ve X. Leon adında bir papa yapan burjuvazi...” (Febvre, 1995: 127).⁴⁸

Diğer yandan ticaret ve sanayideki gelişim, siyasî merkezleşme yerine eyaletler düzeyinde bir siyasî dağılmaya yol açmıştır. Bu, diğer Avrupa ülkelerinin tersine bir gelişimdir. Ülke, prensliklere ayrılır. Prensleşenler ise, vassaller, orta soyluluğun bir bölümü ve asıl önemlisi büyük soyluluktur. Hattâ imparator bile, prensler arasında bir prens hâline gelmiştir. Bu, imparatorluğun ve asalet sisteminin çöküşü anlamına gelmektedir. Nitekim prensler, “imparatorluk iktidarı karşısında karşı-merkezleştirici bir etkide buldukları gibi, kent ve baronluklar karşısında merkezleştirici bir etkide bulun(muştur)” (Engels, 1990: 33). Yörelere tüm iktidarını ellerinde toplayan prensler, büyük bir keyfiyet kazanmışlar ve bununla birlikte ağır vergi politikalarını yürürlüğe koymuşlardır.

Kapitalist gelişimin Alman diyarı üzerinde genel olarak parçalayıcı bir etki yarattığı görülmektedir. Diğer bir deyişle; diğer Avrupa ülkelerinde kendini gösteren “pazarın ulusallaşması” süreci ve buna bağlı siyasî yapılanmaların oluşumu, Alman diyarı için geçerli değildir.⁴⁹ Engels, bu hususta, ticaret ve sanayi merkezlerinin çıkarlarının tamamen farklı olduğuna ve aralarında hiçbir temas bulunmadığına vurgu yapmaktadır (1990: 32). Hem bölgesel hem de yöresel anlamda derin bir kopukluk sözkonusudur; ve Engels’e göre, “büyük köylüler yığına gelince, yakın yerel ilişkiler çerçevesini ve kendi dar yerel ufuklarını hiçbir zaman aşmamışlardır” (1990: 32).

Tam da bu noktada, Polanyi’nin yaptığı bir vurguya değinmek gerekebilir. Polanyi, Engels’i destekler biçimde, yukarıda ele aldığımız Hansa Birliği’nin ulusallaşma sürecini parçalayıcı etkisine dair oldukça çarpıcı bir çözümleme sunmaktadır: “Hanseler, Alman tüccarları değil, Kuzey Denizi ve Baltık şehirlerinden çıkmış bir ticaret oligarşisiydi. Hanse,

⁴⁷ Bu arada Braudel, Fugger ailesinin geçmişine ilişkin önemli bir ayrıntı aktarmaktadır: “Bir köylü çocuğu ve taşralı bir dokumacı olan Hans Fugger, ki büyük bir ailenin kurucusu olacaktır, Augsburg’a 1367’de vardı” (Braudel, 1980: 123). Bu demektir ki Fuggerlerin öyküsü, yaklaşık 150 yıllık bir geçmişe dayanmaktadır.

⁴⁸ V. Karl’a yazdığı mektuptaki şu satırlara bakarsak, kuşkusuz Fugger de bu gücünün farkındadır: “Gayet iyi bilindiği üzere, Majesteleri benim yardımım olmasaydı tacımı elde edemezdi” (aktaran Febvre, 1995: 164d). Nitekim dönemin tarihçilerinden biri, James Fugger için şöyle demektedir: “İmparatorlar, krallar, prensler ve yöneticiler ona elçi yollardı; Papa kendisine sevgili oğlum diye hitap edip onu kucaklamıştı; kardinaller huzurunda ayağa kalktı... O, tüm Cermen ülkesinin gurur kaynağı haline gelmişti” (Smith, 2001: 85).

⁴⁹ Nitekim tarih sahnesine geç çıkan bir ulus olmaktan kaynaklı, 18. ve 19. yy. liberal tarihçileri tarafından Luther’e atfedilen ‘ulusal bilincin uyandırıcısı’ sıfatının en önemli sebebi de budur.

Alman ekonomik yaşamını ulusallaştırmak bir yana, iç kesimleri bilinçli olarak ticaretten koparmıştı” (Polanyi, 2002: 109). Polanyi'nin bu çözümlemesi, Alman diyarının kuzeyi ve güneyi arasındaki derin uçuruma ve Alman uluslaşmasını orta yerinden bölen kamaya ilişkin vurguyu desteklemektedir.

Buraya kadar özetle aktardığımız gelişmeler, Köylüler Savaşı'nın özgün karakterini sergilemek açısından önemlidir. Zira Savaş'ın gerçekleştiği nesnel bağlam, şimdi ele alacağımız üzere, öznelliğine –ve özgünlüğüne– damgasını vuracaktır.

5.2. Öznel Boyut:

Tekelleşmeye Yönelik Tepkiler

Yukarıda ana hatlarıyla değindiğimiz finans sermayesindeki devasa gelişim, dönemin farklı sınıflarından, farklı biçimler de olsa da, tepkilerle karşılanmıştır. İlk olarak soyluların tepkilerinden söz edelim.

Sickingen ve Hutten önderliğindeki küçük-soyluluk tabakasının, yani şövalyelerin ayaklanmasında, finans sermayesindeki gelişimin başat bir yeri vardır. Kapitalist gelişim, asalet sistemini en önce en alt tabakasından vurmıştır. 1522'de başlayıp etkisi azalarak 1524'e kadar süren ve Durant'ın Köylüler Savaşı'na atfen “Zemin Hazırlayıcı/Kuvvetlendirici Ayaklanma” (*The Mounting Revolt*) (Durant, 1957: 380) olarak tanımladığı Şövalyeler Ayaklanması, yol kesip haraç toplayarak geçinmeye çalışan şövalyelerin, doğrudan eski asalet sistemine dönme arzularının bir ifadesidir. Dolayısıyla bu ayaklanmanın konjonktürel olarak Köylüler Savaşı'nın patlak vermesini kolaylaştırdığı ve ona “zemin hazırladığı” söylenebilirse de, art-zamanlı olmalarına karşın Köylüler Savaşı'ndan nitel olarak farklı olduğu ve Marksist literatürdeki vurguyla “gerici” bir karakter taşıdığı belirtilmelidir.

Küçük-soyluluğun tepkisi bu minvaldeyken, büyük-soyluluk ise, egemen olduğu Diyet'lerde tekelleşme karşıtı yasalar çıkarmaktadır. Nüremberg Diyeti'nin, 1522'de, “tekelleşmelerin kendilerini halkın pahasına zenginleştirdiklerini” öne sürmesi sonucu bir komite oluşturulmuştur: “Bu komite, Almanya'nın büyük şehirlerine, tekellerin zararlı olup olmadıklarına ve düzenlenmeleri ya da yok edilmeleri gerekip gerekmediğine dair tavsiyelerini soran bir yazı yazmıştır. Bu yazıya cevaben Ulm, onların bir şeytan olduğunu ve ticaret firmalarının baba, oğlu ve damadı ile sınırlandırılması gerektiğini bildirmiştir” (Durant, 1957: 381). Fuggerlerin evi Augsburg ise, “büyük ticaret”in klasik savunmasını, yani *laissez faire*'i öne sürmüştür. Augsburg'un savunmasına göre, “Hıristiyanlık (ya da tüm dünya mı demeliydik?) ticaret sayesinde zengindir. Bir ülkede ne kadar çok ticaret varsa, o ülkenin halkı o kadar zengindir... Çok sayıda tüccarın olduğu yerde iş bolluğu da vardır” (aktaran Durant, 1957: 381).

Yüksek-soyluluğun bu tepkileri sonucu “Diyet, şirketlerin 50.000 guldenden fazla sermaye biriktirmemesi gerektiğini; kârların iki yılda bir açıklanması ve kamu muhasebesi yapılması gerektiğini; yüksek faizle borç para verilmemesi gerektiğini; hiçbir tüccarın herhangi bir malı yılın herhangi bir üç-ay için belirlenmiş azamî fiyattan daha fazlaya satmaması gerektiğini; ve fiyatların yasalarla sabitlenmesi gerektiğini karara bağlayan yasalar çıkarmıştır” (Durant, 1957: 381–382). Ancak V. Karl'ın tüccarları desteklemesi ve şehirlerdeki hâkimlerin tekellerin kârını paylaşması sonucu, Nüremberg Diyeti'nin fermanları kısa sürede ölü metinler hâline gelmiştir.

Finans sermayesinin ve tefeciliğin yükselişine Reformculardan da tepki gelmiştir: “Reformcuların ‘Alman Soylularına’ başlıklı saygın broşüründe tefecilik ve ‘Fuggerlik’ Almanya'nın en büyük belaları olarak suçlanmıştır” (Smith, 2001: 87). Şüphesiz ki buradan, Luther'in ticarete karşı olduğu gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Tam tersine, “Luther'e göre tüccarın kâr etmesi kadar doğal bir şey yoktur. Fakat onun karşı olduğu konu, bir şahıs olarak tacirin ‘emeğinin’ karşılığını alması değil, bir iktisadi anlayış sistemi olarak kârcılık ve faizciliktir. Mümkün olduğunca pahalı bir fiyatla malını satma gayreti içinde olmak, kralları

ve imparatorları finanse eden bir düzene doğru gitmektedir. Bu ise hiçbir suretle Tanrı'nın adalet ve inayet planına uymamaktadır" (Ökten, 2003: 208).

Reformcular, görünen odur ki, sınıfsal bağlaşımları ile dinî doktrinleri arasına sıkışmışlardır. Bunun yanı sıra Luther'in, sermaye birikiminin yaratacağı sonuçları kavramaya muktedir olmadığı görülmektedir. Nitekim "bu dönemdeki akımların Reformcuların önerdiği zayıf yöntemlerle karşı koyulamayacak kadar güçlü olduğu açıkça ortadadır. Luther tarafından önerilen başlıca yöntemin, paranın ülkeden çıkmasına neden olan baharat ve diğer yabancı malların ticaretinin yasaklanması olduğu hatırlanırsa, karmaşık endüstri kurallarının onun yeteneklerini aştığı kolayca görülebilir" (Smith, 2001: 88).

Ancak konumuz açısından en esaslı dönüşüm, köylü hareketinde kendini göstermiştir ki bu, çoğu yazarın genellikle gözden kaçırdığı bir dönüşümdür. Burada, yüzlerce yıllık bir geçmişe sahip olan "yeryüzünde Tanrı krallığı" fikrinin özel mülkiyet karşıtı bir karakter kazanması sözkonusudur. Hıristiyan ortaklaşmacılığı, aslında bu ütopyanın her zaman içerdiği bir unsurdur. Ancak çağın kapitalist gelişimi, "para devrimi"nin yarattığı enflasyonun vergileri ezici bir biçimde arttırması ve köylüleri topraktan koparması sonucu, ortaklaşmacılık fikrinin doğrudan özel mülkiyet karşıtlığından temellenmesine yol açmıştır. Dolayısıyla bu dönemin yoksul sapkınlığı, önceki dönemlerin Kilise karşıtlığına ek olarak, tekelci sermaye karşıtı bir karakter de kazanmıştır. Örneğin "Fugger ailesinin çevresinde gelişen ve finans kapitalizminin faizciliği ve tefeciliği üzerine odaklanan eleştiriler, Köylü Ayaklanması sırasında Tirol bölgesinde bu şirketlerin ve temsil ettikleri iktisat anlayışının mennine kadar varmıştır" (Ökten, 2003: 208).

Sonuç olarak; İmparatorluk Diyetleri'nin çıkardığı karşı kanunlara ve çeşitli sınıfların şiddetli muhalefetine rağmen, bu süreçten tekelleçiler galip çıkmıştır. Nitekim "İmparatorluk Vekiller Meclisi, tüm tüccarların en yüksek fiyata satış yapmasına açıkça izin veren ve diğer ülkelere karşı ulusal çıkarları savunduğu gerekçesiyle bazı tekelleri tanıyan, halkın tepkisinden korkulduğu için gizli tutulan ve yeni bir çağın habercisi sayılan bir kanunu kabul etmiştir" (Smith, 2001: 87). Bu kanunun kabûlü, tahmin edileceği üzere, Köylüler Savaşı'nda köylülerin yenilgisinin hemen ardından gerçekleşmiştir.

5.3. Öznel Boyut: On İki Madde ve Köylüler Savaşı'nı Diğer Köylü Ayaklanmalarından Ayıran Nitel Farklar

15.-17. yüzyıllar arasında, Avrupa'nın değişik bölgelerinde irili-ufaklı pek çok köylü ayaklanması baş göstermiştir. Bu ayaklanmalarda, kronolojik ardışıklığa paralel bir nitel gelişim olduğunu varsaymak, kuşkusuz büyük bir yanılğı olacaktır. Zira Köylüler Savaşı'nda görülen nitel farklılaşmaya karşın, aşağıda ele alacağımız köylü ayaklanmalarına dair özelliklerin, Köylüler Savaşı'ndan sonra baş veren –Alman diyarındakiler de dâhil– pek çok köylü ayaklanmasında tekrar tekrar kendini gösterdiği görülmektedir. Örneğin Bercé, 1600 ve 1700'lü yıllarda, yanlış enformasyona dayalı örgütsüz ayaklanmaların varlığına ilişkin Fransa'dan, Macaristan'dan vs. örnekler vermektedir (2003: 152). Bu demektir ki; köylü ayaklanmalarını, çizgisel zaman içinde gittikçe nitelik kazanan, karmaşıklaşan ve gelişen evrimci bir gelişim çizgisi şeklinde ele almak yerine, nesnel koşulları içinde, faillerin edimleri, diğer faillele ilişkileri ve bu edim ve ilişkilere dair taşıdıkları ideolojik/zihinsel örüntüler çerçevesinde irdelemek gerekmektedir. Böylesi bir görevi, burada tam anlamıyla yerine getirebilmemiz mümkün değildir. Bununla birlikte, böylesi bir çözümlemede iş görebilecek bazı kerterizler konulabilir.

Sözünü ettiğimiz dönemdeki köylü ayaklanmalarının birtakım ortak özellikler taşıdığı görülmektedir. İlk elde, çok büyük oranda lokal bir nitelik taşıdıkları söylenebilir. Bu lokallik, kimi zaman bir köyün sınırlarına dahi işaret edebilmektedir. Böylesi bir durumda, iletişim imkânsızlıkları ve çarpıklıkları sözkonusudur: Dedikodular ve kırk yılın başında köye gelen

çerçiler ya da devlet görevlileri, başlıca haber alma kaynaklarıdır. Bercé, “kışkırtıcı koşullar” a ilişkin şöyle bir tanımlamada bulunmaktadır:

“İlk kıvılcımın tuhaflığı ya da önemsizliği, yalnızca görüntüde kalırdı. Başlama hareketinin tehlikeli elverişliliği kamuoyunun beklentisiyle, halkın kaygılı inancıyla buluşmasından doğardı. Kıvılcım, her an uyanmaya hazır belirsiz bir korkuya tekabül ederdi ya da daha önce görülen birkaç işaretle daha dolaysız bir duruma gelen kolektif bir saplantı anlamını taşırdı” (Bercé, 2003: 151–152).

Burada açıkça spontane bir hareketlenme sözkonusudur. Gelen çarpık haberler, kimi zaman, çekilen çilelerin duruma göre bakanların, senyörlerin, tahsildarların vs. kötülüğünden kaynaklandığını, oysa ki kralın aslında iyi yürekli ve adaletli biri olduğunu söylemektedir. “Kralın adilliği” imgesi, Ortaçağ köylülerinde yaygın bir inancı tekabül etmektedir; bu inancı göre “iyi yürekli kral”, kötü niyetli devlet adamları tarafından kandırılmaktadır ve bu yüzden köylünün çektiği çilelerden habersizdir. Nitekim Ortaçağ arşivlerinin hatırı sayılır bir bölümü, köylülerin krala yazdıkları şikâyetnâmelerle doludur.⁵⁰

Bu çarpık haberler kimi zaman ise, düşman ordularının saldırıya geçmesi gibi tamamen uydurma olaylar dahi aktarabilmektedir. Örneğin bu dönemde, hayvan sürülerinin kaldırdığı toz bulutunun düşman ordusu sanılması gibi gülünç durumlar sonucu patlayan beyhûde ayaklanmalar sözkonusudur. Her hâlükârda bu ve benzeri dedikodu ve söylentiler, köylü kitlelerindeki korku ve saplantıları depreştiriyor olup, patlak veren ayaklanmalar, siyasî hedefler şöyle dursun, herhangi bir hedeften dahi yoksundur. Herhangi bir örgütlenmeye ve ön-hazırlığa dayanmayan bu spontane ayaklanmalar, kimi zaman komşu köyün dahi haberi olmadan kendiliğinden sönmekte ya da çarçabuk bastırılmaktadır.

Kısaca betimlemeye çalıştığımız bu köylü ayaklanmaları ile Köylüler Savaşı arasında açık bir nitel farklılaşma sözkonusudur.⁵¹ Bu farklılıkları maddeler hâlinde şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Köylüler Savaşı, uzun soluklu bir örgütlenme ve mücadele geleneğinin ürünüdür. Münzer’in derinden etkilendiği ve 1522’de gidip Prag’da köklerini aradığı Hus’çu hareketin başlattığı ayaklanma 1476’ta patlak vermiş olup, bu ve ardından gelen *Bundschuh* (1493–1502), Joss Fritz (1513) ve Yoksul Konrad (1514) ayaklanmaları aracılığıyla Köylüler Savaşı’na zengin bir örgüt ve savaş deneyimi taşınmıştır. Bu durum, spontane bir ayaklanmadan farklı olarak, siyasî ve askerî strateji deneyimine de işaret etmektedir. Ayrıca her yenilginin ardından özellikle Kara Orman’a çekilip yeniden örgütlenme hazırlığına girişen bir nevi “profesyonel örgütçüler” in varlığından da söz edilebilir.

Dönemin diğer ayaklanmaları ile *Bundschuh* arasındaki önemli bir farka da Cohn dikkat çekmektedir: “Güney Almanya’da bu yıllarda ortaya çıkan pek çok başka köylü ayaklanması vardır ve bunların hepsi, yalnızca sınırlı reformları amaçlamaktadır; sadece *Bundschuh*, Milenyum’u amaçlamıştır” (Cohn, 1961: 250). Dolayısıyla Köylüler Savaşı, sahip olduğu radikal vizyonu da bu ayaklanmalardan almıştır.⁵²

⁵⁰ “Şikâyetlerin söylemi, kurumsal biçimiyle asla isyancı bir karakter taşıymıyordu. Şikâyet dilekçelerini kaleme alanlar bundan ne kadar kaçınırlarsa kaçınırlar, dilekçenin ifadesini bulduğu dönemdeki çevresel etkenler buna isyancı bir nitelik kazandırabiliyordu. Buna karşın, söylemin içeriği belki de yazarın kastı dışında, milenarist bir ütopyadan izler taşıması durumunda devrimci bir hale gelebiliyordu” (Bercé, 2003: 22).

⁵¹ Bu demek değildir ki, Köylüler Savaşı’nda bu ayaklanmalardan hiçbir eser yoktur. Bilâkis, özellikle bayram habercisi olan çanların ve davulların çalınması, tiyatrovâri gösteriler, eski zamanlardan miras bir halk adaletinin tecellisi ve arınma amacıyla halk düşmanlarının cezalandırılması gibi isyan ritüellerinde önemli bir benzeşme sözkonusudur. Bu tarz ritüeller, birebir konumuz olmadığı için burada ele alınmayacaktır. Bununla birlikte, böylesi bir ritüel aktarımının Köylüler Savaşı’nın özgün karakterini karartmaması gerekir.

⁵² Lucien Febvre, Günther Franz’ın Köylüler Savaşı’na ilişkin kitabı için yazdığı değerlendirme yazısında, bu zihinsel dönüşümü kabûl etmesine karşın, bizce yanlış bir dönemleştirilmeye gitmektedir: “1513’e kadar

b) Bu örgütlenme geleneğiyle bağlantılı olarak, yaklaşık 50 yıllık bir döneme ve Alman diyarının yarısından fazlasını içine alacak kadar geniş bir coğrafyaya yayılan bir harekettir sözkonusu olan. Böylesi bir hareketin, örgütsel olarak kurduğu iletişim kanalları aracılığıyla, diğer köylü ayaklanmalarının karakteristiği olan lokalizasyonu oldukça aştığı aşikârdır.

c) Köylüler Savaşı'na evrilen süreçte, bir kuşaklar arası aktarım sözkonusudur. Bu dönem içinde, apokaliptik temaların ve *Bundschuh* gibi sembollerin kuşaktan kuşağa aktarıldığı görülmektedir. Alman köylülerinin giydiği, bilekten bağcıklı pabucun adı olan *Bundschuh*, bayrağa nakşedilmiş şekliyle, Köylüler Savaşı'nın öncesi ve sonrasındaki pek çok ayaklanmanın sembolü olmuş, dönemin egemenleri tarafından bu sembolün çizili olduğu herhangi bir şeyi üzerinde taşımak ölüm nedeni sayılmıştır.⁵³

Diğer yandan semboller alanında önemli bir değişim sözkonusudur. Acz içindeki köylü imgesi, genç vaizlerin propagandaları sonucu, 16. yüzyılın başlarından itibaren *mision sahibi* bir karakter kazanmıştır: “Karnavallarda temsil edilen gülünç ve kaba saba adamcağızın yerini İncil’de belirtilen nitelikleri taşıyan bir köylü, Karsthaus alır. 1520–1525 yılları arasında tahta üzerine yapılan bir gravürle halk tarafından tanınan bu tipin elinde, tahılları dövmeye yarayan bir kamçı ya da bir bel bulunur; her şeyden haberi vardır, sofu ve kendinden emin bir kişidir; basit gerçekliklerden söz eder ve bu yönden papacıların laf ebeliğiyle bir çelişki oluşturur” (Bercé, 2003: 214).

d) Köylüler Savaşı'ndaki köylülerin, taleplerini maddeler hâlinde sıraladıkları *On İki Madde*, 1525 yılının Mart ayında, Memmingen kentinde (Durant, 1957: 384), ayın 1’inde (Bercé, 2003: 21) ya da 7’inde (Engels, 1990: 91) bir kürkçü kalfası olan Sébastian Lotzer tarafından (Bercé, 2003: 21) kaleme alınmıştır. Bu bildiri, farklı bölgelerden gelen isyancı köylülerin ortak bir biçimde kabûl ettikleri bir metin olması açısından önemlidir.

On İki Madde'nin içeriğini kısaca şu şekilde sıralayabiliriz: İncil’i kendilerine katışıksız bir biçimde vaaz edecek papazları seçme ve görevden uzaklaştırma hakkı; serfliğin kaldırılması; küçük öşürün kaldırılması ve rahiplerin ödenekleri bir kez ödedikten sonra, büyük öşürün kamu yararına kullanılması; angaryaların kaldırılması; kira ve para cezalarının indirilmesi ve/veya düzeltilmesi; sadece soylulara tanınan özgürce balık tutma ve avlanma hakkının köylülere de verilmesi; koru ve otlakları özgürce kullanma hakkı; adalet ve yönetimdeki keyfi davranışların son bulması (Engels, 1990: 93; Scott, 1979a: 714; Durant, 1957: 384–385; Mehring, 2003).⁵⁴

Bercé, metnin yarattığı etkiye ilişkin çarpıcı ayrıntılar vermektedir: “Metin, Yukarı-Schwaben (Güneybatı Bavyera) bölgesinden itibaren, Lorraine’e kadar tüm Alman dünyasına yayılmıştı. İki ay gibi bir süre içinde, Thüringen’den Tirol bölgesine ve Alsace’a kadar yirmi kez basılmıştı” (2003: 21). Köylüler Savaşı’ndan sonra da varlığını sürdüren *On İki Madde*, biçim olarak bazı değişikliklere uğrasa da, içeriğini aynen korumuştur.

olanları, kendiliğinden, örgütsüz, çapı geniş olmayan, gerçek önderlerden yoksun, kırsal cemaatlerin geçici isyanlarıdır. Bunların sloganı ‘eski haklar’dır. 1513’ten sonra asiler yeni bir efsanenin peşine takılmışlardır: ‘tanrısal hak’. (...) Artık eskinin hakları talep edilmemekte, feodal güçlerin ilgasına, araçların kaldırılmasına, merkezi otorite tarafından yönetilen bir devletin –ama desteği ve dayanağı köylüler olacaktır– kurulmasına yönelik bütünsel programlar yapılmaktadır” (Febvre, 1995: 200). Oysa ki buraya kadar verdiğimiz örnekler, her iki ayaklanma tipinin de eşzamanlı olarak ortaya çıkabildiğini ve Köylüler Savaşı’ndan sonra da lokal tipteki örgütsüz ayaklanmaların vukû bulduğunu göstermektedir. Diğer yandan Febvre, köylülerin ayaklanma önderi olarak imparator Karl’a veya kardeşi Ferdinand’a veyahut da Martin Luther’e bel bağladıklarını ve bunların kendilerini terk etmeleri sonucu hızla bozguna uğradıklarını iddia etmektedir (1995: 201–202) ki bu iddiaların, burada yaptığımız çözümlemelere binaen, bizzat hiçbir geçerliliği yoktur. Kanımızca Febvre, yukarıda değindiğimiz “kralın adillliği” imgesini Köylüler Savaşı’na mâl etme hatasına düşmüştür.

⁵³ “*Bundschuh*” sembolünde, aynı zamanda bir kelime oyunu da bulunmaktadır. Sembol, hem köylülüğe hem de “*Bund*”a (Birlik’e) atfı yapmaktadır. Zira *bund*, hem “bağcık” hem de “birlik” demektir.

⁵⁴ Aktardığımız kaynakların yanı sıra, *On İki Madde*'nin tam metni için bkz. Engels, 1995.

On İki Madde'ye genel olarak dinsel bir dil hâkimdir; sürekli Tanrı'ya, İsa'ya ve Kutsal Kitap'a atıflar sözkonusudur. Bazı yazarlar buradan kalkarak, metnin dinî bir radikalizmi temsil ettiğini öne sürmüşlerdir (Blickle'dan aktaran Scott, 1979a: 715). Oysa ki Scott'a göre, "Serflik karşıtlığı, Hıristiyanların Tanrı karşısında eşitliği nosyonu kadar, antikçağ Alman Özgürlüğü (*Liberty*) –ve İsviçrelinin 'özgürlüğü'⁵⁵– nosyonlarına da dayanır. Öşürlerin sınırlandırılması talebi, özellikle 1517'den sonra dikkate değer derecede sıklaşmışsa da, Reform'dan önce ortaya çıkmıştır. Ve papazların cemaat tarafından seçilmesi talebi, basitçe saf İncil'i duyma arzusundan ileri gelmez; bu talep doğrudan tarımsal olaylarda ve küçük yetkilerde köy otonomisi fikrini yansıtır" (Scott, 1979a: 715). Tüm bunlar, dinî özelemleri aşan bir politik talepler dizisine işaret etmektedir.

Diğer yandan, metnin politik içeriğini kabûl etmekle birlikte, bunun eski düzene özlemi yansıtan muhafazakâr bir talep olduğunu iddia eden yazarlar da mevcuttur. Kanımızca böylesi bir yoruma kaynaklık eden iki tür yanlışlıktan söz edilebilir. Birincisi; Köylüler Savaşı ile diğer köylü ayaklanmaları arasındaki açık nitel fark gözden kaçırılmaktadır. Şüphesiz ki; çağın köylü ayaklanmalarında, yaşamlarının kötüleştiğini fark eden köylülerin kendiliğinden tepkisi, "saldırıyla açılan yaraları iyileştirmek, bir hatayı düzeltmek" (Bercé, 2003: 165), eski günlere geri dönmek şeklinde muhafazakâr bir içerik taşımıştır. Ancak Köylüler Savaşı'nın hem biçim hem de içerik bakımından bununla hiçbir ilişkisi yoktur. Bu, *On İki Madde*'ye ve bununla bağlantılı diğer taleplere dair görüşlerinde Ranke'nin *bile* kabûl ettiği bir husustur: "Bunlar öyle temelli devrim fikirleriydi ki, benzeri ancak büyük Fransız ihtilâlinde görülmüştür" (Ranke, 1970: 184). İkincisi; *On İki Madde*'nin, serfliğin kaldırılması ve öşürlerin sınırlandırılması taleplerindeki açık anlam bir yana, "yeryüzünde Tanrı krallığı" fikriyle ve bu fikrin kazandığı özel mülkiyet karşıtı karakterle bağı gözden kaçırılmaktadır. Bununla bağlantılı olarak gözden kaçırılan bir diğer şey ise, birazdan ele alacağımız üzere, Köylüler Savaşı'nda köylülerin kurduğu sınıfsal bağlaşımlardır. Velhasıl, bu iddiayı dile getirenlerde, *On İki Madde*'nin sosyo-tarihsel ve politik bağlamına ilişkin yüksek dereceli bir miyopluk sözkonusudur.

e) Köylüler Savaşı, sınıfsal bağlaşımlar açısından önemli özgünlükler arz etmektedir. En genel anlamıyla kent yoksullarının Savaş'a ciddi bir katılımı sözkonusudur. *On İki Madde*'nin dili ve üslubu, eğitilmiş bir yazara işaret ediyor olup, yazarın ismi hususunda farklı görüşler varsa da, metnin bir zanaatkârın elinden çıktığı üzerinde geniş bir mutabakat mevcuttur.⁵⁶ Nitekim zanaatkârların katılımını Scott da doğrulamaktadır (1979b: 956).

Bağlaşımın bir diğer unsuru ise, Engels'in de dikkat çektiği üzere, kentin paryaları olan sınıf-dışına düşmüş unsurlardır. Bu unsurların, dokumacılar, gündelikçiler ve kalfalar ile birlikte, Köylüler Savaşı'ndaki isyancı bağlaşımın ana bileşenlerinden olduğu görülmektedir.

Bunların yanı sıra Smith, dikkatimizi proleter unsurların üzerine çekmektedir. Yukarıda tekelci sermayedeki gelişimin, kuşkusuz modern proletarya benzeri bir şey değilse de, özellikle madencilik kolunda yarattığı işçi sınıfından söz etmiştik. Bu sınıfın Köylüler Savaşı'na aktif katılım gösterdiği görülmektedir. Smith'e göre:

"16. yy.ın toplumsal mücadeleleri hem Ortaçağ hem de modern döneme ait nitelikler taşır. Almanya'daki Köylü İsyanı hem komünist hem de dini, İspanya'da Communos ve Hermandad ayaklanmaları kısmen komünist, İngiltere'deki çeşitli isyanlarsa kısmen diniydi. Ama hepsinde belirleyici olan yeni bir unsur vardı: İşçilerin kendileri

⁵⁵ Scott burada, Köylüler Savaşı'yla aynı dönemdeki İsviçre'nin durumuna atıf yapmaktadır. İsviçre'nin köylüleri, bu dönemde, Köylüler Savaşı'nda talep edilen hakların önemli bir kısmına sahip bir durumdadır; Alman diyarındaki köylüler arasında, İsviçre'deki özgürlüklere dair heyecan verici mitik öyküler dolaşmaktadır.

⁵⁶ Bu aslında, Köylüler Savaşı'nın önceli olan *Bundschuh*'da da görülen bir özelliktir: "*Bundschuh*'un önderi, Joss Fritz adlı bir köylüydü ve savaşanların çoğu da köylülerdi. Ancak kent yoksulları, işsiz kalmış paralı askerler, dilenciler vb.nin harekette büyük bir rol oynadığı bilinmektedir; ve şüphe yok ki bu, harekete kendine özgü karakterini veren şeydir" (Cohn, 1961: 250).

için daha iyi ücret ve yaşam koşulları talebi. 1524'te kentlin ve maden çıkarılan eyaletlerin işçileri Alman köylülerle birleşti; isyan pek çok bakımdan büyük bir genel grevi andırıyordu” (2001: 107).

Şüphesiz ki Köylüler Savaşı, bir proleter devrim denemesi değildir. Dahası savaşın gidişatını ve hedeflerini köylü örgütlenmesinin belirlediği aşikârdır. Bununla birlikte, Savaş'a katılan unsurların kendi renkleriyle beraber geldiklerini, ayaklanmanın yayılımında, dilinde ve bir bütün olarak özgünlüğünde olmazsa olmaz bir rol oynadıklarını vurgulamak ve buna paralel olarak, Köylüler Savaşı'nın basit bir köylü ayaklanması değil belki de “halktan insan'ın devrimci bir hareketi” (Scott, 1979b: 955–956) olduğunun altını çizmek gerekir. Bu, Köylüler Savaşı'na *politik* karakter kazandıran en önemli veçhelerden biridir.

5.4. Öznel Boyut:

Thomas Münzer'in Köylüler Savaşı'ndaki Yeri

Özellikle 20. yüzyılda büyük bir Münzer tarihyazımı külliyyatının oluştuğunu öncelikle belirtmek gerekir. Bu külliyyata, Marksist tarihyazımından da hatırı sayılır katkılar yapıldığını gördük; özellikle Demokratik Alman tarihçilerdeki “halk kahramanı” ve Bloch'daki messiyaniğ figür olarak Münzer imgelerinde.

Thomas Münzer merkezli tarihyazımının yarattığı temel tehlikelerden biri, Köylüler Savaşı'nın bir arka plan zeminine indirgenme olasılığıdır. Bu yönelim, özellikle kilise tarihçilerinde bârizdir. Örneğin ortodoks Protestan tarihçiler, radikal sekter doktrinleri mantıksal sonuçlarına götüren tipik bir Anabaptist Münzer portresi çizerken, Katolik tarihçiler ise Münzer'in, Protestan bireyciliğinin kaçınılmaz sonucu olduğunu, Reform'un ilâhî yasa ve düzene yaptığı saldırının birazcık daha uç bir örneğini teşkil ettiğini öne sürmektedir. Birbirinin zıddı olan her iki anlayışta ortak olan şey, Köylüler Savaşı'nın ya dinî bir sapkınlık hareketine, sapkın bir tarikatın ve vaizin komplosuna ya da dinî bir polemik üzerinde cereyan ettiği dekora indirgenmesidir.

Diğer yandan, Köylüler Savaşı'nın tamamen Münzer önderliğindeki bir devrimci partinin örgütlediği bir hareket olduğunu öne sürmek de önemli ölçüde sorunlu gözükmektedir. Gezgin vaizlerin yaptığı ve “yeryüzünde Tanrı krallığı” fikrinden temellenen propagandanın, köylülerin Luther'den kopuşunu hızlandırdığı ve Köylüler Savaşı'nı devrimcileştirdiği aşikârdır ve burada da vurgulanmıştır. Ancak, gördüğümüz üzere, Köylüler Savaşı, hem nesnel hem de öznel boyutlarda messiyaniğ propagandayı içerip Münzer'i aşan bir kitlesel harekettir. Messiyaniğmin ancak *belirli koşullarda* “bu dünya”yı yıkmaya yöneldiğini de, bu noktada tekrar vurgulamakta fayda vardır. Dolayısıyla diyebiliriz ki, messiyaniğmin dış dünyaya yönelişini ve Köylüler Savaşı'nı yaratan sosyo-tarihsel koşullar aynıdır; messiyaniğ vizyon, köylülerin devriminde ve Savaş'ın niteliğinde başat bir rol de oynamıştır; ama Köylüler Savaşı ile Thomas Münzer'in tarikatı aynı şeyler değildir. Kaldı ki, Köylüler Savaşı'nın başındaki kişilerin Münzer'in tilmizleri olduğu şeklindeki iddia da, hiçbir biçimde tarihsel olarak kanıtlanmış değildir.

Ayrıca Anabaptizm tarihi üzerine yapılan çalışmalar da, Anabaptistlerin İsveç, Hollanda, Almanya ve İngiltere'yi içine alan geniş bir alana yayıldığını; Anabaptizmin çok büyük oranda pasifist ya da münzevî bir tarikat olduğunu, sadece Zwickau'daki (Saksonya) Anabaptistlerin –ki o da kısa bir dönem için– dış dünyaya yönelerek ayaklandığını ve bunların Anabaptistler içinde her zaman “marjinal” kaldığını; Münzer'in Anabaptistlerin geneli üzerinde etki yaratmasının sözkonusu olmadığını, tam tersine Taboritlerden oldukça etkilenen Zwickau Peygamberleri'nin en parlak öğretisi ve tarikatlarının üyesi olduğunu göstermektedir (Williams, 1958: 124–131; Friesen, 1970; Kautsky, 2002: ch. 4, part IV; Pauck, 1940: 335–340). Bu demektir ki; Zimmermann'ın öne sürdüğü ve Engels'in de kabûl

ettiği, Anabaptistlerin Münzer'in ajanları ve mektuplarını Alman diyarı ve İsviçre'nin dört bir yanına dağıtan mesaj taşıyıcıları oldukları bilgisi, oldukça sorunludur.

Hem can düşmanı Luther'in hem de Luther-Melanchthon geleneğinin tam karşısındaki Zimmermann'ın –ve sonrasında özellikle Demokratik Alman tarihyazımının ve Bloch'un– Münzer'i Savaş'ın merkezine yerleştirmeleri, başlı başına bir ironidir. “Şeytanlar şâhi”, “Mesih”, “Akıl'ın tecessümü”, “halk kahramanı” ya da “devrim teologu” şeklindeki Münzer imgeleri, Köylüler Savaşı'nın tarihsel gerçekliğiyle uyuşmuyor olup, sağlıklı bir Marksist tarihyazımı için kanımızca bertaraf edilmesi gereken imgelerdir.

Köylüler Savaşı, Münzer'i oldukça aşan bir zamansal ve mekânsal yayılım arz etmektedir: “(Savaş'ın yaşandığı temel –b.n.) alanlar, 1525'ten önceki yıllarda zaten köylü ayaklanmalarının görüldüğü güney ve batı Almanya'ya uzanmaktadır; ki buralarda Münzer, gerçek anlamıyla hiçbir etkiye sahip görünmemektedir” (Cohn, 1961: 265). Bununla birlikte Thüringen'deki ayaklanma, bir istisna teşkil etmektedir. Zira Thüringen'de, 1525 öncesinde herhangi bir köylü ayaklanması –*Bundschuh* vd.– sözkonusu değildir ve bölge, ayaklanmanın ayak seslerinin duyulduğu 1525 yılının başlarında dahi ancak küçük belirtiler göstermektedir. Münzer'in burada ayrıntılarıyla ele alamayacağımız “Seçilmişler” teolojisi⁵⁷, Thüringen'deki ayaklanmayı cesaretlendirmiştir; Thüringen, bu anlamda, messiyanik bir ayaklanma tablosu çizmektedir. Bu noktada Cohn, sözkonusu ayaklanmanın ‘garip’ bir veçhesine dikkat çekmektedir: “Buradaki isyan, aslında oldukça geç gelmiştir ve üstelik garip bir biçimde anarşik bir biçim almıştır. Güney ve batıdaki köylülerin düzenli ve disiplinli bir tarzda hareket etmelerine karşılık, Thüringen'dekiler, kırsal alanları kolağan ederek keşişhane ve rahibe manastırlarını yağmalayıp yakan küçük ve örgütsüz gruplar oluşturmuşlardır” (Cohn, 1961: 265–266).

Diğer yandan Engels'in, yukarıda aktardığımız ders niteliğindeki Zimmermann eleştirisine karşılık, yine Zimmermann tarafından çizilen “rasyonalist” Münzer tablosunu önemli ölçüde paylaştığı görülmektedir. Şüphesiz ki bu, hiçbir biçimde, sözünü ettiğimiz “Şeytan”, “Mesih” vs. imgeleri paylaştığı anlamına gelmemektedir. Zimmermann'ın Münzer'de “Akıl”ı tecessüm ettirmesi, taşıdığı genç-Hegelci düşünce çerçevesi içinde gayet anlaşılabilir. Engels'te ise kesinlikle böyle bir vurgu olmamakla birlikte, Münzer'e dair *dinî kisve altındaki bir rasyonalist, ateizme yaklaşan bir panteist* imgesi çizilmektedir (1990: 57–58). Ancak Münzer üzerine yapılan hemen tüm biyografik çalışmalar, yaşamının hangi döneminde oluştuğuna dair tartışmalar bir yana, onun, hem Katolikliğin hem de Protestanlığın resmî yorumlarınca “sapkın” olduğu ilân edilse de inançlı ve inatçı bir teolog olduğunu ve inançlarına uygun bir yaşam sürdüğünü göstermektedir. Bu durumda Engels, *Köylüler Savaşı* adlı çalışmasında, bilerek ya da bilmeyerek, modern bir komünistin vasıflarını Münzer'e yüklüyor gibidir; daha doğrusu Zimmermann'daki “rasyonalist devrimci” imgesi *komünistleştirilmektedir*. Bunun en önemli sebeplerinden biri, kanımızca, dinî vokabüleri inançla kullanan birinin devrimci/komünist olamayacağına dair bir önkabül olsa gerektir.

O hâlde denebilir ki; özellikle son dönemde yapılan çalışmalar göz önüne alındığında, Münzer'e dair çifte bir yanlışlık sözkonusudur: a) Tarihsel yanlışlık: Münzer, Köylüler Savaşı'nın önderi değildir ve b) İdeolojik yanlışlık: Münzer, dinî kisve altındaki bir rasyonalist değildir.

Sorunun, tarihyazımsal anlamıyla, Melanchthon'un ve onun tilmizi olan Strobel'in eserlerine dayandığı görülmektedir. Zira Friesen'in ayrıntılı bir biçimde tartıştığı üzere, Zimmermann, Köylüler Savaşı'na ve Thomas Münzer'e ilişkin tüm olgusal kanıtları, ismini

⁵⁷ “Seçilmişler” teolojisi, kısaca, “yeryüzünde Tanrı krallığı”nı tesis etmede misyon bahşedilmiş bir inananlar grubuna işaret etmektedir. Münzer, “Seçilmişler”in ancak yoksullar arasından çıkacağını vaaz etmektedir; bu anlamıyla Calvin teolojisinin ters-yüz edilmiş hâli olduğu söylenebilir. Ancak Münzer'in bazı prensleri “Seçilmişler”e katılmaya çağırması, teolojinin başından itibaren bir *yoksul seçilmişliği* içermediğini göstermektedir.

zikretmeksizin, Strobel'in *Leben, Schriften und Lehren Thomä Müntzers, des Urhebers des Bauernaufbruchs in Thüringen* (Thüringen'deki Köylü İsyanının Yaratıcısı Olan Thomas Münzer'in Yaşamı, Yazıları ve Doktrini) adlı eserinden, dolayısıyla da Melanchthon'dan almıştır (Friesen, 1974: 165). Engels'in de bunları Zimmermann'dan aldığı düşünülürse, aradaki çerçevesel dönüşümlere karşın, Münzer'e dair merkezî konumun aktarıldığı söylenebilir.

VI. Sonuç: Marksist Tarihyazımının Olanakları Üzerine

Tarihte devrimci duyarlıklar arama çabası meşrû mudur? Belirli tarihsel dönemleri aşan ve ortaklaşa paylaşılan devrimci karakter özellikleri mevcut mudur? Devrimci bir tarihyazımı açısından böylesi bir arayış anlamlıdır. Zira devrimci bir tarihyazımı, böylesi ayaklanma ve kalkışmaları *tarihsel yerinden çıkartmaya* eğilimlidir. Tam anlamıyla çağına gömülü bir olayla bugünden bağlantı kurmak mümkün değildir. Bu anlamıyla tarihselcilik, muhafazakâr bir nitelik sergiler.

Ayaklanmalar, gömülü oldukları çağın siyasî, sosyal ve coğrafi koşullarında ortaya çıkarlar. Bu, doğru. Ancak diğer yandan, ayaklanmanın içinde olanlar açısından, gündelik yaşamın, buradaki rollerin, statülerin ve tavırların kesintiye uğradığı, Bercé'nin ifadesiyle “bir tür ütöpik zaman”dan (2003: 160) söz edilebilir. İçinde bulunulan ruh hâli, sanki tarihsel zamanın kırıldığı ve başka bir zaman boyutuna geçildiği bir edime aitmiş gibidir. Verili tarihsel zamanda *kalan* bir tarihçiye –ya da bir psikologa–, tüm bu yaşananların bir çılgınlık gösterisi, toplu bir histeri ya da bir sosyal patoloji olarak görünmesi de bundandır. Oysa ki, geçmiş ve gelecekle kurulan bağın olmazsa olmazlarından biri, tam da sözünü ettiğimiz bu *yerinden çıkmadır*.

Buna ek olarak, ayaklanmanın “dilinde”, kısa dönemli tarihsel çevrimleri aşan bir yan var gibidir. Bunu açıklamak için, bu kısa dönemli tarihsel çevrimleri içine alan daha geniş çevrimler oluşturulabilir. Ancak bu noktada Marx'ın ünlü pasajı, bir gerilimin kaynağı gibi görünür:

“19. yüzyılın sosyal devrimi, şiirsel anlatımını geçmişten değil, sadece gelecekte alabilir. Bu devrim, geçmişle ilgili tüm hurafelerden kendini sıyırmaksızın kendine varamaz. Daha önceki devrimler, kendi içeriklerine dair kendilerini uyutmak için, geçmiş dünya tarihinin hatıralarına gereksinim duydular. 19. yüzyılın devrimi ise, kendi içeriğine varmak için, ölümlere, kendi ölümlerini gömmeleri için izin vermek zorundadır” (Marx, 1968: 97).

Marx, “ölümlere kendi ölümlerini gömme izni verme” metaforuyla, proletaryanın devrimci dilini tüm kendinden önceki devrimlerin dilinden koparmak istemektedir. Oysa ki Engels, Münzer'in kaleme aldığı metinlerde kendi çağını aşan komünist çınlamalar bulmaktadır. Bu gerilimi bertaraf etmek için, ilk olarak, Engels'in Köylüler Savaşı'nda, kendi çağına ait olmayan *yeni devrimci dili* bulduğundan söz edilebilir. Nitekim Engels, Köylüler Savaşı'nın dilini ve pratiğini çağdaşlarından ayıran yanlara vurgu yapmaktadır.

Ancak Münzer'e biçilen misyon, burada da sorun çıkarmaktadır. Bir sosyo-tarihsel olayın üzerindeki ideolojik peçeyi sıyırap ‘etten-kemikten’ insana dokunmak, Marksizmin yarattığı en önemli tarihyazımsal olanaklardan biridir. Engels, *Köylüler Savaşı*'nda bunu, dinî peçeyi kaldırmak suretiyle gerçekleştirmiştir. Aslına bakılırsa bu anlayış, Münzer tarihyazımına damgasını vuran “teolog mu, devrimci mi” sahte ikilemini pekâlâ geçersizleştirebilirdi. Oysa ki Engels, bu ikilemin sahteliğini ortaya koyacak teorik çerçeveyi yaratmasına karşın, Münzer'e ilişkin –doğrudan Zimmermann'dan aldığı– tespitlerinde bu ikilemi yeniden üretmiştir.

Dinsel inancın ‘bu dünya’ya yönelişi –örneğin, Luther’e karşıt bir biçimde, “Tanrı önünde eşitlik” fikrinden “dünyevî eşitlik” (ya da “servet eşitliği”) fikrinin çıkarılması–, tam anlamıyla sınıfsal bir konumlanma olup, sosyo-tarihsel soruşturmaya açıktır. Ancak buradan kalkarak, dış dünyaya (‘bu dünya’ya) yönelişe din-dışı motifler atfetmek, anakronizm tehlikesini bağrında taşır. Dolayısıyla, a) Sınıfsal konumlanma ve mücadele, dinî inanç ve dinî vokabüler içinde cereyan edebilir. Bu mücadele, tarihin her döneminde rasyonel fakülteye dayanmak zorunda değildir, böyle olması mümkün de değildir; b) Komünizm fikrinin rasyonelleşmesi, modern proletaryaya ait bir olgudur ve c) “Sınıf bilinci” (yani, kendinin bilincine sınıf olarak varmak), bir öz-düşünüm etkinliği olarak, modern-tarihsel bir olgudur. Böylesi bir ayırım, hem geçmişle “düşsel” değil “gerçekçi” bir bağ kurmamıza hem de modern devrimci dilin özgünlüğünü vurgulamamıza olanak sağlar. O hâlde diyebiliriz ki; “Ölülere kendi ölülerini gömme izni verme” gerekliliği, proletaryaya biçilen tarih-üstü bir misyon değil, tarihsel-politik bir gerekliliktir.

Buradan hareket edildiğinde, Marx’ın proletaryanın dilinin yeniliğine yaptığı vurgunun, tarihi zembereğinden çıkarma isteğinin bir ürünü olduğu görülecektir. “İnsanın gerçek tarihi”nin başlayabilmesi için, bu zorunludur. Devrimci bir tarih anlayışı, böylesi sıçramalara yer açmak durumundadır. Nitekim Althusser’in “yapısalcılık” için yaptığı benzetmeyi (1976: 125) kullanırsak, Messiyанизm denen “bacaksız”, tam da bu noktada “bacak arasından içeri giriverir”. Dolayısıyla şunu diyebiliriz ki; “tarihsellik” ve “devrim” fikirleri arasında sürekli ve verimli bir gerilim sözkonusudur. Kimi yazarlarca tarihselcilik-rasyonalizm ikilemi olarak tanımlanan bu gerilim, “bugün”ün Marksist tarihçisinin çözmesi değil bir arada yaşamayı öğrenmesi gereken bir gerilimdir. Aksi durumda, tarihsellik-karşıtı bir devrime (messiyantik anarşizm vb.) ya da devrim-karşıtı bir tarihselliğe (relativist muhafazakârlık vb.) düşmek kaçınılmaz görünmektedir.

Engels, Köylüler Savaşı’na kendi çağından doğru baktığını her fırsatta göstermektedir. Bu nokta önemlidir; zira materyalist tarih anlayışında, tarihe bugünden doğru bakmak tamamen meşrûdur. Bu, “tarih” diye bir şeyin olmadığı anlamına gelmez. Materyalist tarih anlayışı, tarihi bir hikâye anlatımına indirgeyen görüşün yarattığı sahte ikilemden kaçır: Öznelliklerin, ancak bir nesnellik zemininde kendini göstereceğini fark ettiği için. Tıpkı “nesnellik” de ancak tarihsel öznellikler aracılığıyla ortaya çıktığına yaptığı vurgu gibi...

Tarihçinin “bugün”e gömülü olması, sosyalbilimsel bir olgudur; ama bu, sosyalbilimsel bir olgu olmasının yanı sıra politik bir değer hâline getirilmelidir. Ranke bize zâten, “*bugün*” adına “*bugün*”den çekilmeyi önermektedir: “Bugün üzerinde (...) ancak bugünü bir an için ihmal ederek ve kendimizi özgür ve objektif bilime vererek doğru bir etki yapabiliriz” (Ranke’den aktaran Meier, 2001: 46). Diğer yandan, yorumsamacı gelenekten kök alan post-modernist anlayışın tarihçiye biçtiği ve “tarihçinin yaptığı şey, geçmişi, kendi bulunduğu yerden yorumlamaktır; bu yorumlar farklı zamanlarda farklı farklı olur” şeklinde özetlenebilecek relativist ontolojik konum ise, ilk olarak *apolitiktir* –özellikle “apolitik”; çünkü “apolitiklik”, “de-politiklik”ten farklı olarak, bir bilinçlilik hâlidir. İkinci olarak; tarihçinin “bugün”e gömülü olduğu olgusunu anlamsızlaştırır; içinde bulunduğu çağ, tarihçi için, tamamen rastlantısal bir zaman dilimi hâline gelir. Bu, negatif bir tarih-dışlıktır; sözkonusu tarihçinin buradlığı, bir siluet misalidir. “Bugün”ün herhangi bir gün değil de neden “bu gün” olduğu önemsizleştiği için, tarihçinin “bugün”e gömülü olması, gerçek anlamda bir bilgi olmaktan çıkar; ancak malûmat düzeyinde kalır.

Tarih bilimi açısından bir öz-düşünüm olanağı, ancak ve ancak, hem Ranke’ci anlamda ‘nesnel’ bilginin peşinde koşan pozitif tarih-dışılığın hem de sözünü ettiğimiz negatif tarih-dışılığın reddi ile mümkündür. Tarihçinin, bir siluet olarak değil etten-kemikten bir varlık olarak “bu gün”de yer aldığı vurgulanmalıdır. Tarihçi, bir *zoon politikon* olarak, “bu gün”le olan bağımlı toplumsal ve politik olarak, etkin bir biçimde kurmalıdır.

Bir sosyal etkinlik olarak tarih biliminin belki de en duru tanımını, yüzünü doğru dürüst görmediği oğluna yazdığı mektupta Gramsci vermektedir:

“Bana sorarsan, ben senin yaşındayken tarihi nasıl sevmişsem sen de onu öyle sevmelisin; zira tarih, etten-kemikten insanlarla, bu demektir ki toplum içinde bir arada yaşayan, çalışıp savaştan ve daha iyi bir yaşam için çabalayan bu insanları, olabildiğince çok sayıda insanı, velhasıl dünyanın tüm insanlarını ilgilendiren her şeyle (...) uğraşır” (Gramsci, 1988: 290).

Kaynakça

- Althusser, Louis (1976) *Essays in Self-Criticism*, çev. Grahame Lock, London: NLB.
- Bercé, Yves-Marie (2003) *Modern Avrupa'da Ayaklanmalar ve Devrimler*, çev. M. Cedden, Ankara: İmge.
- Braudel, Fernand (1980) “On a Concept of Social History”, *On History* (çev. Sarah Matthews) içinde, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Bukharin, Nikolai (2002) *Historical Materialism: A System of Sociology*, transcribed by Edward Crawford for marxists.org (Source: International Publishers, 1925), <http://www.marxists.org/archive/bukharin/works/1921/histmat/index.htm> (İndirilme Tarihi: 13.02.2006).
- Cohn, Norman R. C. (1961) *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, London: Harper & Row.
- Durant, Will (1957) *The Reformation: A History of European Civilization from Wyclif to Calvin: 1300–1564*, New York: Simon and Schuster.
- Eagleton, Terry (1999) *Marx and Freedom*, New York: Routledge.
- Elton, G. R. (1964) *Reformation Europe 1517–1559*, London and Glasgow: Collins (3rd ed.).
- Engels, Friedrich (1990) *Köylüler Savaşı*, çev. K. Somer, Ankara: Sol.
- Engels, Friedrich (1995) “The Twelve Articles of the Peasants”, in *The Peasant War in Germany*, çev. Moissaye J. Olgin (transcribed by director@marx.org), <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1850/peasant-war-germany/ch0e.htm> (İndirilme Tarihi: 25.02.2006).
- Engels, Friedrich (2000) “Engels to Karl Kautsky in Stuttgart- London, May 21, 1895”, çev. Donna Torr (transcribed by Sally Ryan for marxists.org), http://www.marxists.org/archive/marx/works/1895/letters/95_05_21.htm (İndirilme Tarihi: 09.02.2006).
- Febvre, Lucien (1995) *Rönesans İnsanı*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: İmge.
- Friesen, Abraham (1965) “Thomas Muntzer in Marxist Thought”, *Church History* 34(3), 306–327.
- Friesen, Abraham (1970) “The Marxist Interpretation of Anabaptism”, *Sixteenth Century Essays and Studies* 1, 17–34.
- Friesen, Abraham (1974) “Philipp Melancthon (1497–1560), Wilhelm Zimmermann (1807–1878) and the Dilemma of Muntzer Historiography”, *Church History* 43(2), 164–182.
- Gramsci, Antonio (1988) *Gramsci's Prison Letters: A Selection*, ed. ve çev. Hamish Henderson, London: Zwan.
- Habermas, Jürgen (1979) “Consciousness-Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin”, çev. P. Brewster ve C.H. Buchner, *New German Critique* (17), 30–59.
- Heaton, Herbert (2005) *Avrupa İktisat Tarihi*, çev. M. A. Kılıçbay ve O. Aydoğuş, Ankara: Paragraf.
- Hillerbrand, Hans J. (2003) “Was There a Reformation in the Sixteenth Century?”, *Church History* 72(3), 525–552.

- Iggers, Georg G. (2000) *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, çev. G. Ç. Güven, İstanbul: Tarih Vakfı.
- Kautsky, Karl (2002) *Communism in Central Europe in the Time of the Reformation*, çev. J.L. & E.G. Mulliken (transcribed by Ted Crawford for marxists.org), <http://www.marxists.org/archive/kautsky/1897/europe/index.htm> (İndirilme Tarihi: 22.01.2006).
- Kellner, Douglas (1984) *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley: Uni. of California Press.
- Marx, Karl (1968) "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", *Marx and Engels: Selected Works* içinde, London: Lawrence and Wishart.
- Marx, Karl (1970) *A Contribution to the Critique of Political Economy*. New York: International Publishers.
- Marx, Karl (1997) *Yahudi Sorunu*, çev. Yayın Kurulu, Ankara: Sol.
- Mehring, Franz (2003) *Absolutism and Revolution in Germany: 1525–1848*, çev. Bob Archer, <http://www.marxists.org/archive/mehring/1910/absrev/index.htm> (İndirilme Tarihi: 09.02.2006).
- Meier, Christian (2001) "Bilim ve Tarihçinin Sorumluluğu", *Tarihçinin Toplumsal Sorumluluğu* (der. François Bédarida) içinde, çev. A.Tartanoğlu-S.Aydın, Ankara: İmge.
- Nietzsche, Friedrich (1986) *Tarih Üzerine*, çev. N. Bozkurt, İstanbul: Say.
- Ökten, Kaan H. (2003) *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihinin Giriş*, İstanbul: Alfa.
- Pauck, Wilhelm (1940) "The Historiography of the German Reformation during the Past Twenty Years", *Church History* 9(4), 305–340.
- Peachey, Paul (1970) "Marxist Historiography of the Radical Reformation: Causality or Covariation?" *Sixteenth Century Essays and Studies* 1, 1–16.
- Pelz, William A. (1998) "Class and Gender: Friedrich Engels' Contribution to Revolutionary History", *Science & Society* 62(1), 117–126.
- Pianzola, Maurice (2005) *Thomas Münzer ve Köylüler Savaşı*, çev. J. R. İdemen, İstanbul: Evrensel.
- Polanyi, Karl (2002) *Büyük Dönüşüm*, çev. A. Buğra, İstanbul: İletişim.
- Rabinbach, Anson (1985) "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism", *New German Critique* (34), 78–124.
- Ranke, Leopold von (1953) *Reform Devrinde Alman Tarihi I*, çev. C. Köprülü, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ranke, Leopold von (1970) *Reform Devrinde Alman Tarihi II*, çev. C. Köprülü, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Scott, Tom (1979a) "The Peasants' War: A Historiographical Review: Part I", *The Historical Journal* 22(3), 693–720.
- Scott, Tom (1979b) "The Peasants' War: A Historiographical Review: Part II", *The Historical Journal* 22(4), 953–974.
- Smith, Preserved (2001) *Rönesans ve Reform Çağı: Bir Sosyal Arkaplan Çalışması*, çev. S. Çağlayan, İstanbul: İş Bankası.
- Stayer, James M. (1990) "Thomas Muntzer in 1989: A Review Article", *Sixteenth Century Journal* 21(4), 655–670.
- Şenel, Alâeddin (1982) *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: A.Ü. S.B.F.
- Thompson, W.D.J. Cargill (1997) "Martin Luther ve 'İki Krallık'", *Siyasi Düşünce Tarihi* (der. David Thomson) içinde, İstanbul: Şûle.
- Tiedemann, Rolf (2006) "Tarihsel Materyalizm veya Siyasal Mesihçilik? 'Tarih Kavramı Üstüne' Tezlerin Bir Yorumu", çev. H. E. Bağçe, *Frankfurt Okulu* (ed. H. Emre Bağçe) içinde, Ankara: Doğu Batı.
- Williams, George Huntson (1958) "Studies in the Radical Reformation (1517–1618): A Bibliographical Survey of Research since 1939", *Church History* 27(2), 124–160.